بداية الوصول

في شرح كفاية الأصول

تأليف

آية الله العظمى

الشيخ محمد طاهر آل الشيخ راضي

«قدس سره»

الجزء الثاني

بداية الوصول

في شرح كفاية الأصول

تأليف

آية الله العظمى

الشيخ محمد طاهر آل الشيخ راضي

«قدس سره»

أشرف على طبعه وتصحيحه

محمد عبد الحكيم الموسوي البكاء

الجزء الثاني

الكتاب .....بداية الوصول / الجزء الثاني
المؤلف ..... الشيخ محمد طاهر آل الشيخ راضي (قدس سره)
الناشر ..... أسرة آل الشيخ راضي
الطبعة..... الأولى ١٤٢٥هـ.ق/ ٢٠٠٤م
المطبعة .....مطبعة ستاره
عدد النسخ ..... (١٠٠٠) نسخه

جميع حقوق الطبع محفوظة ومسجلة للناشر

بسم اللّه الرحمن الرحيم

شبكة الفكر
alfeker.net

يا علي يا فاطمة

فصل في مقدمة الواجب

وقبل الخوض في المقصود ، ينبغي رسم أمور :

الاول : الظاهر أن المهم المبحوث عنه في هذه المسألة ، البحث عن الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته ، فتكون مسألة أصولية ، لا عن نفس وجوبها ـ كما هو المتوهم من بعض العناوين ـ كي تكون فرعية ، وذلك لوضوح أن البحث كذلك لا يناسب الاصولي ، والاستطراد لاوجه له ، بعد إمكان أن يكون البحث على وجه تكون من المسائل الاصولية[1] .

---

(١) لا يخفى ان البحث في مقدمة الواجب يمكن ان يكون اصوليا ، ويمكن ان يكون فقهيا ، ويمكن ان يكون غير ذلك ، واذا امكن ان يكون البحث فيها بحثاً اصوليا فلا وجه للعدول عنه إلى عنوان آخر ، فإن بحث عنوان فقهي ـ مثلاً ـ في فن الأصول لابد وان يكون استطراديا ، وحيث يمكن ان لايكون استطراديا فلاوجه لتحريره بنحو يكون استطرادياً .

وبيان ذلك : إن المسائل الاصولية : هي ما كان البحث فيها عن قواعد كلية تقع نتيجة البحث عنها في طريق الاستنباط ، فاذا كان البحث في مقدمة الواجب عن الملازمة بين وجوب الشيء و وجوب مقدمته كان البحث اصوليا ، لأن الملازمة الثابتة اما بالبرهان ، أو بالوجدان بين كل واجب ومقدماته هي غير وجوب المقدمة ، فاذا ثبتت هذه الملازمة كانت نتيجتها تقع في استنباط حكم شرعي وهو وجوب المقدمة واذا لم تثبت هذه الملازمة كانت نتيجتها عدم وجوب المقدمة ، وينبغي ان يكون العنوان المبحوث عنه في المقام هكذا :

هو انه هل هناك ملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته ام لا ؟

ولا ينبغي أن يكون العنوان كما ذكروه :

هل مقدمة الواجب واجبة ام لا ؟

ثم الظاهر ـ أيضا ـ أن المسألة عقلية ، والكلام في استقلال العقل بالملازمة وعدمه ، لا لفظية كما ربما يظهر من صاحب المعالم ، حيث استدل على النفي بانتفاء الدلالات الثلاث ، مضافا إلى أنه ذكرها في مباحث الالفاظ ، ضرورة أنه إذا كان نفس الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته ثبوتا محل الاشكال ، فلا مجال لتحرير النزاع في الاثبات والدلالة عليها باحدى الدلالات الثلاث ، كما لا يخفى[1] .

فإن تحرير البحث بهذا العنوان يناسب أن يكون بحثاً فقهيا فيلزم الاستطراد من ذكره في الاصول ، لأن الاصولي لايبحث عن نفس الحكم ، بل يبحث عما يقع في طريق استنباط الحكم .

فالبحث عن الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته بحث اصولي ، لأنه بحث عما يقع في استنباط الحكم لا عن نفس الحكم ، لوضوح ان ملازمة حكم لحكم غير نفس الحكم ، والبحث عن نفس حكم مقدمة الواجب هل هي واجبة ام لا ؟ بحث فقهي .

(١) لا يخفى ان استلزام وجوب شيء لوجوب مقدمته لملازمة واقعية ذاتية بينهما ليست من الامور الواضحة لكل احد ، بل هي من الامور التي تحتاج إلى اقامة برهان إما نظري أو ارتكازي وجداني ، فلا يسع أحد أن يدعي : ان الملازمة بينهما من اللزوم البين بالمعنى الاخص ، إذ لو كان اللزوم الذاتي الواقعي بينهما بالغاً إلى درجة البين بالمعنى الاخص لما وقع محل نقض وابرام بين الاعلام ، فاثبته بعض ، وانكره آخرون ، ومن البعيد جداً ـ أيضاً ـ أن يدعى احد : ان الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته ليست واقعية ذاتية ، بل هي من الملازمات العرفية كاستلزام حاتم للكرم ، فانه لم يدعها احد ، ولا ينبغي ان تدعى ، إذ لو لم يكن ربط واقعي بين وجوب شيء ووجوب مقدمته فهما اجنبيان فأي شيء من المصادفات والاتفاقيات يوجب الملازمة بينهما كاستلزام حاتم للكرم .

فاتضح : ان المسألة عقلية فهي من المسائل الاصولية العقلية لاربط لها بمباحث الاصول اللفظية ، والذي يظهر من (صاحب المعالم) انها من المسائل الاصولية اللفظية لامرين :

الأمر الأول : ذكر (صاحب المعالم) لها في مباحث الالفاظ لا في مباحث الاصول العقلية . ويمكن الاعتذار عن (صاحب المعالم) بالنسبة إلى هذا الامر : بان السبب في ذكره لها في مباحث الالفاظ هو بعينه السبب الذي دعا لذكر مسألة اجتماع الامر والنهي في مباحث الالفاظ ، فإن مسألة اجتماع الامر والنهي هي امكان ان يجتمع الطلب لشيء والزجر عنه بعنوانين ام لا ؟ ولا اختصاص له بان يكون الحكم الطلبي أو الحكم الردعي مستفاداً من لفظ الامر ، أو لفظ النهي ، أو الاجماع ، أو غير ذلك .

ولكن حيث كان الطلب والمنع اكثر ما يستفادان من لفظ الامر ولفظ النهي لذلك ذكرت مسألة الاجتماع في مباحث الالفاظ ، وفي المقام كذلك فإن الوجوب اكثر مايستفاد من الاوامر اللفظية .

الثاني : استدلال (صاحب المعالم)[1] على نفي وجوب مقدمة الواجب : بان الامر الدال على وجوب ذي المقدمة لا يدل على وجوب مقدمته لامطابقة ولا تضمناً ولا التزاما .

وظاهر هذا الكلام منه (قدس سره) ان المسألة لفظية ، وان الكلام في ان اللفظ الدال على وجوب شيء هل يدل على وجوب مقدمته ام لا ؟

وقد عرفت ان المسألة وان الدعوى هي وجود ملازمة واقعية ذاتية بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته .

وقد عرفت ـ أيضاً ـ بُعد دعوى كون هذه الملازمة من البين بالمعنى الاخص حتى يصح ان يقال : انه إنما استدل على نفيها (صاحب المعالم) باحدى الدلالات الثلاث،

---

(١) معالم الدين ، تحقيق البقال : ص ٢٤٤ .

فانه إذا كان اللزوم بيناً بالمعنى الاخص لابد من ان يكون اللفظ الدال على وجوب شيء يدل على وجوب مقدمته ، لفرض كون اللزوم بينهما من البين بالمعنى الاخص.

وقد عرفت ان المدعى للملازمة لا يدعي بلوغها لهذا الحد .

وقد عرفت ـ أيضاً ـ انه من البعيد جداً دعوى الملازمة العرفية دون الواقعية الذاتية ، فلا يضر مدعي الملازمة تسليم عدم دلالة اللفظ الدال على وجوب ذي المقدمة على وجوب المقدمة ، لأن الملازمة بينهما ليست عرفية ولا لزوم بينهما بالمعنى الاخص ، بل لزومها من البين مطلقاً أو بالمعنى الاعم ، وهذا يكفي في استلزام وجوب الشيء لوجوب مقدمته ، وهو غير مدلول عليه باللفظ ، بل الدال عليه البرهان أو الوجدان بعد التأمل والالتفات .

فاتضح : أن النزاع في الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته نزاع في مرحلة الثبوت والواقع ، وان العقل والبرهان أو الوجدان هل يثبت هذه الملازمة ، أو انه لا ملازمة في مرحلة الواقع بينهما فلا يثبتها برهان أو وجدان ، واذا كان النزاع في مرحلة الثبوت والواقع فان من اعترف بمرحلة الثبوت يقول بوجوب مقدمة الواجب وان لم يدل دليل لفظي على وجوب المقدمة ، ومن نفى الملازمة في مرحلة الثبوت والواقع فلا يعقل ان يدل دليل وجوب شيء على وجوب مقدمته لوضوح عدم مجال للمطابقة والتضمن ، وانما يحتمل الالتزام ، وحيث لالزوم واقعي فلا يعقل الدلالة الالتزامية في مثل المقام لبعد دعوى الملازمة العرفية .

فاتضح من جميع ما ذكرناه : انه لا مجال لتحرير النزاع في مقام الاثبات والدلالة كما يظهر من (صاحب المعالم) لانه :

اولا : ان مقام الاثبات فرع مقام الثبوت ، فاذا كان الكلام في اصل الملازمة في مقام الثبوت فلا تصل النوبة إلى مقام الاثبات والدلالة ، لانها انما تكون بعد فرض انه هناك ملازمة واقعا يتأتى الكلام في ان : هل لهذه الملازمة الثابتة واقعا دليل في مقام الاثبات ؟

الامر الثاني : إنه ربما تقسم المقدمة إلى تقسيمات :

منها : تقسيمها إلى الداخلية وهي الأجزاء المأخوذة في الماهية المأمور بها ، والخارجية : وهي الامور الخارجة عن ماهيته مما لا يكاد يوجد بدونه[1] .

وربما يشكل في كون الاجزاء مقدمة له وسابقة عليه ، بأن المركب ليس إلا نفس الاجزاء بأسرها[2].

وثانياً : ان النزاع في مقام الثبوت ـ هنا ـ لا تصل معه النوبة إلى مقام الاثبات اصلاً، لأنه على فرض تحقيق الملازمة واقعا عند العقل أو الوجدان ، فلا داعي لأن يدل عليها دليل لفظي أو لبيّ ، ومع فرض عدم تحقق الملازمة واقعا عند العقل والوجدان فلا يعقل ان يدل عليها دليل ، الا ان يدعى ان الملازمة هنا عرفية لا عقلية أو وجدانية، وهو بعيد جداً .

وقد أشار المصنف على الظاهر إلى ما ذكرناه اولا بقوله : ((ضرورة انه إذا كان نفس الملازمة الخ)) .

(١) قد قسموا المقدمة إلى داخليّة وخارجية ، ولابد اولاً من بيان الفرق بينهما.

وحاصله : ان المقدمة الخارجية هي الامور التي يتوقف عليها وجود ذي المقدمة، وكانت خارجة بوجودها وماهيتها عن ماهية ذي المقدمة ، ووجودها كالشرط والمقتضي والمعد ، وسيأتي الكلام فيها .

والمقدمة الداخلية هي التي يتوقف عليها ذو المقدمة ، وكانت ليست بخارجة عما يتقوم به المركب الذي هو ذو المقدمة ، بل داخلة في قوام ماهيته فينحصر مصداقها في الأجزاء التي يتألف المركب منها ولذا قال (قدس سره): ((وهي الأجزاء المأخوذة في الماهية المأمور بها)) .

(٢) حاصل الاشكال : ان لزوم المغايرة بين المقدمة وذيها مما لا ريب فيه ، وان من الواضح انه لا يعقل ان يكون الشيء مقدمة لنفسه .

والحل : إن المقدمة هي نفس الاجزاء بالاسر ، وذو المقدمة هو الاجزاء بشرط الاجتماع ، فيحصل المغايرة بينهما ، وبذلك ظهر أنه لابد

وقد عرفت ان المقدمة الداخلية منحصرة فيما يتقوم منها ماهية ذي المقدمة واجزائه التي يتالف منها ، ولا إشكال ـ أيضاً ـ ان الوجوب النفسي الذي هو وجوب ذي المقدمة معروضه نفس ذي المقدمة ، وذو المقدمة ليس هو الاّ الماهية التي يتالف منها ذو المقدمة ، وأجزاء الماهية التي يتالف منها ماهية ذي المقدمة هي نفس ذي المقدمة ، إذ ليست الماهية المركبة الاّ نفس الأجزاء التي تتركب منها الماهية ، فاذا كانت الماهية المركبة التي هي الواجبة بالوجوب النفسي وهي نفس الأجزاء التي تتالف - فالأجزاء التي تتالف منها هي الواجبة بالوجوب النفسي . فكيف ان يعقل ان تكون نفس هذه الأجزاء مقدمة ، ولها وجوب غير الوجوب النفسي وهو الوجوب الغيري؟

ثم لا يخفى ان وجوب المقدمة وان كان مترشحاً من وجوب ذيها ومتاخراً عنه ، الا ان نفس ذات المقدمة لها السبق على ذيها ، لأن وجود ذي المقدمة يتوقف عليها، فلابد من سبقها عليه ، واذا كانت الأجزاء هي نفس ذي المقدمة فلا يعقل ان يكون لها السبق عليه ، لعدم معقولية سبق الشيء على نفسه .

وقد عرفت انه لابد من سبق المقدمة على ذي المقدمة ، وقد أشار إلى ما ذكرناه بقوله : ((ربما يشكل في كون الأجزاء مقدمة له)) : أي مقدمة للواجب ((وسابقة عليه بان المركب ليس الا نفس الأجزاء باسرها)) فلا يعقل ان تكون نفس الأجزاء باسرها مقدمة ، لأنها نفس المركب الذي هو ذو المقدمة ، ولايعقل ان يكون الشيء مقدمة لنفسه ، ولا يعقل ـ أيضاً ـ سبق الأجزاء باسرها على المركب ، التي هي نفس المركب لعدم معقولية سبق الشيء على نفسه .

في اعتبار الجزئية أخذ الشيء بلا شرط ، كما لابد في اعتبار الكلية من اعتبار اشتراط الاجتماع[١] .

---

(١) لا يخفى ان في المقام أمرين :

الأول : انه هل يعقل الاثنينية بين المركب واجزائه ؟ واذا تعقلنا الاثنينية صح ان يكون هناك مقدمة وذو المقدمة .

والثاني : ان هذه الاثنينية هل تصح ان تكون موجبة لترشيح وجوب غيري من الوجوب النفسي ام لا تصح وان تعقلنا الاثنينية .

والكلام في الثاني يأتي عند قول المصنف : ثم لا يخفى انه ينبغي خروج الأجزاء عن محل النزاع .

وعلى كل فالكلام ـ الآن ـ في تعقل الاثنينية وان هنا مقدمة وذا المقدمة .

وتوضيحه : ان المركب من أجزاء الذي هو الكل : هو عبارة عن أجزاء تقيدت بالتالف والاجتماع ، فهناك شيئان : ذوات الأجزاء ، وقيد تآلفها وإجتماعها، فالأجزاء المجتمعة ـ بما هي مجتمعة ـ التي هي الكل عبارة عن مجموع الأجزاء وحيثية الاجتماع ، فالأجزاء في حال إجتماعها عبارة عن ذوات هذه الكتلة المجتمعة وحيثية إجتماعها ، فالكل هو الأجزاء المجتمعة بقيد إجتماعها ، ونفس الأجزاء المجتمعة من دون اخذ قيد الإجتماع هي أجزاء الكل .

واتضح مما ذكرنا : ان الفرق بين الأجزاء والكل هو لحاظ اللابشرطية والبشرط شيء ، فإن نفس الأجزاء المجتمعة إذا لوحظت من دون اخذ حيثية الاجتماع فيها، بنحو عدم لحاظ قيد الاجتماع فيها : أي عدم تقيدها بالإجتماع كانت هي الأجزاء ، وهذا معنى لحاظها لا بشرط ، اذ ليس اللابشرطية الا لحاظ الشيء من دون تقيده بشيء ، وليس اللابشرطية في الأجزاء لحاظها مقيده بعدم الاجتماع ، فانه من لحاظ بشرط لا ، لانه لحاظ الأجزاء مع قيد عدم الاجتماع فتكون مقيدة بهذا العدم ، وليس معنى البشرط لا الاّ تقيد الملحوظ بعدم شيء ، وهذا بخلاف لحاظها بنحو عدم

التقيّد بهذا العدم بلحاظها بنحو عدم لحاظ شيء معها لا مقيدة بعدم هذا الشيء ، فانه من اللحاظ اللابشرطي ، اذ اللابشرطية هو كون الملحوظ غير مقيد بوجود شيء اخر ولابعدمه ، فلحاظ الأجزاء المجتمعة من دون تقيدها بحيثية تحقق الاجتماع ولا بحيثية عدم تحقق الاجتماع هو لحاظها لا بشرط ، ولحاظها مقيدة بحيثية الاجتماع هو لحاظها بشرط شيء وهو معنى كونها كلاً ومركباً ، ولحاظها بشرط عدم حيثية الاجتماع لحاظها بشرط لا : أي بشرط كونها ليست كلاً ومن الواضح ان حيثية الاجتماع لا يعقل ان تعرض على المقيد بشرط عدم الاجتماع ، بل لابد ان تعرض على غير المقيد بالاجتماع ، لأن عروضها على المقيد بالاجتماع لازمه عروض الشيء على نفسه ، وعروضها على المقيد بعدم الاجتماع لازمه عروض الشيء على نقيضه ، فهي انما تعرض على غير المقيد بالاجتماع ولا بعدم الاجتماع ، وهذا لازم في كل عارض ومعروض ، فإن العارض لابد وأن يعرض على غير المقيد به ولابعدمه .

وقد عرفت : ان معنى اللابشرطية هو كون الملحوظ غير مقيد بوجود شيء آخر ولا بعدمه ، فالأجزاء بالأسر الملحوظة من دون حيثية الاجتماع هو مناط كونها أجزاء ، والأجزاء بالاسر بقيد الاجتماع هو مناط كونها كلاً .

فاتضح بما ذكرنا معنى الاثنينية في المقام ، وان المركب ينحل إلى ذات المقيد والمقيد بما هو مقيد ، فهنا اثنان : ذات المقيد ، والمقيد بما هو مقيد .

وقد اتضح ـ أيضاً ـ ان هذه الأجزاء الملحوظة لابشرط هي التي تعرضها الكلية وحيثية الاجتماع ، فلابد ان يكون لها سبق على الكل ، لوضوح لزوم سبق كل معروض على عارضه .

واتضح ـ أيضاً ـ ان المقدمة هي الأجزاء المجتمعة من دون أخذ قيد إجتماعها ، لأن لحاظ الأجزاء بالإنفراد والاستقلال لا يكون لحاظاً لها بما هي أجزاء للكل ، ومن الواضح ان الجزئية والكلية متضائفان فلابد وان يلحظ الجزء بما هو مضاف إلى الكل ، وفي حال لحاظها جزءاً لابد من لحاظ كليتها ، واذا لحظت بالانفراد

وكون الاجزاء الخارجية ـ كالهيولى والصورة ـ هي الماهية المأخوذة بشرط لا لا ينافي ذلك ، فإنه إنما يكون في مقام الفرق بين نفس الاجزاء الخارجية والتحليلية ـ من الجنس والفصل ـ وأن الماهية إذا أخذت بشرط لا تكون هيولى أو صورة ، وإذا أخذت لا بشرط تكون جنسا أو فصلا[1]،

والاستقلال لا تكون مضافة إلى الكل ، فلا يكون لحاظها منفردة وبالاستقلال لحاظاً للجزء بما هوجزء ، وانما يكون لحاظها بما هي جزء : بان تلحظ الأجزاء المجتمعة بذاتها مضافة إلى حيثية اجتماعها التي بها تتم حيثية الكلية .

وقد أشار المصنف إلى الاثنينية بقوله : ((والحل ان المقدمة هي نفس الأجزاء بالاسر ، وذا المقدمة هو الأجزاء بشرط الاجتماع فيحصل المغايرة)) والاثنينية .

وقد أشار إلى ان الفرق بين الجزئية في الأجزاء بالاسر وكليتها هو اللحاظ اللابشرطي والبشرط شيء بقوله : ((وبذلك ظهر انه لابد في اعتبار الجزئية اخذ الشيء بلا شرط)) والى الشرط بقوله : ((كما لابد في اعتبار الكلية من اعتبار اشتراط الاجتماع)) ، ولعله أشار إلى ما ذكرنا اخيراً من تضائف الجزئية والكلية بتعبيره باعتبار الجزئية واعتبار الكلية .

(١) قد عرفت ان جواب المصنف في الفرق بين الأجزاء والكل هو اللابشرطية والبشرط شيء ، وهو غير جواب تقريرات الشيخ ، فإن الظاهر منه انه قد أجاب عن الإشكال : بان الفرق بين الأجزاء والكل هو ان لهذه الأجزاء المجتمعة لحاظين : لحاظ بشرط لا وهو مناط جزئيتها ، ولحاظها لابشرط وهو مناط كليتها ، فالفرق بين الأجزاء والكل هو البشرط لائية الذي هو مناط الجزئية ، واللابشرطية وهو مناط الكلية ، لأن مناط الكلية هو الاجتماع والإتحاد في هذه الأجزاء ولابد في الإتحاد من لحاظ اللابشرطية ، بخلاف الجزئية فإنها مناط الانفراد ولابد من لحاظ البشرط اللائية فإنها مناط الانفراد ، وقد قرب ما ادعاه : من ان الفرق هو البشرط لائية واللابشرطية بالتنظير بالهيولى والصورة التي هي الأجزاء الخارجية : بأن

الأجزاء الخارجية إذا لو حظت بنحو الانفراد والبشرط لائية فلا يصح حمل بعضها على بعض ولاحملها على الكل ، فلا يقال ـ مثلاً ـ البدن نفس ، ولا النفس بدن ، ولا البدن انسان .

واذا لوحظت هذه الأجزاء بنحو اللابشرطية كان لها اتحاد ووحدة وكانت انسانا ـ مثلاً ـ وصح حمل بعضها على بعض ، فيقال : الحيوان ناطق وبالعكس ، وصح حملها على الكل ، فيقال : الحيوان انسان ، والناطق انسان وبالعكس فيهما ، فاثبتها ومقدميتها بلحاظها بشرط لا ومنفردة وكونها كلاً وذا المقدمة بلحاظها لا بشرط وانها متحدة ، هذا هو المتحصل مما ذكر في التقريرات .

وقد عرفت بما ذكرنا : ان الفرق بينهما هو اللابشرطية والبشرط شيء ، وما ذكر في التقريرات غير تام لما عرفت ان الكل ليس هو إلاّ الأجزاء بقيد الانضمام والاجتماع ، فهناك مقيد وقيد والقيود لا تلحق الاّ اللابشرط ، فإن غير المقيد بوجود شيء ولا بعدمه يعقل ان يتقيد بوجوده ، فالأجزاء غير المقيدة بحيثية الاجتماع ولا بعدمها يعقل ان تتقيد بحيثية الاجتماع فتكون كلاً ، اما المقيدة بشرط لا : أي بعدم كونها كلاً ومجتمعة وتكون ملحوظة بالانفراد وعدم كونها متحدة ومجتمعة ، فلا يعقل ان تلحقها حيثية الاجتماع فإنها بما هي مقيدة بعدم الاتحاد والاجتماع لا يعقل ان تكون متحدة ومجتمعة .

واما ما ذكره من التنظير بالهيولى والصورة ولحاظهما بشرط لا فالذي يظهر مما ذكره اهل فنه انهم في مقام بيان الفرق بين الأجزاء الخارجية : أي الهيولى والصورة ، والأجزاء التحليلية : أي الجنس والفصل .

وتوضيح ذلك ـ على نحو لا يكون منافيا لما ذكرنا ـ : انهم ذكروا هذا الفرق في الماهية التي لها وجود واحد في الخارج فهي متحدة في الوجود اتحاداً حقيقيا مع كونها مركبة ، فاذا لوحظت اجزاؤها بحيث انها متحدة في الوجود ولها وجود واحد لابد وان تلحظ تلك الأجزاء بنحو اللابشرط ، إذ اللابشرطية هي التي لا تأبى عن

أي شرط فهي ـ مع انها موجودة بوجود واحد ـ أجزاء ، فلابد وان تلحظ غير آبية عن هذا الاتحاد والموجودية بوجود واحد ، ولهذا يسمون هذه الأجزاء الملحوظة من هذه الجهة بالأجزاء التحليلية لفرض كونها موجودة بوجود واحد ، فالعقل مع كونه يراها موجودة بوجود واحد يحللها إلى جزءين ويعبّرون عنهما بالجنس والفصل ، ويقولون ان الجنس هو اللا متعيّن في مقام وجوده المتعيّن بوجود الفصل ويسمونها بالأجزاء التحليلية لفرض كونها أجزاءً لما هو موجود بوجود واحد بلحاظ هذه الوحدة في الوجود ، فلابد وأن تكون تحليلاً لهذا الواحد وجوداً ، واذا لوحظت هذه الأجزاء بما انها لكل منها وجود إذ المفروض كونها لها تركيب في الخارج ـ فلكل من هذه الأجزاء المركبة في الخارج وجود يختصّ به ، ولذا يقال : الهيولى موجودة في الخارج والصورة موجودة في الخارج ، فلحاظها بما ان لكل منها وجوداً يخصّه وإن كان لمجموعها وجود واحد الاّ أنه لكل واحد من الأجزاء حيثية وجود غير حيثية وجود الجزء الآخر فاذا لوحظت هذه الحيثيات بما أنها مختصّة بكل واحد وأن لكل واحد حيثية من هذا الوجود غير الحيثية الآخرى ـ كان ذلك سببا لأن تكون ملحوظة بشرط لا ، لفرض لحاظ كل منها بحيثيته المختصّة به ، ولا إشكال ان حيثيتة المختصّة به غير الحيثية الآخرى المختصّة بالآخر فقد لوحظت منفردة وان لكل منها تحققاً غير تحقق الآخر ، فهي بهذا اللحاظ بشرط لا وهي بهذا اللحاظ غير متحدة وكل منها غير الجزء الآخر ، لأن له حيثية وجود غير حيثية وجود الآخر وغير حيثية وجود الكل ، ولذا لا يصح حملها بعضاً على بعض ولابعضها على الكل ، فلا يقال : البدن نفس ، ولا النفس بدن ، ولا البدن انسان وانما يصح حملها مجتمعة على الكل فيصح ان يقال : الانسان نفس وبدن ، فالبشرط لائية في الهيولى والصورة انما هي في قبال اللابشرطية في الأجزاء التحليلية التي هي الجنس والفصل المنظور لحيثية اتحادها، ولذا يصح حمل بعضها على بعض وعلى الكل فيصح ان تقول : الناطق حيوان ، والناطق انسان وبالعكس فيهما .

لا بالاضافة إلى المركب[1]

فاذا عرفت ما ذكرنا ـ تعرف أن البشرط لائية التي ذكروها في الماهية الموجودة بوجود واحد غير البشرط لائية التي ذكرها في التقريرات في المقام ، فإن الأجزاء في المقام لكل منها وجود مستقل ـ تماما ـ خارجاً وحقيقة عن وجود الآخر وانما لها وحدة اعتبارية فلا يعقل لحاظها بشرط لا لأجل لحاظ ما لها من حيثية الوجود الواحد، لأن المفروض بل واقع الحال ان لكل منها وجوداً منفصلاً تمام الانفصال عن وجود الجزء الآخر وعن الكل وأنهم في غنىً عن لحاظها بشرط لا ، لذلك فلحاظها بشرط لا لابد وان يكون بنحو قياسها إلى الكل ، واذا لحظت بشرط لا عن الكل لا يعقل ان تكون مع هذا اللحاظ أجزاء وذات مقيد تلحقه حيثية الاجتماع ، فإن المقيد بعدم الكلية والاجتماع لا يعقل ان يلحقه الاجتماع كما عرفت ، فلابد في هذه المركبات ان تلحظ بنحو اللابشرطية حتى يصح ان يلحقها شرط الاجتماع فتكون كلاً.

وقد اتضح ـ أيضاً ـ ان لحاظ الأجزاء بشرط لا كما ذكر في الهيولى والصورة بلحاظ ان لكل منها حيثية من الوجود غير حيثية وجود الجزء الآخر وغير حيثية وجود الكل ، وانها بهذا اللحاظ لايصح حمل بعضها على بعض ولا على الكل وان هذه البشرط لائية لا تنافي في لحاظها لا بشرط من ناحية أنها أجزاء تلحظ بنحو اللابشرط من ناحية التألف ، والانضمام ، والتركيب ، والاجتماع وانها ذات المقيد، والتاليف والاجتماع قيدها والمجموع منها يكون كلاً .

(١) لا يخفى ان لحاظ الأجزاء بنحو البشرط اللائية كالهيولى والصورة ولحاظ الأجزاء لا بشرط كالجنس والفصل لا يختص باضافة الأجزاء بعضها إلى بعض ، بل يعم لحاظ المركب أيضا ، فإن لحاظها بنحو البشرط لائية كما يقع بالنسبة إلى لحاظ الأجزاء بنحو اللابشرط كذلك يقع في قبال لحاظ المركب ، فالهيولى كما أنها في قبال الجنس والفصل : أي الحيوان والناطق كذلك هي في قبال الانسان أيضا ، بل الهيولى والصورة في لحاظهما بشرط لا يقع حتى بالنسبة إلى بعضهما إلى بعض ، فإن حيثية

فافهم[1] .

الهيولى غير حيثية الصورة كما انها غير حيثية الجنس والفصل وغير حيثية الانسان ، وكذلك الجنس والفصل فإنهما حيث لحظا بنحو اللابشرطية فهما باضافة بعضهما إلى بعض وبالاضافة إلى المركب أيضا ، ولذا يجوز حملهما بعضاً على بعض وعلى الكل أيضا ولحاظهما كذلك في قبال لحاظهما بشرط لا ولا يختص لحاظ البشرط لائية واللابشرطية بالنسبة إلى لحاظ الأجزاء بعضها إلى بعض ، ويمكن أن يكون مراده من قوله (قدس سره): لا بالاضافة الى المركب ـ ان لحاظ هذه اللابشرطية ليس هو لحاظ اللابشرطية التي ذكرها وهو لحاظ الأجزاء لا بشرط من حيث قيد التالف والاجتماع فإن تلك اللابشرطية تختص بلحاظ الأجزاء في قبال الكل ، فإنها لحاظ بالنسبة إلى وصف الجزئية والكلية وهما متضائفان ، فلابد في مقام لحاظ احدهما من لحاظ الآخر.

(١) يمكن ان يكون إشارة إلى إمكان تصحيح ما في التقريرات بأن نقول : ان لحاظ اللابشرطية والبشرط لائية في أجزاء المركبات الحقيقية كما ذكره المصنف في أمور المشتق إنما هو لأجل تصحيح الحمل ولعدم تصحيح الحمل ، فإن الجزء الملحوظ لا بشرط كالجنس والفصل يصح حمله ، والملحوظ بشرط لا كالهيولى والصورة لا يصح الحمل فيه .

وما ذكره المصنف وان كان غير ما ذكره غيره : من ان لحاظ اللابشرطية والبشرط لائية في أجزاء المركبات الحقيقية التي هي الموجودة بوجود واحد إنما هو لأن لأجزاء هذه المركبات جهتين واقعيتين : جهة كونها موجودة بوجود واحد فهي متحدة في الوجود ولحاظها من هذه الجهة لحاظ اللابشرط فلذلك يصح حملها ، وجهة ان لكل من هذه الأجزاء حيثيةً من الوجود تخصه غير حيثية الجزء الآخر وغير حيثية الكل وبهذه الجهة يكون لحاظ البشرط لائية .

والفرق بين المصنف وما ذكره الغير لايهم فيما نحن بصدده فنقول : انه من الواضح ان هذه اللابشرطية والبشرط لائية لامحل لها في أجزاء المركبات التي لكل واحد من أجزائها وجود واقعي حقيقي مستقل تمام الاستقلال عن وجود الأجزاء الاخر والوحدة فيها اعتبارية لا غير ، فانه إذا كان للأجزاء وجودات استقلالية واقعية فلا يعقل لحاظها لابشرط لتصحيح الحمل ، لوضوح ان ما كان له وجود مستقل لو لحظ لا بشرط لا يصح حمله على الأجزاء ولا على الكل لأن مناط صحة الحمل في هذا الحمل الذي هو الحمل الشايع الاتحاد إما اتحادا في الوجود : بان يكون لهما وجود واحد حقيقي كالجنس والفصل ، وإما لاتحادهما اتحاد الكلي وفرده كحمل الانسان على زيد وبالعكس ، أو لتصادقهما على وجود واحد كحمل الضاحك على المتعجب أو على الناطق فما لم يكن هناك اتحاد حقيقي بنحو من الإتحاء لايصح الحمل واما صرف اللحاظ اللابشرطي لا يكون مصححا للحمل مع ان لكل منهما وجوداً منفرداً مستقلاً عن الآخر لا يتحد مع الآخر بنحو من أنحاء الاتحاد ، وحيث انها ليست موجودة بوجود واحد فلا يصح لحاظها لابشرط لما لها من حيثية الوجود الواحد المختصة بها ـ كما ذكره غير المصنف (قدس سره) ـ وأيضا لا يكون لحاظها بشرط لا لأجل عدم تصحيح الحمل ، لوضوح انه بعد ان كان لكلّ منها وجود مستقل فهي بنفسها لا يصح حملها فلا داعي إلى لحاظها بشرط لا ، لعدم صحة الحمل كما في المركبات الحقيقية كالهيولى والصورة .

ومن الواضح ـ أيضاً ـ انها حيث كان لكل منها وجود مستقل انفرادي فلا يعقل لحاظها بنحو البشرط لائية لأجل حيثية تخصّها من الوجود الواحد إذ ليس لها وجود واحد ، بل لكل واحد منها وجود على حدة مستقل ومنفرد عن الآخر تماما ، فإن للركوع ـ مثلاً ـ وجوداً يخصّه غير وجود القراءة . إلاّ انها يمكن ان تلحظ بشرط لا ولابشرط لا من حيث الجهتين المتقدمتين .

ثم لا يخفى أنه ينبغي خروج الاجزاء عن محل النـزاع ـ كما صرح به بعض ـ وذلك لما عرفت من كون الأجزاء بالأسرعين المأمور به ذاتا ، وإنما كانت المغايرة بينهما اعتباراً ، فتكون واجبة بعين وجوبه ، ومبعوثاً إليها بنفس الأمر الباعث إليه ، فلا تكاد تكون واجبة بوجوب آخر ،

وتقريبه انه حيث كان الكلام في مقدميّة الأجزاء للكل لأجل إمكان ان تكون واجبة بوجوب مقدّمي فلذات الجزء الذي له وجود مستقل لحاظ لا يرتبط بكونه جزءاً: بان تلحظ ذاته من حيث هي ، لا من حيث كونه جزءاً ، ولحاظ : بان يلحظ كل جزء منفردا عن الكل بما انه بعض هذا الكل وهذا لحاظ صحيح لذات كل جزء منفرداً ، فإن كل جزء بنفسه إذا لحظ بالنسبة إلى تألف الكل منه هو بعضه وجزء من الكل ، ففي هذا اللحاظ حيثية التضائف بين الكل والجزء محفوظة ولا يلزم في لحاظ الجزئية ملاحظة مجموع الأجزاء ، كما ذكرنا سابقا .

ولا يخفى ان لحاظ الجزء بهذا اللحاظ : أي بما هو بعض الكل هو من اللحاظ البشرط لائي ، لانه ملحوظ بما هو غير الكل : بنحو انه بعضه ولحاظ بما هو بعض مضائف للحاظ الكل وهو في قبال الكل وبشرط لا من ناحية الكلية ، لوضوح كون البعضيّة في قبال الكلية ـ فصحّ ان يلحظ الجزء بما هو جزء بنحو اللحاظ البشرط لائي، ويمكن ان يلحظ لابشرط من ناحية كونه في قبال الكل وانه بعض منه ، بل بان يلحظ مع غيره من الأجزاء مجتمعة ، وحيث ان الكل هو الأجزاء المجتمعة فلحاظها لحاظ الكل فصحّ أن يكون لحاظ الأجزاء لا بشرط : أي لحاظها مع غيرها ـ لحاظاً لكليّه.

إلاّ انه بعد تصحيح ما في التقريرات ـ بما ذكرنا : من البشرط لائية واللابشرطية ـ يمكن ان يرد عليه : ان لحاظ الأجزاء مجتمعة لا بشرط ليس لحاظ الكليّة ، بل لحاظ الكلية لحاظ الأجزاء المجتمعة بشرط الاجتماع ، فيكون الفرق بين الجزئية والكلية هو لحاظ البشرط لائية والبشرط شيء لا اللابشرطية.

لامتناع اجتماع المثلين[1] ، ولو قيل بكفاية تعدّد الجهة ، وجواز اجتماع الأمر والنهي معه ، لعدم تعدّدها ها هنا ، لأن الواجب بالوجوب الغيري

---

(١) هذه هي الجهة الثانية التي أشرنا اليها في صدر المسألة : وهي انه بعد تصحيح أن للأجزاء مقدميّة على الكل ، وانه ـ هنا ـ اثنان : مقدمة وذو المقدمة إلاّ ان هذه المقدميّة لا ينبغي ان يشملها محل النزاع في مسألة وجوب مقدمة الواجب ، وان بين وجوب المقدمة ووجوب ذيها ملازمة واقعية ام لا ؟

وتوضيح ذلك : ان المفروض هو كون هذا التركيب اعتباريا لا حقيقيا ، ولازم كون التركيب اعتباريا انه ليس الموجود في الخارج إلاّ نفس الأجزاء ، وانه ليس في الخارج هيئة خارجية تعرض هذه الأجزاء كهيئة السريرية ـ مثلاً ـ والاّ كان التركيب خارجيا ولم يكن تركيبا اعتباريا ، فمعنى التركيب الاعتباري هو كون لحاظ الاجتماع لحاظاً ذهنياً بحتاً لا خارجيا وإنما هو آلة للحاظ كونه مركباً فقط .

ومن الواضح : ان الذي يكون واجباً باي نحو من الوجوب سواء كان نفسيا أو غيريا هو الموجود الخارجي ، فاذا لم يكن في الخارج غير نفس الأجزاء فحينئذ هي التي تكون واجبة بالوجوب النفسي .

ومن الواضح : انه ليس المأمور به في هذه المركبات الاعتبارية مركباً مما في الخارج ومما في الذهن . فاذا كانت حيثية الاجتماع أمراً ذهنياً فلا تكون ماموراً بها وينحصر ما هو المأمور به في المركبات الاعتبارية وبما يوجد في الخارج ، والذي يوجد في الخارج هو نفس الأجزاء من دون حيثية الاجتماع لما عرفت : من ان التركيب اعتباري . واذا كانت نفس الأجزاء في الخارج هي الواجبة بالوجوب النفسي لايبقى مجال لأن تكون واجبة بوجوب اخر مقدّمى ، لأن الواجب بالوجوب المقدمي هو الذي يتوقف عليه وجود ذي المقدمة في الخارج ، فاذا كانت نفس هذه الأجزاء التي هي مقدمة بنحو من اللحاظ هي الواجبة بالوجوب النفسي في الخارج لا تكون مما يتوقف عليها وجود الواجب في الخارج فلا يترشح لها وجوب من الوجوب النفسي،

لو كان إنما هو نفس الأجزاء ، لا عنوان مقدّميتها والتوسّل بها إلى

لأن الذي يترشح له الوجوب هو ما توقف عليه وجود الواجب لا ما كان نفس الواجب خارجا ، فإن المقدمة إذا كانت في الخارج نفس ما هو واجب بالوجوب النفسي لا يعقل ان يترشح لها وجوب غيري فانه لو ترشح لها وجوب غيري ، لزم اجتماع المثلين كما هو المعروف ، ولزوم إجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد، لأن الوجوب الذي هو علة لإيجاد المقدمة والوجوب النفسي علة لإيجاد ذي المقدمة ، وحيث انه في الخارج واحد وهو نفس الاجزاء فيلزم اجتماع علتين عليه ، لوضوح ان هذه الموجودات في الخارج تكون واجبة بوجوب نفسي ، ونفسها ـ أيضاً ـ تكون واجبة بوجوب غيري فيجتمع وجوبان على واجب واحد ويكون من اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد .

والى ما ذكرنا أشار بقوله : ((لما عرفت من كون الأجزاء بالأسر عين المأمور به)) لما عرفت : من ان التركيب إذا كان اعتبارياً لا يكون المأمور به في الخارج إلا نفس الأجزاء لا غير ، وتنحصر المغايرة بين الأجزاء والكل بالمغايرة الاعتبارية ، لأن حيثية الاجتماع أمر ذهني غير مأمور بها وانما هي أمر ذهني كان آلة للحاظ المركب ووحدته اعتباراً ، فحينئذ تكون نفس الأجزاء بلحاظها لابشرط مقدمة وبلحاظها بشرط شيء ذا المقدمة ، فالمغايرة بين المقدمة وذي المقدمة بصرف اللحاظ الاعتباري وهو امر اعتباري ، ولذا قال (قدس سره) : ((وانما كانت المغايرة بينهما)) : أي بين المقدمة وذي المقدمة ((اعتباراً)) لا أمراً خارجيا ، ولازم ذلك ان تكون الواجبة بالوجوب النفسي هي نفس الأجزاء بالأسر ولذا قال (قدس سره) : ((فتكون واجبة بعين وجوبه)) : أي بعين الوجوب النفسي ((و)) تكون الأجزاء بالأسر مبعوثا اليها بنفس الأمر الباعث اليه)) : أي بنفس الباعث إلى الواجب النفسي ، ولا يعقل ان تكون واجبة بوجوب آخر غيري ، والا لزم اجتماع المثلين ، ولذا قال : ((فلا تكاد تكون واجبة بوجوب آخر لامتناع اجتماع المثلين)) .

المركب المأمور به ، ضرورة أن الواجب بهذا الوجوب ما كان بالحمل الشائع مقدّمة ، لأنه المتوقف عليه ، لاعنوانها ، نعم يكون هذا العنوان علّة لترشح الوجوب على المعنون .

فانقدح بذلك فساد توهم اتصاف كل جزء من أجزاء الواجب بالوجوب النفسي والغيري ، باعتبارين : فباعتبار كونه في ضمن الكل واجب نفسي ، وباعتبار كونه مما يتوسّل به إلى الكل واجب غيري[1] ، اللهم إلا أن يريد

---

(١) هذا دفع لما يمكن ان يقال .

وحاصله : انه لو قلنا بكفاية تعدد الجهة في اجتماع الأمر والنهي ، بان نقول : إن الشيء بعنوان واحد لا يعقل أن يُؤمر به وينهى عنه لكنه بعنوانين يمكن أن يجتمع الأمر والنهي فيه فيكون واجبا بعنوان ومحرماً بعنوان آخر كعنوان الصلاة والغصب في الحركة الركوعية ـ مثلاً ـ فانه تكون بعنوان كونها صلاة مأموراً بها ، وبعنوان كونها غصبا منهيا عنها ، فاذا قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي بعنوانين وبجهتين جاز اجتماع الوجوبين ـ أيضاً ـ هنا بعنوانين ، فإن الأجزاء بعنوان كونها هي الكل تكون واجبة بالوجوب النفسي وبعنوان كونها مقدمة تكون واجبة بالوجوب الغيري ، وحيث ان المطلوب واحد يتاكد الوجوب ويكون وجوباً واحداً مؤكداً .

نعم ، اذا قلنا بإمتناع الاجتماع صح ان يمنع اجتماع الوجوبين في المقام .

وحاصل الدفع : هو انه لو قلنا : بكفاية تعدد الجهة في اجتماع الأمر والنهي أو الأمرين في الواحد ذي العنوانين لا نقول به في المقام ، لأن الواجب بالوجوب المقدّمي ليس عنوان المقدمية حتى يجتمع في هذه الأجزاء عنوان كونها صلاة ـ مثلاً ـ وعنوان كونها مقدمة فإن الواجب بالوجوب المقدّمي ليس عنوان المقدّمية ، بل ذات ما هو مقدمة.

والبرهان عليه : ان الواجب بالوجوب الغيري ذات ما يتوقف عليه الواجب النفسي لا عنوان مقدّميته وليس كالصلاة والغصب فإن المحرّم ما هو معنون الغصبية : أي الحركة المعنونة بكونها غصباً لتعلق الحرمة بعنوان الغصبية ، وليس المحرم ذات الحركة فيجتمع العنوانان . فإن قلنا بكفاية تعدّد الجهة صح الاجتماع ، وان لم نقل بكفاية تعدّد الجهة نقول : بالامتناع .

وأما في المقام فالواجب بالوجوب الغيري ذات ما هو مقدمة لا عنوان المقدميّة ـ فلا يكون المقام مما اجتمع فيه عنوانان .

وبعبارة اخرى : ان الحيثية تارة تكون تقييدية كما في الصلاة ـ مثلاً ـ واخرى تعليلية كما في وجوب المقدمة ، فإن عنوان المقدمية حيثية تعليلية لأن يكون ذات ما يتوقف عليه الواجب النفسي واجباً بالوجوب الغيري ، ولعل السبب في كون عنوان المقدمية حيثية تعليلية هو أن الحاكم بوجوب مقدمة الواجب هو العقل ، والعقل يرى ان التوقف لذات ما يتوقف عليه الواجب النفسي ، لا لعنوان المقدمية فما هو بالحمل الشايع مقدمة هو الذي يتوقف عليه الواجب فعنوان المقدمية عند العقل حيثية تعليلية، بخلاف الصلاة فانه لما وقع هذا العنوان متعلقاً للأمر فالشيء المعنون بكونه صلاة هو الواجب ، فالحركة الركوعية المقيدة بحيثية كونها صلاة هي الواجبة فالحيثية تقييدية ، و إلى هذا أشار (قدس سره) بقوله : ((لأن الواجب بالوجوب الغيري لو كان إنما هو نفس الأجزاء لا عنوان مقدميتها)) وأشار إلى البرهان بقوله : ((ضرورة ان الواجب بهذا الوجوب ما كان بالحمل الشايع مقدمة)) : أي ذات ما هو مقدمة لا عنوان المقدمية ((لأنه المتوقف عليه لاعنوانها)) : أي لأن الملاك والسبب في وجوب المقدمة هو توقف الواجب عليها ، والواجب انما يتوقف على ذات ما هو مقدمة لا عنوان المقدّمية كما عرفت ، فان عنوان المقدمية لم يقع تحت خطاب شرعي حتى نقول ان الأمر تعلق بالعنوان لينطبق على المعنون كما تعلق في عنوان الغصب حتى ينطبق على معنونه ، والاّ فالذي يقوم به مفسدة الغصب ـ أيضاً ـ ما هو غصب

أن فيه ملاك الوجوبين ، وإن كان واجبا بوجوب واحد نفسي لسبقه[1]،

بالحمل الشايع ، لا مفهوم الغصبية ولكن حيث كان الغصب متعلق النهي بعنوانه لينطبق على معنونه فالعنوان هو المتعلق للنهي والخطاب ، بخلاف وجوب المقدمة فإن المدرك لوجوبها لو قلنا به هو العقل والعقل يدرك ان ذات ما يتوقف عليه الواجب هو الذي تعلق به الوجوب ويترشح اليه من الوجوب النفسي .

نعم ، حيث ان موجودات العقل من سنخ المدركات النفسية فالعقل يدرك ما في الخارج بعنوانه فيجعل عنوان المقدمية مرآة لما هو الواجب عنده ، وهو ما بالحمل الشايع مقدمة : أي ذات ما هو مقدمة ، وإلى كون الحيثية تعليلية أشار بقوله : ((نعم يكون هذا العنوان علة لترشح الوجوب على المعنون)) .

فاذا عرفت هذا ـ عرفت انه لم يجتمع في المقام عنوانان .

فاتضح فساد ما توهم ان المقام من قبيل ما اجتمع فيه العنوانان كما في مقام اجتماع الأمر والنهي فلا تكون الأجزاء مما تتصف بالوجوب النفسي والغيري والى هذا أشار بقوله : ((فانقدح بذلك فساد توهم اتصاف كل جزء إلى آخره)) .

(١) حاصله كاعتذار وتأويل لتوهم هذا المتوهم : بان نقول أن مراده من اجتماع العنوانين في الأجزاء أن في الأجزاء يجتمع الملاكان للوجوبين لا نفس الوجوبين ، لأنه حيث كان ملاك المقدمية ـ على ما عرفت مما تقدم ـ موجودا في الأجزاء وملاك الوجوب النفسي لاريب في وجوده فيها لأنها نفس الواجب بالوجوب النفسي فاجتمع في الأجزاء الملاكان لوجوبين لانفس الوجوبين ، وحيث لا مجال لتأثير كلا الملاكين فلابد ان يؤثر احدهما فقط ، فيكون المؤثر في الوجوب هو ملاك الوجوب النفسي لأن ملاك الوجوب النفسي كعلة للوجوب الغيري ، فلابد وأن يسبق ملاك الوجوب النفسي في التأثير ـ في المقام ـ لأن تأثير ملاك الوجوب النفسي بعد ان كان كعلة للوجوب الغيري لايعقل بان يتوقف تأثيره على ما هو كمعلول له ، بخلاف تأثير ملاك الوجوب الغيري فانه لما كان كمعلول للوجوب النفسي فيتوقف تأثيره على تأثير

فتأمل[1] .

ملاك الوجوب النفسي ، فلابد وأن يتقدم في التأثير فلا مانع له وهو ملاك الوجوب النفسي لعدم توقفه على ملاك الوجوب الغيري ، لأن تأثير العلة لا يتوقف على تأثير معلولها بخلاف تأثير المعلول فإنه يتوقف على تأثير العلة ، وهو واضح وهذا مراده من قوله (قدس سره) : ((وان كان واجبا بوجوب واحد نفسي لسبقه)) .

(١) لقد ذكر (قدس سره) في حاشيته على المتن وجه التأمل[1] .

وحاصله ، بتوضيح : انه ليس في الأجزاء ملاك الوجوب الغيري وإن تصورنا مقدميتها بما مر من اللحاظ اللابشرطي ، فالأجزاء لا يعقل أن يكون فيها ملاك المقدّمية الذي يقتضي ان تكون واجبة بالوجوب الغيري لأن ملاك المقدمية الذي يقتضي الوجوب لايكفي فيه صدق المقدّمية وحدها ، بل لابد من كونها مقدمةً بحيث يتوقف وجود الواجب النفسي عليها وهذا الشرط مفقود في الأجزاء ، اذ لايعقل ان يكون في الأجزاء ملاك ما يتوقف وجود الواجب النفسي عليه ، لما عرفت : من ان الواجب بالوجوب النفسي نفس الأجزاء ، فلا يعقل ان يكون وجود الأجزاء التي هي الواجب بالوجوب النفسي متوقفا على المقدمة الواجبة بالوجوب الغيري ، اذ لا يعقل توقف وجود الأجزاء على نفسها ، فملاك الوجوب الغيري وهو توقف وجود ذي المقدمة على وجود المقدمة لا يوجد في هذه المقدمة التي أمكن أن تكون مقدمة بنحو من اللحاظ .

وقد عرفت ان صرف كونها مقدمة لايكفي في تحقق ملاك الوجوب الغيري ، بل لابد من التوقف في مقام الوجود ولا توقف هنا في مقام الوجود .

---

(١) راجع كفاية الاصول بحاشية المحقق المشكيني (قدس سره) : ج١ ، ص ١٤١ حجري .

هـذا كلـه في المقدمة الداخلية.

وأما المقدمـة الخارجيـة : فهي ما كان خارجـا عـن المأمـور بـه ، وكـان له دخل في تحققه ، لا يكاد يتحقق بدونه ، وقـد ذُكـر لهـا أقسـام ، وأطيـل الكلام في تحـديـدها بالنقض والإبـرام ، إلا أنه غيـر مهم في المقام[1].

ومنهـا : تقسيمهـا إلى العقليّة ، والشرعيّة ، والعاديّة :

فالعقليّة : هي ما استحيل واقعاً وجود ذي المقدمـة بدونه .

---

(١) لقد قسموا المقدمة الخارجية التي يتوقف وجود الواجب النفسي عليها إلى خمسة أقسام : السبب ، والشرط ، وعدم المانع ، والمعدّ ، والعلة التامة .

وعرفوا السبب : بانه ما لزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم .

والشرط : بانه ما لزم من عدمه العدم ولايلزم من وجوده الوجود .

والمانع : بانه ما لزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمـه الوجـود ومثلـوا للسبب بالنار بالنسبة إلى الاحراق ، وللشرط بالمقاربة من الجسم ، وللمـانع بالرطوبـة المانعـة من احتراق الجسم في حال مقاربة النار لها .

وعرفوا المعدّ : بما يقرّب المعلول من علته ومثلوا لـه بطي المسافة للكون علـى السطح مثلاً.

والعلة التامة : هي مجموع هذه الامور . وقد اكثروا النقض والابـرام في التعـاريف المذكورة .

ولا يخفى انه لا فـائدة في هـذه التقاسيم ولا في النقـض والإبرام فيها ، لأن هـذه التقسيمات انما يكون لـها اثر حيث نقول بالتفصيل في وجوب بعضها دون بعض ، أما لو قلنا بوجوب كل ما توقف الواجب عليه فلا فائدة في ذلك ، هذا أولاً .

وثانياً : انه علـى مـذاق المصنـف ان هـذه التعـاريف لفظية لشرح الاسـم وليسـت بالحد ولا بالرسم فلا ينبغي النقض والإبـرام فيها ولـذا قـال (قدس سره) : ((الا انه غير مهم في المقام)) .

والشرعيّة على ما قيل : ما استُحيل وجوده بدونه شرعا[١] ، ولكنه لا يخفى رجوع الشرعيّة إلى العقليّة ، ضرورة أنه لا يكاد يكون مستحيلا ذلك شرعاً ، إلا إذا أخذ فيه شرطاً وقيداً ، واستحالة المشروط والمقيد بدون شرطه وقيده يكون عقلياً[٢].

---

(١) هذا تقسيم آخر للمقدمة ، فانهم قسموا المقدمة إلى العقلية ، وعرفوها : بانه ما استحيل وجود ذي المقدمة بدونها عقلاً كطي المسافة بالنسبة إلى الوصول إلى مكة ـ مثلاً ـ فان طي المسافة ما يتوقف عليها وجود الواجب عقلاً ، لوضوح محالية الطفرة عقلاً . فهذا التوقف مما يحكم العقل به وانه لا يعقل وجود الواجب بدون هذه المقدمة. والى المقدمة الشرعية : وهي ما استحال وجود الواجب بدونها شرعا كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة فانه يستحيل تحقق الصلاة الصحيحة شرعا بدون الطهارة بعد أن اشترط الشارع الصلاة بالطهارة ، ومن الواضح ان هذا التوقف ليس كالسابق الذي يدرك العقل محالية وجود ذي المقدمة بدونها ولكن عند الشارع بعد أن أخذ الطهارة شرطاً يستحيل عنده وجود ذي المقدمة بدونها . والى المقدمة العادية، وسيأتي الكلام فيها ، فأقسام المقدمة ثلاثة : عقلية ، وشرعية ، وعادية .

(٢) حاصل ما اورده المصنف على تقسيم المقدمة إلى الشرعية والعقلية ان الشرعية ترجع إلى العقلية ، بان نقول : ان هذا الاشتراط الشرعي إن كان إرشادياً إلى أن هذا المتعلق للوجوب النفسي لا يحصل منه الغرض المترقب منه الاّ باتيان هذه المقدمة ، فيكون الشارع في هذا المقام مرشداً صرفا إلى هذا التوقف ، وتكون الصلاة واقعاً مما تتوقف على الطهارة ، كتوقف أداء مناسك الحج في مكة على طي المسافة فالتوقف عقلي ، لاستحالة حصول ذي المقدمة واقعاً بدون هذه المقدمة ، وإنما الفرق بين هذين التوقفين هو ان العقل في الاولى يدرك التوقف ، وفي الشرعية لايدرك التوقف وانما الشارع أرشد اليه.

وأما العاديّة : فإن كانت بمعنى أن يكون التوقّف عليها بحسب العادة بحيث يمكن تحقّق ذيها بدونها ، إلا أنّ العادة جرت على الإتيان به بواسطتها ، فهي وإن كانت غير راجعة إلى العقلية ، إلا أنه لاينبغي توهم دخولها في محل النزاع ، وإن كانت بمعنى أن التوقف عليها وإن كان فعلا واقعيا كنصب السلم ونحوه للصعود على السطح ، إلا أنه لاجل عدم التمكن عادةً من

وأما إذا كانت الشرطية جعلية فالشرعية ـ أيضاً ـ ترجع إلى العقلية : بمعنى انه بعد أخذ الشارع هذا الشرط في المشروط به فلا يعقل حصول المشروط بدون شرطه، فيكون الفرق بين العقلية والشرعية هو ان السبب في التوقف تارة يكون أمراً طبيعياً واخرى أمراً شرعياً .

وأما التوقف نفسه فلا يختلف في كليهما ، فإن الحال في كليهما واحدة لانهما صغرى لكبرى واحدة ، وهي استحالة حصول المشروط من دون شرطه ، غايته ان السبب في كون الشيء شرطاً مختلف ، ففي الاولى اقتضاه الوضع الطبيعي وفي الثانية كان بواسطة الجعل الشرعي .

وعلى كل فقد ظهر ان الاستحالة في كل منهما هي عند العقل ، لا أن الاستحالة في المقدمة العقلية عقلية وفي المقدمة الشرعية شرعية ، بل في كليهما الاستحالة عقلية ، وإنما الاختلاف بينهما في سبب هذه الاستحالة كما عرفت . ويمكن ان يكون المصنف قد أشار إلى كلا الاحتمالين بقوله : ((إذا اخذ فيه شرطا)) فإن الأخذ تارة لأجل أنه يعلم ويرى ما لا يتوصل اليه العقل فيكون قد أخذه لأن يرشد إلى دخالته واقعاً ، واخرى يكون الاخذ لأجل جعله لشرطيته ، الا ان المنصرف من كلامه (قدس سره) هو الاحتمال الثاني لظهور الأخذ في الجعل .

الطيران الممكن عقلاً فهي - أيضاً - راجعة إلى العقليّة ، ضرورة استحالة الصعود بدون مثل النصب عقلا لغير الطائر فعلا، وإن كان طيرانه ممكنا ذاتاً[1] ،

---

(١) هذا القسم الثالث ، وهو المقدمة العاديّة - فقد عرفت فيما تقدم انهم قسموا المقدمة إلى عقلية وشرعية وعادية ، وقد مر الكلام في العقلية والشرعية .

وأما العادية : فهي التي اقتضت العادة إتيانها وقد أشار المصنف إلى نحوين منها، ولها انحاء أُخر ولكن لا موجب لذكرها لخروجها كالنحو الاول الذي أشار اليه في الخروج عن محل النزاع .

النحو الاول : أن يكون توقف ذي المقدمة على هذه المقدمة بالخصوص ، لأن العادة جرت على إتيان هذه المقدمة ، ولكن ليس لذي المقدمة توقف على خصوص هذه المقدمة ، كما لو كان هناك طريقان كل منهما موصل إلى الغاية المأمور بها ولكن العادة جرت على سلوك هذا الطريق ، فهذه المقدمة يصح ان تكون في قبال المقدمة العقلية ، لوضوح أن المقدمة العقلية هي التي يستحيل عقلاً إتيان ذي المقدمة بدونها، وهذه المقدمة العادية لا يستحيل إتيان ذي المقدمة بدونها لإمكان سلوك الطريق الآخر الذي لم تجر العادة بسلوكه ، ولكن لا دخالة لها في محل النزاع من كون مقدمة الواجب واجبة ، فإن الكلام في وجوب المقدمة التي يستحيل وجود الواجب بدونها، فالقائل بوجوب مقدمة الواجب لايقول بوجوب خصوص هذه المقدمة العادية ، لأن الذي يستحيل وجوب الواجب بدونه هو طي المسافة لاخصوص هذه المقدمة التي جرت العادة بسلوكها ، فلاوجه لجعلها قسماً من أقسام مقدمة الواجب التي هي محل النزاع ، ولذ قال (قدس سره) : ((فهي وإن كانت غير راجعة إلى العقلية إلاّ انه لاينبغي توهم دخولها في محل النزاع)) .

النحو الثاني : أن تكون المقدمة مما يستحيل تحقق ذي المقدمة بدونها إلاّ ان العادة اقتضت هذه الاستحالة ، وذلك كنصب السلم للأجسام الثقيلة للصعود على السطح التي ليس لها قدرة الطيران ، وليس لها من القوة الخارقة للعادة بحيث تستطيع

فافهم[1].

الوثوب إلى أعلى حتى تكون على السطح ، وإنما سميت هذه المقدمة بالعاديّة لأن المقدمة العقلية التي يتوقف ذو المقدمة عليها هو طي المسافة ، لامتناع الكون على السطح من دون طي المسافة لاستلزام ذلك للطفرة المحال عقلاً وقوعها ، فالكون على السطح يتوقف توقفاً عقليا على طي المسافة ، وأمّا توقفه على خصوص نصب السلم إنّما هو لأجل عدم تمكن الجسم الثقيل من الطيران وعدم قوة له خارقة للعادة على الوثوب إلى السطح ، فالتوقف على نصب السلم إنما هو بالقياس إلى أن الجسم الثقيل المعتاد منه لا يقدر على الطيران وليست له قوة خارقة للعادة ، وهذه المقدمة تسمى بالمقدمة العاديّة ، لأن المعتاد في الجسم الثقيل في صعوده إلى السطح أن يتوقف على نصب السلم .

ولا يخفى ان هذا النحو من المقدمة وان كان يسمى بالمقدمة العادية إلاّ ان التوقف فيه عقلي ، لوضوح ان الكلام في توجه وجوب المقدمة إلى ما يتوقف عليه وجود ذي المقدمة ، وحيث انحصر في الجسم الثقيل فرد طي المسافة بنصب السلم فيتوجه الوجوب اليه ، لانحصار طي المسافة بالنسبة إلى الجسم الثقيل ، فهذه المقدمة تدخل ـ أيضاً ـ في المقدمة العقلية لأن محل الكلام ليس وجوب المقدمة التي لها امكان ذاتي، فإن طيران الجسم الثقيل وإن كان ممكناً بالذات إلاّ انه بحسب العادة والوقوع لاتحقق له ، والكلام ليس في وجوب المقدمة التي لها إمكان بالذات ولذا قال : ((فهي ـ أيضاً ـ راجعة إلى العقلية ضرورة استحالة الصعود بدون مثل النصب)) للسلم ((عقلا)) بالنسبة إلى الجسم الثقيل ((لغير الطائر فعلاً ، وان كان طيرانه)) أي طيران الجسم الثقيل ((ممكنا ذاتا)) .

(١) لعله يشير بقوله فافهم إلى ان رجوع الشرعية والعادية إلى العقلية لايضر في كون المقدمة تنقسم اليهما والى العقلية ، لوضوح انه مع كونهما يرجعان إلى العقلية هناك فرق بينهما ، لأن الغرض في هذا التقسيم هو كون ما يتوقف عليه ذو المقدمة تارة

ومنها : تقسيمها إلى مقدّمة الوجود ، ومقدّمة الصحة ، ومقدمة الوجوب ، ومقدمة العلم .

لا يخفى رجوع مقدّمة الصحة إلى مقدّمة الوجود ، ولو على القول بكون الاسامي موضوعة للأعمّ ، ضرورة أن الكلام في مقدمة الواجب، لا في مقدمة المسمى بأحدها ، كما لا يخفى .

ولا إشكال في خروج مقدمة الوجوب عن محل النزاع ، وبداهة عدم اتصافها بالوجوب من قِبل الوجوب المشروط بها ، وكذلك المقدمة العلمية ، وإن استقلّ العقل بوجوبها ، إلاّ أنه من باب وجوب الاطاعة إرشاداً ليؤمن من العقوبة على مخالفة الواجب المنجّز ،

يكون أمراً عقليا بذاته يدركه العقل ، واخرى لا يكون العقل مدركاً لتوقف ذي المقدمة عليه ، ولكن بعد جعله شرعاً يدرك التوقف عليه ، وثالثة ان يكون ادراك العقل للتوقف عليه بملاحظة ما للجسم الثقيل في المعتاد من عدم قدرته على الطيران والوثوب ، وبهذه الإضافة والملاحظة يدرك العقل التوقف على هذه المقدمة الخاصة وهي نصب السلم بخلاف طي المسافة فانه لمحالية الطفرة يدرك العقل توقف ذي المقدمة على طي المسافة توقفاً بالذات من دون ملاحظة وإضافة إلى شرع أو عادة .

وبعبارة اخرى : ان التقسيم بلحاظ نفس التوقف في المقدمة ، وان سببه تارة يكون عقلياً تدركه الأنظار جميعاً ، واخرى يكون شرعياً لا تدركه الانظار غير نظر الشارع ، وثالثة يكون محاليته بالقياس إلى الغير .

والاولى العقلية ، والثانية الشرعية ، والثالثة العادية .

فان نصب السلم إنما يكون مقدمة بالاضافة والقياس إلى الاجسام الثقيلة التي لا قدرة لها على الوثوب .

لا مولوياً من باب الملازمة ، وترشّح الوجوب عليها من قِبل وجوب ذي المقدمة [١].

---

(١) هذا تقسيم آخر للمقدمة ، فإنهم قسموها إلى أقسام أربعة :

القسم الاول : مقدمة الوجود : وهي التي يتوقف وجود الواجب عليها لا وجوبه، كطي المسافة بالنسبة إلى الكون على السطح ، فإن وجود الكون على السطح يتوقف على طي المسافة لا وجوب الكون على السطح فإنه لا توقف له على طي المسافة ، ولا إشكال في دخول هذه المقدمة في محل النزاع ، فبناءاً على وجوب مقدمة الواجب تكون مقدمة الكون على السطح واجباً شرعياً ، وبناءاً على عدم الوجوب تكون مقدمة الكون على السطح واجباً عقلياً لا شرعياً ، لإرشاد العقل وإلزامه بإتيانها لتوقف وجود الواجب عليها وهي مقدورة فاذا لم يأت بها يكون قد فوت الواجب ولم يمتثله باختياره .

القسم الثاني : مقدمة الصحة : وهي التي يتوقف صحة الواجب عليها ، كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة فإنّ صحة الصلاة متوقفة على الطهارة ، لا ذات وجود أجزاء الصلاة كالتكبير والركوع وغيرهما متوقفة على الطهارة ، لوضوح عدم توقف ذات التكبير على الطهارة . نعم ، التكبير الموصوف بالصحة موقوف على الطهارة ، هذا .

ولكنه من الواضح دخول مقدمة الصحة في مقدمة الوجود ، لأن المفروض أن محل الكلام في مقدمة الواجب بما هو واجب سواء توقف تحقق ذات الواجب عليها أو توقف تحققه بما هو واجب عليها ، فإن الطهارة وإن لم يتوقف تحقق ذات ما هو واجب عليها إلاّ أن تحقق الواجب بما هو واجب متوقف عليها .

وبعبارة اخرى : ان الكلام في مقدمة ما هو واجب ومأمور به فان الكلام في وجوب ما تتوقف عليه الصلاة التي هي واجبة ، وليس الكلام في خصوص ما يتوقف عليه المسمى بلفظ الصلاة . نعم ، لو كان الحال كذلك لكانت مقدمة الصحة قسماً مقابلاً لمقدمة الوجود الاّ انه ليس كذلك ، بل الكلام في وجوب مقدمة الواجب بما

هو واجب حتى لو قلنا بان اسامي العبادات ـ مثلاً ـ موضوعة للاعم ، لبداهة ان المأمور به بما هو مأمور به هو الفرد الصحيح لا الاعم من الصحيح والفاسد ، واذا كان الواجب والمأمور به هو الصحيح دخلت مقدمة الصحة في مقدمة الوجود لما عرفت من توقف الصحيح عليها الذي هو الواجب ، والى هذا أشار بقوله : ((لا يخفى رجوع مقدمة الصحة إلى مقدمة الوجود الخ)) .

القسم الثالث : مقدمة الوجوب : وهي التي يتوقف وجوب الواجب عليها لا وجوده وهي على نحوين لأنها :

تارة : لا تكون إختيارية للمكلف كالوقت بالنسبة إلى الصلاة ولا ريب في خروج هذا عن محل النزاع لا لما يأتي من محالية دخولها في محل النزاع ، بل لأن ما لا يكون باختيار المكلف لايكون مورداً للتكاليف .

واخرى : تكون تحت الاختيار كقوله ـ مثلاً ـ إذا قرأت آية السجدة فاسجد ، فإن قراءة آية السجدة تحت اختيار المكلف إلاّ انه لا يعقل دخولها في محل النزاع لعدم إمكان اتصاف مقدمة وجوب الواجب بالوجوب من قبل وجوب الواجب ، لأن المفروض انه انما يكون وجوب الواجب متحققا بعد تحققها ، فقبل تحققها لا وجوب للواجب حتى يترشح منه وجوب هذه المقدمة وبعد تحققها وحصول وجوب الواجب لا معنى لترشح الوجوب اليها ، إذ الداعي لتعلق الوجوب بشيء أن يكون داعياً إلى إيجاده وتحصيله ، وبعد وجوده لا معنى لايجاده وتحصيله فانه من إيجاد الموجود وتحصيل الحاصل ، مضافا إلى ان وجوب مقدمة الواجب معلول لوجوب الواجب ، ومن الواضح ان وجوب الشيء له نحو من العلية لوجوده لانه هو الداعي لوجوده ومقدمة الوجوب هي التي يكون وجودها من معاليل وجوب الواجب ، فاذا فرض ترشح الوجوب اليها من وجوب الواجب تكون العلة معلولة لمعلولها وهو من أبده المحالات ، لوضوح أن ما فرض كونه علة لشيء لا يعقل ان يكون معلولاً لذلك الشيء، والى ما ذكرنا أشار بقوله : ((لا إشكال في خروج مقدمة الوجوب عن محل

النزاع وبداهة عدم اتصافها بالوجوب من قبل الوجوب المشروط بـها)) : أي بداهة عدم إمكان ترشح الوجوب اليها من الواجب المشروط وجوبه بوجودها ، وهذا يمكن انطباقه على المحذور الاول وهو لزوم تحصيل الحاصل ، ويمكن انطباقه على المحذور الثاني وهو أن علة الشيء لا يعقل ان تكون معلولا له .

القسم الرابع : المقدمة العلمية : وهي التي يتوقف العلم بتحقق الواجب عليها لا وجوده ولا صحته ولا وجوبه ، كغسل مقدار مما فوق قصاص الشعر ومما فوق المرفق ليحصل العلم بتحقق ما هو المأمور به من غسل الوجه واليد ، فإن غسل ما فوق قصاص الشعر وما فوق المرفق لايتوقف عليه وجود غسل الوجه ولا وجود غسل المرفق ولا صحته ولا وجوبه ، وإنما يتوقف عليه العلم بتحقق ما هو المأمور به قطعا أو كالصلاة إلى جهتين أو اكثر إذا اشتبهت القبلة بينها .

ومن الواضح خروج المقدمة العلمية عن محل الكلام ، لانه في المقدمة التي تكون علة في مقام الوجود لتوقف وجود الواجب عليها ، وليس غسل ما فوق قصاص الشعر مما يتوقف عليه وجود الغسل من قصاص الشعر ، ولا الصلاة إلى جهة غير القبلة مما يتوقف عليه وجود الصلاة إلى القبلة .

نعم ، العلم بتحقق وجود الغسل والعلم بتحقق الصلاة إلى القبلة يتوقف على ذلك . وقد عرفت ان الكلام ليس فيما يتوقف عليه العلم بوجود الواجب .

بعبارة اخرى : الكلام في وجوب علة الوجود لا في علة العلم بالوجود ، وان كانت هذه المقدمة العلمية مما يأمر العقل بإتيانها إرشادا إلى احراز الامتثال وللتخلص من تبعات عدم امتثال الواجب ، ليأمن المكلف من تبعات مخالفة التكليف الذي نجز عليه ، وليس الكلام في كل مقدمة يأمر العقل بإتيانها ارشادا إلى ما به يحصل العلم بالاطاعة ، وانما الكلام في المقدمة التي يترشح لـها وجوب مولوي من وجوب الواجب فتكون مطلوبة كالواجب النفسي بطلب مولوي ، غايته انه وجوب غيري ترشحي وهذه المقدمة ليست إلا المقدمة التي تكون علة لوجود الواجب ، لأن من

ومنها : تقسيمها إلى المتقدّم ، والمقارن ، والمتأخّر ، بحسب الوجود بالاضافة إلى ذي المقدمة[1] ، وحيث إنها كانت من أجزاء العلة ولابد

يريد شيئاً يريد ما يتوقف عليه وجود ما أراده ، لا المقدمة التي يتوقف عليها العلم بتحقق ما أراده وهي خارجة عن العلية لوجود ما طلب وما أريد هذا حاصل ما أشار اليه بقوله : ((وكذلك المقدمة العلمية)) : أي كما ان مقدمة الوجوب خارجة عن محل الكلام كذلك المقدمة العلمية خارجة أيضا ((وان استقل العقل بوجوبها)): أي بلزوم اتيانها إلاّ انه ليس لتوقف وجود الواجب عليها ، فإن الواجب مربوط بعلة وجوده لابوجود شيء آخر معه ليس دخيلا في علته ، بل دخيلاً في تحقق العلم بوجوده ، ولذلك يأمر العقل باتيانها الاّ ان أمره باتيانها لا لأنها علة للوجود ، بل لأنها علة للعلم بتحقق ما أمر به لأن العقل يلزم بالاطاعة على نحو اليقين فلابد في تحقق العلم بالاطاعة من الإتيان بالمقدمة العلمية ليأمن بها من العقوبة ، إذ الأمان من العقوبة لايتحقق إلاّ بعد العلم بإتيان ما أمر به فالأمر بالمقدمة العلمية أمر عقلي إرشادي للعلم بتحقق الإطاعة . والكلام في مقدمة الواجب التي لها امر مولوي يترشح من وجوب الواجب للملازمة بين الوجوب النفسي للواجب والوجوب الغيري للمقدمة ، ولذا قال (قدس سره) : ((إلاّ انه)) : أي إلاّ ان استقلال العقل بوجوبها ولزوم اتيانها ((من باب وجوب الاطاعة ارشاداً)) فالامر من العقل بوجوب اتيان المقدمة العلمية ارشادي ((ليؤمن من العقوبة على مخالفة الواجب المنجّز لا مولوياً)) كمقدمة الواجب فإن الأمر فيها مولوي كالامر في الواجب النفسي ((من باب الملازمة و))لأجل ((ترشح الوجوب عليها من قبل وجوب ذي المقدمة)).

(١) هذا تقسيم آخر للمقدمة ، فانهم قسموها الى المقدمة المتقدّمة ، والمقارنة ، والمتأخرة بحسب الوجود .

ولا يخفى ان عنوان هذا التقسيم حيث كان في مقدمة الواجب فهو مختص بمقدمة المأمور به دون مقدمة الحكم التكليفي والحكم الوضعي .

ولكن حيث انه لااختصاص للاشكال الآتي بمقدمة المأمور به لذلك حرّر الإشكال في المقدمات الثلاث ، وحيث إن طريق الجواب عن مقدمة الحكم التكليفي والحكم الوضعي واحد وغير مختلف لذلك جعله مقاما اولاً ، وجعل الجواب عن مقدمة المأمور به مقاماً ثانيا لانه غير طريق الجواب عن الحكم التكليفي والحكم الوضعي كما سيأتي بيانه ان شاء الله .

ثم لا يخفى ـ أيضاً ـ انه لا فرق بين الشرط الشرعي والعقلي فيما هو المهم من محل الإشكال ، لوضوح ان الشرط من متممات المقتضي في مقام التأثير ، فكما ان المقاربة للجسم شرط في تأثير النار للاحراق كذلك الطهارة بالنسبة إلى الصلاة فانها شرط في تأثيرها الاثر المترقب منها فلا فرق بينهما ، فاذا لم يعقل تأثير النار للاحراق مع تاخر المقاربة زمانا عن الإحراق كذلك لايعقل تأثير الصلاة في الصحة وترتب اثرها المترقب منها عليها مع تأخر الطهارة زمانا عن تأثير الصلاة في الصحة المترقبة منها بعد انتهاء زمان الصلاة .

وعلى كل فالشرط يكون متقدماً كغسل المستحاضة في الليل لصحة صومها من أول الفجر .

ويكون مقارناً كالستر بالنسبة إلى الصلاة .

ويكون متاخراً كغسل المستحاضة لصلاة المغرب والعشاء بالنسبة إلى صوم يومها الذي انتهى بالمغرب .

واتضح من الأمثلة المذكورة ان التقدم والتقارن والتأخر هو بحسب الوجود ، ففي المثال الاول الغسل يتقدم بالوجود على الصوم ، وفي الثاني وجود الستر يقارن وجود الصلاة ، وفي الثالث يتأخر وجود الغسل عن وجود الصوم ، ولذا قال (قدس سره) : ((تقسيمها إلى المتقدم والمتاخر بحسب الوجود بالاضافة إلى ذي المقدمة)) : أي إلى وجود ذي المقدمة ولم يذكر المقارن ـ في بعض النسخ ـ لعدم تاتي الإشكال الآتي فيه بل هو مختص بالشرط المتقدم بحسب الوجود زمانا المعدوم حال

من تقدمها بجميع أجزائها على المعلول[1] أشكل الأمر في المقدمة المتأخرة، كالأغسال الليلية المعتبرة في صحة صوم المستحاضة عند بعض ، والاجازة

حصول المشروط ، أو المقتضي المتقدم كذلك المعدوم حال حصول مقتضاه وأثره ، وبالمتأخر زمانا بحسب الوجود بعد حصول المشروط والمقتضى .

(١) لأجزاء العلة على معلولها - : أي المقتضي والشرط - تقدم غير تقدم العلة على معلولها ، فإن أجزاء العلة تتقدم بالطبع وملاكه امكان ان يوجد السابق بدون اللاحق ، وعدم إمكان ان يوجد اللاحق ولا يوجد السابق ، كمثل تقدم الواحد على الاثنين فان ملاك التقدم الطبعي موجود فيه ايضاً ، اذ يعقل ان يوجد الواحد ولا وجود للاثنين ، ولا يعقل ان توجد الاثنان ولا وجود للواحد ، والحال كذلك في المقتضي بالنسبة إلى مقتضاه فانه يعقل ان يوجد المقتضي ولا وجود للمقتضى : بان توجد النار ولا يوجد الاحراق ولا يعقل ان يوجد الاحراق ولا وجود للنار ، ومثله الشرط كمقاربة النار للجسم المحترق فانه يعقل ان توجد مقاربة النار للجسم المحترق ولا يحصل الاحتراق لوجود الرطوبة في الجسم المانعة من الاحتراق ولكنه لايعقل ان يحترق الجسم ولا تكون مقاربة من النار له . والعلة التامة تتقدم على معلولها بالوجوب لا بالوجود اذ لايعقل ان توجد العلة التامة ولا وجود للمعلول ، والاّ لم تكن علة تامة فلابد من لزوم المقارنة في الوجود بين العلة التامة ومعلولها ، ولكنه حيث كان لزوم وجود المعلول آت من ناحية العلة فهذه الضرورة واللزوم لوجود المعلول ليس لذاته بل من ناحية العلة ، فلابد وأن تكون العلة متقدمة في الوجوب والضرورة على معلولها ، ولذا يقال : وجبت العلة فوجب المعلول ، الاّ ان العلة التامة وأجزاءها وان اختلف ملاك التقدم فيهما لكنهما يشتركان في امر وهو انه لابد من ان يكونا جميعاً موجودين في زمان وجود المعلول ، فلا يعقل ان تتقدم أجزاء العلة بالوجود على المعلول وتكون حال وجود المعلول معدومة .

وأما العلة التامة فقد مر أنها لابد من مقارنة زمان وجودها لوجود المعلول .

في صحة العقد ـ على الكشف ـ كذلك ، بل في الشرط أو المقتضي المتقدم على المشروط زمانا المتصرم حينه ، كالعقد في الوصية والصرف والسلم، بل في كل عقد بالنسبة إلى غالب أجزائه ، لتصرمها حين تأثيره، مع ضرورة اعتبار مقارنتها معه زمانا ، فليس إشكال انخرام القاعدة العقلية مختصا بالشرط المتأخر في الشرعيات ـ كما اشتهر في الألسنة ـ بل يعم الشرط والمقتضي المتقدمين المتصرمين حين الأثر .

والتحقيق في رفع هذا الاشكال أن يقال : إن الموارد التي توهم انخرام القاعدة فيها ، لا يخلو إما يكون المتقدم أو المتأخر شرطا للتكليف، أو الوضع ، أو المأموربه[1].

وقد عرفت ان المراد بأجزاء العلة المقتضي والشرط دون المعد ، فإن المعد ليس من متممات فاعلية العلة بل هو مايقرب العلة إلى معلولها ، فقد يكون موجودا حال وجود المعلول كوجود جد زيد بالنسبة إلى نطفة زيد فانه من قبيل المعد لها ، وقد يكون معدوما حال وجود المعلول كصعود المراقي بالنسبة إلى الكون على السطح فإنها حال الكون على السطح معدومة وخصوصا صعود المراقي قبل المرقاة الأخيرة فإن كل واحدة منها معدومة حال وجود لاحقتها .

وأما المقتضي والشرط فلا يعقل انعدامهما حال تحقق المعلول ، لوضوح ان المقتضي هو الذي يترشح منه وجود المعلول ، والشرط هو المتمم لفاعلية المقتضى فلو كانا معدومين حال وجود المعلول للزم تأثير المعدوم في الموجود وهو محال ، اذ لا يعقل ان يؤثر اللا وجود في الوجود وهو بديهي ، وهذا هو البرهان ـ أيضا ـ على أمر مشترك آخر بين أجزاء العلة والعلة التامة ، وهو انه لا يعقل ان يتاخرا زمانا عن زمان وجود المعلول للزوم تأثير المعدوم في الموجود .

(١) لا يخفى ان القوم ذكروا الإشكال في تأخر وجود الشرط زمان وجود مشروطه وقد حرروا المسألة في شرائط الحكم الوضعي لانهم ذكروا الاشكال في إجازة المالك

للعقد الفضولي فإنهم اختلفوا في كون اجازة المالك ناقلة أو كاشفة ، والمراد من كونها ناقلة انه لا يكون للعقد تأثير في حصول النقل والانتقال الا بالاجازة ، فالعقد يؤثر النقل والانتقال بوجود الإجازة .

وذهب المشهور إلى كونها كاشفة ومعنى كونها كاشفة انها بوجودها المتأخر تكون كاشفة عن حصول النقل والانتقال من حين العقد ، وليس الإجازة عند القائلين بالكشف انها لادخل لها في تأثير العقد اصلا وانها كاشفة محضة والتأثير للعقد وحده من دون دخالة للاجازة ، بل الظاهر من اكثرهم ان لرضا المالك واذنه دخالة بنحو الشرطية في تأثير العقد فلابد وان يكون لإجازته دخالة الشرطية ـ أيضا ـ في تأثير العقد من حينه مع كونها متاخرة زمانا عن زمان وجود العقد ـ فاشكل عليهم الأمر لأن الشرط لايعقل ان يكون حال حصول أثر العقد معدوما ، لأن فاعلية الفاعل وتأثيره تتم بالشرط ، فكيف يعقل ان تكون معدوما حال حصول الأثر ويكون من تأثير المعدوم في الموجود ، واذا كان المناط في الإشكال هو هذا اللازم الباطل لا يختص هذا الإشكال بالشرط المتاخر ، بل يعم الشرط المتقدم وجوده على وجود المشروط : بان يكون معدوما حال وجود المشروط ، فغسل المستحاضة المتقدم في أول الليل الذي هو شرط صحة صومها من أول الفجر يكون من تأثير المعدوم في الموجود ، ويعم ـ أيضا ـ المقتضي المتقدم بوجوده على مقتضاه وأثره الذي ـ أيضا ـ يكون معدوما حال حصول أثره ، كتأثير عقد الوصية من الموصي فيما بعد موته فانه ينشىء العقد في حال حياته ويؤثر هذا العقد أثره بعد موته ، إذ لاتأثير للوصية في حياة الموصى ، فهذا العقد حال إنشائه لا اثر له وفي حال تأثيره هو معدوم فيكون من تأثير المعدوم في الموجود .

والإشكال ـ أيضا ـ جار في عقد الصرف فإن العقد لايؤثر في النقل والانتقال في المعاملة الصرفية الا بعد التفرق ، ففي حال تحقق العقد لا اثر له ، وفي حال التفرق ـ الذي هو زمن التأثير ـ العقد معدوم غالبا . ومثله في عقد السلم ، بل يعم الإشكال

أما الاول : فكون أحدهما شرطا له ، ليس إلا أن للحاظه دخلا في تكليف الآمر ، كالشرط المقارن بعينه ، فكما أن اشتراطه بما يقارنه ليس

كل عقد لأن العقد مركب من الإيجاب والقبول ، والإيجاب الذي هو جزء العقد معدوم حال القبول ، وبعد أن كان المؤثر هو العقد بجميع أجزائه فانعدام بعض اجزائه حال تأثيره كانعدامه باجمعه في اشكال تأثير المعدوم في الموجود ، ولا وحدة اتصالية بين الإيجاب والقبول حقيقة ، لأن الايجاب فعل البايع والقبول فعل المشتري وانما الاتصال بينهما عرفي لاحقيقي ، فاشكال لزوم المقارنة بين المؤثر وأثره موجود لئلا يؤثر المعدوم في الموجود .

فاتضح : انه لا اختصاص للإشكال بالشرط المتأخر ، بل يجري في الشرط والمقتضى المتقدمين المعدومين حال حصول الاثر ، لأن الملاك في الإشكال تأثير المعدوم في الموجود وهو كما يكون في الشرط المتأخر بوجوده عن وجود المشروط كذلك يتأتى في المقتضي والشرط المتقدمين المعدومين حال حصول الأثر .

وقد عرفت أن كل عقد أجزاؤه غير مجتمعة في الزمان مع زمان تأثيره ، ولابد من مقارنة أجزاء العلة بمقتضيها وشرطها في الزمان لوجود المعلول لعدم إمكان تأثير المعدوم في الموجود .

قوله : ((والاجازة في صحة العقد على الكشف كذلك)) لايخفى ان الاجازة مبتدأ وخبره كذلك : أي ان الإشكال لا يختص بغسل المستحاضة الذي هو من شرط المأمور به بل يتأتى في شرائط الوضع ، لأن الاجازة على الكشف من الشرط المتأخر .

قوله : ((لتصرمها)) : أي لتصرم أجزائه ((حين تأثيره مع ضرورة اعتبار مقارنتها)) : أي ان اللازم في المؤثر ان يكون بجميع أجزائه موجودا في حال تأثيره لأن انعدام بعض المركب كانعدامه باجمعه في إشكال تأثير المعدوم في الموجود ، فلابد من التقارن الزماني بين أجزاء العلة ومعلولها وان كان لكل جزء من الأجزاء تقدم في الطبع على المعلول .

إلا أن لتصوره دخلا في أمره ، بحيث لولاه لما كاد يحصل له الداعي إلى الأمر ، كذلك المتقدم أو المتأخر .

وبالجملة : حيث كان الأمر من الأفعال الاختيارية ، كان من مبادئه بما هو كذلك تصور الشيء بأطرافه ، ليرغب في طلبه والأمر به ، بحيث لولاه لما رغب فيه ولما أراده واختاره ، فيسمى كل واحد من هذه الأطراف ـ التي لتصورها دخل في حصول الرغبة فيه وإرادته ـ شرطا ، لأجل دخل لحاظه في حصوله ، كان مقارنا له أو لم يكن كذلك ، متقدما أو متأخرا ، فكما في المقارن يكون لحاظه في الحقيقة شرطا ، كان فيهما كذلك ، فلا إشكال[1] .

---

(١) حاصل مرامه (قدس سره) في المقام الأول ـ الذي يكون جوابا عن شرائط التكليف ـ ان التكليف ليس هو الا إيجاد الإلزام من الآمر بداعي تحريك الغير إلى متعلق الأمر، وهذا الإلزام من الآمر بما هو فعل من أفعال الآمر ومن الامور التكوينية الاختيارية للآمر وأما وصفه بالتشريعية فانما هو بلحاظ كون ايجاد متعلقه ليس من افعال الآمر بل من افعال المكلف ، فهو باعتبار متعلقه تشريعي لا باعتبار ذاته فانه باعتبار ذات الامر هو فعل مباشري للآمر كسائر افعاله المباشرية الاختيارية له .

ومن الواضح ـ أيضا ـ ان كل فعل اختياري مسبوق بمبادئه التي من جملتها تصوره والتصديق بفائدته . ولاريب ـ أيضا ـ ان شرائط تحقق الشيء ليست هي علته الفاعلية ، لوضوح ان العلة الفاعلية للشيء هو الفاعل والشرائط تكون من متممات فاعلية الفاعل ، فشرائط التكليف من متممات فاعلية الآمر وايجاده لهذا التكليف ، ومعنى كونها من متممات ايجاد الفاعل الذي هو الآمر لهذا التكليف هو دخالتها في المصلحة المترتبة على هذا التكليف لا نفس المصلحة المترتبة ، وإلا لرجعت هذه الشرائط إلى العلة الغائية ، والمفروض أنها من الشرائط لا من العلل ، ولما كانت من

شؤون العلة الغائية ولواحقها وكل ما هو من شؤون شيء ومن توابعه لابد وان يكون من سنخ ذلك الشيء .

ومن الواضح ان دخالة العلة الغائية في الشيء انما هو دخالة تصورها والتصديق بها في العلية ، لأن العلة الغائية متقدمة على الشيء بتصورها والتصديق بها في عالم الفكر ومتأخرة عن الشيء في مقام وجودها وترتبها عليه في الوجود الخارجي ، ولذا يقولون : ان العلة الغائية أول الفكر وآخر العمل.

فتبين مما ذكرناه : ان شرائط التكليف المتقدمة بوجودها الخارجي هي من الشروط المقارنة كالشروط المقارنة بوجودها والمتأخرة بوجودها الخارجي - أيضا - من المقارنات للمعلول المشروط بها ، لأن دخالتها فيه إنما هو لدخالة تصورها والتصديق بها في حصول المشروط ، وتصورها والتصديق بها مقارن لحصول المشروط لا متقدم ولا متأخر ، لأن تصور الشيء والتصديق به مقارن لإرادته التي هي الجزء الاخير من العلة المحركة للشيء .

فتحصل من جميع ما ذكرنا : ان الشروط من لواحق العلة الغائية ، والعلة الغائية لتصورها والتصديق بها دخل في تحقق الشيء ، ولابد وأن يكون شؤون الشيء ولواحقه من سنخه فتكون الشروط كالعلة الغائية لتصورها وللتصديق بها دخالة في وجود المشروط ، فالذي يتوقف عليه المشروط لحاظها لاوجودها لأن المعلول إنما يتوقف على لحاظ العلة الغائية لا على وجودها الخارجي ، ولحاظ الشروط سواء كانت متقدمة بوجودها أو متاخرة بوجودها هو من مقارنات وجود المشروط ، فما هو الشرط في الحقيقة الذي هو اللحاظ هو مقارن ، وما ليس بشرط هو المتقدم والمتأخر ، لأن هذه الشروط ليست بوجودها شرط بل بتصورها والتصديق بها ، وتصورها والتصديق بها مقارن لا متقدم ولا متأخر - فلا يلزم انخرام القاعدة العقلية في الشروط الشرعية المتقدمة بوجودها أو المتأخرة كذلك ، لأن ما هو المتأخر والمتقدم وهو وجودها الخارجي ، فليس هو بشرط حتى يلزم تأثير المعدوم في الموجود ،

وما هو شرط وهو لحاظها والتصديق بها فهو مقارن وليس بمعدوم لانه ليس بمتقدم ولا متأخر . هذا إذا كان الحكم هو البعث المنشأ بأمر المولى كما هو الظاهر من عبارته في قوله : ((وبالجملة حيث كان الامر من الافعال الاختيارية)) وهو البعث المنشأ فإنه فعل من افعال الشخص الآمر الاختيارية كسائر أفعاله فمن جملتها نفس امره ، فاذا كان الأمر من أفعال الآمر الاختيارية وكل فعل اختياري مسبوق بمبادئه التي من جملتها تصوره وتصور غايته والتصديق بها ، وقد عرفت ان الشروط من شؤون ولواحق العلة الغائية فتؤول شرطيتها إلى لحاظها وتصورها وهو من المقارنات ـ كما مر بيانه ـ وهذا مراده من قوله : ((كان من مبادئه بما هو كذلك)) : أي بما هو فعل اختياري مسبوق بمبادئه التي منها ((تصور الشيء باطرافه ليرغب في طلبه والأمر به)) والرغبة في طلبه انما هي للتصديق بغايته ولواحقها وشؤونها ((بحيث لولاه)) : أي لولا تصوره ولحاظه باطرافه وما يترتب عليه من مصالحه وشؤونها (((لما رغب فيه ولما أراده)) فإن الرغبة التي هي نشوء للارادة انما تحصل من تصور الشيء و تصور ما يترتب عليه وشؤونه .

فاتضح ان الشرط هو اللحاظ والتصديق بالغاية وشؤونها ، وهذا هو الشرط في الحقيقة فلأجل هذا التصور الذي هو الصورة لهذه الأطراف ((فيسمى كل واحد من هذه الأطراف التي لتصورها دخل في حصول الرغبة فيه وإرادته شرطا لأجل دخل لحاظه)) : أي لحاظ ذلك المسمى بالشرط في الشرطية ، لا أن يكون لوجوده في الخارج الدخل في الشرطية بل انما سمي شرطا لأن صورته التي هي وجود ماهيته بالوجود الذهني الذي هو المناسب لسنخ الموجودات النفسية هو الشرط في الحقيقة لامطابق الصورة الذي هو الوجود الخارجي ، فهذا الوجود بعد خروجه في الحقيقة عما هو الشرط واقعا لا فرق فيه سواء ((كان)) هذا الوجود الخارجي ((مقارنا)) للمشروط ((أو لم يكن كذلك)) : أي بان كان ((متقدما أو متأخرا)) .

وكذا الحال في شرائط الوضع مطلقا ولو كان مقارنا ، فإن دخل شيء في الحكم به وصحة انتزاعه لدى الحاكم به ، ليس إلا ما كان بلحاظه يصح انتزاعه ، وبدونه لا يكاد يصح اختراعه عنده ، فيكون دخل كل من المقارن وغيره بتصوره ولحاظه وهو مقارن ، فأين انخرام القاعدة العقلية في غير المقارن ؟ ! فتأمل تعرف[1] .

والمقارن والمتقدم والمتأخر تشترك جميعها في كون لحاظها شرطا لانفسها بوجودها الخارجي ((فكما في المقارن يكون لحاظه في الحقيقة شرطا)) لا نفس وجوده الخارجي ((كان)) الحال ((فيهما)) : أي في المتاخر والمتقدم ((كذلك فلا اشكال)) من لزوم تأثير المعدوم في الموجود ، لأن ما هو الشرط في الحقيقة هو لحاظ مايسمونه شرطا وهو وجوده الذهني لا الخارجي ، ووجوده الذهني مقارن في الجميع ولا فرق فيه بين المقارن والمتقدم والمتاخر ، فهو من تأثير الموجود في الموجود لا المعدوم في الموجود ـ فاتضح الجواب عن الاشكال فيما إذا كان التكليف والحكم هو نفس امر الآمر والبعث المنشأ .

وأما إذا كان الحكم والتكليف لبا هو الارادة والإنشاء ككاشف عما هو الحكم ـ فالجواب اوضح ، لأن الارادة التي هي من الموجودات النفسية فهي من الموجودات الذهنية لا الخارجية فلابد وان تكون بجميع مايتعلق بها من شرائطها من سنخ وجودها ووجودها ذهني فيلزم ان تكون شروطها ذهنية ، وإلا فلا مسانخة بين الشرط والمشروط ، فيلزم أن يكون تصور هذه المسميات بالشروط هي الشروط لانفس وجوداتها الخارجية ، لأن تصورها والتصديق بها هو المسانخ للارادة دون وجوداتها الخارجية .

(١) الجواب عن الإشكال في الحكم الوضعي هو الجواب عن الحكم التكليفي ، وقد عرفت ان القوم حرروا هذا الاشكال في الحكم الوضعي في البيع الفضولي في مسألة الاجازة من المالك المتأخرة عن عقد الفضولي الذي ينسب إلى المشهور ان الاجازة من

المالك مؤثرة في النقل والانتقال من حين العقد لا من حين الاجازة وليست الاجازة كاشفة محضة : بان لا يكون لها مساس في التأثير اصلا ، بل هي كالتراضي من المتعاقدين المقارن للعقد الذي لا اشكال عندهم في انه له مساس في تأثير العقد في النقل والانتقال ، ولذلك اشكل عليهم الامر : في ان الاجازة مع كونها متأخرة عن زمان وقوع العقد كيف يمكن ان يكون لها مساس في تأثير العقد من حينه وهو من تأثير المعدوم في الموجود ـ فاجاب بعضهم : بان الشرط هو عنوان التعقب بالرضا المتأخر لا نفس الرضا المتأخر ، وعنوان التعقب مقارن للعقد فإن العقد الذي تتعقبه الاجازة موصوف من حين وقوعه بانه عقد تتعقبه الاجازة المتأخرة عنه ، فالشرط مقارن لامتأخر .

واجاب المصنف عنه بما أجاب به عن شرائط التكليف المتأخرة عن التكليف بالزمان ، ولعله انما لم يجب بعنوان التعقب لما يمكن ان يرد عليه : بان عنوان التعقب من العناوين المتضائفة ، والمتضائفان متكافئان بالقوة والفعلية ، فوصف العقد بكونه متعقبا بالاجازة مضائف لوصف الاجازة بكونها متعقبة للعقد . فكيف يمكن ان يكون العقد موصوفا بالفعل بالتعقب في حين وقوعه مع كون مضائفه التي هي الاجازة غير موصوفة بالفعل ؟ لعدم وجودها فهي متعقبة بالقوة لا بالفعل ، فلا يوصف العقد بالفعل بكونه متعقبا بالاجازة إلابعد تحقق الاجازة فلا يكون ما هو الشرط مقارنا في الزمان للمشروط .

نعم العقد موصوف بالتعقب بالقوة لا بالفعل ولابد في تحقق الشرط من تحققه بالفعل لا بالقوة .

وعلى كل فجواب المصنف عن الاشكال : بان الاجازة التي هي بمنزلة الرضا المقارن للعقد ليست شرطا لوجودها الخارجي لحكم الحاكم بالملكية وترتبها على نفس العقد ، بل الشرط في الحقيقة هو تصورها والتصديق بها فالشارع أو العرف الجاعل للملكية مترتبة على تحقق العقد المشروط بالاجازة قد تصور العقد وصدق

بفائدة ترتب الملكية عليه وتصور ماله دخل في ترتب الملكية على العقد ، وحكم على العقد الذي يجيزه المالك بترتب الملكية عليه ، فما هو الشرط لترتب الملكية على العقد هو تصور الحاكم وتصديقة بترتب الملكية على العقد ، وتصورة وتصديقه من المقارن لا من المتاخر ، فما هو المتأخر الذي هو نفس وجود الاجازة في الخارج ليس بشرط وما هو الشرط وهو تصور الحاكم وتصديقه بدخالة الاجازة المتأخرة بوجودها لا بتصورها فهو مقارن للعقد وليس بمتاخر عنه ، فالعقد الذي يجيزه المالك هو المتصور للحاكم وهو المؤثر في النقل والانتقال وهو مصداق من مصاديق كلي العقد الذي رتب الحاكم الشرعي الانتقال عليه وحصول الملكية به ، وهذا العقد الذي يجيزه المالك بمجرد حصوله هو مصداق لعقد تصوره الحاكم وصدق به وصدق بدخالة الاجازة في ترتب أثره ، فما هو الشرط وهو تصور الاجازة والتصديق بها فهو مقارن للعقد المتصور ، فالعقد الذي هو موضوع للاثر هو وجود العقد ذهنا عند الحاكم ، وشرطه وهو تصور دخالة الاجازة فيه ـ أيضا ـ ذهني متصور مقارنا لتصور العقد فلا انخرام للقاعدة العقلية ، إذ ليس للمعدوم تأثير في الموجود ولذا قال (قدس سره) : ((وكذا الحال في شرائط الوضع مطلقا)) : أي سواء كانت الشرائط متقدمة أو متأخرة أو مقارنة فإن الداخل في التأثير في جميعها هو تصورها ووجودها الذهني لا وجودها الخارجي ، فالشرط ((ولو كان مقارنا)) للعقد كالتراضي من المتعاقدين المالكين المقارن تراضيهما لعقدهما للايجاب من الموجب وللقبول من القابل دخالته في العقد انما هو بدخالة تصوره والتصديق به في العقد المتصور للحاكم الشرعي أو العرف موضوعا للأثر ، فالشرط والمشروط كلاهما من الموجودات الذهنية وهما متقارنان بوجودهما الذهني، فلا فرق بين الشروط المتأخرة بوجودها الخارجي أو المتقدمة أو المقارنة ، فإن ما هو الشرط فيها جميعا وجودها الذهني وهو مقارن في الجميع وليس بمتقدم ولامتاخر ولذا قال (قدس سره) : ((فإن دخل شيء في الحكم به)) كدخالة الرضا والاجازة في الحكم بالنقل والانتقال ((وصحة إنتزاعه)) : أي

وأما الثاني : فكون شيء شرطاً للمأمور به ليس إلا ما يحصّل لذات المأمور به بالاضافة إليه وجهاً وعنواناً به يكون حسناً أو متعلقاً للغرض ، بحيث لولاها لما كان كذلك ، واختلاف الحسن والقبح والغرض باختلاف الوجوه والاعتبارات الناشئة من الإضافات ، مما لا شبهة فيه ولا شك يعتريه ، والاضافة كما تكون إلى المقارن تكون إلى المتأخر أو المتقدم بلا تفاوت أصلا، كما لا يخفى على المتأمل ، فكما تكون إضافة شيء إلى مقارن له موجبا لكونه معنونا بعنوان ، يكون بذلك العنوان حسنا ومتعلقا للغرض ، كذلك إضافته إلى متأخر أو متقدم ، بداهة أن الاضافة إلى أحدهما ربما توجب ذلك أيضا ، فلو لاحدوث المتأخر في محله ، لما كانت للمتقدم تلك الاضافة الموجبة لحسنه الموجب لطلبه والامر به ، كما هو الحال في المقارن أيضا ، ولذلك أطلق عليه الشرط مثله ، بلا انخرام للقاعدة أصلا، لان المتقدم أو المتأخر كالمقارن ليس

انتزاع الحكم بالملكية ((لدى الحاكم به)) سواء كان الحاكم الشارع أو العرف بالنقل وبالملكية المترتبة على العقد المنتزعة من ملك المتعاقدين للعوضين هذه الدخالة عند الحاكم في حكم ((ليس إلاّ ما كان بلحاظة يصح انتزاعه وبدونه لايكاد يصح اختراعه)) فالعقد الذي يجيزه المالك مصداق لما هو موضوع الاثر عند الحاكم لانه العقد الذي تصوره وتصور جميع ما له دخل فيه ، والعقد الذي لا يجيزه المالك ليس بمصداق لما تصوره فلا يكون موضوعا للاثر ، فدخالة الشرط انما هي دخالة بحسب اللحاظ لا بحسب الوجود الخارجي ولذا قال : ((فيكون دخالة كل من المقارن وغيره)) من الشرط المتقدم والمتاخر انما هي ((تصوّره ولحاظه)) وتصوره ولحاظه ((مقارن)) لا متقدم ولا متاخر ((فاين انخرام القاعدة العقلية)) من لزوم تأثير المعدوم في الموجود ((في)) الشرط ((غير المقارن)) .

إلاطرف الاضافة الموجبة للخصوصية الموجبة للحسن ، وقد حقق في محله أنه بالوجوه والاعتبارات ، ومن الواضح أنها تكون بالاضافات .

فمنشأ توهّم الانخرام إطلاق الشرط على المتأخر ، وقد عرفت أن إطلاقه عليه فيه ، كإطلاقه على المقارن ، إنما يكون لاجل كونه طرفا للاضافة الموجبة للوجه ، الذي يكون بذاك الوجه مرغوبا ومطلوبا ، كما كان في الحكم لاجل دخل تصوره فيه ، كدخل تصور سائر الاطراف والحدود ، التي لو لالحاظها لما حصل له الرغبة في التكليف ، أو لما صح عنده الوضع . وهذه خلاصة ما بسطناه من المقال في دفع هذا الاشكال، في بعض فوائدنا ، ولم يسبقني إليه أحد فيما أعلم ، فافهم واغتنم[1].

---

(١) لا يخفى ان ما سلكه في الجواب عن إشكال شرائط الحكم التكليفي والحكم الوضعي المتأخرة عن الحكم زمانا أو المتقدمة عليه زمانا المعدومة حال وجوده بارجاع الشرط بوجوده الخارجي إلى الشرط بوجوده الذهني فتكون الشروط كلها من المقارنات ـ لايتاتى هذا المسلك في الجواب عن الشروط المتأخرة والمتقدمة التي هي شروط لحصول الاثر من الواجب ، لوضوح ان الأثر مترتب على الواجب بوجوده الخارجي ، ولا ترتب للاثر على الواجب بوجوده الذهني اصلا فلابد وان تكون شروط الواجب لها دخل بوجودها الخارجي ، فلذا سلك مسلكاً آخر للجواب .

وحاصله : انّ المصالح الداعيّة للامر بالواجب :

تارة : تكون مترتبة على ذات الواجب كترتب الاحراق على ذات النار ومثل هذا لا يعقل ان يكون شرط التأثير فيه متقدما معدوما حال حصول الاثر ولامتاخرا حال حصوله ، لعدم تعقل دخالة المعدوم في التأثير بل لابد ان تكون الشروط من المقارنات .

واخرى : لا تكون المصالح المترتبة على الواجب من قبيل تأثير النار في الاحراق مربوطة بذات النار من دون دخل لكون النارمعنونة بعنوان اصلا ، بل تكون المصالح المترتبة عليه لتعنون الواجب بعنوان حسن ، فالحسن اولاً وبالذات هو العنوان ، والمعنون انما يكون حسناً لاضافته إلى ذلك العنوان بحيث يكون منطبقاً عليه ذلك العنوان .

ولا اشكال ان ذات المعنون بالعنوان الحسن : تارة لا تحتاج في مقام انطباق عنوان الحسن عليها الا إلى اضافتها إلى المولى ، مثلا الركوع يصدق عليه عنوان تعظيم المولى الذي هو الحسن بمجرد كونه ركوعا للمولى وخضوعا له .

واخرى تكون ذات المعنون تحتاج إلى انطباق عنوان الحسن عليها إلى اضافتها إلى حيثية تكون بواسطة تلك الحيثية منطبقة لعنوانِ ذلك العنوان هو المعنون المنطبق عليه عنوان الحسن ، كمثل ضرب اليتيم فإن ضرب اليتيم انما يتعنون بعنوان حسن حيث يضاف ويتحيث بحيثية كونه تأديباً له ، وتاديب اليتيم هو المعنون بالعنوان الحسن. وعلى كل فالمعنون يرتبط عنوان حسنه بتحيثه باضافته إلى شيء يكون بواسطة تلك الاضافة مصداقاً لعنوان الحسن ، فيدورحسنه مدار اضافته وتحيثه بتلك الإضافة والحيثية ، وحصول الاضافة والحيثية للشيء الموجبة لحسنه ليست كالمقاربة بالنسبة إلى النار في تأثيرها للاحراق ، فإن الاضافة والحيثية تحصل للشيء بنسبته إلى ذلك الشيء، ولا تتوقف نسبته اليه على المقارنة بينهما بل ربما يحصل العنوان باضافة الشيء إلى مقارن له كاضافة الضرب إلى عنوان التاديب فانه لابد من المقارنة بين الضرب وقصد التأديب ، فلا يعقل ان يكون الضرب لليتيم بلا مقارنته لقصد التأديب معنوناً بالتاديب .

وربما يحصل باضافة الشيء إلى شيء متقدم عليه غير موجود حال وجوده ، ككون السلام جوابا فانما يتعنون بعنوان كونه جوابا حيث يتقدم عليه سلام من مبتدئ له بالسلام ، فالسلام الثاني يتعنون بكونه جوابا باضافته إلى سلام متقدم عليه منعدم حال حصول السلام الثاني .

وثالثة تحصل الاضافة والحيثية بنسبته إلى أمر متأخر لم يحصل إلاّ بعد حصول المضاف اليه ، كخروج الشخص لاستقبال قادم فإن حركته وخروجه يتعنون بعنوان كونه استقبالا للقادم قبل مجيء القادم ، فاذا كانت الشروط للواجب انما هي لأجل حصول اضافة وحيثية للواجب باضافته ونسبته إلى امر خارج عنه تكون الاضافة موجبة لتعنونه بعنوان حسن فتلك الاضافة هي الشرط في كون المضاف إلى ذلك الشيء الخارج عنه متعنونا بالعنوان الحسن ، وتلك الاضافة تحصل وان كان وجود المضاف اليه متقدما أو متاخراً كما مر في السلام الجوابي والحركة بقصد استقبال القادم ، فيكون ما هو الشرط مقارناً دائماً لا متقدماً ولا متاخراً لأن الشرط ليس هو المضاف اليه حتى يقال انه معدوم حال وجود المضاف فيلزم تأثير المعدوم في الموجود، بل الشرط هو تلك الحيثية التي توجد في المضاف المنسوب إلى ما أضيف اليه ، وتلك الحيثية فعليتها وحصولها مربوطة باضافة المضاف إلى المضاف اليه بوجوده الخارجي في ظرفه ، فالخروج يكون استقبالا بالفعل باضافته إلى قدوم القادم الذي يحصل في ظرفه الاّ ان وصف الخروج بكونه استقبالاً ـ وهو حسن حيث يكون للعالم موجود ومتحصل بالفعل إذا كان قدوم العالم ـ يحصل في ظرف مجيئه .

نعم ، إذا لم يحصل قدوم العالم في ظرفه لا يكون الخروج استقبالا ، فغسل المستحاضة ليلاً شرط لحصول امتثال الصوم الواجب ليس بوجوده الخارجي ، بل الشرط اضافة صوم المستحاضة اليه ، وهذه الاضافة حاصلة بالفعل فيما إذا كانت المستحاضة تغتسل في الليل .

نعم ، إذا لم تغتسل المستحاضة ليلاً لا يكون للصوم تلك الإضافة والحيثية ، فما هو الشرط المربوط به تعنون الصوم بالعنوان الذي اوجب انطباق الحسن عليه مقارن لوجود الصوم ليس بمتأخر عنه وهو اضافة الصوم وتحيثه بنسبته إلى الغسل في الليل، وأما الغسل في الليل بنفسه فليس شرطا للصوم فلا يلزم تأثير المعدوم في الموجود ولاتنخرم القاعدة العقلية ، واذا كان الشرط واقعا هو الإضافة والحيثية التي تلحق

المضاف بنسبته إلى المضاف اليه وهي موجودة وحاصله بالفعل وان كان المضاف اليه غير موجود إما لتقدمه وانعدامه أو لانه بعد لم يوجد ، فلا يختلف حال هذا الشرط الذي هو الإضافة والحيثية بالنسبة إلى الأمر الثاني الذي تضاف اليه سواء كان وجوده مقارناً للمضاف أو متقدماً عليه أو متأخراً عنه .

فإذا دل الدليل على ان صحة صوم المستحاضة مشروط بغسلها في الليل المتأخر عن يوم الصوم فلابد وان تكون شرطيته ليست كشرطية المقاربة لتأثير النار في الإحراق ، بل شرطيته ترجع إلى ان الصوم المضاف إلى الغسل في الليل متحيث بحيثية لها الدخل في انطباق عنوان حسن عليه ، والصوم الذي يتعقبه الغسل في الليل في حين وقوعه واجد لما هو الشرط فيه وهو تحيثه بالحيثية التي لها دخالة في حسنه قبل وقوع الغسل ، كما عرفت مثال ذلك في اتصاف الخروج بعنوان كونه استقبالا قبل قدوم من له الاستقبال .

نعم ، إذا لم تغتسل في الليل لا يكون الصوم في حين وقوعه متحيثاً بتلك الحيثيّة، ولعله إلى هذا يرجع ما هو المعروف عن المشهور : بان الأسباب الشرعية معرفات باعتبار كشفها عن كون المضاف اليها متحيثا بالحيثية التي لها الدخالة في الأمر به وطلبه .

هذا حاصل ما أجاب به عن الاشكال في الشروط المتأخرة في الزمان عن وجود المشروط بها أو المتقدمة في الزمان عليه المعدومة حال وجوده .

والمتحصل من عبارته (قدس سره) تمهيداً للجواب عن الإشكال أمور ثلاثة :

الأول : ما أشار اليه بقوله : ((كون شيء شرطا للمامور به ليس الا ما يحصّل لذات المأمور به بالإضافة اليه وجها وعنوانا به يكون حسنا أو متعلقا للغرض)) .

وحاصله : ان الشروط المذكورة للواجب ليست من قبيل المقاربة بالنسبة إلى النار، بل ترجع إلى كونها موجبة لأن يحصل لذات المأمور به بواسطة اضافته اليها وجه وعنوان حسن دعا إلى طلبه الامر به .

وقوله : ((أو متعلقا للغرض)) إشارة إلى ان الاضافة :

تارة ، موجبة لتعنون الواجب بعنوان حسن ، كما هو مذهب العدلية في تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد الموجبة لتعنون الشيء بالعنوان الحسن أو القبيح للأمر به والنهي عنه .

واخرى، تكون الاضافة موجبة لكون الواجب بواسطة تلك الاضافة متعلقا للغرض الملائم للمولى ، وهو مذهب الاشاعرة المنكرين للحسن والقبح العقليين، فانهم يقولون : بان الأحكام تابعة للاغراض لا لعنوان الحسن والقبيح ، أو انه إشارة إلى الواجبات غير الشرعية بل مطلق الواجبات الصادرة من الموالي إلى عبيدهم فإنها لاتناط بالحسن والقبح ، بل هي منوطة بالغرض ، والاغراض كالمصالح للحيثيات والاضافات دخل في ترتبها على الواجبات التي تتعلق بها أوامر الموالي فإن الخروج الاستقبالي كما يكون ماموراً به شرعا لكونه استقبالا لعالم من علماء المذهب تعظيماً للشعائر الدينيّة ، كذلك يكون موافقا لغرض المولى يدعوه ان يأمر عبيده بالاستقبال .

الثاني : ما أشار اليه بقوله : ((واختلاف الحسن والقبح والغرض باختلاف الوجوه والاعتبارات الناشئة من الاضافات مما لاشبهة فيه)) .

وحاصله : ان الشيء الواحد يختلف بحسب ما يضاف اليه فربما يتحيث بحيثية تقتضي حسنه كتحيث ضرب اليتيم باضافته لقصد التأديب الموجبة لتعنونه بالعنوان الحسن ، وربما يضاف إلى التشفي الموجبة لكونه ظلما وقبيحاً ، فالصوم المضاف إلى الغسل الليلي يكون حسناً والصوم غير المضاف إلى غسل في الليل لعدم فعل المستحاضة الغسل لايكون معنونا لعنوان حسن .

الثالث : ما أشار اليه بقوله : ((والاضافة كما تكون إلى المقارن تكون إلى المتأخر أو المتقدم بلا تفاوت اصلا)) .

وحاصله : ما عرفت من ان الاضافة تكون موجودة وان كان ما اضيفت اليه غير موجود ، فما هو الشرط وهو الاضافة فهو مقارن على حد سواء في ما يضاف إلى

ولا يخفى أنها بجميع أقسامها داخلة في محل النزاع ، وبناءاً على الملازمة يتصف اللاحق بالوجوب كالمقارن والسابق ، إذ بدونه لا تكاد تحصل الموافقة ، ويكون سقوط الامر بإتيان المشروط به مراعىً بإتيانه ، فلولا اغتسالها في الليل ـ على القول بالاشتراط ـ لما صح الصوم في اليوم[1] .

المقارن في الوجود أو المتقدم أو المتأخر في الوجود ، فالشرط دائما مقارن فلا انخرام للقاعدة العقلية .

واتضح بعد تمامية هذه الامور انه لا تأثير للمعدوم في الموجود بل التأثير لموجود وهو الاضافة المقارنة في موجود مقارن وهو الواجب الذي يتعنون بالعنوان الحسن بواسطتها .

واتضح مما ذكره ان هذه التي يطلقون عليها اسم الشروط المتاخرة بوجودها عن المشروط أو المتقدمة عليه انما اطلق عليها اسم الشرط لكونها وقعت طرفا للاضافة الدخيلة في الحسن ، لا لأن لذاتها دخالة في التأثير كدخالة المقاربة في تأثير النار .

وقد عرفت انه لا يضر تأخرها بذاتها في الوجود أو تقدمها في الوجود في حصول الاضافة ، والى هذا أشار بقوله : ((فمنشأ توهم الانخرام اطلاق الشرط على المتأخر)) .

وقد عرفت ان الشرط هو الإضافة لا نفس المضاف اليه المتأخر .

(١) المراد ان جميع اقسام مقدمة الواجب المتقدمة والمتأخرة والمقارنة داخلة في محل الكلام ، وليس مراده دخول مقدمة الحكم التكليفي أو الوضعي .

نعم ، في خصوص مقدمة الحكم الوضعي ربما تكون واجبة إذا وجب ايجاد الحكم الوضعي بنذر ونحوه . وعلى كل فمقدمة الواجب بجميع اقسامها داخلة فيجب الغسل الليلي سواء كان شرطا متقدما لصوم الغد أو متاخراً لصوم اليوم أو مقارناً كالطهارة للصلاة ـ بناء على الملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذيها ـ لأن

الامر الثالث : في تقسيمات الواجب[١] .

منها : تقسيمه إلى المطلق والمشروط ، وقد ذكر لكل منهما تعريفات وحدود ، تختلف بحسب ما أخذ فيها من القيود ، وربما أطيل الكلام بالنقض والإبرام[٢] في النقض على الطرد والعكس ، مع أنها

هذه المسماة بالشروط وان كانت ليست بنفسها لها دخالة في التأثير لكنها لها دخالة في تحقق الاضافة والحيثية التي هي الشرط ، فإنها ما لم تحصل في ظرفها سواء كانت متقدمة أو متأخرة أو مقارنة لا تحصل الاضافة ، وماله الدخالة في تحقق الشرط فانه كالشرط نفسه ـ بناءاً على وجوب مقدمات الواجب ـ وعبارة المصنف واضحة .

(١) قد عقد الأمر الثاني لتقسيمات المقدمة وحيث انه سيأتي ان المقدمة تتبع ذيها في الاطلاق والاشتراط لذلك عقد هذا الامر الثالث لتقسيمات الواجب .

(٢) لا يخفى ان معنى الواجب المطلق والمشروط هو كون الوجوب تارة مطلقا ، واخرى مشروطا ، فهو يلحق الوجوب اولاً والواجب ثانياً .

وقد ذكر القوم تعريفات للمطلق والمشروط .

ـ منها : ان المطلق ما لايتوقف وجوبه بعد الشرائط العامة ـ وهي البلوغ ، والعقل، والقدرة ، والعلم ـ على شيء .

والمشروط ما يتوقف وجوبه بعد الشرائط العامة على شيء .

ويرد عليه : ان الصلاة عندهم من مصاديق الواجب المطلق ، ومن الواضح ان وجوبها يتوقف على الوقت .

ـ ومنها : ما ينسب إلى المشهور ، وهو ان الواجب المطلق ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده ، كالصلاة فانها لا يتوقف وجوبها على الستر والطهارة ـ مثلاً ـ مع ان وجودها متوقف عليها .

والمشروط ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده ، كالحج فانه يتوقف وجوبه على الاستطاعة المتوقف عليها وجود الحج أيضا .

كما لا يخفى[1] تعريفات لفظية لشرح الاسم ، وليست بالحد

ويرد عليه ـ أيضاً ـ ان الصلاة التي هي من الواجب المطلق عندهم يتوقف وجوبها على الوقت المتوقف عليه وجود الصلاة ـ أيضاً ـ .

ـ ومنها : ما ذكره في الفصول[1] ويظهر انه له وهو ان الواجب المطلق ما كان وجوبه غير معلق على أمر غير حاصل سواء كان معلقا على امر غير حاصل ولكنه حصل ، أو لم يكن معلقا على شيء . والاول كالحج بعد الاستطاعة فانه وان كان قبل الاستطاعة متعلقا على الإستطاعة فهو من المشروط ولكنه بعد الاستطاعة يكون مطلقا وغير معلق على شيء ، والثاني كوجوب المعرفة فانه غير معلق على شيء غير الشرائط العامة ، والواجب المشروط ما كان معلقا على امر غير حاصل كالحج قبل الاستطاعة .

ويرد عليه : ان الواجب المطلق والمشروط وصفان للواجب المعلق وغير المعلق ، والمعلق لا ينقلب غير معلق إذا تحقق ما كان معلقا عليه ، فالحج من الواجب المشروط قبل الاستطاعة وبعد الاستطاعة ، هذا اولاً .

وثانيا : ان هذا مبني على إمكان الواجب المعلق ، وان الحج بعد الاستطاعة يكون الخطاب به فعليا وان كان وقت ادائه غير حاصل ، وأما بناءاً على عدم امكان الواجب المعلق وانه لايعقل الخطاب قبل وقت يمكن فيه إتيانه فلا يكون الحج بعد الاستطاعة مطلقاً وانما يكون مطلقا عند حضور وقت ادائه .

(١) أي غير مطرد وغير منعكس ، والمراد من غير المطرد كونه غير جامع ، ومن غير المنعكس كونه غير مانع ، وانما قيل للتعريف غير الجامع انه غير مطرد لأن الغرض من التعريف هو مساواة المحدود وحدّه ، لوضوح ان الحد بيان ماهية المحدود تفصيلا،

---

(١) الفصول الغروية : ص ٦٤ .

لا بالرسم[1]، والظاهر أنه ليس لهم اصطلاح جديد في لفظ المطلق والمشروط ، بل يطلق كل منهما بما له من معناه العرفي ، كما أن الظاهر

كقولهم في حد الانسان هو الحيوان الناطق ، ولايعقل عدم المساواة بين الماهية وبين جنسها وفصلها فلابد وان يكون تعريف الماهية جامعاً لجميع افرادها ، فاذا خرج بعض افرادها عنها فلا يكون حدها جامعا لجميع ما يصدق عليه من افرادها . فاذاً لايكون الحد جارياً ومطرداً على سنن المحدود واطراده في جميع افراده .

ومنه يتضح اطلاق غير المانع على غير المنعكس ، لانه بعد ان كان اللازم المساواة بين الحد والمحدود فلابد ان يكون كلما صدق عليه الحد يصدق عليه المحدود، فاذا كان الحدّ صادقا على غير مايصدق عليه المحدود فلا يكون مانعا عن دخول غير افراد المحدود في المحدود ، ولابد في المتساويين من التساوي بحيث لو بدل المحمول فيها بالموضوع لكانت القضية صادقة كقولهم في حدّ الانسان بانه الحيوان الناطق في مقام تعريفه وحده فلازمه المساواة التامة بين الانسان والحيوان الناطق، فيصح ان يقال : كل انسان حيوان ناطق ، ولابد ان يصح ـ أيضاً ـ ان يقال : كل حيوان ناطق انسان ، فاذا كان الحدّ يصدق على غير افراد المحدود لاتصدق القضية لو بدّل محمولها وجعل موضوعاً ، فلو عرّف الانسان بانه حيوان من دون الفصل لما كان هذا التعريف صحيحا لو قيل كل حيوان انسان ، فاذا كان الحدّ غير مانع من دخول غير المحدود لاتصدق القضية . فالمراد من غير المنعكس هو تبديل المحمول وجعله موضوعا : أي جعل الحد موضوعا والمحدود محمولا ، وعدم صدق القضية بنحو الكلية ـ حينئذ ـ انما هو لكونها غير مانعة من دخول غير المحدود في المحدود .

(١) قد تكرر من المصنف هذا الراي ، ويأتي التصريح منه في العام والخاص : بان التعاريف اللفظية هي الواقعة في جواب السؤال عن الشيء بما الشارحة ، لا الواقعة في جواب السؤال عنه بما الحقيقية ، والتعريف الحدي أو الرسمي هو الذي يقع في جواب السؤال عن الشيء بما الحقيقية دون ما الشارحة .

أن وصفي الاطلاق والاشتراط ، وصفان إضافيان لا حقيقيان ، وإلا لم يكد يوجد واجب مطلق ، ضرورة اشتراط وجوب كل واجب ببعض الامور ، لا أقل من الشرائط العامة ، كالبلوغ والعقل .

فالحري أن يقال : إن الواجب مع كل شيء يلاحظ معه ، إن كان وجوبه غير مشروط به ، فهو مطلق بالاضافة إليه ، وإلا فمشروط كذلك، وإن كانا بالقياس إلى شيء آخر بالعكس[1].

وتوضيح ذلك : ان السؤال عن الشيء بحسب الترتيب الطبيعي في مقام السؤال عن الاشياء ، هو ان السامع إذا سمع لفظاً جاهلاً به تماماً فأوّل ما يتعلق غرضه بتمييزه بنحو من انحاء التميز وبوجه ما كمن سمع لفظ العنقاء فيقول : ما العنقاء ؟ فيكفي ان يقال في جوابه انها طائر ، ثم يتعلق طبيعي الغرض بالسؤال عن انه هل هو موجود ام لا ؟ وهذا السؤال الثاني يسمى بهل البسيطة . ثم إذا اجيب عنه بانه موجود ـ مثلاً ـ ياتي السؤال الثالث : بان هذا الموجود ما حقيقته وهو المسمى بالسؤال بما الحقيقية ، وحينئذ لابد ان يجاب عنه بالحد الحقيقي . ثم ياتي السؤال بهل المركبة ولم الثبوتية والاثباتية ، وقد جمع هذه الاسئلة المحقق السبزواري بقوله :

اس المطالب ثلاثة علم مطلب ما مطلب هل مطلب لم[1] .

وعلى كل فالتعاريف اللفظية المطلوب فيها شرح الاسم وتمييزه بوجه من الوجوه وهو مطلب ما الشارحة : أي التي هي لشرح الاسم فقط ، وليس المطلوب فيها التعريف بالحد الحقيقي الذي هو مطلوب ما الحقيقية .

(١) هذا مقدمة منه لقوله : كما ان الظاهر .

وحاصل مراده : ان القوم ليس مرادهم في ذكر تعريف المطلق والمشروط ان هذه التعاريف لأجل ان لهم اصطلاحا جديدا في لفظي المطلق والمشروط ، بل الظاهر

---

(١) منظومة السبزواري ، قسم المنطق : ص ٣١ حجري .

ثم الظاهر أن الواجب المشروط كما أشرنا إليه ، نفس الوجوب فيه مشروط بالشرط ، بحيث لا وجوب حقيقة ، ولا طلب واقعا قبل حصول

انهما عندهم بما لهما من معناهما اللغوي ، فالمطلق ما ليس له شرط ، والمشروط ما كان له شرط ، والمصداق الحقيقي للمطلق ماليس له شرط اصلا ، لكنه من المعلوم بحسب موارد اطلاق لفظ المطلق على مصاديقه لايراد منه المطلق الحقيقي والمشروط الحقيقي ، بل المراد منه المطلق والمشروط الاضافيان : بان ينظر الواجب بالنسبة لشيء ويقاس اليه ، فإن كان غير مشروط بالاضافة اليه كان مطلقا من هذه الناحية وان كان مقيدا به كان مشروطا من ناحيته ، فاذا كان المراد من المطلق والمشروط الاضافيين دون الحقيقيين جاز ان يكون الشيء الواحد مطلقا من جهة ومشروطا من جهة اخرى، فالصلاة ـ مثلا ـ بالنسبة إلى غير الوقت ـ مثلا ـ من المطلق ومن ناحيته من الواجب المشروط . والذي يدلك على ان المراد من وصفي الاطلاق والاشتراط هما الاضافيان دون الحقيقيين هو انه لو كان المراد منهما الحقيقيين لما صدق واجب مطلق اصلا لوضوح اشتراط كل واجب لانه مشروط بالشرائط العامة قطعا ، فيلاحظ وجوب الصلاة ـ مثلا ـ مع الوضوء فحيث ان وجوبها غير مقيد بالوضوء لوضوح ان الوضوء مما يتوقف عليه الواجب : أي الصلاة لا وجوبها ، فالأمر بالصلاة مطلق من هذه الناحية ولكنه بالنسبة إلى الوقت مشروط به ، اذ لاوجوب للصلاة قبل الوقت فالوجوب من هذه الناحية مشروط لا مطلق ، ويلاحظ الحج ـ مثلا ـ فانه بالنسبة إلى الاستطاعة وجوبه مقيد به فهو مشروط من ناحيته إذ لا وجوب للحج قبل الاستطاعة ومن ناحية غيره من المقدمات كالزاد والراحلة فهو مطلق اذ لا تقيد لوجوب الحج بتهيئة الزاد والراحلة . ولا يخفى ان هذا إنما يتم بناءا على صحة الواجب المعلق ، وعبارة المصنف واضحة لا تحتاج إلى شرح .

الشرط ، كما هو ظاهر الخطاب التعليقي ، ضرورة أن ظاهر خطاب إن جاءك زيد فأكرمه[1] كون الشرط من قيود الهيئة ، وأن طلب الاكرام

---

(١) توضيحه : انك قد عرفت ان الواجب المشروط ما كان وجوبه مشروطا بشرط، فالشرط يرجع إلى وجوب الواجب لا إلى الواجب ، ولا ريب في ان ظاهر القضية يقتضي ذلك ، فإن ظاهر قول الآمر : ان جاءك زيد فاكرمه هو كون طلب اكرام زيد معلقا على مجيئه ، بحيث إن تحقق المجيء تحقق طلب الاكرام وان لم يتحقق المجيء منه لم يتحقق طلب اكرامه ، لأن الصيغة جميعها ـ وهي اكرم المركبة من هيئة وهي الطلب ومادة وهي الاكرام ـ بهيئتها ومادتها مترتبة ومعلقة على المجيء ، لا أن المعلق على المجيء هي المادة وحدها والطلب فعلي .

وبعبارة اخرى : ان الظاهر من القضية الشرطية هي الحكم بثبوت التالي على فرض تحقق المقدم ، فالتالي قبل ثبوت المقدم ليس له ثبوت تحقيقي بل ثبوته تقديري لا تحقيقي ، وانما يكون حقيقيا إذا كان للمقدم ثبوت حقيقي ، فما دام المقدم في مرحلة الفرض والتقدير فالتالي ـ أيضا ـ له ثبوت فرضي تقديري ، فالطلب المنشأ بقوله : اكرم معلقا على فرض المجيء قبل تحققه هو طلب انشائي ، وانما يكون مصداقا للطلب الحقيقي بالحمل الشايع إذا تحقق المجيء فقبل المجيء هو طلب انشائي أو طلب تقديري وفعليته وحقيقيته تثبت بثبوت المجيء .

فتحصل مما ذكرنا : ان القيد المعلق عليه في القضية الشرطية يرجع إلى الوجوب لا إلى الواجب فقط : بان يكون الوجوب فعليا وحقيقيا قبل المجيء والمجيء قيد للواجب وحده ، وان حال الوقت بالنسبة إلى الصلاة في قوله : إذا زالت الشمس فصل ليس حال الطهارة ، لانه قبل الوقت لاطلب فعليا بالصلاة وقبل الطهارة طلب الصلاة فعلي .

ثم لا يخفى ، ان القيد الراجع إلى الطلب راجع لمتعلقه أيضا ، فما هو قيد للهيئة المتعلقة بالمادة فهو قيد للمادة أيضا ، فالوقت الذي هو قيد للطلب المتعلق بالصلاة هو

وإيجابه معلق على المجي[1] ، لا أن الواجب فيه يكون مقيدا به ، بحيث يكون الطلب والايجاب في الخطاب فعليا ومطلقا ، وإنما الواجب يكون

قيد للصلاة ـ أيضا ـ اذ لا تصح صلاة قبل الوقت ، فما هو قيد للوجوب قيد للواجب ـ أيضا ـ بخلاف قيد الواجب وحده فانه ليس بقيد للوجوب ، كما عرفت في ان الطهارة قيد للواجب فانها لاتصح بدون الطهارة ولكنها ليست قيدا للوجوب المتعلق بالصلاة ، فإن الوجوب فعلي تام الفعلية قبل حصول الطهارة المتوقف عليها صحة الواجب ، فقولهم القيد راجع للهيئة لا للمادة ليس معناه ان المادة غير مقيدة بالقيد الراجع إلى الهيئة ، بل مرادهم في ان القيد لايختص بالمادة : بان تكون الهيئة مطلقة وفعلية قبل تحقق القيد .

(١) أي ان إيجاب الاكرام ووجوبه معلق على المجيء فقبل المجيء لا وجوب ولا ايجاب. ولا يخفى ان عطف الايجاب على الوجوب ليس الغرض منه اختلافهما حقيقة بل هما متحدان ذاتا ومصداقا ، وإنما الاختلاف بينهما بالاعتبار فإن الطلب المتعلق بشيء باعتبار كونه منسوبا إلى الطالب والآمر هو ايجاب منه ، وباعتبار نسبته إلى متعلقه فهو وجوب .

لا يقال : قد حصل بالانشاء ايجاب من الامر ووجوب متعلق بالمادة ، فكيف يكون الايجاب والوجوب معلقا على المجيء .

فانه يقال : الذي حصل بالصيغة هو انشاء الوجوب وليس المراد في المقام ان هذا الانشاء هو المعلق ، بل المراد ان كون هذا الانشاء مصداقا للطلب الحقيقي والبعث الفعلي هو محل الكلام ، ولا اشكال ان الذي حصل بهذا الانشاء هو الطلب على تقدير المجيء فقبل المجيء الطلب تقديري فلا يكون مصداقا للطلب الحقيقي بالفعل ولا بعثا فعليا قبل ثبوت ما علق عليه ، فالمدعى في الواجب المشروط هو كون هذا الانشاء قبل المجيء تقديري وانما يكون فعليا وحقيقيا بعد ثبوت المجيء ولا ملازمة بين انشاء الحكم وبين فعليته وصيرورته بعثا فعليا حقيقيا .

خاصا ومقيدا ، وهو الإكرام على تقدير المجيء ، فيكون الشرط من قيود المادة لاالهيئة ، كما نسب ذلك إلى شيخنا العلامة ـ أعلى الله مقامه ـ[1] مدعيا لامتناع كون الشرط من قيود الهيئة واقعا ، ولزوم كونه من قيود

فالمدعي لصحة الواجب المشروط يقول : ان هذا الانشاء ثبوته قبل ما علق عليه ثبوت تقديري وانما يكون وجوبا حقيقيا فعليا بعد ثبوت ما علق عليه .

والمنكر للواجب المشروط ـ كما يظهر من تقريرات الشيخ الأنصاري (قدس سره) يقول : هو كون الوجوب فعليا وحقيقيا ، والمجيء يرجع إلى قيود الواجب كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة غايته انه قيد في الواجب اخذ على نحو اتفاق الحصول ، لا انه واجب التحصيل كالطهارة .

(١) الذي يظهر من الشيخ (قدس سره) كون الوجوب في الواجب المشروط فعليا حقيقيا تام الفعلية والحقيقية وان القيد المعلق عليه يرجع إلى الواجب لبرهانين ذكرهما يلزم بحسبهما ارجاع القيد إلى المادة : أي الى ما تعلق به الهيئة : أي إلى الواجب دون الوجوب فاكرم . ـ مثلا ـ في قول القائل : ان جاءك زيد فاكرمه تنحل إلى وجوب مستفاد من هيئتها والى واجب متعلق به الوجوب وهو الاكرام ، والوجوب قبل تحقق المجيء فعلى وانما المقيد بالمجيء هو الاكرام لاوجوبه لقيام البرهان على لزوم هذا الارجاع وان خالف الظاهر ، فالواجب المشروط عنده (قدس سره) هو الواجب المعلق الذي سيأتي الكلام فيه ، وحيث لم يرض المصنف هذا الراي وبنى على كون الوجوب هو المشروط وان القيد راجع إلى الهيئة لا إلى المادة فقط قال : ان الظاهر كون الشرط من قيود الهيئة : أي الوجوب وليس من قيود المادة وان الواجب هو المقيد دون الوجوب ، ورتب على هذا الرأي لازمه وهو كون الطلب والوجوب ـ بناءا على رجوع القيد إلى المادة ـ يكون فعليا ، والواجب هو المقيد وهو الخاص ، فالاكرام هو المقيد بالمجيء دون وجوبه .

المادة لبا[1]، مع الاعتراف بأن قضية القواعد العربية أنه من قيود الهيئة ظاهرا .

---

(١) حاصل ما استدل به الشيخ (قدس سره) : من لزوم رجوع القيد إلى المادة دون الهيئة دليلان[1] :

وحاصل الدليل الاول : ان الهيئة بذاتها غير قابلة لرجوع القيد اليها ويمتنع عقلا ان تكون مقيدة ومعلقة على المجيء ، فلابد فيما كان ظاهره تقيدها من ارتكاب مخالفة الظاهر فيه وارجاع القيد إلى ما يمكن ان يكون مقيدا به وهو المادة فإنها القابلة للتقييد دون الهيئة ، والتعبير عن الشرط بالقيد واضح لأن مرجع الشرطية والتعليق إلى تقييد المشروط بالشرط ، فالشرط والتعليق قيود للمشروط الذي هو في قبال المطلق غير المقيد بشيء ولا معلق على شيء ، فانه إذا قال المولى : اكرم زيدا ، من دون شرط وتعليق يرجع إلى وجوب اكرام زيد سواء جاء أو لم يجئ ، واذا قال : إن جاءك زيد فاكرمه ، يرجع إلى كون وجوب الاكرام فيما إذا تحقق منه مجيء وعند عدم مجيئه لا وجوب ، فلا يصح ان يقال : اكرم زيدا سواء جاء ام لم يجئ ، هذا بناءا على الواجب المشروط.

وأما بناءا على إرجاع القيد إلى المادة فالاكرام يكون مقيدا بالمجيء وانه قبل المجيء لا يصح الاكرام ، بخلاف اكرم زيدا من دون تعليق فانه يصح الاكرام سواء جاء ام لم يجئ .

والدليل الثاني يرجع إلى ان القيد وان أمكن رجوعه إلى الهيئة لكن التأمل والتحقيق في كيفية تعلق الوجوب بالواجب يقضي بان القيود في الواقع تكون قيودا للمادة دون الهيئة .

---

(١) مطارح الانظار : ص ٤٨ .

أما امتناع كونه من قيود الهيئة[1] ، فلانه لا إطلاق في الفرد الموجود من الطلب المتعلق بالفعل المنشأ بالهيئة ، حتى يصح القول بتقييده بشرط

وحاصل الدليل الاول : ان الهيئة من المعاني الحرفية والمعنى الحرفي موضوع بالوضع العام والموضوع له الخاص ، ومعنى الموضوع له الخاص ان المعنى الذي يدل عليه الحرف هو من الجزئيات الخاصة المتعينة والمتشخصة بتشخص جزئي حقيقي ، ومن الواضح ان الجزئي الحقيقي الشخصي لاسعة فيه لأن التوسعة والتضييق من شؤون المعاني الكلية ، أما المعاني الجزئية الحقيقية لاسعة فيها حتى تتضيق .

وقد عرفت ان الشرط قيد ومعنى القيدية التضييق وما لاسعة فيه لايعقل ان يلحقه تضييق ، فالهيئة التي هي الدالة على الوجوب معنى حرفي فهي امر جزئي شخصي لاسعة فيها فلا تضيق لها ، بخلاف المادة التي هي متعلق الهيئة وهو الاكرام ـ مثلا ـ فانه معنى كلي والكلي له سعة وضيق فلابد وان يكون القيد راجعا لها لأنها معنى كلي قابلة للسعة والضيق ، فالقيد راجع إلى المادة وهي الواجب ولايعقل رجوعه إلى الوجوب المستفاد من الهيئة لانه معنى حرفي ، وهو البعث الواقع نسبة بين الباعث والمبعوث والمبعوث اليه ، والمعاني النسبية معان حرفية جزئية حقيقية متشخصة فلا تقبل التقييد والتضييق .

(١) قد عرفت فيما سبق ان ظاهر الجملة الشرطية كقول القائل : ان جاءك زيد فاكرمه هو كون الجزاء بما هو مركب من هيئة ومادة واقعا موقع الفرض والتقدير على فرض تحقق الشرط وهو المجيء ، وبعد قيام البرهان عنده (قدس سره) على امتناع رجوع القيد إلى الهيئة فلابد من صرف هذا الظاهر وارجاعه إلى المادة ، هذا بحسب البرهان الاول .

وأما بحسب البرهان الثاني فيقتضي ان يكون هذا الاعتراف منه (قدس سره) انما هو بدوي ولكن بعد التامل والتروي في كيفية تعلق الوجوب بالواجبات يكون القيد راجعا إلى المادة ، فيكون اعترافه بحسب البرهان الاول غير اعترافه بحسب ما يقتضيه

ونحوه ، فكل ما يحتمل رجوعه إلى الطلب الذي يدل عليه الهيئة ، فهو عند التحقيق راجع إلى نفس المادة[١] .

وأما لزوم كونه من قيود المادة لبا ، فلان العاقل إذا توجه إلى شيء والتفت إليه ، فإما أن يتعلق طلبه به ، أو لايتعلق به طلبه أصلا، لاكلام على الثاني .

وعلى الاول : فإما أن يكون ذاك الشيء موردا لطلبه وأمره مطلقا على اختلاف طوارئه ، أو على تقدير خاص ، وذلك التقدير : تارة يكون من الامور الاختيارية ، وأخرى لا يكون كذلك . وما كان من الامور الاختيارية . قد يكون مأخوذا فيه على نحو يكون موردا للتكليف، وقد لا يكون كذلك ، على اختلاف الاغراض الداعية إلى طلبه والأمر به ، من غير فرق في ذلك بين القول بتبعية الاحكام للمصالح والمفاسد[٢] ، والقول بعدم التبعية ، كما لا يخفى ، هذا موافق

البرهان الثاني ، فإن الاعتراف بالظهور في الاول قد صادمه البرهان فلابد من مخالفته، بخلاف اعترافه بحسب ما يقتضيه البرهان الثاني فانه بدوي قبل التامل في كيفية تعلق الوجوب بالواجب ، أما بعد التامل فيكون متعلقا بالواجب فينبغي ان يكون عنده (قدس سره) بعد التامل ظاهرا في كون متعلقه غير الهيئة وظهوره في تعلقه بالهيئة بدوي .

(١) قد عرفت وجهه ، وهو ان الهيئة من المعاني الحرفية لانها هي البعث الواقع نسبة بين الباعث والمبعوث والمبعوث اليه والمعاني الحرفية الموضوع له فيها خاص شخصي جزئي لاسعة فيه فلا يقبل تضييقا .

(٢) هذا هو الدليل الثاني على لزوم رجوع القيد إلى المادة فقط دون الهيئة.

وتوضيحه ان الاحكام إما ان تكون تابعة لمصالح ومفاسد في متعلقاتها ـ كما هو مذهب المشهور من العدلية ـ وعلى هذا فلا يكون في نفس البعث مصلحة وانما هو

كطريق لتحصيل مايترتب على متعلقه من المصلحة ، أو لأن لا يقع ما يترتب على متعلقه من المفسدة وانما كان بداعي جعل الداعي إلى متعلقه فقط .

وعلى هذا فاذا تصور الآمر شيئا ، فاما ان يرى ان له غاية تقع موقع التصديق بتحصيلها ، أو لا يكون له تلك الغاية .

وعلى الثاني فلا يتحقق بعث بالنسبة اليه .

وعلى الاول وهو ما له غاية وقعت موقع التصديق ، فاما ان تكون تلك الغاية التي وقعت موقع التصديق غير مربوطة ولا مترتبة على شيء ، وانها ينبغي تحصيلها على كل تقدير فيقع البعث اليها مطلقا غير مقيد ولامترتب على شيء ، وهذا هو الواجب المطلق المحض ، واما ان لا يقع التصديق بها مطلقا بل كان مقيدا بشيء ، وهذا ـ أيضا ـ على المحاء ، لأن القيد الذي له دخالة في التصديق بالغاية إما ان يكون اختياريا ، أو لا يكون اختياريا كالوقت .

والاختياري تارة : يكون بحيث يلزم تحصيله كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة .

واخرى : لا يكون كذلك بل يكون على فرض اتفاقه وحصوله تكون الغاية لازمة ، فالتصديق بها على هذا النحو كالمجيء بالنسبة إلى اكرام زيد ـ مثلا ـ فالقيد الذي له الدخالة في التصديق بالغاية إذا كان اختياريا فإن كان بحيث يلزم تحصيله كان موردا للتكليف كذي الغاية الذي هو المقيد ، غايته ان تكليفه غيري كوجوب الطهارة للصلاة ، واخرى يكون من القسم الثاني فلا يعقل ان يقع به تكليف ، لأن المفروض انه على فرض حصوله يكون ذو الغاية لازم التحصيل وهو كالمجيء بالنسبة إلى اكرام زيد وكالاستطاعة بالنسبة إلى الحج .

وأما غير الاختياري فلا يقع به تكليف لمشروطية التكليف بالاختيار .

واتضح مما ذكرنا : ان القيود جميعها ترجع إلى الواجب ولادخالة لها في الوجوب .

واتضح ـ أيضا ـ : انه في الواجب المطلق بعد حصول التصديق غير المقيد بشيء يحصل الشوق فيحصل البعث وهذا واضح ، وفي المقيد ـ أيضا ـ حيث لادخالة للقيد في الشوق إلى المقيد لأن القيد راجع اليه لا للشوق والميل اليه ، فيحصل الشوق ـ أيضا ـ إلى المقيد الذي كان للقيد دخالة في حصول الغاية منه ، فالشوق على جميع التقادير حاصل بالفعل غايته تارة يكون شوقا إلى شيء مطلق ، واخرى يكون شوقا إلى مقيد ، لوضوح ان الشوق إلى ما يتقيد بشيء لايكون الشوق اليه مقيدا ، واذا كان الشوق اليه حاصلا بالفعل فلابد وان يكون الحكم فعليا على جميع التقادير ، لأن الحكم إما ان يكون هو الارادة والشوق ، وقد عرفت حصولهما ، أو ان يكون معلولا لها فلا تخلف له عن علته ، هذا بناء على كون الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها وان الحكم بنفسه خال من المصلحة والمفسدة واضح .

واما بناءا على مذهب الاشعري غير الملتزم بتبعية الاحكام للمصالح والمفاسد ، أو على قول غير المشهور من العدلية القائلين هولاء بلزوم المصلحة والمفسدة ولكنهم لا يقولون بلزوم كون المصالح في متعلقات الاحكام دائما ، بل قد تكون المصلحة في نفس الحكم لا في متعلقه .

فأما بناءا على قول الاشعري فالحكم منوط بتصوره والميل اليه ، والمفروض انه قد أنشأ الحكم فلابد من تصوره والميل اليه ، وعليه فان كان قد حصل الميل غير مقيد بشيء فهو الواجب المطلق وان كان الميل اليه مقيدا فهوا الواجب المشروط ، ولكن الاطلاق والاشتراط انما لأجل متعلق الميل وهو الواجب ، ولازم ذلك ان يكون القيد والتعليق راجعا إلى المتعلق لا إلى الحكم .

وأما قول غير المشهور من العدلية من الالتزام بالمصلحة ، ولكن لا يجب ان تكون في المتعلق بل يجوز ان تكون في نفس الحكم ، فلان الحكم إما ان يكون هو الارادة ، أو معلولها وهو البعث المتسبب عن الشوق الأكيد ، فاذا كان هو الارادة فالارادة من موجودات عالم النفس وليس من موجودات عالم الخارج ، فلا يعقل ان يكون

لما أفاده بعض الافاضل المقرّر لبحثه بأدنى تفاوت[1] ، ولا يخفى ما فيه .

مربوطاً الاّ بموجودات عالم النفس ، وحينئذ فيكون نفس العلم بالصلاح موجباً لتعلق الارادة لأن العلم من موجودات عالم النفس ، ولابد من ارتباط كل موجود بعالمه الذي يوجد فيه والمفروض ان القيد من عالم الخارج فلا تكون الارادة مربوطة به ، وعليه فالقيد الذي هو من عالم الخارج لابد وان يكون راجعا إلى متعلق الارادة وهو الفعل والواجب ، وكذلك الحال فيما كان الحكم من معلولات الارادة والشوق الأكيد لعدم معقولية زيادة المعلول على علته ، فانه بمجرد حصول الشوق الاكيد يحصل الطلب والبعث .

فاتضح من جميع ما ذكرنا : ان القيد لابد وان يكون راجعا إلى الفعل الذي هو الواجب دون الوجوب ، والوجوب فعلي على كل تقدير وغير معلق على شيء .

وقد أشار إلى الواجب المطلق بقوله : ((فاما ان يكون ذاك الشيء مورداً لطلبه وأمره مطلقا على اختلاف طوارئه)) .

وقد أشار إلى المقيد بقوله : ((أو على تقدير خاص)) والى أنحاء التقييد بقوله : ((تارة يكون من الامور الاختيارية واخرى لا يكون كذلك)) : أي لا يكون القيد اختياريا كالوقت والى الاختياري الذي يكون قيده واجب التحصيل بقوله : ((وما كان من الامور الاختيارية قد يكون)) : أي القيد ماخوذا فيه على نحو يكون مورد التكليف : أي يكون القيد ماخوذا في الواجب على نحو يكون القيد بنفسه موردا للتكليف ، كالطهارة المأخوذة قيدا في الصلاة ، والى القيد غير الواجب التحصيل بل كان بحيث إذا حصل القيد من باب الاتفاق تتحقق دخالته في الواجب كالمجيء بالنسبة إلى الاكرام بقوله : ((وقد لايكون كذلك على اختلاف الاغراض)) .

(١) قد عرفت توضيح ذلك وتقريبه على أي راي من الآراء .

أما حديث عدم الإطلاق في مفاد الهيئة ، فقد حققناه سابقا : إن كل واحد من الموضوع له والمستعمل فيه في الحروف يكون عاما كوضعها ، وإنما الخصوصية من قبل الاستعمال كالاسماء ، وإنما الفرق بينهما أنها وضعت لتستعمل وتقصد بها المعنى بما هو هو والحروف وضعت لتستعمل وتقصد بها معانيها بما هي آلة وحالة لمعاني المتعلقات ، فلحاظ الآلية كلحاظ الاستقلالية ليس من طوارئ المعنى ، بل من مشخصات الاستعمال ، كما لا يخفى على أولي الدراية والنهى . والطلب المفاد من الهيئة المستعملة فيه مطلق ، قابل لان يقيد[1] ، مع أنه لو سلم أنه فرد ،

---

(١) شروع في الجواب عن البرهان الاول فاجاب :

اولاً : بما سبق من ان الحروف ليست موضوعة بالوضع العام والموضوع له الخاص ، بل الموضوع له فيها عام كالوضع فالهيئة موضوعة لكلي الطلب ، فاذا كان الموضوع له فيها كليا أمكن تقييده فإن الذي يابى عن التقييد هو الجزئي وانما يكون الموضوع له جزئيا بناءاً على ان الموضوع له فيها خاص .

وقد مر ان المعاني الحرفية الموضوع له فيها كلي لاجزئي والمستعمل فيه فيها ـ أيضاً ـ كلي ، والخصوصية إنما نشأت من الاستعمال لأن استعمال لفظ في معنى لابد وان يكون مسبوقا بلحاظ المعنى وكلما وجد وكلما لحظ وجد تشخص وصار جزئيا ، ولكن هذه الجزئية الناشئة من الاستعمال غير دخيلة فيما هو الموضوع له والمستعمل فيه ، لوضوح ان هذه الجزئية موجودة في كل معنى عام قد استعمل فيه اللفظ ، فلو كانت موجبة لجزئيته لامتنع ان يكون هناك لفظ يستعمل في معنى عام . وعلى كل فلا فرق بين الموضوع له الحرف والاسم إلاّ بالآلية والاستقلالية ، والموضوع له الهيئة هو الموضوع له لفظ الطلب سوى ان الهيئة وضعت لتستعمل فيما إذا كان الطلب ملحوظا باللحاظ الآلي ولفظ الطلب وضع ليستعمل في معناه حيث يكون ملحوظا باللحاظ الاستقلالي ، ومن الواضح ان الآلية والاستقلالية خارجة عما هو الموضوع

لـه والمستعمل فيـه ـ أيضـاً ـ ، لأن اللفـظ انمـا يستعمل في نفـس المعنـى لابقيـد انــه مستعمل فيه .

وقد عرفت ان الجزئية آتية من ناحية كونه مستعملا فيه بما هـو مستعمل فيه ، لأن الخصوصية قد جاءت من قبل الاستعمال وقد مر الكلام في ذلـك مفصلا في الوضـع وفي المشتق .

ولا يخفى عليك ان كلام المصنف ـ هنا ـ في إنكـار جزئية المعنى الحرفي انما هو في الجزئية الذهنية .

واما لو كان المدعى هو الجزئية الخارجية فلابد وان يكـون الجـواب عنه : بانه لـو كان الموضوع له في الحرف هو الجزئي الخـارجي لما أمكـن ان يتعـدد مصداقه في مقـام الامتثـال ، فانه إذا أمر المولى بايجاد السير من البصرة لمـا كـان للمكلـف ان يوجـد الابتداء في أي نقطة من النقاط في البصرة مع انه ليس كذلك قطعا ، وفي المقام لو كـان الطلب المستعمل فيه الهيئة هـو المتعلق بفرد خاص من اكرام زيد لما امكن أن يقـع الامتثـال الاّ بـه ، مـع انـه مـن الواضـح ان المكلـف يمكنـه ان يمتثـل بـاي فـرد مــن افراد الاكرام .

ثم لايذهب عليك ان المشـهور القـائلين بـالوضع العـام والموضـوع لـه الخـاص في الحروف هم القائلون ـ أيضاً ـ بامكان رجوع القيد إلى الهيئة ، فلابد لهم مـن الجـواب عن هذا البرهان .

وملخص الجواب : ان معنى كون الموضوع له في الحرف خاصا إنما هـو لأجـل ان الحرف وضع لأن يدل على المعنى الذي يكون نسبة بين الطرفين أو الاطراف ، فلفظة (من) انما تدل على الابتـداء الواقـع نسبة بـين السير والبصـرة ، وليس مدلولـها كلي معنى الابتداء ، والنسبة متشـخصة بطرفيها ، وهـذا المعنى مـن الخصوصية لا يستلزم كون المعنى الحرفي جزئيا خاصا بحيث لا يقبل التقييـد بـل ضيقـه وسعته تتبـع طرفيه ، فلفظ (من) ـ مثلاً ـ تدل على الابتداء الواقـع نسبة بـين السير والبصـرة ، ولا يخفى ان

فانما يمنع عن التقيد لو أنشئ أولا غير مقيد ، لا ما إذا أنشئ من الاول مقيدا ، غاية الامر قد دل عليه بدالين ، وهو غير إنشائه أولا ثم تقييده ثانيا[1]

هذه النسبة تتحقق في أي نقطة من النقاط التي يبتدأ السير منها فيمكن ان تتضيق في نقطة خاصة .

وبعبارة اخرى : ان مرادهم كون الموضوع له في الحرف خاصا ليس كونه جزئيا ذهنيا ولاجزئيا خارجيا ، وانما مرادهم من الخصوصية انه ليس الموضوع له في الحروف هو العنوان المتصور حال الوضع وهو كلي مفهوم الابتداء ـ مثلاً ـ ، بل الموضوع له هو معنون هذا العنوان ، فلم توضع لفظة (من) للعنوان المتصور بل وضعت لأن تدل على معنونه ، وليس لازم هذا الكلام كون الموضوع له في الحروف جزئيا ذهنيا ولا جزئيا خارجيا . وعلى كلٍ فيمكن ان تتقيد الهيئة لانه لها سعة وضيق بحسب طرفيها ، هذا اولاً .

وثانيا : ان التقييد في الجزئي الحقيقي لا مانع منه إذا كان راجعا إلى أوصافه لا إلى تفريده ، فإن القيد الموجب للفردية لايلحق الجزئي اذ لا فردية لما هو فرد بل الفردية انما تكون للكلي ، واما القيد الراجع إلى حالات الفرد واوصافه فلا مانع من لحوقها للجزئي الحقيقي .

(١) هذا جواب ثان ، وحاصله : ان الهيئة انما لا تقبل التقييد لأنها بانشائها تكون جزئية والجزئي لايقبل التقييد ، وهذا انما يتم فيما إذا لحقه التقييد بعد الإنشاء لانه يكون بالانشاء جزئيا فيأبى عن التقييد حينئذ ، واما إذا أنشئ مقيدا فإن الامتناع المدعى لايتم لانه يوجد جزئيا بما فيه من القيد ، فأولاً يلحظ الوجوب ويقيّد بالمجيء ثم ينشئ ، ولا امتناع في إنشائه بعد لحاظه مقيدا .

لا يقال : ان الجزئية إذا كانت من ناحية اللحاظ فالامتناع انما هو من ناحية اللحاظ والانشاء انما هو لايجاد ما لحظ .

فافهم[1] .

فانه يقال : ان اللحاظ له على نحوين : لانه تارة يلحظ غير مقيد ثم يقيد ، واخرى يلحظ من اول الامر مقيدا ، بل لابد ان يكون بالنحو الثاني لأن المفروض ان الغرض تعلق بالوجوب المقيد فلابد وان يلحظ على وفق الغرض الداعي إلى لحاظه ، وقد أشار إلى هذا الجواب بقوله : ((فانما يمنع الخ)) .

لا يقال : ان الظاهر من الجملة الشرطية ان التقييد كان من بعد لحاظه وانه لحظ أولاً ثم قيد ، فإن قول المولى : اكرم زيدا ان جاءك يدل على ان قيد المجيء لحق الوجوب المتعلق بالاكرام وبعد لحاظه متعلقا بالاكرام قيّده بالمجيء .

فانه يقال : انه بعد قيام الدليل على امتناع التقييد بعد اللحاظ والانشاء فلابد من كون هذا من باب تعدد الدال ، وتعدد الدال في مقام الانشاء في الكلام المتدرج لا يلازمه ان يكون المدلول الذي اريد الدلالة عليه كذلك ، وبعد امتناع التقييد بعد اللحاظ فلابد وان يكون الملحوظ هو المقيد ولكن قد دل على ذلك الملحوظ الذي اول وجوده كان بنحو التقييد بدالين : دال لذات المقيد ودال لقيده.

وقد أشار إلى ما ذكرنا بقوله : ((غاية الأمر قد دل عليه بدالين)) يدلان على ملحوظ مقيد ولايلزم ان يكون قد لحظ اولاً ثم قيد ، ولذا قال : ((وهو غير انشائه أولا ثم تقييده ثانياً)) .

(١) يمكن ان يكون امره بالفهم إشارة إلى أن هذا الجواب : بان يلحظ مقيدا ثم يدل عليه بدالين انما هو فيما إذا كانت الجزئية المدعاة الموجبة لامتناع التقييد هي الجزئية الذهنية الآتية من قبل اللحاظ ، لا ما اذا كانت الجزئية المدعاة هي الجزئية الخارجية فإن الجزئي الخارجي يمتنع تقييده لكونه فرداً جزئيا خارجياً والفرد الجزئي غير قابل لأن يكون له فرد وجزئي ، فإن التفريد والتحصص انما يكون للكلي لا للجزئي الخارجي المتحصص ، فلا ينفع الجواب بكون الملحوظ قد لحظ من اول الامر مقيداً

فإن قلت : على ذلك ، يلزم تفكيك الانشاء من المنشأ ، حيث لا طلب قبل حصول الشرط[١] .

قلت : المنشأ إذا كان هو الطلب على تقدير حصوله ، فلابد أن لا يكون قبل حصوله طلب وبعث ، وإلا لتخلف عن إنشائه[٢] ، وإنشاء

ودل عليه بدالين ، وينحصر الجواب بانكار كون المعنى الحرفي هو الجزئي الحقيقي الخارجي كما عرفت .

(١) حاصل هذا الاشكال ان الواجب المشروط كما عرفت يرجع إلى كون الطلب معلقا على المجيء ، وقبل المجيء لا طلب فيشكل عليه : بان الانشاء هو العلة الاخيرة لحصول ما انشئ به ولاريب ان الانشاء فعلي لا تعليقي ، فاذا كان الطلب المنشأ بهذا الانشاء الفعلي تعليقياً يلزم تخلف المعلول عن علته ، لوضوح ان الطلب هو المنشأ بهذا الانشاء فكيف يعقل كون الانشاء الذي هو العلة الاخيرة للطلب فعليا والمنشأ بهذا الانشاء تعليقياً والمعلول لايعقل تخلفه عن علته ، وما ذكرنا هو المراد بقوله : ((على ذلك)) : أي على القول بالواجب المشروط وكون الطلب معلقا على المجيء وغير ثابت بالفعل ، والمفروض ان الانشاء حاصل بالفعل ((يلزم تفكيك الانشاء من المنشا)) : أي يلزم تخلف المعلول عن علته ، لأن المنشا بهذا الانشاء وهو الطلب غير متحقق بالفعل لما عرفت ان المدعى هو عدم تحقق الطلب قبل تحقق الشرط ، ولذا قال (قدس سره) : ((حيث لاطلب قبل حصول الشرط)) مع ان الانشاء الذي هو العلة الاخيرة له متحقق بالفعل وتخلف المعلول عن علته الاخيرة من المحالات الواضحة .

(٢) توضيح الجواب ان الانشاء هو نحو من انحاء الاستعمال وهو ايجاد المعنى باللفظ، فالانشاء هو العلة الاخيرة لحصول المعنى المستعمل فيه بحصول هذا الانشاء الذي هو ايجاد المعنى بهذا الانشاء ، والمعنى المنشأ لم يتخلف عن علته الذي هو الانشاء ، فانه قد حصل بهذا الانشاء المعنى الذي أُنشئ به والانشاء فعلي والمعنى الحاصل به فعلي أيضا ، ولكن المعنى الذي حصل بهذا الانشاء هو تحقق الطلب على تقدير حصول

أمر على تقدير كالاخبار به بمكان من الامكان ، كما يشهد به الوجـدان ، فتأمل جيدا[1] .

الشرط خارجا ، فاذا كان المعنى الذي حصل بهذا الانشاء هو الطلب على فرض حصول الشرط خارجا فلا يعقل حصوله قبل حصول الشرط .

وبعبارة اخرى : ان المعنى الذي هو المنشأ بهذا الانشاء هو كون الطلب معلقا على الشرط ، وهذا المعنى حاصل بالفعل وبمجرد الانشاء وحصول معنى كون الطلب معلقا على الشرط بالفعل لايقتضي حصول الطلب بالفعل ، بل الحاصل بالفعل هو كون الطلب معلقا على حصول الشرط في الخارج ، فما هو معلق على حصول الشرط في الخارج هو الطلب الحقيقي وهو ليس معلولا للانشاء ، وما هو المعلول لهذا الانشاء وهو كون الطلب معلقا على حصول الشرط قد حصل ولم يتخلف عن علته . وقد تبين واضحا مما ذكرنا انه إذا كان المنشا هو كون الطلب واقعا موقع الفرض والتقدير ومعلقا على ثبوت الشرط ينقلب الأمر على هذا المستشكل فيكون الحاصل بالانشاء هو كون الطلب مفروض التحقق لا فعلي التحقق فلا يعقل ان يكون الطلب فعليا بهذا الانشاء والاّ لزم تخلف المعلول عن علته ، ولذا قال (قدس سره) : ((المنشأ إذا كان هو الطلب على تقدير حصوله)) : أي على تقدير حصول الشرط خارجا ((فلابد ان لا يكون قبل حصوله طلب وبعث والا لتخلف)): أي المنشا ((عن إنشائه)) لما عرفت من ان المنشأ بهذا الانشاء هو كون الطلب معلقا على حصول الشرط : أي المنشأ بهذا الانشاء هو تقدير حصول الطلب لا الطلب بالفعل، فاذا حصل بهذا الانشاء الطلب الفعلي دون الطلب التقديري يلزم ان يكون قد حصل بهذا الانشاء غير ما أُنشئ به ، لأن ما أُنشئ به هو الطلب التقديري .

والحاصل على رأي هذا المستشكل هو الطلب الفعلي فيتخلف المعلول عن علته، وهذا معنى قوله : ((والا لتخلف عن انشائه)) .

(١) الظاهر ان مراده (قدس سره) النقض على اشكال لزوم التفكيك .

وحاصله : ان الفرق بين الانشاء والاخبار هو قصد الحكاية ، فإن الاخبار هو استعمال اللفظ في المعنى بقصد الحكاية عن مطابقه ، والانشاء هو استعمال اللفظ في المعنى من دون قصد الحكاية ، وحينئذٍ فكما يمكن ان يكون المعنى في الجملة الخبرية غير حاصل بالفعل بل يحصل في المستقبل على تقدير حصول الشيء ، كذلك لابد انه يمكن ان يكون المنشأ بالجملة الانشائية امراً غير حاصل بالفعل بل يحصل في المستقبل على تقدير حصول شيء ، فكما يمكن ان يقال انه يحصل اكرام زيد غداً حين يتحقق مجيئه كذلك يمكن ان يقال : اكرم زيدا ان جاء غداً لما عرفت من انه لا فرق بين الانشاء والاخبار فيما عدا قصد الحكاية .

وبعبارة اخرى : انه كما يمكن ان يكون المخبر به في الجملة الخبرية شيئاً معلقاً على حصول شيء كذلك يمكن ان يكون المنشأ بالجملة الانشائية شيئاً معلقاً على حصول شيء .

ويحتمل ان يكون هذا جواباً عن إشكال مقدر ، وحاصله : ان تقييد المنشأ لازمه تقييد الانشاء ، لأن اللفظ قالب المعنى واللفظ هو وجود المعنى تنزيلاً ، فاذا كان المنشأ مقيداً فلازمه كون الانشاء مقيدا وتقييد الانشاء غير معقول ، إذ لو كان الانشاء مقيدا لما حصل والمفروض انه قد حصل ، وبعد حصوله كيف يمكن ان يكون المنشأ الحاصل به مقيدا والانشاء غير مقيد ؟

فأجاب عنه : بانه كما ان الانشاء ايجاد للمعنى الذي هو المنشأ كذلك الاخبار - أيضاً- ايجاد للمعنى الذي هو المخبر به ، ولا اشكال في انه يمكن ان يكون المخبر به شيئاً معلقاً حصوله على حصول شيء فكذلك الانشاء يمكن ان يكون المنشأ شيئاً معلقاً حصوله على شيء ، فاذا كان الاخبار عن مخبر به معلقاً حصوله على شيء بمكان من الإمكان ، فكذلك الانشاء يمكن ان يكون المنشأ به معلقاً حصوله على حصول شيء وهو كالاخبار بمكان من الامكان - أيضاً - هذا ولكن الظاهر ان مراده النقض كما ذكرناه اولاً ، لأن هذا الاشكال يرجع إلى اشكال التفكيك عند التأمل .

وأما حديث لزوم رجوع الشرط إلى المادة لبا ففيه: إن الشيء إذا توجه إليه ، وكان موافقا للغرض بحسب ما فيه من المصلحة أو غيرها ، كما يمكن أن يبعث فعلا إليه ويطلبه حالا، لعدم مانع عن طلبه كذلك ، يمكن أن يبعث إليه معلقا ، ويطلبه استقبالا على تقدير شرط متوقع الحصول لاجل مانع عن الطلب والبعث فعلا قبل حصوله ، فلا يصح منه إلا الطلب والبعث معلقا بحصوله ، لا مطلقا ولو متعلقا بذاك على التقدير ، فيصح منه طلب الاكرام بعد مجيء زيد ، ولا يصح منه الطلب المطلق الحالي للاكرام المقيد بالمجيء[1].

---

(١) لما انتهى من الجواب عن البرهان الاول شرع في الجواب عن البرهان الثاني .

ولا يخفى : انه جعل الكلام في موردين :

الاول ، في الحكم على رأي الاشعري وعلى رأي غير المشهور من العدلية من القول بتبعية الاحكام لمصالح فيها .

والثاني : على القول بتبعية الاحكام لمصالح ومفاسد في متعلقاتها أي في المأمور به .

وقد أشار اليهما (قدس سره) بقوله : ((ان الشيء إذا توجه اليه وكان موافقا للغرض بحسب ما فيه من المصلحة)) بهذا أشار إلى القول بتبعية الاحكام للمصالح في نفس الحكم ، وبقوله : ((أو غيرها)) أشار إلى مقالة الاشعري : من ان الحكم تابع لموافقته للغرض فقط من دون الالتزام بكونه ذا مصلحة .

واما الجواب على القول بتبعية الاحكام للمصالح والمفاسد في المأمور به ـ الذي هو المتعلق ـ فقد أشار اليه بقوله : ((هذا بناء على تبعية الاحكام لمصالح فيها في غاية الوضوح وأما بناء على تبعيتها للمصالح والمفاسد في المأمور به الخ)) .

فظهر من هذا ان كلامه الاول يتعلق بالجواب عن مقالة الاشعري الذي لا يلتزم بتبعية الاحكام لمصالح لا فيها ولا في متعلقاتها ، ويقول : بان الحكم تابع لموافقته

للغرض فقط ، وعلى قول غير المشهور : من انه لا يلزم ان يكون الحكم تابعا لمصالح في المتعلق بل يكون تابعا لمصالح في نفس الحكم .

وليعلم ـ ايضاً ـ ان الحكم على هذين الرأيين لابد وان يكون غير الارادة وهو البعث الاعتباري لوضوح ان الارادة وجودها دائماً إلى غير استقلالي ، وموافقة الغرض والمصلحة في نفس الحكم لابد وان يكونا فيما له وجود استقلالي .

وكيف كان فحاصل الجواب : أما على راي الاشعري ، فلأن موافقة الغرض كما يمكن ان تكون مطلقة كذلك يمكن ان تكون معلقة على شيء لضرورة انه ربما يكون شيء موافقا للغرض من دون ان يكون معلقا على شيء ، وربما تكون موافقته للغرض منوطة بحصول شيء ، فالذي يكون موافقا للغرض من دون تعليق هو الواجب المطلق ، والذي يكون موافقا للغرض على فرض حصول شيء هو الواجب المشروط ، فإن اكرام زيد قد يكون موافقا للغرض مطلقا وقد يكون بشرط مجيئه موافقا للغرض .

وأما بناء على كون المصالح والمفاسد في نفس الاحكام فنقول ـ أيضاً ـ : ان المصلحة المترتبة على نفس الحكم والطلب ربما يكون ترتبها عليه ترتب المعلول على علته التامة وهذا هو الواجب المطلق ، وربما يكون ترتبها ترتب المقتضى على مقتضيه: بان يكون هناك مانع من ترتبها بالفعل فلابد ان يكون معلقا على ارتفاع المانع وحينئذ لايصح منه إلاّ ان يطلب معلقا على حصول ما يكون بحصوله ترتب المصلحة على الحكم بالفعل فيكون الطلب المعلق على المجيء كاشفاً عن وجود مانع عن الطلب قبل المجيء وانه عند المجيء يرتفع المانع ، وهذا هو الواجب المشروط ولذا قال (قدس سره) : ((كما يمكن ان يبعث فعلا اليه ويطلبه حالا لعدم مانع عن طلبه)) فيتحقق الطلب بالفعل غير معلق على شيء وهو الواجب المطلق ((كذلك يمكن ان يبعث اليه معلقا ويطلبه استقبالاً على تقدير شرط متوقع الحصول)) ولعله انما قيّده بقوله متوقع الحصول لأن المعلق على شرط متحقق الحصول من الواجب المعلق عنده

هذا بناءاً على تبعية الاحكام لمصالح فيها في غاية الوضوح[1].

(قدس سره) لا من المشروط ، والاّ فلا فرق بين المتوقع الحصول والمتحقق الحصول. وعلى كل فانما يكون طلبه استقباليا وبعثه معلقا على حصول الشرط ((لأجل مانع عن الطلب والبعث فعلا قبل حصوله)) : أي قبل حصول الشرط ، واذا كان للطلب بالفعل مانع ولايرتفع الا بحصول شيء ((فلا يصح منه)) : أي من الآمر ((الا الطلب والبعث معلقا بحصوله)) : أي معلقا بحصول ما به يرتفع المانع عن الطلب ((لا مطلقا)) : أي إذا كان معلقا على حصول الشرط لايصح منه مطلقا وغير معلق على ما به يرتفع المانع .

قوله : ((ولو متعلقا بذاك على التقدير)) يمكن ان تكون هذه العبارة من متعلقات قوله : مطلقا .

وحاصلها : انه إذا كان الطلب بالفعل له مانع لايصح الطلب مطلقا ولو لم يكن ذلك الشرط غير حاصل ، ومعناها على هذا انه لايصح منه اطلاق الطلب ولو بان يكون متعلقا ـ مثلاً ـ باكرام زيد على ذاك التقدير : أي على تقدير عدم المجيء لأن المفروض أن له مانعاً في حال عدم المجيء .

ويمكن ان تكون من متعلقات ((بحصوله)) فيكون معناها انه لا يصح منه الا الطلب والبعث معلقا بحصوله ولو بان يكون طلبه متعلقا بذاك : أي بالاكرام على التقدير : أي على تقدير المجيء .

وتوضيحه : انه إذا كان للطلب مانع عن الفعلية فيصح من المولى تأخير الطلب إلى حصول الشرط ، ويصح منه الطلب معلقا على حصول الشرط ، لكنه لايخفى ان في الاحتمال الثاني تكلف ، والظاهر منه هو الاحتمال الاول بان يكون من متعلقات ((مطلقا)) .

(١) قد دلّ هذا الكلام أخيراً على ان الكلام السابق بناء على قول غير المشهور وعلى مقالة الاشعري الذي أشار اليها بقوله : ((أو غيرها)) .

وأما بناءاً على تبعيتها للمصالح والمفاسد في المأمور به ، والمنهي عنه فكذلك ، ضرورة أن التبعية كذلك ، إنما تكون في الاحكام الواقعية بما

ثم لا يخفى انه يمكن ان يقال : ان هذا الجواب من المصنف لا يتم على ما سلكه في الشرط المتأخر من ارجاع ما يتعلق بالحكم من الشروط التي ظاهرها انها شرط بوجودها الخارجي إلى كونها شروطا بوجودها الذهني ، فانه عليه لابد وان يكون الواجب المشروط واجباً فعلياً لا مشروطا ، لأن الشرط بوجوده الذهني حاصل بالفعل .

فانا نقول : اولاً ، انه لم يظهر من المصنف وجوب رجوع كل شرط خارجي إلى كونه شرطاً بوجوده الذهني ، بل الذي ظهر منه هو تصحيح الشرط المتأخر بارجاعه إلى كونه شرطاً بوجوده الذهني ، بل حيث كان الدليل قد دلّ على ان هذا الشرط المتأخر ـ مع كونه متأخراً ـ شرط فلابد وان يرجع إلى كونه شرطا بوجوده الذهني لاستحالة تأثير المعدوم في الموجود ، وأما إمكان ان يكون الشيء بوجوده الخارجي شرطاً للوجوب فلا امتناع فيه ولا يلزم فيه تأثير المعدوم في الموجود .

وثانياً : ان الشرط في الحكم وان رجع إلى الوجود الذهني ، الا انه تارة يكون الوجود الذهني مشروطاً : بان يكون منطبقا على الوجود الخارجي بالفعل : بان يكون مطابق هذا الوجود الذهني حاصلا بالفعل ، واخرى لايشترط ذلك : بان يكون وجوده ذهنا هو الشرط ولو بان يكون مطابقه يحصل بعد ذلك .

وبعبارة اخرى : انه إذا كان الطلب مطلقا وفعليا وكان له شرط بوجوده الخارجي متأخر فيستكشف انه كان بوجوده الذهني شرطاً للحكم من دون اشتراط ان يكون مطابقه الخارجي حاصلا بالفعل ، ولا يلزم ان يكون كلما كان للحكم شرط مستقبل التحقق كان ذلك الحكم فعليا ، بل يجوز ان ينشأ معلقا على تحقق ذلك المطابق في الخارج .

هي واقعية ، لا بما هي فعلية ، فإن المنع عن فعلية تلك الاحكام غير عزيز، كما في موارد الاصول والامارات على خلافها ، وفي بعض الاحكام في أول البعثة ، بل إلى يوم قيام القائم عجل الله فرجه[1]، مع

---

(١) على ما ذهب اليه المشهور من تبعية الاحكام لمصالح ومفاسد في متعلقاتها وان غير الاوامر الامتحانية مصالحها ومفاسدها في متعلقاتها لا فيها .

وحاصل ما اجاب على هذا : ان غاية ما يمكن هو الالتزام بان الاحكام في مرتبتها الواقعية تابعة لمصالح ومفاسد في متعلقاتها بحيث تكون المصالح والمفاسد هي العلل التامة لإنشاء الاحكام على طبق متعلقاتها من المصالح والمفاسد ، الاّ انه لايمكن الالتزام بان المصالح والمفاسد علل تامة حتى لمرتبتها الفعلية ، لعدم امكان ذلك لوضوح التزام المشهور في موارد عديدة : بان الاحكام التابعة لمصالح ومفاسد في متعلقاتها غير فعلية ، فلابد وان تكون المصالح والمفاسد في المتعلقات لها حكم المقتضي للحكم لاكونها علة تامة ، واذا كانت بمنزلة المقتضي صح ان يكون لها شرط غير حاصل يتوقف عليه فعليّتها واذا صح ان تكون فعلية ـ تارة ـ لعدم اشتراط فعليتها بشرط ، وغير فعلية ـ اخرى ـ لعدم تحقق ما هو شرط فعليتها صح ـ حينئذ ـ ان تكون منقسمة إلى الواجب المطلق والواجب المشروط في مرحلة فعليتها لا في مرحلة واقعيتها .

وقد ذكر المصنف موارد ثلاثة تدل على عدم كون الاحكام فعلية وانها باقية على مراتبها الواقعية :

ـ موارد الاصول .

ـ وموارد الامارات ، فانه من الوضح انه يشترط في مجرى الاصول والامارات الشك في الحكم الواقعي ، ولو كانت المصالح والمفاسد علة تامة للحكم حتى مرتبته لفعلية لما كان معنى للشك فيه بل كان عدم تحقق الحكم بمرتبته الفعلية دليلاً على عدم الحكم الواقعي ، والاّ لزم تخلف المعلول عن علته التامة ، فهذان الموردان يدلان على

أن حلال محمد (صلى الله عليه وآله) حلال إلى يوم القيامة ، وحرامه حرام إلى يوم القيامة ، ومع ذلك ربما يكون المانع عن فعلية بعض الاحكام باقيا مر الليالي والايام ، إلى أن تطلع شمس الهداية ويرتفع الظلام ، كما يظهر من الاخبار المروية عن الائمة (عليهم السلام)[1] .

ان المصالح والمفاسد ليست علّة تامة للحكم في مرتبته الفعلية ، وانهما من مقتضياته، واذا كان لها رتبة الاقتضاء جاز ان يكون له شرط غير حاصل فيصح المشروط .

ـ المورد الثالث : الاخبار الدالة على ان الاحكام كلها قد نزلت على النبي في اول بعثته ﷺ ولكن بعضها يبقى مخزونا إلى ظهور الحجة عجل الله فرجه ، ودلالتها صريحة على تخلف مرتبة الفعلية عن مرتبة الواقع ولابد ان يكون بقاؤها مخزونة إلى ظهور حجة آل محمد ﷺ انما هو لمانع عن فعليتها ، لأن المفروض ان متعلقاتها ذوات مصالح ومفاسد ، فلو لم يكن مانع عن فعليتها لكانت فعلية .

ومن الواضح ـ أيضاً ـ: ان الاحكام أتت بالتدريج في زمان النبي ﷺ ومن بعده على لسان أئمة الهدى فبلوغها درجة الفعلية كان متاخراً ، وقد أشار المصنف إلى الموردين الاولين بقوله : ((كما في موارد الاصول والامارات)) والى دلالة الاخبار بقوله : ((في بعض الاحكام في اول البعثة)) أشار بهذا إلى أن من الاحكام ما كان هناك مانع عن فعليتها في اول البعثة فجاءت بالتدريج على عهد النبي وعلى عهد الأئمة عليهم السلام ، والى الاحكام المخزونة بقوله : ((بل إلى يوم قيام القائم عجل الله فرجه)) .

(١) حاصله ان المراد من كون حلاله ﷺ حلالاً إلى يوم القيامة وحرامه حراماً إلى يوم القيامة هو حلاله وحرامه بمرتبته الواقعية ، والاّ ففي مرحلة الفعلية كثيرا ما يكون حرامه الواقعي حلالاً في الظاهر ببركة الاصول أو الامارات : أي ان الحكم الذي لا يتغير من الحلال والحرام هو الحرام والحلال الواقعي لا في مرحلة الظاهر ، وعلى هذا فالحكم بمرتبته الواقعية ينفك عن مرتبته الفعلية ولا سبب لهذا الانفكاك الا وجود المانع عن فعليته ، وربما يكون وجود المانع مستمرا إلى ظهور الحجة عجل الله

فإن قلت: فما فائدة الانشاء ؟ إذا لم يكن المنشأ به طلبا فعليا ، وبعثا حاليا[١] .

قلت : كفى فائدة له أنه يصير بعثا فعليا بعد حصول الشرط ، بلا حاجة إلى خطاب آخر ، بحيث لولاه لما كان فعلا متمكنا من الخطاب ، هذا مع شمول الخطاب كذلك للايجاب فعلا بالنسبة إلى الواجد للشرط، فيكون بعثا فعليا بالاضافة إليه ، وتقديريا بالنسبة إلى الفاقد له[٢]

فرجه كما في الاخبار الدالة على الاحكام المخزونة إلى وقت ظهوره عجل الله فرجه، ولذا قال (قدس سره) : ((ومع ذلك ربما يكون المانع عن فعلية بعض الاحكام باقيا مر الليالي)) إلى آخر كلامه (قدس سره).

(١) حاصل ان قلت : انه إذا كان الطلب لا يكون طلبا حقيقيا فعليا الاّ بعد تحقق الشرط فيكون إنشاؤه قبل تحقق شرطه لغواً لا فائدة فيه ، بخلاف ما إذا كان الطلب مطلقا والقيد راجعاً إلى المادة فإن فائدة انشائه واضحة ، لتحقق الوجوب بالفعل وتكون سائر مقدمات الواجب واجبة عدا الشرط الذي اخذ على سبيل الاتفاق كما سياتي بيانه .

وبالجملة : ان الطلب المنشأ بالصيغة إذا لم يكن فعليا بان يكون القيد راجعا اليه فلا يتحقق طلب حقيقي قبل تحقق القيد لاتظهر لهذا الانشاء فائدة ، ولذا قال : ((فما فائدة الانشاء إذا لم يكن المنشأ به)) : أي الطلب المنشأ به ((طلبا فعليا وبعثا حاليا)) لأن القيد إذا رجع إلى الطلب ـ كما هو رأي القائلين بالواجب المشروط ـ لا يكون المنشأ بالصيغة طلبا فعليا وبعثاً حاليا حقيقياً الاّ بعد تحقق الشرط.

(٢) ذكر له ـ في قوله : قلت ـ فائدتين :

الأولى : ان هذا الخطاب والإنشاء الذي كان الطلب الحقيقي فيه مشروطا بتحقق الشرط الفائدة في انشائه بنحو التعليق هو انه بعد تحقق الشرط لا يحتاج إلى انشائه ثانيا، لانه بمجرد تحقق الشرط يكون الانشاء المعلق على الشرط فعليا حقيقيا ، وربما

فافهم[1] وتأمل جيدا.

ثم الظاهر دخول المقدمات الوجودية للواجب المشروط ، في محل النزاع أيضا ، فلاوجه لتخصيصه بمقدمات الواجب المطلق ، غاية

يكون الآمر حال تحقق الشرط غير متمكن من الانشاء والخطاب وبانشائه السابق تحقق طلبه ويكون فعليا حقيقيا ، والى هذا أشار بقوله : ((لولاه لما كان فعلا متمكنا من الخطاب)) .

الفائدة الثانية : ان الواجب المشروط ربما يكون شرطه محققا بالنسبة إلى بعض المكلفين فيكون الطلب في حقه حقيقيا ولا يكون متحققا بالنسبة إلى الآخرين فيكون الطلب في حقهم طلباً تقديرياً كالاستطاعة التي شرط وجوب الحج بها ، فإن الوجوب بالنسبة إلى من عنده استطاعة وجوب فعلي حقيقي ، وبالنسبة إلى غير المستطيع تقديري ومعلق على تحقق الاستطاعة.

والحاصل : ان الواجب المشروط لا يلزم ان يكون دائما غير فعلي حال انشائه ، بل قد يكون حال انشائه فعليا حقيقيا بالنسبة إلى من تحقق عندهم شرط الوجوب، والى هذا أشار بقوله : ((هذا مع شمول الخطاب كذلك)) : أي مع كونه واجبا مشروطاً ((للايجاب فعلا)) فيكون الواجب المشروط في حين انشائه واجبا فعليا ((بالنسبة إلى الواجد للشرط)) كما عرفت ذلك فيمن تحقق عنده شرط فعلية الخطاب بالحج وهي الاستطاعة ((فيكون بعثا فعليا بالاضافة اليه وتقديريا بالنسبة إلى الفاقد له)) : أي بالنسبة إلى الفاقد للشرط : أي غير المستطيع .

(١) يمكن ان يكون إشارة إلى انه لا يلزم ان يكون للانشاء حال عدم الشرط فائدة ، إذ لا يجب على المولى ان يؤخر إنشاءه إلى حصول شرط الوجوب بعد ان كان يمكنه الانشاء معلقاً على الشرط فهو احد الطريقين فيكون مخيرا بين تاخير الانشاء إلى زمان حصول الشرط وبين ان ينشأ معلقاً على الشرط .

الامر تكون في الاطلاق والاشتراط تابعة لذي المقدمة[١] كأصل الوجوب بناء على وجوبها من باب الملازمة[٢] .

---

(١) لا يخفى ان وجوب المقدمة معلول لوجوب ذيها ، والمعلول تابع للعلة فإن كان وجوب ذيها فعليا حقيقيا كان وجوبها فعليا حقيقيا وان كان وجوب ذيها تقديريا يكون وجوبها تقديرياً ، واذا كان وجوب المقدمة تابعا فالمقدمة في الاطلاق والاشتراط ـ أيضاً ـ كذلك ، فمقدمة الواجب المطلق واجبة مطلقاً ومقدمة الواجب المشروط مشروطة مثله .

فاذا عرفت هذا تعرف انه لاوجه لتخصيص النزاع بخصوص مقدمة الواجب المطلق وخروج مقدمة الواجب المشروط عن محل النزاع ، بل هي داخلة ـ أيضاً ـ غايته انها من الواجب المشروط على وفق ذيها ، ولذا قال : ((الظاهر دخول المقدمات الوجودية للواجب المشروط في محل النزاع)) فبناءاً على الملازمة تكون واجبة مشروطة .

(٢) أي كما أنها في اصل وجوبها تابعة لوجوب ذيها كذلك في اطلاقها واشتراطها تابعة له أيضاً.

لا يقال : ان سبب حكم العقل بوجوب المقدمة انه إذا تعلق الطلب الحقيقي بذي المقدمة فيكون المولى بالفعل طالبا لإيجادها ، وحيث يتوقف ايجاد ذي المقدمة على المقدمة فيلازمه تحقق طلب من المولى لايجاد المقدمة لتوقف ذيها عليها ، اما الواجب المشروط فقبل تحقق الشرط لا طلب حقيقي بالفعل متعلقا بايجاد ذي المقدمة فلا يلزم ان يتحقق طلب للمقدمة قبل تحقق الشرط .

فانه يقال : قد عرفت ان وجوب المقدمة معلول لوجوب ذيها والمعلول تابع لعلته فعلا وتقديرا ، ولا يعقل ان يتبعه فعلاً ولا يتبعه تقديراً .

وبعبارة اخرى : ان ارادة ذي المقدمة فعلا يلازمه ارادة المقدمة فعلاً ، واما قبل تحقق الشرط فهناك شوق لم يبلغ حد الارادة متعلق بذي المقدمة ويكون هذا الشوق

وأما الشرط المعلق عليه الايجاب في ظاهر الخطاب ، فخروجه مما لا شبهة فيه ، ولا ارتياب : أما على ما هو ظاهر المشهور والمنصور ، فلكونه مقدمة وجوبية وأما على المختار لشيخنا العلامة أعلى الله مقامه فلانه وإن كان من المقدمات الوجودية للواجب ، إلا أنه أخذ على نحو لا يكاد يترشح عليه الوجوب منه ، فانه جعل الشيء واجبا على تقدير حصول ذاك الشرط ، فمعه كيف يترشح عليه الوجوب ويتعلق به الطلب وهل هو إلاطلب الحاصل[1] ؟

إرادة بالفعل عند تحقق الشرط ، ويلازمه ـ أيضاً ـ شوق يتعلق بمقدماته ويكون هذا الشوق ارادة فعلية ـ أيضاً ـ عند تحقق الشرط ، فانه سيأتي ان عمدة أدلة القائلين بالملازمة هي شهادة الوجدان : بان من اراد شيئا اراد مقدماته ولابد ان يكون ـ أيضاً ـ اذا اشتاق إلى الشيء اشتاق إلى مقدماته .

(١) لا يخفى ان الشرط المعلق عليه الايجاب في ظاهر القضية سواءاً كان على المذهب المعروف من رجوع القيد إلى الهيئة وأن الوجوب بالفعل معلق على تحقق الشرط أو كان راجعا إلى المادة كما هو مختار الشيخ (قدس سره) ـ لايعقل ان يكون داخلا في محل النزاع وان يقال بوجوبه المقدّمي ، أما على المذهب المعروف في الواجب المشروط فلوضوح ان الوجوب بالفعل معلق على تحققه فقبل تحقق الشرط لا وجوب بالفعل فلا يعقل كون الشرط واجبا بوجوب فعلي مقدّمي ، لأن الوجوب الفعلي معلق عليه ولا وجوب تقديري له أيضا ، لأن الوجوب التقديري انما يكون لما يمكن أن يكون له وجوب فعلي ، وهذا الشرط المعلق عليه الوجوب الفعلي لا يعقل أن يكون له وجوب فعلي ، لانه قبل تحققه لا وجوب فعلي لذي المقدمة حتى يسري اليه وبعد تحققه لا يعقل ان يكون واجبا لانه من تحصيل الحاصل ، إذ الغرض من ايجاب الشيء تحصيله والمفروض انه قد حصل فلا معنى لتحصيله ، هذا على ما هو المشهور

نعم على مختاره (قدس سره) لو كانت له مقدمات وجودية غير معلق عليها وجوبه ، لتعلق بها الطلب في الحال على تقدير اتفاق وجود الشرط في الاستقبال ، وذلك لان إيجاب ذي المقدمة على ذلك حالي ، والواجب إنما هو استقبالي ، كما يأتي في الواجب المعلق ، فإن الواجب المشروط على مختاره ، هو بعينه ما اصطلح عليه صاحب الفصول من المعلق ، فلا تغفل .

والمعروف في الواجب المشروط من رجوع القيد إلى الهيئة وانه لاطلب فعلي ولا وجوب كذلك قبل تحقق الشرط .

وأما على مختار الشيخ من رجوع القيد الى المادة فان الشرط على هذا ليس مقدمة وجوب كما هو بناء على كونه من قيود الهيئة بل هو من المقدمات الوجودية كساير الشرايط للواجب الاّ أن هذا الشرط بالخصوص اخذ على نحو لايعقل ان يترشح عليه الوجوب ، فإن قول القائل : ان جاءك زيد فاكرمه ـ بناءاً على رجوعه إلى المادة ـ ان المطلوب هو اكرام زيد المقيد بتحقق مجيئه من باب الاتفاق ، ومع فرض اخذه شرطا من باب الاتفاق لا يعقل ان يكون واجبا ، فإن لازم كونه واجبا وجوب تحصيله ، ومن الواضح ان وجوب تحصيله ينافي كونه ماخوذا على سبيل الاتفاق ، لأن الماخوذ حصوله على سبيل الاتفاق لازمه انه لا يجب تحصيله ، ففرض كونه واجبا بالوجوب المقدمي انه يجب تحصيله ، وقد فرض انه لا يجب تحصيله فيلزم الخلف من كونه واجبا بالوجوب المقدمي .

ومنه يتضح : ان المحذور فيه ليس طلب الحاصل ـ كما مرّ بناءاً على رجوع القيد إلى الهيئة ـ بل محذوره الخلف ، فما يظهر من المصنف : من كون المحذور فيه ـ أيضاً ـ طلب الحاصل لا يخلو من مسامحة إلاّ ان يُأوّل كلامه : بان هذا الشرط قبل حصوله لا يعقل ان يكون واجبا لانه اخذ على سبيل الاتفاق وبعد حصوله لا يعقل لانه من طلب الحاصل .

هذا في غير المعرفة والتعلم من المقدمات[1] .

---

(١) قد عرفت انه على رأي الشيخ ـ من رجوع القيد إلى المادة ـ ان الهيئة غير مقيدة بالشرط ، فالوجوب الذي هو مفادها لا يكون مقيدا ومشروطا بالشرط ، وإذا لم يكن مشروطا بشيء فيكون فعليا ، واذا كان الشرط الراجع إلى المادة محقق الوقوع في المستقبل : بان علم بمجيء زيد في غد فالواجب يكون محققا في المستقبل ، واذا كان الوجوب فعليا والواجب محققا في ظرفه فلابد وان يسري الوجوب إلى ساير مقدماته الوجودية بالفعل ، اذ لا مانع عن سريان الوجوب لفرض تحقق الوجوب بالفعل ومعلومية تحقق الواجب في ظرفه فتكون مقدماته الوجودية واجبة .

نعم ، لو كان الواجب غير معلوم التحقق في ظرفه لا تكون مقدمات الواجب الوجودية معلومة الوجوب ، لأن الغرض من وجوبها توقف وجود الواجب عليها، ومتى كان الواجب غير معلوم التحقق لا يعقل ان تكون مقدماته الوجودية معلومة الوجوب ، لعدم معلوميّة ما هو الغرض من وجوب مقدماته .

وعلى كل فقد اتضح : ان الواجب المشروط على رأي الشيخ : من رجوع القيد فيه إلى المادة وكون الهيئة الدالة على الوجوب غير مقيدة يرجع إلى الواجب المعلق، لأن الواجب المعلق كما سيأتي بيانه ـ كون الوجوب فيه فعليا وحالياً والواجب استقبالياً ، وليس هذا الا الواجب المشروط على رأي الشيخ الذي علم بتحقق شرطه في المستقبل ، والفرق بينهما في التسمية ، فإن صاحب الفصول يسميه بالواجب المعلق، والشيخ يسميه بالواجب المشروط والقيد راجع إلى المادة ، وإلاّ فلا فرق بينهما في الحقيقة ، وسيأتي في الواجب المعلق وجوب جميع مقدمات الواجب المعلق ، واذا كان الواجب المشروط عند الشيخ يرجع إلى الواجب المعلق فلابد من التزامه بوجوب جميع مقدماته عدا الشرط الذي اخذ في المادة ، والى هذا أشار بقوله : ((لو كانت له مقدمات وجودية غير معلق عليها وجوبه)) لما عرفت ان المقدمة التي علّق عليها الطلب والوجوب لايعقل وجوبها حتى على رأي الشيخ من عدم تعلق الوجوب

وأما المعرفة ، فلا يبعد القول بوجوبها ، حتى في الواجب المشروط بالمعنى المختار قبل حصول شرطه ، لكنه لا بالملازمة ، بل من باب استقلال العقل بتنجز الاحكام على الأنام بمجرد قيام احتمالها إلا مع الفحص واليأس عن الظفر بالدليل على التكليف ، فيستقل بعده بالبراءة، وإن العقوبة على المخالفة بلا حجة وبيان ، والمؤاخذة عليها بلا برهان[1].

عليها ورجوع القيد إلى المادة ، ولكن لو كانت هناك مقدمات اخرى لم يعلّق عليها الطلب ((لتعلق بها الطلب في الحال)) لأن الوجوب فعلي .

(١) تعلمُ الاحكام ومعرفتها باوامرها ونواهيها مما لااشكال في وجوبه ، لقيام الاجماع والاخبار على ذلك ، كما ذكروا ذلك عند البحث في هذه المسألة مفصلاً في شرايط الاصول من مباحث البراءة ، وقد وقع الكلام في ان وجوبها هل هو وجوب مقدمي أو انه نفسي أو انه عقلي ارشادي ، واذا امكن القول : بان وجوبها مقدمي في الواجبات المطلقة فلا يمكن القول به في الواجبات المشروطة لعدم الوجوب قبل تحقق الشرط ، فانه إذا كان ذو المقدمة غير واجب قبل تحقق شرطه فلا يعقل القول بوجوب المقدمة الساري وجوبها اليها من وجوب ذيها ، وهذا الاشكال هو السبب في التعرض لها في المقام ، فانه بناءاً على الواجب المشروط وان القيد راجع إلى الهيئة وانه لاوجوب قبل تحقق الشرط لازمه عدم وجوب المعرفة قبل تحقق الشرط ، لأن المقدمة تابعة في الاطلاق والاشتراط لذيها ـ بناءاً على كون وجوب المعرفة وجوباً مقدمياً ـ ولا يمكن القول : بان وجوب المعرفة وجوب مقدّمي ، لانه قد قام الاجماع والاخبار على وجوب المعرفة مطلقا في الواجبات المطلقة والمشروطة .

وقد اختار المصنف ان وجوبها ليس وجوبا مقدمياً من باب الملازمة بينها وبين وجوب ذيها ، بل هي واجبة لاستقلال العقل بوجوبها بملاك وجوب الفحص عن اوامر المولى ونواهيه عقلا لئلا يقع العبد في مخالفة المولى في احكامه المنجزة ، فإن العبد

فافهم[1] .

الملتفت إلى انه غير مهمل وانه لـه تكاليف منجزة عليه ويجب امتثالـها ولاتعلـم تلك التكاليف ـ عادة ـ الاّ بالبحث والفحص عن تلك الاحكام ومعرفتها وتعلمـها لئلا يقتحم فيما يخالف المولى ، وان اهماله للفحص والتعلم خروج عن زي الرقيّة ورسم العبودية ، فالفحص والتعلم واجب بوجوب عقلي ، ولا فرق في حكم العقل بذلك في الواجبات المطلقة والمشروطة ولذا قال (قدس سره) : ((فلا يبعد القول بوجوبها)) : أي بوجوب الفحص والتعلم ((حتى في الواجب المشروط بالمعنى المختار)) وهو رجوع القيد إلى الهيئة وان الوجوب مشروط وقبل تحقق الشرط لا وجوب ، ومع ذلك يجب الفحص والتعلم في الواجب المشروط ((قبل حصول شرطه لكنه لا بالملازمة)) : أي ليس الوجوب وجوبا مقدمياً من باب الملازمة حتى يقال : بانه لا مجال في الواجب المشروط قبل حصول شرطه ((بل من باب استقلال العقل بتنجز الاحكام على الانام بمجرد قيام احتمالها)) فإن العقل حيث يحتمل وجود احكام منجزة لا يحصل التوقي عن اقتحامها الا بالفحص والتعلم ، فيحكم بوجوب الفحص والتعلم وانه لو لم يفحص ويتعلم ووقع في مخالفة المولى يستحق العقاب والذم، فباحتمال العقل وجود احكام منجزة يحكم بوجوب الفحص والتعلّم . نعم ، بعد الفحص واليأس عن الظفر بالاحكام يحكم بالبراءة لو وقع في مخالفتها ، وان العقاب عليها عقاب بلا بيان .

فاتضح : ان الملاك في وجوب التعلم والمعرفة عند العقل هو احتمال وجود احكام منجزة لا يحصل التوقي من الاقتحام فيها الاّ بالفحص والتعلم ، فالمعرفة واجبة بوجوب عقلي لابوجوب مقّدمي ، فلا اشكال في وجوبها قبل تحقق الشرط، لأن وجوبها عقلي بملاك غير ملاك الوجوب المقدمي.

(١) لعله يشير بقوله : فافهم ـ إلى انه على هذا المبنى لافرق بين المعرفة وساير مقدمات الواجبات المشروطة قبل تحقق شرطها ، لأن تعلم الواجب المشروط قبل تحقق شرطه

تذنيب : لايخفى أن إطلاق الواجب على الواجب المشروط ، بلحاظ حال حصول الشرط على الحقيقة مطلقا ، وأما بلحاظ حال قبل حصوله فكذلك على الحقيقة على مختاره (قدس سره) في الواجب المشروط ، لان الواجب وإن كان أمرا استقبالياً عليه ، إلا أن تلبسه بالوجوب في الحال ، ومجاز على المختار ، حيث لاتلبس بالوجوب عليه قبله ، كما عن البهائي رحمه الله تصريحه بأن لفظ الواجب مجاز في المشروط ، بعلاقة الاول أو المشارفة [1].

انما هو لاحتمال ان لايسع الوقت بعد تحقق الشرط لمعرفة الواجب وامتثاله فينتهي الحال إلى ترك الواجب في ظرفه باختياره ، وعلى هذا المبنى فلا فرق بين المعرفة وساير مقدمات الواجب المشروط التي يحتمل انه إذا لم تتهيأ قبل تحقق الشرط قد تؤدي إلى ترك الواجب في ظرفه ، ولعله لايلتزم به القائلون بوجوب المعرفة .

(١) قد تقدم ان المشتق حقيقة في المتلبس ، ومطابقه الذي يصح حمله عليه حقيقة المتلبس بالمبدأ ، فاذا كان الحمل بلحاظ حال التلبس فهو حقيقي وان كان التلبس في الماضي أو المستقبل . ولا إشكال في ان حمله بالفعل على من يتلبس بالمبدأ في المستقبل مجاز قطعا ، ولا إشكال ـ أيضاً ـ في ان لفظ الواجب مشتق من المشتقات .

ولا يخفى ان الواجب المشروط الذي يتحقق شرطه في المستقبل ليس بواجب فعلاً بناء على مذهب المشهور : من كون القيد راجعا إلى الهيئة ، وان الشرط من مقدمات الوجوب لا الواجب ، وأما بناء على مسلك الشيخ (قدس سره) وان القيد يرجع إلى المادة فيكون من مقدمات الواجب دون الوجوب ، وان الوجوب فعلى فيكون الواجب المشروط على هذا واجبا بالفعل لتلبسه بالوجوب بالفعل ، فاذا اطلق لفظ الواجب على الواجب المشروط باعتبار حال تلبسه فهو حقيقة على مسلك المشهور وعلى مسلك الشيخ ، وانما الفرق بينهما انه على مسلك الشيخ هو مطابق له بالفعل، وعلى مسلك المشهور يكون مطابقا له في حال تحقق الشرط ، وهذا مراده (قدس سره)

وأما الصيغة مع الشرط ، فهي حقيقة على كل حال لاستعمالها على مختاره (قدس سره) في الطلب المطلق ، وعلى المختار في الطلب المقيد ، على نحو تعدد الدال والمدلول ، كما هو الحال فيما إذا أريد منها المطلق المقابل للمقيد [1].

((على الحقيقة مطلقا)) : أي على مذهب الشيخ وعلى مذهب المشهور ، لما عرفت ان الاطلاق بلحاظ حال التلبس .

واما اطلاق لفظ الواجب على الواجب المشروط بلحاظ حاله قبل حصول شرطه ، فعلى مسلك المشهور مجاز لانه من اطلاق المشتق على من سيتلبس بالمبدأ في المستقبل وهو من المجاز قطعا ، واما على مسلك الشيخ فهو من الاطلاق الحقيقي لانه متلبس بالمبدأ في تلك الحال ، لأن الوجوب عنده فعلي قبل حصول الشرط ، ولذا قال (قدس سره) : ((واما بلحاظ حال قبل حصوله)) : أي اطلاق الواجب على الواجب المشروط في حالة قبل حصول شرطه ((فكذلك على الحقيقة على مختاره)) : أي ان اطلاقه عليه بلحاظ تلك الحال فهو ـ أيضاً ـ من الاطلاق الحقيقي على مسلك الشيخ لما قد عرفت : من ان الواجب المشروط على مسلكه وجوبه فعلي قبل حصول شرطه ، فهو متلبس بالوجوب قبل حصول شرطه ، وان كان ظرف اتيان الواجب منوطاً بتحقق الشرط في المستقبل ، ولذا قال (قدس سره) : ((لأن الواجب وان كان امراً استقبالياً)) : أي ظرف اتيانه اسقبالي لانه منوط بتحقق الشرط في المستقبل ((الا ان تلبسه بالوجوب في الحال)) .

وأما على مسلك المشهور الذي هو المختار للماتن ، فقد عرفت ان اطلاقه بلحاظ حال الواجب قبل حصول شرطه فهو من المجاز ، ولذا قال : ((ومجاز على المختار حيث لا تلبس)) للواجب المشروط ((بالوجوب عليه)) : أي على المختار الذي هو مسلك المشهور ((قبله)) : أي قبل حصول الشرط .

(١) لا يخفى ان الصيغة عند المصنف موضوعة للوجوب الذي هو المقسم للمطلق والمشروط ، لأن الهيئة موضوعة للبعث الوجوبي المتعلق بالمادة ، فالاطلاق

والاشتراط خارجان عما هو الموضوع له في هيئة الصيغة ، ولذا يصح تقسيمه إلى الوجوب المطلق والمشروط ، فتقول : افعل تنقسم إلى الوجوب المطلق والمشروط. والمصنف ذكر اولاً المستعمل فيه الصيغة في الواجب المشروط ، والفرق بينه وبين الشيخ ، ثم عطف عليه الصيغة المستعملة في الواجب المطلق المقابل للمشروط .

وحاصل ما ذكره : ان الصيغة في الواجب المشروط على كل من رأي المصنف والشيخ مستعملة في الوجوب والطلب ، وانما الفرق بينهما ان القيد على رأي الشيخ في الواجب المشروط يرجع إلى المادة ، فالوجوب المستفاد من الصيغة وجوب مطلق غير مقيد ، وعلى رأي المصنف حيث ان القيد يرجع إلى الهيئة فالشرط راجع إلى الوجوب الا ان الهيئة قد دلت على ذات المقيد وهو الوجوب والشرط دل على قيده، فالهيئة مستعملة في نفس الوجوب أيضا ، والمجموع قد دل على الطلب المقيد ، ولذا قال (قدس سره) : ((واما الصيغة مع الشرط فهي حقيقة على كل حال)) : أي انها على كل حال مستعملة في الوجوب حقيقة ، غايته ان الشيخ لايرى الوجوب المستفاد من الصيغة مقيدا لأن القيد عنده من قيود الواجب الذي هو المادة دون الوجوب ، فلابد وان يكون الطلب والوجوب المستفاد من الصيغة هو المطلق ولذا قال : ((لاستعمالها على مختاره)) : أي على مختار الشيخ(((قدس سره) في الطلب المطلق)).

وأما على مختار المصنف ـ من رجوع القيد إلى الهيئة ، وان الوجوب هو الذي يلحقه الشرط والقيد فايضاً الصيغة مستعملة في ذات المقيد الذي هو الطلب والقيد مستفاد من الشرط ولذا قال : ((وعلى المختار في الطلب المقيد)) : أي مستعملة في الطلب المقيد ولكن ((على نحو تعدد الدال والمدلول)) فالصيغة لم تستعمل في الوجوب المشروط ـ بما هو مشروط ـ بل قد استعملت في الوجوب ، والشرط قد استفيد من الدال الآخر ، ثم عطف على الصيغة في الواجب المشروط الصيغة في الواجب المطلق ، وان الصيغة فيه ـ أيضاً ـ مستعملة في الوجوب والاطلاق ـ أيضاً ـ مستفاد من الدال الآخر ، غايته ان الدال الآخر هو مقدمات الحكمة ولذا قال :

لا المبهم المقسم[١] فافهم[٢] .

((كما هو الحال فيما إذا اريد منها المطلق المقابل للمقيد)) : أي كما ان الوجوب المشروط مستفاد بنحو تعدد الدال والمدلول كذلك الوجوب المطلق المقابل للمشروط ـ أيضاً ـ وجوبه مستفاد من الصيغة واطلاقه من دال آخر وهو مقدمات الحكمة، فالوجوب المطلق مستفاد بنحو تعدد الدال والمدلول كالحال في الواجب المشروط .

(١) لا يخفى ان الوجوب المطلق تارة يراد منه مايقابل المشروط ، واخرى يراد منه ما يقابل المطلق والمشروط الذي هو المقسم للوجوب المطلق والوجوب المشروط ، ففيما إذا كان المراد منه المطلق المقابل للمشروط فالمراد من الاطلاق هو السعة المقابل للتقييد والاشتراط ، وحيث انه موضوع لنفس الوجوب فلابد وان تكون السعة مستفادة من دال آخر وهو مقدمات الحكمة ، واما إذا كان المراد منه المطلق الذي هو المقابل للوجوب المطلق والمشروط وهو المقسم لهما فالصيغة تكون مستعملة في نفس ماوضعت له من دون ضم شيء اليها فلا حاجة إلى دال آخر فتعدد الدال والمدلول في الوجوب المطلق المقابل للوجوب المقيد : أي المشروط ، لا في الوجوب المطلق المقابل لكليهما الذي هو المقسم لهما .

والحاصل : ان تعدد الدال والمدلول في الوجوب المطلق الذي هو قسم مقابل للوجوب المشروط ، لا في الوجوب المطلق الذي يراد منه المقسم لهما الذي هو مبهم من حيث السعة والتقييد ، ولذا اطلق عليه المبهم ، لأن المطلق المقابل للمقيد تستفاد منه السعة فلا يكون الطلب المستفاد منه مبهماً بل مبيّناً بالسعة والاطلاق ، بخلاف المطلق المقسم فانه لايستفاد منه سعة ولا تقييد فهو مبهم .

(٢) لعله يشير بقوله : ((فافهم)) إلى ان الصيغة على رأي الشيخ في الشرط لاينبغي ان يستفاد منها الوجوب المطلق المقابل للمشروط ، لانها على رأيه موضوعة بالوضع العام والموضوع له الخاص ، فمدلولها جزئي والجزئي غير قابل للاطلاق والتقييد .

ومنها : تقسيمه إلى المعلق والمنجز ، قال في الفصول إنه ينقسم باعتبار آخر إلى ما يتعلق وجوبه بالمكلف ، ولا يتوقف حصوله على أمر غير مقدور له ، كالمعرفة ، وليسم منجزا ، وإلى ما يتعلق وجوبه به ، ويتوقف حصوله على أمر غير مقدور له ، وليسم معلقا كالحج ، فإن وجوبه يتعلق بالمكلف من أول زمن الاستطاعة ، أو خروج الرفقة ، ويتوقف فعله على مجيء وقته ، وهو غير مقدور له ، والفرق بين هذا النوع وبين الواجب المشروط هو أن التوقف هناك للوجوب ، وهنا للفعل. انتهى كلامه رفع مقامه .

لا يخفى أن شيخنا العلامة أعلى الله مقامه حيث اختار في الواجب المشروط ذاك المعنى ، وجعل الشرط لزوما من قيود المادة ثبوتا وإثباتا، حيث ادعى امتناع كونه من قيود الهيئة كذلك ، أي إثباتا وثبوتا، على خلاف القواعد العربية وظاهر المشهور ، كما يشهد به ما تقدم آنفا عن البهائي ، أنكر على الفصول هذا التقسيم ، ضرورة أن المعلق بما فسره ، يكون من المشروط بما اختار له من المعنى على ذلك ، كما هو واضح ، حيث لايكون حينئذ هناك معنى آخر معقول ، كان هو المعلق المقابل للمشروط .

ومن هنا انقدح أنه في الحقيقة إنما أنكر الواجب المشروط ، بالمعنى الذي يكون هو ظاهر المشهور ، والقواعد العربية ، لا الواجب المعلق بالتفسير المذكور . وحيث قد عرفت بما لا مزيد عليه امكان رجوع

أو انه يشير إلى التأمل والتدقيق في ان الوجوب المطلق المقابل للمشروط اطلاقه كالاشتراط مستفاد من دال آخر ، غايته ان الدليل عليه هو مقدمات الحكمة ، وأما نفس الصيغة فغير موضوعة له .

الشرط إلى الهيئة ، كما هو ظاهر المشهور وظاهر القواعد ، فلا يكون مجال لانكاره عليه[1].

---

(١) ينقسم الوجوب عند صاحب الفصول[1] إلى ثلاثة اقسام : منجّز ، ومعلّق ، ومشروط . والمنجّز ما كان وجوبه فعليا ، والواجب فيه ـ أيضاً ـ كذلك ومثل له بالمعرفة ، والمعلق ما كان وجوبه فعليا والواجب معلق على شيء غير حاصل ، كالحج بعد الاستطاعة وقبل وقته ، والمشروط ماكان الوجوب فيه غير فعلي : بان كان معلقا على شرط غير حاصل كالحج قبل تحقق الاستطاعة .

وينقسم الوجوب عند الشيخ إلى قسمين : مطلق ، ومشروط . والمطلق هو ما كان وجوبه فعليا والواجب لم يكن مشروطا بشرط غير حاصل ، والمشروط ما كان وجوبه فعليا والواجب فيه مشروط بشرط غير حاصل .

ولا يخفى ان ظاهر عبارة الفصول المنقولة في المتن ـ اولاً ـ هو اختصاص الواجب المعلق بما كان شرط الواجب امراً غير مقدور ، ولكن الذي يظهر من كلامه بعد ذلك انه لا اختصاص للواجب المعلق بغير المقدور ، بل يعم حتى ما كان الشرط للواجب فيه مقدورا ولكنه اخذ على نحو الإنفاق .

ولا يخفى ـ ايضاً ـ ان الفرق بين الوجوب المطلق والمشروط عند الشيخ هو كون الاول فعليا منجزا ، والثاني فعلياً غير منجز على ما يظهر من البرهان الذي اقامه على إنكار الواجب المعلق ـ كما مر ـ .

وملخصه ان الارادة المنبعثة عن المصلحة القائمة بالفعل تارة تكون لا على تقدير وغير معلقة على شيء فهي ارادة مطلقة ومنجزة .

واخرى تكون الارادة المنبعثة عن المصلحة القائمة بالفعل غير منجزة وانما تكون منجزة على تقدير شرط يرتبط بالفعل المتعلق للارادة .

---

(١) الفصول الغروية : ص ٦٤ .

والاول هو الواجب المطلق ، والثاني هو الواجب المشروط ولذلك بعد هذا التقسيم انكر الواجب المعلق .

إذا عرفت هذا يتضح : ان الواجب المشروط عند الشيخ هو الواجب المعلّق عند الفصول . والشيخ في الحقيقة انما أنكر الواجب المشروط عند المشهور الذي يكون الشرط فيه راجعاً إلى الوجوب لا إلى الفعل الواجب ، واقام البرهان على امتناع رجوع الشرط إلى الوجوب ثبوتاً واثباتاً .

أما ثبوتاً فلأن الهيئة التي مفادها الوجوب هي من المعاني الحرفية ، والمعنى الحرفي جزئي غير قابل للاطلاق والتقييد .

واما إثباتا فلأن المادة : أي الفعل الذي فيه المصلحة اما مطلقة أو مشروطة ، وأما نفس الارادة والوجوب فليس فيه مصلحة لا مطلقة ولا مشروطة فلذلك كان القيد لبّاً يرجع إلى المادة لا إلى الهيئة ـ كما مر مفصلاً ـ فالشرط يرجع إلى المادة ثبوتا لأن المادة قابلة للاطلاق والتقييد لأن فيها المصلحة التي هي تكون تارة مطلقة واخرى مشروطة، فالاثبات ـ أيضاً ـ يقضي بان المادة هي التي تكون مطلقة ومشروطة ، والى ما ذكرناه أشار المصنف بقوله : ((حيث اختار في الواجب المشروط ذاك المعنى)) يحتمل ان يكون مراده من ذاك المعنى هو الواجب المعلق عند الفصول ، ويحتمل ان يكون اراد بذاك المعنى هو الواجب المشروط عند الشيخ من رجوع القيد إلى المادة، فيكون قوله : ((جعل الشرط)) تفسيراً لذاك المعنى الذي أشار اليه .

قوله : ((ثبوتا واثباتا)) قد عرفت مراده من الثبوت والاثبات .

قوله : ((ما تقدم عن البهائي)) وهو تصريح البهائي : بان اطلاق الواجب على الواجب المشروط مجاز قبل تحقق شرطه ولو كان فيه فعليا والقيد يرجع إلى المادة لكان الاطلاق حقيقيا لفعلية الوجوب .

نعم يمكن أن يقال إنه لا وقع لهذا التقسيم ، لأنه بكلا قسميه من المطلق المقابل للمشروط وخصوصية كونه حاليا أو استقباليا لا توجبه ما لم توجب الاختلاف في المهم ، وإلا لكثر تقسيماته لكثرة الخصوصيات ، ولا اختلاف فيه ، فإن ما رتبه عليه من وجوب المقدمة فعلا كما يأتي إنما هو من أثر إطلاق وجوبه وحاليته ، لامن استقبالية الواجب[1].

قوله : ((انكر على الفصول الخ)) لأن التقسيم عنده كما عرفت ثنائي والمشروط يرجع إلى المعلق ، عند الفصول فلذا لامجال عنده للواجب المعلق اذ لايعقل ان يكون الواجب المعلق شيئاً مقابلاً للواجب المشروط .

قوله : ((انما انكر الواجب المشروط الخ)) لأن الواجب المشروط عنده هو المعلق عند الفصول ، فهو في الحقيقة قد انكر الواجب المشروط الذي يكون القيد فيه راجعاً إلى الهيئة الذي هو الواجب المشروط عند المشهور .

(١) بعد ان كان ايراد الشيخ على الفصول بعدم تعقل المعلق في غير محله ـ أورد المصنف عليه : بان هذا التقسيم لاموقع له فيما هو المهم في المقام ، لأن الكلام في وجوب المقدمة وانها تابعة لوجوب ذيها في الاطلاق والاشتراط ، وان وجوبها مناط بفعلية وجوب ذيها ، والمعلق وجوبه فعلي كالمنجّز فمقدمته واجبة مثله ، فليس لهذا التقسيم اثر في وجوب المقدمة بل هي واجبة سواءاً أكان الوجوب منجزاً ام لا ولا ربط لها بكون الواجب في المنجّز حالياً وفي المعلق استقبالياً لأنها انما تتبع الوجوب الفعلي والوجوب فيها على حد سواء ، ولذا قال (قدس سره) : ((ولا اختلاف فيه)) : أي ان صحة التقسيم منوطة بما إذا كان اختلاف فيما هو المهم ، والحال لااختلاف فيما هو المهم في هذا التقسيم ((فإن مارتبه عليه)) : أي الاثر الذي رتبه صاحب الفصول على المعلق من وجوب مقدماته ((فعلا كما يأتي إنما هو اثر اطلاق وجوبه)) وكون وجوبه غير مشروط بشيء لأن الشرط في المعلق يعود للواجب لا للوجوب ، ووجوب المقدمات يتبع اطلاق

فافهم[١] .

ثم إنه ربما حكي عن بعض أهل النظر من أهل العصر إشكال في الواجب المعلق ، وهو أن الطلب والايجاب ، إنما يكون بازاء الارادة المحركة للعضلات نحو المراد ، فكما لا يكاد تكون الارادة منفكة عن المراد، فليكن الايجاب غير منفك عما يتعلق به ، فكيف يتعلق بأمر استقبالي ؟ فلا يكاد يصح الطلب والبعث فعلا نحو أمر متأخر[٢] .

الوجوب ((وحاليته)) ولا ربط لوجوب المقدمة بالواجب حتى يكون وجوبها في المنجز غير وجوبها في المعلق ، لأن الفرق في المعلق والمنجز انما هو في الواجب لا في الوجوب .

(١) ولعله أشار بقوله : ((فافهم)) إلى ان الفصول انما صح له التقسيم باعتبار كون المعلق يشترك مع الواجب المشروط في كون زمان الواجب فيهما متاخراً ، ويفترق المعلّق عن المشروط ان زمان الوجوب فيه متقدم ، ووجوب المقدمة منوط بتقدم زمان الوجوب ، والاّ لو كان الوجوب متأخراً كزمان الواجب كما هو في المشروط لما وجبت مقدماته .

(٢) لقد أشكل على الواجب المعلّق باشكالات : منها هذا الذي أشار اليه المنسوب إلى صاحب تشريح الاصول[١] .

وحاصله : ان الارادة التشريعية هي بازاء الارادة التكوينية ، والارادة التكوينية ـ كما عرفوها ـ : هي الجزء الأخير من العلة التي تتحرك بها العضلات نحو الفعل المراد ، فلا يعقل انفكاك زمان وجود المراد عن زمان وجود الارادة والالزم تخلف المعلول عن علته التامة ، لأن المفروض ان الارادة هي الجزء الاخير من العلة التامة فلابد من كون العلة تامة ، ومع تمام العلة ، لايعقل تخلف المعلول عنها .

---

(١) تشريح الاصول : ص ١٩١ حجري .

قلت : فيه أن الارادة تتعلق بأمر متأخر استقبالي ، كما تتعلق بأمر حالي ، وهو أوضح من أن يخفى على عاقل فضلاً عن فاضل ، ضرورة أن تحمل المشاق في تحصيل المقدمات فيما إذا كان المقصود بعيد المسافة وكثير المؤونة ليس إلا لاجل تعلق إرادته به ، وكونه مريدا له قاصدا إياه، لا يكاد يحمله على التحمل إلا ذلك[1] ولعل الذي أوقعه في الغلط ما

والفرق بين الارادة التكوينية والتشريعية هي ان الاولى هي ارادة الفعل للفاعل نفسه : بان يريد فيفعل ، والثانية هي ارادة الفعل من الغير ، فكما لايمكن تخلف المراد عن الارادة التكوينية زمانا فكذلك لايمكن تخلف المراد التشريعي عن الارادة التشريعية زمانا ، فكيف يعقل ان يكون الوجوب الذي هو الارادة التشريعية والطلب من الغير متحققا في زمانٍ لا يكون المطلوب فيه والمراد معقول التحقق ؟ لوضوح اشتراط حصوله بزمان متاخر بحيث لو كان المكلف في تمام الانقياد والطاعة لايعقل ان يتحقق منه الامتثال ، والمفروض ان الارادة التشريعية والطلب والبعث بازاء الارادة التكوينية وبعث الشخص نفسه إلى الفعل بحيث لو حلت محلها لعملت عملها ، فعلى هذا لايعقل ان يكون الوجوب حاليا والواجب استقباليا ولذا قال : ((فكما لايكاد تكون الارادة منفكة عن المراد)) : أي إذا تّم عدم معقولية انفكاك الارادة التكوينية عن المراد التكويني ((فليكن الايجاب غير منفك عما يتعلق به)) لأن الايجاب هو الارادة التشريعية التي هي بمنزلة الارادة التكوينية ((فكيف يتعلق بأمر استقبالي)) .

(١) توضيحه : ان الارادة ليست هي الا الشوق المؤكد الذي يبعث المريد على تحصيل متعلق ارادته ، ودون هذه المرتبة لايسمى بالارادة ، فما لم يبلغ الشوق إلى حد يكون باعثا لصاحبه على تحصيل ماتعلقت به ارادته لا يسمى بالارادة ، لأن الارادة هي الشوق المؤثر بالفعل ، والشوق غير الباعث على تحصيل المراد ليس موثراً بالفعل فليس هو بارادة لعدم بلوغه حد التأثير .

ولا شبهة ـ وجدانا ـ في ان الشوق الذي ينبعث منه تحريك العضلات إلى مقدمات المراد قد بلغ حد الارادة ، لوضوح تأثيره في تحصيل المراد .

والبرهان على بلوغه لحد الارادة ان ارادة المقدمات معلولة لارادة ذي المقدمات فما لم تكن هناك ارادة لذي المقدمة لا تنبعث منها ارادة المقدمة وبالوجدان انه ربما يكون الزمان الذي يمكن فيه حصول المراد لايحصل الا بعد ازمنة متعددة تكون ظروفا للمقدمات التي يتوقف عليها حصوله .

فاتضح مما ذكرنا : ان الارادة المتعلقة بالمراد موجودة قبل الزمان الذي يمكن فيه حصول المراد ، وهو الزمان الذي يكون فيه متحركا نحو تحصيل المقدمات التي لا يمكن ان يحصل المراد الاّ بعد تحققها وتحصيلها . واذا تم البرهان على تحقق الارادة في وقت لا يمكن فيه حصول المراد لتوقفه على مقدماته ـ اتضح ان الارادة كما تتعلق بأمر فعلي حالي تتعلق ـ أيضاً ـ بأمر استقبالي .

وبعبارة اخرى : ان الارادة ليست هي الاّ الشوق التام في كونه سببا للمراد ، وبحيث لا نقصان في ذات كونه شوقاً للمراد .

تارة : يكون المراد لامقدمات له فيحصل بمجرد بلوغ الشوق إلى ذلك الحد .

واخرى : يكون له مقدمات فلا يعقل حصوله الاّ بعد مقدماته ولكن لانقصان في ذات الشوق المتعلق بالمراد ، لوضوح انه بعد حصول المقدمات لا يترقى الشوق المتعلق بالمراد من حد الضعف إلى القوة ، بل هو على ما هو عليه قبل تحقق جميع المقدمات ، ولو لم يكن بالغاً إلى حد التمام في الشوقية لما انبعثت منه ارادة تحصيل المقدمات ، فالشوق المتعلق بما له مقدمات تام في سببيته وانما لم يتحقق المراد لوجود المانع وهو توقفه على المقدمات ، أمّا ذات السبب هو الشوق المتعلق بالمراد فلا نقصان فيه .

وقد اتضح مما ذكرنا وجه قوله : ((ان الارادة تتعلق بأمر متاخر استقبالي كما تتعلق بأمر حالي)) ، وقد أشار إلى البرهان الذي ذكرناه بقوله : ((ليس الا لأجل

قرع سمعه من تعريف الارادة بالشوق المؤكد المحرك للعضلات نحو المراد، وتوهم أن تحريكها نحو المتأخر مما لايكاد ، وقد غفل عن أن كونه محركا نحوه يختلف حسب اختلافه ، في كونه مما لا مؤونة له كحركة نفس العضلات ، أو مما له مؤونة ومقدمات قليلة أو كثيرة ، فحركة العضلات تكون أعم من أن تكون بنفسها مقصودة أو مقدمة له ، والجامع أن يكون نحو المقصود[1] ، بل مرادهم من هذا الوصف في تعريف الارادة

تعلق إرادته)) : أي ان تحمل المشاق في تهيئة المقدمات وتحصيلها ليس الاّ لأجل تعلق ارادته به : أي بذي المقدمة ، لأنه من إرادته لذي المقدمة تنشأ ارادة المقدمات وتحصيلها ، ففي زمان إرادة المقدمات التي هي المعلول لارادة ذي المقدمة لابد وان تكون العلة التي هي ارادة ذي المقدمة موجودة لعدم إمكان تحقق المعلول في زمان ولاتكون العلة متحققة في ذلك الزمان ، فلابد في ذلك الزمان وهو زمان المقدمات من تحقق ((كونه مريداً له)) : أي مريداً لذي المقدمة ((قاصداً اياه)) : أي قاصداً لذي المقدمة ، ولولا تحقق كونه مريداً لذي المقدمة وتحقق قصده التام له الذي لانقصان فيه لما تحقق له قصد المقدمات وتحمل المشاق في المقدمات وانه ((لايكاد يحمله على التحمل)) : أي على تحمل مشاق المقدمات ((الا ذلك)) : أي إلاّ قصده وارادته التامة لذي المقدمة .

(١) وحاصله بيان احتمال السبب لهذا القائل ـ بعدم امكان تعلق الارادة بأمر استقبالي ـ : هو انه قد سمع ان القوم يعرفون الارادة بانها الشوق المؤكد المحرك للعضلات ، وتوهم ان مرادهم هو ان الارادة البالغة لحد السببية التامة كونها تحرك العضلات نحو المراد الاصلي : أي المراد الذي تعلّقت به اولاً وهو ذو المقدمة ، فما لم يكن بحيث تتحرك العضلات اليه لايكون الشوق المتعلق به ارادة ، فالشوق انما يكون ارادة حيث يكون زمان المراد حالياً ، وأما اذا كان زمانه استقبالياً فلا يعقل ان تتحرك

العضلات اليه ، ولذا ذهب إلى عدم امكان تعلق الارادة بأمر استقبالي ، وعليه تبيّن محالية الواجب المعلق ، لأن الارادة التشريعية بإزاء الارادة التكوينية .

وهذا توهم باطل بعد ان عرفت ان الشوق المتعلق بالمراد الاستقبالي لا نقصان في ذاته ، ولو كان ناقصا لما نشأت منه ارادة المقدمات .

ومراد القوم في تعريف الارادة بالشوق المؤكد المحرك للعضلات هو كون الشوق بالغا في ذاته إلى حد التمامية بحيث انه لو كان المراد مما ليس له مقدمات لتحركت العضلات اليه ، وان كان مما له مقدمات فتتحرك العضلات لمقدماته ، فمرادهم من تحريك العضلات الأعم من كونها لنفس المراد أو لمقدماته اولا ، ثم اليه لعدم امكان حصوله الاّ بعد تحقق مقدماته ، والذي يدّلك على كون الشوق المؤكد التام هو المحرك للعضلات بنحو اعم - من كونه لنفس المراد أو لمقدماته - ان نفس تحريك العضلات ربما يكون هو المراد الاصلي ، كما لو كان الغرض الاصلي قائماً بنفس تحريك العضلات كما في الرياضة البدنية ، فإن نفس تحريك العضلات هو المطلوب بالأصالة ، وربما لاتكون حركة العضلات مطلوبة بالاصالة بل كانت مطلوبة لأن يتعقبها تحقق المراد المتعلق للغرض بالاصالة ، كما لو كان المراد بالاصالة الوصول إلى مكان فإن حركة العضلات تكون مطلوبة بالتبع لأن طلبها انما هو لكونها مقدمة للوصول ، ولا إشكال ان الشوق المتعلق بالوصول إلى مكان الذي كانت حركة العضلات مقدمة له هو كالشوق المتعلق بنفس حركة العضلات ، وعلى كلٍ منها يصدق انه شوق مؤكد محرك للعضلات .

فتبيّن : ان مرادهم في التعريف بالمحرك للعضلات هو الاعم من كونه محركاً لذات المراد أو لمقدماته ، اذ لا فرق بين مقدميّة نفس تحريك العضلات ، وبين غيره من المقدمات التي يتوقف عليها تحقق المراد بالاصالة ، ولذا قال : ((والجامع ان يكون نحو المقصود)) : أي ان مرادهم من تحريك العضلات هو الأمر الجامع بين حركة العضلات لنفس المراد أو حركة العضلات لمقدماته ، فالجامع لهما ان يكون الشوق

بيان مرتبة الشوق الذي يكون هو الارادة ، وإن لم يكن هناك فعلا تحريك لكون المراد وما اشتاق إليه كمال الاشتياق أمراً استقباليا غير محتاج إلى تهيئة مؤونة أو تمهيد مقدمة ، ضرورة أن شوقه إليه ربما يكون أشد من الشوق المحرك فعلا نحو أمر حالي أو استقبالي ، محتاج إلى ذلك[1] هذا مع أنه لا يكاد يتعلق البعث إلا بأمر متأخر عن زمان البعث،

بالغاً إلى حد يحرك العضلات نحو المراد سواء كان اليه بالذات أو تحريكاً إلى مقدماته، لأن التحريك إلى مقدماته انما نشأ من الشوق الموكد التام المتعلق به .

(١) حاصله : اقامة دليل آخر على ان مراد القوم من الشوق المحرك للعضلات هو المرتبة التي لانقصان فيها من حيث كونها شوقا ، بحيث يحرك العضلات لولا المانع ولو لم يحرك العضلات فعلاً لا إلى المطلوب بالذات ولا إلى مقدماته ، وذلك فيما إذا كان المطلوب امرا استقباليا ولم يكن له مقدمات فهناك مانع من تحريك العضلات اليه، لانه امر استقبالي وليس له مقدمات حتى يكون تحريك للعضلات اليها ، ولكن الشوق في حد ذاته كان شوقا لانقصان فيه ، فمثل هذا الشوق المؤكد هو الارادة عندهم وان لم يحرك العضلات اصلاً .

والدليل على كونه هو ارادة وان لم يحرك هو مقايسة هذا الشوق لو كان متعلقا بشيء محبوب جدا للمريد ، فانه بالوجدان إذا قيس إلى شوق آخر متعلق بشيء آخر، وكان هذا الآخر اقل اهمية ومحبوبية عند المريد من الشوق الاول ولكنه ما كان هناك مانع له من تحريك العضلات اليه ، أو كان الشوق الثاني ـ الذي هو اقل في حد الشوقية من الشوق الاول ـ متعلقاً بأمر استقبالي ولكنه كان محتاجاً إلى تهيئة مقدمات، فإن الشوق الثاني يحرك العضلات إما اليه أو إلى مقدماته مع انه اقل في حد ذات الشوقية من الشوق الاول . فكيف يعقل ان يكون الشوق الثاني ارادة مع انه اقل في حد الشوقية من الاول ولا يكون الشوق الاول ارادة ؟ والى هذا أشار بقوله : ((ضرورة ان شوقه اليه ربما يكون اشد) بان يكون متعلق هذا الشوق الاول له اهمية

ضرورة أن البعث إنما يكون لاحداث الداعي للمكلف إلى المكلف به ، 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 والامكان في نظر العقل الحاكم في هذا الباب ، ولعمري ما ذكرناه واضح لاسترة عليه ، والاطناب إنما هو لاجل رفع المغالطة الواقعة في أذهان بعض الطلاب[1] .

جداً عند المريد ، فلابد وان يكون اشد ((من الشوق المحرك فعلا نحو أمر حالي)) فيما كان امراً حاليا لامانع من تحريك العضلات اليه ، أو كان متعلقه امراً استقباليا ولكن كان له مقدمات تحتاج إلى تهيئة فانه يتحرك نحو مقدماته ، ولذا قال : ((أو استقبالي محتاج إلى ذلك)) : أي يحتاج إلى مقدمات فيكون الشوق محركاً - أيضاً- ولكن إلى المقدمات .

وعلى كلٍ فهذا الشوق الذي هو اقل في الشوقية من الاول لايعقل ان يكون ارادة لكونه محركاً للعضلات ، ولا يكون الشوق الاول ـ مع انه اتم منه في الشوقية ـ ارادة لكونه لا يحرك العضلات ، إذ لا يعقل ان يكون الناقص ارادة ولا يكون التام ارادة، والكمال في حد الذات الذي هو العلة في تحريك العضلات اولى بان يكون موجباً لصدق الارادة من تحريك العضلات الذي هو معلول ولازم للشوق ، فيكون المقياس في صدق الارادة تحريك العضلات ، ولا يكون المقياس في صدقها تمامية ذات الشوق وكماله ، كما عرفت في ان الشوق الاول المتعلق بما له الاهمية أتم من الشوق الثاني المتعلق بما أهميته اقل منه .

(١) لا يخفى ان المستشكل على الواجب المعلق قال : انه كما لا يمكن الانفكاك بين الارادة التكوينية والمراد التكويني ، كذلك لا يمكن الانفكاك بين الارادة التشريعيّة والمراد التشريعي ، فلا يعقل ان يكون البعث حاليا والمبعوث اليه امراً استقباليا .

وربما أشكل على المعلق أيضا ، بعدم القدرة على المكلف به في حال البعث ، مع أنها من الشرائط العامة[1] .

فاورد عليه المصنف بقوله : ((هذا)) وحاصله : لابد من الانفكاك بين الارادة التشريعية والمراد التشريعي سواءاً امكن الانفكاك بين الارادة التكوينية والمراد التكويني ـ كما مرّ البرهان عليه ـ أو لم يمكن الانفكاك كما يدعيه المستشكل في الارادة التكوينية : بتوهم انها الجزء الأخير من العلّة ، لأن الارادة التشريعية ليست هي الجزء الاخير من العلة قطعا ، فإن البعث المتعلق بشيء انما هو بداعي جعل الداعي للمكلف إلى الانبعاث ، ولا يعقل ان يكون هذا البعث داعيا للمكلف إلى انبعاثه عنه الا بعد تصور المكلف له والتامل فيما يترتب عليه من اطاعة المولى فحينئذ ينبعث عنه ، فالأمر المنجز المتعلق بشيء حالي لا مقدمات له اصلا لابد وان يتاخر زمان الانبعاث عنه عن زمانه الذي هو زمان البعث ولو بزمان قصير .

ومن الواضح انه لا فرق بين الطول والقصر في زمان الانفكاك ، فاذا كان الانفكاك لازما ولو زمانا قصيرا في الامر المنجز الذي لاحالة منتظرة للانبعاث عنه ، فكيف يكون الانفكاك في الزمان الطويل كما في الواجب المعلق مانعاً ؟ ، وان من الواضح : انه إذا كان الانفكاك بين البعث والانبعاث مستحيلا فلا يعقل ان يقع الانفكاك بينهما لا في زمان قصير ولا طويل ، وقد عرفت أنه لابد من الانفكاك بزمان ما ، ولذا قال (قدس سره) : ((ولا يتفاوت طوله وقصره فيما هو ملاك الاستحالة)) .

(١) هذا من جملة الاشكالات التي أوردت على الواجب المعلق .

وحاصله انه لا إشكال في ان كون البعث بعثا فعلياً مشروطاً بالشرايط العامة ، التي من جملتها كون المكلف قادرا على اتيان متعلق التكليف ، واذا لم يكن قادرا فلا يعقل ان يكون البعث بالنسبة اليه فعليا .

ولاريب انه إذا كان زمان الاتيان بمتعلق التكليف استقباليا لا قدرة للمكلف فعلا على اتيان متعلق التكليف ، واذا لم يكن للمكلف قدرة بالفعل على اتيان متعلق

وفيه : إن الشرط إنما هو القدرة على الواجب في زمانه ، لا في زمان الايجاب والتكليف ، غاية الامر يكون من باب الشرط المتأخر ، وقد عرفت بما لا مزيد عليه أنه كالمقارن ، من غير انخرام للقاعدة العقلية أصلا، فراجع[1] .

التكليف لايعقل ان يكون البعث اليه فعليا ، لما عرفت من كون البعث الفعلي يتوقف على القدرة وهي مفقودة في المقام ، فلا يعقل ان يكون البعث فعليا وفي الحال ومتعلق التكليف امرا استقباليا لا قدرة للمكلف على اتيانه بالفعل ، وقد عرفت انه لابد في الواجب المعلق ان يكون البعث فعليا وفي الحال ، والمبعوث اليه امرا استقباليا .

(١) حاصل الجواب عن هذا الاشكال ان القدرة التي هي شرط في كون التكليف فعليا هي قدرة المكلف على المبعوث اليه في زمان اتيان المبعوث اليه لا في زمان البعث، حيث ان الفعل المشترط بقدرة المكلف ـ من ناحية عدم امكان تكليف المكلف بما هو خارج عما يستطيع ويطيق والذي يلزم به هذا الشرط الفعلي ـ ليس هو الاعم من القدرة في زمان التكليف مستمرة إلى زمان اتيان المكلف به ، بل خصوص القدرة عليه في زمانه ، فإن المكلف القادر على ما كلف به في زمانه لم يكلف بما هو خارج عن وسعه وطاقته .

ولا يخفى ان القدرة حيث انها شرط في كون التكليف فعليا إذا لم تكن في زمان البعث متحققة وكانت متحققة في زمان الواجب فلابد وان يكون كونها شرطا في التكليف قد اخذ في التكليف بنحو الشرط المتأخر وهو ان لحاظ المكلف قادرا في زمان الواجب هو الشرط في فعلية التكليف ، وقد مر عليك معقولية الشرط المتأخر وانه ليس من المتأخر بل هو من المقارن ، والى هذا أشار بقوله : ((غاية الامر يكون من باب الشرط المتأخر)) .

ثم لا وجه لتخصيص المعلق بما يتوقف حصوله على أمر غير مقدور،[1] بل ينبغي تعميمه إلى أمر مقدور متأخر ، أخذ على نحو يكون

---

(١) يظهر من المصنف ان صاحب الفصول القائل بالواجب المعلق يخصه بخصوص ما إذا كان المتوقف عليه الواجب هو الزمان المتأخر ، كالحج ـ مثلا ـ الذي لا يمكن الاتيان بالواجب فيه الا في ايام مخصوصة من ذي الحجة .

فأورد عليه : بأنه لا ينبغي تخصيص الواجب المعلق بذلك لأن الواجب المعلق ما كان الوجوب فيه فعليا والواجب متاخرا ، وتأخر الواجب كما يكون لتقييده بالزمان المتأخر ، كذلك يكون متاخرا لتقيده بشيء يكون حصوله الاتفاقي شرطا في الواجب، وهو وان كان مقدورا عليه بالفعل الا انه لم يكن نفس وجوده شرطا في الواجب ليكون الواجب من المنجز بالفعل ، بل كان حصوله ـ من باب الاتفاق ـ شرطا .

وبعبارة اخرى : ان الشرط اخذ على نحو لا يترشح اليه الوجوب من الواجب.

ومما ذكرنا يتضح : ان العبارة ينبغي ان تكون هكذا : ((بل ينبغي تعميمه إلى امر مقدور متأخر اخذ على نحو لا يكون موردا للتكليف ويترشح عليه الوجوب من الواجب)) باسقاط لفظة أولا من آخر العبارة وزيادة لفظة ((لا)) الداخلة على يكون في صدر العبارة كما انه ذكر كون العبارة هكذا بعض افاضل مقرري بحث المصنف قدس سرهما . واما النسخ الموجودة المطبوعة فالعبارة فيها هكذا : ((بل ينبغي تعميمه إلى امر مقدور متأخر اخذ على نحو يكون موردا للتكليف ويترشح عليه الوجوب من الواجب اولا)) وهي لا تخلو عن اشكال ، لأن الواجب المعلق معقول في الفرضين المذكورين ، وهما كون تقييد الواجب فيه بالزمان المتأخر أو تقييده بحصول بعض مقدماته على سبيل الاتفاق ، ومثل هذه المقدمة غير واجبة التحصيل لفرض كون اخذها على سبيل الاتفاق وان حصولها بسبب طبيعي لها لا انها واجبة التحصيل ، فوجوب تحصيلها لترشح الوجوب اليها خلف الفرض ، وحيث انها غير موجودة في زمان البعث فيكون الوجوب الفعلي للواجب الذي اخذ فيه حصول

بعض مقدماته من باب الاتفاق وبسببه الطبيعي من الواجب المعلق ، واما كون المقدمة مقدورة ومتاخرة ويترشح عليها الوجوب ففيه اشكال ، لأن كونها مقدورة يترشح عليها الوجوب لا يجامع كونها متاخرة لانها إذا لم يكن حصولها الاتفاقي شرطا فانه يجب تحصيلها بالفعل ، واذا كانت متاخرة لتاخر زمانها ففيه :

اولا : ان الواجب يكون زمانه متاخرا فيدخل في الفرض الاول .

وثانيا : ان كون زمانها متاخرا ينافي كونها مقدورة لأنها بالفعل غير مقدورة بل مقدورة في ظرفها .

وثالثا : ان غرض المصنف الايراد على الفصول من حيث تخصيصه للواجب المعلق بخصوص ما كان مقيدا بالزمان المتأخر ، وليس غرضه بيان ان المقدمة المتأخرة تارة تكون غير واجبة التحصيل واخرى لا تكون كذلك[1] .

---

(١) وتوضيح المراد من هذه العبارة كما هي مثبتة في الكتاب من دون تصحيح لها كما هو المنسوب إلى بعض افاضل مقرري بحثه قدس سرهما يتوقف على امور :

الاول : ان غرض المصنف الايراد على صاحب الفصول بان الواجب يعم غير ما اشار اليه في الفصول بل صرح بدخوله فيه .

الثاني : ان الواجب المقيد بامر مقدور ولكنه قد اخذ على نحو يكون حصول شرطه من باب الاتفاق قد صرح صاحب الفصول بدخوله في الواجب المعلق .

الثالث : ان عبارة الكتاب لاتشمل الشرط الذي اخذ من باب الاتفاق بل صريحة في عدمه لأن الشرط المأخوذ من باب الاتفاق لا اشكال في عدم ترشح الوجب اليه.

الرابع : ان صاحب الفصول ذكر للواجب المعلق فردين : الاول ، ما كان شرطه ـ زمانا ـ متأخرا كالحج . الثاني ، ما كان الشرط فيه قد اخذ من باب الاتفاق .

الخامس : ان الوجوب المشروط بنحو الشرط المتأخر غير الواجب المعلق وان تساويا من جهة كون الوجوب في كل منهما فعليا كما أشار اليه المصنف من ان الفرق بينهما ان الوجوب في الواجب =

موردا للتكليف ، ويترشح عليه الوجوب من الواجب ، أو لا، لعدم

= المعلق لم يشترط بشيء اصلا وفي المشروط بالشرط المتأخر قد فرض كون الوجوب فيه مشروطا بالشرط المتأخر .

اذا عرفت هذا فنقول : ان غرض المصنف هو ان الواجب المعلق له فرد ثالث غير الفردين الذين أشار اليهما في الفصول ولم يشر الفصول إلى دخوله في الواجب المعلق وهو ما اذا كان للواجب مقدمة كانت مقدورة بذاتها ولكنها اخذت مقدمة للواجب مقيدة بزمان خاص متأخر فالواجب من حيث كون هذه المقدمة مقدمة له لابد من تأخره عنها وهذه المقدمة وان كانت بذاتها مقدورة لكن من حيث تقيدها بزمان خاص بما هي مقدمة للواجب فهي غير مقدورة بالفعل ولما كان الواجب مقيدا بها فهو ايضا لا يكون مقدورا بالفعل لأن المتقيد بالامر غير المقدور غير مقدور فمثل هذا الواجب من الواجب المعلق ولكن عبارة الفصول لاتشمله ولذا اورد عليه المصنف : بانه ينبغي تعميم الواجب المعلق لهذا الفرد .

فاتضح مما ذكرنا : ان عبارة الكتاب صحيحة ولا يرد عليها ما ذكرناه هناك (منه قدس سره) .

تفاوت فيما يهمه[1] من وجوب تحصيل المقدمات التي لا يكاد يقدر عليها في زمان الواجب على المعلق ، دون المشروط ، لثبوت الوجوب

---

(١) أي ان السبب في ذكر الواجب المعلق وانه في قبال الواجب المشروط كالواجب المنجز هو كون الواجب المشروط حيث ان الوجوب فيه كان مشروطا بشيء فلا وجوب له بالفعل ، واذ لم يكن للواجب وجوب بالفعل لا يترشح منه الوجوب على مقدماته ، اذ لا يعقل تحقق المعلول الذي هو وجوب المقدمات قبل تحقق علته التي هي وجوب نفس الواجب ، بخلاف الواجب المعلق فإن الوجوب فيه فعلي حالي فيترشح منه الوجوب على مقدماته قبل حضور زمان الواجب ويجب تحصيلها بالفعل اذا كانت هذه المقدمات لا يمكن ان تحصل في زمان الواجب ، وعلى هذا فلا فرق في الواجب المعلق عن زمان وجوبه بين كونه مقيدا بزمان متاخر أو مقيدا بمقدمة اخذ حصولها على سبيل الاتفاق ، وحيث لم تكن حاصلة بالفعل والواجب مقيد بها فلابد وان لا يكون واجبا منجزا بالفعل ، وحيث كان وجوبه بالفعل فهو من الواجب المعلق ويجب شرعا تحصيل مقدمات الواجب قبل زمان الواجب ، واذا كان المهم هذا فلا فرق ـ حينئذ ـ في تاخر الواجب المعلق بين كون تاخره لتاخير زمانه ، أو لتاخر مقدمته التي اخذت على نحو يكون حصولها بسببها الطبيعي لا ان تكون واجبة التحصيل ، ولذا قال (قدس سره) : ((لثبوت الوجوب الحالي فيه)) : أي في الواجب المعلق ((فيترشح منه الوجوب على المقدمة بناء على الملازمة)) اذ بناء على عدم الملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذيها شرعا لا وجوب شرعي للمقدمة في كل واجب سواء كان منجزا أو معلقا أو مشروطا ، والوجوب فيها يكون عقليا لا شرعيا، فلا يحصل فرق مهم بين المعلق والمشروط بل بين المنجز والمشروط ، ثم قال (قدس سره) : ((دونه)) : أي دون الواجب المشروط ((لعدم ثبوته فيه)) : أي لعدم ثبوت الوجوب بالفعل في الواجب المشروط حتى يترشح على مقدماته ، لوضوح ان الوجوب في الواجب المشروط لا يكون ((الا بعد الشرط)) .

الحالي فيه ، فيترشح منه الوجوب على المقدمة ، بناء على الملازمة، دونه لعدم ثبوته فيه إلا بعد الشرط .

نعم لو كان الشرط على نحو الشرط المتأخر ، وفرض وجوده ، كان الوجوب المشروط به حاليا أيضا ، فيكون وجوب سائر المقدمات الوجودية للواجب أيضا حاليا ، وليس الفرق بينه وبين المعلق حينئذ إلا كونه مرتبطا بالشرط ، بخلافه ، وإن ارتبط به الواجب[1] .

---

(١) ظاهر هذا الكلام انه استثناء من الواجب المشروط ، وانه ليس كل واجب مشروط يلزم ان لايكون وجوبه حاليا ، بل رب واجب مشروط كان الوجوب فيه حاليا وهو ما إذا كان الشرط للوجوب متاخرا في التحقق لكنه لحظ شرطا للوجوب بنحو الشرط المتأخر ، فانه إذا كانت شرطيته للوجوب بنحو الشرط المتأخر الراجع إلى كون لحاظه شرطا عند التأويل ـ كما سبق بيانه ـ فإن مثل هذا الواجب المشروط يكون وجوبه حاليا وتجب جميع مقدماته لفرض فعلية وجوبه حالا ، وينحصر الفرق ـ حينئذ ـ بينه وبين الواجب المعلق : ان الواجب المعلق لم يكن الوجوب فيه مرتبطا بالشرط ، بل الواجب فيه هو المرتبط بالشرط ، والواجب المشروط بالشرط المتأخر كساير افراد الواجب المشروط الوجوب فيه مرتبط بالشرط ، الا ان هذا الواجب المشروط كان ارتباطه بالشرط بنحو الشرط المتأخر ، والى ما ذكرنا أشار بقوله : ((نعم إذا كان الشرط على نحو الشرط المتأخر وفرض وجوده)) لا يخفى ان قوله: وفرض وجوده هو كعطف تفسير على الشرط المتأخر لانه مالم يكن شرط الوجوب مفروض الوجود لا يكون الوجوب حاليا وانه مأخوذ بنحو الشرط المتأخر ، ومتى اخذ الشرط مفروض الوجود ((كان الوجوب المشروط به حاليا أيضا)) ومتى كان الوجوب حاليا ((فـ))لابد أن ((يكون وجوب سائر المقدمات الوجودية للواجب ـ أيضا ـ حاليا)) لما عرفت : من ان وجوب المقدمات بالفعل تتبع حالية الوجوب ((وليس الفرق بينه)) : أي بين الواجب المشروط بنحو الشرط المتأخر ((وبين

تنبيه : قد انقدح من مطاوي ما ذكرناه أن المناط في فعلية وجوب المقدمة الوجودية ، وكونه في الحال بحيث يجب على المكلف تحصيلها هو فعلية وجوب ذيها ، ولو كان أمرا استقباليا ، كالصوم في الغد والمناسك في الموسم ، كان وجوبه مشروطا بشرط موجود أخذ فيه ولو متأخرا ، أو مطلقا ، منجزا كان أو معلقا[1] ، فيما إذا لم تكن مقدمة للوجوب

الواجب المعلق حينئذ)) بكون الوجوب في المعلق حاليا وفي المشروط ليس بحالي ، بل الوجوب في كليهما حالي وليس الفرق بينهما ـ حينئذ ـ ((الا كونه)) : أي الا كون الوجوب في الواجب المشروط ((مرتبطا بالشرط بخلافه)) : أي بخلاف الواجب المعلق، فإن الوجوب فيه ليس مرتبطا بالشرط ((وان ارتبط به الواجب)) : أي وان ارتبط الشرط في الواجب المعلق بالواجب ، فإن الوقت ـ مثلا ـ في الواجب المعلق شرط مرتبط بالواجب لا بالوجوب ، ولكنه يظهر من كلامه اخيرا ان الغرض من هذا ليس صرف التنبيه على الاستثناء من الواجب المشروط ، بل هو مقدمة لما يأتي من كلامه (قدس سره) انه لا ينحصر التفصي في الجواب عن اشكال وجوب مقدمات الواجب الذي كان زمانه متاخرا في القول بالواجب المعلق ، بل يمكن مع القول بالواجب المشروط التزام وجوب المقدمات لكون الشرط اخذ بنحو الشرط المتأخر ، وعلى هذا فلا يكفي الالتزام بالشرط المتأخر عن الالتزام بالواجب المعلق لأن وجوب المقدمات قبل زمان الواجب لا يصح الالتزام به الا بنحو الواجب المعلق ، والله العالم .

(١) يحتوي هذا التنبيه على مطلبين :

المطلب الاول : بيان المقدمة التي يترشح عليها الوجوب من ذيها والمقدمة التي لا يترشح عليها الوجوب منه .

والمطلب الثاني : مااشرنا اليه من انه لا ينحصر الجواب عن اشكال وجوب المقدمة التي يجب الاتيان بها مع كون زمان الاتيان بذيها متأخرا في الواجب المعلق

كما في الفصول ، أو برجوع القيد إلى المادة كما عن الشيخ الذي يرجع هذا ـ أيضا ـ إلى الواجب المعلق وان ابى الشيخ عن تسميته بالواجب المعلق .

وتوضيح المطلب الاول : انه حيث قد عرفت ان وجوب المقدمة معلول لوجوب ذيها فلابد إذا كان وجوب المقدمة حاليا وفعليا ان يكون وجوب ذيها فعليا وحاليا ـ أيضا ـ لعدم معقولية تحقق المعلول قبل تحقق علته ، والى هذا أشار بقوله : ((ان المناط في فعلية وجوب المقدمة الوجودية وكونه)) : أي وكون وجوبها فعليا و((في الحال بحيث يجب على المكلف تحصيلها)) بالفعل ((هو فعلية وجوب ذيها)) هذه الجملة هي الخبر لقوله : ان المناط . فاذا كان المناط في فعلية وجوب المقدمة المترشح من ذيها هو فعلية وجوبها فحينئذ لابد وان ينحصر في الافراد الآتية فإنها هي التي تكون وجوب ذي المقدمة فيها فعليا سواء كان زمان الواجب الذي هو ذو المقدمة متاخرا واستقباليا أو كان حاليا وفعليا ـ أيضا ـ .

الأول : من هذه الافراد هو الواجب الذي كان زمان الاتيان به متاخرا ولكن كان وجوبه مشروطا بالنسبة إلى ذلك الزمان بنحو الشرط المتأخر ، كأن يأمر المولى ـ فعلا وحالا ـ بالصوم ، أو يأمر ـ فعلا ـ باتيان المناسك في ايامها المعلومة من ذي الحجة ، فزمان الواجب في هذا الامر استقبالي والزمان كان شرطا لوجوب هذا الواجب بنحو الشرط المتأخر .

وقد عرفت ان الشرط الملحوظ بنحو الشرط المتأخر يرجع إلى المقارن ، وحينئذ يكون شرط الوجوب في هذا متحققا ، ومتى كان شرط الوجوب متحققا لابد وان يكون الوجوب متحققا ، فالأمر ـ فعلا ـ بالصوم في الغد وبالحج في ايام معلومة يمكن ان يكون وجوبه الفعلي مستندا إلى كونه من الواجب المشروط الملحوظ بنحو الشرط المتأخر ، والى هذا أشار بقوله : ((هو فعلية وجوب ذيها ولو كان امرا استقباليا)) : أي ولو كان ذو المقدمة امرا استقباليا ((كالصوم في الغد والمناسك في الموسم)) فالامر في المثالين حالي وفعلي ، ولذا يجب الاتيان بجميع ما يتوقف عليه الصوم في الغد من

أيضا ، أو مأخوذة في الواجب على نحو يستحيل أن تكون موردا للتكليف ، كما إذا أخذ عنوانا للمكلف ، كالمسافر والحاضر والمستطيع إلى غير ذلك ، أو جعل الفعل المقيد باتفاق حصوله ، وتقدير وجوده بلا اختيار أو باختياره موردا للتكليف ، ضرورة أنه لو كان مقدمة الوجوب أيضا ، لا يكاد يكون هناك وجوب إلا بعد حصوله ، وبعد الحصول يكون وجوبه طلب الحاصل كما أنه إذا أخذ على أحد النحوين يكون كذلك ، فلو لم يحصل لما كان الفعل موردا للتكليف ، ومع حصوله

المقدمات بالفعل ، ويجب الاتيان بجميع ما تتوقف عليه المناسك من المقدمات بالفعل لأن وجوب ذي المقدمة فعلي فيترشح منه وجوب ساير مقدماته وان كان نفس ذي المقدمة امرا استقباليا .

والسبب في كون الوجوب فعليا هو ان الشرط له ـ وهو الزمان المتأخر ـ اخذ فيه بنحو الشرط المتأخر ، والى هذا أشار بقوله : ((كان وجوبه مشروطا بشرط موجود اخذ فيه ولو متاخرا)) ولا يخفى ان قوله : ولو متاخرا انما حسن هذا الترقي لقوله : كان وجوبه مشروطا بشرط موجود ، فإن وجود الشرط متحقق وان كان الشرط متاخر الوجود ، لانه قد اخذ بنحو الشرط المتأخر الذي كان اللحاظ فيه هو الشرط وهو متحقق ومقارن .

الفرد الثاني من المقدمة التي تجب بالفعل ويترشح عليها الوجوب من ذيها هي مقدمة الواجب المطلق ، وهو الواجب الذي لم يكن لوجوبه شرط ، وهو فردان: الواجب المنجز ، والواجب المعلق ، لأن الواجب المعلق الشرط فيه يرجع إلى الواجب . لا للوجوب والاول كوجوب المعرفة فانها من الواجب المنجز ، والثاني كالحج ـ بناء على كون الزمان شرطا للواجب لا للوجوب ـ فانه حينئذ من الواجب المعلق ، وأما إذا كان الزمان شرطا للوجوب فانه يكون من الوجوب المشروط بالشرط المتأخر ـ كما تقدم ـ والى هذين أشار بقوله : ((أو مطلقا منجزا كان أو معلقا)) .

لايكاد يصح تعلقه به ، فافهم .إذا عرفت ذلك[1] ، فقد عرفت أنه لا إشكال أصلا في لزوم الاتيان بالمقدمة قبل زمان الواجب ، إذا لم يقدر

---

(١) لا يخفى ان الكلام في تقسيم المقدمة الوجودية : أي مقدمة الواجب ، وبيان ان بعضها يترشح عليها الوجوب ، وبعضها لا يترشح عليها وقد ذكر ما يترشح عليها الوجوب ثم شرع في مالا يترشح عليها الوجوب من المقدمة الوجودية : أي مقدمة الواجب . فما معنى ذكره لمقدمة الوجوب .

والجواب عنه : ان كل ما كان مقدمة للوجوب ويتوقف عليه وجوب الواجب فهو من مقدمات الواجب ، لأن تحقق الواجب بما هو واجب يتوقف على وجوبه المتوقف على تلك المقدمة ، فمقدمة الوجوب هي ـ أيضا ـ من مقدمات الواجب . ولما ذكر الواجب المشروط بالشرط المتأخر والواجب المعلق وانه يترشح الوجوب فيهما إلى المقدمة استثنى من ذلك المقدمة التي علق عليها الوجوب وانها مما لا يترشح عليها الوجوب ، وقوله : ((أيضا)) لبيان ما ذكرنا : من ان المقدمة المعلق عليها الوجوب هي ـ أيضا ـ معلق عليها الواجب ومن مقدماته .

وعلى كل فالمقدمات التي لا يترشح عليها الوجوب ثلاث :

الفرد الأول : مقدمة الوجوب التي أشار اليها بقوله : ((فيما إذا لم تكن مقدمة للوجوب أيضا)) ومن الواضح استحالة ترشح الوجوب ، فإن المراد بمقدمة الوجوب هي التي علق تحقق الوجوب على تحقق ذاتها في الخارج ، لا انه علق عليها بنحو الشرط المتأخر ، ومثل هذه المقدمة لا يعقل ان يترشح عليها الوجوب فيأمر بايجادها وتحصيلها ، لوضوح انه قبل تحققها لا وجوب للواجب حتى يترشح عليها وبعد تحققها وان تحقق الوجوب الا انها لا معنى لترشحه عليها ، فإن طلبها بعد تحققها من طلب الحاصل والى هذا أشار ـ فيما ياتي ـ بعد ذكر السبب في عدم امكان ترشح الوجوب في الفردين الآتيين بقوله : ((ضرورة انه لو كان مقدمة الوجوب أيضا)) الظاهر ان يريد بقوله : أيضا ـ انه لو كان الشرط مقدمة للوجوب كما انه مقدمة

للواجب ، ويحتمل بعيدا ان يريد ـ بقوله : أيضا هنا العطف على الفردين المتقدمين من المقدمات التي لا يترشح عليها الوجوب .

وعلى كل فمقدمة الوجوب لا يعقل ان يترشح عليها وجوب من الواجب لانه ((لا يكاد يكون هناك وجوب الا بعد حصوله)) لا يخفى ان تذكير الضمير في حصوله باعتبار كونها شرطا ولفظ الشرط مذكر ((وبعد الحصول يكون وجوبه طلب الحاصل)) .

الفرد الثاني : من المقدمة أو الشرط الذي لايترشح عليه الوجوب هو ما إذا اخذ الشرط عنوانا للمكلف كعنوان المسافر وعنوان الحاضر فإن مرجعه إلى كون السفر والحضور شرطا للتقصير والإتمام لكنه اخذه عنوانا للمكلف ، فقال : الحاضر يتم والمسافر يقصر ، والمستطيع يحج ، أو غير ذلك من العناوين كقوله : الشاك يبني على الاكثر ، والساهي يسجد ، ومثل هذا لا يعقل ان يترشح عليه الوجوب كما سيأتي .

الفرد الثالث : هو الشرط للفعل الواجب ، لكنه اخذ الفعل الواجب مقيدا بهذا الشرط بما انه يحصل على سبيل الاتفاق ، وهذا الشرط ـ الذي قد قيد الواجب به بما انه اتفاقي ـ على نحوين :

الأول : ان لا يكون وجوده اختياريا للمكلف وتحت قدرته ، كالوقت فانه ليس من افعال المكلف فلا يكون واقعا تحت قدرته واختياره .

الثاني : ان يكون اختياريا للمكلف ويمكن ان يقع بمباشرته أو تسبيبه ولكنه اخذ على نحو يكون حصوله بسببه ، كمجيء زيد ـ بناء على كونه من قيود المادة ـ فانه يمكن ان يقع المجيء من زيد بتسبيب من المكلف لكنه اخذ على نحو ان يكون حاصلا بطبعه ، أو يكون الشرط اختياريا ومباشريا كدخول المكلف نفسه الدار ـ مثلا ـ ولكنه اخذ على نحو يكون دخوله الدار حيث يكون المكلف اراد دخول الدار لغرض له تعلق بدخول الدار لا ان يكون مطلوبا منه دخول الدار . وعلى كل فالجامع بين هذين النحوين ان يكون حصول الشرط بنحو الاتفاق وبسببه الطبيعي .

عليه بعد زمانه ، فيما كان وجوبه حاليا مطلقا ، ولو كان مشروطا بشرط متأخر ، كان معلوم الوجود فيما بعد ، كما لا يخفى ، ضرورة فعلية

والحاصل : ان الشرط الذي اخذ عنوانا للمكلف ، والشرط قيدا لفعل الواجب يكون حصوله من باب الاتفاق يستحيل ان يكونا موردا للتكليف وان يترشح لهما الوجوب من الواجب ، لانه فيما اخذ عنوانا للمكلف لا يعقل ان يحصل الوجوب المعلق على العنوان الا بعد تحقق العنوان ، فقبل تحقق العنوان لا وجوب حتى يترشح إلى العنوان ، وبعد تحقق العنوان لا يعقل ان يترشح عليه الوجوب لحصول العنوان فلا معنى لوجوب تحصيله ، واما في الشرط الذي اخذ على سبيل الاتفاق فلانه وان كان مقدمة للواجب ، ويمكن ان يكون موردا للتكليف فيما إذا كان اختياريا للمكلف الا ان ترشح الوجوب عليه يوجب الخلف ، لأن المفروض انه اخذ على نحو يكون وجوده بسببه الطبيعي بطلب من المولى ، ففرض ترشح الوجوب اليه لازمه ان يكون بطلب المولى وهو خلف المفروض .

وبالجملة : ان الذي اخذ عنوانا ، والذي كان ماخوذا بنحو الاتفاق لا يعقل ان يترشح عليهما وجوب ، لانه في الأول يلزم طلب الحاصل ، وفي الثاني يلزم الخلف.

ومما ذكرنا ظهر : ان في عبارة المتن مسامحة لانه قال : ((كما انه إذا اخذ على احد النحوين يكون كذلك)) : أي مثل مقدمة الوجوب من لزوم طلب الحاصل ، وقد صرح به بقوله : ((فلو لم يحصل لما كان إلى آخر كلامه)) .

وقد عرفت ان لزوم الحاصل انما يلزم في الشرط الماخوذ عنوانا للمكلف ، وأما الشرط الماخوذ من باب الاتفاق فليس محذوره طلب الحاصل بل الخلف ، لأن هذا الشرط الاتفاقي ان كان شرطا للوجوب أيضا فانه يلزم من طلبه طلب الحاصل ، لانه قبل تحققه لا وجوب وبعد تحققه يكون من طلب الحاصل ، الا انه لا معنى لجعله قسما مقابلا لمقدمة الوجوب ، واذا كان شرطا للواجب فقط ولكنه اخذ من باب الاتفاق فمحذوره الخلف كما عرفت ، ولعله إلى هذا أشار بقوله : فافهم .

وجوبه وتنجزه بالقدرة عليه بتمهيد مقدمته ، فيترشح منه الوجوب عليها على الملازمة ، ولا يلزم منه محذور وجوب المقدمة قبل وجوب ذيها ، وإنما اللازم الاتيان بها قبل الاتيان به ، بل لزوم الإتيان بها عقلا، ولو لم نقل بالملازمة ، لا يحتاج إلى مزيد بيان ومؤونة برهان ، كالاتيان بسائر المقدمات في زمان الواجب قبل إتيانه[1] .

---

(١) هذا هو المطلب الثاني الذي اشرنا اليه .

وحاصله : انه وقع الاشكال في وجوب مقدمة الواجب الذي يكون زمانه متاخرا، كالحج ـ مثلا ـ بعد الاستطاعة فإن زمان اتيانه في الايام المعلومة من ذي الحجة مع انه يجب تهيئة الزاد والراحلة وجملة من مقدمات سفره إلى الحج وجوبا شرعيا بعد الاستطاعة وقبل زمان الحج .

فذهب الفصول إلى الواجب المعلق ، وذهب الشيخ في مقام التفصي عنه إلى رجوع القيد إلى المادة ، الذي قد عرفت انه يرجع إلى الواجب المعلق ليتحقق الوجوب الحالي وان كان متعلقه ـ وهو الواجب ـ امرا استقباليا ، ومتى كان الوجوب حاليا فلابد وان يترشح إلى المقدمات ، فلا يكون باس بوجوب اتيان مقدمات الواجب قبل حلول زمانه .

والمصنف تفصى عن الاشكال بكون الزمان المتأخر الذي هو ظرف لاتيان الواجب شرطا للوجوب قد اخذ بنحو الشرط المتأخر ، فهذا الزمان شرط للواجب بذاته وبنفسه ، لانه لا يصح اتيان الواجب في غيره من الازمنة وهو شرط للوجوب ولكنه بنحو الشرط المتأخر ، فيكون الوجوب الذي كان الزمان شرطا له بنحو الشرط المتأخر وجوبا حاليا ، واذا كان الوجوب حاليا يترشح على مقدمات الواجب قبل حلول زمان اتيان الواجب ، وتكون هذه المقدمات زمان اتيانها قبل زمان اتيان الواجب ، لازمان وجوبها قبل زمان وجوبه ، لما عرفت : من ان وجوبه حالي لا استقبالي ، وانما الواجب فقط استقبالي ، والى هذا أشار بقوله : ((لا اشكال اصلا في

لزوم الاتيان بالمقدمة قبل زمان الواجب إذا لم يقدر عليه بعد زمانه)) انما قيد المقدمة بكونها لايقدر عليها بعد زمان الواجب لأن الاشكال انما يتضح وروده في مثل هذه المقدمة ، أما المقدمة التي لاتيانها مجال بعد زمان الواجب فلا يتضح الاشكال فيها، لامكان الالتزام بانها قبل زمان الواجب ليست واجبة وانما تجب بعد زمان الواجب، فالمقدمة التي لايمكن الاتيان بها الا قبل زمان الواجب هي مورد الاشكال ، ولذا قال: لا اشكال في وجوبها ولزوم الاتيان بها قبل زمان الاتيان بالواجب ، لأن وجوب الواجب ليس بمتاخر ، بل وجوبه حالي فعلي لأن الزمان شرط للوجوب بنحو الشرط المتأخر ، ولذا قال : ((فيما كان وجوبه حاليا مطلقا)) : أي ليس بمشروط بشرط متاخر وليس بمقارن ، بل شرطه مقارن لانه اخذ الشرط فيه بنحو الشرط المتأخر وهو شرط مقارن لا متاخر ، كما عرفت ذلك في الكلام في الشرط المتأخر ـ فيما سبق ـ ولذلك عقب هذا الاطلاق بقوله : ((ولو كان مشروطا بشرط متاخر كان معلوم الوجود)) فإن الشرط الذي غير معلوم الوجود لا يكون اخذه بنحو الشرط المتأخر موجبا للعلم بتحقق الوجوب حالا وبالفعل ، لأن تصوره موجودا في ظرفه هو الشرط المقارن للوجوب ، واذا لم يكن له تحقق في ظرف يمكن ان يتحقق فيه لا يكون الشرط المقارن للوجوب معلوم التحقق ، فلذلك قيد الشرط المتأخر بكونه معلوم الوجود فيما بعد واذا كان معلوم التحقق كان الوجوب فعليا ولذا قال : ((ضرورة فعلية وجوبه وتنجزه)) : أي يكون وجوب الواجب فعليا ومنجزا ، وحيث ان كل ما كان له مقدمة لا يكون مقدورا عليه الا باتيان مقدمته تمهيدا له فيجب الاتيان بها تمهيدا للواجب وتهيئة للقدرة عليه ، والى هذا أشار بقوله: ((بالقدرة عليه بتمهيد مقدمته فيترشح منه الوجوب عليها على الملازمة)) : أي فيترشح الوجوب من وجوب هذا الواجب الذي هو استقبالي ووجوبه حالي ، لانه كان شرطه ماخوذا بنحو الشرط المتأخر على مقدمات الواجب لأن المترشح منه وهو وجوب الواجب حالي وفعلي لا استقبالي .

فانقدح بذلك أنه لا ينحصر التفصي عن هذه العويصة بالتعلق بالتعليق ، أو بما يرجع إليه ، من جعل الشرط من قيود المادة في المشروط[1].

فعلى القول بالملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدماته يترشح الوجوب منه على مقدماته ، فوجوب المقدمة يكون شرعيا مترشحا من وجوب الواجب الذي وجوبه حالي وهو استقبالي ، ولا يلزم على هذا وجوب المقدمة قبل وجوب ذيها ، بل وجوبها كان في زمان وجوب ذيها ومترشحا منه ولم يكن قبله ، فيكون من تحقق المعلول قبل علته بل من تحقق المعلول لتحقق علته ، فإن علته وجوب الواجب وقد عرفت انه حالي لأن شرطه بنحو الشرط المتأخر ، ولذا قال (قدس سره) : ((ولا يلزم منه محذور وجوب المقدمة قبل وجوب ذيها وانما اللازم الاتيان بها قبل الاتيان به)) والمقدمة لابد من ان يكون اتيانها قبل اتيان ذيها ، سواء قلنا بوجوبها الشرعي الترشحي ، أو قلنا بعدم الملازمة وانه لاوجوب شرعي ، وانما وجوبها عقلي يحكم العقل بلزوم اتيانها لتوقف وجود الواجب عليها ، فإن وجوبها ضروري عند المنكرين للوجوب الشرعي والملازمة بين وجوب ذي المقدمة ووجوبها ، وفي الواجب المطلق ـ بناء على الملازمة ـ تجب مقدماته قطعا ويكون الاتيان بها قبل الاتيان بالواجب ، والى هذا أشار بقوله : ((بل لزوم الاتيان بها عقلا ولو لم نقل بالملازمة ... إلى آخر كلامه)) .

(١) لا إشكال انه بعد وجود طريق ثالث لوجوب المقدمة التي يكون زمان الاتيان بالواجب فيها متاخرا ـ غير طريق الفصول وغير طريق الشيخ من الواجب المعلق أو كون القيد راجعا إلى المادة ـ وهو كون الشرط بنحو الشرط المتأخر لايكون الأمر في الجواب عن الاشكال تقدم زمان وجوب المقدمة على زمان الاتيان بالواجب منحصرا في طريقة الفصول وفي طريقة الشيخ التي قد عرفت انها ترجع إلى مقالة الفصول ، وهذا الانقداح واضح ومن الامور التي قياساتها معها .

فانقدح بذلك : أنه لا إشكال في الموارد التي يجب في الشريعة الاتيان بالمقدمة قبل زمان الواجب ، كالغسل في الليل في شهر رمضان وغيره مما وجب عليه الصوم في الغد ، إذ يكشف به بطريق الان عن سبق وجوب الواجب ، و إنما المتأخر هو زمان إتيانه ، ولا محذور فيه أصلا، ولو فرض العلم بعدم سبقه ، لاستحال اتصاف مقدمته بالوجوب الغيري[1] ، فلو

---

(١) بعد ما عرفت انه لا مانع من ان يكون الواجب الذي كان زمان الإتيان به استقباليا ان يكون وجوبه حاليا وفعليا وان الوجوب للمقدمة يترشح من الوجوب الفعلي ـ تعرف انه في الموارد التي قام الدليل على اتيان المقدمة واجبة بوجوب شرعي وكان زمان الواجب فيها متاخرا واستقباليا يكشف بطريق الإن ان وجوب هذا الواجب كان متقدما وحاليا ، إما بنحو الواجب المشروط بالشرط المتأخر أو كان بنحو الواجب المعلق ، كقيام الدليل على وجوب الغسل للمستحاضة في الليل بنحو كونه شرطا لصوم الغد ، فإن مثل هذا يكشف ان وجوب الصوم كان متقدما في الليل إما بنحو الشرط المتأخر أو بنحو الواجب المعلق ، وان المتأخر زمان الاتيان بالواجب لازمان وجوبه بل زمان وجوبه متقدم ، واذا كان متقدما فيترشح منه الوجوب على ما يتوقف صحة الصوم في الغد وهو الغسل في الليل ، وهو على القاعدة لأن العلة لم تكن متأخرة عن المعلول بل في زمانه ، والى هذا أشار بقوله : ((كالغسل في الليل في شهر رمضان وغيره)) : أي وغير شهر رمضان كصوم بدل الهدي ((ممن وجب عليه الصوم في الغد اذ يكشف به)) : أي يكشف بواسطة وجوب هذه بعنوان كون وجوبها وجوبا مقدميا شرعيا ، وهو معلول لوجوب ذي المقدمة ، فوجود هذا الوجوب المقدمي الشرعي يكشف عن وجوب ذيها في ذلك الوقت والزمان ، لأن وجود المعلول يكشف عن وجود العلة وهو الكشف الإني ولذا قال : ((بطريق الإن عن سبق وجوب الواجب وانما المتأخر هو زمان اتيانه)) : أي اتيان هذا الواجب لازمان وجوبه ، ولو علمنا ان وجوب هذا الواجب ليس بمتقدم بل هو متاخر

نهض دليل على وجوبها ، فلا محالة يكون وجوبها نفسيا ولو تهيؤا ، ليتهيأ بإتيانها ، واستعد لايجاب ذي المقدمة عليه ، فلا محذور أيضا[1] .

ـ أيضا ـ كالواجب : بان كان الزمان ـ مثلا ـ شرطا للوجوب بنفسه لا بنحو الشرط المتأخر وحيث كان الزمان متاخرا فلابد وان يكون الوجوب متاخرا ـ أيضا ـ ، واذا كان الوجوب المتأخر لا يعقل ان تكون المقدمة لهذا الواجب واجبة قبل زمان وجوبه لعدم معقولية تحقق المعلول قبل تحقق علته ، فلابد وان لا يكون وجوب هذه المقدمة وجوبا غيريا مقدميا ، لانه من المستحيل تأثير العلة حال عدم وجودها والى هذا أشار بقوله : ((ولو فرض العلم بعدم سبقه لاستحال اتصاف مقدمته بالوجوب الغيري)) .

(١) مع العلم بعدم سبق وجوب ذيها لا يعقل ان يكون وجوب هذه المقدمة غيريا ترشحيا ، لأن الوجوب الغيري هو الوجوب المترشح من وجوب الواجب النفسي، وحيث علمنا بعدم سبق وجوب الواجب النفسي فلا محالة لا يكون وجوب هذه المقدمة وجوبا غيريا ، بل لابد وان يكون وجوبها نفسيا بغرض التهيؤ إلى الواجب النفسي والاستعداد له .

نعم ، لابد وان نقول في الواجب النفسي بانه لا يلزم ان يكون وجوبه لغرض متعلق بذاته أو لعنوان حسن في نفس متعلقه ، بل الواجب النفسي هو الواجب الذي لم يترشح وجوبه من واجب آخر ، سواء كان الغرض من وجوبه شيئا يتعلق بذاته أو بغيره ، والمفروض في المقام ان هذا الوجوب لم يترشح من وجوب ذي المقدمة لفرض العلم بعدم سبق وجوب ذي المقدمة ، فوجوبها ليس بوجوب غيري ترشحي، واذا لم يكن الوجوب غيريا كان نفسيا وان الغرض منه التهيؤ والاستعداد لأن يجب على المكلف واجب آخر في ظرفه ، لأن المفروض انه إذا تركت هذه المقدمة لا يمكن ان يقدر المكلف على اتيان الواجب في ظرفه ، فالمولى حفظا لامكان اتيان الواجب في ظرفه يوجب هذه المقدمة قبل زمان وجوب ذيها بوجوب نفسي،

إن قلت : لو كان وجوب المقدمة في زمان كاشفا عن سبق وجوب ذي المقدمة لزم وجوب جميع مقدماته ولو موسعا ، وليس كذلك بحيث يجب عليه المبادرة لو فرض عدم تمكنه منها لو لم يبادر[1] .

ولا محذور في هذا الوجوب النفسي للمقدمة ، لانه لا يلزم ان يكون وجوب المقدمة دائما وجوبا غيريا ترشحيا .

نعم ، الوجوب الغيري الترشحي لابد وان يكون لمقدمة واجب ولا يلزم ان يكون كل وجوب ـ عرض للمقدمة ـ وجوبا غيريا ترشحيا ، واذا لم يكن وجوبها غيريا فلايكون من تحقق المعلول قبل تحقق علته ، إذ المعلول لوجوب ذي المقدمة هو الوجوب الغيري فلا يعقل تحققه قبل تحقق الوجوب النفسي لذي المقدمة ، والى ماذكرنا أشار بقوله : ((فلا محذور أيضا)) .

(١) قد عرفت انه إذا وجبت المقدمة قبل زمان ذيها كشف بطريق الإن عن تقدم وجوب ذيها ما لم يعلم بعدم تقدمه فنلتزم بالوجوب النفسي للمقدمة ، وعلى هذا : أي لو فرضنا تقدم وجوب مقدمة من مقدمات الواجب ولم نكن نعلم بعدم السبق فيكون هذا الوجوب للمقدمة كاشفا عن تقدم وجوب ذي المقدمة ، واذا تقدم وجوب ذي المقدمة فلابد من الالتزام بوجوب جميع مقدمات هذا الواجب قبل زمانه ولا يقتصر على خصوص المقدمة التي قام الدليل على وجوبها .

نعم ، يكون وجوب المقدمات مختلفا ، فإن كانت المقدمات موسعة بمعنى انها يقدر عليها قبل زمانه وفي زمانه فيكون وجوبها وجوبا موسعا مما قبل زمان الواجب إلى اخر زمان الواجب بمقدار اتيانها واتيانه ، وان كانت مضيقة وهي التي يكون ظرف اتيانها قبل زمان الواجب كغسل المستحاضة ليلا مثلا فيكون وجوبها وجوبا مضيفا .

ثم لا يخفى أن لازم الواجب الموسع انه لو علم المكلف اتفاقا انه لا يقدر عليه في بعض الازمنة المتأخرة يكون وجوب المبادرة اليه في الزمان الذي يقدر عليه لازما،

قلت : لا محيص عنه ، إلا إذا أخذ في الواجب من قبل سائر المقدمات قدرة خاصة ، وهي القدرة عليه بعد مجيء زمانه ، لا القدرة عليه في زمانه من زمان وجوبه ، فتدبر جدا[1].

والظاهر ان القوم لا يلتزمون بذلك : بمعنى انه لو قام دليل على وجوب بعض مقدمات الواجب المتأخر ظرف اتيانه لا يلتزمون بوجوب جميع مقدماته وجوبا موسعا بحيث لو لم يبادر اليها قبل زمانه وصادف عجزه عنها في زمان الواجب كان تاركا للواجب النفسي لترك مقدماته في وقت كان قادرا عليها ، والى هذا أشار بقوله : ((وليس كذلك بحيث يجب عليه المبادرة إلى آخره)) .

(١) حاصله انه لابد من الالتزام بذلك في المقدمات التي لم يوخذ في الواجب قدرة خاصة توجب اختصاص المقدمة بزمان الواجب كالواجب .

وتوضيحه ببيان امرين :

الأول : ان الوجوب المترشح من الواجب انما يترشح لما يتوقف عليه الواجب ، فاذا كان شيء في وقت لا يتوقف عليه الواجب وفي وقت آخر يتوقف عليه فالوجوب انما يترشح إلى ذلك الشيء في وقت التوقف ، اذ هو في الحقيقة في غير ذلك الوقت ليس بمقدمة للواجب .

الثاني : ان الواجب الذي له مقدمات انما يكون مقدورا عليه بالقدرة على مقدماته ، فلكل مقدمة بالنسبة إلى الواجب قدرة مخصوصة بينه وبين مقدمته .

فاذا عرفت هذا نقول : انه ربما يكون مأخوذا في الواجب بالنسبة إلى بعض مقدماته قدرة خاصة ، فمثل الطهارة بالنسبة إلى الصلاة قد اخذ في الصلاة ، قدرة خاصة بالنسبة اليها ، وهي القدرة على الطهارة في وقت الإتيان بالصلاة ، فالمكلف مأمور بالصلاة ، التي يتمكن من الطهارة لها في وقت اتيانها ، ومثل هذه القدرة على الطهارة هي المأخوذة في الصلاة ومما تتوقف عليها الصلاة ، أما الطهارة قبل وقت الصلاة فبحكم العدم من حيث توقف الصلاة عليها ، فلا يكون للطهارة

تتمة : قد عرفت اختلاف القيود في وجوب التحصيل ، وكونه موردا للتكليف وعدمه ، فإن علم حال قيد فلا إشكال[1]، وإن دار أمره ثبوتا

وجوب غيري مترشح من وجوب الصلاة إلا في وقت الصلاة ، وأما قبل وقتها فانه وان كان للصلاة وجوب الا انه لا يترشح على الطهارة .

وبعبارة اخرى : ان الوقت كما انه ظرف وشرط لإتيان الصلاة كذلك هو شرط للطهارة التي تكون مقدمة للصلاة ، فقبل الوقت لا تكون الطهارة مقدمة للصلاة حتى يترشح لها الوجوب . أما بقية مقدمات الصلاة التي لم يؤخذ في كونها مقدمة قدرة خاصة ولايكون الوقت شرطا لمقدميتها كما هو شرط للصلاة فإنها تكون واجبة بالوجوب الذي كان قبل وقت الصلاة ، والى هذا أشار بقوله : ((لا محيص عنه)) : أي لا محيص عن الالتزام بسريان الوجوب إلى جميع المقدمات قبل زمان الواجب التي لم يؤخذ فيها قدرة خاصة ولا يكون الوقت شرطا لها كما هو شرط للواجب .

نعم ، في المقدمة التي اخذ فيها قدرة خاصة وكان الوقت شرطا لها ـ أيضا ـ لابد من الالتزام بوجوبها في الوقت لا قبله ، لما عرفت انها قبل الوقت هي بحكم العدم من حيث كونها مقدمة يتوقف عليها الواجب ، ولذا قال : ((الا إذا اخذ في الواجب من قبل سائر المقدمات قدرة خاصة وهي القدرة عليه)) : أي على الواجب ((بعد مجيء زمانه)) : أي بعد مجيء زمان الواجب ((لا القدرة عليه في زمانه من زمان وجوبه)) : أي لا أن القدرة التي بين الواجب ومقدماته تكون مطلقة ومستمرة في زمان الاتيان به وابتداؤها من زمان وجوبه ، فمن في قوله : من زمان وجوبه للابتداء، وفي في قوله : في زمانه هي بمعنى إلى : أي تكون القدرة مستمرة من زمان وجوب الواجب الذي هو قبل وقته الى زمانه : أي زمان الاتيان به في وقته الماخوذ فيه.

(١) قد ظهر ـ مما مر ـ ان القيد إذا كان راجعا إلى الهيئة ـ وهي الوجوب ـ لا يجب تحصيله ، واذا كان راجعا إلى المادة ـ وهي الواجب ـ فإن لم يوخذ على سبيل الاتفاق وجب تحصيله شرعا بناء على الملازمة وعقلا بناء على عدم الملازمة.

بين أن يكون راجعا إلى الهيئة ، نحو الشرط المتأخر أو المقارن ، وأن يكون راجعا إلى المادة على نهج يجب تحصيله أو لا يجب[١] ، فإن كان في مقام الاثبات ما يعين حاله ، وأنه راجع إلى أيهما من القواعد العربية فهو ، وإلا فالمرجع هو الاصول العملية[٢].

---

(١) لا يخفى انه انما يدور امره في مرحله الثبوت حيث لم يعلم حاله ، إذ الكلام في القيد الذي علم انه قيد في خطاب المولى ولم يعلم حاله ، فلابد ـ حينئذ ـ في مرحلة الثبوت والإمكان ـ قبل الرجوع إلى القواعد العربية والظهورات العرفية في الكلام المتداول ـ :

انا نحتمل ان يكون راجعا إلى الهيئة فلا يجب تحصيله قطعا ، الا انه يحتمل ان يكون بنحو الشرط المتأخر فيكون الوجوب حاليا فتجب مقدمات الواجب قبل زمانه، ويحتمل ان يكون بنحو الشرط المقارن وان نفسه هو الشرط لالحاظه وحيث كان بنفسه وبذاته متاخرا فلابد من تأخر الوجوب وكونه مقارنا لتحققه فلا وجوب قبل تحققه فلا تجب مقدمات الواجب قبل زمانه .

ونحتمل ان يكون راجعا إلى المادة ، وهو تارة يكون غير واجب التحصيل كما إذا اخذ حصوله بنحو الاتفاق وبطبعه ، واخرى يكون واجب التحصيل كما إذا لم يوخذ كذلك .

(٢) قد عرفت ان هذه الاحتمالات انما هي في مرحلة الثبوت قبل الرجوع إلى مرحلة الإثبات المستفادة من القواعد العربية ، وأما بعد الرجوع إلى القواعد العربية فربما يتعين حال القيد ، كما عرفت في ان الظاهر من قول القائل : ان جاءك زيد فاكرمه كونه راجعا إلى الهيئة وهو مقدمة وجوب ، وحيث لم يكن الوجوب مفروض الوجود فلا يكون اخذ القيد بنحو الشرط المتأخر ، وربما يكون الرجوع إلى القواعد موجبا لكونه راجعا إلى المادة كقوله : صل عن طهارة ، وحيث لم يوخذ على سبيل الاتفاق فيجب تحصيله ، وربما يكون ماخوذا على سبيل الاتفاق كما لو قال : صل

وربما قيل في الدوران بين الرجوع إلى الهيئة والمادة ، بترجيح الاطلاق في طرف الهيئة ، وتقييد المادة ، بوجهين[1] :

أحدهما : إن إطلاق الهيئة يكون شموليا ، كما في شمول العام لافراده ، فإن وجوب الاكرام على تقدير الاطلاق ، يشمل جميع

إلى اربع جهات في القبلة المشتبهة وان لم يكن حال القيد معلوما - بان كان مستفادا من الاجماع - ولم يعرف انه راجع إلى الهيئة أو المادة فالمرجع هو الاصول العملية، فتجري البراءة بالنسبة إلى الوجوب قبل وقت الواجب ، وتجري البراءة بالنسبة إلى وجوب المقدمات قبل زمان الواجب أيضا ، واذا شك في كون القيد واجب التحصيل تجري البراءة أيضا ، وعلى كل فلابد من الرجوع إلى ماتقتضيه الاصول من البراءة أو غيرها .

(١) يظهر من تقريرات الشيخ انه إذا دار الامر بين كون القيد راجعا إلى الوجوب المستفاد من الهيئة أو الى الواجب الذي هو المادة ، ولم يكن هناك ما يعين احدهما من القواعد المعروفة المتبعة في مقام الظهور - فلاوجه للرجوع إلى الاصول العملية ، بل هناك مايقتضي كون القيد راجعا إلى المادة ومقيدا لاطلاقها ، واطلاق الهيئة يبقى على حاله غير مقيد ، لأن الشرط لاشبهة في كونه قيدا يرجع إما إلى تقييد اطلاق الهيئة أو تقييد اطلاق المادة .

ولا يخفى ان هذا الكلام منه (قدس سره) جار على مسلك القوم القائلين بمعقولية رجوع القيد إلى الهيئة ، اما بناءا على ما تقدم من مسلكه من عدم معقولية الرجوع إلى الهيئة فلا وجه لهذا الدوران عنده ، بل القيد على مسلكه متعين رجوعه إلى المادة، وخصوصا بناءا على دليله الاول في عدم امكان تقييد الهيئة من انها معنى حرفي غير قابل للاطلاق والتقييد . وعلى كل فقد ذكر وجهين في لزوم رجوع القيد إلى المادة وابقاء اطلاق الهيئة على حاله :

التقادير التي يمكن أن يكون تقديرا له ، وإطلاق المادة يكون بدليا غير شامل لفردين في حالة واحدة[١] .

---

(١) وحاصل هذا الوجه انه لااشكال ان الصيغة ـ مثلا ـ مشتملة على هيئة تدل على الوجوب ومادة هي متعلق الوجوب ، فأكرم زيدا ـ مثلا ـ له هيئة تدل على الوجوب وله مادة تدل على ان متعلق هذا الوجوب هو اكرام زيد ، ولا اشكال ان الامر المتعلق بطبيعة من الطبايع يكفي في امتثاله ايجاد الطبيعة في ضمن أي فرد من افرادها، فشمول طبيعة الاكرام المأمور بها للافراد التي تتحقق طبيعة الاكرام في ضمنها عموم بدلي ، فيدل اطلاق المادة على ان أي فرد من افراد هذه الطبيعة إذا جيء به على البدل يتحقق المأمور به ويحصل الامتثال ، فشمول المادة بالنسبة إلى افراد الاكرام الممكن تحققها في ازمنة متعددة على البدل ، وليس على نحو الشمول الاستغراقي لعدم وجوب جميع افراد الاكرام في جميع الازمنة ، بل ولا فردين من أفراد الاكرام في حالة واحدة ، بل المطلوب الذي يتحقق الامتثال به هو فرد واحد من الاكرام دائما . هذا بالنسبة إلى جميع افراد الاكرام المتعاقبة في الازمنة ، وكذا بالنسبة إلى افراد الاكرام العرضية التي يمكن وقوعها أو بعضها في زمان واحد، كاكرامه بالضيافة وباحترامه وتبجيله فانه يمكن ان يقع التبجيل والضيافة في زمان واحد فانه ـ أيضا ـ بدلي بالنسبة اليها ، واما الوجوب المستفاد من الهيئة فشموله بالنسبة إلى جميع الازمنة التي يمكن ان يتحقق الاكرام فيها استغراقي ، فانه يجب طبيعة الاكرام البدلي في هذا الزمان وفي الزمان الثاني وفي الثالث ، فشمول الوجوب لافراد الوجوب بنحو الشمول والاستغراق ، فالمستفاد من الهيئة شمول استغراقي كالعام الاستغراقي والمستفاد من شمول المادة شمول بدلي ، واذا دار الأمر بين تقييد ما يدل على الاستغراق وبين مايدل على البدل فيتعين تقييد الشمول البدلي دون الاستغراقي ، وكأنه يرجع إلى ان ما يدل على الشمول الاستغراقي اقوى مما يدل على الشمول البدلي ، ولعله لكون العموم البدلي مقيدا بكونه واحدا وانه يكتفى فيه بفرد واحد

ثانيهما : إن تقييد الهيئة يوجب بطلان محل الاطلاق في المادة ويرتفع به مورده ، بخلاف العكس ، وكلما دار الامر بين تقييدين كذلك كان التقييد الذي لا يوجب بطلان الآخر أولى .

أما الصغرى ، فلاجل أنه لا يبقى مع تقييد الهيئة محل حاجة وبيان لاطلاق المادة ، لانها لا محالة لا تنفك عن وجود قيد الهيئة ، بخلاف تقييد المادة ، فإن محل الحاجة إلى إطلاق الهيئة على حاله ، فيمكن الحكم بالوجوب على تقدير وجود القيد وعدمه .

وأما الكبرى ، فلان التقييد وإن لم يكن مجازا إلا أنه خلاف الاصل[1]، ولا فرق في الحقيقة بين تقييد الاطلاق ، وبين أن يعمل عملا

فهو بعد ان تقيد لبا : بانه يكتفي فيه بالواحد فهو في معرض التقييد ، بخلاف العموم الاستغراقي فانه شمولي لجميع الافراد ، فليس في نفس شموله واستيعابه تقييد فهو أبعد عن التقييد وليس في معرضه .

(١) حاصل هذا الثاني : هو انه قد عرفت ان القيد الذي يلحق الهيئة يلحق المادة قطعا ، فانه من الواضح انه إذا كان الوجوب مقيدا بالوقت ـ مثلا ـ فلابد وان يكون الواجب مقيدا به أيضا ، فإن وجوب الاكرام إذا كان مقيدا بوقت فمن الضروري ان الاكرام لا يعقل ان يكون قبل الوقت الذي تقيد به وجوب الاكرام ، وأما إذا كان الوقت قيدا للمادة ـ وهي الاكرام ـ فإن الوجوب يمكن ان يتقيد ـ أيضا ـ بالوقت ويمكن ان لايتقيد : بان يكون الوجوب قبل وقت الواجب وهو الاكرام .

فاذا اتضح هذا : نقول ان القيد إذا كان راجعا إلى الهيئة يلزم تقييدان : تقييد الهيئة وتقييد المادة ، لما عرفت من القيد الراجع إلى الهيئة راجع إلى المادة ومقيد لها أيضا ، فاذا دار امر القيد بين كونه راجعا إلى الهيئة أو راجعا إلى المادة يتعين رجوعه إلى المادة ، لأن رجوعه إلى المادة لايلازمه تقييد الهيئة ، فحينئذ يكون لنا تقييد واحد وهو تقييد المادة فقط ، وكلما دار الامر بين تقييدين وتقييد واحد فلابد

يشترك مع التقييد في الاثر ، وبطلان العمل به وما ذكرناه من الوجهين موافق لما أفاده بعض مقرري بحث الاستاذ العلامة أعلى الله مقامه[1] ، و

من الاقتصار على تقييد واحد ، لأن التقييد خلاف الاصل وان لم نقل بان التقييد يقتضي المجازية كما هو مذهب سلطان العلماء[1] لكنه مع ذلك خلاف الاصل ، لوضوح ان التقييد والتخصيص كحجة مزاحمة لحجية الاطلاق والعموم يرفع بواسطتها اليد عن الاطلاق والعموم ، فما لم تكن تلك الحجة واضحة لايزاحم الاطلاق والعموم في حجيتهما على الشمول الاطلاقي أو العمومي فالتقييد خلاف الاصل الاولي ، فاذا دار الامر بين ان نرتكب خلاف الاصل في مقامين أو في مقام واحد يقتصر على المقام الواحد ، وبعد ان علمنا ان هنا قيدا إما ان يلحق الهيئة أو المادة ولكنه علمنا ـ أيضا ـ ان لحوقه للهيئة يلزم منه تقييدان وهو مخالفة للاصل في مقامين ولحوقه للمادة يلزم منه تقييد واحد ، فلابد من الاقتصار على التقييد الواحد ومخالفة الاصل في مقام واحد فقط ، فهنا صغرى وكبرى ثابتتان ينتج من الجمع بينهما لزوم رجوع القيد إلى المادة .

اما الصغرى ، فقد عرفت انه يلزم من رجوع القيد إلى الهيئة تقييدان ، ومن رجوعه إلى المادة تقييد واحد .

واما الكبرى ، وهي ان التقييد خلاف الاصل فلابد من الاقتصار على مخالفة الاصل بمقدار الضرورة ، وحيث كان التقييد لازما فلابد وان نقتصر على تقييد واحد وينتج من هذا لزوم رجوع القيد إلى المادة دون الهيئة .

(١) هذا هو كجواب عن اشكال يمكن ان يورد عليه .

وحاصله : ان ما ذكرت من انه كلما دار الامر بين تقييدين أو تقييد واحد فالتقييد الواحد اولى انما يتم في غير المقام ، كمثل ان تتقدم جملتان اوجمل ثم يلحقها قيد

---

(١) راجع معالم الاصول : ص ١٥٦ حجري .

أنت خبير بما فيهما أما في الاول : فلان مفاد إطلاق الهيئة وإن كان شموليا بخلاف المادة ، إلا أنه لايوجب ترجيحه على إطلاقها ، لانه أيضا

فنشك في كونه راجعا إلى كلتيهما أو إلى واحدة منها وهي الاخيرة فقط فنقتصر على الاخيرة ، اما في مثل المقام فليس كذلك فانه ليس لنا الا جملة واحدة والقيد لاحق لها قطعا ، غايته انه إذا لحق الهيئة كان هناك تقييد واحد ولكن يلحقه ويتبعه من غير مؤونة بل للملازمة الضرورية تقييد آخر وهو تقييد المادة ، بخلاف ما إذا لحق المادة فانه لا يلازمها تقييد الهيئة ، وهذا غير الجملتين فانه لاملازمة ضرورية بين تقييد احداهما وتقييد الاخرى ، بل تقييد كل منهما في عرض تقييد الأخرى ، وفي المقام إذا رجع القيد إلى الهيئة فتقييد المادة ليس في عرض تقييد الهيئة بل في طوله وملازم له وبتبعه .

وبعبارة اخرى : انه إذا لحق القيد للهيئة ليس هناك مخالفة للاصل في مقامين بل مخالفة واحدة غايته يلازمها بالضرورة والاستلزام مخالفة اخرى . هذا هو الاشكال .

فاجاب عنه بقوله : ((لا فرق في الحقيقة)) إلى آخر كلامه .

وحاصل الجواب : انه بعد ما عرفت ان التقييد معناه مزاحمة الحجة القائمة على الاطلاق ورفع اليد عنها فمخالفة الاصل انما هي لكون الاصل يقتضي عدم مزاحمةالحجة القائمة الا بحجة واضحة ـ يتضح انه لافرق فيه عند الحقيقة بين التقييد العرضي وبين التقييد الطولي ، وهو ان يعمل عملا لازمه واثره رفع اليد عن اطلاقين، وفي المقام وان لم يكن تقييد المادة في عرض تقييد الهيئة الا ان لازم رجوع القيد إلى الهيئة بطلان اطلاق المادة ورفع اثره وعدم العمل به ، بخلاف رجوعه إلى المادة فانه لايلزم فيه بطلان اطلاق الهيئة ورفع اثره وعدم العمل به ، وهذا هو الذي أشار اليه بقوله : ((ولا فرق في الحقيقة بين تقييد الاطلاق)) : أي لا فرق في مخالفة الاصل بين التقييد للاطلاق عرضا ((وبين)) التقييد الطولي وهو ((ان يعمل عملا يشترك مع التقييد)) العرضي ((في الاثر وبطلان العمل به)) .

كان بالاطلاق ومقدمات الحكمة ، غاية الامر أنه تارة يقتضي العموم الشمولي ، وأخرى البدلي ، كما ربما يقتضي التعيين أحيانا ، كما لا يخفى . وترجيح عموم العام على إطلاق المطلق إنما هو لاجل كون دلالته بالوضع ، لا لكونه شموليا ، بخلاف المطلق فإنه بالحكمة ، فيكون العام أظهر منه ، فيقدم عليه ، فلو فرض أنهما في ذلك على العكس ، فكان عام بالوضع دل على العموم البدلي ، ومطلق بإطلاقه دل على الشمول، لكان العام يقدم بلا كلام[1].

---

(١) وحاصل الجواب عن دليله الاول ـ وهو ترجيح جانب تقييد اطلاق المادة لكونه بدليا ، وابقاء اطلاق الهيئة بحاله من دون تقييد لكونه اطلاقا شموليا ـ : ان الاطلاق في الهيئة والمادة وان كان كما ذكر : من كونه شموليا استغراقيا في الهيئة وبدليا في المادة ، الا ان مجرد ذلك لا يقتضي رجوع القيد إلى المادة بعد ان كان الاستغراقية في الهيئة والبدلية في المادة كل منهما مستفاد من الاطلاق ومقدمات الحكمة .

نعم ، لو كان الاستغراقية في الهيئة مستفادة من الوضع والبدليه في المادة مستفادة من الاطلاق لكان موجبا لترجيح تقييد المادة وابقاء اطلاق الهيئة بحاله .

وبعبارة اخرى : ان الترجيح انما يكون لإقوائية الدلالة ، لا لسعة المدلول . ومن الواضح ان الفرق بين الهيئة والمادة انما هو في سعة الهيئة بالاستغراقية وضيق المادة للبدلية ، واما الدلالة ففي كل منهما على حد سواء ، لأن كلا منهما مستفاد من الاطلاق .

والذي يدلك على ان المدار على اقوائية الدلالة دون سعة المدلول ان البدلية لو كانت مستفادة من الوضع ، والسعة والاستغراق مستفادة من الاطلاق لترجح تقييد الهيئة وابقاء المادة بحالها .

وبالجملة : ان الترجيح لعموم العام لانه وضعي على اطلاق المطلق لكونه بمقدمات الحكمة لإقوائية الدلالة الوضعية على الدلالة الاطلاقية ، وأما إذا كان كل

وأما في الثاني : فلأن التقييد وإن كان خلاف الاصل ، إلا أن العمل الذي يوجب عدم جريان مقدمات الحكمة ، وانتفاء بعض مقدماته ، لا يكون على خلاف الاصل أصلا، إذ معه لا يكون هناك إطلاق ، كي

من الدلالتين بالاطلاق ـ كما في المقام ـ فلا ترجيح لإحداهما على الاخرى ، لأن شمول الهيئة لجميع افراد الوجوب المفروضة انما هو بالاطلاق ومقدمات الحكمة ، والا فالهيئة لم توضع للدلالة على الاستغراق بل الهيئة دالة على طبيعة الوجوب، وحيث يمكن ان يكون مستغرقا لجميع الافراد ولا معين لفرد خاص من افراد الوجوب فلو اراد المولى فردا خاصا لبينه ، وكذلك الحال في المادة فإن الشمول على البدل مستفاد من الاطلاق أيضا ، فإن المادة تدل على طبيعة الاكرام وحيث انه تتحقق الطبيعة بفرد من افرادها ولا ترجيح لفرد على فرد فلابد ان يكون المراد واحدا على البدل ، ولو اراد فردا خاصا لبينه ، فالدلالة في كلتيهما بالاطلاق فلا موجب لترجيح تقييد احداهما على الأخرى .

والحاصل : ان المدار على الاظهرية وهي انما تكون في الدلالة لا في المدلول ، ولذا قال (قدس سره) : ((فلو فرض انهما في ذلك على العكس)) : أي كانت المدلولية غير الاستغراقية وهي البدلية مستفادة من دلالة وضعية وكانت المدلولية الاستغراقية مستفادة من الاطلاق لتعين تقييد المدلولية الاستغراقية لأن دلالتها اضعف من دلالة الشمول البدلي والشمول البدلي اظهر دلالة فهو اقوى واظهر ، وعبارة المتن واضحة.

وأما ما ذكرناه : من كون البدلية في معرض التقييد دون الاستغراقية ففيه:

اولا : ان الشمول البدلي ليس تقييدا ، وكيف يكون تقييدا وهو شمول أيضا ؟ غايته انه حيث كان متعلقه الطبيعة والطبيعة تحصل بفرد من افرادها ـ عقلا ـ فتكون النتيجة واحدا على البدل .

وثانيا : ان كونه في معرض التقييد ليس من المرجحات العقلائية ولا الشرعية .

يكون بطلان العمل به في الحقيقة مثل التقييد الذي يكون على خلاف الاصل .

وبالجملة لا معنى لكون التقييد خلاف الاصل ،إلا كونه خلاف الظهور المنعقد للمطلق ببركة مقدمات الحكمة ، ومع انتفاء المقدمات لا يكاد ينعقد له هناك ظهور ، كان ذاك العمل[1] المشارك مع التقييد في

---

(١) حاصل ما ذكره جوابا عن دليله الثاني المؤلف : من الصغرى وهي كون لازم تقييد الهيئة تقييدين وتقييد المادة تقييدا واحدا ، ومن كبرى وهي ان التقييد خلاف الاصل فيقتصر فيه على تقييد واحد وهو تقييد المادة .

وتوضيح الجواب عنه : وهو يرجع إلى المناقشة في الكبرى ، وهو ان التقييد المخالف للاصل هو ان يتم اطلاق المطلق ويكون له ظهور تام في اطلاقه ، وحينئذ إذا دار الامر بين تقييدين وتقييد واحد يتعين التقييد الواحد ، وفي المقام ليس كذلك لأن الكلام في الصيغة المقترنة بما نشك رجوعه إلى الهيئة أو إلى المادة فلا يتم في المقام اطلاق حتى يكون مخالفته من مخالفة الاصل ، لأن من جملة شروط تمامية الاطلاق وجريان مقدمات الحكمة ان يكون الكلام خاليا من القرينة أو مما يحتمل قرينيته ، أما إذا كان الكلام محفوفا بما يحتمل قرينيته ، بل هو محفوف بمقطوع القرينية وانما الاحتمال في تعيين مرجع هذه القرينة فلا يتم الاطلاق الذي تكون مخالفته مخالفة للاصل ، بل في المقام تقييد لو رجع إلى أي منهما سواء إلى الهيئة أو إلى المادة لا يكون من التقييد المخالف للاصل ، لعدم تمامية الاطلاق في المقام لا للهيئة ولا للمادة ، فلا يكون المورد من موارد الكبرى المسلمة .

وما ذكرناه في الجواب اوضح مما تؤدي اليه عبارة المتن ، فإن المتحصل منها ان التقييد وان كان خلاف الاصل الا ان رجوع القيد إلى الهيئة الذي لازمه تقييد المادة ليس فيه مخالفة للاصل ، لانه برجوع القيد إلى الهيئة لايتم الاطلاق في المادة ، لأن تمامية الاطلاق فيها يتوقف على عدم القرينة وبرجوع القيد إلى الهيئة يكون قرينة على

الاثـر ، وبطلان العمل بـإطلاق المطلـق ، مشـاركا معـه في خـلاف الاصـل أيضا[١].

تقييد المادة قبل تمامية الاطلاق وجريان مقدمات الحكمة فيها ، فـلا يكـون تقييـد المـادة الملازم لتقييد الهيئة من مخالفة الاصـل لانه قـال في المتن : ((فلان التقييـد وان كـان خلاف الاصل الا ان العمل الـذي يوجب عـدم جريـان مقدمـات الحكمـة)) : أي ان العمل الذي هو رجوع القيد إلى الهيئة اللازم منه تقييد المادة أيضا يوجب هذا العمل عدم جريان مقدمات الحكمة في المـادة ، لأن جريـان مقدمـات الحكمـة المتوقـف عليها الاطلاق انما يتم حيث لاقرينة ، فاذا رجع القيد إلى الهيئة كان قرينة على تقييـد الهيئة قبل ان يتم في المادة اطلاق بجريان مقدمات الحكمة فيها ، ولازم هذا الرجوع ((انتفاء بعض مقدماتـه)) : أي انتفـاء بعـض مقدماتـها : أي بعـض مقدمـات الحكمـة وهـو عدم القرينة .

وقد عرفت : انه إذا رجع القيـد إلى الهيئة تكـون هنـاك قرينـة علـى تقييـد المـادة ، ومع وجود القرينة على تقييدها كيف يتـم فيها الاطـلاق ؟ واذا لم يتـم فيها الاطـلاق لا يكون تقييدها اللازم لتقييد الهيئة من التقييد المخالف للاصـل ، فهذا العمـل الـذي يلازمه تقييد ان ((لا يكون على خلاف الاصل اصلا اذ معه لايكون هناك اطلاق كي يكون بطلان العمل به في الحقيقة مثل التقييد الذي يكون على خلاف الاصـل)) وهـو التقييد للاطلاق بعد تماميته .

وبعبارة اخـرى : ان التقييـد المخـالف للاصـل هـو التقييـد المخـالف للظـهور ، ولا ينعقد للمادة ظهور بعد رجوع القيد إلى الهيئة فلا يكـون تقييدهـا مخالفـا للاصـل والى هذا أشار بقوله : ((وبالجملة)) إلى آخر كلامه .

(١) قد عرفت ان رجوع القيد إلى الهيئة تقييد للهيئة ويلازمـه ان لا يبقـى مجـال معـه لاطلاق المادة وهـذا في مقـام الاثـر كتقييـد المـادة صريحـا . قولـه : ((مشـاركا معـه في خلاف الاصل)) : أي ان هذا العمل وهو رجوع القيد إلى الهيئة يشـارك تقييـد المـادة

وكأنه توهم : أن إطلاق المطلق كعموم العام ثابت ، ورفع اليد عن العمل به ، تارة لاجل التقييد ، وأخرى بالعمل المبطل للعمل به ، وهو فاسد ، لانه لا يكون إطلاق إلافيما جرت هناك المقدمات[1] .

نعم إذا كان التقييد بمنفصل ، ودار الامر بين الرجوع إلى المادة أو الهيئة كان لهذا التوهم مجال ، حيث انعقد للمطلق إطلاق ، وقد استقر له ظهور[2]

الصريح في بطلان اطلاقها ، ولكنه لايشارك التقييد الصريح في مخالفة الاصل ، لأن التقييد الصريح لا يكون الا بعد تمامية الظهور في اطلاق المطلق ، وهنا لا يتم اطلاق المطلق حتى يكون تقييده من مخالفة الاصل فهو يشارك التقييد في الاثر ولا يشاركه في مخالفة الاصل .

(١) حاصله : انه فرق بين الظهور المستفاد من العموم والمستفاد من الاطلاق ، فإن الظهور العمومي وضعي للفظ ودلالته ذاتية عليه فيكون تقييده وتخصيصه من مخالفة الاصل ، والظهور الاطلاقي انما هو بمقدمات الحكمة ولا دلالة ذاتية وضعية للفظ عليه ، بل انما يتم بعد تمامية جميع مقدماته التي منها عدم القرينة وهي منتفية في المقام فلا يكون التقييد فيه مخالفا للاصل ، بخلاف الظهور الوضعي فإن تقييده صريحا أو العمل اللازم منه تقييده مخالف للاصل ، ولذا قال : ((وهو فاسد)) : أي توهم ان اطلاق المطلق كعموم العام توهم فاسد ، لأن عموم العام ثابت لذات اللفظ بواسطة الوضع ، واطلاق المطلق انا يتم بجريان مقدمات الحكمة غير الجارية كما عرفت .

(٢) حاصله : انه قد عرفت ان الكلام في الشرط المتصل بالصيغة المشترك رجوعه إلى الهيئة أو الى المادة ، اما إذا كان هذا الشرط جاء بكلام منفصل وشك في رجوعه إلى الهيئة أو إلى المادة فما ذكره يتم في انه ينبغي ان يكون راجعا إلى المادة ، لانه بعد ان تم الكلام الاول يتم الظهور فيكون هناك ظهوران : ظهور للهيئة وظهور للمادة ، ويلزم من رجوعه إلى الهيئة ـ عمل لازمه ـ تقييدان ، ومن رجوعه إلى المادة تقييد واحد ،

ولو بقرينة الحكمة[١] فتأمل[٢] .

ففي رجوعه إلى الهيئة يلزم زيادة مخالفة الاصل فيقتصر على الاقل مخالفة وهو رجوع القيد إلى المادة .

(١) لانه سيأتي ـ على رأي المصنف ـ ان اطلاق المطلق وتمامية ظهوره يتوقف على عدم القرينة في نفس الكلام الملقى لا على عدم القرينة إلى الابد ، واذا كان القيد في كلام منفصل والكلام الاول خال من القرينة يتم الظهور في المادة أو الهيئة ، ويلزم الاقتصار على الاقل مخالفة وهو تقييد المادة فقط ، دون تقييد الهيئة الذي يكون من لوازمه تقييد المادة أيضا.

(٢) يمكن ان يكون اشارة إلى ان ما ذكره الشيخ ـ أيضا ـ لا يتم في القرينة المنفصلة بناء على مذاقه في الاطلاق ، لأن مسلكه في الاطلاق يتوقف على عدم القرينة إلى الابد لا على عدم القرينة في الكلام الملقى فقط ، فمتى وجد بيان انهدم الاطلاق فلا يكون التقييد على هذا مخالفا للاصل أيضا ، ويمكن ان يكون اشارة إلى ما ذكره سابقا في القرينة المتصلة من الفرق بين عموم العام واطلاق المطلق ، وانه يتم في عموم العام دون اطلاق المطلق فانه ـ أيضا ـ لو كان العموم وضعيا أيضا ، لا يتم لعدم تمامية الظهور فيه ـ أيضا ـ لانه من موارد احتفاف الكلام بمحتمل القرينية فلا يتم ظهور حتى في الوضعيات ، فلا فرق بين العموم المستفاد من الوضع والاطلاق المستفاد من مقدمات الحكمة .

ويمكن ان يكون اشارة إلى ان هذا الفرض في المقام محال ، لعدم امكان ان يكون القيد راجعا إلى الهيئة والمادة معا في كلام واحد ، فلا يعقل ان ينعقد للكلام ظهور في رجوع القيد اليهما معا ، وعليه فلابد وان يكون الكلام المشكوك في كون القيد راجعا فيه إلى الهيئة أو المادة مجملا ، وحينئذ فلا محالة يكون الكلام المنفصل بيانا لهذا الاجمال ، والله العالم .

ومنها : تقسيمه إلى النفسي والغيري ، وحيث كان طلب شيء وإيجابه لا يكاد يكون بلا داع ، فإن كان الداعي فيه هو التوصل به إلى واجب ، لا يكاد التوصل بدونه إليه ، لتوقفه عليه ، فالواجب غيري ، وإلا فهو نفسي ، سواء كان الداعي محبوبية الواجب بنفسه ، كالمعرفة بالله ، أو محبوبيته بما له من فائدة مترتبة عليه ، كأكثر الواجبات من العبادات والتوصليات هذا[1] ، لكنه لا يخفى أن الداعي لو كان هو

---

(١) لا يخفى ان قوله ـ : ومنها تقسيمه إلى النفسي والغيري إلى قوله ثم انه لا اشكال ـ يحتوي على ما ذكره التقريرات تعريفا للواجب النفسي والغيري ، والايراد على تعريف التقريرات ، ثم الاشكال على اشكاله على التقريرات ، والجواب عنه ، ثم يذكر ما ينبغي ان يكون جوابا عما اشكله على تعريف التقريرات ، ثم ذكر احتمال ان تعريف القوم للواجب النفسي والغيري يرجع إلى تعريف التقريرات ، وان ما اورده عليه التقريرات غير تام لأن مرادهم منه يرجع إلى ما ذكره هو .

فإن القوم عرفوا النفسي : بانه ما أُمر به لنفسه والواجب الغيري ما أُمر به لغيره.

فاورد عليهم في التقريرات : بان تعريف الواجب النفسي غير منعكس لخروج جملة الواجبات النفسية عنه ، فإن الواجبات النفسية على نحوين :

الأول : ان يكون الواجب النفسي بنفسه وبذاته محبوبا كمعرفة الله فانه بنفسه محبوب ومطلوب .

والثاني : كجملة الواجبات النفسية الاخر فانها ليست بذاتها محبوبة ، بل المحبوب والمطلوب في الحقيقة هو ما يترتب عليها من الآثار ، فالواجب في الحقيقة والمحبوب في الواقع هو اثرها المترتب عليها، فإن معراجية المؤمن والنهي عن الفحشاء المترتبة على الصلاة ـ مثلاً ـ هي المحبوبة والمطلوبة في الواقع ، ومثل هذه الواجبات على تعريف القوم تخرج عنه ، فالتعريف غير منعكس : أي غير جامع لجميع افراد المعرّف .

وأورد على تعريف الغيري بانه غير مطّرد : أي غير مانع من دخول غير افراد المعرّف فإن الواجب الغيري الذي عرفوه : بانه ما امر به لغيره يشمل الواجبات الغيرية ، كمقدمة الواجب فإنها امر بها لغيرها ، ويشمل الواجبات النفسية المذكورة التي خرجت عن تعريف الواجب النفسي فإنها قد امر بها لغيرها ، لما عرفت ان المطلوب والمحبوب في الحقيقة فيها هو اثارها لا هي بنفسها فيصدق عليها ما عرفوا به الواجب الغيري ، فلذلك عدل في التقريرات عن تعريف القوم وعرفهما بما ذكره في المتن وذكر له مقدمة : وهي انه لا اشكال ان الوجوب من غير داع محال لعدم الجزاف والتشهّي في الواجبات الشرعية فلابد وان تكون لغرض وداع دعا إلى ايجابها ، والى هذه المقدمة أشار بقوله : ((وحيث كان طلب شيء وايجابه لايكاد يكون بلا داع)) وحينئذ نقول ان الداعي إلى ايجاب الواجب ان كان هو التوصل به إلى واجب آخر لتوقف هذا الواجب الآخر عليه بحيث لولاه لايحصل التوصل والتمكن منه فهذا الواجب غيري ، وإذا لم يكن الداعي إلى وجوب الواجب هو التوصل به إلى واجب آخر فالواجب نفسي ، سواء كان هذا الواجب النفسي محبوبا ومطلوبا لذاته كمعرفة الله أو كان محبوبا لما يترتب عليه من الفائدة والاثر الذي هو المحبوب في الحقيقة.

فتحصل مما ذكر : ان الواجب الغيري ما وجب للتوصل به الى واجب آخر، والواجب النفسي ما وجب لا لواجب آخر ((سواء كان الداعي)) إلى وجوب هذا الواجب ((محبوبية)) هذا ((الواجب بنفسه كالمعرفه بالله أو)) كان الداعي إلى وجوبه محبوبيته لا بنفسه بل ((بما له من فائدة مترتبة عليه كاكثر الواجبات من العبادات)) كالصلاة والزكاة والغسل والوضوء ، فإن الغرض من الزكاة تنمية الاموال والضمان الاجتماعي للفقراء ، والغرض من الغسل والوضوء هو النور المترتب عليهما والذي به تندفع ظلمة الحدث الاكبر والاصغر ، ومثلها ((التوصليات)) كالتطهير من الخبث وازالة القذارة ودفن الميت وساير الواجبات الكفائية التي بها يحصل النظام الاجتماعي .

محبوبيته كذلك أي بما له من الفائدة المترتبة عليه كان الواجب في الحقيقة واجبا غيريا ، فإنه لو لم يكن وجود هذه الفائدة لازما ، لما دعي إلى إيجاب ذي الفائدة[1] .

---

(١) لما فرغ من تعريف التقريرات للواجب النفسي والغيري ـ اورد عليه بقوله : لكنه.

وحاصله : ان تعريف التقريرات للواجب النفسي غير صحيح ـ أيضاً ـ فانه عرّف الواجب النفسي : بانه ما كان وجوبه لابداع التوصل به إلى واجب آخر سواء كان محبوبا بذاته أو محبوبا لما يترتب عليه من الآثار والفوائد فإن الواجبات التي كان المحبوب فيها في الحقيقة آثارها تكون واجبات غيرية ، لأن المحبوب في الحقيقة والمطلوب واقعا هو آثارها فتكون هي قد وجبت للتوصل بها إلى واجب آخر ، لأن الفائدة المترتبة عليها إما ان تكون غير لازمة التحصيل وعلى هذا لا يعقل ان يكون الأمر في تلك الواجبات وجوبيّاً اذ لا يعقل ان تكون واجبة لغاية غير واجبة ، وان كانت تلك الآثار المترتبة عليها واجبة التحصيل فالواجب في الحقيقة تلك الآثار والفوائد المترتبة عليها التي هي اللازم تحصيلها ، فإن ما يلزم تحصيله هو الواجب، وعليه فتكون تلك الواجبات انما وجبت لأنها يتوصل بها إلى ما هو الواجب واللازم التحصيل ، وهذا مراده من قوله : ((لا يخفى ان الداعي لو كان هو محبوبيته كذلك أي بما له من الفائدة المترتبة عليه)) فيكون الواجب في مثل هذه الواجبات في الحقيقة والواقع هو ما لها من الفائدة المترتبة عليها ، وعلى هذا ((كان الواجب في الحقيقة)) في مثل هذا الواجب الذي كانت الفائدة المترتبة عليه هي المحبوبية ((واجبا غيريا)) لأن الواجب في الحقيقة فائدته لا هو ، وانما وجب هو للتوصيل به إلى الفائدة المترتبة فيصدق عليه حد الواجب الغيري ، والدليل على ذلك ما ذكره بقوله : ((فانه لو لم يكن وجود هذه الفائدة لازما لما دعي إلى ايجاب ذي الفائدة)) .

فإن قلت : نعم وإن كان وجودها محبوبا لزوما ، إلا أنه حيث كانت من الخواص المترتبة على الافعال التي ليست داخلة تحت قدرة المكلف[١]، لما كاد يتعلق بها الايجاب .

قلت : بل هي داخلة تحت القدرة ، لدخول أسبابها تحتها ، والقدرة على السبب قدرة على المسبب ، وهو واضح ، وإلا لما صح وقوع مثل التطهير والتمليك والتزويج والطلاق والعتاق إلى غير ذلك من المسببات، موردا لحكم من الاحكام التكليفية[٢] .

---

(١) حاصل ان قلت : ان تلك الواجبات التي تكون الفائدة المترتبة عليها محبوبة حبا لزوميا لا يصدق عليها تعريف الواجب الغيري ويصدق عليها تعريف الواجب النفسي لاغير ، لأن تلك الآثار والفوائد المترتبة وان كانت محبوبة لزوما الا انها ليست بواجبة ، واذا لم تكن واجبة كان تلك الواجبات ليست واجبا غيريا ، لأن تلك الآثار المترتبة عليها ليست واجبة فليست هي مما يتوصل بها إلى الواجب ، والسبب في كون تلك الآثار ليست بواجبة هي انه يشترط في الواجب ان يكون مقدورا للمكلف بها، وتلك الآثار والفوائد ليست بمقدورة وانما هي مما تترتب على المقدور وهي تلك الواجبات التي تلك الآثار والفوائد تترتب عليها ، وقوله : ((لما كاد يتعلق بها الإيجاب)) هو كتعليل لقوله : ((حيث كانت من الخواص المترتبة)) وتوضيحه ما بيناه.

(٢) وحاصل الجواب ان تلك الآثار وان كانت غير مقدورة مباشرة وبلا واسطة ولكنها مما تترتب على المقدور مباشرة وبلاواسطة وذلك لا يمنع من التكليف بها ، فإن القدرة التي هي شرط في التكاليف هي الاعم من كون المكلف به مقدورا بلا واسطة كاسباب تلك الآثار أو كونه مقدورا بالواسطة كنفس تلك الآثار ، فإنها وان لم تكن من المقدور بلا واسطة لكنها من المقدور بالواسطة لكون اسبابها مقدورة بلا واسطة ، ولو كان يشترط في المكلف به ان يكون مقدورا بلا واسطة لما تعلق

فالاولى أن يقال : إن الاثر المترتب عليه وإن كان لازما ، إلا أن ذا الاثر لما كان معنونا بعنوان حسن يستقل العقل بمدح فاعله ، بل ويذم تاركه ، صار متعلقا للايجاب بما هو كذلك ، ولا ينافيه كونه مقدمة لامر مطلوب واقعا ، بخلاف الواجب الغيري ، لتمحض وجوبه في أنه لكونه مقدمة لواجب نفسي ، وهذا أيضا لا ينافي أن يكون معنونا بعنوان حسن في نفسه ، إلا أنه لادخل له في إيجابه الغيري[1] ، ولعله مراد من

التكليف بايجاد التطهير وهو من المقدور بالواسطة لانه مما يترتب على غسل الاعضاء الذي هو المقدور بلاواسطة ولما تعلق التكليف بايجاد الملكية والتملك فانه من المقدور بالواسطة، فإن المقدور عليه بلا واسطة هو انشاء العقد الذي يترتب عليه التمليك والملكية .

وبالجملة : ان جملة مما وقع التكليف به اما تكليفا أو وضعا هو من المسببات التي كانت مقدورة بواسطة القدرة على اسبابها .

قوله ((من الاحكام التكليفية)) كان ينبغي ان يعطف عليها الاحكام الوضعية أيضا ، فإن ما ذكره من الامثلة بعضها حكمها تكليفي وبعضها وضعي الا انه حيث كان لا يخلو حكم وضعي من حكم تكليفي لذا ذكر الاحكام التكليفيه فقط ، والا فالقدرة كما هي شرط في الحكم التكليفي هي شرط ـ أيضا ـ في الوضعي .

(١) وتوضيحه : انه بعد ما عرفت ـ : من كون الواجب الذي يكون الداعي إلى ايجابه امرا خارجا عن ذاته هو واجب غيري ، والواجب النفسي ما كان الداعي إلى ايجابه امرا يختص بذاته ـ نقول بعد قيام القطع بكون هذه الواجبات غير المعرفة بالله من الواجبات النفسية ، فإن من المسلمات التي لا يشك فيها ان الحج والصلاة والزكاة وامثالها من الواجبات النفسية ، ولم يتوهم احد ولم يشك في كون وجوبها غيريا من بدء الاسلام وعصر الائمة عليهم السلام إلى هذا العصر ، فيكشف هذا عن ان هذه الواجبات معنونة بعناوين حسنة بذاتها اوجب ايجابها وان كان يلزمها آثار ومصالح

فسرهما بما أمر به لنفسه ، وما أمر به لاجل غيره ، فلا يتوجه عليه الاعتراض بأن جل الواجبات لو لا الكل يلزم أن يكون من الواجبات الغيرية ، فإن المطلوب النفسي قلما يوجد في الاوامر ، فإن جلها مطلوبات لاجل الغايات التي هي خارجة عن حقيقتها[1]

هي لازمة التحصيل ـ أيضا ـ الا ان تلك المصالح والآثار ليست هي الداعية إلى ايجابها النفسي ، بل الداعي الى ايجابها النفسي هو العناوين الحسنة المنطبقة على ذاتها ، وهي بخلاف الواجبات الغيرية فلانه ليس الداعي إلى ايجابها الا كونها مقدمة لما هو الحسن والواجب ، وليس الداعي إلى ايجابها الا كونها مقدمة كذلك ، وان كان ربما يكون في ضمن مقدمات الواجب ما فيه عنوان حسن منطبق على ذاته ، كالوضوء والغسل الواقعين مقدمة للصلاة ـ مثلا ـ الا ان وجوبهما لم يكن بداعي حسنهما الذاتي بل بداعي كونهما مقدمة لما هو الحسن والواجب .

وبعبارة اخرى : ان المدار على الوجوب الفعلي لهذه الواجبات فإن كان بداعي الحسن المنطبق على ذاتها فهي واجبات نفسية ، وان كان بداعي كونها مقدمة لما هو الواجب والحسن بالذات فهي واجبات غيرية .

فاندفع بما قلنا ما اشكل على تعريف الشيخ في التقريرات : من ان الآثار والمصالح المحبوبة اللازمة المترتبة على جل الواجبات النفسية توجب كونها واجبات غيرية ، فإن هذه المصالح ليست هي الداعية إلى ايجابها بل الداعي إلى ايجابها هو العناوين الحسنة ، وان كانت تلك المصالح والفوائد مما تترتب على تلك الواجبات النفسية فيصدق عليها انها الواجب الذي لم يكن الداعي إلى ايجابه التوصل به الى الواجب ، وهذا هو تعريف الواجب النفسي .

(١) أي ما صححنا به تعريف الواجب النفسي الذي عن التقريرات يمكن ان يصحح به تعريف القوم للواجب النفسي : بانه ما امر به لنفسه ، والواجب الغيري : بانه ما امر به لغيره ، فإن مرادهم من قوله لنفسه ولغيره هو ان الأمر به تارة للعنوان الحسن

فتأمل[١] .

المنطبق عليه ، واخرى لكونه مقدمة لما هو الحسن ، وليس غرضهم بيان الفرق من حيث كون الداعي إلى الايجاب تارة محبوبية ذاته واخرى المصالح والغايات الخارجة عنه ـ فيرد عليهم ما اورده في التقريرات : من ان جل الواجبات النفسية انما وجبت لأجل الغايات المترتبة عليها الخارجة عنها .

وبما احتملنا : من كون مرادهم من قوله لنفسه هو العنوان الحسن ، ومن قولهم لغيره هو كونه مقدمة لما هو الحسن ـ يندفع عنهم ما اورده عليهم في التقريرات ، والى هذا أشار بقوله : ((فلا يتوجه عليه)) : أي على تفسير القوم وتعريفهم للواجب النفسي بانه ما امر به لنفسه وللواجب الغيري ما امر به لاجل غيره ما اورد عليهم ((فلا يتوجه عليه)) : أي لا يتوجه على التعريف المذكور للقوم ((الاعتراض بان جل الواجبات)) إلى آخر كلامه ، وهذا هو اعتراض صاحب التقريرات على تعريف القوم ، وقد عرفت انه يندفع عنهم بما احتملنا وفسرنا به تعريفهم .

(١) يمكن ان يكون أشارة إلى امور :

ـ منها : ان ما ذكره بقوله ((والاولى)) لا يتم في الواجبات التي كان من المسلم انها نفسية وكان وجوبها لأجل ما يترتب عليها من المصالح والغايات الخارجة عنها ، كوجوب دفن الميت الذي علم ان وجوبه انما هو لحفظ كرامته مما يحل به من التشويه والتفسخ بعد الموت ولأجل ما يلزم من عدم دفنه من الاضرار بالغير من تعفنه ورائحته .

ـ ومنها : ان العناوين الحسنة المنطبقة على هذه الواجبات هي ـ أيضا ـ ليست ذاتية لها بل عارضة والعناوين العارضة كالمصالح والفوائد والغايات الخارجة عنها المترتبة عليها ، لأن عنوان الحسن بالذات ينحصر في عنوان العدل والاحسان ، كما ان عنوان القبح الذاتي ينحصر في الظلم والعدوان ، وما بقى من الاشياء انما تكون حسنة لانتهائها إلى ما هو الحسن بالذات والقبيح بالذات .

ثم إنه لا إشكال فيما إذا علم بأحد القسمين ، وأما إذا شك في واجب أنه نفسي أو غيري ، فالتحقيق أن الهيئة ، وإن كانت موضوعة لما

ـ ومنها : ان ما ذكره في قوله : الاولى ـ لا يدفع ما يرد على التقريرات بعد تصريحه بان الواجب النفسي ماوجب لا لواجب آخر سواء كان الداعي إلى ايجابه محبوبيته الذاتية أو محبوبية لازمه ، فانه في معزل عن العنوان الحسن الذي ذكره مناطا للوجوب النفسي .

ـ ومنها : انه لو اجتمع في الشيء عنوان حسن لذاته وامور مترتبة عليه لازمة الاستيفاء وخارجة عنه ، فقد اجتمع فيه الملاكان : ملاك الوجوب النفسي وملاك الوجوب الغيري فيتاكدان ويكون وجوبا واحدا ولكن لايصح ان يكون واجبا نفسيا فقط .

ـ ومنها : ان المدار في الغيرية ان يكون وجوب الشيء مترشحا من واجب آخر قد وجب بخطاب يخصه ، والمدار في النفسية ان لا يكون وجوبه مترشحا من واجب آخر، واما كون الفوائد والمصالح المترتبة على الواجب النفسي هي محبوبة واقعا ويلزم استيفاؤها لا يضر فيما هو ملاك الوجوب ، لانها بعد ان لم تكن تلك المصالح والفوائد مما امر بها وليس لها وجوب قد تعلق بها ، فالواجبات المترتبة عليها تلك المصالح يصدق عليها انها واجبات لم يترشح الوجوب اليها من واجب آخر .

فما ذكره ايرادا على التقريرات غير وارد ، وما اورده التقريرات على القوم ـ أيضا ـ غير وارد ، فإن مراد القوم في تعريف النفسي : ما امر به لنفسه : أي بان لا يكون الوجوب قد ترشح عليه من واجب آخر ومرادهم بالغيري : بانه ما امر به لغيره : أي ما كان وجوبه قد أتاه من ناحية وجوب آخر ، وليس نظرهم إلى الدواعي والمصالح التي تدعو إلى الوجوب .

يعمهما ، إلا أن إطلاقها يقتضي كونه نفسيا ، فإنه لو كان شرطا لغيره لوجب التنبيه عليه على المتكلم الحكيم[1] .

---

(١) حاصله : انه لا اشكال فيما إذا علمنا حال الوجوب وانه نفسي أو غيري أو قام دليل من الخارج على كونه نفسيا أو غيريا ، وانما الاشكال فيما إذا لم نعلم حاله ولم يقم دليل من الخارج على تعيين احدهما ، وحينئذ لابد من الرجوع إلى الاطلاق الذي يمكن ان يعين احدهما لو كان لنا اطلاق ، والا فالرجوع إلى ما تقتضيه الاصول.

ولا يخفى : ان الرجوع إلى الاطلاق يقتضي تعيين كون الوجوب نفسيا لا غيريا، وتوضيحه بامرين :

الأول : انه قد عرفت ان الوجوب الغيري هو الوجوب المترشح من وجوب آخر ، فهو الوجوب المربوط بوجوب آخر والواجب النفسي هو الوجوب غير المربوط بوجوب آخر .

الثاني :ان قيد الوجوب الغيري قيد وجودي وهو ربط وجوبه بوجوب آخر ، والوجوب النفسي قيده عدم ربطه بوجوب آخر ، ولا يخفى ان القيد في المقام هو الربط وعدم الربط ، فاذا كان القيد هو ربط الوجوب لابد من بيان له ، واما إذا كان القيد عدم الربط يكفي عدم بيان الربط بيانا له ، فاذا كان المولى في مقام البيان وانتفى القدر المتيقن ولاقرينة شخصية فالكلام ـ حينئذ ـ خال عما يدل على ربط هذا الوجوب المستفاد من الصيغة بوجوب آخر ، فلو كان هذا الوجوب وجوبا مربوطا لكان على المولى البيان ، اما إذا كان غير مربوط كان عدم بيان الربط كافيا فيه ، وحيث كان القيد في الغيرية هو الربط وفي النفسية عدم الربط فالاطلاق في الصيغة يقتضي كون الوجوب نفسيا : أي كونه وجوبا غير مرتبط.

وبعبارة اخرى : ان الوجوب النفسي ما كان وجوبه مرادا لنفس ذاته ، والوجوب الغيري ما كان مرادا لغير ذاته فيكفي ذكر نفس ذات الوجوب في كونه مرادا فيما كان الوجوب نفسيا ، بخلاف الوجوب الغيري فإن ذكر نفس ذات

وأما ما قيل من أنه لا وجه للاستناد إلى إطلاق الهيئة ، لدفع الشك المذكور ، بعد كون مفادها الافراد التي لا يعقل فيها التقييد ، نعم لو كان مفاد الامر هو مفهوم الطلب ، صح القول بالاطلاق ، لكنه بمراحل من الواقع ، إذ لا شك في اتصاف الفعل بالمطلوبية بالطلب المستفاد من الامر ، ولا يعقل اتصاف المطلوب بالمطلوبية بواسطة مفهوم الطلب ، فإن الفعل يصير مرادا بواسطة تعلق واقع الارادة وحقيقتها ، لا بواسطة مفهومها ، وذلك واضح لا يعتريه ريب[1] .

الوجوب غير كاف فيه بل لابد من ذكر ارتباطه بغيره ، فالاطلاق يقتضي النفسية وان كانت الهيئة لم توضع الا للوجوب الذي هو اعم من الوجوب النفسي والغيري الا ان الاطلاق يقتضي كونه نفسيا ، والى هذا أشار بقوله : ((ان الهيئة وان كانت موضوعة لما يعمهما)) إلى آخر كلامه .

والحاصل : ان الشرط والقيد الوجودي ـ وهو كونه شرطا لغيره ومن متعلقات وجوب آخر ـ هو الذي يجب على المتكلم الحكيم التنبيه عليه ، بحيث لو لم ينبه عليه كان مخلا بغرضه ، بخلاف عدم كونه من متعلقات غيره وعدم شرطيته لغيره لايجب عليه التنبيه عليه ، بل يكفي عدم بيان كونه من متعلقات الغير بيانا ، وله ان يقتصر على الكلام الدال بذاته على صرف الوجوب معتمدا على كون الوجوب نفسيا على الاطلاق .

(١) لا يخفى ان النزاع بين التقريرات والمتن في ان الاطلاق الذي يمكن التمسك به في تعيين النفسية هو اطلاق المادة فقط ، وان الواجب البدلي المستفاد من المادة هو واجب نفسي لا غيري .

وكيفية التمسك باطلاقه لاثبات النفسية هو ما ذكر في اطلاق الهيئة كما هو راي التقريرات ، أو انه كما يمكن التمسك باطلاق المادة كذلك يمكن التمسك باطلاق الهيئة فيمكن التمسك بهما معا ، ولكنه حيث يمكن التمسك باطلاق نفس الوجوب

الذي هو المستفاد من الهيئة لانحتاج إلى التمسك بمتعلق الوجوب وهو الواجب المستفاد من المادة .

وعلى كل فالنزاع بين التقريرات والمتن في امكان التمسك باطلاق الهيئة وعدمه ، فقوله : ((واما ما قيل من انه لاوجه للاستناد إلى آخره)) هو ما ذكر في التقريرات دليلا على عدم امكان التمسك باطلاق الهيئة ، وحاصله يتضح بامرين :

الأول : ان القابل لأن يكون له اطلاق أو تقييد هو المفهوم ونفس الماهية غير المراد منها فردا معينا من افرادها ، اما لو كان المدلول المستفاد من الالفاظ فردا معينا من افراد الماهية فلا يعقل ان يكون له اطلاق أو تقييد ، لأن الفرد المعين خاص جزئي غير قابل للاطلاق والتقييد .

الثاني : ان العقل انما يحكم بلزوم الامتثال إذا كان المراد هو الطلب الحقيقي الواقعي ، اما نفس مفهوم الطلب فلا يحكم العقل بلزوم امتثاله .

فاذا عرفت هذا يتضح ان مفاد الهيئة لا يمكن التمسك باطلاقه لا لما ذكرناه سابقا: من انه معنى حرفي وهو جزئي ، بل مع الغض عن ذلك ، فلو قلنا : بان مفاد الحرف معنى كلي لابد في المقام ان نقول ان مفاد الهيئة فرد جزئي لا اطلاق فيه ، لما عرفت: من ان مفاد الهيئة هو الوجوب والطلب الالزامي اللازم الامتثال ، وليس هو الا الطلب الحقيقي والارادة الحقيقية المتعلقة بالمادة ، فانه لو كان مفاد الهيئة هو مفهوم الطلب لما حكم العقل بلزوم امتثاله ، فإن الطلب المستفاد من الهيئة هو الطلب المتعلق بالمادة الذي يتصف المتعلق لها بانه مطلوب . ولاشبهة ان المراد من هذا الوصف للمتعلق هو كونه مطلوبا بطلب واقعي ومرادا بارادة حقيقية ، فانه لو كان المستفاد منها هو مفهوم الطلب لما صح اتصاف الفعل بانه مطلوب ومراد واقعا.

فاتضح مما ذكرنا : انه لا اطلاق للهيئة يدفع به الشك في كون الوجوب نفسيا أو غيريا وهو المراد بقوله : ((لدفع الشك المذكور)) وقد أشار إلى كون مفاد الهيئة ليس مفهوم الطلب بقوله : ((نعم لو كان مفاد الامر)) : أي الوجوب المستفاد من الحقيقة

ففيه إن مفاد الهيئة كما مرت الاشارة إليه ليس الافراد ، بل هو مفهوم الطلب ، كما عرفت تحقيقه في وضع الحروف ، ولا يكاد يكون فرد الطلب الحقيقي ، والذي يكون بالحمل الشائع طلبا ، وإلا لما صح إنشاؤه بها ، ضرورة أنه من الصفات الخارجية الناشئة من الاسباب الخاصة .

نعم ربما يكون هو السبب لانشائه ، كما يكون غيره أحيانا[1] .

لو كان ((هو مفهوم الطلب صح القول بالاطلاق)) لما عرفت : من ان القابل لأن يكون له اطلاق هو المفهوم دون الفرد الخاص وقد أشار إلى كون المستفاد منها ليس هو مفهوم الطلب بل مفادها الطلب الحقيقي والارادة الحقيقية وهو امر خاص لا اطلاق له ولا تقييد بقوله : ((لكنه بمراحل من الواقع)) : أي ان كون مفادها هو مفهوم الطلب يبعد عن الواقع بمراحل .

واستدل على كون المستفاد منها ليس مفهوم الطلب بل مفادها الطلب الحقيقي وهو فرد خارجي جزئي لا اطلاق فيه بقوله : ((إذ لاشك في اتصاف الفعل)) إلى آخر كلامه، فتحصل من كلامه أنه لو قلنا ان الحرف لم يوضع بالوضع العام والموضوع له الخاص فيكون جزئيا لابد ان نقول ان مفاد الهيئة بالخصوص جزئي خاص للبرهان الذي أشار اليه : من اتصاف الفعل بالمطلوبية وليس مفادها ماهية الطلب اللابشرط القسمي ، وهو المراد بقوله : ((مفهوم الطلب)) فانه القابل للاطلاق والتقييد .

(١) حاصل الجواب : انه قد عرفت ان الوضع في الحروف قاطبة هو الوضع العام والموضوع له العام ، ولا خصوصية للهيئة من بين الحروف ولا يعقل ان تكون الهيئة دالة على فرد خاص من افراده ، بل مدلولها لابد وان يكون: ((هو مفهوم الطلب)) ((ولا يكاد)) يعقل أن ((يكون)) مدلول الهيئة ((فرد الطلب الحقيقي)) الذي يكون هو الطلب بالحمل الشايع الصناعي ، لما قد عرفت في مبحث الطلب والارادة ان

المصنف يرى ان الحمل الشايع في الطلب وهو حمل الكلي على فرده يختص بحمل الطلب على فرده الحقيقي دون الانشائي والذهني ، ولذا قال : ((والذي يكون بالحمل الشايع طلبا)) .

وقد استدل على انه لا يعقل ان يكون مدلول الهيئة هو الفرد الحقيقي من الطلب وانه لابد وأن تكون كسائر الحروف مدلولها الماهية لا بشرط القابلة للاطلاق وهي مفهوم الطلب لافرد خاص منه - : بانه لا اشكال ان الصيغة المشتملة على الهيئة هي من المعاني الانشائية لا الاخبارية ، ومن الواضح ان القابل لأن يكون انشائيا ويطرقه الوجود الانشائي هو مفهوم الطلب والماهية لابشرط ، واما الفرد الحقيقي الخارجي لا يعقل ان يطرقه الوجود والتحقق الانشائي لإباء كل فعلية عن فعلية اخرى كما ان التحقق الانشائي لا يعقل ان يكون طلبا حقيقيا .

ومن الواضح ان الطلب الحقيقي والارادة الحقيقية وجود خارجي من موجودات عالم النفس كالحب والبغض وامثالهما وتتصف النفس به ، فيقال : ان النفس مريدة ومحبة ومبغضة ، فالطلب الحقيقي من الصفات الخارجية اللاحقة للنفس الناشئة تلك الصفات من اسبابها كالملائمة لها اما بذاتها أو لما يترتب عليها من الاغراض والفوائد الملائمة للنفس تارة والمنافرة لها اخرى . وعلى كل فالوجود الخارجي لا يعقل انشاؤه بل القابل للانشاء هو المفهوم .

نعم ، قد يكون الوجود الحقيقي للطلب هو السبب في الوجود الانشائي بانشاء مفهوم الطلب ، وربما لا يكون الطلب الحقيقي والارادة الحقيقية بل يكون السبب لانشاء مفهوم الطلب هو الامتحان والاعتذار وقد يكون غير ذلك كما أشرنا اليه في بعض المباحث المتعلقة بالصيغة وقد أشار إلى ما ذكرنا بقوله : ((والا لما صح انشاؤه بها)) : أي لو كان المدلول للهيئة هو الطلب الحقيقي لما صح انشاؤه بهيئة الصيغة ((ضرورة انه من الصفات الخارجية)) إلى آخر كلامه ، وقد أشار إلى ان الطلب

واتصاف الفعل بالمطلوبية الواقعية والارادة الحقيقية الداعية إلى إيقاع طلبه ، وإنشاء إرادته بعثا نحو مطلوبه الحقيقي وتحريكا إلى مراده الواقعي لا ينافي اتصافه بالطلب الانشائي أيضا ، والوجود الانشائي لكل شيء ليس إلا قصد حصول مفهومه بلفظه ، كان هناك طلب حقيقي أو لم يكن، بل كان إنشاؤه بسبب آخر .

ولعل منشأ الخلط والاشتباه تعارف التعبير عن مفاد الصيغة بالطلب المطلق ، فتوهم منه أن مفاد الصيغة يكون طلبا حقيقيا ، يصدق عليه الطلب بالحمل الشائع ، ولعمري إنه من قبيل اشتباه المفهوم بالمصداق ، فالطلب الحقيقي إذا لم يكن قابلا للتقييد لا يقتضي أن لا يكون مفاد الهيئة قابلاله ، وإن تعارف تسميته بالطلب أيضا ، وعدم تقييده بالانشائي لوضوح إرادة خصوصه ، وإن الطلب الحقيقي لا يكاد ينشأ بها ، كما لايخفى .

فانقدح بذلك صحة تقييد مفاد الصيغة بالشرط ، كما مر هاهنا بعض الكلام ، وقد تقدم في مسألة اتحاد الطلب والارادة ما يجدي في المقام . هذا إذا كان هناك إطلاق[1] ، وأما إذا لم يكن ، فلابد من الاتيان به

الحقيقي ربما يكون هو السبب لانشاء مفهوم الطلب وقد يكون غيره بقوله : ((نعم ربما يكون هو السبب لانشائه)) : أي الطلب الحقيقي إلى آخره .

(١) يشتمل كلامه هذا ـ إلى قوله : وقد تقدم في مسألة اتحاد الطلب والارادة ما يجدي في المقام ـ على امور :

ـ منها : ان الفعل المتعلق للطلب كما يوصف بكونه مطلوبا حقيقيا كذلك يتصف بكونه مطلوبا انشائيا ، وانه متعلق للطلب الانشائي كما انه متعلق للطلب الحقيقي ، لوضوح انه انما يتصف ماهية الطلب بانه حقيقي لكون الطلب الحقيقي نحو من انحاء

فيما إذا كان التكليف بما احتمل كونه شرطا له فعليا ، للعلم بوجوبه

الطلب ، وكما ان الطلب الحقيقي نحو من انحائه كذلك الطلب الانشائي نحو من انحائه ايضاً .

ـ ومنها : ان كون العقلاء يحكمون بان الذي يجب امتثاله هو الطلب الحقيقي لا ينافي ان يكون المنشأ بالصيغة هو مفهوم الطلب ، لأن حكم العقلاء انما هو لأجل انهم يحكمون بتطابق الارادة الانشائية للارادة الجدية وان الارادة الجديّة هي السبب لإنشاء الارادة الاستعمالية وربما يكون غيرها سببا للانشاء ، فاذا كان السبب غير الارادة الجدية فالمتعلق للطلب يتصف بانه مطلوب انشائي لا غير .

ـ ومنها : بيان حقيقة الانشاء وانه ليس الا قصد ايجاد المعنى باللفظ لا لغرض الحكاية بل يكون الغرض كون هذا المعنى المنشأ هو نحو وجود وايجاد للمعنى ، وهذا نحو من انحاء وجود المعنى كما مر تفصيله في اتحاد الطلب والارادة .

ـ ومنها : ان منشأ الاشتباه والخلط في توهم ان مفاد الصيغة هو الطلب الحقيقي هو تعبيرهم ان مفادها هو الطلب من دون تقييد له بكونه انشائياً ، وينصرف غالبا من لفظ الطلب غير المقيد إلى الطلب الحقيقي ، ولكن لا وجه لهذا التوهم والانصراف ، فانه انما يتم ويحسن فيما إذا لم يقم البرهان على عدمه ، وعدم امكان إنشاء الطلب الحقيقي دليل على عدم كون مفاد الصيغة هو الطلب الحقيقي ولابد وان يكون مفادها ما يقبل الانشاء وهو مفهوم الطلب الذي بانشائه يكون طلباً انشائيا .

ـ ومنها : ان هذا النوع من الخلط والاشتباه هو من اشتباه المفهوم بالمصداق ، فإن الطلب الحقيقي مصداق من مصاديق مفهوم الطلب الذي هو المنشأ وهو القابل لاغيره للانشاء ، فتوهم ان المنشأ هو الطلب الحقيقي خلط منه بين المصداق والمفهوم.

وبعد ما ذكرناه من هذه الامور تتضح عبارة المتن وما أراده منها تصريحاً أو تلويحاً.

فعلا، وإن لم يعلم جهة وجوبه ، وإلا فلا، لصيرورة الشك فيه بدويا ، كما لا يخفى[1] .

---

(١) حاصله انه إذا لم يكن هناك اطلاق : بان لم يحرز كون المولى في مقام البيان فلابد من الرجوع إلى ماتقتضيه القواعد ، وحيث علم انه واجب وشك في كيفية وجوبه وانه هل وجوبه نفسي أو غيري فاصل وجوبه محرز ، فاذا علمنا بانه لو كان وجوبه غيريا وشرطا لشيء فإن المشروط به قد تنجّز التكليف به فحينئذ نعلم تنجّز التكليف وفعليته في هذا المشكوك نفسيته أو غيريته ، إذ لو كان نفسيا فتكليفه فعلي ولو كان غيريا فايضاً التكليف به فعلي ، لتنجز ما هو مشروط به فلابد من الاتيان به للعلم بفعليته على كل حال ، واما اذا لم نعلم بفعليته لاحتمال كون المشروط به ليس بفعلي فتجري البراءة في فعليّته لاحتمال كون وجوبه غيريا والمشروط به ليس بفعلي ولامنجز، فيكون الشك في فعليته بدويًا والشك البدوي مجرى البراءة ولذا قال : ((فلابد من الاتيان به)) : أي لابد من الاتيان فعلاً بهذا المشكوك نفسيته أو غيريته للعلم بفعلية الخطاب به اما لنفسيته أو لغيريته لأن ذلك ((فيما إذا كان التكليف بما احتمل كونه شرطا له فعليا)) : أي فيما إذا علمنا بفعلية التكليف الذي احتمل كون هذا المشكوك شرطا له ، ولابد حينئذ من العلم بفعلية هذا التكليف المشكوك نفسيته أو غيريته اما لنفسه أو لغيره ، ولذا قال : ((للعلم بوجوبه فعلا وان لم يعلم جهة وجوبه والاّ)) وان لم يكن ما احتمل كونه شرطا له بفعلي ((فلا)) : أي وحينئذ لا نعلم فعلية التكليف بهذا المشكوك لاحتمال كون وجوبه غيريا ولم يكن ما شرط به فعلى الوجوب ، فتكون فعلية التكليف بهذا المشكوك مشكوكة بالشك البدوي فنجري فيه البراءة ولذا قال : ((لصيرورة الشك فيه بدويا كما لا يخفى)) وربما يقال : بانه فيما إذا علمنا فعلية هذا المشكوك اما لنفسه أو لغيره : بان كان ما احتمل كونه شرطا له قد تنجز وجوبه فحينئذ تارة نعلم على فرض كونه شرطا ليس بشرط متاخر عن المشروط به ، ويكتفى في هذا الفرض باتيان هذا المشكوك مرة واحدة قبل اتيان

تذنيبان

الاول : لا ريب في استحقاق الثواب على امتثال الامر النفسي وموافقته ، واستحقاق العقاب على عصيانه ومخالفته عقلا، وأما استحقاقهما على امتثال الغيري ومخالفته ، ففيه إشكال[1] ، وإن كان

المشروط لانه اما متقدم عليه أو معه ، واما إذا احتملنا انه من الشرط المتأخر عن المشروط به فلابد من اتيانه مرتين : مرة قبل المشروط ومرة بعد المشروط اداء لحق العلم الاجمالي .

وفيه : ان تنجز العلم الاجمالي انما هو بمقدار العلم به ، والعلم قد قام على كون التكليف بهذا المشكوك فعليا ، فإن كان منجزا فلا يعقل ان يكون شرطا بنحو الشرط المتأخر ، اذ فعليته مع كونه متاخرا عن المشروط به لازمها كون خطابه وفعليته بنحو الواجب المعلق لا المنجز ، واحتمال كون وجوبه فعليا والواجب متاخرا بنحو الواجب المعلق يزيد على العلم بفعليته وهو مشكوك يحتاج إلى بيان ، لأن كون وجوبه فعليا والواجب أمرا متاخرا شيء زايد يحتاج إلى بيان ، وحيث ان المفروض انه لابيان فكونه بنحو التعليق مجرى البراءة فيكتفى باتيانه مرة واحدة ، ولذا لم يتعرض المصنف له ولا اظن ان يلتزم احد في الواجب النفسي الذي علم بفعليته وشك في كونه منجزا بالفعل أو معلقا يؤتى به في زمان آخر : بانه يجب اتيانه مرتين .

(١) ينبغي توضيح المقام بالكلام في نواح متعدده :

الأولى : ان المراد باستحقاق الثواب والعقاب ليس انه يجب على المولى ان يثيب عبده المطيع ويجب ان يعاقب عبده العاصي ، بل المراد ان العقلاء يحكمون : بان ثواب المولى لعبده المطيع شيء واقع في محله كما ان عقابه لعبده العاصي شيء واقع منه في محله ، والا فمن الواضح ان العقلاء لا يحكمون بوجوب الثواب من المولى وبوجوب العقاب منه .

الثانية : ان حكم العقلاء باستحقاق الثواب والعقاب أو بمدح المطيع وذم العاصي ليس خاصا في خصوص الاطاعة والعصيان لعنوان يخص باب الاطاعة والعصيان ، بل لأن المورد من موارد القضية العامة : من حكمهم بحسن العدل ومدح فاعله وبقبح الظلم وذم فاعله جلبا للخير ودفعا للشر حفظا للنظام وابقاء للنوع وان انقياد العبد وطاعته عدل منه في مراسم العبودية ، وتجزؤه بعصيانه على مولاه ظلم وخروج عن مراسم الرقية ، فالمطيع فاعل للعدل فيستحق المدح والثواب جلبا للخير والعاصي فاعل للظلم فيستحق الذم والعقاب دفعا للشر .

الثالث : ان حكم العقل باستحقاق العبد للثواب والمدح وللعقاب والذم انما يتم بالنسبة إلى اوامر سائر الموالي وعبيدهم حيث يكون الغرض عائدا إلى المولى فيما امر به ونهى عنه ، واما بالنسبة إلى مولى الموالي وخلقه فلا يتم ذلك ، لوضوح ان الغرض من اوامره ونواهيه لا يعود اليه ، وكيف وهو أغنى الاغنياء ؟ ولذا فصل بعضهم : بان الثواب منه تعالى على المطيع تفضل منه إذ العبد لم يفعل باطاعته الا ما يعود نفعه اليه لا إلى المولى ، واما في معصيته فانه تمرد منه على مولاه المتلطف به الذي نهاه عن شيء فعله مفسدة عليه ، وهو ظلم من العبد وخروج من مراسم العبودية وقانون الرقية بالنسبة لهذا المولى اللطيف به المتفضل عليه باخراجه له من ظلمة المفسدة ودركها بنهيه له عنها .

ولكن يمكن ان يقال : ان الحق عدم التفصيل في هذه القضية ، لانه بعد ما عرفت ان باب الاطاعة والعصيان انما هي من مصاديق القضيتين العقلائيتين وهما حسن العدل ومدح فاعله وقبح الظلم وذم فاعله ، فاطاعة العبد مولاه بما هي اطاعة منه له عدل منه ويستحق المدح عليها ، وعصيانه بما هو عصيان لمولاه وتمرد عليه ظلم منه لمولاه ويستحق الذم عليه ، وليس في هاتين القضيتين اناطة بالغرض الداعي إلى امر المولى ونهيه ، بل تراهم بالنسبة اليه ـ تبارك وتعالى ـ يقولون : ان مدحه ثوابه وذمه عقابه وبهذا تظافرت الاخبار في زيادة درجات المطيعين وما أعده لهم من جنانه

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 لابأس باستحقاق العقوبة على المخالفة عند ترك المقدمة ، وبزيادة المثوبة على الموافقة فيما لو أتى بالمقدمات بما هي مقدمات له ، من باب أنه يصير حينئذ من أفضل الاعمال، حيث صار أشقها[1] ،

والاخبار صريحة : بان لكل فعل من افعال العبد الإطاعية ثواب عظيم واجر كبير وان فضله ـ جل منعما ـ في انه يجازي بالحسنة عشرة امثالها ولايقابل السيئة الا بمثلها إذا لم تسبق رحمته غضبه .

الرابعة : ان هذا مسلم بالنسبة إلى الاوامر والنواهي النفسية . واما بالنسبة إلى الاوامر الغيرية فقد وقع الاشكال في استحقاق الثواب والعقاب عليها .

(١) وتوضيح ذلك ان الاوامر الغيرية مع انها مثل الاوامر النفسية في انها لها وجود كما ان للاوامر نفسية وجودا لأنها معلولات لها والمعلول له حظ من الوجود مثل حظ علته ، لا انه هناك امر واحد ينسب إلى الواجبات النفسية بالذات والى الواجبات الغيرية بالعرض وليس للامر الواحد الا إطاعة واحدة وعصيان واحد لكنها مع ذلك انها اوامر متحققة مثل الاوامر النفسية لاتستحق عقابا ولا ثوابا ، لأنها وجودات قهرية وجدت ملازمة للاوامر النفسية وجدت لتوقف الواجب النفسي عليها .

وبعبارة اخرى : انها وجدت لأن من اراد شيئا اراد مقدمته لتوقفه عليها ، لا انها انما وجدت لذاتها حتى يكون لها اطاعة ومعصية ، فليس الامر بها لأجل ما لها من الاهمية والغرض الذاتي حتى يكون لها اطاعة ومعصية ، بل انما وجدت لأنها لابد ان توجد قهرا للملازمة بين ارادة الشيء وارادة مقدماته ، وما كان كذلك لا يحكم العقلاء بان له اطاعة تستحق الثواب ولا معصية تستحق العقاب .

وعليه ينزل ما ورد في الاخبار من الثواب على المقدمات ، أو على التفضل فتأمل جيدا[١] ، وذلك لبداهة أن موافقة الامر الغيري بما هو أمر لا بما هو شروع في إطاعة الامر النفسي لا توجب قربا ، ولا مخالفته بما هو كذلك بعدا ، والمثوبة والعقوبة إنما تكونان من تبعات القرب والبعد[٢].

نعم ، ربما يتضاعف ثواب الواجب النفسي إذا كانت مقدماته ذات مشقة وكثيره من باب افضل الاعمال احمزها ، وربما يعاقب على ترك المقدمة لكنه ليس عليه بل على ترك الواجب لانه بتركها يترك الواجب ، فالعقاب على تركه لا على ترك المقدمة والى هذا أشار بقوله : ((نعم لاباس باستحقاق العقوبة على المخالفة)) : أي على المخالفة للواجب النفسي لا على المقدمة ((عند ترك المقدمة)) إلى آخر كلامه.

ويظهر منه ان المخالفة على ترك الواجب تحصل بمجرد ترك تلك المقدمة ولا يخلو عن نظر ، فالواجب إذا كان ظرفه متأخرا انما يصدق ترك الواجب في ظرفه واما عند ترك المقدمة فلا يصدق انه ترك الواجب ، نعم يصدق ان الواجب محقق الترك في ظرفه ، ولعله لهذا عبر بقوله : لا بأس .

(١) لما ذكر ان الواجب ذا المقدمات الكثيرة تزداد مثوبته لانه يصير من اشق الاعمال قال انه على هذا تنزل الاخبار الدالة على ان الثواب على المقدمات ، فهي بمعنى انها سبب لزيادة الثواب على الواجب ، فناسب ان يسند الثواب اليها .

أو نقول : ان الاخبار انما دلت على ان الثواب على المقدمات ولم تدل على ان الثواب عليها من باب الاستحقاق ، فلابد وان يكون ثوابها من باب التفضل .

(٢) لما ذكر فيما سبق بان ضرورة العقل تحكم بان الامر الغيري لا يقتضي استحقاق العقاب على مخالفته وعصيانه ولا إستحقاق الثواب على موافقته واطاعته بما هو امر غيري لضرورة حكم العقل بانه ليس للواجب النفسي ذي المقدمات الكثيرة الا استحقاق عقاب واحد على مخالفته ، ولا يرى العقل تعدد العقاب لترك المقدمات ولتركه وكذلك الحال في مسألة الثواب . وهذه الضرورة حيث انها كفتوى من غير

إشكال ودفع : أما الاول : فهو أنه إذا كان الامر الغيري بما هو لا إطاعة له ، ولا قرب في موافقته ، ولا مثوبة على امتثاله ، فكيف حال بعض المقدمات كالطهارات ، حيث لاشبهة في حصول الاطاعة والقرب والمثوبة بموافقة أمرها ، هذا مضافا إلى أن الامر الغيري لا شبهة في كونه توصليا ، وقد اعتبر في صحتها إتيانها بقصد القربة[1] .

بينة ذكر هذا الدليل ، والسبب لحكم العقل بعدم الاستحقاق الا لعقاب واحد وهو على ترك الواجب النفسي وان تعددت مقدماته لا على ترك المقدمات والا لتعدد العقاب .

وحاصل هذا الدليل : ان الثواب والعقاب يدوران مدار القرب من المولى والبعد عنه ، ولا قرب في اطاعة الامر الغيري ولا بعد في مخالفته ، وانما القرب والبعد في اطاعة الواجب النفسي وعصيانه لذلك لم يكن للامر الغيري عقاب ولا ثواب .

ولكن هذا أيضا كدعوى بلا بينة ، فانه لقائل ان يقول : انه بعد ان كان الامر الغيري في عرض الامر النفسي من حيث كونه له وجود وتحقق فلماذا لا تكون اطاعته مقربة ومعصيته مبعدة ، فالاولى ان يعلل بما ذكرنا ليكون هو السبب في حكم العقل بعدم الاستحقاق وبعدم القرب والبعد ، ولعل قوله (قدس سره) : ((لا بما هو شروع في اطاعة الامر النفسي)) يشير إلى ما ذكرناه : من ان الامر الغيري حيث انه ارادة قهرية تابعة لارادة ذي المقدمة فليس الامر بها لاقتضاء ذاتها للامر ، بل المقتضي لها هو الواجب النفسي ، فليس لها اطاعة وانما يكون اتيانها شروعا في اطاعة الامر النفسي ومن شؤونها ، ولذا لا توجب قربا لنفسها ولابعدا لذاتها فلا يكون لها ثواب ولاعقاب اللذان هما من تبعات ولوازم القرب والبعد .

(١) الأول : هو الاشكال ، وهو اشكالان أشار إلى اولهما بقوله : فهو انه إذا كان إلى آخره .

والى ثانيهما : بقوله : هذا مضافا إلى ان الامر الغيري إلى آخره .

وأما الثاني : فالتحقيق أن يقال : إن المقدمة فيها بنفسها مستحبة وعبادة ، وغاياتها إنما تكون متوقفة على إحدى هذه العبادات ، فلابد أن يؤتى بها عبادة ، وإلافلم يؤت بما هو مقدمة لها ، فقصد القربة فيها إنما هو لاجل كونها في نفسها أمورا عبادية ومستحبات نفسية ،

وحاصل الاشكال الاول : انه قد ثبت مما تقدم ان الامر الغيري بما هو أمر غيري لا مثوبة على امتثاله ولا اطاعة له اطاعة توجب قربا من المولى بموافقة ما امر به . وقد مر ان هذا الحكم عقلي والاحكام العقلية لا تخصيص فيها فلا فرق بين مقدمة ومقدمة ، مع انه قد تظافرت الادلة على كون الطهارة من الوضوء والغسل وبدلهما من التيمم لها ثواب لأن الوضوء نور والغسل اعظم نورية من الوضوء كما هولسان قوله عليه السلام: (وأي وضوء أطهر من الغسل) [1] ودلت الادلة أيضا على انها مقربة من المولى ، وقد تقدم ان الامر الغيري لاقرب فيه .

والاشكال الثاني : هو ان الامر الغيري امر توصلي ولا سيما لما سيأتي ، وتقدم: من ان المقدمة ما هو بالحمل الشايع مقدمة لا عنوان مقدميتها ، لأن التوقف على ذاتها لا على عنوان مقدميتها ، فيحصل الامتثال بالمقدمة وان لم يقصد بها امتثال امرها ، فلا يشترط في مقدميتها قصد القربة مع انه قد دلت الادلة ـ أيضا ـ على ان الطهارات الثلاث : الوضوء والغسل وبدلهما ـ وهو التيمم ـ لا تتم مقدميتها الا بقصد القربة ، فاوامرها الغيرية قربية عبادية ، وهذا مناف لما ذكرنا : من أن الامر الغيري توصلي لا تعبدي ، والى هذا أشار بقوله : ((هذا مضافا إلى ان الامر الغيري لا شبهة في كونه توصليا)) والحال انه ((قد اعتبر في صحتها)) : أي في صحة الطهارات الثلاث ((اتيانها بقصد القربة)) فاوامرها تعبدية لا توصلية .

---

(١) وسائل الشيعة ج١ :١/٥١٣ باب ٣٣ من ابواب الجنابة .

لا لكونها مطلوبات غيرية[1] والاكتفاء بقصد أمرها الغيري ، فإنما هو لاجل أنه يدعو إلى ما هو كذلك في نفسه حيث أنه لا يدعو إلا إلى ما هو المقدمة[1] ، فافهم .

---

(١) هذا هو الدفع لهذين الاشكالين .

وحاصله الذي به يندفع الاشكالان معا : هو ان ذا المقدمة توقفه يختلف فتارة يتوقف على ذات الشيء ، واخرى يكون توقفه على الشيء بما هو عبادة فيكون بما هو عبادة مقدمة ، فلا تتحقق مقدميته الا إذا أتى به عبادة .

وبعبارة اخرى : ان الطهارات الثلاث بذاتها عبادات ومستحبات نفسية وهي مقدمة للواجب كالصلاة والطواف ـ مثلا ـ بما هي عليه بذاتها وذاتياتها ، فاذا كانت بذاتها وبنفسها امورا عبادية فلابد إذا توقف عليها الواجب ان تتحقق بما هي عليه وتحققها بما هي عليه يلزمه قصد القربة ، فقصد القربة فيها لا لاقتضاء الامر الغيري للقربية ، بل الامر الغيري يدعو إلى تحقق هذه الطهارات وتحقق هذه الطهارات لا يكون الا باتيانها بقصد القربة لتوقف تحققها بذاتها على قصد القربة ، فلابد من اتيانها بقصد القربة لتتحقق ، لا لأن الامر الغيري يدعو إلى قصد القربة بل الامر الغيري يدعو إلى تحققها كما يدعو إلى ايجاد سائر المقدمات لتوقف الواجب عليها، واما عباديتها فلأن تحققها بذاتها يتوقف على قصد القربة ، وبهذا اندفع الاشكالان اما الاشكال الاول وهو ان اتيانها يقتضي الثواب فليس ذلك الاقتضاء من الامر الغيري فيها دون ساير المقدمات ، بل لأنها بنفسها عبادة والعبادة اتيانها يقتضي ثوابا وقربا ، فثوابها لذاتها ولانها بنفسها مستحبات نفسية لا لأن امرها الغيري يقتضي ثوابا وقربا ، والى هذا أشار بقوله : ((فالتحقيق ان يقال : إن المقدمة فيها بنفسها مستحبة وعبادة)) لا لأجل امرها الغيري .

واندفع الاشكال الثاني ـ أيضا ـ وهو كون الامر الغيري توصليا لا عباديا بل حيث لا اطاعة له ولاقرب فيه ليس فيه قابلية المقربية . فكيف تقع هذه الطهارات

عبادة ومقربة مع انها مقدمات ووجوبها غيري ؟ وقد عرفت اندفاعه ـ أيضا ـ بما ذكرنا : من ان مقربيتها وعباديتها لا لاقتضاء امرها الغيري لذلك بل لتوقف تحقق ذاتها على اتيانها بقصد القربة ، والى هذا أشار بقوله : ((وغايتها)) : أي الواجبات النفسية ((انما تكون متوقفة على احدى هذه العبادات)) : أي متوقفة على وجودها ووجودها وتحققها يتوقف على عباديتها ، فالواجبات النفسية تتوقف على عباديتها واتيانها بقصد القربة لا لأن اوامرها الغيرية المترشحة من الواجبات النفسية تقتضي ذلك بل الذي اقتضى ذلك هو كون ذات هذه الطهارات لا تتحقق الا إذا اتي بها بقصد القربة ، لا لدعوة من الامر الغيري للعبادية بل الامر الغيري يدعو الى تحقق ما هو مقدمة ، وكون هذه الطهارات مقدمة ولها الاثر في الواجب النفسي يتوقف على وجودها وتحققها المتوقف على ايجادها بقصد القربة ولذا قال : ((فلابد ان يوتى بها عبادة)) إلى آخر كلامه ، وهو واضح بعد ماذكرنا .

(١) هذا دفع دخل يمكن ان يورد في المقام .

لا يخفى : ان كلامه لا يخلو عن إجمال ، ويمكن ان يفسر بنحوين :

الاول ، وحاصله : انه لااشكال في ان الحكم الاستحبابي والحكم الوجوبي من المثلين اللذين لايعقل ان يجتمعا في شيء واحد في زمان واحد : بان يكون مستحبا وواجبا فحكم هذه الطهارات الاستحبابي بعد عروض الوجوب الغيري يضمحل بحده ويندك في هذا الوجوب الغيري ، لعدم معقولية بقائه بحده فاذا اضمحل الامر الاستحبابي فلم يبق الا الامر الغيري ، وقد عرفت انه ليس له قابلية القربية فكيف يمكن ان تقع هذه الطهارات عبادية ولا أمر فيها يمكن ان يقصد امتثاله لاضمحلال امرها النفسي ، والامر الغيري غير قابل للعبادية.

وحاصل الجواب : انه بعد ما عرفت : من ان الامر الغيري انما يدعو إلى ما هو المقدمة ، ومقدمية هذه الطهارات تتوقف على اتيانها بقصد القربة ، وحيث ان امرها الاستحبابي قد اضمحل بواسطة عروض الوجوب الغيري فلابد ان يقصد بها امتثال

امرها الغيري ، الا انك قد عرفت ان هذا لا يدفع الاشكال ، لأن الامر الغيري غير قابل للمقربية فلابد اما ان يقال : ان هذه الأوامر الغيرية في الطهارات حيث انها خرجت من حد الضعف إلى حد القوة ، فإن الامر النفسي الاستحبابي الذي كان فيها بواسطة عروض الوجوب عليه قد خرج من حد الضعف الاستحبابي إلى حد القوة الوجوبية فإنها كانت قبل عروض مقدميتها راجحة وليست لازمة ، وبعد ان صارت مقدمة لازمة فالرجحان الذي كان فيها موجود في ضمن الامر الغيري الوجوبي ، لكن لا بحده من الضعف بل بحد آخر قوي ، فهذا الامر الغيري فيها بالخصوص له قابلية الدعوة الى المقربية .

أو نقول : حيث ان الامر الغيري يدعو إلى ما هو المقدمة ، ومقدمية الطهارات تتوقف على اتيانها عبادة والعبادية لا تنحصر في قصد الامر فلابد من اتيانها بما هي عليه من رجحانها الذاتي ومحبوبيتها الذاتية ، لأن امرها النفسي الاستحبابي لا وجود له وامرها الغيري ليس فيه قابلية المقربية فيقصد رجحانها الذاتي ومحبوبيتها الذاتية وهذا كاف في قربيتها ، ولعله أشار الى ما ذكرنا بقوله : فافهم .

الاحتمال الثاني : هو ان الدخل الذي يشير إلى دفعه بقوله و الاكتفاء بقصد امرها الغيري ـ هو ان الامر الغيري لا يقتضي المقربية وقد قام الاجماع على لزوم اتيان هذه الطهارات بقصد القربة ، وذهب المشهور إلى الاكتفاء في قربيتها بقصد امرها الغيري ، فانهم قالوا بامكان اتيانها بقصد غاياتها ، ومعنى اتيانها بقصد غاياتها هو قصد اتيانها ممتثلا بها الامر المترشح لها من غاياتها ، وهذا كاف في قربيتها عندهم، وهو مناف لما تقدم : من ان الامر الغيري لا يقتضي المقربية ، فأشار إلى دفعه بقوله : ((فانما هو)) وحاصله انه انما اكتفى المشهور بقصد امرها الغيري في قربيتها لا لأن الامر الغيري له اقتضاء القربية ، بل لأن قصد امتثال الامر الغيري يلازمه قصد عباديتها ، لأن الامر الغيري يدعو إلى ما هو المقدمة ، ودعوته إلى ما هو المقدمة دعوة إلى اتيانها بما هي : من كونها عبادة ، لأن الامر الغيري لا يدعو الا إلى

وقد تفصي عن الاشكال بوجهين آخرين:

ما هو مقدمة وله الاثر المتوقف عليه ذو المقدمة ، فيلازم قصد امرها الغيري قصد ما هو عبادة بذاته وحقيقته ، فليست هذه العبادة ناشئة من نفس قصد امرها الغيري بل حيث ان الامر الغيري يدعو إلى اتيانها بذاتها وقصدها معناه انه قصد عباديتها فالاكتفاء بقصد الامر الغيري لانه يلازمه قصد ما هو عبادة ، لأن المقصود الذي هو المقدمة هو عبادة ، فلذا اكتفى المشهور بقصد أمرها الغيري في عباديتها ، وهذا مراده من قوله : ((لأجل انه يدعو إلى ما هو كذلك في نفسه)) : أي ان الاكتفاء بقصد الامر الغيري في عباديتها لأجل انه يدعو إلى ذاتها وما هو كذلك : أي وما هو عبادة في نفسه ((حيث انه)) الامر الغيري ((لا يدعو إلا إلى ما هو المقدمة)) ولعل قوله ((فافهم)) يشير إلى ان قصد الامر لاينبغي الاكتفاء به ، فانه وان كان يدعو إلى ما هو عبادة في نفسه الذي بعباديته يكون مقدمة الا انه حيث ان هذه الطهارات ليست عبادة بذاتها والامر الغيري ليس فيه اقتضاء العبادة ولا امر فيها اخر غير الامر الغيري حتى تكون قصده موجبا لعباديتها.

نعم ، لو كانت عبادة بذاتها أو امكن ان يجتمع مع الامر الغيري الامر النفسي المتعلق بها لصح الاكتفاء بقصد امرها الغيري لما يلازمه من قصد عباديتها ، فلابد ان نلتجئ إلى انه بقصد اتيانها بداعي امرها الغيري يتضمن رجحانها الذي في ضمنه فلذا يكتفى به .

فمحصل الجواب عن الاشكالين في الطهارات الثلاث : ان مقربيتها وثوابها وعباديتها انما هو لأنها بنفسها مستحبات نفسية وبما هي مستحبات نفسية وراجحة محبوبة وقعت مقدمة ومطلوبة بالامر الغيري ، فلا دخالة للامر الغيري لا في الثواب عليها ولا في عباديتها بل ثوابها وعباديتها لاستحبابها النفسي ، وقد تفصى في التقريرات عن الاشكالين بوجهين غير ما ذكره المصنف : من كونها بنفسها مستحبات قد أشار اليها في المتن .

أحدهما ما ملخصه : إن الحركات الخاصة ربما لا تكون محصلة لما هو المقصود منها ، من العنوان الذي يكون بهذا العنوان مقدمة وموقوفا عليها ، فلابد في إتيانها بذاك العنوان من قصد أمرها ، لكونه لا يدعو إلا إلى ما هو الموقوف عليه ، فيكون عنوانا إجماليا ومرآة لها ، فإتيان الطهارات عبادة وإطاعة لامرها ليس لاجل أن أمرها المقدمي يقضي بالاتيان كذلك ، بل إنما كان لاجل إحراز نفس العنوان ، الذي يكون بذاك العنوان موقوفا عليها[1] .

---

(١) هذا اول الوجهين ، وتوضيحه : ان هذه الطهارات ليست مقدمة بما تشتمل عليه من الحركات الخاصة من غسل الوجه واليدين ، أو غسل الجسد كله أو ضرب الارض والمسح ، بل هي مقدمة بما لها من العنوان المنطبق عليها ، فلا تقع مقدمة الا بقصدها بعنوانها . وعناوين الافعال تارة تكون قهرية كقصد التنظيف ـ مثلا ـ لغسل الوجه فانه لا يحتاج إلى ازيد من قصد غسل الوجه ، واخرى لايكون العنوان قهريا بل قصديا لا يتحقق الا بقصده ، وعنوان هذه الطهارات الذي به تكون مقدمة قصدي لا قهري قضاءا لحق مقدميتها فإنها به تكون مقدمة .

ولا يخفى عليك ـ أيضا ـ ان العنوان القصدي لا يلزم ان يقصد بالتفصيل بل يكفي في تحققه قصده بالاجمال ، فاذا اتى بهذه الافعال بقصد امرها الغيري يتحقق قصد عنوان هذه الطهارات الذي به تكون مقدمة بنحو الاجمال والارشاد ، لأن الامر الغيري انما يدعو إلى ما هو مقدمة ، فقصده قصدها بما هي مقدمة وقصدها بما هي مقدمة قصد اجمالي لعنوانها المنطبق عليها الذي به تكون عبادة وتقع مقدمة للصلاة مثلا ، وان قصد هذا العنوان الاجمالي الذي لها لا يكون الاباتيانها بقصد امرها الغيري المقدمي ، فقصد امرها يوجب ان تقع عبادة لا لأن الامر الغيري يقتضي العبادية ، بل لأن الامر الغيري يقتضي قصدها بالوضع الذي به تكون مقدمة، وهذا لا يكون الا بقصد مالها من العنوان اجمالا وهذا ـ أيضا ـ لا يكون الا

وفيه : مضافا إلى أن ذلك لا يقتضي الاتيان بها كذلك ، لامكان الاشارة إلى عناوينها التي تكون بتلك العناوين موقوفا عليها بنحو آخر، ولوبقصد أمرها وصفا لاغاية وداعيا ، بل كان الداعي إلى هذه الحركات

بقصد اتيانها بامرها الغيري ، وقد أشار إلى جميع ما ذكرنا في عبارة المتن فانه أشار إلى انها بعنوانها مقدمة لا بما هي حركات خاصة بقوله : ((من العنوان الذي يكون بذاك العنوان مقدمة)) وأشار إلى ان قصدها بما لها من العنوان لازم في مقدميتها بقوله : ((فلابد في اتيانها بذاك العنوان)) والى ان ذلك العنوان الذي لابد منه يحصل من اتيانها بقصد امرها بقوله : ((من قصد امرها)) والى ان قصد العنوان بنحو الاجمال والمرآتية كاف في مقام تحققه بقوله : ((لكونه لا يدعو الا إلى ما هو الموقوف عليه فيكون عنوانا اجماليا ومرآة لها)) والى ان عباديتها المتحققه باتيانها بقصد امرها الغيري لا لأجل ان الامر الغيري يقتضي ذلك بل لأجل كونه وصلة لأن تقع مقدمة بما هي عليه من عنوانها بقوله : ((فاتيان الطهارات عبادة واطاعة لامرها ليس لأجل ان امرها المقدمي يقضي بالاتيان كذلك)) : أي باتيانها عبادية (بل انما كان لأجل)) ان قصد اتيانها بامرها الغيري به يحصل ((احراز نفس العنوان الذي يكون)) بما هي اتيانها ((بذاك العنوان موقوفا عليها)) ومقدمة .

فمحصل هذا الجواب الاول : ان قصد اتيانها بامرها الغيري لا لاقتضاء الامر الغيري لقصد امتثاله لما عرفت انه توصلي لا عبادي ، بل لأن به يحصل الإشارة إلى عنوانها الذي به تكون مقدمة . ويظهر انه من الامور المسلمة عند التقريرات ـ بحسب ما دلت عليه عبارة المتن ـ ان قصد امتثال الامر الغيري موجبا لوقوعها عبادة الا انه لا اقتضاء في الامر الغيري لذلك لانه توصلي لا عبادي ، وانما اضطرنا اليه في المقام لانه به يحصل القصد الاجمالي إلى العنوان الذي به تكون هذه الطهارات مقدمة وموقوفا عليها .

الموصوفة بكونها مأمورا بها شيئا آخر غير أمرها ، غير واف بدفع إشكال ترتب المثوبة عليها ، كما لا يخفى[1] .

---

(١) ان ما اورده على هذا الوجه الاول من التقريرات امران :

الأول : ما أشار اليه بقوله : مضافا ، وحاصله : انه إذا كان الغرض من قصد اتيانها بامرها الإشارة إلى العنوان المنطبق عليها لا ينحصر ذلك الغرض باتيانها بقصد امرها ، بل يمكن ان يشار إلى عنوانها من دون اتيانها بقصد امرها : بان يؤتى بها موصوفة بانها لها امر غيري لا بجعل الامر الغيري داعيا وغاية إلى اتيانها ويكون الداعي إلى اتيانها غير قصد الامتثال ، كما لو اتى بغسل الوجه واليدين لأجل التبريد : بان قصد ان يبرد نفسه بغسل وجهه ويديه الموصوف هذا الغسل بكونه قد تعلق به امر غيري مقدمي ، فانه إذا وصفه بكونه مامورا به فقد أشار إلى العنوان المنطبق على هذا الغسل للوجه واليدين ، فيحصل قصد العنوان الذي تكون هذه الطهارات به مقدمة من دون قصد عباديتها بقصد امتثال امرها ، والى هذا أشار بقوله : ((ولو بقصد امرها وصفا)) لهذه الطهارات ((لاغاية وداعيا)) الذي معناه اتيانها بقصد امرها ((بل كان الداعي إلى هذه الحركات)) الغسلية ((الموصوفة بكونها مامورا بها شيئا اخر غير امرها)) ولا يخفى ان شيئا آخر هو خبر لكان : أي كان الداعي إلى هذه الحركات شيئا آخر غير قصد الاتيان بها بامرها الغيري بل كان الداعي هو التبريد . ومن الواضح ان في اتيانها موصوفة بكونها مامورا بها ولكن بداعي التبريد تحصل ا لإشارة الاجمالية المرآتية الى العنوان المنطبق عليها ولكن لا تقع عبادية .

والثاني : ما أشار اليه بقوله : ((انه غير واف)) إلى آخره ، وحاصله : قد عرفت ان قصد امتثال الامر الغيري لا يوجب القرب والثواب ، فلو فرضنا امكن ان تكون عبادة بقصد امرها فيدفع به اشكال العبادية الا انه لا يدفع بما ذكره من اتيانها بقصد امرها اشكال ترتب المثوبة والقربية عليها .

ثانيهما : ما محصله أن لزوم وقوع الطهارات عبادة ، إنما يكون لاجل أن الغرض من الامر 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 لاجل أن الغرض في الغايات ، لا يحصل إلا بإتيان خصوص الطهارات من بين مقدماتها أيضا ، بقصد الاطاعة[1] .

والحاصل : انه قد مر ان في الطهارات اشكالين :

احدهما : كون الامر المقدمي الغيري توصلي لا تعبدي والطهارات امرها عبادي لا توصلي .

ثانيها : ان الامر الغيري لا يقتضي استحقاق الثواب مع ان الطهارات التي يؤتى بها مقدمة يترتب عليها الثواب كما تظافرت بذلك الاخبار ، فلو فرضنا أنه امكن ان يكون امرها الغيري عباديا فيندفع اشكال التوصلية بما ذكره في التقريرات ولكن اشكال ترتب الثواب عليها لم يندفع بما ذكره : من اتيانها بقصد امرها الغيري للإشارة الاجمالية إلى عنوانها ، وهذا مراده بقوله : ((انه غير واف بدفع اشكال ترتب المثوبة عليها كما لا يخفى)) .

(١) وتوضيحه : انه قد مر عليك في اخذ قصد الامر في متعلق الامر : من انه من المحال، ولكن حيث علمنا انه لا يتم الغرض في الاوامر النفسية العبادية الا باتيانها بقصد امتثال امرها يحكم العقل بلزوم اتيانها بقصد الامر ، ومثله نقول ـ هنا ـ في خصوص الطهارات الثلاث : وهو انه علمنا ان الغرض في الواجب النفسي العبادي كما انه لا يحصل الا بإتيان الواجب النفسي بقصد امره ، كذلك علمنا ان الغرض المتوقف حصوله على احد هذه الطهارات لا يحصل الا بإتيانها ـ أيضا ـ كالواجب النفسي بقصد امرها ، فاتيان هذه المقدمات من بين ساير مقدمات الواجب بلزوم اتيانها بقصد امرها انما هو لدعوة من الغرض في الواجب النفسي الذي لابد من

وفيه أيضا إنه غير واف بدفع إشكال ترتب المثوبة عليها[1] ، وأما ما ربما قيل في تصحيح اعتبار قصد الاطاعة في العبادات ، من الالتزام بأمرين :

حصوله ، فتوقف حصول الغرض في الواجب النفسي كما يلزمنا العقل لأجله بقصد القربة في الواجب النفسي كذلك يلزمنا بقصد القربة في خصوص هذه الطهارات من بين ساير المقدمات بلزوم إتيانها عبادية بقصد امرها .

فاتضح : ان عباديتها ليس من ناحية الامر الغيري المتعلق بها ، بل من ناحية الغرض الذي يلزم تحصيله في الواجب النفسي .

قوله : ((الأمر النفسي بغاياتها)) : أي الامر النفسي المتعلق بغاياتها كالامر المتعلق بالصلاة التي هي الغاية للوضوء المأتي به لاستباحة الصلاة ومقدمة لها .

قوله : ((بموافقته)) : أي كما لايكاد يحصل الغرض المترتب على نفس الغاية التي هي الصلاة الا باتيان الصلاة نفسها بقصد موافقة امرها كذلك لا يحصل هذا الغرض من هذه الطهارات الا باتيانها ـ أيضا ـ بقصد موافقة امرها الغيري ، فالداعي لاتيانها بقصد امرها الغرض الذي دعا إلى ايجاب الامر النفسي لا نفس الامر الغيري، وكون الغرض في المقام بالنسبة إلى هذه الطهارات كذلك قد عرفناه من الخارج .

(١) اورد عليه المصنف بايراده الثاني الذي اورده على الوجه الاول ، لانه لم يكن اتيان هذه الطهارات بقصد امرها لأجل المرآتية كما في الوجه الاول حتى يرد عليها الايراد الاول الذي اورده على الوجه الاول .

وحاصله : انه إذا امكن ان نعلم من الخارج بان الغرض في الواجب النفسي المتوقف على هذه الطهارات لا يحصل الا بقصد اتيانها بداعي امرها وعبادية ، فإن اشكال المثوبة وان الاوامر الغيرية لا تستحق قربا ولا ثوابا بعد باق بحاله لا يدفعه اتيانها بقصد امتثال امرها فانه يصلح كون امرها عباديا ، واما إشكال أنه لا يوجب

أحدهما : كان متعلقا بذات العمل .

والثاني : بإتيانه بداعي امتثال الاول ، لا يكاد يجزئ في تصحيح اعتبارها في الطهارات ، إذ لو لم تكن بنفسها مقدمة لغاياتها ، لا يكاد يتعلق بها أمر من قبل الامر بالغايات ، فمن أين يجيء طلب آخر من سنخ الطلب الغيري متعلق بذاتها ، ليتمكن به من المقدمة في الخارج . هذا مع أن في هذا الالتزام ما في تصحيح اعتبار قصد الطاعة في العبادة على ما عرفته مفصلا سابقا ، فتذكر[1] .

قربا ولا مثوبة فانه باق على حاله والى هذا أشار بقوله : ((وفيه أيضا انه غير واف بدفع اشكال ترتب المثوبة عليها)) .

(١) وتوضيح هذا التصحيح انه قد مر في اخذ قصد القربة في متعلق الامر النفسي انه بعد ان امتنع اخذ قصد القربة في متعلق الامر بامر واحد ، بان يقول : صل بقصد امتثال الامر لما يرد عليه من المحاذير وقد قام الدليل من الاجماع أو غيره انه لابد من اتيان الصلاة بقصد القربة فنلتزم بامرين : احدهما يتعلق بذات الصلاة ، والثاني في اتيانها بقصد امرها تصحيحا لاخذ قصد القربة في متعلق الامر اخذا شرعيا ، فنلتزم بمثله في المقام بعد قيام الاجماع على لزوم اتيان هذه الطهارات الواقعة مقدمة ـ للصلاة أو لغيرها كالطواف أو مس كتابة المصحف الكريم ـ ان تكون عبادة وقربية من دون ساير مقدمات الواجب ، وقد قام الدليل ـ أيضا ـ على ان الامر الغيري الترشحي توصلي لا عبادي فنلتزم في خصوص الطهارات بامرين : امر يتعلق بذاتها، وامر يتعلق باتيانها بقصد القربة فيرتفع الاشكالان معا ، فإن الامر الغيري المتعلق بذاتها توصلي لاعبادي وعباديتها قد اتت من الامر الثاني ، ويرتفع اشكال المثوبة ـ أيضا ـ فإن الامر المقدمي التوصلي بذاته لا يقتضي مثوبة ، واما انه إذا قام الدليل بان هذا الامر الغيري المتعلق بهذه الطهارات إذا أتى بقصد امتثاله يستحق المكلف عليه المثوبة فلا مانع من ذلك هذا ، وان كان المهم في نظر هذا التصحيح هو

تصحيح عبادية الطهارات فقط كما هو ظاهر المتن حيث قال : واما ما ربما قيل في تصحيح اعتبار قصد الاطاعة في العبادات من الالتزام بامرين احدهما كان متعلقا بذات العمل والثاني باتيانه بداعي امتثال الاول ، لا يكاد يجدي في تصحيح اعتبارها في الطهارات .

ثم لا يخفى : ان الفرق بين هذا التصحيح لعبادية الطهارات وبين تصحيح التقريرات في وجهه الثاني ، هو ان اتيان هذه الطهارات بقصد امتثال امرها الغيري انما هو من ناحية الغرض فالعقل يلزم باتيانها بقصد الامتثال ، وفي هذا التصحيح الاتيان بقصد امرها شرعي وقع في خطاب ثان يتعلق بالاول وان هذا لا يرد عليه اشكال المثوبة ، ولذا لم يورده المصنف عليه .

وعلى كل فقد اورد المصنف على هذا التصحيح بايرادين :

الأول : ما أشار اليه بقوله : إذ لو لم تكن بنفسها إلى آخره .

وحاصله : ان الالتزام بامرين الذي ذكروه في تصحيح العبادات النفسية لا يكاد يجزئ في تصحيح اعتبار قصد الاطاعة في الطهارات التي اوامرها غيرية ، لأن الاوامر الغيرية ترشحية من الواجب النفسي الذي يتوقف على هذه المقدمات لأجل توقفه عليها ، لأن من اراد شيئا اراد مايتوقف عليه ذلك الشيء ، فإن كان في ذات هذه الطهارات من دون قصد اطاعتها ملاك للوجوب الغيري يترشح اليها الامر ولكن لا تحتاج إلى قصد الاطاعة وهو خلاف الفرض ، لأن المفروض انها مقدمة لابذاتها بل باتيانها بقصد الاطاعة فذات هذه الطهارات ليس فيها ملاك الوجوب الغيري ، إذ لا توقف للواجب النفسي على ذات هذه الطهارات من دون قصد القربة ، واذا لم يكن في ذاتها ملاك الوجوب النفسي فكيف يترشح عليها الامر الاول المتعلق بذاتها كما زعمه هذا المصحح لتتميم اتيانها بقصد القربة ، واذا لم يترشح لها امر يتعلق بذاتها فلا مجال لان ياتي الامر الثاني المتعلق بالامر الاول ، لأن وجود الامر الاول المتعلق بذات هذه الطهارات ماخوذ في موضوع الامر الثاني ، لانه يقول : ائت بها

الثاني :إنه قد انقدح مما هو التحقيق ، في وجه اعتبار قصد القربة في الطهارات صحتها ولو لم يؤت بها بقصد التوصل بها إلى غاية من غاياتها[1] ، نعم لو كان المصحح لاعتبار قصد القربة فيها امرها الغيري،

بقصد امرها فلابد ان يكون هناك امر غيري متعلق بذاتها ، وقد عرفت انه لاوجه له لأن الامر لايترشح الا الى ما فيه ملاك المقدمية ، وذات هذه الطهارات ليس فيها ملاك المقدمية فلا يترشح لذاتها امر غيري ، وهذا مراده بقوله : ((إذ لو لم تكن بنفسها مقدمة لغاياتها لا يكاد يتعلق بها امر من قبل الامر بالغايات)) اذ الامر المترشح من قبل غاياتها وهي الواجبات النفسية لايترشح الا إلى مافيه ملاك المقدمية ، واذا لم يكن في ذواتها ملاك المقدمية لا يترشح لها امر ، واذا لم يترشح امر يتعلق بذاتها ((فمن اين يجيء طلب آخر من سنخ الطلب الغيري متعلق بذاتها)) وقوله من سنخ الطلب الغيري لأن هذا الطلب الذي يتعلق بذاتها لابد وان يكون غيريا ـ أيضا ـ ليكون موضوعا للامر الثاني حتى يتمكن المكلف بواسطة الامر الاول المحقق للموضوع بالنسبة الى الامر الثاني من اتيانها بما هي مقدمة عبادية في الخارج ، ولذا قال (قدس سره): ((ليتمكن به من المقدمة في الخارج)) .

الايراد الثاني : ما أشار اليه بقوله : ((هذا مع ان في هذا الالتزام)) إلى آخره.

وحاصله : ان تصحيح قصد القربة بامرين في نفس الواجب النفسي المعتبر فيه قصد القربة غير صحيح كما مر مفصل ذلك في مبحث التعبدي والتوصلي ، ولذا قال : ((مع ان في هذا الالتزام)) وهو الالتزام بامرين ((ما في تصحيح اعتبار قصد الاطاعة في العبادة)) : أي يرد على الالتزام بامرين هنا مايرد عليه هناك ولذا عقبه بقوله : فتذكر .

(١) هذا هو التذنيب الثاني ، وحاصله : انه بعد ان كانت هذه الطهارات لا تكون مقدمة ومما لها دخل توقف ذي المقدمة عليها الا إذا اتى بها قربية وعبادية ، فهي بما هي عبادة مقدمة للواجب النفسي فهل يتوقف اتيانها كذلك على قصد غاياتها

لكان قصد الغاية مما لابد منه في وقوعها صحيحة ، فان الامر الغيري لا يكاد يمتثل إلا إذا قصد التوصل إلى الغير ، حيث لا يكاد يصير داعيا إلامع هذا القصد[1] ، بل في الحقيقة يكون هو الملاك لوقوع المقدمة عبادة،

والتوصل بها إلى غايتها ام لا يتوقف على ذلك ؟ وقد أشار المصنف إلى : انه قد انقدح مما مر انه لا يشترط في وقوعها عبادة وقربية على ذلك بما عرفت من مختاره في دفع الاشكالين المتقدمين : وهو ان هذه الطهارات بنفسها مستحبات نفسية وراجحات عبادية وهي بما هي كذلك مقدمة للواجب النفسي ، فحينئذ لا يشترط في وقوعها قربية قصد الغايات : أي قصد كونها مقدمة لغاية من الغايات المتوقفة عليها ، ولذا أن من المعروف انه يجوز اتيان الوضوء بقصد الكون على الطهارة ولا يلزم قصد استباحة الصلاة أو مس المصحف الكريم أو غير ذلك من الغايات المتوقفة على الوضوء أو غيره ، ولذا قال (قدس سره) : ((قد انقدح مما هو التحقيق)) وهو ما اشرنا اليه : من كونها بنفسها مستحبات نفسية وراجحات عبادية وبما هي كذلك مقدمة .

فيتضح من هذا التحقيق ((وجه اعتبار قصد القربة في الطهارات)) وهو قصد رجحانها النفسي وامرها الذاتي المتعلق بها وهو امر عبادي ، فلا تتوقف صحتها بمعنى وقوعها عبادية على قصد التوصل بها إلى غاياتها ، بل تتأتى صحتها ولو لم يؤت بها بقصد التوصل بها إلى غاية من غاياتها .

(١) حاصله : انه على ما سلكناه : من كونها بنفسها مستحبات نفسية وراجحات عبادية قد اخذ في نفسها قصد القربة مع الغض عن امرها الغيري لسنا بحاجة إلى تصحيح عباديتها من ناحية امرها الغيري ، بخلاف مسلك التقريرات وغيره ممن يظهر منهم حصر طريق عباديتها بقصد امرها الغيري ، فعلى مسلكهم هذا لايعقل صدورها عبادة الا إذا قصد بها امتثال امرها الغيري ، وحيث ان الامر الغيري هو المترشح من الواجب النفسي وهو الغاية للامر الغيري ، فمعنى قصد الامر الغيري هو

ولو لم يقصد أمرها ، بل ولو لم نقل بتعلق الطلب بها أصلا .وهـذا هـو السر في اعتبار قصد التوصل في وقوع المقدمة عبـادة ، لا مـا توهـم مـن أن المقدمة إنما تكون مأمورا بها بعنوان المقدمية ، فلابـد عنـد إرادة الامتثال بالمقدمة من قصـد هـذا العنوان ، وقصدهـا كذلـك لا يكـاد يكـون بـدون قصد التوصل إلى ذي المقدمة بها ، فإنه فاسد جدا ، ضرورة أن عنـوان

قصد امتثال هذا الامر المترشح من غايته ، ومعنى هذا هو قصد التوصل بهذه المقدمة إلى غايتها .

وبعبارة اخرى : ان اتيان هذه المقدمة بما هـي مقدمة لابد فيه من قصد التوصل بهذه المقدمة إلى غايتها وذيها ، فما لم يقصد بـهذه المقدمة التوصل بـها إلى الغاية لا يتأتى قصد امتثال امرها الغيري المتوقـف على قصده وقوعها عبادة المتوقف عليه صحتها ، فإنها مالم تقع عبادة لا تقع صحيحة ومقدمة لغايتـها لأن المفروض انـها حيث تقع عبادية تكون مقدمة لغايتـها ، فوقوعها صحيحة يتوقف على عباديتـها المتوقفة على قصدها الغيري الذي معنى قصد امتثال امرها الغيري هـو قصد التوصل بها إلى غاياتها ، ولذا نرى بعضهم يحتاط في الوضوء فلا ياتي به مقدمة للصلاة الاّ بعد حضور وقت الصلاة وان يقصد به الاستباحة للصلاة ، وهـو معنى قصد الامر الغيري والتوصل بها إلى غايتها ، وهذا ما أشار اليه بقولـه : ((لكان قصد الغاية مما لابد منه في وقوعها صحيحة)) لانحصار قربيتها المنوطة بـها صحتها بقصده الـذي معناه قصد الغاية ، وأشار إلى التعليل الـذي ذكرنـاه بقولـه : ((فـإن الامـر الغـيري لا يكاد يمتثل الا إذا قصد التوصل إلى الغير حيث لا يكاد يصـير)) الامـر الغـيري ((داعيا الا مع هذا القصد)) لما عرفت : من ان معنى قصد امتثال الامر الغيري وكونه داعيا إلى الاتيان بالمقدمة هو التوصل بها الى الغاية ، فاذا كان هـذا هـو معنى قصد امتثال الامر الغيري فما لم يقصد التوصل بها لا يعقل ان يكون المحرك والداعي هـو قصد امتثال الامر الغيري .

المقدمية ليس بموقوف عليه الواجب ، ولا بالحمل الشائع مقدمة له ، وإنما كانت المقدمة هو نفس المعنونات بعناوينها الاولية ، والمقدمية إنما تكون علة لوجوبها[1] .

---

(١) قد ظهر مما ذكرنا ان اتيانها بقصد التوصل بها هو الذي يتقوم به قصد القربة فيها وعباديتها ، لأن قصد امتثال امرها الغيري لا يتأتى الا بقصد التوصل بها إلى غاياتها، وأيضا هو معنى اتيانها بعنوان كونها مقدمة ، فإن قصد عنوان كونها مقدمة هو قصد اتيانها بما هي يتوصل بها إلى ما يتوقف عليها وهل عنوان مقدميتها الا ذلك ؟

فتحصل من هذا : ان قصد التوصل بها واتيانها بهذا القصد وهو قصد غاياتها المتوقفة عليها به تحصل القربة وبه تقع عبادة ، وهو السبب في وقوع قصد الامر الغيري قربياً فهو الملاك في الحقيقة لوقوع هذه المقدمة عبادة وقد اشار إلى هذا بقوله: ((بل في الحقيقة يكون هو الملاك لوقوع المقدمة عبادة ولو لم يقصد امرها)) فان قصد التوصل بها يحصل من دون قصد الامر وان قصد امتثال الامر الغيري انما يكون قربيّاً لاجل قصد التوصل بها ، فقصد التوصل بها وحده يكفي وهو الملاك في وقوعها عبادة وقربيّة ، ولازم هذا وهو كون الملاك في وقوعها قربيّة قصد التوصل بها امران :

الأول : ان من لا يقول بالملازمة بين وجوب ذي المقدمة ووجوب المقدمة وجوبا غيريا ترشحيا شرعيا ، بل يقول : بان الامر باتيانها عقلي ارشادي وليس لها وجوب غيري شرعي مع توقف هذه المقدمة ـ أي الطهارات ـ على قصد القربة في وقوعها مقدمة صحيحة يحصل بها صحة الواجب النفسي المتوقف عليها ، فاذا كان يقول باستحبابها ورجحانها بنفسها فيقصد امرها المتعلق بنفسها ولا ينحصر عباديتها بقصد امرها الغيري ، واذا كان ممن لا يقول برجحانها واستحبابها في نفسها فينحصر قصد العبادية فيه ووقوعها قربية على قصد التوصل بها إلى غاياتها ، لما عرفت : من انه بقصد التوصل بها تقع عبادة وانه هو الملاك في الحقيقة في وقوعها عبادة ، فحينئذ

لا يتوقف اتيانها قربية على قصد امتثال الامر الغيري ، بل قصد التوصل بـها أولى في وقوعها قربية من قصد امتثال الامر الغيري ، لما عرفت : من انه هو الملاك في وقوع قصد امتثال الامر الغيري مقرباً ، والى هذا أشار بقوله : ((بل ولو لم نقل بتعلق الطلب بها اصلا)) .

الامر الثاني : الايراد على التقريرات ، وحاصل ما ذكر في التقريرات ان السرّ في كون المصحح لاعتبار قصد القربة فيها هو قصد التوصل بها إلى غاياتها هو ان الامر الغيري قد تعلق بعنوان المقدمية ، لما سيأتي من التقريرات من ان المقدمة الواجبة التي يترشح اليها الامر الغيري هي المقدمة المقيّدة بقصد التوصل ، فالامر الغيري متعلق بعنوان المقدمية لابما هو بالحمل الشايع مقدمة .

ولا يخفى ان كل عنوان اخذ متعلقا للامر لايحصل الامتثال لـه الا بقصده ، إذ لم يتعلق الامر بذات المعنون بل قد تعلق بعنوان المعنون ، ولابد في اتيان ماتعلق به الامر في حصول الامتثال للامر ، فإن من الامور التي قياساتها معها ان امتثال الامر لا يحصل الا باتيان ما تعلق به الامر ، فاذا كان متعلق الامر هو عنوان المقدمية فلا يحصل الامتثال للمقدمة التي هي متعلق الامر الغيري الاّ بقصد عنوان المقدمية . وقد ظهر مما ذكرنا سابقا ان عنوان المقدمية لا يحصل الا باتيانها مقصودا بها التوصل إلى غاياتها .

فتحصل من جميع ما ذكرناه : ان قصد القربة انما يحصل في المقدمة حيث يقصد بها امتثال الامر المتعلق بها وحصول قصد القربة في هذه الطهارات لازم فيتوقف على اتيان ما تعلق به الامر الغيري ، والذي تعلق به الامر الغيري هو عنوان المقدميّة وعنوان المقدمية لايحصل الا بقصد التوصل بها إلى غاياتها .

فالسر في كون قصد التوصل بها موجبا لعباديتها هو هذا ، وهو توقف عنوان المقدمية التي هي المتعلق للامر الغيري عليه ، وليس السر في كون قصد التوصل بها

موجبا لعباديتها ما ذكره المصنف : من انه بنفسه موجبا للعبادية والقربية أو انه هو الملاك في وقوع الامر الغيري قربيا .

فالفرق بين مسلك المصنف ومسلك التقريرات : ان قصد التوصل بها إلى غاياتها هو بنفسه قصد عبادي عند المصنف ، وعند التقريرات انه طريق لحصول متعلق الامر وهو عنوان المقدمية ، وقد أشار المصنف إلى المقدمات الثلاث التي بنى عليها في التقريرات السر في اعتبار قصد التوصل في وقوع هذه الطهارات عبادة ، فأشار إلى ان المتعلق هو عنوان المقدمية لا ذاتها بقوله : ((من ان المقدمة انما تكون مامورا بها بعنوان المقدمية)) وأشار إلى انه لابد في مقام الامتثال من قصد عنوان المقدمية بقوله : ((فلابد عند إرادة الامتثال بالمقدمة من قصد هذا العنوان)) وأشار إلى ان قصد عنوان المقدمية لايحصل الا بقصد التوصل بها بقوله : ((وقصدها كذلك لايكاد يكون بدون قصد التوصل إلى ذي المقدمة بها)) وقد عرفت ان السر في كون قصد التوصل موجبا لعباديتها هو ما ذكرنا ، لا انه من حيث توقف عنوان المقدمية عليه ، مضافا إلى فساد هذا المبنى الذي به يتم ما ذكره ، لوضوح ان اهم مقدمات هذا المبنى هو كون الامر متعلقا بعنوان المقدمية ، وقد مر عليك ويأتي ان الامر انما يتعلق بما هو بالحمل الشايع مقدمة لا بعنوان المقدمية ، لوضوح ان الامر الغيري يترشح من الواجبات النفسية لما يتوقف عليه الواجب النفسي ، والواجب النفسي انما يتوقف على ذات ما هو مقدمة وهو المعبر عنه بما هو بالحمل الشايع مقدمة ، لما مر عليك سابقا ان الحمل الشايع عند المصنف هو حمل الكلي الطبيعي على فرده الخارجي دون مطلق افراده ، فإن الواجب النفسي موجود خارجي يتوقف وجوده على موجود خارجي وعنوان المقدمية مفهوم خطوري لاخارجي ، ولا يعقل ترشح الامر الا إلى ما يتوقف عليه الواجب ، فعنوان المقدمية لايعقل ان يترشح اليها امر لأن المتحمل للغرض هو ذات المعنون فلا يترشح الامر الا اليه ، فانه لا يحصل بالعلة الا معلولها لا غيره ، والا لجاز ان يصدر كل شيء من كل شيء ، فعنوان المقدمية

الامر الرابع : لا شبهة في أن وجوب المقدمة بناء على الملازمة ، يتبع في الاطلاق والاشتراط وجوب ذي المقدمة ، كما أشرنا إليه في مطاوي

لا توقف عليه فلا وجوب له ولا امر ، والى هذا أشار بقوله : ((فانه فاسد جدا)) : أي كون الواجب بالوجوب الغيري هو عنوان المقدمية لا ما هو بالحمل الشايع مقدمة فاسد جدا ((ضرورة ان عنوان المقدمية ليس بموقوف عليه الواجب)) إذ الغرض من المقدمة انما يقوم بالموجود الخارجي من ماهو مقدمة اما عنوان المقدمية فليس بموقوف عليه الواجب النفسي ((ولا بالحمل الشايع مقدمة له)) : أي للواجب النفسي لوضوح ان عنوان المقدمية هو مفهوم المقدمية وهو بالحمل الاولي مقدمة ، واما ما هو بالحمل الشايع مقدمة فهو الفرد وخصوص الفرد الخارجي عند المصنف لانه هو منبع الآثار كما تقدم منه هذا الراي مرارا ((وانما كانت المقدمة هو نفس المعنونات)) فإنها هي التي يقوم بها الغرض الذي يتوقف عليه الواجب النفسي بما له من العنوان المختص به ، فإن الوصول إلى الغاية ـ مثلا ـ يتوقف على المشي بعنوان كونه مشيا وهو العنوان الاولى للمشي ، فان ماهية المشي هي التي هذا الموجود فرد لها اولا وبالذات، وحيث انه يقوم به الغرض المتوقف عليه الوصول إلى الغاية فهو مقدمة بالعنوان الثاني ، واما عنوانه الاولي الذي هو فرد لماهيته فهو عنوان المشي ولذا قال : إن المقدمة هي المعنونات ((بعناوينها الاولية والمقدمية)) التي هي العنوان الثاني لها ((انما تكون)) : أي عنوان المقدمية ((علة لوجوبها)) بمالها من عناوينها الاولية .

كلماتنا ، ولا يكون مشروطا بإرادته[١] ، كما يوهمه ظاهر عبارة صاحب المعالم رحمه الله في بحث الضد ، قال : وأيضا فحجة القول بوجوب

---

(١) هذا الامر الرابع معقود لبيان ماهي المقدمة التي يترشح اليها الوجوب على الملازمة ، فهل هي المقدمة المقيّدة بحال ارادة المكلف لذيها كما يظهر من صاحب المعالم[١] ، أو انها المقدمة التي قصد بها التوصل كما في التقريرات[٢] أو المقدمة الموصلة كما في الفصول[٣] ، أو انها التي يتمكن المكلف بعد الاتيان بها من إتيان الواجب غير المقيدة بارادة ذيها ولا المقصود بها التوصل ولا المتصفة بالايصال .

اما كونها غير مقيدة بارادة ذيها بمعنى ان مقدمة الواجب انما تجب حيث يكون المكلف مريدا لذي المقدمة ، فيرجع إلى كون وجوب المقدمة مشروطاً بارادة المكلف لذى المقدمة فيكون الوجوب في ذي المقدمة مطلقاً وغير مقيد ، اذ لا يعقل ان يكون وجوب ذي المقدمة مشروطا بارادة المكلف للواجب : أي لذي المقدمة والاّ لا نقلب الواجب إلى المباح ، فإن وجوب الواجب إذا كان مشروطا بارادة المكلف له لازمه انه إذا لم يرده لايكون واجبا ، وهذا معناه ارخاء العنان للمكلف إذا لم يرد ان ياتي بالواجب، فيرجع إلى ان المكلف إذا اراد الواجب فليأت به واذا لم يرده فلا مانع من عدم اتيانه وهذا هو المباح لبّاً ، مضافا إلى ان الوجوب بداعي جعل الداعي ، فاذا كان المكلف مريدا للشيء فلا داعي لجعل الداعي له فيكون الوجوب لغوا .

ومما ذكرنا يتضح : ان اشتراط وجوب المقدمة بارادة المكلف لذيها لازمه اشتراط وجوبها نفسها بارادتها أيضا ، لوضوح ان ارادة المقدمة انما هو لأن من اراد شيئاً اراد ما يتوقف عليه ، فلابد من انه إذا اراد ذي المقدمة يريد المقدمة أيضا فيكون

---

(١) معالم الدين : ٢٧٤ .

(٢) مطارح الانظار : ٧٨ .

(٣) الفصول الغرويّة : ٦٩ .

وجوب المقدمة منوطا بارادتها نفسها فيلزمه ما ذكرناه .

مضافا إلى ان وجوب المقدمة من رشحات وجوب ذي المقدمة ، وحيث لا يعقل ان يكون وجوب ذيها مقيدا بارادته نفسه فلا يعقل ان يكون وجوبها أيضا مقيداً بارادة ذيها ، اذ لا يعقل تخلف المعلول عن علته ، فانه حيث كان في حال عدم ارادة المكلف لذيها وجوب ذيها موجودا وكان هو العلة لوجوبها ، فلابد وان يكون وجوبها في حال عدم ارادة المكلف لذيها موجوداً أيضا ، اذ لا يعقل تخلف المعلول عن علته ، فالمقدمة لابد وان تكون تابعة في الاطلاق والاشتراط لذيها ولذا قال (قدس سره) في صدر المبحث ((ان وجوب المقدمة ـ بناء على الملازمة ـ يتبع في الاطلاق والاشتراط وجوب ذي المقدمة)) وأشار إلى ما ذكرناه : من وجوب التبعية بالبراهين المتقدمة بقوله في ذيل العبارة : ((وانت خبير بان نهوضها على التبعية واضح لا يكاد يخفى وان كان نهوضها على اصل الملازمة لم يكن بهذه المثابة)) لامكان ان يقال بعدم الملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذيها بدعوى : ان الامر انما هو لداعي جعل الداعي من الشارع حيث لا يكون داع من العقل يكفي عنه ، وحيث لاغرض من المقدمة الا ان ذيها متوقف عليها والعقل يحكم بلزوم اتيانها لتوقف الواجب عليها ، فلا داعي للوجوب الشرعي مع حكم العقل وارشاده .

واما الاستشهاد لوجوب المقدمة بالوجدان بانا نرى وجداناً ان من اراد شيئا اراد مقدمته ، فالمسلم من الوجدان هو ارادة المقدمة ممن اراد ذيها فانما هو في المراد المباشري التكويني لا المراد التشريعي ، فإن الاحكام التشريعية لابد وان تكون بمقدار الحاجة اليها وحيث لاحاجة إلى الامر تشريعا بالمقدمة لحكم العقل بلزوم اتيانها فلا وجوب شرعي للمقدمة .

وعلى كل فإن جماعة من المتقدمين والمتأخرين انكروا الملازمة بين وجوب المقدمة شرعا ووجوب ذيها ، لكنه بعد القول بالملازمة لابد من تبعية وجوب

المقدمة على تقدير تسليمها إنما تنهض دليلا على الوجوب ، في حال كون المكلف مريدا للفعل المتوقف عليها ، كما لا يخفى على من أعطاها حق النظر وأنت خبير بأن نهوضها على التبعية واضح لا يكاد يخفى ، وإن كان نهوضها على أصل الملازمة لم يكن بهذه المثابة ، كما لايخفى[1] .

وهل يعتبر في وقوعها على صفة الوجوب أن يكون الاتيان بها بداعي التوصل بها إلى ذي المقدمة ؟ كما يظهر مما نسبه إلى شيخنا العلامة أعلى الله مقامه بعض أفاضل مقرري بحثه ، أو ترتب ذي المقدمة عليها بحيث لو لم يترتب عليها يكشف عن عدم وقوعها على صفة الوجوب ، كما زعمه صاحب الفصول (قدس سره) أو لا يعتبر في

المقدمة لوجوب ذيها في الاطلاق والاشتراط بحكم تبعية المعلول لعلته ، فلا يعقل ان يكون المعلول اخص من علته ، فان كون المقدمة مقيدة بارادة المكلف لذيها وكون وجوب ذيها غير مقيد بذلك لازمه كون المعلول اخص من علته ، ومرجعه إلى تخلف المعلول عن علته وهو من المحالات المسلمة .

(١) قال في المعالم في آخر مبحث الضد[1] في مقام تحقيق انه يمكن ان يقال بعدم اقتضاء الامر بالشيء للنهي عن الضد الخاص ، وان قلنا بوجوب ما لايتم الواجب الا به بعد ان ذكر وجها اولا لما ادعاه قال : وأيضا فحجة القول إلى آخر العبارة التي ذكرت في المتن ، وهي نص عبارة المعالم ، والظاهر منها هو كما ذكره الماتن : هو انا نقول بوجوب المقدمة مقيدا بارادة المكلف لذيها ، الا انه يحتمل بعد ضم هذا الوجه إلى الوجه الاول انه يريد ان يقول بمقالة التقريرات : وهو ان المقدمة الواجبة هي المقصود بها التوصل إلى الواجب والله العالم .

---

(١) معالم الدين : ص ٢٧٣ .

وقوعها كذلك شيء منهما الظاهرعدم الاعتبار[١] أما عدم اعتبار قصد التوصل ، فلاجل أن الوجوب لم يكن بحكم العقل إلا لاجل المقدمية والتوقف ، وعدم دخل قصد التوصل فيه واضح[٢] ولذا اعترف بالاجتزاء

---

(١) قد عرفت في صدر المسألة ان اشتراط قصد التوصل في المقدمة : بان الوجوب الغيري انما يترشح للمقدمة التي قصد بها التوصل إلى ذيها هو مقالة التقريرات ناسبا له إلى الشيخ الانصاري ـ طاب ثراه ـ ، وتخصيص الوجوب الغيري بخصوص المقدمة التي يترتب ذوها عليها وهي المقدمة الموصلة إلى الواجب النفسي هي مقالة صاحب الفصول ، وحيث لا يقول باحدهما المصنف (قدس سره) قال : ((وهل يعتبر في وقوعها)) : أي وقوع المقدمة ((على صفة الوجوب أن يكون الاتيان بها بداعي التوصل)) إلى آخره أو انه يعتبر في وقوعها على صفة الوجوب ((ترتب ذي المقدمة عليها)) : أي على المقدمة ((بحيث لو لم يترتب)) إلى آخر كلامه، وهو قول صاحب الفصول بوجوب خصوص المقدمة الموصلة لا مطلق المقدمة ((أو)) انه ((لايعتبر في وقوعها)) على صفة الوجوب لاقصد التوصل بها ولا ترتب ذيها عليها ، بل الواجب المترشح اليه الوجوب الغيري هي المقدمة مطلقا التي يمكن بعد الاتيان بها من اتيان الواجب سواء قصد التوصل بها أو لم يقصد ، وسواء ترتب الواجب عليها أو لم يترتب ، وحيث كان هذا هو مختاره قال : الظاهر عدم الاعتبار .

(٢) لما كان مختاره هو وجوب المقدمة غير المقيدة باتيانها بقصد التوصل بها إلى ذيها ولا المقدمة الموصلة ـ شرع في ابطال القول باعتبار قصد التوصل ، ثم سياتي التعرض منه لابطال القول بالمقدمة الموصلة ، وحيث لم يذكر المصنف حجة في المقام لمذهب التقريرات فلا بأس بالإشارة إلى ما يمكن ان يكون حجة لما ذهب اليه .

فنقول : ان العلة للحكم تارة تكون شرعية ومستفادة من الدليل الشرعي كاستفادة ان التغيير باوصاف النجاسة علة لتنجس الماء ، ومثل هذه العلة لا يجب ان يدور الحكم مدارها ولذا قالوا ببقاء نجاسة الماء وان ذهب التغيير ، وقد مر بعض ماله

ربط في انواع العلل الشرعية لاحكامها في مبحث المشتق في مقام تمسك القائل بالاعم بآية السارق والسارقة وآية لا ينال عهدي الظالمين .

واخرى تكون العلة للحكم الشرعي هي العلة العقلية للحكم الارشادي منه كما في المقام ، فإن الوجوب الشرعي انما هو لما يحكم العقل بوجوبه لولا الحكم الشرعي به ، وهو كونه مقدمة للواجب يتوقف وجوده عليها ، ومن المسلمات ان الحيثيات التعليلية للاحكام العقلية حيثيات تقييدية لها ، فإن العقل الحاكم بحسن ضرب اليتيم للتأديب يحكم بان الضرب الحسن لليتيم هو المأتي به بقصد التأديب لا مطلق الضرب، فما لم يقصد بالضرب لليتيم عنوان التأديب : بمعنى أن لا يأتي بضرب اليتيم بداعي تأديبه ، فما لم يكن الضرب حينئذ معنونا بكونه للتأديب لا يقع الضرب حسنا بل يقع قبيحا محرما ، فإن ضرب اليتيم لغير تأديبه ظلم له وعدوان عليه فهو قبيح ومحرم والمقام من هذا القبيل فإن العقل انما يحكم بوجوب المقدمة لانها مقدمة للواجب فلابد من قصد هذا العنوان ، فالمقدمية حيثية تعليلية لحكم العقل بوجوب المقدمة ، وقد عرفت ان الحيثيات التعليلية حيثيات تقييدية في الاحكام العقلية .

وفيه : ان الحيثيات التعليلية في الاحكام العقلية حيثيات تقييدية لها الا انه لايلزم ان تكون تلك الحيثيات قصدية دائما ، بل ربما تكون قصدية وربما لاتكون ، ففي ضرب اليتيم للتأديب لابد من كونها قصدية لأن مايحكم العقل بحسنه هو الضرب المأتي به بداعي التأديب لا مطلق ضرب اليتيم ، فان ما كان يؤتى به بغير داعي التأديب لا يكون حسنا فلابد من قصد عنوان التأديب تحقيقا للحيثية التعليلية التقييدية العقلية .

وأما في مقامنا فالحيثية التعليلية لحكم العقل بوجوب المقدمة هو توقف الواجب عليها وهذه الحيثية التعليلية تقييدية أيضا ، ولكن المتحصل منها ان الواجب الغيري هو الذي يتوقف الواجب عليه وهذه حيثية غير قصدية ، فإن ما يتوقف الواجب عليه هو نفس ماهو مقدمة في الخارج سواء أقصد بإتيانه عنوان المقدمية ام لا ، والى هذا

بما لم يقصد به ذلك في غير المقدمات العبادية ، لحصول ذات الواجب ، فيكون تخصيص الوجوب بخصوص ما قصد به التوصل من المقدمة بلا مخصص[1]

أشار المصنف بقوله : ((واما عدم اعتبار قصد التوصل فلأجل ان الوجوب لم يكن بحكم العقل الا لأجل المقدمية والتوقف ، وعدم دخل قصد التوصل فيه واضح)) فالعلة التي هي القيد في المقام للمقدمة الواجبة هي كونها يتوقف عليها الواجب وهذه العلة التي هي القيد موجودة في المقدمة سواء قصد باتيانها التوصل بها أو لم يقصد .

(١) لايخفى ان الامر المتعلق بشيء لايسقط الا بالعصيان أوالامتثال ، وامتثاله لايعقل ان يتحقق الا باتيان ما تعلق به الامر ، فان كان متعلقه امرا قصديا فلا يعقل ان يسقط في مقام امتثاله الا باتيانه بعنوانه ، إذ القصدية انما تتعلق بعنوانه فان لم يؤت به مقصودا به عنوانه لايعقل سقوطه ، وان كان متعلقه غير قصدي فيسقط باتيان الفعل المتعلق بالامر وان لم يكن عنوان الفعل مقصودا ، فلو كان المتعلق به الامر الغيري في مقدمة الواجب هو المقصود بها التوصل لا ما هو بالحمل الشايع مقدمة لما امكن ان يسقط الامر الغيري باتيان ذات ما هو مقدمة من دون قصد التوصل بها ، فاذا كان الامر بالمقدمة يسقط باتيان ذات ما هو مقدمة كشف ذلك عن ان المتعلق للامر الغيري ليس امرا قصديا بل هو ذات ما هو مقدمة لا المقدمة المقصود بها التوصل إلى ذيها .

وقد اعترف في التقريرات بالاجتزاء وسقوط الامر المتعلق بالمقدمة باتيان ذات ما هو مقدمة وان لم يقصد به التوصل في غير المقدمات العبادية ، لوضوح ان العباديات امور قصدية لا يعقل امتثال اوامرها الا باتيانها مقصودا بها امتثال امرها الملازم لقصدها معنونة بعناوينها ، والكلام في غير المقدمات العبادية وانه هل يشترط في امتثالها قصد التوصل بها ام لا ؟ وقد عرفت ان سقوط اوامرها باتيانها غير مقصود بها شيئا يكشف عن ان متعلق الامر فيها هو ذات ما هو مقدمة لا عنوان مقدميتها الذي ينحصر امتثاله باتيانها مقصودا بها التوصل إلى ذيها .

فافهم[١] .

فاعتراف التقريرات بالاجتزاء باتيان ذات ما هو مقدمة من دون قصد مقدميته لازمه الاعتراف ضمنا بان متعلق الامر فيها هو ذات ما هو مقدمة لا هي بعنوان المقدمية ، والا لما امكن ان يسقط الامر المتعلق بها .

وقد اخذ المصنف اعتراف التقريرات بالاجتزاء دليلا عليه على ان المتعلق للامر هو ذات ما هو مقدمة دون المقدمة المقصود بها التوصل ، فقال بعد ان ذكر عدم دخالة قصد التوصل ((ولذا اعترف)) أي صاحب التقريرات بالاجتزاء ((بما لم يقصد به ذلك)) : أي قصد التوصل ((في غير المقدمات العبادية لحصول ذات الواجب)) لأن المقدمات العبادية لابد وان تكون قصدية ولازم الاعتراف بالاجتزاء بما لم يقصد به التوصل وسقوط الامر المقدمي به هو انه باتيان مالم يقصد به التوصل يحصل ذات الواجب والا لما امكن ان يسقط الامر ، وحصول ذات الواجب بما لم يقصد به التوصل دليل على ان متعلق الامر الغيري ليس قصديا بل هو ذات ما هو مقدمة ، واذا كان ذات الواجب يحصل بما لم يقصد به التوصل ((فيكون تخصيص الوجوب)) المقدمي ((بخصوص ما قصد به التوصل من المقدمة بلا مخصص)) .

(١) لعله يشير إلى ما يمكن ان يقال : انه لا فرق بين التوصلي والتعبدي في كون صدق الامتثال في كل منهما منوطا بقصد اتيان الواجب بما هو واجب ، لأن التكليف في الامور الاختيارية لا يصدق عليه انه امتثال لما تعلق به التكليف الا باتيان ماتعلق به التكليف بما هو فعل اختياري اتى به لاسقاط ما تعلق التكليف به فلابد من اتيان الواجب بما هو واجب ، فالامتثال في التوصلي والتعبدي على حد سواء في صدق كونه امتثالا للامر بانه منوط في كليهما باتيان الواجب بما هو واجب ، واتيان الواجب بما هو واجب منوط باتيانه عمدا في حال الاختيار مقصودا به انه مصداق لما تعلق به التكليف ، ومآل هذا إلى لزوم قصد عنوان المقدمية الذي لا يتاتى الا بقصد التوصل بها ، وانما الفرق بين التعبدي والتوصلي في ان التوصلي يسقط باتيان ما تعلق به إذا

اتى به لا بقصد الامتثال ، بل لغرض من الاغراض أو اتى به غير ملتفت إلى عنوانه اصلا أو حصل بلا مباشرة من المكلف ، كما لو وقع الماء على يده النجسة فطهرها وهو لايعلم ، أو يعلم ولكن كان مضطرا إلى وضع ما تنجس في الماء كما لو وقع في الماء الكثير فغمر المكان المتنجس منه ، ففي هذه المقامات كلها يسقط الامر التوصلي لحصول الغرض الداعي إلى التكليف ، ولكنه لا يصدق على ذلك انه امتثال للامر المتعلق به .

وعلى هذا المبنى يمكن لصاحب التقريرات ان يقول بالاجتزاء فيما لم يقصد به التوصل لتأتي الغرض من الامر به ، ولكن لا يلزم ان يكون هذا منه اعترافا : بان متعلق الامر في المقدمة ذات ما هو مقدمة وان لم يقصد به التوصل ، لما عرفت : من ان حصول الامتثال في متعلق الامر التوصلي منوط بالقصد والعمد إلى اتيان الواجب بما هو واجب ، فلا ملازمة بين اعترافه بالاجتزاء وبين قوله بلزوم التوصل في اتيان ما هو متعلق الامر في المقدمة .

الا انه لو امكن ان نقول بهذا في صدق امتثال الواجب التوصلي النفسي فلا نقول به في الامر الغيري ، لأن الامر الغيري الشرعي انما نقول به لكون وجوده قهريا لأن من يريد شيئا يريد مقدماته والا فهو على نمط الامر العقلي الارشادي، والعقل حيث يرى ان المقدمية متقومة بذات ما هو مقدمة لانه هو الذي يتوقف عليه التمكن من الواجب النفسي ، أو ترتب الواجب النفسي فلابد وان يكون ذات ما هو مقدمة هو الواجب العقلي وهو الواجب الشرعي ـ أيضا ـ على القول بالملازمة .

وبعبارة اخرى : حيث ان الامر المتعلق بالواجب النفسي التوصلي ليس له ظهور في كونه صرف طريق إلى الغرض المترتب عليه بل الغرض كان داعيا اليه ، لا أن المأمور به في الواقع هو الغرض المترتب على الواجب النفسي التوصلي والواجب التوصلي وقع طريقا اليه ، فلا بأس بان نقول : فيه ان امتثاله وامتثال الامر التعبدي على حد سواء كما ذكرنا ، ولكن الامر ليس كذلك في الواجب التوصلي المقدمي،

نعم انما اعتبر ذلك في الامتثال ، لما عرفت من انه لايكاد يكون الآتي بها بدونه ممتثلا لامرها ، وآخذا في امتثال الامر بذيها ، فيثاب بثواب أشق الاعمال[1] ، فيقع الفعل المقدمي على صفة الوجوب ، ولو لم

فانه ظاهر في صرافته في الطريقية إلى ذي المقدمة ، فالمأمور به في الحقيقة عقلا والمراد شرعا بتبع ارادة الواجب النفسي هو صرف التمكن والقدرة بعد اتيانه على اتيان الواجب النفسي والقدرة عليه أو ترتب الواجب عليه ، فلا محالة يكون ذات ما هو مقدمة هو المأمور به عقلا وهو المراد بالارادة القهرية شرعا .

(١) توضيحه ـ بحيث لا يكون منافيا لما سبق منه ـ بامرين :

الاول : انه قد ظهر من كلامه في اشكال العبادية في الطهارات الثلاث ان السر في وقوعها عبادية هو اتيانها بقصد التوصل بها .

الثاني : ان الامتثال في الامر التوصلي الغيري عند المصنف على مايتحصل من مجموع كلماته بنحوين ، لانه قد صرح : بان حصول ذات ما هو مقدمة من دون أي قصد يسقط به الوجوب الغيري ويصدق على المأتي به انه هو الواجب الذي تعلق به الامر الغيري ، وظهر ـ مما مر ـ منه ان عبادية الامر الغيري منوطة بقصد التوصل به الذي يلازمه قصد امتثال الامر الغيري وكون المكلف مندفعا بهذا الداعي .

فاذا عرفت هذا نقول : ان مراده بقوله : ((لا يكاد يكون الآتي بها)) : أي بذات ماهو مقدمة ((بدونه)) : أي بدون قصد التوصل بها ((ممتثلا لامرها)) هو الامتثال بالمعنى الثاني : أي لا يصدق عليه انه ممتثل لامرها ومندفعا به : بان يقال انه أتى بها بداعي امتثال امرها ، وليس غرضه ان الامتثال بمعنى الاتيان بما تعلق به الامر منوط بقصد التوصل بها ، ولذا عقب هذا بقوله : ((وآخذا في امتثال الامر بذيها فيثاب بثواب اشق الاعمال)) فغرضه من الامتثال المنوط بقصد التوصل هو الذي يلازمه كونه آخذا في امتثال الامر بذي المقدمة ، فانه لا يعقل ان يكون في صدد امتثال ذي

يقصد به التوصل ، كسائر الواجبات التوصلية ، لا على حكمه السابق الثابت له ، لولا عروض صفة توقف الواجب الفعلي المنجز عليه ، فيقع الدخول في ملك الغير واجبا إذا كان مقدمة لانقاذ غريق أو إطفاء حريق واجب فعلي لا حراما ، وإن لم يلتفت إلى التوقف والمقدمية[1] ، غاية

المقدمة بحيث يصدق عليه انه في طريق الامتثال لذي المقدمة في حال اتيانه بالمقدمة ولا يكون قاصدا للتوصل بالمقدمة .

(١) ليس هذا تفريعا على قوله : نعم ، بل هو تفريع على ما ذكره سابقا من عدم اعتبار قصد التوصل في وقوع الفعل الذي يؤتى به من غير قصد التوصل على صفة الوجوب ، وان المتعلق للامر المقدمي هو ذات ما هو مقدمة لا عنوان المقدمية المنوطة بقصد التوصل .

توضيح هذا التفريع : انه بناء على عدم اعتبار قصد التوصل في وقوع المقدمة على صفة الوجوب وان ذات ما هو مقدمة هو الواجب الغيري لا المقصود به التوصل ـ نقول : إن ذات ما هو مقدمة مع الغض عن عروض الوجوب الغيري عليه اما ان يكون مباحا أو مستحبا أو مكروها أوحراما ، وكونه واجبا نفسيا خارج عن الكلام ، اذ مع وجوبه النفسي بالذات لايعقل ان يكون واجبا غيريا لانشغال المحل بالوجوب النفسي ، ولانه لا مجال لجعل الداعي إلى إتيانه مقدميا بعد ان كان قد جعل الداعي إلى إتيانه لنفسه ، واما الاحكام الأخر فلا شبهة في انقلاب حكمه إذا كان مباحا أو مستحبا أو مكروها إلى الوجوب ـ بناءا على الملازمة وسريان الوجوب إلى المقدمة من وجوب ذيها ـ وعدم معقولية ان يكون للواقعة الخاصة حكمان متضادان ـ كما سيأتي بيانه في مبحث اجتماع الامر والنهي ـ فلا يعقل بعد عروض الوجوب على المقدمة ان تكون مباحة أو مستحبة أو مكروهة لمنافاة عدم الإذن في الترك مع الاذن في الترك .

(١) واما إذا كان ذات ما هو المقدمة محرما فإما ان ينحصر الواجب به : بان يتوقف الواجب النفسي عليه ولايكون هناك فرد غير هذه المقدمة المحرمة ، وهذا الفرض هو موضوع كلام المصنف اولا ، واما المقدمة غير المنحصر الواجب بها فسيأتي الكلام فيها في ذيل العبارة .

ولا يخفى : انه إذا انحصرت مقدمة الواجب النفسي في المحرم وقلنا ببقاء المقدمة على حرمتها لابد من الالتزام بسقوط الواجب النفسي المنحصر مقدمته في المحرم ، اذ لا يعقل اجتماع الوجوب والحرمة فيه وان قلنا بجواز اجتماع الامر والنهي ، اذ من يقول بالجواز انما يقول به فيما له المندوحة لا فيما لا مندوحة فيه وفرض المقام عدم المندوحة فاذا لم يسقط الواجب النفسي عن وجوبه : بان كان اهم من الحرمة المتعلقة بمقدمته فلا مناص من سقوط حكم حرمة المقدمة وانقلاب حكمها إلى الوجوب الغيري المقدمي ، فاذا توقف انقاذ غريق لنفس محترمة على الدخول في ملك الغير من دون اذنه فلابد من سقوط حرمة الدخول والتصرف في ملك الغير إذا انحصر انقاذ الغريق المسلم على الدخول والتصرف فيه .

إذا عرفت هذا فنقول : انه بناء على كون الواجب الغيري ذات ما هو المقدمة يقع الدخول في ملك الغير واجبا وان لم يقصد الداخل التوصل بدخوله لانقاذ الغريق، لأن ذات ما هو مقدمة وهو الدخول في ملك الغير هو الذي ترشح له الوجوب ، فهو مصداق للواجب الغيري وقد ارتفع حكم حرمته لتوقف الانقاذ الواجب الأهم عليه، واذا كان الواجب بالوجوب الغيري المقدمة المقصود بها التوصل لا يقع الدخول مصداقا للواجب وان كان لايقع ايضا مصداقا للمحرم لتوقف حصول الواجب الأهم عليه ، لعدم امكان تنجز الواجب الاهم مع بقاء ما يتوقف عليه وجوده على حرمته ، فهو لا يقع مصداقا للواجب لعدم قصد التوصل به ولا محرما لتوقف وجود الواجب عليه .

فالفرق بين مسلك التقريرات في اعتبار قصد التوصل ، ومسلك المصنف هو وقوع الدخول مع كونه تصرفا في ملك الغير مصداقا للواجب على مختار المصنف ، ووقوعه لا واجبا ولا محرما بناءا على مسلك التقريرات ، ولذلك لم يصرح المصنف بوقوعه على مسلك التقريرات محرما ، واكتفى بكونه على مسلكه يقع مصداقا للواجب دون مسلك التقريرات ، فصرح : بانه بناءا على عدم اعتبار قصد التوصل يقع الدخول والتصرف في ملك الغير مصداقا للواجب الغيري وان لم يقصد الداخل التوصل ولذا قال (قدس سره) : ((فيقع الفعل المقدمي على صفة الوجوب ولو لم يقصد به التوصل كسائر الواجبات)) الواقعة على ((صفة الوجوب)) وان لم يقصد بها امتثال امرها على ماسبق من رأيه : من ان الواجبات التوصلية تقع على وصف الامتثال وان لم يقصد بها امتثال امرها ، لا انها يسقط بها الوجوب التوصلي لتحقق الغرض ، ولكن لا تقع على صفة الامتثال كما هو رأي غيره في الفرق بين التوصلي والتعبدي ، وقد مرت الإشارة اليه في شرح قوله : فافهم .

وعلى كل فعلى رأيه (قدس سره) لابد له من الالتزام بما ذكره من وقوع ذات ما هو المقدمة على صفة الوجوب وان لم يقصد به التوصل ، ولا يبقى على ماله من الحكم السابق قبل عروض مقدميته ، فاذا كان حكمه السابق الحرمة وكان الواجب النفسي اهم ترتفع حرمة الفعل ويقع واجبا وان لم يقصد به التوصل ، ولذا بعد ان ذكر انه يقع على صفة الوجوب قال : ((لا على حكمه السابق الثابت له)) : أي الحكم الثابت لهذا الفعل ((لولا عروض صفة توقف الواجب الفعلي المنجز عليه)) كالدخول في ملك الغير بغير اذنه ، فان حكمه الثابت له هو الحرمة قبل توقف الانقاذ الذي هو الواجب الفعلي الاهم فيكون هو المنجز فعلا على الدخول ، وبعد عروض هذا التوقف ترتفع الحرمة ، ولذا قال مفرعا : ((فيقع الدخول في ملك الغير واجبا إذا كان مقدمة لانقاذ غريق أو اطفاء حريق واجب فعلي)) ولايقع حراما على حكمه

الامر يكون حينئذ متجرئا فيه[1] ، كما أنه مع الالتفات يتجرأ بالنسبة إلى ذي المقدمة ، فيما لم يقصد التوصل إليه أصلا . وأما إذا قصده ، ولكنه

السابق وان لم يقصد به التوصل ولذا قال : ((لا حراما)) : أي يقع واجبا لا حراما ((وان لم يلتفت)) الداخل ((إلى التوقف والمقدمية)) .

(١) لايخفى ان هذا تتمة لما ذكره من وقوع الفعل مصداقا للواجب الغيري ، ولا يبقى على حكمه السابق وان لم يلتفت الداخل المتصرف في ملك الغير من دون اذنه إلى كون دخوله مقدمة لواجب اهم لأن دخوله مصداق للواجب الغيري التوصلي ، ومع وقوعه مصداقا للواجب لا يعقل ان يكون مصداقا للمحرم ، الا انه حيث لم يلتفت إلى كونه مقدمة لواجب اهم فهو غافل عن كون ما أتى به مصداقا للواجب، وحيث انه يعلم بان دخوله تصرف في ملك الغير من دون إذنه فيكون على هذا معتقدا لكونه مصداقا للمحرم فهو في دخوله قد أقدم على ارتكاب المحرم ، فهو كمن شرب المايع بعنوان كونه خمرا إن كان ماءا .

غايته ، ان الفرق بين المقام وبين شرب المايع الذي يتبين انه ماء : ان في شرب المايع قد انتفت الحرمة لانتفاء موضوعها وهو الخمر ، وفي المقام قد ارتفع نفس حكم الحرمة لا موضوعها وهو التصرف في ملك الغير ، ولا فرق في مناط التجري صدقا ونتيجة بين هذين الامرين ، وعلى كل فهو في دخوله له يكون متجريا فيما اتى به لانه اقدم فيه على العصيان وارتكاب المحرم وان لم يكن ما اتى به محرما واقعا بل هو مصداق للواجب ، والى هذا أشار بقوله : ((غاية الامر يكون حينئذ)) : أي بدخوله في ملك الغير مع التفاته إلى كونه تصرفا من غير اذن المالك وعدم التفاته إلى مقدميته وتوقف الواجب الاهم عليه فانه على هذا يكون ((متجريا فيه)) : أي في فعله هذا الذي هو فعل المقدمة التي يراها بما لها من عنوانها الخاص بها محرمة وقد غفل عن كونها مقدمة ومصداقا للواجب الغيري .

لم يأت به بهذا الداعي ، بل بداع آخر أكده بقصد التوصل ، فلا يكون متجرئا أصلا[1] .

---

(١) لما ذكر صورة عدم الالتفات إلى كونه مقدمة لواجب اهم مع التفاته إلى كونه تصرفا في ملك الغير بغير اذنه وانه يكون متجريا عقبه بصورة الالتفات ، ومهم صور الالتفات اربعة :

الأول : ان يكون ملتفتا إلى كون الدخول مقدمة للواجب الاهم وقد دخل بقصد التوصل إلى الواجب ، وفي هذا الفرض يقع مصداقا للواجب على المسلكين وهو واضح .

الثاني : ان يكون ملتفتا إلى كونه مقدمة للواجب الاهم ولكنه متردد في امتثال الواجب الاهم فلايكون دخوله بقصد التوصل ، فعلى مسلك المصنف يقع مصداقا للواجب ، وعلى مسلك التقريرات لا يقع واجبا ولا محرما ، وعلى كل فلا يكون متجريا بالفعل .

الثالث :ان يكون ملتفتا ولكنه كان بانيا على مخالفة الواجب الاهم ، فحيث كان يجب عليه البناء على امتثال الواجب المنجز ولم يبن على الامتثال يكون متجريا بالنسبة إلى الواجب الاهم الذي هو ذو المقدمة ، وانما لم يعد عاصيا لانه لم يترك ما هو مقدمة حتى يكون تركا للواجب ، فهو بالفعل له مجال لأن يأتي بالواجب ولان لا يأتي به ولكنه حيث يجب كان عليه البناء على الاتيان به ولم يبن فهو متجر بالنسبة إلى ذي المقدمة لاعاص بالفعل فتأمل .

واما بالنسبة إلى نفس المقدمة فعلى مسلك المصنف لا يكون متجريا لانه قد اتى بما هو الواجب الغيري ، واما على مسلك التقريرات فاذا قلنا بصحة الترتب فلا مانع من وقوع المقدمة محرمة لأن المقدمة الواجبة هي المقصود بها التوصل والقدر المتيقن من كون تنجز الواجب لا يجامع حرمة مايتوقف عليه فيما إذا لم يكن بانيا على عدم امتثال الواجب الاهم ، اما إذا كان بانيا على امتثال الواجب الاهم فلا مانع من ان

وبالجملة : يكون التوصل بها إلى ذي المقدمة من الفوائد المترتبة على المقدمة الواجبة ، لا أن يكون قصده قيدا وشرطا لوقوعها على صفة الوجوب ، لثبوت ملاك الوجوب في نفسها بلا دخل له فيه أصلا، وإلا لما حصل ذات الواجب ولما سقط الوجوب به ، كما لا يخفى[1] . ولا يقاس

يخاطب بعد بنائه على عدم الامتثال للواجب المتوقف على هذه المقدمة بحرمة الدخول في ملك الغير بغير اذنه والله العالم .

الرابع : ان يكون ملتفتا ولكنه لم يات بالمقدمة بقصد التوصل وحده بل انضم اليه قصد آخر كقصد التفرج ـ مثلا ـ ولازمه ان يكون بانيا على قصد امتثال الواجب الاهم ، وفي الفرض على كل حال لا يكون ما اتى به حراما على كلا المسلكين ولا متجريا لا بالنسبة إلى المقدمة ولا بالنسبة إلى ذي المقدمة ، وقد أشار إلى الفرض الثالث والرابع ، فأشار إلى الثالث بقوله : ((كما انه مع الالتفات يتجرأ بالنسبة إلى ذي المقدمة)) كما عرفت وجهه ، والى الامر الرابع بقوله : ((واما إذا قصده ولكنه لم يات به بهذا الداعي بل بداع آخر اكده بقصد التوصل فلا يكون متجريا)) كما عرفت أيضا .

(١) هذا تلخيص ما ذهب اليه من عدم اعتبار قصد التوصل في وقوع المقدمة على صفة الوجوب .

ومحصله : انه حيث كان الملاك لوجوب المقدمة هو توقف الواجب عليها وكان هذا الملاك مما يقوم به ذات ما هو مقدمة ، فلابد وان يكون هو الواجب من دون قيد له أو شرط .

ومن الواضح ـ أيضا ـ ان ذات ما هو مقدمة مما يمكن ان يقصد به التوصل إلى ذي المقدمة ، فلا محالة يكون قصد التوصل من فوائد ماهو مقدمة بالحمل الشايع فلذا قال: ((وبالجملة يكون)) قصد ((التوصل بها إلى ذي المقدمة من الفوائد المترتبة على المقدمة الواجبة)) وهي المقدمة بالحمل الشايع من دون تقييدها أو اشتراطها بقصد

على ما إذا أتى بالفرد المحرم منها ، حيث يسقط به الوجوب ، مع أنه ليس بواجب ، وذلك لأن الفرد المحرم إنما يسقط به الوجوب ، لكونه كغيره في حصول الغرض به ، بلا تفاوت أصلا، إلا أنه لاجل وقوعه على صفة الحرمة لا يكاد يقع على صفة الوجوب ، وهذا بخلاف ما ها هنا ، فإنه إن كان كغيره مما يقصد به التوصل في حصول الغرض ، فلابد أن يقع على صفة الوجوب مثله ، لثبوت المقتضي فيه بلا مانع ، وإلا لما كان يسقط به الوجوب ضرورة ، والتالي باطل بداهة ، فيكشف هذا عن

التوصل في وقوعها على صفة الوجوب ولذا قال : ((لا ان يكون قصده)) : أي التوصل بها ((قيدا أو شرطا لوقوعها على صفة الوجوب)) ثم علله بما ذكرنا : من ان ملاك وجوب المقدمة ثابت لما هو بذاته مقدمة لا المقدمة المقصود بها التوصل، فقال ((لثبوت ملاك الوجوب في نفسها بلا دخل له فيه اصلا)) هذا هو البرهان لكون الواجب ذات ما هو مقدمة وهو المقدمة بالحمل الشايع ، ثم أشار إلى نقض على من يشترط في وقوعها على صفة الوجوب تقييدها بقصد التوصل بما حاصله : انه لو كان قصد التوصل شرطا لوقوعها على صفة الوجوب لما امكن ان يسقط الامر الغيري المتعلق بالمقدمة باتيان ذات ما هو مقدمة من دون قصد التوصل بها ، إذ الواجب المتعلق للامر لا يعقل ان يسقط الامر المتعلق به الا باتيان ما تعلق به الامر ، فلو كان متعلق الامر هو المقدمة المقصود بها التوصل لما سقط الامر في الواجب الغيري باتيان ماهو مقدمة بالحمل الشايع من دون قصد التوصل ، والى هذا أشار بقوله : ((والا لما حصل ذات الواجب ولما سقط الوجوب به)) .

عدم اعتبار قصده في الوقوع على صفة الوجوب قطعا ، وانتظر لذلك تتمة توضيح[1] .

---

(١) هذا جواب منه (قدس سره) عن سؤال مقدر يمكن ان يورد على دليله الاخير : من عدم امكان سقوط الواجب والامر به باتيان ما هو مقدمة بالحمل الشايع من دون قصد التوصل .

وحاصل السؤال والايراد : ان الامر التوصلي لا ينحصر سقوطه باتيان متعلق امره ، فانه كما يسقط باتيان الواجب وما هو متعلق الامر كذلك يسقط الامر التوصلي باتيان ما لا يعقل ان يكون فردا له لحصول الغرض الذي يدعو إلى الوجوب الغيري .

وبعبارة اخرى : ان الغرض في الواجب التوصلي كما يتحمله فرده ويسقط به الوجوب كذلك يتحمله ماليس فردا له ويسقط بواسطة حصول الغرض منه الامر التوصلي ، كما في الفرد المحرم من افراد المقدمة وهي الدابة المغصوبة التي يحصل بها الوصول إلى مناسك الحج الواجب ، مع انه لا يعقل ان يكون الامر بالمقدمة شاملا للفرد المغصوب المحرم ، ولكنه حيث يحصل به الغرض يسقط الامر المتعلق بالمقدمة غير المغصوبة كالدابة المملوكة والمستأجرة ، فاذا امكن ان يسقط الامر المقدمي بالفرد المحرم فلا مانع من ان يسقط باتيان ماهو مقدمة بالحمل الشايع وان كان الواجب الغيري هو المقدمة المقصود بها التوصل .

وحاصل الجواب ـ عن هذا السؤال ـ : هو انه مما لا يمكن الريب فيه ان ثبوت ملاك الوجوب في فرد من دون مانع عنه لا محالة يجعل ذلك الفرد مصداقا للواجب ، اذ لا يعقل التخلف بعد تحقق العلة التامة من ثبوت المقتضي وعدم المانع ، وحيث كان الفرد المحرم قد ثبت فيه المقتضي ، لأن الدابة المغصوبة كالدابة المملوكة في انه بها يحصل قطع المسافة المؤدية إلى محل المناسك في الحج ، ولكن ثبوت المانع فيها وهو الغصب منع من تعلق الامر الغيري بها ولا انحصار بها ، ومع الانحصار ـ أيضا ـ

لا يتنجز الحج لانه مشروط بالاستطاعة والممنوع شرعا كالممتنع عقلا ، ففرض تنجز الحج وجود فرد مباح من المقدمة يكون هو الواجب لثبوت المقتضي فيه بلا مانع ، دون الفرد المحرم فانه وان ثبت فيه المقتضي الا انه شفع بالمانع ومع وجود المانع لا تتم العلة التامة للحكم فيه فلا يعقل ان يتعلق به الوجوب الغيري ، وحيث ثبت المقتضي فيه فباتيانه يحصل الغرض الداعي إلى الوجوب الغيري فيسقط وان لم يكن الفرد المحرم من مصاديق متعلق الوجوب الغيري .

فاذا عرفت هذا نقول : ان ذات ما هو مقدمة لا يعقل ان يسقط به الوجوب من دون تحمله للغرض الداعي إلى الوجوب الغيري ، والا لجاز ان يسقط وجوب كل شيء بكل شيء وهو محال ، فالامر لا يعقل ان يسقط الا بما فيه ملاكه ، فاذا كان في ذات ماهو مقدمة ملاك الوجوب الغيري ـ ومن الواضح انه لا مانع من ان يكون ذات ماهو مقدمة واجبا كما كان المانع في الفرد المحرم ـ فلا محالة يكون سقوط الوجوب به لانه فرد الواجب وهو المطلوب ، والى هذا أشار بقوله : ((وهذا بخلاف ما ها هنا فانه ان كان كغيره مما يقصد به التوصل)) إلى آخر كلامه : أي الفرد المحرم ليس كمقامنا وهو ذات ما هو مقدمة ، فانه في الفرد المحرم لايؤثر المقتضي لثبوت المانع ، بخلاف ما ها هنا فانه إذا كان ذات ما هو مقدمة قد ثبت المقتضي فيه وهو انه مما يحصل به التوصل إلى ذي المقدمة ((فلابد ان يقع على صفة الوجوب مثله)) : أي مثل المقدمة التي قصد بها التوصل حيث انه قد ثبت فيه ولا مانع ، ولذا قال : ((لثبوت المقتضي فيه بلا مانع والا لما كان يسقط به الوجوب ضرورة والتالي باطل)) وهو عدم سقوط الوجوب به ، فسقوط الوجوب به دليل على انه مما يقوم به الغرض وكونه بلا مانع وانه ليس كالفرد المحرم ـ أيضا ـ معلوم بالضرورة ، فاذا تم ثبوت المقتضي فيه وانه لا مانع فيه فلابد وان يكون سقوط الوجوب به لانه فرد الواجب ، اذ لا مانع عن كونه كذلك ، واذا كان ذات ما هو مقدمة يسقط به الوجوب المستلزم ذلك لكونه فردا له كشف هذا عن ان الواجب ذات ما هو مقدمة من دون تقيده بقصد التوصل،

والعجب أنه شدد النكير على القول بالمقدمة الموصلة ، واعتبار ترتب ذي المقدمة عليها في وقوعها على صفة الوجوب ، على ما حرره بعض مقرري بحثه قدس سره بما يتوجه على اعتبار قصد التوصل في وقوعها كذلك ، فراجع تمام كلامه زيد في علو مقامه ، وتأمل في نقضه وإبرامه[1] .

ولذا قال : ((فيكشف هذا عن عدم اعتبار قصده)) : أي قصد التوصل ((في الوقوع على صفة الوجوب قطعا)) .

قوله : ((وانتظر لذلك تتمة توضيح)) عند تعرضه لرأي صاحب الفصول في تقييد المقدمة بالموصلة .

(١) حاصل ما يشير اليه المصنف هو انه في التقريرات شدد النكير على صاحب الفصول في قوله بالمقدمة الموصلة .

والمتحصل من رد التقريرات للقول بالمقدمة الموصلة : هو انه لا وجه لتخصيص بعض المقدمات وهي التي يترتب عليها الواجب بالوجوب بعد ان كان ما هو الملاك للوجوب يعمها وغيرها من المقدمات التي لا يترتب عليها الواجب ، والملاك الذي لوجوب المقدمة كما ينفي تقييد المقدمة بالموصلة كذلك ينفي تقييدها بقصد التوصل أيضا ، ولذا كان ذلك موضع عجب المصنف (قدس سره)، فانه قال في التقريرات في رد صاحب الفصول ما هو نصه : ((بعد القول بان الحاكم في هذا الباب العقل ونحن بعد ما استقصينا التامل لا نرى للحكم بوجوب المقدمة وجها الا من حيث ان عدمها يوجب عدم المطلوب ، وهذه الحيثية هي التي يشترك فيها جميع المقدمات وان اختص بعضها بالاستلزام الوجودي أيضا كما في العلة التامة))[1] انتهى كلامه رفع مقامه.

---

(١) مطارح الانظار : ص ٧٧ حجري .

وأما عدم اعتبار ترتب ذي المقدمة عليها في وقوعها على صفة الوجوب ، فلانه لا يكاد يعتبر في الواجب إلا ما له دخل في غرضه الداعي إلى إيجابه في المقدمة الموصلة . والباعث على طلبه ، وليس الغرض من المقدمة إلا حصول ما لولاه لما أمكن حصول ذي المقدمة ، ضرورة أنه لا يكاد يكون الغرض إلا ما يترتب عليه من فائدته وأثره ، ولا يترتب على المقدمة إلا ذلك ، ولا تفاوت فيه بين ما يترتب عليه الواجب ، وما لا يترتب عليه أصلا، وأنه لا محالة يترتب عليهما ، كما لا يخفى .

وأما ترتب الواجب ، فلا يعقل أن يكون الغرض الداعي إلى إيجابها والباعث على طلبها ، فإنه ليس بأثر تمام المقدمات ، فضلا عن إحداها في غالب الواجبات ، فإن الواجب إلا ما قل في الشرعيات والعرفيات فعل اختياري ، يختار المكلف تارة إتيانه بعد وجود تمام مقدماته ، وأخرى عدم إتيانه ، فكيف يكون اختيار إتيانه غرضا من إيجاب كل واحدة من مقدماته ، مع عدم ترتبه على تمامها ، فضلا عن كل واحدة

وهذا كلام صريح في ان الملاك للوجوب المقدمي هو ان مايلزم من عدمه العدم هو الذي يترشح له الوجوب ، ولاينبغي تخصيص الوجوب بخصوص ما يلازم وجوده وجود ذي المقدمة وهو المقدمة الموصلة ، وهذه الحيثية التي نفى بها تخصيص الوجوب بخصوص الموصلة ينتفي بها أيضا تخصيص المقدمة وتقييدها بقصد التوصل، فإن المقدمة المقصود بها التوصل والتي لم يقصد بها التوصل تشتركان في الحيثية المذكورة وهي انها يلزم من عدمها العدم ، ولذا قال المصنف ان الشيخ الذي يحكي رأيه صاحب التقريرات شدد النكير على صاحب الفصول في قوله بوجوب خصوص المقدمة الموصلة في رده له ((بما يتوجه على اعتبار قصد التوصل)) وجعله قيدا ((في وقوعها كذلك)) : أي في وقوع المقدمة على صفة الوجوب .

منها نعم فيما كان الواجب من الافعال التسبيبية والتوليدية ، كان مترتبا لا محالة على تمام مقدماته ، لعدم تخلف المعلول عن علته ومن هنا قد انقدح أن القول بالمقدمة الموصلة ، يستلزم إنكار وجوب المقدمة في غالب الواجبات ، والقول بوجوب خصوص العلة التامة في خصوص الواجبات التوليدية [1].

---

(١) هذا شروع في الكلام مع صاحب الفصول القائل بوجوب خصوص المقدمة الموصلة : أي وجوب خصوص المقدمة التي يترتب عليها الواجب .

وحاصل البرهان الذي ينفي تقييد المقدمة بقيد انها موصلة بحيث يترتب عليها ذو المقدمة ما أشار اليه بقوله : ((فلانه لايكاد يعتبر في الواجب الا ماله دخل في غرضه)) إلى آخر كلامه .

وتوضيحه : هو انه لا يعقل ان يكون الداعي إلى وجوب المقدمة الاّ ما تتحمله المقدمة من ربطها وصلتها بذي المقدمة ، فلابد ان نرى ان الغرض الداعي إلى وجوب المقدمة هل هو ترتب ذيها عليها أو التمكن من ايجاد ذيها بعد ايجادها ؟

ولا يخفى ان ترتب ذي المقدمة لا يعقل ان يكون هو الغرض المترتب على كل جزء من أجزاء المقدمة ، فإن وجود المعلول انما هو من آثار وجود العلة التامة ولا يعقل ان يكون مترتبا على كل جزء من اجزائها لفرض كون العلة التامة مركبة ، واذا كان مترتبا على كل جزء من اجزائها لزم الخلف من كون المجموع هو العلة التامة له ، فلازم القول بالمقدمة الموصلة هو ان المترشح من الواجب النفسي وجوب واحد لمجموع العلة التامة كالوجوب الواحد النفسي المتعلق بالمركب من أجزاء متعددة ، وانما يكون لكل جزء من أجزاء المقدمة حصة من ذلك الوجوب الواحد المنبسط على الجميع ، فوجوب كل جزء من الأجزاء هو وجوب ضمني يكون ببسط الوجوب على جميع الأجزاء وان لكل جزء من أجزاء المركب حصة منه ، ولا يكون لكل جزء وجوب في عرض وجوب الجزء الآخر غير مرتبط امتثال كل منها بامتثال الجزء الآخر

وحيث ان المقدمة التي يتوقف عليها الواجب على نحوين : بعضها اختيارية وهي التي يكون آخر جزء منها هو الارادة التي يتعقبها وجود ذي المقدمة فيتوسط بين وجود ذي المقدمة ووجود مقدماتها الارادة وهي المسماة بالمقدمات المباشرية الاختيارية . أو النحو الثاني هي المقدمات التي يتعقبها ذو المقدمة من دون توسط ارادة بينه وبين مقدماته وهي المسماة بالاسباب التوليدية كالاحراق المترتب على الالقاء في النار .

وقد اتضح مما ذكرنا : ان ترتب ذي المقدمة على المقدمات ليس اثراً لكل واحدة منها بل هو اثر مجموعها ، وهناك شيء آخر يكون هو اثراً لكل واحدة من هذه المقدمات ، وهو ان لكل مقدمة من هذه المقدمات اثراً يخصها وهو سد عدم ذي المقدمة من ناحيته . ومن الواضح ان كل مقدمة إذا وجدت فقد سد عدم ذي المقدمة من هذه الناحية ولا ربط لسد العدم من ناحية مقدمة بسد العدم لذي المقدمة من ناحية اخرى ، ولازم هذا ان يكون لكل مقدمة وجوب غيري في عرض الوجوب الغيري الآخر المتعلق بالمقدمة الاخرى .

فاذا عرفت هذا نقول : الداعي إلى ايجاب المقدمة ان كان هو الاثر المترتب على مجموعها فلابد من الالتزام بوجوب خصوص المقدمة الموصلة ولامناص عنه ، وان كان الداعي إلى ايجاب المقدمة هو سد العدم من ناحيتها فلابد من كون الواجب هو المقدمة التي بها يسد عدم ذي المقدمة من هذه الناحية سواء سدّ عدم ذي المقدمة من ناحية مقدمة اخرى ام لا ، ولازم هذا عدم اختصاص الوجوب المقدمي بخصوص المقدمة الموصلة .

وادعى المصنف ان الغرض الداعي إلى ايجاب المقدمة هو الثاني وهو سد العدم فانه إلى ما ذكرنا يرجع قوله : ((وليس الغرض من المقدمة الا حصول ما لولاه لما امكن حصول ذي المقدمة)) فإن امكان حصول ذي المقدمة بعد حصول المقدمة مرجعه إلى كون الاثر الداعي إلى الوجوب هو سد العدم من ناحية كل مقدمة بنفسها، وليس المراد من هذا الامكان هو الامكان الذاتي ، فإن الامكان الذاتي

للمكن لا ينتزع الاّ من ذات الممكن ، والممكن الذاتي ممكن بالذات سواء امتنع وقوعه أو امكن وقوعه، بل المراد من هذا الامكان هو خروج الشيء شيئاً فشيئاً من ناحية القوة إلى الفعلية، فذو المقدمة حيث كان مقدورا عليه بواسطة القدرة على مقدماته فكل مقدمة وجدت أوجبت خروج القدرة على ذي المقدمة من حد ما هو بالقوة إلى حد الفعلية ، فإن القدرة على ذي المقدمة بواسطة وجود هذه المقدمة قد صارت بالفعل بعد ما كانت بالقوة ، وقد أشار في البرهان إلى كون الداعي الى ايجاب المقدمة هو هذا دون الاثر المترتب على مجموع المقدمات بقوله : ((ضرورة)) إلى آخره .

وحاصله : انه لابد ان يكون الغرض الداعي إلى ايجاب المقدمة هو الاثر المترتب على نفس المقدمة دون الاثر غير المترتب عليها . وقد عرفت ان ترتب ذي المقدمة ليس اثرا لكل جزء من أجزاء العلة التامة ، فلا يعقل ان يكون الترتب موجبا لوجوب كل مقدمة في عرض المقدمة الاخرى .

ولا يخفى : ان هذا البرهان لا يتم الاّ بامر قد اخذه مفروغا عنه ، وهو ان لكل مقدمة وجوباً في عرض وجوب المقدمة الاخرى ، فاذا كان هذا امراً مسلما فلابد وان ينتج ان الاثر الداعي هو سد العدم دون الاثر الذي هو اثر لمجموع المقدمات ، الا ان لازم هذا ليس الاّ لزوم اختصاص الوجوب بالمجموع . واذا لم يكن من المسلم ان لكل مقدمة وجوباً فلا غضاضة شديدة في هذا الالتزام .

وعلى كل فقد أشار إلى ما ذكرنا بقوله : ((لايكاد يكون الغرض الا ما يترتب عليه)) : أي على الواجب ، وكان الاولى ان يكون الضمير مؤنثا ليعود إلى المقدمة فانها اقرب من كون الواجب مرجعا للضمير ((من فائدته واثره ولا يترتب على المقدمة الا ذلك)) وهو حصول ما لولاه لما امكن حصول ذي المقدمة ((ولا تفاوت فيه)) : أي لا تفاوت في هذا الاثر وهو امكان حصول ذي المقدمة بعد حصوله ((بين ما يترتب عليه الواجب وما لا يترتب عليه اصلا وانه لا محالة يترتب عليهما)) : أي انه لا محالة يترتب عليهما حصول ما لولاه لما امكن حصول ذي المقدمة ، فإن المقدمة

سواء ترتب عليها الواجب ام لم يترتب يصح ان يقال : ان الاثر لكل مقدمة هو حصول ما لولاه لما امكن حصول ذي المقدمة . ولا يعقل على هذا ان يكون الاثر الداعي إلى ايجاب المقدمات هو ترتب الواجب عليها ، فإن ترتب الواجب انما يمكن ان يكون اثرا داعيا إلى الايجاب في خصوص المقدمات والاسباب التوليدية ، فإن غيرها من الاسباب والمقدمات الاختيارية يتوسط بينها وبين جملة المقدمات الاختيار، إذا كان نفس الاختيار من جملة مجموع المقدمات التي يترتب عليها الواجب فلا يعقل القول بوجوب مثل هذه المقدمات ، لأن وجوب مجموعها لازمه تعلق الامر بنفس الارادة والاختيار ، واذا لم يعقل ان يتعلق الامر بنفس الاختيار فالمركب ينتفي تعلق الوجوب بمجموعه بامتناع احد اجزائه ، فلابد لمن يقول : بان الغرض الداعي للوجوب هو ترتب ذي المقدمة ان لا يقول بوجوب مثل هذه المقدمات .

وقد ظهر من هذا ان هذا برهان آخر غير البرهان الاول قد مزج بينهما المصنف في هذا البرهان وأشار اليه وانه من متفرعات ما ذكره بقوله : ((وقد انقدح)) إلى آخر كلامه .

وعلى كل فالمتحصل من كلام المصنف (قدس سره) ـ من قوله : ((فلانه لا يكاد يعتبر في الواجب)) إلى قوله : ((فإن قلت)) ـ برهانان على عدم وجوب خصوص المقدمة الموصلة .

الأول : انه لو كان الواجب هو خصوص الموصلة لاختص الوجوب بخصوص العلة التامة التي هي مجموع المعدّ والسبب والشرط ولايترشح الوجوب لكل واحد واحد من اجزاء العلة التامة ، فلا يكون المعدّ وحده ولا السبب وحده ولا الشرط وحده بمقدمة ، لأن ترتب ذي المقدمة انما يكون على العلة التامة ، فاذا كان هو الداعي للوجوب فلابد وان يختص الوجوب بخصوص العلة التامة ، وقد اخذ من المسلم كون أجزاء العلة مقدمة كما ان العلة التامة مقدمة ، واذا كانت أجزاء العلة

فإن قلت : ما من واجب إلاوله علة تامة ، ضرورة استحالة وجود الممكن بدونها ، فالتخصيص بالواجبات التوليدية بلا مخصص .

قلت : نعم وإن استحال صدور الممكن بلا علة ، إلا أن مبادئ اختيار الفعل الاختياري من أجزاء علته ، وهي لا تكاد تتصف بالوجوب ، لعدم كونها بالاختيار ، وإلا لتسلسل ، كما هو واضح لمن تأمل[1] ،

مقدمة فلابد وان يكون الغرض الداعي هو الامر المشترك بين العلة الناقصة والعلة التامة ، وليس هو الاّ ما ذكره : وهو حصول مالولاه لما امكن حصول ذي المقدمة .

الثاني : انه لو كان الواجب خصوص المقدمة الموصلة لكان جملة من المقدمات التي من المسلم وجوبها غير واجبة ، وهي المقدمات التي يتوسط بينها وبين ذي المقدمة اختيار المكلف ، لأن المجموع الذي من جملته ارادة المكلف لايعقل ان يتعلق بها امر لعدم امكان تعلق الامر بالارادة ، لانه يشترط في متعلق الامر أن يكون اختياريا والارادة بنفسها غير اختيارية فلا يعقل ان تكون جزءاً من المركب المتعلق به الامر والمركب ينتفي بانتفاء احد أجزائه ، فلا تكون هذه المقدمات بواجبة ويختص الوجوب المقدمي بخصوص الاسباب التوليدية .

(١) حاصل ان قلت وقلت ـ هو ما ذكرنا : من كون الارادة إذا كانت جزءاً من العلة التامة فلا يعقل ان يتعلق امر بالعلة التامة التي من اجزائها الارادة والاّ لتسلسلت الارادات ، وهذا ما تكرر منه (قدس سره) : من أن الفعل الاختياري ما كان عن ارادة، فاذا كان متعلق الامر هو الارادة فلابد وان تكون نفس الارادة ـ أيضاً ـ عن ارادة حتى تكون من الافعال الاختيارية التي اختياريتها من شرائط تعلق التكليف بها، واذا كانت الارادة من الافعال الاختيارية المحتاجة إلى الارادة سرى هذا الحكم إلى جميع افراد الارادة لوضوح جريان حكم الطبيعي على جميع افراده فيلزم تسلسل الارادات إلى ما لا يتناهى وهو باطل .

ولانه لو كان معتبرا فيه الترتب ، لما كان الطلب يسقط بمجرد الاتيان بـها، من دون انتظار لـترتب الواجب عليها ، بحيث لا يبقى في البين إلا طلبه وإيجابه ، كما إذا لم تكن هذه بمقدمته ، أو كانت حاصلة من الاول قبل إيجابه ، مع أن الطلب لا يكاد يسقط إلا بالموافقة ، أو بالعصيان والمخالفة، أو بارتفاع موضوع التكليف ، كما في سقوط الامر بالكفن أو الدفن ، بسبب غرق الميت احيانا أو حرقه ، ولا يكون الاتيان بها بالضرورة من هذه الامور غير الموافقة[1].

---

(١) هذا هو البرهان الثالث الذي أشار اليه في عدم تقييد المقدمة الواجبة بالموصلة.

وتوضيحه : ان سقوط الامر ينحصر في ثلاثة اشياء : موافقته واطاعته باتيان متعلقه ، وبعصيانه وترك الاتيان بما امر به حتى يفوت محلّه ، وبانعدام موضوع الامر كما في ما لو غرق الميت فانه يسقط الامر المتعلق بوجوب غسله ودفنه لارتفاع موضوع التكليف بسبب غرق الميت ، أو بأن يكون موجوداً قبل تعلق الامر كما في المقدمة الموجودة قبل تنجز الأمر بذيها .

ولا اشكال أيضا في ان الامر المتعلق بالمقدمة لا يعقل بقاؤه بعد اتيان المكلف بها قبل اتيانه بذي المقدمة ، إذ الامر انما هو بداعي جعل الداعي إلى متعلقه . ومن الواضح انه بعد الاتيان بالمقدمة لا مجال لجعل الداعي من المولى لها بعد اتيان المكلف بها ، فلابد من الالتزام بسقوط الامر المقدمي بعد الاتيان بالمقدمة وقبل الاتيان بذيها، ولازم الالتزام بسقوط الامر في ذلك الوقت هو كون الواجب بالوجوب المقدمي غير متقيد بالايصال ، فانه لو كان متقيدا بالايصال لما كان من المعقول سقوطه قبل الاتيان بذي المقدمة ، اذ متعلق الامر هو المقدمة التي يترتب عليها الواجب ، وقبل الاتيان بذي المقدمة لا توصف المقدمة المطلوبة بانها مما ترتب عليها الواجب، فسقوط الامر المقدمي قبل اتيان ذي المقدمة دليل على ان متعلق الامر هو ذات ماهو المقدمة لا المقدمة المقيدة بالايصال ، وقد أشار المصنف إلى الجزء الاخير من البرهان

بقوله : ((لو كان معتبرا فيه الترتب لما كان الطلب يسقط بمجرد الاتيان بها)) لما عرفت من انه لو كان المأمور به بالامر المقدمي المقدمة الموصلة لما كان وجه لسقوط الامر بها بمجرد اتيانها وقبل الاتيان بذي المقدمة قوله : ((بحيث لا يبقى في البين الاطلبه وايجابه)) لوضوح انه بعد الاتيان بالمقدمة لا يكون الباقي الا الامر بذي المقدمة دون الامر بالمقدمة ، وبهذا يشير إلى لزوم القول بسقوط الامر المقدمي بمجرد الاتيان ، وانه لا وجه لبقائه منتظرا فيه ترتب الواجب على المقدمة وانه بالوجدان بعد الاتيان بالمقدمة يسقط الامر المتعلق بها ويكون حالها كما لو لم تكن بمقدمة في انه لا امر لها ، وهذا مراده من قوله : ((كما اذا لم تكن هذه بمقدمته)) أو ان هذه المقدمة المأتي بها يكون حالها حال المقدمة الموجودة قبل تنجز التكليف بذيها ، فإنه كما ان مثل هذه المقدمة الموجودة قبل تنجّز الامر بذيها لا امر بها كذلك المقدمة المأتي بها لا امر بها .

وهذا كله تحقيق لما ادعاه من سقوط الامر المقدمي بمجرد الاتيان بالمقدمة وقبل الاتيان بذيها ، وأشار إلى الجزء الآخر من البرهان وهو انحصار السقوط بما مر بقوله: ((مع ان الطلب)) إلى آخر كلامه ، والى النتيجة بقوله : ((ولا يكون الاتيان بها بالضرورة من هذه الامور غير الموافقة)) لأن سقوط الامر إذا لم يكن بالعصيان ولا بارتفاع الموضوع وبالوجود مثل التنجز فلابد وان يكون سقوط الامر المقدمي بموافقته ، واذا كان سقوط الامر المقدمي بالموافقة وهو في حال ما قبل الاتيان بذي المقدمة ، فلازم ذلك ان يكون متعلق الامر المقدمي هو ذات ماهو مقدمة دون المتقيدة بالايصال ، والاّ لكان اللازم ان لايسقط وان يكون سقوطه مراعي ومنتظراً باتيان ذي المقدمة.

إن قلت : كما يسقط الامر بتلك الامور ، كذلك يسقط بما ليس بالمأمور به فيما يحصل به الغرض منه ، كسقوطه في التوصليات بفعل الغير ، أو المحرمات[١].

قلت : نعم ولكن لا محيص عن أن يكون ما يحصل به الغرض ، من الفعل الاختياري للمكلف متعلقا للطلب فيما لم يكن فيه مانع ، وهو كونه بالفعل محرما ، ضرورة أنه لا يكون بينهما تفاوت أصلا، فكيف يكون أحدهما متعلقا له فعلا دون الآخر[٢] ؟

---

(١) حاصل ان قلت الايراد على ما ادعاه : من انحصار السقوط فيما ذكره ، وان سقوط الامر التوصلي لاينحصر بما ذكر لانه كما يسقط بما مر كذلك يسقط بفعل الغير له ويسقط ـ أيضا ـ بالفعل المحرم غير المعقول شمول الامر له . وحيث لا ينحصر السقوط بما ذكر فمن الجائز ان يكون سقوط الامر بمجرد الاتيان لا من باب تحقق الامتثال للامر المقدمي ، بل هو كسقوط الامر بفعل الغير وبالفرد المحرم ، فهو سقوط ولكنه ليس للموافقة حتى يلزمه ان يكون متعلق الامر المقدمي هو غير المقيد بالموصلة.

(٢) وحاصله ان الحصر المذكور لم يكن حصرا لجميع موارد سقوط الامر حتى يكون ما ذكر ـ في قوله : قلت ـ نقضا عليه ، بل الحصر انما كان بالنسبة إلى مايستند إلى المكلف ، فإن سقوط الامر المرتبط بكونه سقوطا مستندا إلى المكلف ينحصر فيما ذكرنا فيكون سقوطه بفعل الغير خارجا عن موضوع الحصر ، واما سقوطه بالفرد المحرم فقد مر ـ فيما سبق ـ انه انما يسقط بالفرد المحرم لتحمله لملاك الوجوب ، ولكن من حيث وجود المانع لا يمكن ان يكون مشمولا للامر لوجود المانع ، فسقوطه بالفرد المحرم انما هو لأن في الفرد المحرم الغرض الداعي للوجوب ، ولا شبهة ان الفرد المحرم كالفرد المحلل في تحملهما لما هو الغرض الداعي للامر ، وسقوط الامر بالفرد المحرم بمجرد وجوده دليل على ان نفس الفرد المحرم من دون انتظار للايصال يسقط به

وقد استدل صاحب الفصول على ما ذهب إليه بوجوه ، حيث قال بعد بيان أن التوصل بها إلى الواجب ، من قبيل شرط الوجود لها لا من قبيل شرط الوجوب ، ما هذا لفظه[1] والذي يدلك على هذا يعني

الوجوب ، فلابد وان يكون الفرد المحلل بمجرد اتيانه يسقط به الوجوب من دون انتظار لترتب ذي المقدمة عليه .

وبالجملة : لا يعقل ان يكون الفعل الاختياري من المكلف مسقطا للامر الموجه اليه الا بان يكون نفس فعله متحملا للغرض الداعي إلى الامر . وقد اعترف المورد : بانه في فعل المقدمة قبل الاتيان بذيها يسقط الامر ، وهذا كاف في كون متعلق الامر نفس مافيه الغرض الذي باتيانه يوجب سقوط الامر لاستيفاء الغرض من الامر به ، وهذا مراده من قوله : ((نعم لا محيص)) إلى آخر كلامه .

(١) قد ذكر ـ اولاً ـ صاحب الفصول ان قيد التوصل للمقدمة من قبيل شرط الوجود، وهو الذي يلحقه الوجوب من المقيد به والمشروط له .

وظاهر كلام الفصول ان نفس التوصل إلى الواجب الذي لا يتحقق الاّ بترتب الواجب هو الذي ينتزع منه القيد الذي تقيدت به المقدمة الواجبة بالوجوب الغيري.

ويرد عليه لزوم الدور من ذلك فان وجود الواجب النفسي اذا كان به يتم انتزاع الايصال للمقدمة التي يسري اليها الوجوب من الواجب النفسي ، فسريان الوجوب إلى المقدمة المتوقف على وجوب ذيها يتوقف على وجود الواجب النفسي الذي به يتم قيد المقدمة الواجبة بالوجوب الغيري ، لأن ايصال المقدمة انما يتحقق انتزاعه بواسطة ترتب ذي المقدمة وتحققه في الخارج ، فوجوب المقدمة متوقف على وجود ذيها ، ووجود الواجب بحسب الواقع موقوف على وجود المقدمة التي يكون الامر بها ووجوبها هو سبب ايجادها ، فيلزم توقف وجوب المقدمة ـ المتوقف عليه وجود الواجب النفسي ـ على وجود الواجب النفسي وهذا دور واضح .

ولزوم رجوع شرط الوجوب إلى شرط الوجود ، فان وجوب الواجب النفسي من قبيل شرط الوجوب للواجب الغيري ، مضافاً إلى محذور لزوم ترشح الوجوب الغيري من الواجب النفسي إلى الواجب النفسي ايضاً ، لتوقف قيد مقدمته الواجبة بالوجوب الغيري عليه ، وجزء المقدمة الواجبة واجب ـ ايضاً ـ إمّا بما له من حصة الوجوب المتعلق بالمجموع ، أو لأنه له وجوب غيري آخر مترشح من الوجوب النفسي أو الوجوب الغيري لكونه مقدمة للمقدمة ، ولا اشكال في وجوب مقدمة المقدمة بمناط وجوب المقدمة نفسه ، فيكون الواجب النفسي ، اذا كان لوجوده دخل في انتزاع عنوان الموصلية للمقدمة ـ مترشحاً اليه وجوب غيري من وجوبه النفسي أو من الوجوب الغيري المتعلق بالمقدمة فيكون واجباً بوجوبين ، وهذا مما لا يعقل الالتزام به، ولذلك التزم بتأويله وتفسيره ـ بما لا يلزم عليه شيء من ذلك ـ شيخنا آية المحققين (قدس سره) : بان الشرط وهو التوصل بالمقدمة إلى الواجب لا ينتزع من الواجب النفسي حتى ترد هذه المحاذير ، بل ينتزع من كون المقدمة بالغة حداً بحيث لابد من ترتب الواجب النفسي عليها ، وبهذا يندفع عنه المحذوران وغيرهما من المحاذير التي ترد عليه بناء على كون وجود الواجب شرطا في انتزاع عنوان الايصال والموصلية فلا تغفل . فعلى هذا صح ان يقول صاحب الفصول ان التوصل بها إلى الواجب من قبيل شرط الوجود دون ما كان بالنسبة إلى المقدمة من قبيل شرط الوجوب ، كنفس وجوب ذي المقدمة فانه من قبيل شرط الوجوب للمقدمة الذي لا يعقل ان يلحقه الوجوب الا من حيث ان ذاته وجوب ، ولا يعقل ان يرد الوجوب على الوجوب ، بل لو امكن ان يرد الوجوب على الوجوب لما امكن ان يلحقه وجوب من قبل وجوب المقدمة ، اذ المفروض انه شرط وجوبها ، ولا يعقل ان يترشح الوجوب لمقدمة الوجوب ـ كما مر ـ ثم شرع في استدلاله على كون التوصل بالمقدمة من قيودها وشرائطها ، وان الواجب هو المقدمة المقيدة بالتوصل بها إلى ذي المقدمة وهي المسماة

الاشتراط بالتوصل أن وجوب المقدمة لما كان من باب الملازمة العقلية ، فالعقل لا يدل عليه زائدا على القدر المذكور[١] ، وأيضا لا يأبى العقل أن يقول الآمر الحكيم أريد الحج ، وأريد المسير الذي يتوصل به إلى فعل الواجب ، دون ما لم يتوصل به إليه ، بل الضرورة قاضية بجواز تصريح الامر بمثل ذلك ، كما أنها قاضية بقبح التصريح بعدم مطلوبيتها له مطلقا، أو على تقدير التوصل بها إليه ، وذلك آية عدم الملازمة بين وجوبه ووجوب مقدماته على تقدير عدم التوصل بها إليه[٢] ، وأيضا

بالمقدمة الموصلة ، فالواجب بالوجوب الغيري ليس مطلق ما يتوقف الواجب النفسي عليه بل خصوص المقدمة التي يتوصل بها اليه .

(١) لا يخفى ان صاحب الفصول قد تدرج فيما ساقه من الادلة إلى القول بوجوب خصوص المقدمة الموصلة ، فإن دليله الاول الذي أشار اليه بقوله : ((والذي يدلك)) إلى آخره محصله : انه لا اشكال ان وجوب المقدمة انما هو من باب الملازمة العقلية ، فإن العقل حيث يرى ان وجود ذي المقدمة يتوقف على وجود مقدمته، وحيث ان المقدمة موصلة وغير موصلة ـ فوجوب المقدمة الموصلة هي القدر المتيقن من حكم العقل بالملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذيها .

ومحصل هذا الدليل هو ان القدر المتيقن من حكم العقل هو حكمه بوجوب المقدمة الموصلة .

وكلامه هذا وان كان لا يخلو من نقاش لأن القدر المتيقن انما هو في غير الاحكام العقلية ، فإن الاحكام العقلية لابد من وضوح موضوع حكمها بحيث لا تردد فيه ولا إجمال ، فلابد وان يكون مراده ان غير المقيد بالايصال لا يرى العقل بينه وبين ذيه ملازمة ، الا انه على هذا يكون عين دليله الثالث الذي سياتي التعرض له .

(٢) هذا الدليل الثاني لصاحب الفصول على اختصاص الوجوب بخصوص المقدمة الموصلة .

وتوضيحه : انه بعد ان كان القدر المتيقن من حكم العقل هو خصوص المقدمة الموصلة ، وهذا كمن قبيل الامكان الذاتي الذي ربما يكون مانع عن وقوعه ـ فلذلك عقبه بهذا الدليل .

وحاصله : انه بعد ان كان القدر المتيقن عند العقل هو خصوص المقدمة الموصلة فلا ينبغي ان يتوهم احد ان لهذا القدر المتيقن مانعا فانه لا مانع عند العقل والوجدان ان يصرح الآمر : بانى اريد خصوص المقدمة الموصلة ، وحكم العقل بامكان التصريح من الآمر بذلك اعظم دليل على عدم المانع من الوقوع ، فاذا كانت المقدمة الموصلة هي القدر المتيقن الذي يلتزم العقل بامكان سريان الوجوب اليها والملازمة بينها وبين وجوب الواجب النفسي ، وكان العقل لا مانع عنده ولا يأبى عن تصريح الآمر الحكيم العالم بما لامانع عن وقوعه ، وماله المانع والذي لا يعقل هو ان يأمر بماله المانع ـ فالآمر الذي هو بهذه الصفة لا يرى العقل منافيا لحكمته لتصريحه باختصاص وجوبه بخصوص المقدمة الموصلة ، لأن العقل لايرى مانعا ان يقول الآمر الحكيم مصرحا بانى اريد الحج من المكلف واريد منه المسير الذي يوصل إلى الحج .

ثم يترقى صاحب الفصول ولا يكتفي بصرف كون العقل غير آب عن ذلك .

الظاهر هذا الكلام بحسب الظاهر وفي بدو التفكير غير آب عن ذلك إلى حكم العقل : بانه قد ادرك الواقع محققا وانه لامانع من تصريح الآمر الحكيم بذلك ، ولذا قال مترقيا : بل الضرورة قاضية بجواز التصريح من الآمر الحكيم بامره بخصوص المقدمة الموصلة ، ووجوب المقدمة حيث كان بحكم الملازمة العقلية الموكولة إلى العقل ومدركه وانه هو الحاكم المتبع في تحديد الوجوب المقدمي .

والذي يدلك على كونه هو الحاكم المتبع في تحديد ما هو الواجب من المقدمة ـ ان القول باصل الملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذيها مستنده حكم العقل بقبح تصريح الآمر الحكيم بانى اريد الحج ـ مثلا ـ ولا اريد مقدمته ، وهو المسير اليه مطلقا

حيث إن المطلوب بالمقدمة مجرد التوصل بها إلى الواجب وحصوله ، فلا جرم يكون التوصل بها إليه وحصوله معتبرا في مطلوبيتها ، فلا تكون مطلوبة إذا انفكت عنه ، وصريح الوجدان قاض بأن من يريد شيئا بمجرد حصول شئ آخر ، لا يريده إذا وقع مجردا عنه ، ويلزم منه أن

سواء الموصلة منه وغير الموصلة ، والى هذا أشار بقوله : ((كما انها قاضية يقبح التصريح بعدم مطلوبيتها)) : أي مطلوبية المقدمة مطلقا سواء الموصلة وغيرها . وأيضا يدرك العقل قبح التصريح من الآمر الحكيم : بان الايصال بالنسبة إلى المقدمة من قبيل شرط الوجوب ، فتكون مطلوبة بعد ايصالها إلى الواجب ، فيكون من قبيل طلب الحاصل من الحكيم وهو قبيح عليه ، الا ان هذا الاخير ليس من منافيات الحكمة ، لأن المحال من منافيات العقل لا من منافيات الحكمة ، وان منافيات الحكمة موضوعها الممكن الذي يلزم من وقوعه ماهو مناف لحكمة الحكيم ، دون المحال الذي لا يعقل ان يامر به العقلاء فضلا عن موجد العقل والعقلاء . وعلى كل فقد أشار إلى هذا بقوله : ((أو على تقدير التوصل بها اليه)) .

وبالجملة إذا تم كون القدر المتيقن عند العقل هو المقدمة الموصلة وانه لايابى العقل من تصريح الآمر بخصوص الموصلة بل العقل يحكم حكما قطعيا بعدم المانع من ذلك التصريح ، وان المرجع والمتبع في مثل المقام هو حكم العقل وتحديده لما هو الواجب بالوجوب المقدمي - يتم اختصاص الوجوب بخصوص المقدمة الموصلة دون مطلق المقدمة ، ولذلك قال (قدس سره) : ((وذلك آية عدم الملازمة بين وجوبه)) : أي بين وجوب ذي المقدمة ((ووجوب مقدماته على تقدير عدم التوصل بها)) وانما الملازمة عنده بين وجوب ذي المقدمة ومقدماته الموصلة اليه .

يكون وقوعه على وجه المطلوب منوطا بحصوله انتهى موضع الحاجة من كلامه ، زيد في علو مقامه[1] .

---

(١) هذا هو الدليل الثالث الذي اعتمد عليه في الفصول لاختصاص الوجوب بالمقدمة الموصلة .

وحاصله : انه قد عرفت ان الحاكم باصل الملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذيها هو العقل ، وانه لابد وان يكون هو المرجع في تعيين الموضوع لهذه الملازمة، والعقل حيث يرى ان السبب في ارادة المقدمة عند ارادة ذيها هو كون ذي المقدمة يتوقف وجوده على وجود المقدمة . ولا اشكال ان ما يتوقف عليه وجود ذي المقدمة هو المقدمة التي يلازمها ويتعقبها وجود ذيها ، وهي خصوص المقدمة الموصلة إلى الواجب دون المقدمة غير الموصلة فإنها لايلازمها وجود الواجب ولايتعقب وجودها وجوده ، فالعقل يحكم والوجدان يؤيده : بان ما يسرى اليه وما كانت الملازمة بين وجوبه ووجوب الواجب هو المقدمة التي توصل إلى المطلوب دون المقدمة التي لا توصل اليه ، فإن المقدمة غير الموصلة اليه لا يتوقف وجوده عليها ، بل هي بالنسبة إلى الواجب كالاجنبي الذي لا ربط بينه وبين الواجب . وكما ان العقل يحكم صريحا بان لا وجوب غيري لغير المقدمة ، كذلك يحكم صريحا : بان غير الموصل لا يختلف عنه فيما هو المهم من توقف وجود ذي المقدمة على ما يتوقف عليه من المقدمات، فالعقل يحكم حكما صريحا : بان الوجوب الغيري الساري من الوجوب النفسي انما يلحق المقدمة الموصلة دون غيرها ، وان الملازمة انما هي بين وجوب خصوص المقدمة الموصلة ـ لا مطلق المقدمة ـ وبين ذيها ، وهذا مراده من قوله : ((حيث ان المطلوب بالمقدمة مجرد التوصل بها إلى الواجب وحصوله)) : أي وان الغرض من وجوب المقدمة هو حصول الواجب ((فلا جرم يكون التوصل بها اليه)) : أي التوصل بها إلى الواجب النفسي ((وحصوله)) : أي وحصول الواجب النفسي يعقب حصولها ((معتبرا في مطلوبيتها)) واذا انفكت عن حصول الواجب بعدها فلا تكون مطلوبة،

وقد عرفت بما لا مزيد عليه ، أن 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 محكوما فعلا بالحرمة ، لثبوت مناط الوجوب حينئذ في مطلقها ، وعدم اختصاصه بالمقيد بذلك منها .

فالمقدمة غير الموصلة التي هي المنفكة عن حصول الواجب بعدها لا تكون مطلوبة، ويتمحض الطلب الغيري لخصوص المقدمة الموصلة ، ولذا قال (قدس سره) : ((فلا تكون مطلوبة إذا انفكت عنه)) : أي عن حصول الواجب بعد وجودها .

وأيد هذه الدعوى بالوجدان ـ أيضا ـ فقال : ((وصريح الوجدان قاض بان من يريد شيئا)) لا يريد الا الشيء المتعلق وجود ما يريده به دون غيره .

وبعبارة اخرى : ان من اراد شيئا انما يريد ماهو بالفعل مقدمة له لا ما هو بالقوة مقدمة ، والمقدمة غير الموصلة وهي المجردة التي لا يتعقبها وجود الواجب هي مقدمة بالقوة لا بالفعل ، وهذا مراده من قوله : ((بان من يريد شيئا بمجرد حصول شيء آخر)) يكون ذلك الشيء الآخر مجردا عما يتعقبه وجود المراد بالاصالة لا يكون ذلك الشيء المجرد عما بالاصالة مرادا بالتبع لما هو مراد ومطلوب بالاصالة ، وهو صريح قوله : ((لا يريده إذا وقع مجردا عنه ويلزم منه)) : أي ما ذكره من هذه البراهين المؤيدة بالوجدان ((ان يكون وقوعه)) : أي وقوع المطلوب بالطلب الغيري متصفا بكونه واقعا ((على وجه المطلوب منوطا بحصوله)) : أي بحصول الواجب النفسي بعقبه وملازما له .

وقد انقدح منه ، أنه ليس للامر الحكيم الغير المجازف بالقول ذلك التصريح ، وأن دعوى أن الضرورة قاضية بجوازه مجازفة ، كيف يكون ذا مع ثبوت الملاك في الصورتين بلاتفاوت أصلا كما عرفت[1] .

---

(١) وحاصل ما يريد ان يقوله ردا على صاحب الفصول ما أشار اليه : بانه لا يعقل ان يكون الداعي لايجاب المقدمة الاثر المترتب عليها وان ترتب الواجب على المقدمة ليس اثر جميع أجزاء المقدمة بل هو اثر مجموعها مجتمعة ، فعليه يختص الوجوب بخصوص العلة التامة ، والحال انه من المسلم ان المعد والسبب والشرط كل واحد منها له وجوب في عرض وجوب الآخر ، فلابد وان يكون الداعي إلى وجوب كل جزء من أجزاء المقدمة في عرض الآخر هو الاثر المترتب على كل من أجزاء المقدمة دون الاثر المترتب على جميعها ، وليس هو الا حصول ما لولاه لما امكن حصول ذي المقدمة ، وليس الاثر الداعي إلى وجوب المقدمة هو ترتب الواجب الذي هو جميع المقدمات حال كونها مجتمعة .

نعم هذا الاثر وهو حصول مالولاه لما امكن الحصول بمنزلة المقتضي للوجوب المقدمي لايؤثر مع وجود المانع عن تأثيره كما في الفرد المحرم .

فثبت مما ذكرنا : ان مناط الوجوب المقدمي موجود في مطلق المقدمة لا في خصوص الموصلة منها ، واذا كان الاثر الداعي إلى الوجوب ـ الذي هو المناط ـ موجودا في مطلق المقدمة لاوجه لأن يكون مختصا بخصوص بعض افرادها وهي الموصلة ، واذا كان المناط موجودا في مطلق المقدمة فلا يصح من الآمر الحكيم التصريح بتخصيص الوجوب بخصوص الموصلة . ودعوى صاحب الفصول ان الضرورة قاضية بقبح التصريح بتخصيص الوجوب بخصوص الموصلة دعوى تشبه الجزاف، ولذا قال (قدس سره) : ((وان دعوى ان الضرورة قاضية بجوازه مجازفة كيف يكون ذا)) : أي جواز التصريح بتخصيص الوجوب بخصوص الموصلة ((مع

نعم إنما يكون التفاوت بينهما في حصول المطلوب النفسي في إحداهما، وعدم حصوله في الاخرى ، من دون دخل لها في ذلك أصلا، بل كان بحسن اختيار المكلف وسوء اختياره ، وجاز للآمر أن يصرح بحصول هذا المطلوب في إحداهما ، وعدم حصوله في الاخرى ، بل من حيث أن الملحوظ بالذات هو هذا المطلوب ، وإنما كان الواجب الغيري ملحوظا إجمالابتبعه ، كما يأتي أن وجوب المقدمة على الملازمة تبعي ، جاز في صورة عدم حصول المطلوب النفسي التصريح بعدم حصول المطلوب أصلا، لعدم الالتفات إلى ما حصل من المقدمة ، فضلا عن كونها مطلوبة ، كما جاز التصريح بحصول الغيري مع عدم فائدته لو التفت اليها ، كما لا يخفى[1]

ثبوت الملاك في الصورتين)): أي في المقدمة مطلقا من دون تخصيص لها ببعض افرادها وهي خصوص الموصلة.

(١) حاصل نعم : ان هناك فرقين بين المقدمة الموصلة وغير الموصلة ، ويجوز تصريح الآمر بها لكنها لا يعقل ان تكون هي الغرض الداعي لوجوب المقدمة ليختص الوجوب بخصوص الموصلة دون مطلق المقدمة .

الأول : ان التفاوت بين الموصلة وغيرها هو حصول المطلوب بعد الموصلة وعدم حصول المطلوب بعد غير الموصلة ، من دون دخل لهذا التفاوت في ما هو المناط في وجوب المقدمة ، فإن هذا الفرق بينهما راجع إلى حسن اختيار المكلف وسوء اختياره في المقدمة الاختيارية . وحيث كان ترك المطلوب بالاصالة إلى حسن اختيار المكلف وسوء اختياره يجوز للآمر ان يصرح بان الغرض الذي دعا لايجاب المقدمة هو ان يتمكن بها من حصول الواجب ، واذا لم يحصل المطلوب في احداهما وهو المقدمة غير الموصلة ويحصل بعد احداهما وهو المقدمة الموصلة فيجوز للآمر ان يصرح

فافهم[1] .

بحصول المطلوب في احداهما وعدم حصول المطلوب في احداهما . هذا هو الفرق الاول .

الفرق الثاني : انه لا يخفى ان المطلوب الغيري طلبه تبعي للمطلوب النفسي، فالمطلوب بالاصالة هو الواجب النفسي والواجب الغيري انما طلب بالتبع للواجب النفسي . وحيث لم يحصل المطلوب النفسي بعد المقدمة غير الموصلة وكان المنظور اليه هو المطلوب بالاصالة ولم يحصل المطلوب بالاصالة بعد المقدمة غير الموصلة ، فيجوز للآمر التصريح بان المطلوب لم يحصل لانه هو اساس هذه الارادات التبعية من دون التفات منه إلى المقدمة وما هو الغرض الذي دعا إلى وجوبها اصلا . وهناك تصريح آخر لو التفت الآمر اليه لصرح به وهو ان المقدمة المطلوبة قد حصلت كما ينبغي ان تحصل ، الا انه لا فائدة في حصولها كذلك لأن المطلوب بالاصالة لم يحصل.

(١) لعله يشير إلى انه بعد الاعتراف بان الملحوظ بالاصالة هو حصول المطلوب النفسي والمقدمة ملحوظة بالاجمال وبالتبع ، ولابد ان يكون ما بالتبع انما كان ملحوظا ومرادا لتوقف ما بالاصالة عليه ، وما بالاصالة انما يتوقف على ما اوصل اليه دون غير الموصل .

والجواب عنه : ان هذا الاعتراف لا يقتضي ان يكون الواجب بالتبع هو خصوص الموصلة وان كان ما بالاصالة انما يتوقف على ما اوصل اليه ، اذ لا يعقل ان يكلف المولى عبده باكثر مما لو كان هو الفاعل بالمباشرة .

ولا اشكال وجدانا ان من اراد شيئا متوقفا على مقدمات تتعلق ارادة المريد بمقدماته التي بها تخرج القدرة من حد ما بالقوة إلى ما بالفعل ، ولا يعقل ان تتعلق ارادته بخصوص الموصلة منها ، اذ وصف ايصالها الذي هو العنوان لها انما يتحقق بعد حصول المقدمة الاخيرة سواء في الاختياريات وفي التوليديات ، ولابد في العنوان

إن قلت : لعل التفاوت بينهما في صحة اتصاف إحداهما بعنوان الموصلية دون الاخرى ، أوجب التفاوت بينهما في المطلوبية وعدمها ، وجواز التصريح بهما ، وإن لم يكن بينهما تفاوت في الاثر ، كما مر[1].

المتعلق للارادة تكوينا أو تشريعا ان يكون معلوما بحيث يستطيع ايجاده متعنونا بعنوانه، ولا يعقل ايجاد المقدمات ما عدا الاخيرة متعنونة بعنوانها بعد ان كان عنوانها متوقفا على مايحصل بعد تحققها ، فالمباشر نفسه انما تتعلق ارادته الغيرية بما له عنوان معلوم يتحقق بتحقق الفعل الذي يكون العنوان منطبقا عليه حال وجوده ، وليس هو الا المقدمة التي بها يتمكن من حصول الواجب دون المقدمة الموصلة اليه ، فاذا كان المولى نفسه انما تتعلق ارادته بخصوص ما كان اثره التمكن دون الايصال فكيف امره الغيري المتوجه إلى غيره متعلقا بخصوص الموصلة ؟

(١) حاصل ان قلت : انه لا اشكال في ان هناك تفاوتا بين المقدمة الموصلة وغير الموصلة ، فإن المقدمة الموصلة تتصف بكونها توصلا إلى الواجب دون غير الموصلة فإنها لاتتصف بذلك ، فلم لايكون المناط في طلبها وعدم طلب غير الموصلة هو هذا الاتصاف ؟ وان كانت المقدمة غير الموصلة كالموصلة في اثر آخر هو التمكن بهما من حصول ما لولاها لما امكن حصوله .

وبعبارة اخرى : انه لم لا يكون الداعي للطلب هو وصف الايصال دون التمكن؟ واذا كان هذا الوصف هو الداعي للطب جاز ان يصرح الآمر : بان المطلوب هو خصوص الموصلة ، ولذا عند عدم حصوله جاز ان يصرح الآمر : بان المطلوب لم يحصل غير ملتفت إلى ما حصل من المقدمات ، اذ لا فائدة في غير الموصلة.

وعلى كل فالمطلوبية وجواز التصريح بان المطلوب هو المقدمة الموصلة تدور مدار صحة اتصاف الموصلة بالايصال دون غير الموصلة ، فهذا الاتصاف هو الذي يدور مداره الطلب دون التمكن الذي هو اثر لكل مقدمة سواء أوصلت ام لم توصل،

قلت : إنما يوجب ذلك تفاوتا فيهما ، لو كان ذلك لاجل تفاوت في ناحية المقدمة ، لا فيما إذا لم يكن في ناحيتها أصلا كما هاهنا ضرورة أن الموصلية إنما تنتزع من وجود الواجب ، و ترتبه عليها من دون اختلاف في ناحيتها ، وكونها في كلا الصورتين على نحو واحد وخصوصية واحدة، ضرورة أن الاتيان بالواجب بعد الإتيان بها بالاختيار تارة ، وعدم الاتيان به كذلك أخرى ، لا يوجب تفاوتا فيها ، كما لا يخفى[1] . وأما ما أفاده (قدس سره) : من أن مطلوبية المقدمة

وهذا مراده من قوله : ((وان لم يكن بينهما تفاوت في الاثر)) كما مر ، ومراده بالاثر الذي لا تفاوت فيه بين الموصلة وغيرها هو التمكن .

(١) وحاصل ان قلت : انه لا ننكر ان هناك تفاوتا بين الموصلة وغيرها في اتصاف احداهما بالايصال دون الاخرى ، الا ان هذا الاتصاف لا يعقل ان يكون هو الداعي للمطلوبية ، فإن الداعي إلى مطلوبية شيء انما يكون ما يتحمله ذات ماهو المطلوب من الاثر ، وأما ما هو خارج عن ذات المطلوب وان اوجب فرقا في الوصف الا انه لا يكون هو الداعي والغرض الذي تدور المطلوبية مداره ، والاثر الذي يتحمله ذات المقدمة هو التمكن ، واما الاتصاف بالموصلية وعدمها فهو إنما ينتزع عما هو خارج عن ذات ما هو المقدمة ، فانه ينتزع عن حصول الواجب عقبها وعدم حصوله ، وهذا امر خارج عما تتحمله المقدمة . وقد عرفت انه لا يكون الداعي والغرض الا ما تتحمله ذات المقدمة ، ففي ناحية ما هو مقدمة وما تتحمله المقدمة من الاثر الذي هو التمكن لا فرق بين الموصلة وغيرها ، فانه كما يحصل التمكن بالموصلة يحصل بغير الموصلة أيضا ، ففي ذات ما هو مقدمة متحملة لأثر يترتب على ذاتها لا فرق بينهما اصلا ، وهذا هو مراده من قوله : ((انما يوجب ذلك)) : أي هذا الفرق الذي ذكر بين الموصلة وغيرها ((تفاوتا فيهما)) : أي في فردي المقدمة من الموصلة وغيرها ((لو كان ذلك لاجل تفاوت في ناحية المقدمة)) وما يمكن ان تتحمله من الاثر على ذاتها

حيث كانت بمجرد التوصل بها ، فلا جرم يكون التوصل بها إلى الواجب معتبرا فيها .

ففيه : إنه إنما كانت مطلوبيتها لاجل عدم التمكن من التوصل بدونها، لا لاجل التوصل بها ، لما عرفت من أنه ليس من آثارها ، بل مما يترتب عليها أحيانا بالاختيار بمقدمات أخرى ، وهي مبادئ اختياره ،

وينتزع من نفس ذاتها ((لا فيما إذا لم يكن)) هذا الفرق ((في ناحيتها اصلا كما ههنا)) فإن الفرق بين الموصلة وغير الموصلة يعود إلى ما هو خارج عن ذاتها ، فإن وصف الايصال انما ينتزع من المقدمة بلحاظ ترتب الواجب عليها ، وهو امر خارج عن ذات ما هو مقدمة وما يمكن ان تتحمله ذاتها من الاثر ، وهذا مراده من قوله : ((ضرورة ان الموصلية انما ينتزع من وجود الواجب وترتبه عليها)) وهو امر خارج عما يمكن ان يكون اثرا لذات ما هو مقدمة ، اما في الاثر الذي ينتزع من ذات المقدمة وهو الذي يترتب على نفس ذاتها فلا فرق بينهما ، ولذا قال : ((من دون اختلاف في ناحيتها)): أي في ناحية ما هي مقدمة ((وكونها في كلتا الصورتين على نحو واحد وخصوصية واحدة)) ولما عرفت : من عدم الفرق بين الموصلة وغيرها في الاثر الذي تتحمله نفس المقدمة وينتزع من ذاتها لا عما هو خارج عن ذاتها ، وان الايصال وعدم الايصال انما ينتزع عما هو خارج عن ذاتها ، ومثل هذا لا يوجب تفاوتا في المقدمة ، فإنها انما تكون واجبة ومرادة بالطلب الغيري لأجل الاثر الذي يترتب على ذاتها وينتزع من نفس ذاتها ، وفي مثل هذا الاثر لا فرق بين الموصلة وغيرها ، ولذا قال (قدس سره) : ((ضرورة ان الاتيان بالواجب بعد الاتيان بها بالاختيار)) وهذا مما يتعلق بالواجب : أي الاتيان بالواجب بالاختيار بعد الاتيان بهما ((وعدم الاتيان به)) : أي بالواجب ((كذلك اخرى)) : اي بالاختيار هذا الامر الذي هو خارج عن ذات المقدمة ((لا يوجب تفاوتا فيها)) : أي في الاثر المترتب على ذاتها وينتزع منه .

ولا يكاد يكون مثل ذا غاية لمطلوبيتها وداعيا إلى إيجابها[1] ، وصريح الوجدان إنما يقضي بأن ما أريد لاجل غاية ، وتجرد عن الغاية بسبب عدم حصول سائر ما له دخل في حصولها يقع على ما هو عليه من المطلوبية الغيرية ، كيف وإلا يلزم أن يكون وجودها من قيوده ، ومقدمة لوقوعه على نحو يكون الملازمة بين وجوبه بذاك النحو ووجوبها. وهو كما ترى ، ضرورة أن الغاية لا تكاد تكون قيدا لذي الغاية ، بحيث كان تخلفها موجبا لعدم وقوع ذي الغاية على ما هو عليه من المطلوبية الغيرية،

---

(١) قد عرفت مااجابه المصنف عن الاستدلال الاول والثاني الذي اعتمد عليهما صاحب الفصول في اختصاص الوجوب بخصوص الموصلة ، واراد ان يشير إلى الجواب عن استدلاله الثالث فأشار اليه بقوله : ((واما ما افاده)) إلى آخره .

وحاصل الجواب : ما مر منه ـ أيضا ـ بان الداعي إلى الايجاب لا يكون الا للاثر الذي يترتب على نفس المقدمة وليس الا التمكن ، وأما الايصال فليس من اثار ما هو مقدمة لازما لها ومنتزعا عن نفس ذاتها ، لوضوح انه قد يترتب على ما هو المقدمة فيما إذا اختار المكلف اتيان الواجب بعد الاتيان بها ، وقد لا يترتب فيما إذا لم يختر المكلف اتيان الواجب بعد الاتيان بالمقدمة . ثم أشار إلى ان الذي يمكن ان يكون غرضا لايجاب المتعلق بشيء انما هو ما يترتب على نفس الشيء وملازما للانتزاع عن نفس ذاته ـ دون الشيء الذي قد يترتب عليه وقد لايترتب ـ وهو التمكن فانه لايفارق ذات ماهو مقدمة اصلا ، بخلاف الايصال فانه قد يترتب عليها وقد لا يترتب عليها ومثل هذا لا يكون هو الغرض الداعي لايجابها ولذا قال : ((ولا يكاد يكون مثل ذا)) : أي الايصال الذي قد يترتب عليها وقد لا يترتب ((غاية لمطلوبيتها وداعيا إلى ايجابها)) .

وإلا يلزم أن تكون مطلوبة بطلبه كسائر قيوده ، فلا يكون وقوعه على هذه الصفة منوطا بحصولها ، كما أفاده[1] .

---

(١) توضيح ما يريده هو انه بناء على كون الايصال هو الغاية التي تدعو إلى ايجاب المقدمة ، الا ان مثل هذه الغاية الداعية إلى ايجاب المقدمة للواجب النفسي لا يعقل ان تدعو إلى ايجاب المقدمة المقيدة بالايصال اليه وان يكون وجود الغاية من قيود ما امر به لأجلها ، اذ يلزم من كون وجود الغاية دخيلة في كون ماطلب لأجلها مقيدا بوجودها ان يلحق نفس الغاية حصة من الطلب الغيري المتعلق بما طلب لأجلها فتكون نفس الغاية مطلوبة بطلب غيري ، فاذا كانت هي ـ أيضا ـ مطلوبة بطلب نفسي يلزم ان تكون مطلوبة بطلبين وهو إجتماع المثلين ، ويلزم الدور أيضا ، وليس تقريره: بان طلب المقدمة المقيدة بالواجب النفسي الذي هو الغاية لوجوبها انما يحصل ويترشح من الطلب والوجوب المتعلق بالغاية التي هي الواجب النفسي، فوجوب المقدمة انما نشأ من وجوب ذي المقدمة ، فاذا ترشح وجوب ذي المقدمة من وجوب المقدمة لكونه قيدا للمقدمة لزم توقف وجوب ذي المقدمة على وجوب نفسه وترشح وجوبه من وجوب نفسه ، فإن تقريره بهذا النحو واضح البطلان ، لأن الوجوب المترشح من وجوب ذي المقدمة وجوب غيري ، وهذا الوجوب الغيري يتوقف على الوجوب النفسي ، والوجوب النفسي لذي المقدمة لا يتوقف على هذا الوجوب الغيري ليلزم الدور .

نعم ، يلزم ان ينشأ من هذا الوجوب النفسي لذي المقدمة وجوب غيري آخر يسري إلى نفس ذي المقدمة أيضا ، وليس هذا من الدور ، بل تقريره بما ذكرنا : من ان اتصاف المقدمة بكونها موصلة يتوقف على تحقق الواجب النفسي ، فانه بتحققه يحصل وصف الموصلية للمقدمة ويصح انتزاع الموصلية لها ، فانتزاع الموصلية للمقدمة يتوقف على وجود الواجب النفسي خارجا فيتوقف وجود المقدمة خارجا على الواجب النفسي ، ومن الواضح ان وجود الواجب النفسي يتوقف على وجود

مقدمته فيكون وجود الواجب النفسي ـ بما انه مقدمة ـ موقوفا عليه ، وبما انه هو ذو المقدمة ووجوده يتوقف على المقدمة فيكون موقوفا ، فيكون وجود الواجب النفسي موقوفا على ما يتوقف عليه وهو الدور . وأيضا يلزم التسلسل لانه إذا كان الواجب النفسي هو بنفسه مقدمة وكل مقدمة واجب فهي مقيدة بالايصال إلى الواجب النفسي ، فيكون له ايصال ولهذا الايصال ـ أيضا ـ ايصال وهلم جرا ، والى هذه المحاذير أشار بقوله : ((كيف والا يلزم ان يكون وجودها من قيوده ومقدمة لوقوعه على نحو يكون الملازمة بين وجوبه بذاك النحو ووجوبها)) : أي تكون الملازمة بين وجوب الواجب النفسي ووجوب المقدمة المقيدة بالايصال اليه ، الذي لازم ذلك ان يكون نفس الواجب من قيود مقدمته ((وهو كما ترى)) : أي الالتزام بهذا واضح البطلان .

الا انه لا يخفى ان هذا انما يلزم إذا كان نفس الواجب النفسي سببا لانتزاع الموصلية للمقدمة ، واما إذا كان انتزاع الموصلية من نفس المقدمة البالغة إلى حد يترتب عليها الواجب النفسي فلا تلزم هذه المحاذير ، الا ان ظاهر كلام الفصول يعطي ان انتزاع الموصلية للمقدمة مأخوذ من نفس تحقق الواجب النفسي .

وعلى كل فقد ظهر ان الغاية في المقام ـ وهي الواجب النفسي ـ لا يعقل ان تكون قيدا لذي الغاية ـ وهي المقدمة ـ بحيث يكون تخلف وجود الغاية : أي الواجب النفسي عن ذي الغاية : أي الواجب الغيري موجبا لعدم وقوع ذي الغاية : أي المقدمة على صفة الوجوب : أي يلزم ان يكون وقوع المقدمة من دون ترتب الواجب النفسي عليها موجبا لأن تقع على غير صفة المطلوبية ، وتكون مطلوبيتها منوطة بترتب الغاية لوجوبها وهو الواجب النفسي عليها ، ولازم هذا ان تكون الغاية من قيود ذي الغاية وان تكون مطلوبة بطلبه ، وهذا لازم لا يعقل الالتزام به لما عرفت : من لزوم المحاذير المتقدمة . وحيث لا يمكن الالتزام بذلك فلابد وان لا يكون وقوع المقدمة على وصف المطلوبية منوطا بترتب الواجب النفسي عليها ، ولذا ((فلا يكون وقوعه)) : أي وقوع

ولعل منشأ توهمه ، خلطه بين الجهة التقييدية والتعليلية[١] ، هذا مع ما عرفت من عدم التخلف ها هنا ، وأن الغاية إنما هو حصول ما لولاه لما تمكن من التوصل إلى المطلوب النفسي ، فافهم واغتنم[٢] .

ثم إنه لا شهادة على الاعتبار في صحة منع المولى عن مقدماته بأنحائها، إلا فيما إذا رتب عليه الواجب لو سلم أصلا، ضرورة أنه وإن لم يكن الواجب منها حينئذ غير الموصلة ، إلا أنه ليس لاجل اختصاص

ذي الغاية وهو المقدمة والواجب بالوجوب الغيري ((على هذه الصفة)) على اتصافها بكونها مطلوبة وواجبة بالوجوب الغيري ((منوطا بحصولها)) : أي منوطا بحصول الغاية التي هي الواجب النفسي .

(١) توضيحه : انه بناءا على كون الايصال الى ذي المقدمة هو الغاية الداعية إلى وجوبها لكنها لابد وان تكون حيثية تعليلية ، ولا يعقل ان يكون الايصال حيثية تقييدية لما عرفت : من ان لازم كونه حيثية تقييدية لزوم كون الواجب النفسي قيدا لمقدمته ، وهو باطل كما عرفت .

(٢) أي ان كون الايصال هو الغاية الداعية إلى ايجاب المقدمة لانسلمه ، لما عرفت : من انه ليس باثر كل واحدة من المقدمات ، وما عرفت أيضا : من انه لايعقل ان يكون الغرض الداعي إلى ايجاب شيء الا ما يترتب على نفس ذلك الشيء لا ما هو خارج عنه، وترتب الواجب ليس مما يترتب على ذات ماهو مقدمة لانه امر خارج عنها ، وان الغرض والاثر الذي تتحمله المقدمة ويكون بحيث لا ينفك انتزاعه عن ذاتها هو حصول ما لولاه لما تمكن من التوصل إلى المطلوب ، فالغاية الداعية إلى ايجاب المقدمة هو هذا الاثر لا إيصالها إلى الواجب ، ولذا قال : ((مع ما عرفت من عدم التخلف هاهنا)) فإن الغاية التي دعت إلى ايجاب المقدمة لم تتخلف عنها وهي حصول مالولاه لما امكن التوصل إلى الواجب ، وليس ايصال المقدمة هي الغاية حتى تكون من الموارد التي لابد وان تكون الغاية حيثية تعليلية لا تقييدية .

الوجوب بها في باب المقدمة ، بل لاجل المنع عن غيرها المانع من الاتصاف بالوجوب هاهنا ، كما لا يخفى[1] .

---

(١) قد تقدم انه من جملة ما استدل به صاحب الفصول على اختصاص الوجوب بخصوص المقدمة الموصلة : انه يجوز للمولى التصريح بالمنع وتحريم كل مقدمة من مقدمات الواجب عدا المقدمة الموصلة ، فله ان يصرح : باني لا اريد غير المقدمة الموصلة ولا تأتي بغير الموصلة من مقدمات الواجب ، وجواز تصريح المولى كذلك دليل على انحصار الوجوب بالمقدمة الموصلة فلا تقع المقدمة غير الموصلة مصداقا للواجب .

وحاصل ما يريد ان يشكله المصنف على الفصول انه :

اولا : لا نسلم ان للمولى التصريح بذلك ، وسيأتي بيان وجهه في قوله : ((مع ان في صحة المنع منه كذلك نظرا)) .

وثانيا : انه لو جاز للمولى ان يصرح كذلك ويمنع عن جميع مقدمات الواجب ماعدا المقدمة الموصلة ، فانه مع منعه كذلك ينحصر الواجب من المقدمات بخصوص المقدمة الموصلة ولاتكون غير الموصلة مصداقا للواجب ، الا ان السبب في كون الواجب حينئذ منحصرا في المقدمة الموصلة وان غير الموصلة ليست مصداقا للواجب هو منع المولى عن غير المقدمة الموصلة ، لا ان غير الموصلة ليست بذاتها مصداقا للواجب ، بل هي كالموصلة في المقدمية لكن منع المولى عنها صار مانعا عن صدق الواجب عليها .

فقد عرفت ان شمول دليل الوجوب المقدمي للمقدمة يتوقف على ثبوت المقتضي في المقدمة وعدم المانع ، وعدم شمول الوجوب المقدمي للمقدمة غير الموصلة انما هو للمنع عنها لا لانه ليس في ذاتها مقتضي للشمول ، فهي مع منع المولى عنها تكون كالدابة المغصوبة منع الغصب فيها عن كونها مصداقا للواجب الغيري . وفي المقام يكون منع المولى عنها مانعا عن ان تكون مصداقا للواجب المقدمي لا لانه ليس في

مع أن في صحة المنع منه كذلك نظرا ، وجهه أنه يلزم أن لا يكون ترك الواجب حينئذ مخالفة وعصيانا ، لعدم التمكن شرعا منه ، لاختصاص جواز مقدمته بصورة الاتيان به . وبالجملة يلزم أن يكون الايجاب مختصا بصورة الاتيان ، لاختصاص جواز المقدمة بها وهو محال فإنه يكون من طلب الحاصل المحال ، فتدبر جيدا[1].

ذاتها اقتضاء لأن تكون مصداقا للواجب ولان يشملها الوجوب المقدمي ، فانحصار مصداق الواجب بخصوص المقدمة الموصلة انما هو لأجل منع المولى عن ساير المقدمات فلا يستطيع الوجوب المقدمي ان يشملها ، ولا يبقى من المقدمات سالما عن المانع غير المقدمة الموصلة فينحصر الوجوب بها ، ولذا قال فانه ((وان لم يكن الواجب منها حينئذ غير الموصلة)) : أي حين تصريح المولى بالمنع عن غير الموصلة لا يكون الواجب المقدمي غير الموصلة : أي يكون الواجب المقدمي منحصرا بالموصلة ولايكون الواجب الا الموصلة ، وهو معنى قوله : لا يكون الواجب حينئذ غير الموصلة: أي لا يكون الواجب الا المقدمة الموصلة ، فغير الموصلة من المقدمات لا يكون واجبا وينحصر الوجوب بالمقدمة الموصلة ((الا انه ليس لأجل اختصاص الوجوب بها في باب المقدمة)) : أي ان هذا الانحصار بالموصلة ليس لأن الاقتضاء منحصر في المقدمة الموصلة ، بل لأجل وجود المانع عن تأثير المقتضي في غير المقدمة الموصلة ، بل سبب الانحصار بالموصلة هو المنع عن غير الموصلة ، ولذا قال : ((بل لأجل المنع عن غيرها المانع عن الاتصاف بالوجوب هاهنا)) .

(١) هذا هو وجه عدم التسليم ، وانه لا يصح التصريح من المولى بالمنع عن جميع المقدمات الا المقدمة الموصلة ، وأنها هي الواجبة والمرادة لا غير وغيرها من المقدمات ممنوع عنه ، لأن هذا التصريح يستلزم ان لا يكون ترك الواجب مخالفة وعصيانا ، ويلزم من ذلك طلب الحاصل أيضا .

وبيانه وتوضيحه : انه لا ريب فيما إذا انحصر الواجب بالمقدمة المحرمة لا يعقل ان يبقى على وجوبه ، واذا لم يبق الواجب على وجوبه لا يكون مخالفته وتركه عصيانا.

ومن الواضح ـ أيضا ـ انه إذا منع المولى عن كل مقدمة ما عدا المقدمة الموصلة يكون لنا فردان : من المقدمة المحرمة وهي غير الموصلة ، والمقدمة الموصلة وهي الفرد الجائز من المقدمة . ولا اشكال أيضا ان ترتب الواجب على المقدمة هو الذي يوجب انتزاع الموصلية لها ، فالفرد الجائز من المقدمة يتوقف جوازه على اتيان الواجب ، لأن الشرط في جواز هذا الفرد من المقدمة يتوقف على الايصال المتوقف على اتيان الواجب النفسي . ومن الواضح ـ أيضا ـ ان وجوب الواجب النفسي يتوقف على ان له مقدمة جائزة ، ففي حال عدم الاتيان بالواجب النفسي تكون جميع مقدماته محرمة، لأن مقدمته الجائزة الشرط في تحققها اتيانه لأنها خصوص المقدمة الموصلة المتوقفة على الايصال المتوقف على اتيان الواجب النفسي ، ففي حال عدم الاتيان بالواجب النفسي تكون جميع مقدماته محرمة ، اذ مقدمته الجائزة انما تتحقق باتيانه والمفروض انه في حال عدم الاتيان به ، ففي حال عدم الاتيان به حيث جميع مقدماته في الفرد المحرم لابد وان لا يبقى الواجب في هذا الحال على وجوبه لانحصار مقدماته بالفرد المحرم ، واذا لم يبق الواجب على وجوبه لا تكون مخالفته عصيانا ، لانه من انحصرت مقدماته بالفرد المحرم يكون غير مقدور عليه ، اذ الممنوع شرعا كالممتنع عقلا والى هذا أشار بقوله : ((وجهه انه يلزم ان لا يكون ترك الواجب حينئذ)) : أي حين التصريح بالمنع عن جميع مقدماته غير الموصلة ، وهي جميع مقدماته في حال عدم الاتيان بالواجب النفسي ، لأن مقدمته الجائزة وهي الموصلة تختص بصورة الاتيان بالواجب النفسي الذي يتوقف عليه وصف الايصال الذي هو الشرط في جواز المقدمة التي هي الموصلة ، ولذا قال : ((لاختصاص جواز مقدمته بصورة الاتيان به)) .

وقد أشار إلى لزوم طلب الحاصل بقوله : ((وبالجملة)) إلى آخره .

بقي شيء وهو أن ثمرة القول بالمقدمة الموصلة ، هي تصحيح العبادة التي يتوقف على تركها فعل الواجب ، بناءاً على كون ترك الضد مما يتوقف عليه فعل ضده ، فإن تركها على هذا القول لا يكون مطلقا واجبا، ليكون فعلها محرما ، فتكون فاسدة ، بل فيما يترتب عليه الضد الواجب ، ومع الاتيان بها لا يكاد يكون هناك ترتب ، فلا يكون تركها مع ذلك واجبا ، فلا يكون فعلها منهيا عنه ، فلا تكون فاسدة[1] .

وتوضيحه : انه إذا كانت المقدمة الجائزة هي خصوص الموصلة المتوقف وصف الايصال لها على اتيان الواجب النفسي ، ومن الواضح ان الجواز شرط في تعلق الوجوب والطلب بها ، اذ لايعقل ان يتعلق الوجوب بما هو المحرم ، وقد عرفت ان جوازها مشروط بالايصال المتوقف على اتيان الواجب ، وفي فرض الاتيان بالواجب لا يعقل ان يتعلق الطلب بالمقدمة ، لأن لازم الاتيان بالواجب الاتيان بمقدمته المتوقف وجوده عليها ، واذا حصل مع الواجب مقدمته يكون طلبها من طلب الحاصل ، وهذا هو مراده بقوله : ((وبالجملة يلزم ان يكون الايجاب مختصا بصورة الاتيان لاختصاص جواز المقدمة بها)) لأن المقدمة الجائزة هي خصوص الموصلة المتوقفة على الايصال المتوقف على اتيان الواجب الملازم له الاتيان بالمقدمة أيضا ، وطلب المقدمة بعد الاتيان بها طلب الحاصل وهو محال ولذا قال : ((وهو محال فانه يكون)) الطلب للمقدمة بعد الاتيان بالواجب الملازم للاتيان بالمقدمة أيضا ((من طلب الحاصل المحال)) .

(١) لقد ذكر صاحب الفصول ثمرة للقول بالمقدمة الموصلة[1] : وهي صحة العبادة على القول بالموصلة ، وبطلانها على القول بوجوب المقدمة مطلقا بلا تخصيص لها بالموصلة . وتوضيح هذه الثمرة يحتاج إلى بيان امرين :

---

(١) الفصول الغروية : ٧٨ - ٧٩ .

الاول : ان هذه الثمرة انما تكون ثمرة بناءاً على ان ترك الضد من مقدمات وجود الضد الآخر . أما إذا قلنا : بان ترك الضد ليس من مقدمات وجود الضد الآخر بل هو ملازم لما هو المقدمة فلا تتاتى هذه الثمرة كما سيتضح .

الثاني : ان النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان ، ومتى ارتفعا لا يعقل ان يكونا نقيضين ، فاذا وجبت الإزالة تجب مقدماتها للملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدماته ، فاذا قلنا بان الواجب هو خصوص المقدمة الموصلة فيكون المقدمة للازالة هو ترك الصلاة الموصل إلى الازالة ، لا ترك الصلاة مطلقا أو صل أو لم يوصل . فاذاً يكون الواجب بالوجوب المقدمي هو خصوص ترك الصلاة الموصل إلى الازالة.

ومن الواضح انه إذا كان ترك الصلاة الموصل هو الواجب فيكون نقيض هذا الترك الموصل هو المحرم وهو ترك هذا الترك الموصل ، أمّا فعل الصلاة فلا يكون نقيضا لترك الصلاة الموصل لما عرفت : من ان النقيضين لا يرتفعان ، وهذان يرتفعان لإمكان أن لا يتحقق ترك الصلاة الموصل ، ولا فعل الصلاة بان يترك الصلاة ، ولا يفعل الازالة فيتحقق الترك غير الموصل . واذا جاز ارتفاعهما فلا يكونا نقيضين، فوجوب ترك الصلاة الموصل لا يقتضي حرمة الصلاة ، إذ الواجب انما يدل على النهي عن نقيضه لا عن غير نقيضه ، وفعل الصلاة قد عرفت انه ليس بنقيض لترك الصلاة الموصل فلا يكون محرما ، واذا لم يكن محرما يقع صحيحا ، لأن النهي في العبادة يدل على فسادها اما العبادة غير المنهي عنها لا يعقل ان تقع فاسدة ، فاذا فعل الصلاة وترك الازالة لا يكون اتياناً بعبادة منهي عنها ، لأن الترك الذي يجب مقدمة للازالة هو ترك الصلاة الموصل للازالة ، واذا فعل الصلاة لا تتحقق الازالة لأن الضدين لا يجتمعان ، واذا لم تتحقق الازالة فلا يكون هناك ترك للصلاة موصلا للازالة لأن الصلاة انما رفعت تركها ولم يرتفع بها الترك الموصل للازالة ، بل الذي ارتفع بالصلاة الترك غير الموصل ولم يكن الترك غير الموصل واجباً حتى يكون فعل

الصلاة محرما ، وليس فعل الصلاة نقيضا للترك الموصل والاّ لما جاز ارتفاعهما ، مع انك قد عرفت أنهما يرتفعان بالترك للصلاة غير الموصل إلى الازالة .

وقد أشار إلى الامر الاول بقوله : ((بناءاً على كون ترك الضد مما يتوقف عليه فعل ضده)) وقد أشار إلى الامر الثاني بقوله : ((فإن تركها)) : أي ترك الصلاة ((على هذا القول)) : أي على القول بالمقدمة الموصلة ((لايكون مطلقا واجبا)) لأن الواجب من المقدمة هو خصوص الموصلة ، فترك الصلاة الموصل هو الواجب دون ترك الصلاة مطلقا أوصل أو لم يوصل ، فلا يكون ترك الصلاة مطلقاً واجبا ((ليكون فعلها محرما)) لأن الامر بالشيء يقتضي النهي عن نقيضه ، فاذا كان ترك الصلاة مطلقا واجبا كان نقيض هذا الترك الواجب هو فعل الصلاة ، فيكون محرما والنهي في العبادة يدل على الفساد ((فتكون)) الصلاة ((فاسدة)) لأنها منهي عنها، بل الواجب على القول بالموصلة هو خصوص ترك الصلاة الموصل إلى الازالة ، وهو المراد من قوله : ((بل فيما ترتب عليه الضد الواجب ومع الاتيان بها)) : أي مع الاتيان بالصلاة ((لايكاد يكون هناك ترتب)) : أي لايكاد يكون قد ارتفع بالصلاة الترك المترتب عليه الازالة حتى يكون ما به يرتفع الواجب من النقيض محرما ، بل المرتفع بفعل الصلاة هو ترك الصلاة المطلق دون ترك الصلاة الموصل ولذا قال : ((فلا يكون)) : أي ترك الصلاة ((مع ذلك)) : أي مع الاتيان بفعل الصلاة ((واجبا)) اذ الواجب ترك الصلاة الموصل دون مطلق ترك الصلاة ، فلم يرتفع بالصلاة نقيضا واجب ، واذا لم يرتفع بها نقيضا واجب ((لايكون فعلها منهيا عنه)) فلا تكون فاسدة .

بالجملة : ان الترك الموصل نقيضه ترك الترك الموصل لا فعل الصلاة ولا ترك الصلاة غير الموصل ، لأن كلا من هذين يرتفع مع ارتفاع الترك الموصل أيضا ، فإن فعل الصلاة والترك الموصل يرتفعان بالترك غير الموصل ، والترك غير الموصل والترك الموصل يرتفعان بفعل الصلاة ومتى ارتفعا لا يعقل ان يكونا نقيضين ، واذا لم تكن

وربما أورد على تفريع هذه الثمرة بما حاصله بأن فعل الضد ، وإن لم يكن نقيضا للترك الواجب مقدمة ، بناءا على المقدمة الموصلة ، إلا أنه لازم لما هو من أفراد النقيض ، حيث أن نقيض ذاك الترك الخاص رفعه ، وهو أعم من الفعل والترك الاخر المجرد ، وهذا يكفي في إثبات الحرمة ، وإلا لم يكن الفعل المطلق محرما فيما إذا كان الترك المطلق واجبا ، لأن الفعل ايضا ليس نقيضا للترك ، لأنه أمر وجودي ، ونقيض الترك إنما هو رفعه ، ورفع الترك إنما يلازم الفعل مصداقا ، وليس عينه ، فكما أن هذه الملازمة تكفي في إثبات الحرمة لمطلق الفعل ، فكذلك تكفي في المقام ، غاية الامر أن ما هو النقيض في مطلق الترك ، إنما ينحصر مصداقه في

نقيضا للترك الواجب لا تكون منهيا عنها فلا تقع فاسدة ، هذا إذا قلنا بوجوب خصوص المقدمة الموصلة . واما إذا قلنا بوجوب المقدمة مطلقا وقلنا بان ترك الضد من مقدمات وجود الضد الآخر فلا محالة تقع الصلاة فاسدة ، لانه إذا وجبت الازالة وجبت مقدماتها مطلقا سواء الموصلة منها وغير الموصلة ، فاذا كان من مقدمات الازالة ترك ضدها وهي الصلاة فيكون ترك الصلاة مطلقا واجبا ، واذا كان ترك الصلاة ـ مطلقا ـ واجبا كان نقيضه وهو فعل الصلاة محرما ، واذا كان فعل الصلاة محرما تقع فاسدة لأن النهي في العبادة يدل على فسادها .

وقد اتضح ـ مما مر من الكلام ـ : ان هذه الثمرة تحتاج إلى امرين غير الامرين اللذين اشرنا اليهما : وهما دلالة الامر بالشيء على النهي عن نقيضه ، وكون النهي في العبادة يدل على فسادها ، وحيث كان هذان الأمران من المسلمات لم يشر اليهما المصنف .

الفعل فقط ، وأما النقيض للترك الخاص فله فردان ، وذلك لا يوجب فرقا فيما نحن بصدده ، كما لا يخفى[1] .

---

(١) حاصل هذا الايراد : ان الصلاة تقع على كل حال فاسدة سواء قلنا بخصوص المقدمة الموصلة أو قلنا بالاعم من الموصلة وغيرها .

وبيانه : ان فعل الصلاة على أي حال ليس نقيضا لما هو المقدمة الواجبة وانما هو ملازم لما هو النقيض واذا كانت ملازمته بناءا على القول بغير الموصلة موجبة لبطلانه تكون ملازمته على القول بالموصلة ملازمة لبطلانه أيضا ، فإن الترك للصلاة إذا كان واجبا لانه مقدمة لفعل الازلة فنقيضه ترك هذا الترك لأن نقيض كل شيء رفعه، فنقيض الفعل رفعه وهو الترك ولكن نقيض الترك هو ترك الترك دون الفعل ، لأن ترك الترك هو رافع الترك دون الفعل . نعم ، يلازمه الفعل ، فما هو النقيض للترك واقعا هو ترك الترك ، ففيما إذا كان ترك الصلاة مطلقا هو الواجب فنقيضه ترك هذا الترك وهو ملازم دائما لفعل الصلاة . وقد اعترف صاحب الفصول : بان مثل هذه الملازمة تقتضي حرمة الصلاة والنهي عنها الموجب لفسادها ، ومثل هذه الملازمة موجود أيضا فيما لو قلنا بان الواجب خصوص المقدمة الموصلة ، فإن ترك الصلاة الموصل هو الواجب ونقيضه الواقعي الرافع له هو ترك هذا الترك الموصل ، وهذا النقيض الذي هو المحرم يلازمه احد شيئين على سبيل منع الخلو إما فعل الصلاة أو ترك الصلاة غير الموصل ، فانه بفعل الصلاة يتحقق ترك ترك الصلاة الموصل ، وبترك الصلاة غير الموصل يتحقق ترك ترك الصلاة الموصل ، فاذا كان ترك الصلاة الموصل واجبا يكون نقيضه الحقيقي المحرم هو ترك هذا الترك الموصل ، وكان اللازم لهذا الترك المحرم على سبيل منع الخلو الفعل أو الترك غير الموصل .

وقد اعترف بان : الفعل للصلاة الملازم للترك المطلق محرم لأجل الملازمة فبحكم هذا الاعتراف لابد وان يقول : بان فعل الصلاة الذي يلازمه ترك الموصل أيضا محرم، واذا كان محرما فلابد من القول بفساده . فاي فائدة في هذه الثمرة بعد ان كانت

الصلاة تقع فاسدة على كل حال سواءا قلنا بالمقدمة الموصلة أو قلنا بالاعم من الموصلة وغير الموصلة ؟

نعم ، هناك فرق بين كون الواجب هو مطلق المقدمة وبين المقدمة الموصلة : وهو ان الترك الواجب في المقدمة المطلقة الذي نقيضه ترك هذا الترك يكون له ـ دائما ـ مصداق واحد وهو فعل الصلاة ، لأن نقيض ترك الصلاة الذي هو الواجب مقدمة للازالة هو ترك ترك الصلاة ، وترك ترك الصلاة يلازم ـ دائما ـ فعل الصلاة ولا مصداق آخر له ، وعلى المقدمة الموصلة فنقيض الواجب الذي هو ترك الصلاة الموصل هو ترك هذا الترك الموصل ، ولهذا النقيض المحرم فردان على سبيل منع الخلو : اما الصلاة أو ترك الصلاة غير الموصل . وهذا الفرق لا يجدي فرقا فيما هو المهم في المقام ، لأن المهم في المقام هو كون الملازمة بين ما هو النقيض الواقعي والفعل تقتضي حرمة الفعل، فكون الملازم لما هو المحرم الذي هو محرم أيضا ـ تارة فرد واحد واخرى فردان ـ لا يكون فارقا .

قوله : ((حيث ان نقيض ذاك الترك الخاص رفعه ، وهو أعم من الفعل والترك الآخر)) تفسيره ما بيناه : من ان نقيض الترك الموصل هو ترك الترك الموصل ، ولهذا النقيض فردان يلازم احدهما على سبيل منع الخلو : وهو فعل الصلاة ، وترك الصلاة غير الموصل ، فهو اعم من كل واحد منهما . فمراده من الفعل هو فعل الصلاة ، ومن الترك الآخر ترك الصلاة غير الموصل ، وقد أشار إلى ان هذا المقدار من الملازمة يكفي في وقوع الصلاة محرمة بقوله : ((وهذا يكفي في اثبات الحرمة)) وأشار إلى الاستدلال على كون هذا المقدار كاف بقوله : ((والا لم يكن الفعل المطلق محرما)) : أي فعل الصلاة المطلق الذي هو الملازم لما هو النقيض للترك المطلق الواجب بناءا على القول بغير الموصلة : أي ان الملازمة لما هو النقيض المحرم اذا كانت كافية في وقوع فعل الصلاة محرما فلا فرق بين ملازمة وملازمة .

قلت وأنت خبير بما بينهما من الفرق ، فإن الفعل في الاول لا يكون إلا مقارنا لما هو النقيض ، من رفع الترك المجامع معه تارة ، ومع الترك المجرد أخرى ، ولا تكاد تسري حرمة الشيء إلى ما يلازمه ، فضلا عما يقارنه أحيانا .

نعم لابد أن لا يكون الملازم محكوما فعلا بحكم آخر على خلاف حكمه ، لا أن يكون محكوما بحكمه ، وهذا بخلاف الفعل في الثاني ، فإنه بنفسه يعاند الترك المطلق وينافيه ، لا ملازم لمعانده ومنافيه ، فلو لم يكن عين ما يناقضه بحسب الاصطلاح مفهوما ، لكنه متحد معه عينا وخارجا،

وقد ذكرنا : ان نقيض الترك هو ترك الترك دون الفعل ، لأن نقيض الشيء رفعه ورفع الترك ترك الترك دون الفعل ، لأن الفعل مفهوم وجودي والنقيض الحقيقي مفهوم عدمي ، فنقيض الوجود ـ مثلا ـ اللاوجود ونقيض اللاوجود وهو رفع اللاوجود يلازم الوجود ، وقد أشار إلى ما ذكرنا بقوله : ((لأن الفعل أيضا)) : أي على القول بوجوب المقدمة مطلقا الذي اعترف الفصول بفساد الصلاة ، بناء عليه فعل الصلاة أيضا ليس هو النقيض لما هو الواجب ، بل هو ملازم لما هو النقيض لأن الفعل ((ليس نقيضا للترك)) الذي هو الواجب حتى يكون الفعل محرما لهذه المناقضة مشيرا إلى التعليل بقوله : ((لانه امر وجودي)) : أي فعل الصلاة امر وجودي ونقيض ترك الصلاة مفهوم عدمي وهو ترك ترك الصلاة دون الفعل ، وأشار إلى النقيض بلازم الفعل بقوله : ((ورفع الترك انما يلازم الفعل مصداقا وليس عينه)) مفهوما ، إذ لايعقل ان يكون المفهوم الوجودي عين المفهوم العدمي ، وقد أشار إلى الفرق بين النقيض على المقدمة الموصلة وبينه على القول بغير الموصلة بقوله: ((غاية الامر)) إلى آخر كلامه .

فإذا كان الترك واجبا ، فلا محالة يكون الفعل منهيا عنه قطعا ، فتدبر جيدا[١].

---

(١) حاصل ما يريد : ان ما اورد على هذه الثمرة ليس بوارد .

وبيانه : ان الفعل بالنسبة إلى نقيض المقدمة الموصلة الذي هو ترك الترك الموصل من مقارناته لا من ملازماته ، فانه قد اعترف ان لترك الترك الموصل فردين : الفعل، والترك غير الموصل .

ومن الواضح : ان المتلازمين في الوجود فضلا عن المتقارنين فيه لا يسرى حكم احدهما إلى الآخر لوضوح ان الحكم تابع لمصالح ومفاسد ، وحيث لم يكن في الملازم مصلحة أو مفسدة تدعو إلى الحكم فيه لا يعقل ان يكون محكوما بمثل حكم ملازمه ، لانه يكون من المعلول بلا علة . نعم التلازم بينهما يقتضي ان يكون الملازم لما فيه الحكم الالزامي لا حكم له لا حكما الزاميا منافيا لحكم ملازمه ، لعدم امكان ان يكون حكم احد المتلازمين في الوجود الوجوب وحكم الثاني الحرمة فانه من التكليف بما لا يطاق ، ولا يعقل ان يكون محكوما بالاباحة لأن الترخيص فيه لغو بعد ان كان ملازمه لازم الوجود أو العدم .

الا ان هذا انما هو في المتلازمين في الوجود لا في المتقارنين الذي ينفك احدهما عن الآخر فانه لا سراية بينهما لانها غير متحققة في المتلازمين ، فكيف تكون في المتقارنين المنفك احدهما عن الآخر ؟ وحيث لا تلازم في الوجود بينهما فلا يقتضي ان لا يكون احدهما محكوما بما ينافي الحكم في الآخر .

وقد اعترف المورد : بان الفعل لا يلازم ما هو النقيض ، لانه قال ان لنقيض ترك الترك الموصل فردين : الفعل ، والترك غير الموصل ، فلا ملازمة في الوجود بين فعل الصلاة وترك ترك الصلاة الموصل إلى الازالة ، وحيث لا يكونا من المتلازمين فلابد وان يكونا من المتقارنين ، واذا كانا من المتقارنين فلكل واحد منهما حكمه ، فاذا كان ترك الترك الموصل حراما لا يكون مقارنه وهو فعل الصلاة حراما ، بل له حكمه

حيث لا يكون محرما ، فلا مانع من وقوعه اذ لا مانع من صحته الا الحرمة وهي غير موجودة ، والى هذا أشار بقوله : ((فإن الفعل في الاول)) وهو كون الواجب المقدمي خصوص المقدمة الموصلة فإن الفعل على هذا ((لايكون الا مقارنا لما هو النقيض من رفع الترك)) : أي ترك ترك الصلاة الموصل الذي هو المحرم والذي هو ((المجامع معه)) : أي مع الفعل ((تارة ومع الترك المجرد)) من الايصال : أي الترك غير الموصل ((واخرى)) فاذا كان هذا النقيض تارة يكون مع الفعل واخرى مع الترك غير الموصل فالنقيض والفعل منفكان فهما متقارنان لا متلازمان .

ثم أشار إلى ما ذكرنا : من ان المتلازمين في الوجود لا يسري حكم احدهما إلى الآخر فضلا عن المتقارنين بقوله : ((ولا يكاد تسري حرمة الشيء إلى ما يلازمه)) إلى آخر عبارته .

فاتضح : انه بناء على المقدمة الموصلة لا مانع من وقوع الصلاة صحيحة بخلاف ماذا كان الواجب هو الترك المطلق ، فإن الواجب المقدمي الذي تتوقف عليه الازالة هو ترك الصلاة مطلقا سواء اوصل أو لم يوصل ، فإن الفعل يكون محرما لانه اما ان يكون هو النقيض لعدم الصلاة بناء على التحقيق : من ان نقيض الشيء ما يطارده مطاردة بحيث لا يمكن ان يجتمعا ولا يمكن ان يرتفعا ، فالوجود بنفسه نقيض اللاوجود كما أن اللاوجود بنفسه نقيض الوجود ، لا ان اللاوجود نقيض الوجود واما نقيض اللاوجود فهو اللا لاوجود . وكيف يمكن ان يكون السلب نقيضا للسلب؟ بل الايجاب هو المناقض للسلب .

فعلى هذا يكون فعل الصلاة بنفسه نقيضا لعدم الصلاة ، والى هذا أشار بقوله : ((وهو بخلاف الفعل في الثاني فانه بنفسه يعاند الترك المطلق وينافيه لا ملازم لمعانده ومنافيه)) ثم لو تمشينا على ظاهر المشهور : من ان نقيض اللاوجود هو اللا لاوجود دون الوجود كان المطارد والمزاحم للاوجود هو الوجود فلابد وان يكون النقيض الذي هو اللا لاوجود متحدا عينا وخارجا مع الوجود لانه به يرتفع اللاوجود ،

ومنها : تقسيمه إلى الاصلي والتبعي ، والظاهر أن يكون هذا التقسيم بلحاظ الاصالة والتبعية في الواقع ومقام الثبوت ، حيث يكون الشيء تارة متعلقا للارادة والطلب مستقلا، للالتفات إليه بما هو عليه مما يوجب طلبه فيطلبه ، كان طلبه نفسيا أو غيريا ، وأخرى متعلقا للارادة تبعا لارادة غيره ، لاجل كون إرادته لازمة لارادته ، من دون التفات إليه بما يوجب إرادته ، لا بلحاظ الاصالة والتبعية في مقام الدلالة والاثبات ، فإنه يكون في هذا المقام أيضا تارة مقصودا بالافادة ، وأخرى غير مقصود بها على حدة ، إلا أنه لازم الخطاب ، كما في دلالة الاشارة ونحوها .

وعلى ذلك ، فلا شبهة في انقسام الواجب الغيري إليهما ، واتصافه بالاصالة والتبعية كليهما ، حيث يكون متعلقا للارادة على حدة عند الالتفات إليه بما هو مقدمة ، وأخرى لايكون متعلقا لها كذلك عند عدم

ومثل هذا الاتحاد والعينية الخارجية موجبة للحرمة ، فالفعل وان لم يكن هو النقيض بحسب الاصطلاح الا انه هو المتحد مع ما هو الحرام عينا وخارجا ، ومثله لابد وان يكون حراما ومنهيا عنه والى هذا أشار بقوله : ((فلو لم يكن عين ما يناقضه بحسب الاصطلاح مفهوما)) إلى آخر كلامه ، لأن مفهوم النقيض هو ترك ترك الصلاة، ومفهوم الفعل هو مفهوم الصلاة ، ومفهوم الصلاة ليس هو مفهوم ترك الصلاة ، الا ان هذا المفهوم السلبي متحد مع هذا المفهوم الوجودي في العين والخارج ومثل هذا الاتحاد موجب للحرمة ، ولذا قال : ((فاذا كان الترك واجبا فلا محالة يكون الفعل منهيا عنه قطعا)) .

فاتضح : انه إذا كانت المقدمة الواجبة بالوجوب الغيري هي الاعم من الموصلة وغيرها تقع الصلاة فاسدة ، فالثمرة صحيحة .

الالتفات إليه كذلك ، فإنه يكون لا محالة مرادا تبعا لارادة ذي المقدمة على الملازمة .

كما لا شبهة في اتصاف النفسي أيضا بالاصالة ، ولكنه لا يتصف بالتبعية ، ضرورة أنه لا يكاد يتعلق به الطلب النفسي ما لم تكن فيه المصلحة النفسية ، ومعها يتعلق الطلب بها مستقلا، ولو لم يكن هنا شئ آخر مطلوب أصلا، كما لا يخفى .

نعم لو كان الاتصاف بهما بلحاظ الدلالة ، اتصف النفسي بهما أيضا ، ضرورة أنه قد يكون غير مقصود بالافادة ، بل أفيد بتبع غيره المقصود بها ، لكن الظاهر ـ كما مر ـ 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[1] .

---

(١) لا يخفى انه كان ينبغي تقديم هذا المبحث وذكره في الامر الثالث الذي اعده لذكر تقسيمات الواجب ، ولعل السبب في تأخير هذا عن الأمر الرابع هو ان الامر الرابع لما كان لبيان ما هو المتعلق للامر الغيري لذا ناسب ان يذكره بلا فصل بينه وبين البحث المتعلق لتقسيم الواجب إلى النفسي الغيري ، فأوجب ذلك الالحاق تاخير هذا التقسيم .

وعلى كل فمن جملة تقسيمات الواجب تقسيمه : إلى الاصلي والتبعي .

وقد وقع الخلاف في المنظور في هذا التقسيم بين المصنف وصاحبي الفصول والقوانين .

فإن الظاهر منهما : ان هذا التقسيم بلحاظ مرحلة الاثبات والدليل الدال على الوجوب .

وعند المصنف : ان هذا التقسيم انما هو بلحاظ مرحلة الثبوت والواقع في حقيقة الوجوب دون مرحلة الاثبات والدليل الدال عليه .

فقد عرّف صاحب الفصول الوجوب الاصلي[١] : بانه ماوقع في خطاب مستقل. ومراده من الخطاب المستقل هو الدليل الدال على الوجوب ، فيعم الدلالة اللفظية على الوجوب واللبيّة . والوجوب التبعي : هو الواجب الذي لم تكن دلالته بخطاب مستقل . ولايخفى ان هذا التعريف للاصلي والتبعي يقتضي ان يكون كل من الواجب النفسي والغيري اصليا تارة وتبعيا اخرى ، لأن الواجب النفسي تارة يكون مدلولا عليه بخطاب مستقل ، واخرى يكون بتبع خطاب كما في دلالة الالتزام ودلالة الإشارة المفهومة من الآيتين على اقل الحمل وهما قوله تعالى : ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾[٢] وقوله تعالى : ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلاثُونَ شَهْراً﴾[٣]. والواجب الغيري مثله فانه أيضا تارة يدل عليه خطاب مستقل كقوله تعالى : ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾[٤] واخرى يكون مفهوما بتبع خطاب آخر كساير مقدمات الواجب التي لم يدل عليها دليل .

وقد عرّفه في القوانين[٥] : بان الواجب الاصلي هو الذي استفيد وجوبه من اللفظ مع قصد المتكلم اياه . فيشمل الاصلي على هذا التعريف الدلالة الالتزامية لانها دلالة لفظية مقصودة للمتكلم . والتبعي هو الذي لم يستفد من اللفظ أو استفيد من اللفظ مع عدم قصد المتكلم اياه كدلالة الإشارة .

---

(١) الفصول الغروية : ص ٦٦

(٢) البقرة : الآية ٢٣٣ .

(٣) الاحقاف : الآية ١٥ .

(٤) المائدة : الآية ٦ .

(٥) القوانين : ص ١٠٠ .

ولايخفى : انه بين تعريف الفصول وتعريف القوانين عموم من وجه ، فإن الدلالة الالتزامية على ما ذكر في الفصول من الواجب التبعي ، وعلى ما في القوانين من الواجب الاصلي ، والخطاب المستقل المستفاد من غير اللفظ هو واجب اصلي عند الفصول وواجب تبعي عند القوانين لانه لم يستفد من اللفظ . ودلالة الإشارة واجب تبعي عند الاثنين ومثل ساير الواجبات المستفادة بخطاباتها اللفظية هي اصلية عند الاثنين أيضا.

والمصنف يرى : ان التقسيم إلى الاصلية والتبعية ينبغي ان يكون بلحاظ مرحلة الثبوت وما هو عليه واقع الوجوب في نفسه من دون ملاحظة الدليل الدال على الوجوب ، فالفرق بين الاصلي والتبعي عند المصنف : ان الاصلي ماكان ملحوظا مستقلا وملتفتا اليه ، فانه إذا كان كذلك يكون منظوراً اليه بالاصالة للحاظه بالاستقلال والالتفات اليه في مقام اللحاظ والارادة ، والواجب التبعي هو الواجب الذي لا يكون منظوراً اليه بالاصالة وغير ملتفت اليه في مقام تعلق الارادة . ولااشكال في ان الواجب الغيري يكون تارة منظورا وملتفتا اليه كما في قوله تعالى : ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ واخرى لا يكون منظورا اليه بالاصالة وغير ملتفت اليه الاّ تبعا ، كما في ارادة المقدمات تبعا لإرادة الواجب النفسي مع عدم التفات الآمر إلى ما يتوقف عليه الواجب النفسي . فالواجب الغيري يكون تارة اصليا واخرى تبعياً ، واما الواجب النفسي فحيث انه لابد وان يكون منظوراً وملتفتا اليه فلا يكون الاّ اصليا ، ولا يعقل ان يكون تبعيا ، فالواجب الاصلي يكون غيريا ونفسيا والواجب التبعي لايكون الا غيريا .

وقد استدل المصنف على كون التقسيم ينبغي ان يكون في هذه المرحلة لا في مرحلة الاثبات والدلالة بما أشار اليه : من ان التقسيم لابد ان يكون حاصراً لجميع افراد الواجب .

ثم إنه إذا كان الواجب التبعي ما لم يتعلق به إرادة مستقلة ، فإذا شك في واجب أنه أصلي أو تبعي ، فبأصالة عدم تعلق إرادة مستقلة به يثبت أنه تبعي ، ويترتب عليه آثاره إذا فرض له أثر شرعي ،

وحيث جعل في الفصول الاصالة والتبعية موضوعها الخطاب والدلالة المستفادة تارة من اللفظ واخرى من اللب والاجماع ، وفي القوانين جعل الاصالة والتبعية موضوعها الدلالة اللفظية المقصودة ودلالة الدليل غير المقصودة .

فيرد عليهما ان الواجب الغيري ـ غير المستفاد من دلالة دليل بل كانت ارادته ارادة ارتكازية غير ملتفت اليها اصلا ـ يكون خارجا عن هذا التقسيم عند الفصول وعند القوانين ، واما إذا كان التقسيم كما ذكرنا بلحاظ مرحلة الثبوت فلا يشذ عن هذا التقسيم فرد من افراد الواجب كما هو واضح ، وقد أشار إلى أن التقسيم ينبغي ان يكون بلحاظ مرحلة الثبوت وما هو الواقع الذي به يمتاز الاصلي عن التبعي والتبعي عن الاصلي بقوله : ((والظاهر ان يكون هذا التقسيم بلحاظ الاصالة والتبعية في الواقع ومقام الثبوت)) إلى آخر كلامه ، وقد أشار إلى انه لا ينبغي ان يكون التقسيم بلحاظ مرحلة الاثبات كما في الفصول والقوانين بقوله : ((لا بلحاظ الاصالة والتبعية في مقام الدلالة والاثبات)) إلى آخر كلامه . قوله : ((كما في دلالة الإشارة ونحوها)) : أي كالدلالة الالتزامية . وقد أشار إلى الدليل على ان هذا التقسيم لاينبغي ان يكون في مرحلة الاثبات والدلالة والا لا يكون حاصراً لجميع افراد الواجب بقوله : ((لكن الظاهر ـ كما مر ـ ان الاتصاف بهما)) : أي بالاصالة والتبعية ((انما هو في نفسه)) : أي انما هو في نفس ما للوجوب الاصلي والتبعي من الصفة المميزة لكل منهما عن الآخر ((لا)) ان يكون ((بلحاظ حال الدلالة عليه)) وهي مرحلة الاثبات ((والا لما اتصف بواحد منهما)) : أي من الاصالة والتبعية ((إذا لم يكن بعد مفاد دليل)) كما في الواجبات الارتكازية غير الملتفت اليها ((وهو كما ترى)) : أي انه حيث كان تقسيما للواجب فلابد وان يكون حاصراً .

كسائر الموضوعات المتقومة بأمور عدمية نعم لو كان التبعي أمرا وجوديا خاصا غير متقوم بعدمي ، وإن كان يلزمه ، لما كان يثبت بها إلا على القول بالاصل المثبت ، كما هو واضح[1]

---

(١) حاصله : انه إذا شك في واجب انه اصلي أو تبعي فهل الاصل يثبت الاصالة أو يثبت التبعية .

وتوضيحه : انه إذا كانت التبعية هي الارادة غير الملتفت اليها فتكون الاصلية على هذا خلاف الاصل ، لانها تكون امرا وجوديا فانها تكون هي الارادة الملتفت اليها ، وحيث كانت الارادة متيقنة لفرض كونه واجبا يقينا فالشك يكون في كون هذه الارادة المتيقنة هل كانت ملتفتا اليها والالتفات امر وجودي ومقابله امر عدمي فالاصالة امر وجودي والتبعية امر عدمي ، فباصالة عدم الالتفات يثبت انها ارادة تبعية وهذا معنى قوله : ((إذا كان الواجب التبعي مالم يتعلق به ارادة مستقلة)) : أي انه هو الواجب الذي لم تكن ارادته ملتفتا اليها .

واما ظاهر كلامة فلا يخلو عن شيء فانه باصالة عدم تعلق ارادة مستقلة به لا يثبت ان الارادة المتعلقة به ارادة غير مستقلة الا على القول بالاصل المثبت ، ومثل التبعية في المقام ساير الموضوعات المتقومة بامر وجودي محرز وامر عدمي يحرزه الاصل ، كالماء القليل إذا كان المراد من القلة هو عدم كريته ، فإن موضوع الانفعال كونه ماءا غير كر وقد احرزت مائيته بالوجدان وعدم كريته بالاصل ، والى هذا أشار بقوله : ((كسائر الموضوعات المتقومة بامور عدمية)) هذا إذا كانت التبعية امرا عدميا ومقابلها وهي الاصالة امرا وجوديا وهي الارادة الملتفت اليها .

واما إذا كانت التبعية امرا وجوديا بان كانت هي الارادة التي تنشا من ارادة اخرى ، وتقابلها الاصالة وهي الارادة التي لم ننشا من ارادة اخرى ـ فينقلب مؤدى الاصل لأن التبعية تكون امرا وجوديا ، فإنها هي الارادة الناشئة من ارادة اخرى والاصل عدم نشوئها من ارادة اخرى ، فالاصل يثبت انها ارادة اصلية لأنها هي

فافهم[1] .

الارادة التي لم تنشأ من ارادة اخرى ، وكونها ارادة محرزة بالوجدان وعدم نشوئها محرز بالاصل بخلاف التبعية فإن قيدها امر وجودي وهو النشوء من ارادة اخرى والاصل عدمه فالاصل عدم التبعية والى هذا أشار بقوله : ((نعم لو كان التبعي امراً وجوديا خاصاً غير متقوم)) بامر ((عدمي)) بان كان هو الارادة الخاصة وهي التي تنشأ من ارادة اخرى فلا يكون الواجب التبعي مما يتقوم بامر عدمي ((وان كان يلزمه)) : أي وان كان الامر العدمي ملازم لهذا الامر الوجودي وهو كون هذه الارادة لم ينظر اليها بالاستقلال ، فإن الاصل وان كان يجري في عدم استقلال هذه الارادة الا انه لا يثبت كون هذه الارادة قد نشأت من ارادة اخرى الاّ على القول بالاصل المثبت ، ولذا قال : وان كان يلزمه ((لما يثبت بها)) : أي باصالة هذا الملازم العدمي الامر الوجودي ((الا على القول بالاصل المثبت)) .

(١) يمكن ان يكون إشارة إلى انه هذه الاصالة لاتثبت شيئا وان كانت امرا عدميا إذا كان الامر العدمي قد اخذ على سبيل التوصيف ، فإن التبعية وان كانت هي الارادة التي لم تنشأ من ارادة اخرى فانه لا يقين سابق بمثل هذه الارادة . نعم لو كان القيد العدمي مأخوذا على سبيل القضية الحينية لا التوصيفية لكان هذا الاصل نافعا وغير مثبت .

وممكن ان يكون أشارة إلى ما قاله اخيراً : من ان هذا الامر العدمي ملازم للامر الوجودي وانه بناءاً على القول بالاصل المثبت يثبت به الامر الوجودي ، فيكون امره بالفهم إشارة إلى انه إذا كان هذا الامر العدمي ملازما للامر الوجودي لا يثبت الامر الوجودي به وان قلنا بحجية الاصل المثبت ، لأن القائل بالاصل المثبت يقول بانه يثبت بالاصل لازم ما يجري فيه الاصل ، كاثبات عنوان التاخر باصالة عدم الحدوث ولا يقول بانه يثبت بالاصل الجاري في الملازم العدمي ملازمه الوجودي ـ كما في

تذنيب
في بيان الثمرة

وهي في المسألة الاصولية كما عرفت سابقا ليست إلا أن تكون نتيجتها صالحة للوقوع في طريق الاجتهاد ، واستنباط حكم فرعي ، كما لو قيل بالملازمة في المسألة ، فإنه بضميمة مقدمة كون شيء مقدمة لواجب يستنتج انه واجب[1].

المقام ـ فإن الامر العدمي الجاري فيه ملازم له امر وجودي ، ومثل هذا لا يقول به القائل بحجية الاصل المثبت .

(١) هذا التذنيب لبيان ماهو ثمرة البحث عن مقدمة الواجب ، وحيث قد تقدم انها من المسائل الاصولية والمسألة الاصولية ما تقع نتيجتها في طريق الاستنباط ـ فالثمرة المهمة لهذه المسألة هي وقوعها في طريق الاستنباط ، فانه على القول بالملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدماته يستنتج أن مقدمة الواجب واجبة بوجوب شرعي : بان يقال هذه مقدمة واجب ، وكل مقدمة واجب يلزم من وجوب ذيها وجوبها شرعا ، فهذه يلزم من وجوب ذيها وجوبها شرعا ، وهذه هي الثمرة المهمة لهذه المسألة التي يستنبط منها وجوب كل مقدمة واجب بالوجوب الشرعي .

والفرق بين الاستنباط والتطبيق : هو ان الشكل في التطبيق نتيجته تحقيق موضوع لحكم مستنبط لدليله كقاعدة طهارة مشكوك الطهارة ، فإن حكم مشكوك الطهارة مستنبط من دليله ، فاذا شك في طهارة يقال : هذا مشكوك الطهارة ، وكل مشكوك الطهارة طاهر ، فهذا طاهر ، بخلاف الاستنباط فإن نتيجته ليس تحقيق موضوع لحكم مستنبط بل نتيجته نفس استنباط الحكم في مقام ، فإن الثابت بهذه المسألة هو الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته ، فيثبت بواسطة هذه الملازمة نفس وجوب المقدمة فالوجوب هو الحكم الذي استنبط بواسطة ثبوت الملازمة ، ولذا قال (قدس سره) : ((فانه بضميمة مقدمة)) وتلك المقدمة هي الصغرى التي يوجب

ومنه قد انقدح ، أنه ليس منها مثل بر النذر بإتيان مقدمة الواجب ، عند نذر الواجب ، وحصول الفسق بترك الواجب بمقدماته إذا كانت له مقدمات كثيرة ، لصدق الاصرار على الحرام بذلك ، وعدم جواز أخذ الاجرة على المقدمة[1]. مع أن البرء وعدمه إنما يتبعان قصد الناذر ، فلا

انضمامها إلى ما ثبت بهذه المسألة وهي الملازمة يثبت الوجوب لمقدمة الواجب ، والصغرى هي ما أشار اليها بقوله : ((كون شيء مقدمة لواجب)) والكبرى التي هي الملازمة قد ثبتت بواسطة البحث في هذه المسألة فنتج من هذه الكبرى استنباط حكم فرعي وهو وجوب مقدمة الواجب ، ولذا قال : ((يستنتج انه واجب)) : أي بضميمة تلك الصغرى إلى ما افادته هذه المسألة يستنتج هذا الاستنتاج .

(١) قد عرفت ان ما ذكره هو النتيجة المهمة لهذه المسألة وهو الثمرة لهذه المسألة . وقد ذكر للبحث في هذه المسألة ثمرات ثلاث :

الاولى : بر النذر فيما لو نذر الناذر ان ياتي بواجب شرعي ، فانه على القول بوجوب مقدمة الواجب يبر نذره فيما لو اتى بمقدمة واجب ، وعلى القول بعدم وجوب المقدمة شرعا لا يكون الاتيان بمقدمة واجب مما يقع به برالنذر .

الثانية : حصول الفسق وعدم الفسق بترك واجب واحد له مقدمات عديدة ، فانه بناء على القول بوجوب مقدمة الواجب تكون جميع مقدمات هذا الواجب الواحد الكثيرة كلها واجبة ، فاذا تركها المكلف فقد ترك واجبات كثيرة وليس الاصرار على الحرام الاّ ترك واجبات كثيرة فيحصل موضوع الفسق وهو الاصرار على الحرام، بخلاف ما إذا قلنا بعدم وجوب مقدمة الواجب فانه لا يحصل الاصرار على الحرام إذ لم يفعل المكلف بترك الواجب إلاّ حراماً واحداً وهو ترك الواجب النفسي فقط ، واما مقدماته فانه وان تركها الاّ انها ليست واجبة فلم يحصل منه ترك لواجبات كثيرة حتى يتحقق موضوع الفسق وهو الاصرار على الحرام .

الثالثة : عدم جواز اخذ الاجرة على المقدمات للواجب النفسي وجوازها ، فانه لو قلنا بوجوب مقدمة الواجب للملازمة لايجوز ان يوخذ عليها اجرة لعدم جواز اخذ الاجرة على الواجبات ، واذا لم نقل بوجوب المقدمة لعدم القول بالملازمة يجوز اخذ الاجرة عليها لانها لاتكون واجبة فلا يكون اخذ الاجرة عليها من اخذ الاجرة على الواجبات .

وقد أشار إلى الثمرة الاولى بقوله : ((مثل برّ النذر)) إلى آخر كلامه .

والى الثانية بقوله : ((وحصول الفسق)) إلى آخره .

والى الثالثة بقوله : ((وعدّ جواز اخذ الاجرة)) إلى آخره .

وقد ناقش في عدم هذه الثمرات من ثمرات المسألة في المقام بمناقشة واحدة تعمها وهي التي أشار اليها بقوله : وقد انقدح .

وحاصلها : ان الذي ينبغي ان يكون ثمرة للمسألة الاصولية هو وقوعها في طريق استنباط الحكم لاوقوعها في طريق تحقيق الموضوع لتطبيق الحكم المستنبط ، وهذه الثمرات كلها تقع في مسألتنا في طريق تحقيق الموضوع لتطبيق الحكم المستنبط من دليله، فإن وجوب البرّ بالنذر لم يستنبط من هذه المسألة بل هذه المسألة وقعت طريقا لتحقق ما هو الموضوع لتطبيق هذا الحكم المستنبط الذي دل عليه آية ﴿وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ﴾[1] ومثله حصول الفسق وعدمه ، فإن كون الفسق يحصل بالاصرار مستنبط من دليله، وكذلك عدم جواز اخذ الاجرة وجوازه فانه حكم مستنبط من دليله ، وهذه تقع في طريق تحقيق الموضوع لتطبيق هذا الحكم المستنبط ، ولا ينبغي مثل هذا ان يعد اثراً مهما للمسألة الاصولية بما هي مسألة اصولية ، والاّ لكان بعض مسائل الفقه من الاصول لوقوع بعضها في طريق اثبات موضوع لتطبيق مسألة فقهية اخرى ،

---

(١) الحج : الآية : ٢٩ .

برّ بإتيان المقدمة لو قصد الوجوب النفسي ، كما هو المنصرف عند إطلاقه ولو قيل بالملازمة ، وربما يحصل البرء به لو قصد ما يعم المقدمة ولو قيل بعدمها ، كما لا يخفى[1] . ولا يكاد يحصل الاصرار على الحرام

والى هذا أشار بقوله : ((ومنه قد انقدح انه ليس منها مثل برّ النذر)) إلى آخره : أي بعد ما ذكر من كون الاثر المهم للمسألة الاصولية وقوعها في طريق الاستنباط لا التطبيق انقدح انه لامعنى لجعل هذه الامور الثلاثة من ثمرات المسألة لانها ليست استنباطا بل تطبيقا .

(١) حاصل مناقشته التي أشار اليها بقوله ـ : ومنه انقدح انه ليس منها ـ كانت مناقشة كبروية ، مجملها ان ما ذكر من الثمرات ليست ثمرات لمسألة اصولية فلا ينبغي ان تعد من ثمرات البحث في هذه المسألة .

والآن شرع في المناقشة صغرويا وان هذه الثمرات ليست بثمرات حتى للتطبيق.

وتوضيحه : ان بر النذر بناءاً على وجوب المقدمة لا يقع باتيان المقدمة مطلقا بل هو يتبع قصد الناذر ، فإن قصد الناذر بنذره اتيان واجب اعم من كونه نفسيا أو غيريا يتاتى بر النذر باتيان المقدمة ، واما إذا قصد الاتيان بواجب نفسي فلا يقع بر النذر باتيان المقدمة وان قلنا بوجوبها للملازمة ، لأن وجوبها غيري لا نفسي ، وكذا إذا اطلق في نذره بالاتيان بواجب فان الاطلاق ينصرف إلى الواجب النفسي دون الغيري ، وقد أشار إلى انه لا يحصل البرّ لو قصد الوجوب النفسي أو كان مطلقا في كلامه بقوله : ((فلا برّ)) : أي لا برّ لنذره ((باتيان المقدمة لو قصد الوجوب النفسي)) وأشار إلى ان الوجوب النفسي هو المتعين عند الاطلاق في كلام الناذر بقوله : ((كما هو المنصرف عند اطلاقه ولو قيل بالملازمة)) لأن الوجوب المستفاد بالملازمة وجوب غيري لا نفسي .

قوله : ((وربما يحصل)) حاصله : ان الناذر إذا قصد بنذره الاتيان بواجب اعم من كونه شرعيا أو عقليا يحصل البر بالنذر باتيان المقدمة ، ولو قلنا بعدم الملازمة بين

بترك واجب ، ولو كانت له مقدمات غير عديدة ، لحصول العصيان بترك أول مقدمة لا يتمكن معه من الواجب ، ولا يكون ترك سائر المقدمات بحرام أصلا، لسقوط التكليف حينئذ ، كما هو واضح لا يخفى[1] . وأخذ

وجوب الشيء ووجوب مقدمته شرعا ، لأن وجوب المقدمة عقلا مما لا يعقل انكاره. والمحصل من هذه المناقشة ان الثمرة للمسألة لابد وان تكون دائرة مدارها وجودا وعدما ، فالبرّ بالنذر يقتضي ان يترتب على القول بالمقدمة ، وعدم البرّ به مترتب على القول بعدم الملازمة .

وقد عرفت : ان البر بالنذر يحصل وان قلنا بعدم الملازمة وعدم البر بالنذر يحصل وان قلنا بالملازمة ، ومثل هذه الثمرة المترتبة على القول بالملازمة وعدمها لا تكون ثمرة، لما عرفت : من ان الثمرة لابد ان تدور مدار الملازمة وعدمها. ومراده من قوله : ((يحصل البرّ به)) : أي بالنذر ((لو قصد ما يعم المقدمة)) : أي ان كان قاصدا للاعم من الوجوب الشرعي والعقلي فانه يحصل البر بالنذر ولو قيل بعدم الملازمة .

ويمكن ان يقال : ان من جعل البرّ ثمرة في هذه المسألة قصده ان يكون الناذر قد قصد بنذره الاتيان بواجب شرعي بما للواجب الشرعي من حقيقة فانه على هذا تكون ثمرة ، فلا يرد عليها الاّ ما ذكره بانها من التطبيق لا من الاستنباط .

(١) هذه الثمرة الثانية قد ناقش فيها ـ أيضاً ـ صغرويا ، بما حاصله ـ وقد تقدم منه ـ في ان الواجب النفسي يتحقق تركه وعصيانه بترك اول مقدمة من مقدماته بحيث لا يبقى مجال لاتيان ذي المقدمة ، فانه بتركها يحصل العصيان وبالعصيان يسقط التكليف للواجب ، واذا سقط الوجوب النفسي لايبقى الوجوب الغيري لساير مقدماته عدا المقدمة الاولى التي عصى بتركها ، والاصرار لا يتحقق بترك واجبين ، والى هذا أشار بقوله : ((لحصول العصيان بترك اول مقدمة لا يتمكن معه)) : أي بحيث مع ترك اول مقدمة ((من الواجب)) : أي الواجب النفسي ، ثم أشار إلى التعليل بقوله : ((ولا يكون ترك ساير المقدمات بحرام اصلا لسقوط التكليف حينئذ)) .

الاجرة على الواجب لا بأس به ، إذا لم يكن إيجابه على المكلف مجانا وبلا عوض ، بل كان وجوده المطلق مطلوبا كالصناعات الواجبة كفائية التي لا يكاد ينتظم بدونها البلاد ، ويختل لولاها معاش العباد ، بل ربما يجب أخذ الاجرة عليها لذلك ، أي لزوم الاختلال وعدم الانتظام لولا أخذها ، هذا في الواجبات التوصلية[1] .

والحاصل : ان الاصرار بعد ان كان لايحصل في ترك المقدمات الكثيرة فلا يصح جعل هذا ثمرة لهذه المسألة ، اذ لايتحقق الاصرار سواء قلنا بالملازمةووجوب المقدمات وجوبا شرعيا أو لم نقل بالملازمة فيكون وجوبها عقليا محضا .

والاولى المناقشة في هذه الثمرة : بان ترك الواجبات الغيرية ليس من ترك الحرام الذي بالاصرار عليه يحصل الفسق ، لما مر : من ان ترك الواجب الغيري لايوجب عقوبة عليه ولافعله يقتضي مثوبة له ، والظاهر من الحرام الموجب للفسق هو الحرام الموجب للبعد عن المولى ويستحق فاعله العقاب .

(١) هذه الثمرة الثالثة . وحاصل المناقشة ـ التي أشار اليها المصنف في ترتب هذه الثمرة على القول بالملازمة وعدمه ـ : هو انه لاربط لجواز اخذ الاجرة بالقول بوجوب المقدمة ، فانه يجوز اخذ الاجرة ومع القول بوجوب المقدمة للملازمة.

وتوضيحه : ان الواجب : اما توصلي أو تعبدي ، والتوصلي : اما عيني أو كفائي.

وقد ذهب المشهور إلى عدم جواز اخذ الاجرة على الواجب التوصلي العيني لوجوه عديدة ذكرت مفصلة في الفقه وكلها لا تخلو عن مناقشة .

لكن الظاهر من المصنف : انه لا يجوز اخذ الاجرة عليه لانه هو المراد بقوله : ((واخذ الاجرة على الواجب لا بأس به إذا لم يكن ايجابه على المكلف مجانا وبلا عوض)) فان مراده من الايجاب بلا عوض هو الواجب التوصلي العيني ، والاّ فلا اشكال في انه إذا صرّح الشارع بعدم جواز اخذ الاجرة على واجب فلا تصح

الاجارة عليه ، الاّ انه لم نجد تصريحا بذلك من الشارع في واجب من الواجبات. وعلى كل فلا اشكال إذا وجد هذا التصريح من الشارع . واما إذا كان المانع عن اخذ الاجرة في الواجب التوصلي العيني ماذكره من الموانع : من كونه ليس بمال ، أو انه غير محترم ، أو انه يكون بوجوبه مملوكا للشارع ، أو انه يكون مما لاسلطة عليه ، وامثال هذه الموانع المذكورة مفصلا فانها كلها مخدوشة ، واذا بطلت هذه الموانع فلا بأس بأخذ الاجرة على الواجب التوصلي العيني . واما الواجب التوصلي الكفائي فالظاهر ان المشهور ذهبوا إلى جواز اخذ الاجرة عليه ، واليه أشار المصنف بقوله : ((كالصناعات الواجبة كفائية)) ، اما على ما اشرنا اليه : من ان نفس الوجوب في التوصلي العيني لا يمنع من اخذ الاجرة ففي الواجب الكفائي بطريق اولى .

والذي يشير اليه المصنف من المناط الذي بسببه ذهب المشهور إلى جواز اخذ الاجرة في الواجب الكفائي كالصناعات وامثالها : هو ان المصلحة الداعية إلى الوجوب تارة تكون داعية إلى ضرورة وجوده بما هو فعل من افعال الشخص كما في الواجبات التوصلية العينية ، فكأن جهة اضافة هذا الفعل إلى الشخص وسلطنته عليه ترتفع بايجابه عليه من الشارع ، ولذا ذهب المشهور إلى عدم جواز اخذ الاجرة عليه، وهذا وان كان محل مناقشة الاّ انه مع القول به لا يكون مثل هذا المانع موجودا في الواجبات الكفائية التي هي كالصناعات ، فإن الداعي إلى وجوبها هي المصلحة : بان تكون هذه الاشياء موجودة لا بما انها فعل من افعال الشخص ، لأن وجوبها انما هو لأن النظام الاجتماعي البشري محتاج إلى وجودها من دون ربط لهذه المصلحة بكونها فعلا من افعال المكلف وله اضافة اليه وسلطنته عليه ، فلا يزاحم هذا الوجوب الناشئ من هذه المصلحة اضافة الفعل إلى المكلف ولاسلطنته عليه ، فلا مانع من جوازاخذ الاجرة عليها ، بل ربما يقال : بان هذه الواجبات حيث انها مما تحتاج إلى كلفة واستغراق وقت وعمل شديد في تعلمها فيجب على الشارع ان

وأما الواجبات التعبدية فيمكن أن يقال بجواز أخذ الاجرة على إتيانها بداعي امتثالها ، لا على نفس الاتيان ، كي ينافي عباديتها ، فيكون من قبيل الداعي إلى الداعي، غاية الامر يعتبر فيها كغيرها أن يكون فيها منفعة عائدة إلى المستاجر[1] ، كي لا تكون المعاملة سفهية ،

لا يسقط حرمتها ولا احترامها بحيث يجب ان يكون وجوبها الكفائي بما انها محترمة ويقع بازائها المال ليقبل الناس على تعلمها بحيث لو اوجبها الشارع مسلوبة الاحترام للزم من ذلك اختلال النظام ، وحيث كان الداعي إلى ايجابها المصلحة النظامية فلابد وان لا يلزم من وجودها عدمها ، فلذا لابد من وقوعها واجبة بما هي محترمة ، وهذا مراده من قوله : ((بل ربما يجب اخذ الاجرة عليها)) وليس مراده من وجوب اخذ الاجرة عليها انها لا يصح وقوعها مجانا من المكلف ومتبرعا بها . وعلى كل فمثل هذه الواجبات لامانع من اخذ الاجرة عليها .

(١) وحاصل الكلام في الاجرة على الواجبات العبادية : انه ان كانت الاجرة على نفس الفعل العبادي فلا تصح الاجارة لان المفروض ان عقد الاجارة وقع على نفس الفعل العبادي ، واتيان الفعل اما بلا قصد القربة فلا يكون ماوقع عبادة فلا يتحقق ما وقعت عليه الاجارة ، ولايقع بقصد الاجارة أيضا لأن اتيانه بقصد الامر الاجاري من دون قصد القربة لايوجب عباديته والمفروض ان ماوقعت عليه الاجارة هو الفعل العبادي ، واتيانه بقصد الامر الاجاري وبقصد القربة يوجب التشريك في العبادة وهو مناف لعباديته ، واتيانه بقصد الامر القربي مع غفلة عن الاجارة ـ وحيث ان الاجارة امرها توصلي فيستحق الاجرة ـ فانه أيضا لا يوجب تصحيح الاجارة ، لأن من جملة شروط صحة الاجارة القدرة على التسليم ، وحيث انه لا قدرة له على الاتيان به بداعي الامر الاجاري فلا يكون ماوقعت عليه الاجارة مقدورا على كل حال ، هذا إذا وقعت الاجارة على الفعل العبادي .

وأخذ الاجرة عليها أكلا بالباطل[1].

واما إذا وقعت الاجارة على اتيان الفعل بداعي القربة فانه لا يكون الامر الاجاري داعيا إلى نفس الفعل فلا يقع التشريك ، والامر الاجاري حيث وقع على اتيانه بداعي القربة فيكون من قبيل الداعي إلى الداعي ، والداعي إلى الداعي معقول وواقع واكثر عبادة المكلفين من قبيل الداعي إلى الداعي كساير النوافل ذوات الآثار الدنيوية والأخروية ، وكذلك عبادة المكلفين الواقعة في الفرائض الواجبة بداعي الخوف من العقاب فانه يكون من الداعي إلى الداعي .

وعلى كل حال فلا مانع من وقوع الاجارة على الواجبات العبادية : بان تقع على اتيان الفعل بداعي القربة لا على نفس الفعل ، والى هذا أشار بقوله : ((فيمكن ان يقال بجواز اخذ الاجرة على اتيانها بداعي امتثالها لا على نفس الاتيان كي ينافي عباديتها فيكون من قبيل الداعي إلى الداعي)) .

(١) حيث ذكروا من جملة موانع الاجارة على العبادة انه امر سفهي حيث انه لابد من اتيانها ، إذ المفروض انها عبادة واجبة ، ووقوع الاجارة على ما لابد من وقوعه لغو وسفه .

فقد أشار المصنف إلى الجواب عنه : بانه ربما يكون فيه فائدة عائدة إلى المستاجر كتعويد المكلف على العبادة فيما إذا كان تعويده مما يهم المستاجر فإنها من المنافع العقلائية ، فإن كون ابنه ـ مثلاً ـ من المعتادين على العبادة من الامور العقلائية التي لها نسبة واضافة إلى هذا المستاجر فلا تكون هذه الاجارة سفهية واخذ الاجرة عليها اكلا للمال بالباطل .

فاتضح مما ذكرنا : ان هذه الثمرة غير صحيحة لصحة وقوع الاجارة على مقدمات الواجب سواء قلنا بوجوبها للملازمة ام لم نقل .

وربما يجعل من الثمرة ، اجتماع الوجوب والحرمة إذا قيل بالملازمة فيما كانت المقدمة محرمة ، فيبتني على جواز اجتماع الامر والنهي وعدمه ، بخلاف ما لو قيل بعدمها[1].

وفيه : أولا : إنه لا يكون من باب الاجتماع ، كي تكون مبتنية عليه ، لما أشرنا إليه غير مرة ، إن الواجب ما هو بالحمل الشائع مقدمة ، لا بعنوان المقدمة ، فيكون على الملازمة من باب النهي في العبادة والمعاملة[2] .

---

(١) هذه هي الثمرة الرابعة التي ذكروها ثمرة مترتبة على القول بالملازمة وعدمها، وكون مقدمة الواجب واجبة شرعا بناء على الملازمة وغير واجبة شرعا بناء على عدم الملازمة .

وحاصل هذه الثمرة : انه بناءاً على الملازمة فالوجوب النفسي لذي المقدمة علة تامة لترشح الوجوب على المقدمة ، واذا كانت المقدمة محرمة فيجتمع الامر الغيري والنهي المتعلق بها فيكون المقام من مصاديق اجتماع الامر والنهي ، فإن قلنا بجواز الاجتماع تقع المقدمة المحرمة مصداقاً للواجب ، وان قلنا بالامتناع ورجحنا جانب الوجوب ـ أيضاً ـ تقع مصداقا .

نعم ، إذا قلنا بترجيح جانب النهي لا تقع مصداقا للواجب .

واما إذا قلنا بعدم الملازمة فلا تكون من موارد اجتماع الامر والنهي ولا تبتني على القول في تلك المسألة .

والحاصل : ان الثمرة هي وقوع المقدمة المحرمة من موارد اجتماع الامر والنهي بناءاً على الملازمة وترشح الوجوب اليها من ذيها ، ولا تكون من مصاديق اجتماع الامر والنهي بناءاً على عدم الملازمة وعدم ترشح الوجوب اليها ، والى هذا أشار بقوله : ((فيبتني على جواز اجتماع)) إلى آخر كلامه .

(٢) هذا هو الجواب الاول عن هذه الثمرة .

وتوضيحه : ان الامر والنهي تارة يجتمعان في الشيء بعنوانين كاجتماع عنوان الغصب والصلاة في الحركة الركوعية وهذا من مصاديق مواردالاجتماع قطعا .

واخرى : يتعلق النهي بما تعلق به الامر بعنوانه المتعلق به للامر كقوله : (دعي الصلاة ايام أقرائك) وهذا ليس من مصاديق مسألة الاجتماع بل هو من مصاديق النهي في العبادة قطعا .

وثالثة : يتعلق النهي به بعنوان من العناوين ولكنه يكون متعلقا للامر ـ مثلاً ـ بعنوانه الذاتي له : بان تكون الحركة ـ مثلاً ـ بما هي حركة ماموراً بها وبما هي من مصاديق عنوان الغصب المتعلق للنهي من موارد النهي .

هذا الفرض الاخير على ما يظهر من المصنف انه من مصاديق النهي في العبادة لا من مصاديق مسألة الاجتماع.

فاذا عرفت هذا نقول :

انه بناء على مختاره : من كون مقدمة الواجب ـ هي ـ ما هو مقدمة بالحمل الشايع لا عنوان المقدمية ، فإن ركوب الدابة بما هو ركوب الدابة يكون واجبا لا بعنوان كونه مقدمة ، فاذا ورد نهي عن ركوب الدابة بعنوان انه غصب لايكون من مصاديق اجتماع الامر والنهي ، بل هو من مصاديق النهي في العبادة ، وعلى هذا افتى بعض من يقول بجواز اجتماع الامر والنهي ببطلان الوضوء الواقع مقدمة للصلاة ـ مثلاً ـ إذا كان بماء مغصوب ، لأن الوضوء ليس هو الاّ نفس غسل الاعضاء وقد حرم هذا الفعل بما له من عنوانه الذاتي له وهو كونه غسلا .

وعلى ما ذكرنا لا تكون المسألة من اجتماع الامر والنهي ، لأن المقدمة المحرمة قد وقعت واجبة لا بعنوان كونها مقدمة بل بما هي مقدمة بالحمل الشايع فتكون من موارد مسألة النهي في العبادة ، ولذا قال (قدس سره) : ((انه لا يكون من باب الاجتماع)) : أي المقدمة المحرمة لا تكون من باب الإجتماع حتى تكون صحيحة بناءاً على الجواز ، وغير صحيحة بناءاً على الامتناع إذا قلنا بالملازمة وترشح الوجوب

وثانيا : لا يكاد يلزم الاجتماع اصلا لاختصاص الوجوب بغير المحرم في غير صورة الانحصار به وفيها اما لا وجوب للمقدمة لعدم وجوب ذي المقدمة لاجل المزاحمة واما لا حرمة لها لذلك كما لا يخفى[1] .

الغيري إلى المقدمة ، بل بناءاً عليه تكون من مصاديق النهي في العبادة لأن الواجب بالوجوب المقدمي ذات ما هو مقدمة لا بعنوان كونه مقدمة ولذا قال : ((ان الواجب ما هو بالحمل الشايع)) إلى آخر كلامه .

(١) حاصل هذا الجواب الثاني : ان الواجب النفسي اما ان تنحصر مقدمته بهذا المحرم أو لا تنحصر ، فإن انحصرت به فهو خارج عن مسألة الاجتماع ، لأن ايجاب واجب تنحصر مقدمته بالحرام من التكليف بما لا يطاق الذي لا يقول به القائل بجواز الاجتماع ، واذا لم تنحصر مقدمته بالحرام فالمقدمة الواجبة خصوص الفرد الحلال، فانه إذا كان هناك دابة مغصوبة ودابة غير مغصوبة فمقدمة الواجب خصوص الدابة غير المغصوبة .

وقد عرفت انه في صورة الانحصار لا يعقل بقاء الواجب النفسي ، فاما ان يكون اهم من حرمة المقدمة فترتفع الحرمة وتقع مصداقاً للواجب الغيري ، واما ان لايكون اهم فلابد وان لايبقى الواجب على وجوبه فمتى تتحقق هذه الثمرة ؟

والظاهر انه قد ضرب على هذا الجواب الثاني في بعض النسخ المصححة ، والسبب في الضرب عليه ان القائل بهذه الثمرة يقول بها في صورة عدم الانحصار.

وقد كان هذا الجواب الثاني من المصنف اما مبنيا على التنزل عما ذكره في الجواب الاول : من ان الواجب ما هو مقدمة بالحمل الشايع ومع التنزل عنه فإن المقدمة المحرمة في صورة عدم الانحصار تكون من مصاديق مسألة الاجتماع بناءاً على الملازمة ، واما مبنيا على انه وان كان الواجب ما هو مقدمة بالحمل الشايع الاّ انه يكفي في الاجتماع ان يكون ولو من طرف واحد بالعنوان .

وثالثاً : إن الاجتماع وعدمه لا دخل له في التوصل بالمقدمة المحرمة وعدمه أصلا، 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 . وبالجملة لا يتفاوت الحال في جواز التوصل بها ، وعدم جوازه أصلا، بين أن يقال بالوجوب، أو يقال بعدمه ، كما لا يخفى[1].

وبعبارة اخرى : النهي في العبادة يختص بما إذا تعلق النهي بالعبادة بما هي عبادة وبعنوانها ، واما في المورد الذي اجتمع فيه النهي بعنوان كالغصب والامر بما له من العنوان الذاتي له كالغسل والوضوء فهو من مصاديق الاجتماع ، فالثمرة صحيحة على هذا .

(١) لا يخفى انه نسب إلى الوحيد (قدس سره) القول : بان المقدمة المحرمة لايقع بها التوصل إلى الواجب .

وعلى هذا فيكون ما ذكره المصنف وارداً عليه ، واما على ما ذكره من ظاهر هذه الثمرة : من ان المقصود فيها هو كون المقدمة من مصاديق مسألة الاجتماع بناءاً على الملازمة ، وعدم كونها من مصاديقها بناءاً على عدم الملازمة ، فالمنظور فيها ليس قصد التوصل بها حتى يرد عليه ما ذكره في العبارة .

وعلى كل فالمتحصل من عبارة المتن : ان المهم في المقدمة هو امكان التوصل بها، والمقدمة ان كانت توصلية فالتوصل بها ممكن وان كانت محرمة ، ولا فرق في وقوع التوصل بها خارجا بين كونها منهيا عنها أو لا ، وسواء قلنا بالملازمة أو لم نقل وسواء قلنا بجواز الاجتماع أو قلنا بالامتناع ، فالمقدمة يحصل بها التوصل إلى الواجب خارجا على كل حال .

في تأسيس الاصل في المسألة اعلم أنه لا أصل في محل البحث في المسألة ، فإن الملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذي المقدمة وعدمها ليست لها حالة سابقة ، بل تكون الملازمة أو عدمها أزلية[1] ، نعم نفس

وان كانت المقدمة تعبدية فاذا قلنا بالامتناع فلا يحصل التوصل بها سواء قلنا بالملازمة أو لم نقل ، فانه على القول بالملازمة لا يعقل ان تكون واجبة ، لانه وان اجتمع فيها الامر والنهي الا ان المفروض انا نقول بالامتناع ، والمفروض انها عرضتها الحرمة فلا يعقل ان تكون واجبة ، وان قلنا بجواز الاجتماع فالمفروض ان المقدمة تعبدية ففيها في نفسها قبل عروض المقدمية عليها امر ، وعروض النهي عليها لا يرفع الامر المتعلق بها لانا نقول بجواز الاجتماع . فلا فرق على هذا بين القول بالملازمة ووجوب المقدمة أو نقول بعدم الملازمة ، فإن المقدمة التي هي عبادة بنفسها تقع صحيحة ، واذا كانت تقع صحيحة فيمكن التوصل بها إلى الواجب عقلا وان لم تكن واجبة شرعا ، فلا فائدة في هذه الثمرة .

وقد عرفت : ان هذا انما يرد على المنسوب إلى الوحيد (قدس سره) لا على الظاهر: من كون الثمرة هي كون المقدمة من مصاديق مسألة الإجتماع وعدمه .

(١) توضيحه ان الاصل الجاري في المقام اما الاستصحاب أو البراءة ولا مجرى لهما معا ، اما الاستصحاب فلما عرفت : من ان البحث في هذه المسألة في الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدماته ، فالقائل بالملازمة يدعي ان طبيعة ارادة الشيء تلازمها قهرا ارادة مقدماته ، فالملازمة ذاتية بين حقيقة طلب الشيء وطلب مقدماته، وهذه الملازمة ما هوية كملازمة الزوجية لماهية الاربعة ، ولذا لا يعقل ان تفارقه في الوجودين الذهني والعيني ، وهذا هو المناط الفارق بين لوازم الوجود ولوازم الماهية، والملازمة بين ارادة المقدمة وارادة ذيها من هذا القبيل .

فإن الملازمة التي يحكم بها العقل على فرض حكمه بها هو الاستتباع والاستلزام وهذه التبعية هي تبعية ذاتية لماهية الطلب النفسي ، ولذا لا تفارقه في كلا

الوجودين بل مع الغض عن الوجودين فالاستتباع وتبعية ماهية طلب المقدمة لماهية طلب ذيها ، كما ان زوجية الاربعة وملازمتها لها وتبعيتها للاربعة غير منوطة بذهن أو عين فلو امكن ان تتحقق اربعة في غير الذهن أو العين لكانت زوجاً ، والملازمة التي هي استتباع ارادة الشيء لإرادة مقدماته من هذا القبيل ، ولذا يحكم العقل باستلزام طلب الشيء لطلب مقدماته وان لم يكن طلب موجود .

ومن الواضح ان لوازم الماهية منجعلة بجعل الماهية وليس لها جعل استقلالي بل هي مجعولة بالتبع لجعل الماهية ، وكما ان جعل الاربعة كاف في جعل الزوجية كذلك جعل الوجوب النفسي كاف في جعل استلزامه واستتباعه لمقدماته ، فالملازمة ان كانت متحققة فهي متحققة أزلاً ، وان كانت غير متحققة فهي غير متحققة أزلاً.

وحيث ان الماهية في قبال الوجود والعدم ولذا يطرآن عليها ، فيقال : الماهية موجودة والماهية معدومة ، والماهية بنفسها ماهية واجدة لذاتها وذاتياتها ولوازمها مع الغض عن الوجود والعدم ، فهي غير مسبوقة بالعدم وليس الاستصحاب الا استصحاب العدم الازلي ، والعدم الازلي انما يجري إستصحابه بالنسبة إلى الماهية المقيدة بالوجود : أي ان وجود الماهية الممكنة مسبوق بالعدم الازلي ، فلا يكون لنا يقين سابق يمكن استصحابه بحيث يمكننا ان نقول : انه كانت الملازمة معدومة والآن هي باقية على هذا العدم ، واليقين هو الركن الاولي للاستصحاب فحيث لايقين سابق فلا مجري للاستصحاب ، مضافا إلى ان الشرط في جريان الاستصحاب ان يكون المستصحب امراً مجعولا تشريعا أو موضوعاً لاثر مجعول ، وحيث لاجعل تكويني لاجعل تشريعي ، ولوازم الماهية لاجعل تكويني لها لا بالاستقلال ولا بالتبع بل ليس هناك الاجعل واحد ينسب للماهية بالاصالة وللوازمها بالعرض فلوازم الماهية ليس لها جعل لا استقلالاً ولا تبعا ، وانما هناك جعل واحد منسوب إلى الماهية بالاصالة ومنسوب اليها بالعرض ، ولا يعقل ان يكون للوازم الماهية جعل اصلا ،

وجوب المقدمة يكون مسبوقا بالعدم ، حيث يكون حادثا بحدوث وجوب ذي المقدمة ، فالاصل عدم وجوبها[1] .

لأن ما كان له جعل كان له وجود ، ولوازم الماهية لا وجود لها بل الموجود ملزومها ومنشأ انتزاعها .

وقد عرفت : ان هناك جعلاً ووجوداً واحداً ينسب إلى الماهية بالاصالة والى لوازمها بالعرض . ومن الواضح ان الموجود في الخارج ليس الا وجوداً واحداً وهو وجود الاربعة ، وليس للزوجية وجود في الخارج وانما هي موجودة بتبع وجود الاربعة التي هي ملزومها ومنشأ انتزاعها ، وحيث لاجعل للوازم الماهية تكوينا فلا جعل لها تشريعا .

واما انها ليست موضوعا لاثر مجعول فانه من الواضح ان نفس الملازمة والاستتباع ليست موضوعا للوجوب بل موضوع الوجوب هو نفس ذات المقدمة، ولا جزء الموضوع لوضوح ان الملازمة ليست جزءاً من ذات المقدمة ، واذا لم تكن المقدمة مجعولة تشريعا بالاستقلال ولا موضوعا ولا جزء موضوع لأثر مجعول فلا يجري فيها الاستصحاب .

ومنه يتضح : انها لا تجري فيها البراءة أيضا ، فإن مجرى البراءة لابد وان يكون مما يمكن ان يكون مجعولا تشريعا ، والى ما ذكرنا أشار اجمالا بقوله : ((فإن الملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذي المقدمة وعدمها)) : أي وعدم الملازمة ((ليست لها حالة سابقة)) لانها ان كانت هناك ملازمة فهي من لوازم الماهية لا تنفك عنها بحالة من الحالات فهي ازلية ، وان لم تكن هناك فعدم الملازمة ايضاً ازلي ، ولذا لم تكن لها حالة سابقة .

(١) كان الكلام المتقدم في ان الاصل لا يجري في نفس الملازمة ـ وهي المسالة الاصولية التي هي المبحوث عنها في مسألة مقدمة الواجب ـ لعدم اليقين السابق ولانها ليست من المجعولات . والآن يتعرض لجريان الاصل في المسألة الفرعية وهي الوجوب

وتوهم عدم جريانه ، لكون وجوبها على الملازمة ، من قبيل لوازم الماهية ، غير مجعولة ، ولا أثر آخر مجعول مترتب عليه ، ولو كان لم يكن بمهم ها هنا[1] ، مدفوع بأنه وإن كان غير مجعول بالذات ، لا بالجعل

الغيري المترشح إلى المقدمة من وجوب ذيها ، وحيث انه من الامور الحادثة المسبوقة بالعدم اذ قبل الوجوب النفسي لا وجوب غيري قطعا وبعد حدوث الوجوب النفسي يشك في حدوثه للشك في الملازمة فيستصحب عدمه ، وحيث انه من المجعولات الشرعية فتجري فيه البراءة أيضا ، ولذا قال : ((نعم نفس وجوب المقدمة يكون مسبوقا بالعدم)) إلى آخر كلامه .

(١) حاصل هذا التوهم انه لامجال لجريان الاصل في الوجوب ـ أيضاً ـ كما انه لا مجال للاصل في نفس الملازمة .

وتقريبه : انه لابد في جريان الاصل من كون مجراه اما مجعولاً أو موضوعاً لاثر مجعول ، والوجوب الغيري ليس مجعولاً ولا موضوعاً لأثر مجعول مهم ، أما انه ليس الوجوب في المقام مجعولاً فلأن الملازمة على فرضها علة للوجوب الغيري لأن عمدة دليله هو الوجدان : بان من يريد شيئا يريد مقدمته قهراً حتى في حال عدم التفاته فانه يريد المقدمة ارتكازا وبطبعه من غير التفات له إلى ذلك ، وهذا يدل على ان الوجوب المقدمي من الامور واللوازم القهرية المترتبة على الوجوب النفسي ، واذا كان من اللوازم القهرية فانه يكون من قبيل لوازم الماهية ولا يكون للواجب الغيري حينئذ جعل استقلالي في قبال جعل الوجوب النفسي ، اذ ليس للوازم الماهية وما هو من الامور القهرية المترتبة على وجودها جعل في قبال جعلها ووجودها ، واذا لم يكن للشيء جعل فلا يجري الاصل فيه ، فالوجوب الغيري لا يجري الاصل فيه لأن وجوبه ليس من الامور المجعولة ، لما عرفت : من ان الوجوب الغيري ليس بمجعول استقلالا بل هو من اللوازم القهرية التابعة لجعل الوجوب النفسي .

البسيط الذي هو مفاد كان التامة ، ولا بالجعل التأليفي الذي هو مفاد كان الناقصة ، إلا أنه مجعول بالعرض ، وبتبع جعل وجوب ذي المقدمة ، وهو كاف في جريان الاصل[1] . ولزوم التفكيك بين الوجوبين مع الشك

واما انه ليس موضوعا لاثر مجعول ، فلأن الأثر المهم المترتب على الوجوب ـ بناءا على جعل الثواب والعقاب ـ هو الثواب والعقاب ، وقد تقدم : ان الوجوب الغيري لا ثواب له ولاعقاب عليه . نعم ربما يكون موضوعا لاثر مجعول كالنذر ونحوه الا ان مثل هذا الاثر ليس بمهم ، وقد أشار إلى كون الوجوب الغيري ليس بمجعول بقوله : ((لكون وجوبها على الملازمة من قبيل لوازم الماهية)) وقد أشار إلى انه ليس بموضوع لأثر مجعول بقوله : ((ولا اثر آخر مجعول مترتب عليه)) وقد أشار إلى انه ربما يترتب عليه اثر كالنذر ونحوه لكنه ليس بمهم بقوله : ((ولو كان لم يكن بمهم)) .

(١) وتوضيح الدفع ان الجعل على قسمين : ذاتي ، وتبعي ، والاول على قسمين ايضا : بسيط وتاليفي ، والجعل البسيط : هو جعل الشيء كجعل الانسان أو غيره كالجسم ـ مثلا ـ وهو مفاد كان التامة ، فإن كان التامة هي التي تتم الفائدة فيها بالفاعل فقط الذي بمنزلة الاسم من كان الناقصة وهي التي بمعنى وجد ، فيقال : كان الانسان أو الجسم بمعنى وجد الانسان ووجد الجسم ، ولذا كانت تكتفي بالفاعل.

والجعل التأليفي : هو جعل الشيء شيئا كجعل الانسان ضاحكا والجسم ابيضا وهو مفاد كان الناقصة ، لانه لاتتم الفائدة في مثلها بالاسم بل لابد من الحاق الخبر ولذا تقول : كان الانسان ضاحكا والجسم ابيضا .

والثاني : أي الجعل التبعي وهو الجعل القهري بتبع جعل آخر كجعل الوجوب المقدمي في المقام بتبع جعل الوجوب النفسي ، وهذا المقدار من الجعل كاف في جريان الاصل وليس هو كلوازم الماهية أي كنفس الملازمة غير المجعولة اصلا باي نحو من انحاء الجعل ، لما عرفت : من ان لوازم الماهية لا وجود لها خارجا والوجوب الغيري

لا محالة ، لاصالة عدم وجوب المقدمة مع وجوب ذي المقدمة[1] ، لا ينافي الملازمة بين الواقعيين ، وإنما ينافي الملازمة بين الفعليين ، نعم لو كانت

له وجود كوجود الوجوب النفسي ، فليس هو من لوازم الماهية نعم يوجد قهرا بتبع الوجوب النفسي .

لا يقال : انه يشترط في مجرى الاصل ان يكون امر مجعولا اختياريا والجعل في المقام قهري لا اختياري .

فانه يقال : انه اختياري بالواسطة فان علته وهو الوجوب النفسي جعله اختياري، والايجاب بالاختيار لا ينافي الاختيار ، وقد أشار إلى ما ذكرنا : من ان الوجوب وان كان ليس بمجعول بالذات لابالجعل البسيط ولا بالجعل التاليفي بقوله : ((وان كان غير مجعول بالذات)) والى ان الجعل الذاتي على قسمين بسيط وتاليفي والاول مفاد كان التامة والثاني مفاد كان الناقصة بقوله : ((لابالجعل البسيط الذي هو مفاد كان التامة ولابالجعل التاليفي الذي هو مفاد كان الناقصة)) والى انه مجعول بالجعل التبعي وهو كاف بقوله : ((الا انه مجعول بالعرض وبتبع جعل وجوب ذي المقدمة وهو كاف في جريان الاصل)) .

(١) هذا إشارة إلى اشكال آخر أورد على جريان الاصل في الوجوب الغيري حيث يشك في الملازمة .

وتوضيحه : انه يشترط في جريان الاصل في شيء ان يكون مما يمكن للشارع وضعه ورفعه ، والوجوب الغيري وان كان مما يمكن وضعه بوضع الوجوب النفسي الا انه بناءا على الملازمة يكون الوجوب الغيري قهريا ، فلا يمكن رفعه مع وضع الوجوب النفسي ، فوضع الوجوب النفسي ورفع الوجوب الغيري بناء على الملازمة من المحالات ، اذ لا يعقل تخلف المعلول عن علته التامة ، لأن المفروض انه لا مانع من الوجوب الغيري لو قلنا بالملازمة واحتمال المحال كالقطع بالمحال ، ولابد ان يكون مجرى الاصل مما يقطع بعدم لزوم المحال منه .

الدعوى هي الملازمة المطلقة حتى في المرتبة الفعلية، لما صح التمسك بالاصل ، كما لا يخفى .

إذا عرفت ما ذكرنا ، فقد تصدى غير واحد من الافاضل لاقامة البرهان على الملازمة ، وما أتى منهم بواحد خال عن الخلل[1] .

فاذا عرفت هذا نقول : ان المفروض انه مما يشك في الملازمة ولازم الشك احتمال وجود الملازمة واحتمال عدمها فاحد الطرفين احتمال وجود الملازمة ، ومع احتمال وجود الملازمة فالوجوب الغيري في حال الوجود النفسي قهري ولا يمكن ان لايتحقق الوجوب الغيري مع تحقق الوجوب النفسي ، ومع احتمال ان يكون تحققه لابد منه يكون جريان الاصل في عدم الوجوب الغيري مما يحتمل ان يكون محالا لعدم امكان تخلف المعلول عن علته .

وقد عرفت : انه يشترط في مجرى الاصل ان يكون مما يقطع بامكانه وعدم محاليته، ومن المحتمل ان تكون الملازمة موجودة وعلى فرض وجودها يلزم التفكيك بين الوجوب الغيري والوجوب النفسي ، والتفكيك بينهما على فرض الملازمة من المحال، فالاصل الموجب للتفكيك بين الوجوبين يحتمل ان يكون مستلزما للمحال ، وقد عرفت انه لابد في مجرى الاصل ان يكون مما يقطع بكونه لايستلزم محالا ، والى هذا أشار بقوله : ((ولزوم التفكيك بين الوجوبين)) : أي الوجوب الغيري والنفسي ((مع الشك لامحالة)) واقع فإن الاصل يقضي عدم وجوب المقدمة مع وجوب ذي المقدمة فالاصل مفكك بين هذين الوجوبين قطعا ، ولذا قال : ((لاصالة عدم وجوب المقدمة مع وجوب ذي المقدمة)) والتفكيك بين الوجوبين يحتمل ان يكون محالا ، واحتمال المحال مانع من إجزاء الاصل كما عرفته مفصلا ، هذا حاصل الاشكال الذي أشار اليه بقوله : ((والتفكيك)) إلى آخره .

(١) بهذا أشار إلى الجواب عن هذا الاشكال .

وتوضيحه : ان مجرى الاصل هو الحكم الفعلي ، فمع ثبوت الحكم الواقعي في مرحلة واقعه لامانع من جريان الاصل لرفع فعلية الحكم الواقعي ، والملازمة لو كانت متحققة فانما يكون تحققها في مرحلة الواقع ، والمفروض انا في مرحلة الشك ولازم مرحلة الشك كون الملازمة في مرحلة فعليتها مشكوكة وانه لادليل عليها بالفعل ، فلو فرض تحقق الملازمة بين الوجوبين واقعا لكنها حيث كانت في مرحلة فعليتها مشكوكة فلا مانع من جريان الاصل الذي مجراه مرحلة الفعلية ، لانه من الواضح ان ثبوت الحكم واقعا يلازم فعليته لأن الحكم لايكون قطعي الفعلية الا بوصوله ، والمفروض انه في مرحلة الفعل مشكوك فلا ملازمة بين ثبوت الملازمة واقعا وعدم ثبوتها في مرحلة الفعلية ، والتفكيك الذي يقتضيه الاصل هو التفكيك بين الوجوبين في مرحلة الفعلية لا التفكيك بينهما في مرحلة الواقع وتبعية الوجوب الغيري للوجوب النفسي قهراً انما هي في مرحلة الواقع دون مرحلة الفعلية ، فلو كان لازم جريان الاصل هو التفكيك في مرحلة الواقع لكان محتملا للمحال ومحتمل المحالية لا يكون مجرى للاصل، أو كانت ملازمة بين ثبوت الملازمة واقعا وثبوتها فعلا لكان الاشكال في جريان الاصل في عدم الوجوب الغيري في محله .

الا انه قد عرفت ان مجرى الاصل ليس في المرحلة الواقعية بل في المرحلة الفعلية، ولا تلازم بين الثبوت الواقعي والثبوت الفعلي ، بل لا يعقل الملازمة بينهما ، ولان مرحلة الفعلية القطعية منوطة بالوصول وحيث انه فرض الشك فلا وصول ، والى هذا أشار بقوله : ((لاينافي الملازمة بين الواقعيين)) : أي ان التفكيك بين الوجوبين الذي اقتضاه الاصل ليس لازمه التفكيك في مرحلة الواقع حتى يكون من مورد احتمال المحال .

نعم ، لازم جريان الاصل التفكيك بين الوجوبين في مرحلة الفعلية ولا مانع منه، والى هذا أشار بقوله : ((وانما ينافي الملازمة بين الفعليين)) ولا مانع منه . نعم ، لو كان القول بالملازمة الواقعية يلازمه القول بالملازمة الفعلية لكان لزوم التفكيك بين

والاولى إحالة ذلك إلى الوجدان ، حيث أنه أقوى شاهد على أن الانسان إذا أراد شيئا له مقدمات ، أراد تلك المقدمات ، لو التفت إليها بحيث ربما يجعلها في قالب الطلب مثله ، ويقول مولويا ادخل السوق واشتر اللحم مثلا، بداهة أن الطلب المنشأ بخطاب (ادخل) مثل المنشأ بخطاب اشتر في كونه بعثا مولويا ، وأنه حيث تعلقت إرادته بإيجاد عبده الاشتراء ، ترشحت منها له إرادة أخرى بدخول السوق ، بعد الالتفات إليه وأنه يكون مقدمة له ، كما لا يخفى[1].

الوجوبين اللازم من جريان الاصل من موارد احتمال المحال ، وهو مانع عن جريان الاصول فلا يصح التمسك بالاصل في اثبات عدم الوجوب الفعلي ، والى هذا أشار بقوله : ((نعم لو كانت الدعوى هي الملازمة المطلقة حتى في المرتبة الفعلية لما صح التمسك بالاصل)) .

لا يخفى : ان ما اثبتناه وهو قوله : لما صح التمسك بالاصل ـ هو الموافق للنسخة المصححة ، وفي بعض النسخ بعد قوله في المرتبة الفعلية ((لصح التمسك بذلك في اثبات بطلانها)) والظاهر ان مراده من هذه العبارة يرجع أيضا إلى قوله : ((لما صح التمسك بالاصل)) فإن الظاهر منها ان معناها هو انه لو كانت الدعوى هي الملازمة المطلقة حتى بين الحكمين الفعليين لصح التمسك بما ذكروه : من انه يشترط في مجرى الاصل ان يكون مقطوع الامكان ولا يجري في محتمل المحال ، فلا تصح دعوى جريان الاصل في عدم الوجوب الغيري ، ويصح التمسك بما ذكروه : من لزوم التفكيك لاثبات بطلانها .

(١) لا يخفى ان هذا عمدة الادلة التي اقيمت على الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته .

وتوضيحه : انه لا ريب في ان من يريد شيئاً يجد من نفسه انه يريد مقدماته التي يتوقف عليها وجوده ، وهذا ضروري التحقق في مريد الفعل بالمباشرة ، وايضاً في

ويؤيد الوجدان ، بل يكون من أوضح البرهان ، وجود الاوامر الغيرية في الشرعيات والعرفيات ، لوضوح أنه لا يكاد يتعلق بمقدمة أمر غيري ، إلا إذا كان فيها مناطه ، وإذا كان فيها كان في مثلها ، فيصح تعلقه به أيضا ، لتحقق ملاكه ومناطه ، والتفصيل بين السبب وغيره والشرط الشرعي وغيره سيأتي بطلانه ، وأنه لاتفاوت في باب الملازمة بين مقدمة ومقدمة .

مقام الطلب من الغير فان الوجدان شاهد ايضاً بان من طلب من عبده وصوله إلى محل يحتاج إلى قطع المسافة فانه كما يريد منه الوصول إلى المحل المطلوب بالطلب النفسي كذلك يجد من نفسه انه يريد منه الحركة وقطع المسافة إلى ذلك المحل ، وحيث ان الحكم لبّاً هو الارادة الحقيقية فالحكم الحقيقي موجود وليس بداعي الارشاد ، اذ لامعنى له مع كونه ارادة كارادة المطلوب النفسي قهرية التحقق وليس الارشاد في المقام لازما لحصول الارشاد من طرف عقل المكلف الذي يعلم ان وجود ذي المقدمة متوقف على المقدمة .

والفرق بين الامر المولوي والارشادي : هو ان الامر المولوي يصدر بعنوان كونه امراً صادراً من المولى والسيد لعبده ، والامر الارشادي صادر بداعي كونه مرشدا إلى المكلف لا انه مولى له ، والحال انا نرى ان المولى المكلف عبده يأمره مولويا فيقول له ـ بما هو ـ : مولى ادخل السوق واشتر اللحم ، فالامر بدخول السوق الذي هو امر غيري مقدمي كالامر بشراء اللحم الذي هو نفسي في أن كلا منهما امر مولوي وليس الوجوب الشرعي الاّ الامر المولوي . وقد اشار إلى جميع ما ذكرنا في عبارته وهي واضحة .

ولا بأس بذكر الاستدلال الذي هو كالاصل لغيره مما ذكره الافاضل من الاستدلالات وهو ما ذكره أبوالحسن البصري[١] ، وهو أنه لو لم يجب المقدمة لجاز تركها ، وحينئذ ، فإن بقي الواجب على وجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق ، وإلا خرج الواجب المطلق عن وجوبه[٢] .

---

(١) حاصله : انه قد ورد في الشرع اوامر بالمقدمة وهي مولوية لأن الظاهر من الامر هو المولوية لانه صادر من مولى الموالي إلى عبيده ، فان الفارق ـ كما مر ـ بين الامر المولوي والامر الارشادي هو ان الامر الصادر من المولى بما هو مولى إلى عبده امر مولوي والصادر منه بما انه مرشد لا مولى هو أمر ارشادي . وفي العرفيات أيضا الاوامر الغيرية المولوية متحققة ، وحكم الامثال واحد .

ولا اشكال ان مناط هذه الاوامر الغيرية هو المقدمية فلازم ذلك ان يكون المناط في كل مقدمة للأمر الغيري موجودا وان لم يلتفت الآمر اليه ، والى ما قلنا أشار بقوله : ((لا يكاد يتعلق بمقدمة امر غيري)) إلى آخره ، والى ان حكم الامثال واحد بقوله : ((واذا كان فيها كان في مثلها)) وكان الاولى ان يقتصر على التأييد لأن كون الظاهر من الاوامر الغيرية هي المولوية محل تامل ، اذ الامر وان كان ظاهره المولوية الا انه فيما إذا لم تقم قرينة على غيره ، وفي المقام يمكن ان يدعي ان ارشاد العقل إلى لزوم الاتيان بالمقدمة قرينة على ان الاوامر الغيرية ارشادية لامولوية.

(٢) لا يخفى ان ظاهر ما استدل به ابو الحسن البصري على وجوب المقدمة : هو انه لو لم تجب المقدمة لجاز تركها ، والظاهر من الجواز هو الاباحة الشرعية ، وحينئذ فإن بقي الواجب على وجوبه لزم التكليف بما لا يطاق ، والا خرج الواجب المطلق عن كونه واجبا ، والظاهر من المضاف اليه الظرف ـ وهو حين ـ هو الاباحة الشرعية، فيكون حاصل الاستدلال : انه لو لم تجب المقدمة لكانت مباحة شرعا ، وحين اباحتها شرعا فإن بقي الواجب واجبا مع كون مقدمته مباحة شرعا يلزم التكليف بما لا يطاق ، وان لم يبق واجبا لزم الخلف ، لأن المفروض كونه واجبا .

وظاهر كلتا الشرطيتين واضح الفساد .

اما الاولى : فلوضوح عدم الترتب والملازمة بين المقدم فيها والتالي ، لانه لا تلازم بين عدم وجوب المقدمة وبين كونها مباحة شرعا ، لجواز ان لا تكون محكومة بحكم من الشارع اصلا بعد حكم العقل بلزوم اتيان المقدمة ، وقولهم : ان لكل واقعة حكما انما هو في غير مورد حكم العقل في الواقعة ، فإن العقل إذا حكم بلزوم اتيان المقدمة لا يبقى مجال لحكم الشارع .

وبعبارة اخرى : ان لكل واقعة حكما انما هو إذا لم يمنع مانع عن الحكم كما في المتلازمين في الوجود ، فانه إذا كان حكم احدهما هو الوجوب أو الحرمة فإن الملازم الآخر لا ينبغي ان يكون محكوما بحكم آخر الزامي مناف لحكم الملازم للزوم التكليف بما لا يطاق ، ولا غير الزامي للغويته بعد ان كان اما لازم الترك اذا كان حكم ملازمه الحرمة أو لازم الاتيان اذا كان حكمه الوجوب ، ولا يكون محكوما بحكم ملازمه لعدم ملاكه فيه .

وعلى كل فلا ملازمة بين عدم وجوب المقدمة وبين كونها محكومة بالاباحة شرعا .

واما الشرطية الثانية : وهي انه وحين الحكم باباحة المقدمة فاما ان يبقى الواجب النفسي على وجوبه يلزم التكليف بما لايطاق ، وان لم يبق على وجوبه لزم خروج الواجب عن كونه واجبا فانها أيضا واضحة الفساد .

فإن فيه ، أولا : ان حكم الشارع بإباحة المقدمة ليس الزاما منه بترك المقدمة ، بل معنى حكمه بالاباحة لها انه لا الزام منه لفعل المقدمة ولا بتركها ، وانه لا عقاب منه على تركها ولا ثواب في فعلها ، وحكمه كذلك لا ينافي بقاء الواجب النفسي على وجوبه ، فإن العبد غير ملزم من الشارع بالترك حتى يكون من التكليف بما لايطاق ، والعقل يلزمه باتيان المقدمة لأن في تركها يكون ترك الواجب ويستحق العقاب على ترك الواجب لا على تركها .

وفيه بعد إصلاحه بإرادة عدم المنع الشرعي من التالي في الشرطية الاولى ، لا الاباحة الشرعية ، وإلا كانت الملازمة واضحة البطلان ، وإرادة الترك عما أضيف إليه الظرف ، لا نفس الجواز ، وإلا فمجرد

وثانيا : ما أشار اليه صاحب المعالم: من انه لايعقل ان تكون القدرة على الواجب النفسي متوقفة على وجوب المقدمة ، فإن لازم ماذكره هذا المستدل : بان بقاء الواجب النفسي على وجوبه مع كون حكم المقدمة هو الاباحة يلزم منه التلكيف بما لايطاق : أي التكليف بغير المقدور ، ولازم هذا ان تكون المقدورية على الواجب النفسي متوقفة على ايجاب المقدمة .

ومن الواضح أيضا : ان وجوب الواجب النفسي متوقفا على كونه مقدورا ، لأن القدرة من الشرائط العامة لساير التكاليف ، فوجوب الواجب النفسي يتوقف على مقدورية الواجب النفسي .

ولا اشكال ـ أيضا ـ في ان العلة في وجوب المقدمة هو وجوب الواجب النفسي، لأن وجوبها غيري يترشح من الواجب النفسي ، فاذا كان مقدورية الواجب النفسي تتوقف على وجوب مقدمته يلزم الدور ، لوضوح توقف وجوب الواجب النفسي، على مقدورية الواجب النفسي ومقدوريته تتوقف على وجوب مقدمته ، ووجوب مقدمته تتوقف على وجوب الواجب النفسي ، فيلزم توقف وجوب الواجب النفسي على نفسه ، لانه يتوقف على المقدورية المتوقفة على وجوب المقدمة المتوقف على نفس وجوب الواجب النفسي ، والى هذ أشار صاحب المعالم[1] بقوله : ((وتأثير الايجاب في القدرة غير معقول)) .

فاتضح مما ذكرنا : ان بقاء هذ الاستدلال على ظاهره واضح فساده بحيث لا صورة له ، فلذا التزم المصنف باصلاحه بان يكون له صورة قابلة لتوهم المتوهم .

---

(١) معالم الدين : ص ٢٤٦ .

الجواز بدون الترك ، لا يكاد يتوهم معه صدق القضية الشرطية الثانية ما لا يخفى ، فان الترك بمجرد عدم المنع شرعا لا يوجب صدق إحدى الشرطيتين ، ولا يلزم أحد المحذورين ، فإنه وإن لم يبق له وجوب معه ، إلا أنه كان ذلك بالعصيان ، لكونه متمكنا من الاطاعة والاتيان ، وقد اختار تركه بترك مقدمته بسوء اختياره ، مع حكم العقل بلزوم إتيانها ، إرشادا إلى ما في تركها من العصيان المستتبع للعقاب[1] .

---

(١) وحاصل ما شار اليه من اصلاحه : هو ان يراد من الجواز في الشرطية الاولى هو عدم المنع من الترك لا الاباحة الشرعية ويراد من المضاف اليه لفظ حين ـ الذي هو الظرف ـ هو الترك لاعدم المنع ، وبعد هذا الاصلاح يكون لهذا الاستدلال صورة.

فإن المتحصل منه على هذا هو انه لو لم تجب المقدمة لما منع من تركها ، واذا لم يكن المكلف ممنوعا عن تركها فله ان يتركها ، وحين تركها فاما ان يكون الواجب باقيا على وجوبة فيلزم التكليف بما لا يطاق ، والا خرج الواجب عن كونه واجبا.

وبعد اصلاحه فيه ما لا يخفى : لانه حين تركها لا مانع من بقاء الواجب على وجوبه ولا يلزم اما التكليف بما لا يطاق أو خروج الواجب ، لانه حال ترك المقدمة اما ان يكون بعد مجال لاتيانها فلامانع من بقاء وجوب الواجب لانه يستطيع فعل المقدمة وفعل الواجب بعدها ، واذا لم يبق مجال للواجب بعد ترك المقدمة فإن الواجب يسقط لتحقق عصيانه باختياره لترك مقدمته باختياره .

والحاصل : انه إذا لم تجب المقدمة شرعا فلا يمنع الشارع من تركها ، وليس لازم عدم المنع منه ان لا يبقى الواجب على وجوبه أو التكليف بما لا يطاق ، لأن سبب عدم منعه عن تركها انه ليس فيها مناط الوجوب الشرعي بعد حكم العقل بلزوم اتيانها ، وليس لازم عدم المنع من الشارع عن شيء الا عدم العقاب على الترك ، وهذا اللازم غير باطل ، فإن التارك للمقدمة لا يعاقب على تركها ، وانما يعاقب

نعم لو كان المراد من الجواز جواز الترك شرعا وعقلا، يلزم أحد المحذورين ، إلا أن الملازمة على هذا في الشرطية الاولى ممنوعة ، بداهة أنه لو لم يجب شرعا لا يلزم أن يكون جائزا شرعا وعقلا، لامكان أن

على ترك الواجب إذا لزم من تركها تركه وهو عقاب على ترك الواجب بالاختيار ، اذ يمكنه ان يطيع ويفعل المقدمة ويفعل الواجب .

وعلى كل فقد اتضح : انه إذا لم يمنع الشارع عن ترك المقدمة لايلزم التكليف بما لا يطاق ، اذ ليس معنى عدم المنع عن ترك المقدمة لزوم تركها ، ولا يلزم خروج الواجب عن كونه واجبا . وقد أشار إلى لزوم اصلاح الاستدلال بارادة عدم المنع من الجواز بقوله : ((بارادة عدم المنع الشرعي من التالي في الشرطية الاولى)) لأن الاباحة الشرعية لا تلازم عدم الوجوب ، فاذا كان المراد لزوم الاباحة الشرعية إذا لم تجب المقدمة فهي ملازمة واضحة الفساد ، ولذا قال : ((لا الاباحة الشرعية والا كانت الملازمة واضحة البطلان)) وأشار إلى لزوم اصلاح الشرطية الثانية بقوله : ((وارادة الترك عما اضيف اليه الظرف)) وانه لابد وان يراد من قوله : حينئذ ـ انه حين الترك لاحين الجواز ، لانه من الواضح عدم الملازمة بين عدم المنع الشرعي والتكليف بما لايطاق أو خروج الواجب عن وجوبه ، ولذا قال : ((لانفس الجواز)) إلى آخر كلامه . وقوله : ((ما لا يخفى)) هو المبتدأ المتأخر للخبر المتقدم الذي هو قوله : فيه، وأشار إلى الجواب بعد الاصلاح بقوله : ((فإن الترك بمجرد عدم المنع)) إلى آخره الذي محصله ما عرفت : من ان الترك للمقدمة لعدم منع الشارع عنه لا يقتضي لزوم التكليف بما لا يطاق أو خروج الواجب عن كونه واجبا ، ولذا قال : ((لا يوجب صدق احدى الشرطيتين)) فإن الشرطية الثانية تنحل إلى شرطيتين ، لأن الشرطية التي لها تاليان على سبيل منع الخلو تنحل إلى شرطيتين لا يخلو الحال عن إحداهما، وقد أشار إلى انه لا يلزم احد المحذورين بصرف عدم المنع من الترك بقوله : ((ولا يلزم احد المحذورين إلى آخر كلامه .

لا يكون محكوما بحكم شرعا ، وإن كان واجبا عقلا إرشادا ، وهذا واضح[1] .

---

(١) قد ظهر ـ مما مر ـ انه إذا اريد من الجواز في الشرطية الاولى عدم المنع فالشرطية صحيحة ، ولامانع من الالتزام بها الا ان الخلل في الشرطية الثانية ، ولكن إذا اريد من الجواز في الشرطية الاولى هو الجواز شرعا وعقلا فإن الشرطية الثانية تكون صحيحة ، لانه مع جواز الترك للمقدمة شرعا وعقلا لا يعقل ان يبقى الواجب على وجوبه ، ومع بقائه على وجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق ، لأن الواجب النفسي مراد لزوما لانه واجب فيجب سد ثغور عدمه من كل جهة ، وانما جاز للشارع ان لا يوجب سد عدمه من ناحية مقدمته اتكالا على حكم العقل بلزوم سده ، واذا فرض ان العقل لا يحكم بلزوم سده فحكم الشارع بلزوم اتيانه وترخيصه بعدم لزوم سد عدمه متنافيان ، فمراده من لزوم احد المحذورين هو انه يلزم التنافي بين الوجوب المطلق والترخيص الشرعي وحكم العقل بالترخيص أيضا .

وبعبارة اخرى : انه لازم الترخيص العقلي والشرعي في ترك المقدمة انه لا عقاب على ترك الواجب المستند إلى ترك المقدمة ، ولازم هذا عدم الوجوب النفسي فيلزم خروج الواجب عن كونه واجبا ، وهو مراده من لزوم احد المحذورين دون التكليف بما لا يطاق ، لبداهة ان الحكم بالترخيص لترك المقدمة لا يرفع القدرة فيلزم التكليف بما لا يطاق .

وعلى كل فقد تبين صحة الشرطية الثانية على فرض كون المراد بالجواز هو الجواز العقلي والشرعي ، الا ان الشرطية الاولى ـ حينئذ ـ لا تكون صحيحة لعدم الملازمة بين عدم وجوب المقدمة وجوازها شرعا وعقلا ، لجواز ان تكون المقدمة المرفوع وجوبها عند الشارع ان تكون واجبة بحكم العقل ولا يكون لها حكم اصلا عند الشرع لاكتفائه بحكم العقل بلزوم اتيانها ، وقد أشار إلى منع الملازمة في

وأما التفصيل بين السبب وغيره ، فقد استدل على وجوب السبب بأن التكليف لايكاد يتعلق إلا بالمقدور ، والمقدور لايكون إلاهو السبب ، وإنما المسبب من آثاره المترتبة عليه قهرا ، ولا يكون من أفعال المكلف وحركاته أو سكناته ، فلابد من صرف الامر المتوجه إليه عنه إلى سببه .

ولا يخفى ما فيه ، من أنه ليس بدليل على التفصيل ، بل على أن الامر النفسي إنما يكون متعلقا بالسبب دون المسبب ، مع وضوح فساده ، ضرورة أن المسبب مقدور للمكلف ، وهو متمكن عنه بواسطة السبب ، ولا يعتبر في التكليف أزيد من القدرة ، كانت بلا واسطة أو معها ، كما لا يخفى[1] .

الشرطية الاولى إذا كان المراد من الجواز فيها الجواز شرعا وعقلا بقوله : ((ممنوعة بداهة انه لو لم يجب شرعا لا يلزم ان يكون جائزا شرعا وعقلا لامكان ...)) إلى آخره .

(١) قد ظهر ـ مما مر ـ ان المقدمة بناءا على كون المناط في وجوبها هو حصول ما لولاه لما امكن حصوله ، لازمه ان المقدمة واجبة بجميع اجزائها سببا كان أو شرطا أو معدا، وان كان المناط هو ترتب الواجب عليها فالمقدمة الواجبة هي العلة التامة بوجوب واحد ، بخلاف الاول فإن لكل جزء منها وجوبا على حدة ، وهذا قول ثالث وهو التفصيل بين السبب وغيره .

واستدل له : بان القدرة شرط في التكاليف والقدرة هي القوة المنبثة في العضلات التي تحركها الارادة ، والعضلات انما تتحرك إلى السبب ، واما المسبب فلا تصل اليه القوة المنبثة في العضلات .

وهذا الاستدلال غريب من مدعي التفصيل ، لانه اولا : ان القدرة العضلانية كما انها موجودة بالنسبة إلى السبب كذلك موجودة بالنسبة إلى جميع أجزاء العلة من الشرط والمعد ، فلا تكون نتيجته وجوب خصوص السبب . واظن ان الغرض من هذا التفصيل هو وجوب خصوص المقدمة التوليدية دون المقدمة الاختيارية ، فإن

وأما التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره ، فقد استدل على الوجوب في الاول بأنه لولا وجوبه شرعا لما كان شرطا ، حيث أنه ليس مما لابد منه عقلا أو عادة .

وفيه ـ مضافا إلى ما عرفت من رجوع الشرط الشرعي إلى العقلي أنه لايكاد يتعلق الامر الغيري إلا بما هو مقدمة الواجب ، ولو كانت مقدميته

المقدمة الاختيارية المسبب فيها مباشري تتحرك العضلات اليه ، والاستدلال يدل على ان القدرة مناط التكليف ، ففي الفعل الارادي تتحرك العضلات نحو المسبب فيصح التكليف به ولايتعلق بمقدمته وجوب وان كانت مقدورة لارشاد العقل اليها ، وفي الامور التوليدية لايتعلق التكليف بالمسبب لانه غير مقدور ، فالمتعلق للتكليف هو السبب دون المسبب .

ولا يخفى ان لازم ذلك كون المقدمة السببية التوليدية وجوبها نفسي لا مقدمي غيري.

وعلى كل فقد اورد عليه المصنف بايرادين:

الأول : ان لازم هذا الاستدلال كون التكليف المتعلق بالمقدمة نفسيا لا غيريا ، فلا يكون هذا تفصيلا في التكليف الغيري المقدمي بين السبب وغيره ، والى هذا أشار بقوله : ((وفيه من انه ليس بدليل على التفصيل)) إلى آخره .

الثاني : ان القدرة التي هي شرط في التكاليف اعم من القدرة بلاواسطة وهي الموجودة في المسببات المباشرية والقدرة مع الواسطة وهي الموجودة في التكاليف بالمسببات التوليدية ، فالمسبب التوليدي مقدور عليه بالقدرة على سببه ، ولايعتبر في صحة تعلق التكليف بشيء الا كونه مقدورا عليه ولو بالواسطة والى هذا أشار بقوله: ((مع وضوح فساده ضرورة ان المسبب مقدور للمكلف)) إلى آخر كلامه .

ولا يخفى ان هذا الجواب الثاني يصلح جوابا حتى على ما احتملناه : من ان مراد المفصل هو وجوب خصوص المقدمات التوليدية كما لا يخفى .

متوقفة على تعلقه بها لدار ، والشرطية وإن كانت منتزعة عن التكليف ، إلا أنه عن التكليف النفسي المتعلق بما قيد بالشرط ، لاعن الغيري[1] ،

---

(١) لا يخفى انه ليس غرض هذا المفصل هو وجوب خصوص الشرط الاصطلاحي، بل مراده من الشرط مايتوقف عليه الواجب .

وحاصل هذا التفصيل : ان ما يتوقف عليه الواجب ، تارة يكون مما يعرفه العقل والعادة ومثل هذا لايكون واجبا لارشاد العقل والعرف اليه ، واما الشرط الذي لا يدركه العقل ولايعرفه العرف وانما دل على اشتراطه وجوبه المستفاد من الشارع فهذا بالخصوص هو الواجب ، لانه لولا إيجاب الشارع له لما كان شرطا ، ولذا يقولون في أمثال هذه الشروط ان الشرطية منتزعة عن التكليف . وقد اجاب عنه المصنف بجوابين :

الاول : ما مر منه في اول المبحث في تقسيم المقدمة إلى شرعية وعقلية بان المقدمة الشرعية ترجع إلى العقلية اذ لولا دخالتها في ترتب الغرض على الواجب لما كانت شرطا ، غايته ان هذه الدخالة حيث لا يهتدي اليها العقل والعرف أبانها الشارع المطلع على الواقعيات . فاذا كان المناط في الوجوب المقدمي هو دخالته في ترتب الغرض فلا فرق بين الشرط العقلي والشرعي والى هذا أشار بقوله : ((وفيه مضافا إلى ما عرفت من رجوع الشرط الشرعي إلى العقلي)) .

والثاني : انه قد عرفت ان المراد من الشرط والشرطية في المقام هو المقدمة والمقدمية ، فاذا كانت مقدمية الشرط الشرعي ماخوذة ومنتزعة عن وجوبه يلزم الدور ، لأن الوجوب المقدمي انما يترشح من الواجب النفسي على ما هو مقدمة وشرط لتوقف الواجب النفسي عليه ، فترشح الوجوب إلى المقدمة يتوقف على كونها مقدمة ، واذا كانت شرطية المقدمة متوقفة على الوجوب المقدمي لزم الدور ، لأن الوجوب يتوقف على كونها مقدمة ، وكونها مقدمة شرطية تتوقف على الوجوب

فافهم[1] .

تتمة : لا شبهة في أن مقدمة المستحب كمقدمة الواجب ، فتكون مستحبة لو قيل بالملازمة وأما مقدمة الحرام والمكروه فلا تكاد تتصف بالحرمة أو الكراهة ، إذ منها ما يتمكن معه من ترك الحرام أو المكروه اختيارا ، كما كان متمكنا قبله ، فلا دخل له أصلا في حصول ما هو المطلوب من ترك الحرام أو المكروه ، فلم يترشح من طلبه طلب ترك مقدمتهما ، نعم ما لا يتمكن معه من الترك المطلوب ، لا محالة يكون مطلوب الترك ، ويترشح من طلب تركهما طلب ترك خصوص هذه

كما زعمه المستدل : من كون المقدمية والشرطية انما تنتزع من الوجوب المقدمي فهو دور واضح ، واليه أشار بقوله : ((انه لايكاد يتعلق الامر الغيري)) إلى آخره.

ثم لا يخفى ان قولهم : ان الشرطية منتزعة عن التكليف ، ليس غرضهم انها تنتزع عن التكليف المقدمي ، بل مرادهم انها منتزعة عن التكليف النفسي المتعلق بشيء قد اخذ فيه شيء يتوقف الغرض من الواجب النفسي عليه ، كقوله : صل عن طهارة أو تستر أو استقبال ، والى هذا أشار بقوله : ((والشرطية وان كانت منتزعة عن التكليف ...)) إلى آخره .

(١) لعله أشار إلى ان غرض المفصّل من قوله : لولا وجوبه شرعا لما كان شرطا ليس توقف مقدّميته في مرحلة الثبوت والواقع على وجوبه ليلزم الدور ، بل غرضه ان الشرطية في مقام الاثبات تتوقف على الوجوب ولا مانع منه ، لأن الوجوب انما يتوقف على ما هو مقدمة ودخيل واقعا ، والمتوقف على الوجوب هو الشرطية في مقام الاثبات ، اذ لولا ايجابه شرعا لما انتزع منه في مقام الخطاب انه شرط للواجب، فالوجوب يتوقف على الشرطية الثبوتية ، وتتوقف على الوجوب الشرطية الاثباتية ، واذا اختلف الموقوف والموقوف عليه فلا دور .

المقدمة ، فلو لم يكن للحرام مقدمة لا يبقى معها اختيار تركه لما اتصف بالحرمة مقدمة من مقدماته[١] .

---

(١) المقصود من هذه التتمة هو الفرق بين مقدمة الواجب والمستحب ، ومقدمة الحرام والمكروه ـ بناء على القول بالملازمة ـ فانه حيث ان الوجود إذا كان مطلوبا يحتاج إلى سد انحاء عدمه من كل جهة وكل جهة من جهات ما له دخالة في عدمه يتوقف وجوده على ايجادها ، وحيث كان وجوده مطلوبا فتولد من ارادته ارادات لجميع مايتوقف عليه وجوده ، فإن المطلوب ان كان واجبا كانت مقدماته جميعا واجبة ، وان كان مستحبا كانت مقدماته جميعا مستحبة أيضا .

واما الحرام والمكروه فحيث ان وجوده مبغوض والمطلوب عدمه ، وعدم الشيء يتحقق بترك احد مقدماته ولا يتوقف تركه على ترك جميع مقدماته ، فلذا لا تكون جميع تروك مقدماته مطلوبة ، اذ لا يلازم وجودها وعدم تركها وجود المبغوض، وحيث ان وجوده يحصل بالمقدمة الاخيرة وبتركها يتحقق تركه فلذا تتعين للنهي وتكون هي المنهي عنها فقط . الا ان الافعال حيث انها تنقسم إلى اختيارية وهي التي تكون الجزء الاخير من العلة فيها هي الارادة ، والارادة لا يعقل ان تكون متعلقة للامر والنهي كما هو راي المشهور في ان الشرط في التكاليف ان تكون اختيارية ، واما الاختيار بنفسه وهو الارادة ليس باختياري والا لزم التسلسل ـ كما مر غير مرة ـ فلذا كانت مقدمات الفعل الاختياري سواء الحرام أو المكروه كلها ليست منهياً عنها فلا تكون مكروهة ولامحرمة ، لأن ما عدا الارادة فيها قد عرفت انه لا وجه لارادة تركها فلا وجه لحرمتها أو كراهتها ، اذ لا يحصل بوجودها وجود المبغوض المحرّم أو المكروه ، والمقدمة الاخيرة فيها هي الارادة والارادة لاتكون متعلقة لامر ولانهي، وتنحصر مقدمة الحرام أو المكروه المنهي عنهما بالنهي المقدمي في خصوص المقدمة الاخيرة في الاسباب التوليدية ، لأن المقدمة الاخيرة فيها يحصل بوجودها وجود المبغوض ومن عدمها يستمر عدم المبغوض .

فالمتحصل من جميع ما ذكرنا : ان المقدمة المنهي عنها في الحرام والمكروه هو خصوص المقدمة الاخيرة في الافعال التوليدية ، وقد أشار الى ان مقدمة المستحب كمقدمة الواجب بقوله : ((لا شبهة في ان مقدمة المستحب كمقدمة الواجب)) إلى آخر كلامه . والسبب ما عرفت : من انه بناءا على الملازمة تترشح من ارادة الشيء ارادة لكل واحدة من مقدماته ، فمن الواجب يترشح الوجوب ومن المستحب يترشح الاستحباب لكل ما يتوقف عليه الوجود المطلوب ، وقد أشار إلى انه في الحرام والمكروه لا يترشح من النهي ـ منهما ـ نهي ما عدا المقدمة الاخيرة في خصوص الافعال التوليدية بقوله : ((واما مقدمة الحرام والمكروه فلا تكاد تتصف بالحرمة أو الكراهة)) وظاهر هذا هو عدم النهي عما هو مقدمة للحرام أو المكروه مطلقا سواء الاخيرة أو غيرها . الا انه سيصرح بان خصوص المقدمة الاخيرة في المقدمات التوليد يتعلق بها النهي الغيري .

ثم شرع في تعليل ذلك بقوله : ((اذ منها ما يتمكن معه من ترك الحرام أو المكروه اختيارا)) : أي ان من المقدمات ما يتمكن مع فعله من ترك الحرام والمكروه اختيارا ، وهي جميع مقدماته ماعدا المقدمة الاخيرة منها فانه مع فعلها يستطيع ترك الحرام ، فترك الحرام كما انه متحقق في حال تركها كذلك هو متحقق في حال فعلها، فانه لو فعلها جميعا ما عدا الاخيرة منها فهو بعد متمكن من ترك الحرام اختيارا بترك المقدمة الاخيرة منها ، فهو مع فعلها كحاله قبل فعلها في كونه متمكنا من ترك الحرام اختيارا، والى هذا أشار بقوله : ((كما كان متمكنا قبله فلا دخل له اصلا في حصول ما هو مطلوب من ترك الحرام أو المكروه)) : أي فلا دخل لفعل ماعدا المقدمة الاخيرة في حصول ما هو المنهي عنه ، لانه مع فعل هذه المقدمات جميعا عدا الاخيرة المكلف يستطيع من ترك المنهي عنه باختياره وذلك بتركه اختيارا للمقدمة الاخيرة ، ففعل هذه المقدمات لادخل له بحصول المنهي عنه الذي هو الحرام . وحيث انه مع فعل هذه المقدمات ترك الحرام أو المكروه متحقق بترك المقدمة الاخيرة فلا موجب لأن يترشح

من طلب ترك الحرام طلب ترك هذه المقدمات : أي ما عدا الاخيرة ، ولذا قال : ((فلم يترشح من طلبه)) : أي من طلب ترك الحرام أو المكروه طلب ترك مقدماتهما وهي ماعدا المقدمة الاخيرة ، وقد أشار إلى توجه النهي إلى خصوص المقدمة الاخيرة بقوله : ((نعم ما لم يتمكن معه من الترك المطلوب لا محالة يكون مطلوب الترك)) وهي المقدمة الاخيرة في الافعال التوليدية ، فانه بعد فعلها لا يتمكن من ترك الحرام أو المكروه ، فبتركها يتحقق تركهما وبفعلها يحصل ماطلب تركه وهو الحرام أو المكروه، فتكون هذه المقدمة بالخصوص هي المنهي عنها والمترشح لها النهي من النهي التحريمي والنهي الكراهتي ، ولذا قال : لامحالة يكون مطلوب الترك وهو مالم يتمكن مع فعله من ترك المطلوب تركه ((ويترشح من طلب تركهما)) : أي الحرام أو المكروه ((طلب ترك خصوص هذه المقدمة)) وهي المقدمة الاخيرة في الافعال التوليدية .

وقد أشار إلى عدم حرمة ما عداها من المقدمات وهي جميع المقدمات المتقدمة على المقدمة الاخيرة في الافعال التوليدية ، وجميع المقدمات في الافعال الاختيارية سواء الاخيرة منها وغيرها لا تكون منهيا عنها ولا يترشح لها نهي غيري بقوله : ((فلو لم يكن للحرام مقدمة لا يبقى معها اختيار تركه لما اتصف بالحرمة مقدمة من مقدماته)) .

وتوضيحه : انه قد عرفت ان النهي الغيري انما يترشح لترك المقدمة التي يكون مع فعلها لا يبقى مجال للترك المطلوب ولا يترشح لغيرها من المقدمات ، واذا لم يكن للحرام مثل هذه المقدمة لا تكون مقدمة من مقدماته مترشحا لها النهي الغيري.

وبعبارة اخرى : ان المقدمة التي يترشح لها النهي الغيري هي المقدمة التي بتحققها يكون المنهي عنه ضروري التحقق ، واذا لم يكن للمنهي عنه مثل هذه المقدمة لا تكون مقدمة من مقدماته بحرام ، وهذا معنى قوله : ((فلو لم يكن للحرام مقدمة لا يبقى معها اختيار تركه لما اتصف بالحرمة مقدمة من مقدماته)) لأن المقدمة التي يترشح لها النهي من المحرم أو المكروه هي خصوص هذه المقدمة وهي المقدمة

لا يقال : كيف ولا يكاد يكون فعل إلا عن مقدمة لا محالة معها يوجد، ضرورة أن الشيء ما لم يجب لم يوجد[1] .

الموصوفة بكونها بعد تحققها يكون الحرام ضروري التحقق وهذا معنى قوله لا يبقى معها اختيار تركه .

وعلى هذا تنحصر المقدمة المحرمة بالمقدمة الاخيرة في الافعال التوليدية ، لأن الافعال الاختيارية وان كان لها مقدمة أخيرة بحيث إذا وجدت لابد وان يوجد الحرام أو المكروه بعدها الا أن هذه المقدمة الاخيرة هي الارادة والارادة لاتكون متعلقة للامر أو النهي ، وقد أوضح هذا بقوله : لا يقال ، والجواب بقوله : فانه يقال .

(١) حاصله : ان الممكن لا يعقل ان يوجد الا إذا كانت له علة تامة بحيث يجب ان يوجد معها ، إذ الممكن مسلوب الضرورة من الطرفين وتأتيه الضرورة واللزوم من قبل غيره وهي علته ، ولا يجوز ان يوجد الممكن الا إذا كان بحيث يجب ان يوجد ، لانه إذا جاز ان يوجد مع امكان ان لا يوجد جاز ان يوجد من غير علة لأن لازم ذلك ان يترجح احد طرفيه على الآخر من دون مرجح فيكون قد حصل ترجح لاحد اطرافه من دون مرجح ، وهو معنى حصول المعلول من غير علة وتفصيله موكول إلى محله .

وعلى كل ان الممكن ما لم يجب لم يوجد وهي قضية مبرهن عليها في محلها بحيث اصبحت اليوم من المسلمات . وحيث ان الفعل التوليدي والفعل الاختياري يشتركان في الامكان فكل منهما لايعقل ان يوجد الا ان يكون ضروريا ، ومعنى كون وجوده ضروريا هو ان لا يبقى مجال لتركه ، فكما ان في الافعال التوليدية مقدمة أخيرة يكون وجود الفعل عندها ضروريا ، كذلك في الافعال الاختيارية مقدمة أخيرة يكون الفعل معها ضروريا .

وعلى هذا فكيف يختص النهي الغيري بخصوص المقدمة الاخيرة في الافعال التوليدية دون الافعال الاختيارية ؟ مع ان الفعل الاختياري كالتوليدي في انه

ضروري التحقق عند حصول مقدمته الاخيرة ، والى هذا أشار بقوله : ((كيف)) : أي كيف يكون في خصوص الافعال التوليدية مقدمة بحيث يكون الفعل عندها ضروريا فيترشح له النهي الغيري ولا يكون في الافعال الاختيارية مثلها ، وانه ليس في الافعال الاختيارية مقدمة يترشح لها النهي مع انها مثل الافعال التوليدية لها مقدمة أخيرة يكون الفعل عند وجودها ضروريا ، وهذا مراده من قوله : ((ولا يكاد يكون فعل)) : أي لا يعقل ان يوجد فعل ((الا عن مقدمة لا محالة معها يوجد)) وهي الجزء الاخير من العلة التامة التي لا محالة انه عند وجودها يوجد المعلول ((لضرورة ان الشيء ما لم يجب لم يوجد)) .

فاجاب عنه بقوله : ((فانه يقال)) الخ .

وحاصله : انه نعم لايفترق الحال في الافعال التوليدية والافعال الاختيارية في ان لكل منهما مقدمة اخيرة يجب عند وجودها وجود الفعل وهي الجزء الاخير من العلة التامة ، الا ان الجزء الاخير في الافعال التوليدية فعل اختياري يمكن ان يتعلق به النهي، كالالقاء في النار الذي عند حصوله يحصل الاحتراق وكحركة المفتاح الذي يحصل بتحققها حركة الفتح للمزلاج ، والالقاء وحركة المفتاح فعلان اختياريان للفاعل ، واما في الافعال الاختيارية فمقدمتها الاخيرة هي الارادة وهي لايعقل ان تكون متعلقة لامر أو نهي ، لأنها نفس الاختيار التي هي مبادئ الافعال الاختيارية، والاختيار ليس بالاختيار والا لتسلست الارادات ، ولذا قال : ((نعم لا محالة يكون من جملتها ما يجب معه صدور الحرام)) فالافعال الاختيارية كالافعال التوليدية لها مقدمة اخيرة يجب معها صدور الفعل ((لكنه لا يلزم ان يكون ذلك)) : أي المقدمة التي يجب عندها صدور الفعل ((من المقدمات الاختيارية بل)) مقدمته الاخيرة ((من المقدمات غير الاختيارية كمبادئ الاختيار التي لا تكون بالاختيار والا لتسلسل)) كما مر غير مرة في ان الارادة من مبادئ الفعل الاختياري واما هي فليست اختيارية والا لزم التسلسل .

فإنه يقال : نعم لا محالة يكون من جملتها ما يجب معه صدور الحرام، لكنه لا يلزم أن يكون ذلك من المقدمات الاختيارية ، بل من المقدمات غير الاختيارية ، كمبادئ الاختيار التي لا تكون بالاختيار ، والا لتسلسل ، فلا تغفل ، وتأمل .

((فصل))

الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده أو لا ، فيه أقوال ، وتحقيق الحال يستدعي رسم أمور :

الاول : الاقتضاء في العنوان أعم من أن يكون بنحو العينية ، أو الجزئية ، أو اللزوم من جهة التلازم بين طلب أحد الضدين ، وطلب ترك الآخر ، أو المقدمية على ما سيظهر[1] ، كما أن المراد بالضد هاهنا ،

---

(١) لا يخفى ان عنوان هذه المسألة قد اشتمل على الفاظ : الامر ، وبالشيء ، ويقتضي، والنهي والضد .

ولفظ الامر والشيء والنهي لا تحتاج إلى تفسير ، وبقي لفظ الاقتضاء والضد .

فعقد الامر الاول لتفسيرهما . ومعنى الاقتضاء لغة وعرفا هو الاستيجاب ، فيقال اقتضى الحال كذا : أي استوجب الحال كذا ، وفعل فلان مايقتضيه كرمه : أي ما يستوجبه كرمه ، فلذا كان الاقتضاء بحسب هذا المفهوم العام يشمل الدلالة اللفظية والعقلية ، فمسألة الضد سواء كانت لفظية أو عقلية فلفظ الاقتضاء يشملها.

واتضح أيضا : ان الاقتضاء بمعناه العام يشمل الاقتضاء بنحو العينية المفهومية والمصداقية ، وقد ادعيت العينية المصداقية في خصوص الضد العام ، وسياتي التعرض لها في الامر الثالث إن شاء الله تعالى .

واما العينية المفهومية فلم يدعها احد ، لأن العينية بحسب المفهوم معناها الترادف ولا يعقل الترادف بين مفهوم الامر بشيء ومفهوم النهي عن ضده . وكيف يكون المفهوم الايجابي مرادفا للمفهوم السلبي ؟ نعم ، يمكن ان يكون مصداق المفهوم الايجابي مصداقا ـ أيضاً ـ للمفهوم السلبي وان اختلفت جهة انتزاعهما بل لابد ان يكون جهة انتزاعهما مختلفة ، اذ لا يعقل انتزاع ماحقيقته النفي والعدم مما حقيقته الايجاب والثبوت ، فإن الانسان ـ مثلاً ـ يكون مصداقا لمفهوم الناطق ولمفهوم لابقر، ولكن جهة انتزاع الناطقية فيه غير الجهة التي ينتزع منها انه لا بقر .

وعلى كل فلفظ الاقتضاء يشمل العينية المصداقية والمفهومية وان لم يدع الثانية احد ، ويشمل أيضا لفظ الاقتضاء الاقتضاء بنحو الجزئية : بان يدعى ان جزء معنى الامر بالشيء هو النهي عن ضده وهي الدلالة التضمنية .

ويشمل لفظ الاقتضاء ـ أيضاً ـ اللزوم بمعانيه الثلاثة : اللزوم البين بالمعنى الاخص: وهو ما يكفي في تصور اللازم تصور الملزوم فقط فالتلازم بينهما امر مفروغ عنه ، وقد بلغ إلى حد انه بمجرد حضور الملزوم في الذهن يحضر اللازم أيضا وهذا مناط الدلالة الالتزامية . واللزوم البين بالمعنى الاعم : وهو ما يحتاج الجزم باللزوم بينهما إلى تصور الملزوم وتصور اللازم وشيء آخر كالزوجية والاربعة ، فإن الزوجية لازم بين بالمعنى الاعم للاربعة ، اذ لا يكفي في تصورها نفس تصور الاربعة ، بل لابد من معرفة كون الاربعة منقسمة بمتساويين . واللزوم غير البين : هو الذي يحتاج الجزم باللزوم فيه إلى اقامة برهان كالحدوث للعالم ، ومنه ما يدعى من اقتضاء الامر بالشيء للنهي عن ضده الخاص ، لأن ترك احد الضدين من مقدمات وجود الآخر فانه من التلازم غير البين ، اذ لابد فيه من اقامة الدليل على كون عدم احد الضدين من مقدمات وجود الضد الآخر ، والى ما ذكرنا أشار بقوله : ((الاقتضاء في العنوان اعم من ان يكون بنحو العينية أو الجزئية أو اللزوم)) وقد أشار إلى اللزوم بمعنييه

هو مطلق المعاند والمنافي وجوديا كان أو عدميا[1] .

الاولين بقوله : ((من جهة التلازم بين طلب احد الضدين وطلب ترك الآخر)) والى اللزوم بمعناه الثالث بقوله : ((أو المقدمية)) .

(١) حيث كان المراد من الضد في اصطلاح الاصوليين غير المراد منه في اصطلاح المنطقيين فلا بأس ببيان حال النسب بين الشيئين تتميما للفائدة .

فنقول : قد ذكروا في مقام تقسيم النسبة بين الشيئين ان كل مفهوم إذا لحظ مع مفهوم آخر ، فإما ان يكونا مشتركين في ماهية نوعية واحدة فهما مثلان ، ولذا يقولون: المثلان هما الفردان من طبيعة نوعية واحدة .

واذا لم يشتركا في ماهية واحدة : بان كان لكل واحد منهما ماهية نوعية تخصّه غير الاخر ، فاما ان لا يكون لهما إباء عن الإجتماع في محل واحد فهما المتخالفان كالسواد والحلاوة ، فإن الطبيعة النوعية للسواد هو الكيف المبصر والطبيعة النوعية للحلاوة هو الكيف المذوق لكنهما الا إباء لهما عن الاجتماع في محل فيكون الشيء الواحد اسودا وحلوا .

واما ان يكون لهما اباء عن الاجتماع في محل واحد فهما المتقابلان ، والتقابل اما ان يكون بين امرين وجوديين ، أو وجودي وعدمي ، ولا يعقل ان يكون التقابل بين عدميين اذ لا ميز في الاعدام من حيث العدم .

والوجودان المتقابلان تارة يكونا متلازمين في التصوّر ومتكافئين في القوة والفعلية فهما المتضائفان كالفوق والتحت ، واخرى لايكونان متلازمين فهما ضدان، الاّ ان اهل المعقول يشترطون في تقابل التضاد أن يكون الوجودان المتقابلان بينهما غاية الخلاف والتباعد ، فيطلقون الضدين على السواد والبياض لا على السواد والحمرة .

والتقابل بين وجودي وعدمي تارة يكون بنحو العدم والملكة : وهما الوجود والعدم المتقابلان اللذان لا يجتمعان ولا يرتفعان عمن له القابلية لهما كالعمى

الثاني : إن الجهة المبحوثة عنها في المسألة ، وإن كانت أنه هل يكون للامر اقتضاء بنحو من الانحاء المذكورة ، إلاأنه لما كان عمدة القائلين بالاقتضاء في الضد الخاص ، إنما ذهبوا إليه لاجل توهم مقدمية ترك الضد ، كان المهم صرف عنان الكلام في المقام إلى بيان الحال وتحقيق

والبصر، فإن العمى ليس هو اللابصر بل هو عدم البصر ممن له قابلية ان يكون بصيراً ولذلك يرتفعان عمن ليس له القابلية كالجدار فانه لا اعمى ولا بصير .

واخرى : هما الوجود والعدم اللذان لا يمكن ان يجتمعا ولا يرتفعا عن شيء اصلا كالبصر واللابصر ، فإن الجدار وان لم يصدق عليه العمى الا انه يصدق عليه انه لا بصر له ، وهذا التقابل هو تقابل الايجاب والسلب .

واذا عرفت هذا عرفت ان الضد باصطلاح اهل فن المعقول والمنطق يختص بالوجوديين ولا يشمل الوجودي والعدمي .

واما الضدان عند الاصوليين فهما مطلق المتعاندين سواء كانا وجوديين أو احدهما وجودي والآخر عدمي ، فالضدّية عندهم هي التعاند والتنافي ولذلك يقسمون الضد إلى عام وخاص .

ومرادهم بالضد العام مطلق العدم والترك فلو كانت الضدية عندهم كما هي باصطلاح اهل المنطق لما صح تقسيم الضد إلى المعاند الوجودي والعدمي .

ولا يخفى أيضا انه لايشترط في المتضادين عند الاصوليين ان يكون بينهما غاية الخلاف ، فالسواد والحمرة عندهم من المتضادين أيضا ، وقد أشار إلى ان المراد بالضد في المقام هو الضد عند الاصوليين بقوله : ((كما ان المراد بالضد هاهنا هو مطلق المعاند)) إلى آخر كلامه .

المقال ، في المقدمية وعدمها ، فنقول وعلى الله الاتكال[1] : إن توهم توقف الشيء على ترك ضده ، ليس إلامن جهة المضادة والمعاندة بين

---

(١) ينبغي اولاً ، بيان ان المهم في هذه المسألة هو اقتضاء الامر بالشيء للنهي عن ضده الخاص دون ضده العام الذي سيتعرض لاقتضائه في الامر الثالث ، فلذلك ابتدأ في البحث عن اقتضاء الامر بالشيء للنهي عن ضده الخاص في هذه الجهة الثانية .

ثم لا يخفى ان الاقتضاء المذكور في العنوان هو استيجاب شيء لشيء وهو يشمل أي نحو من انحاء اللزوم ، الا انه لما كان من الواضح ان الامر بالشيء لا يستلزم النهي عن ضده الخاص بنحو اللزوم البين بالمعنى الاخص ، بحيث يلزم من مجرد تصور الامر بالشيء تصور النهي عن ضده الخاص ، ولا يستلزمه بنحو اللزوم البين بالمعنى الاعم كملازمة الزوجية للاربعة ، إذ لو كان كذلك لما احتاج إلى اقامة البراهين والنقض والابرام ، فلم يبق الاّ اللزوم غير البين الذي يحتاج إلى اقامة البرهان .

وقد استدل عليه المشهور القائلون باقتضاء الامر بالشيء للنهي عن ضده الخاص ـ بعد البناء على الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدماته ـ ان من جملة مقدمات وجود الشيء عدم ضده الخاص ، واذا كان عدم الضد الخاص واجبا لانه مقدمة للواجب ولاريب ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن نقيضه ـ كما هو واضح ـ مضافاً إلى ما سيأتي التعرض له في الامر الثالث ونقيض العدم هو الوجود فاذا كان عدم شيء مطلوبا كان نقيضه وهو الوجود منهيا عنه ، فالامر بالشيء يستلزم وجوب عدم ضده الخاص المستوجب للنهي عن وجود الضد الخاص . فعمدة ادلة القائلين باقتضاء الامر بالشيء للنهي عن ضده الخاص هو المقدمية ، ولذا قال : ((انما ذهبوا اليه)) : أي إلى الاقتضاء لأجل توهم مقدمية ترك الضد ، فلذا اوجب ذلك التعرض لبيان السبب لتوهم كون عدم الضد الخاص من مقدمات وجود ضده .

الوجودين ، وقضيتها الممانعة بينهما ، ومن الواضحات أن عدم المانع من المقدمات[1] .

وهو توهم فاسد ، وذلك لأن المعاندة والمنافرة بين الشيئين، لا تقتضي إلا عدم اجتماعهما في التحقق ، وحيث لا منافاة أصلا 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) وحاصله ، ان السبب للذهاب القائلين بان عدم الضد مما يتوقف عليه وجود ضده: هو انه مما لا ريب فيه ان العلة التامة لوجود الشيء مركبة من مقتضٍ وشرط، ومن جملة الشروط عدم المانع فعدم المانع من أجزاء علة وجود الشيء .

ولا اشكال ان كل ضد يمنع بوجوده وجود الضد الآخر فالتمانع بينهما مما لا يمكن انكاره ، فاذا كان وجود احد الضدين مانعا لوجود الآخر كان عدمه من شرائط وجود الآخر ، واذا كان عدم الضد من أجزاء علة الضد الآخر فالامر بالشيء يقتضي الامر بمقدماته ـ بناء على الملازمة ـ فعدم الضد مطلوب لمقدميته للواجب المطلوب وجوده ، واذا كان عدم شيء مطلوبا كان نقيضه وهو وجود الضد الآخر منهيا عنه ، فالامر بشيء يقتضي النهي عن ضده لانه يقتضي وجوب عدمه ووجوب عدم الشيء يقتضي النهي عن وجوده ، وهذا الاقتضاء انما جاء من طلب وجود الضد الآخر بحسب هذا النحو من الاستلزام .

فعمدة السبب في توهم المقدمية هو التمانع بين الضدين ، ولذا قال : ((ان توهم توقف الشيء على ترك ضده ليس الا من جهة المضادة والمعاندة بين الوجودين)) إلى آخر كلامه .

فكما أن قضية المنافاة بين المتناقضين لا تقتضي تقدم ارتفاع أحدهما في ثبوت الآخر ، كذلك في المتضادين[1] ، كيف ولو اقتضى التضاد توقف

---

(١) وحاصل ما اورده ـ على دعوى كون عدم الضد مقدمة لوجود ضده ـ ايرادان :

الاول : ان التضاد بين الشيئين لا يقتضي الا انهما لا يجتمعان ، وليس لازم عدم الاجتماع بين الشيئين التمانع الذي لازمه ان يكون عدم احدهما مقدمة لوجود الآخر، فإن كون عدم احدهما مقدمة لوجود الآخر غير معقول ، لأن من الواضح ان العلة التامة لها التقدم العليّ على معلولها ، واما أجزاء العلة كالمقتضي والشرط الذي من جملته عدم المانع فإن لكل من هذه الأجزاء التقدم بالطبع الذي مناطه امكان ان يتحقق السابق من دون اللاحق ، ولا يمكن ان يتحقق اللاحق ولا يتحقق السابق معه كتقدم الواحد على الاثنين ، ولا يعقل ان يكون مثل هذا التقدم في عدم الضد على وجود ضده الآخر ، لانه من الواضح ان كل متناقضين في رتبة واحدة لأن كل نقيض هو البديل لنقيضه الذي يحل محلّه .

ومن الواضح ـ أيضا ، أنه ليس بين وجودي الضدين تقدم ولا تاخر لضرورة ان وجود كل واحد من الضدين لا ربط له بوجود الضد الآخر ، والتقدم والتاخر الطبعي انما هو لأجزاء علة الشيء ، اما أجزاء علة القوام كتقدم كل من أجزاء المركب على المركب ، أو علل الصدور كتقدم كل من المقتضي والشرط على المعلول ووجود الضد بالنسبة إلى وجود ضده ليس من علل قوامه ولا من علل صدوره ، فليس بين وجوديهما تقدم ولا تاخر . وكل نقيض حيث انه هو البديل الذي يحل محل نقيضه فلا يعقل الا ان يكون هو ونقيضه في مرتبة واحدة ، فعدم احد الضدين الذي هو النقيض لوجوده انما يحل محل وجوده فهو في رتبته . وحيث لا تقدم ولا تاخر بين وجودي الضدين فلابد وان يكون نسبة نقيض وجود كل منهما وهو عدمه بالنسبة إلى وجود الضد الآخر كذلك لا تقدم بينهما ولا تاخر.

نعم ، حيث كان الضدان لايجتمعان وبين وجوديهما في محل واحد تناف ومعاندة كان بين عدم احدهما مع وجود الآخر ملاءمة ومقارنة لا انه بينهما تقدم وتاخر ، وقد أشار إلى ان التضاد لا يقتضي الاّ عدم الاجتماع دون التمانع الذي يقتضي ان يكون عدم احدهما من أجزاء علة الآخر بقوله : ((وذلك لأن المعاندة والمنافرة بين الشيئين لا تقتضي الا عدم اجتماعهما في التحقق)) وقد أشار إلى ما ذكرنا اخيراً : من ان عدم احد الضدين مقارن لوجود الضد لا انه من أجزاء علته بقوله : ((وحيث لا منافاة اصلا بين احد العينين وما هو نقيض الآخر وبديله)) وهو عدم الضد ((بل بينهما كمال الملاءمة)) التي لا تقتضي الا المقارنة دون التقدم ، وقد أشار إلى انه لا يعقل تقدم عدم احد الضدين على وجود الضد الآخر بقوله : ((كان احد العينين مع نقيض الآخر)) وهو عدمه ((وما هو بديله)) : أي هذا العدم الذي هو البديل للوجود ((في مرتبة واحدة)) : أي ان تلك الملاءمة بين وجود احد الضدين وعدم الضد الآخر تقتضي ان يكونا من المتقارنين زمانا ، لا ان يكون لعدم احد الضدين بالنسبة إلى وجود الضد الملائم له تقدم طبعي كما لأجزاء العلة ، لأن هذا العدم نقيض لوجود الضد وحال محله فهو في رتبته ، وقد عرفت لا تقدم لوجود احد الضدين بالنسبة إلى وجود الضد الآخر فكذا لا يكون تقدم لعدمه الذي هو البديل له بالنسبة إلى وجود الضد الآخر .

نعم ، حيث لا ضديّة ولا منافرة ولا تعاند بين وجود احد الضدين وعدم الضد الآخر كان بينهما ملاءمة ومقارنة لا تقدم ، ولذا قال : ((من دون ان يكون في البين مايقتضي تقدم احدهما على الآخر)) .

وملخص هذا الدليل : انه حيث لا تقدم بين الوجودين فلا يعقل ان يكون لنقيض احدهما بالنسبة إلى وجود الآخر تقدم لأن النقيض في رتبة نقيضه .

وجود الشئ 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[1] .

وقد اقحم ـ بين هذا الدليل الاول والدليل الذي سيأتي بيانه ـ مطلبا آخر وهو دليل نقضي على دعوى ان التعاند بين الضدين يقتضي ان يكون عدم احدهما مما يتوقف عليه وجود الآخر .

وحاصل هذا النقض هو ان التعاند والتنافي بين النقيضين اعلى مرتبة للتعاند والتنافي مع انه لا يعقل ان يكون عدم احدهما مما يتوقف عليه الآخر .

وبعبارة اخرى : ان التعاند والتنافي بين الشيئين لو كان موجبا لتقدم عدم احدهما على تحقق الآخر وان يكون من أجزاء علته لأوجب ذلك في المتناقضين ، ولا يعقل ان يكون لارتفاع احد النقيضين تقدم على تحقق النقيض والا لكان بين نفس النقيضين تقدم وتاخر ـ أيضا ـ وهو محال ، للزوم امكان ارتفاع النقيضين ، لانه لو كان ارتفاع احد النقيضين له تقدم على النقيض الآخر لكان فيه ملاك التقدم ، ولازم ذلك انه يمكن ان يتحقق ارتفاع احد النقيضين ولايتحقق النقيض الآخر ولازم ذلك امكان ارتفاع النقيضين ، والى هذا أشار بقوله : ((فكما ان قضية المنافاة بين المتناقضين لاتقتضي تقدم ارتفاع احدهما في ثبوت الآخر كذلك في المتضادين)) ولو كان اصل التعاند مقتضيا للتقدم لاقتضى ان يكون ارتفاع احد النقيضين متقدما وماخوذا من جملة أجزاء علة تحقق الآخر وهو محال بالبداهة كما عرفت .

(١) هذا هو الدليل الثاني الذي اورده على دعوى كون عدم احد الضدين مما يتوقف عليه وجود الضد الآخر ومن أجزاء علته لأجل التمانع والتعاند بين وجوب ذيهما.

وتوضيحه : ان الضدين كالسواد والبياض لا يجتمعان في محل واحد ووجود احدهما يمنع عن تحقق وجود الآخر ، واذ لا يعقل ان يكون المحل الواحد في آنٍ واحد

اسوداً وابيضا ، فاذا وجد السواد لابد وان يرتفع البياض واذا وجد البياض ارتفع السواد ، فهذا التمانع هو الذي اوجب توهم ان يكون عدم السواد ـ مثلاً ـ مقدمة لوجود البياض ، لأن السواد يمنع بوجوده وجود البياض ، فاذا كان هذا التمانع موجباً لأن يكون عدم السواد من مقدمات وجود البياض لأن السواد يطرد بوجوده وجود البياض فالبياض أيضا يطرد بوجوده وجود السواد ، واذا كانت نفس هذه المطاردة توجب ان يكون عدم السواد من مقدمات وجود البياض فإن هذه المطاردة أيضا توجب ان يكون البياض الذي بوجوده يرفع السواد وينفيه ان يكون البياض علة لعدم السواد .

وبعبارة اخرى : انه كما ان وجود احد الضدين لا يتحقق الاّ مع عدم ضده أيضا عدم احد الضدين يتحقق بوجود ضده ، فاذا اوجب هذا التمانع مقدمية العدم للوجود فلتوجب مقدمية الوجود للعدم ، اذ لا سبب للمقدميّة الا التمانع وهو إذا اقتضى مقدمية عدم احدهما الوجود الآخر فليقتض أيضا مقدمية وجود احدهما لعدم الآخر ، لانه كما لا يتحقق وجود احدهما الاّ مع عدم الآخر كذلك يتحقق عدم احدهما بوجود الآخر ، واذا كان وجود احد الضدين علة لعدم الآخر لزم الدور، لأن وجود احد الضدين يتوقف على عدم الضد الآخر ، لأن الضد مانع بوجوده وجود ضده ، وعدم المانع من الشرائط فيتوقف وجود الضد على عدم ضده توقف الشيء على عدم مانعه ، وحيث كان احد الضدين ـ أيضاً ـ يمنع الضد الآخر وبوجوده يرتفع ضده فيكون وجوده علة لعدم ضده ، فيتوقف عدم الضد على وجود الضد الآخر توقف المعلول على علته ، وحينئذ يتوقف وجود الضد على عدم ضده لانه من أجزاء علته ، ويتوقف عدم الضد على وجود الضد لانه علة له ، فيكون وجود الضد متوقفا على عدم ضده الذي كان هذا العدم متوقفا ومعلولا لنفس وجود الضد ، فيتوقف وجود الضد على العدم المتوقف على هذا الوجود، فيلزم توقف وجود الضد على وجود نفسه وهذا هو الدور الواضح ، والى هذا أشار

وما قيل في التفصي عن هذا الدور بأن التوقف من طرف الوجود فعلي ، بخلاف التوقف من طرف العدم ، فإنه يتوقف على فرض ثبوت المقتضي له ، مع شراشر شرائطه غير عدم وجود ضده ، ولعله كان محالا، لاجل انتهاء عدم وجود أحد الضدين مع وجود الآخر إلى عدم تعلق الارادة الازلية به ، وتعلقها بالآخر حسب ما اقتضته الحكمة البالغة، فيكون العدم دائما مستندا إلى عدم المقتضي ، فلا يكاد يكون مستندا إلى وجود المانع ، كي يلزم الدور[1] .

بقوله : ((ولو اقتضى التضاد)) والممانعة بين الضدين ((توقف وجود الشيء على عدم ضده)) لأن وجوده مانع وعدم المانع مما يتوقف عليه ، ولذا قال : ((توقف الشيء على عدم مانعه)) فإن هذه الممانعة تقتضي توقف عدم الضد على وجود ضده لانه به يتحقق عدم الضد ، والى هذه أشار بقوله : ((لاقتضى توقف عدم الضد على وجود الشيء توقف عدم الشيء على مانعه)) فانه بوجود المانع أيضا يتحقق عدم الممنوع لـ((بداهة)) انه في الضدين ((ثبوت)) الممانعة و((المانعية في الطرفين وكون المطاردة)) في الضدين ((من الجانبين)) لازمه الدور، ولذا قال ((وهو دور واضح)).

(١) وحاصله : انه اورد على هذا الدور : بان وجود الضد متوقف ـ فعلاً ـ على عدم ضده واما عدم ضده فليس بمتوقف ـ بالفعل ـ على وجود الضد المتوقف على هذا العدم بل هو متوقف عليه شأناً لا فعلاً ، واذا لم يكن التوقف من الجانبين فعلياً وكان من جانب فعلياً ومن الجانب الآخر شأنياً فلا دور .

وبيانه : انه لااشكال ان الوجود يتوقف على تحقق جميع أجزاء علته من المقتضي وجميع الشرائط التي منها عدم المانع وهو عدم وجود ضده المانع له ، بخلاف العدم فانه يستند إلى أحد الاعدام من أجزاء علته .

فإن عدم الوجود يستند تارة إلى عدم المقتضي ، واخرى إلى وجود المانع ، واذا كانا معا متحققين : أي عدم المقتضى ووجود المانع فالعدم مستند إلى عدم المقتضي

لا إلى وجود المانع ، لانه إذا كان للعدم علل متعددة فانه يستندا إلى أسبق العلل ، وحيث ان العدم اسبق من الوجود فعدم الضد انما مستند إلى عدم مقتضيه لا إلى وجود مانعه ، فوجود البياض ـ مثلاً ـ فانه يتوقف على ارادته وجميع شرائطه التي منها عدم السواد في المحل ، واما عدم السواد فانه لا يستند إلى وجود البياض بل يستند إلى عدم ارادة السواد حتى فيما لو كان البياض متحققا ، لأن عدم ارادة السواد أسبق من وجود البياض ، وقد عرفت انه يستند إلى أسبق العلل .

نعم ، لو فرضنا في حال تحقق البياض قد تحققت ارادة السواد مع ساير شرائطه فانه حينئذ يكون عدم السواد ـ بالفعل ـ مستندا إلى وجود البياض ، الاّ انه فرض لا تحقق له وربما كان محالا هذا الفرض ، لأن فرض تحقق البياض لازمه ان الشخص قد تعلقت ارادته به ومع فرض تحقق ارادة الشخص للبياض لا يعقل ان تتعلق إرادته بوجود السواد .

وبعبارة اخرى : ان جميع ما يقع في صفحة وجود الممكنات يستند إلى ارادته ـ تبارك وتعالى ـ ولا يعقل ان تتعلق الارادة الازلية منه تبارك وتعالى : بان يريد شخص ضداً في حال ارادته وجود الضد الآخر ، فدائماً عدم الضد في حال وجود ضده مستند إلى عدم تعلق الارادة الازلية به ، فلا يكون عدم الضد مستندا بالفعل إلى وجود ضده بل يكون استناده إلى وجود الضد شأنياً دائما .

واما من طرف الوجود فانه فعلي دائما لأن الوجود متوقف بالفعل على تحقق العلة التامة له التي منها عدم المانع وهو عدم وجود الضد في المحل ، واذا كان التوقف من جانب فعليا دائما ومن جانب شأنياً دائما فلا دور ، إذ لازم الدور التوقف بالفعل من الجانبين حتى يكون الشيء بالفعل موقوفا على ما يتوقف عليه بالفعل فيلزم توقف وجوده على نفس وجوده . واما إذا كان الوجود متوقفا على شيء فعلا وذلك الشيء لا توقف له بالفعل على هذا الوجود بل له شأن ان يتوقف ولاتنقلب هذه الشأنية إلى فعلية اصلا فلا دور ، والى هذا أشار بقوله : ((وما قيل في التفصى

إن قلت : هذا إذا لوحظا منتهيين إلى إرادة شخص واحد ، وأما إذا كان كل منهما متعلقا لارادة شخص ، فأراد مثلا أحد الشخصين حركة شيء ، وأراد الآخر سكونه ، فيكون المقتضي لكل منهما حينئذ موجودا، فالعدم لا محالة يكون فعلا مستندا إلى وجود المانع[1] .

عن هذا الدور من ان التوقف من طرف الوجود فعلى)) لتوقف وجود الشيء على جميع أجزاء علته بالفعل التي منها عدم المانع وهو عدم وجود الضد ((بخلاف التوقف من اطراف العدم)) وهو عدم الضد ((فانه يتوقف)) فيما لو فرضنا انه قد تحققت جميع أجزاء علة الوجود من المقتضي وجميع الشرائط عدا عدم المانع ، ففي مثل هذا الفرض لا يستند عدم وجود الضد إلى عدم وجود المقتضي وعدم سائر الشرائط لفرض تحقق المقتضي مع ساير الشرائط ، وانما لا يوجد الضد لأن مانعه وهو الضد الآخر موجود ، ففي مثل هذا الفرض يكون وجود الضد هو المانع لعدم وجود الضد الآخر فيستند عدم الضد إلى وجود مانعه ، الاّ انه فرض لا يتحقق ولعله يكون تحققه من المحال ، لأن لازم ذلك ان تتعلق الارادة الازلية : بان يريد شخص ضداً مع ارادة نفس ذلك الشخص لضده الآخر ، وحيث لا يعقل تعلق الارادة الازلية كذلك فدائما يكون عدم الضد مستندا إلى عدم مقتضيه لا إلى وجود مانعه .

وحيث لا توقف من طرف عدم الضد على وجود ضده الآخر بالفعل مع انه من طرف الوجود فهو بالفعل لما عرفت : من فعلية توقف وجود الشيء على جميع أجزاء علته فلا دور ، ولذا قال : ((فانه يتوقف على فرض ثبوت المقتضى)) إلى آخر كلامه .

(١) حاصل ان قلت : ان الملخص ـ مما مر ـ ان السبب في ان استناد عدم الضد إلى عدم مقتضيه لا إلى وجود مانعه ، وهو عدم تعلق ارادة الشخص بارادة وجود ضد في حال وجود ضده الآخر الذي تعلقت ارادة ذلك الشخص بوجوده فوجد .

وبعبارة اخرى : انه لا يعقل ان يكون لشخص واحد ارادة لوجود ضد وارادة لوجود الضد الآخر ، بل هو دائما ليس الاّ له ارادة واحدة لضد واحد . وأما كون السبب لأن لايكون لشخص واحد ارادتان لضدين هو عدم تعلق الارادة الازلية فلا ربط له بهذه .

ان قلت وعلى كل فإن هذا انما يتم بالنسبة إلى شخص واحد فانه لايعقل ان يريد ايجاد ضد مع كونه مريدا لضده الآخر الذي هو موجود فيستند عدم وجود الضد إلى عدم الارادة ، إذ لايعقل ان تتحقق ارادتان لضدين من شخص واحد . واما إذا كان للضدين ارادتان من شخصين بان تتعلق ارادة شخص آخر لايجاد ضد كان ضده الموجود قد اراده شخص آخر ، ففي مثل الفرض الذي يكثر وقوعه وتحققه يكون السبب في عدم وجوده هو وجود الضد الآخر الموجود ، فيكون عدم الضد مستندا بالفعل إلى وجود الضد المانع له لأن المقتضي له وهو ارادة الشخص الآخر لوجوده مفروضة مع ساير شرائطه عدا وجود مانعه ، فيكون عدمه مستندا بالفعل إلى وجود المانع وهو وجود الضد الآخر ، فيكون التوقف من طرف العدم فعليا لا شأنياً .

ومن المسلم ان وجود الضد متوقف على عدم ضده بالفعل لضرورة توقف وجود الشيء بالفعل على جميع أجزاء علته التي منها عدم مانعه ، واذا كان التوقف من الجانبين فعليا يعود الدور ، ولذا قال : ((واما إذا كان كل منهما متعلقا لارادة شخص فاراد مثلا احد الشخصين حركة شيء واراد الآخر سكونه)) .

ولا يخفى : انه قد تقدم ان المراد بالضد في المقام هو مطلق المتمانعين في التحقق سواء كانا وجوديين أو كان احدهما وجودياً والآخر عدميا كمثل الحركة والسكون، أو يكون المراد من السكون هو وضعه الثابت له في حال عدم الحركة فيكون الحركة والسكون من الضدين الوجوديين اللذين لا ثالث لهما كالليل والنهار . وعلى هذا فاذا اراد الشخص حركة شيء واراد الآخر سكونه تكون كلا الارادتين متحققتين ((فيكون المقتضى لكل منهما حينئذ)) : أي في فرض تحقق الارادتين من شخصين

قلت : ها هنا أيضا مستند إلى عدم قدرة المغلوب منهما في إرادته ، وهي مما لابد منه في وجود المراد ، ولا يكاد يكون بمجرد الارادة بدونها لا إلى وجود الضد ، لكونه مسبوقا بعدم قدرته كما لا يخفى[1] غير

((موجودا)) واذا كان المقتضي لكل منهما موجودا بالفعل ((فالعدم)) لاحد الضدين ((لا محالة يكون فعلا مستندا إلى وجود المانع)) لا شأنا واذا كان الاستناد بالفعل من الجانبين لزم الدور .

(١) وتوضيحه : ان المقتضي للوجود هو ارادة الشخص الشيء المستندة لقدرته ، فإن من لاقدرة له لاتحصل منه الارادة . وأول نشوء الارادة مترتبة من الشوق ثم تقوى حتى تكون ارادة يصدر منها الفعل ، فاذا وقف الشوق عند حد ولم يصل إلى حد الارادة التي هي الجزء الاخير من العلة فعدم تحقق المراد مستند إلى عدم قوة هذا الشوق بحيث يمكن ان يكون ارادة يتحقق بتحققها المراد ، ويسمى هذا الشوق غير البالغ حد الارادة التي يترتب عليها المراد بالارادة الضعيفة ، وهذا الضعف ربما يكون لسبب غير مزاحمته بالاقوى ، وقد يكون السبب فيه مزاحمته بإرادة اقوى منه لشخص آخر والارادة حينئذ تسمى بالارادة المغلوبة في قدرتها ، لتغلب قوة ارادة الشخص الآخر وقدرته عليها .

ففي مقام تزاحم الارادتين وتغلب احدهما على الآخر يكون عدم تحقق المراد مستندا إلى عدم قوة ارادة المريد وضعف قوته ، فانه لا يعقل ان يتقدم احد المتزاحمين الاّ لقوته ولا يتاخر المزاحم الآخر إلاّ لضعفه ، ولا يعقل ان يتحقق المراد مع ضعف الارادة ومغلوبيتها بارادة الشخص الآخر ، وانما يعقل تحققه فيما إذا قويت ارادة مريده وتغلبت على الارادة الاخرى . اما إذا لم تكن له قدرة تستطيع ان تتغلب بل كانت قدرته مغلوبة وارادته واقفة عند حد ضعفها فلا يتحقق المراد ، فالسبب في عدم تحقق المراد عدم قدرة المغلوب منهما لا وجود المانع .

فاتضح : انه في مقام الارادتين لشخصين ان عدم وجود الضد مستندا إلى عدم قدرة المغلوب في ارادته وبقائها بمرتبتها الضعيفة لا إلى وجود المانع .

هذا على مسلك المشهور القائلين : بان بلوغ حد الارادة يلزمه تحقق المراد ، وان الارادة هي الجزء الأخير من العلة التي لايتخلف عنها المراد ، فالارادة الضعيفة المغلوبة هي بعد لم تبلغ مرتبة الارادة وانما هي مرتبة من الشوق بواسطة تغلب المزاحم وقفت عند حدها ولم تبلغ مرتبة الارادة . واطلاق الارادة الضعيفة عليها أو الارادة المغلوبة من باب التوسع لا الاطلاق الحقيقي .

واما على ما ذهب اليه (قدس سره) وصرّح به في الواجب المعلق : وهو ان الارادة تبلغ مرتبتها ولايلزم تحقق المراد بعدها ، فالمقتضي عنده مركب من الارادة والقدرة الغالبة على مزاحمها فاذا غلبها المزاحم الآخر بقوة قدرته فالمقتضي لم يتحقق بجزأيه، لأن جزءه الثاني وهو غلبة قدرته غير متحقق ، فيستند عدم وجود الضد إلى عدم تمام المقتضي فانه قد وجد ناقصا وغير تام ، والمركب ينتفي بانتفاء احد اجزائه، فعدم الضد مستند إلى عدم تمامية مقتضيه لا إلى وجود المانع ، وهذا مراده من قوله : ((قلت هاهنا أيضا مستند)) عدم الضد ((إلى عدم قدرة المغلوب منهما في ارادته وهي مما لابد منه في وجود المراد)) : أي ان علته الارادة وقدرتها الغالبة على مزاحمها جزء المقتضي ولايوجد المراد إذا لم يكن مقتضيه تاما ، فحيث لم يكن المقتضي تاما يستند عدمه إلى عدم تمامية مقتضيه لا إلى وجود المانع ، ولذا قال : ((ولا يكاد يكون بمجرد الارادة بدونها)) : أي لايكاد يتحقق وجود الضد المراد بمجرد تحقق الارادة بدون القدرة الغالبة ، فعدم تحقق الضد المراد بهذه الارادة المغلوبة مستند إلى عدم تمامية المقتضي ((لا إلى وجود الضد)) المانع ((لكونه مسبوقا بعدم قدرته)) : أي لكون هذا الضد المانع مسبوقا بعدم تمامية المقتضي .

وقد عرفت ان عدم الوجود يستند إلى اسبق الاعدام ، وعدم تمامية المقتضي اسبق من وجود المانع فالعدم مستند اليه ، فلم يفترق الحال بين الشخص الواحد

سديد، فإنه وإن كان قد ارتفع به الدور ، إلا أنه غائلة لزوم توقف الشيء على ما يصلح أن يتوقف عليه على حالها ، لاستحالة أن يكون الشيء الصالح لان يكون موقوفا عليه الشيء موقوفا عليه ، ضرورة أنه لو كان في مرتبة يصلح لان يستند إليه ، لما كاد يصح أن يستند فعلا إليه[1].

والشخصين وانه دائما في مقام الفعلية مستند عدم وجود الضد إلى عدم مقتضيه أو الى عدم تماميته ، واستناده إلى وجود المانع له صرف الشأنية دون الفعلية .

(١) قوله : ((غير سديد)) . هذا خبر قوله : وما قيل في التفصي : أي ماقيل في التفصّي عن الدور بان التوقف من جانب فعلي ومن جانب شأني غير سديد .

ووجهه : انه بعد اعترافه بان المانع له شأنية ان يكون علة لعدم الضد وان لم يكن علة بالفعل لكون علته الفعلية اسبق الاعدام وهو عدم المقتضى أو عدم تماميته ، الاّ ان غائلة الدور ومفسدته موجودة وتكفي فيها الشأنية وهي غير منوطة بالفعلية ، لأن غائلة الدور هي انه لا يمكن ان يتوقف وجود الشيء على ما يصلح ويمكن ان يكون متوقفا على نفس وجوده ، فإن معنى الشأنية ان المانع الذي هو وجود الضد يصلح ان يكون علة لما هو علة لوجوده .

وبعبارة اخرى : ان الدور بالفعل هو التوقف الفعلي من الجانبين ، ومفسدته هو انه بالفعل يتوقف على ما يتوقف عليه بالفعل ، وكل فعلية فرع الامكان ، والمحال انما لايعقل ان يكون فعليا لانه لايعقل ان يكون ممكنا فإن امكان المحال محال وغائلة امكان الدور موجودة في التوقف الشأني ، فإن معنى الشأنية ـ كما عرفت ـ امكان التوقف ولازم امكان التوقف امكان الدور المحال والمحال ممتنع الذات مقطوع عدم الامكان.

ولازم ما اعترف به من الشأنية ان يتوقف على وجود الضد ما يتوقف عليه وجود الضد والمحال لا يعقل أن يكون ممكنا ، ولذا قال : ((فانه وان كان قد ارتفع به الدور)) الفعلي المستلزم للتوقف بالفعل من الجانبين ((الا ان غائلة)) امكان الدور

والمنع عن صلوحه لذلك بدعوى : أن قضية كون العدم مستندا إلى وجود الضد ، لو كان مجتمعا مع وجود المقتضي ، وإن كانت صادقة ، إلا أن صدقها لا يقتضي كون الضد صالحا لذلك ، لعدم اقتضاء صدق الشرطية صدق طرفيها[1] ، مساوق لمنع مانعية الضد ، وهو يوجب رفع

وهي امكان المحال موجودة ولذا قال : ((لزوم توقف الشيء على ما يصلح ان يتوقف عليه على حالها)) وضمير عليه يرجع إلى الشيء .

ومن الواضح : انه لايعقل ان يتوقف السواد على عدم البياض مع كون عدم البياض يمكن ان يتوقف على السواد فإن لازم هذا المعنى امكان المحال ، ولذا قال: ((لاستحالة ان يكون الشيء الصالح)) وهو وجود السواد - مثلاً- ((لأن يكون موقوفا عليه الشيء)) وهو عدم البياض ان يكون ((موقوفا عليه)) وجود السواد ((ضرورة انه لو كان)) وجود السواد ((في مرتبة يصلح لأن يستند عليه)) ويستند هنا مبني للمفعول : أي مع كون وجود السواد صالحا لأن يكون مستندا اليه ((لما كاد يصح ان يستند فعلا اليه)) : أي لايكاد يصح ان يستند وجود السواد بالفعل الى الشيء الذي يصلح لأن يكون مستندا إلى وجود السواد ولو شأنا فانه من امكان المحال .

(١) وحاصل هذا المنع هو ان المتحصل من كلام هذا المورد على الدور : هو ان وجود الضد متوقف بالفعل على عدم ضده ، وعدم الضد لو كان المقتضي موجوداً وساير الشرائط لاستند هذا العدم إلى وجود الضد . وهذه قضية شرطية والقضية الشرطية تصدق مع كذب طرفيها ، فانه من القضايا الصادقة ان نقول : لو كان زيد حمارا لكان ناهقا ، مع كذب قولنا : زيد حمار وزيد ناهق .

والحاصل : ان هذه الشرطية المتحصلة من كلام هذا المورد : انه لو اجتمع عدم الضد مع وجود المقتضي لوجوده وساير شرائطه لاستند عدم الضد إلى وجود الضد المانع ، ولا يلزم صدق الفرض صدق المفروض ، فهذه الشرطية صادقة وان كان

صحة استناد عدم الضد إلى وجود ضده قضية كاذبة ، فلا يلزم من كلام هذا المورد صلوح ان يستند عدم الضد إلى وجود ضده الذي معناه امكان المحال ، وليس لازم كلامه هذا الصلاحية وهي التوقف الشأني من الجانب الثاني الذي تترتب عليها غائلة الدور : أي امكان المحال ، ولا يستلزم كلامه التوقف الفعلي من جانب توقف وجود الضد على عدم ضده التوقف الشأني من جانب توقف عدم الضد على وجود الضد المانع .

وغاية ما يقتضيه قوله هو : انه لو اجتمع عدم الضد مع المقتضي لوجوده وساير الشرائط لاستند عدم الضد إلى وجود الضد المانع ، وقد عرفت انه لايعقل ان يجتمع عدم الضد مع المقتضي وساير الشرائط لوجود الضد في حال وجود ضده فلا يستند عدم الضد إلى وجود الضد المانع ، وانه لايعقل الاّ ان يكون مستنداً دائما اما إلى عدم المقتضي أو عدم تماميته ، والى هذا أشار بقوله : ((والمنع عن صلوحه لذلك)) : أي لايتحصل من كلام المورد الصلاحية والتوقف الشأني حتى يلزم امكان المحال، واستدل على منع الصلاحية والتوقف الشأني ((بدعوى ان قضية كون العدم مستندا إلى وجود الضد لو كان)) هذا العدم ((مجتمعا مع وجود المقتضى وان كانت صادقة)) : أي ان صدق هذه الشرطية وهي كون العدم مستندا إلى وجود لو اجتمع هذا العدم مع وجود المقتضي لوجود الضد لايستلزم صدقها الصلاحية والتوقف الشأني ، وان وجود الضد يصلح لأن يتوقف عليه عدم ضده ، لأن صدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها ولذا قال : ((الا ان صدقها لا يقتضي كون الضد صالحا لذلك)) : أي ان هذه الشرطية لا تقتضي كون وجود الضد صالحا لأن يتوقف عليه عدم ضده ((لعدم اقتضاء صدق الشرطية صدق طرفيها)) فهذه القضية صادقة ولا يستلزم صدقها الصلوح والشأنية حتى يكون من امكان المحال .

التوقف رأسا من البين ، ضرورة أنه لا منشأ لتوهم توقف أحد الضدين على عدم الآخر ، إلا توهم مانعية الضد كما أشرنا إليه وصلوحه لها[1].

---

(١) وحاصله : انه لا يستطيع هذه المورد منع الصلاحية من طرف توقف العدم على وجود الضد ، لأن تسليمه كون عدم الضد من أجزاء علة وجود ضده انما هو لأجل التمانع بين الضدين ، والتمانع كما يقتضي كون عدم الضد لأجل التمانع مما يتوقف عليه وجود الضد فانه يقتضي ـ أيضاً ـ ان يكون وجود هذا القيد المانع صالحا لأن يكون علة لعدم ضده ، فإن اللازم من منع هذه الصلاحية منع المانعية ، ولازم عدم المانعية عدم توقف وجود الضد على عدم ضده فلا توقف من الجانبين اصلا ، فإن لازم التوقف الفعلي من جانب التوقف الشأني من الجانب الآخر ، لأن سببهما واحد وهو التمانع بين الضدين .

وبعبارة اخرى : انا لانقول ان صدق الشرطية يستلزم صدق طرفيها ، الاّ ان هذه الشرطية يستلزم صدقها صدق طرفيها ، لأن هذا المورد على الدور يقول : ان وجود الضد متوقف على عدم ضده بالفعل ولو اجتمع عدم الضد مع المقتضي لوجود الضد لاستند هذا العدم إلى وجود الضد المانع ، فإن المانعية حيث تقتضي كون عدم المانع من شرائط وجود الضد فانها تقتضي ـ أيضاً ـ صلاحية ان يكون وجود الضد علة لعدم ضده ، وقوله لو اجتمع لكان ـ تصريح منه : بان الضد مانع والمانع يصلح لأن يكون علة لعدم الممنوع ، واذا كان لا يقول بالصلاحية فلابد ان لايقول بالمانعية من رأس ، ولذا قال : ((المنع عن صلوحه)) بما ادعاه من عدم لزوم صدق الشرطية صدق طرفيها ((مساوق)) هذا المنع((لمنع مانعية الضد وهو يوجب رفع التوقف رأسا من البين)) ومنع المانعية من الجانبين ((ضرورة انه لا منشأ لتوهم توقف احد الضدين على عدم الآخر الاّ توهم مانعية الضد)) والمانعية إذا اقتضت توقف وجود احد الضدين على عدم الآخر توقف الشيء على عدم مانعه ، فإنها تقتضي ـ أيضاً ـ كون وجود المانع صالحا لأن يكون علة لعدم الضد الممنوع ، ومتى منعت الصلاحية

من جانب فلابد ان نمنع الصلاحية أيضا من الجانب الآخر ، ولازم هذا منع المانعية والتوقف من الجانبين ، ولذا قال : ((وصلوحه لها)) : أي ان لازم توهم مانعية الضد توهم صلوح الضد للمانعية ، فمنع صلوح الضد منع للمانعية من رأس .

لا يخفى ان للمصنف حاشية[1] في المقام لابأس بالاشارة إلى شرحها تتميما للفائدة.

وحاصلها : ان هذه الشرطية التي ذكرها هذا المنتصر للمورد على الدور وهي ان المتحصل من كلام المورد هو انه : لو اجتمع المقتضي وساير الشرائط لوجود الضد لاستند عدم وجوده إلى وجود الضد المانع هذه الشرطية بنفسها كاذبة ، فان الظاهر من هذه الشرطية ان وجود المقتضي هو السبب في استناد عدم الضد إلى وجود ضده، والحال انه لا يعقل ان يكون وجود المقتضي سببا لاستناد عدم الضد إلى وجود ضده ، فان لازمه ان يكون هذا المقتضي مقتضيا للمتنافيين فان المفروض ان هذا المقتضي يقتضي وجود الضد وعلى الفرض ان عدم الضد يستند إلى وجود الضد المانع حيث يوجد المقتضي فيكون وجود المقتضي مقتضيا ايضاً لهذا الاستناد واقتضائه لاستناد عدم الضد إلى وجود الضد معناه انه سبب للسبب الذي هو العلة في عدم ما يقتضيه ، فيكون وجود المقتضي مقتضياً لشيء ومقتضياً لعدم ذلك الشيء الذي يقتضيه ،ومعنى هذا ان يكون الشيء الواحد مقتضياً لوجود الشيء ومقتضياً لعدمه وهو محال ، واذا لم يكن هذا الاستناد يتسبب من المقتضي فلابد وان يكون هذا الاستناد لخصوصية ذاتية في نفس وجود الضد ، وتلك الخصوصية الذاتية ليست الا كونه مانعا وعدم المانع من الشروط ، وكذلك قد عرفت ان الخصوصية الذاتية الموجودة في الضد ليست الا التمانع بمعنى عدم الاجتماع لا التمانع الذي يكون عدم احدهما شرطا في وجود الآخر وسيذكر في المتن ان المانع الذي عدمه شرط في وجود

---

(١) كفاية الاصول بحاشية المحقق المشكيني (قدس سره) : ج١ ، ص ٢٠٩ حجري .

إن قلت : التمانع بين الضدين كالنار على المنار ، بل كالشمس في رائعة النهار ، وكذا كون عدم المانع مما يتوقف عليه ، مما لا يقبل الانكار، فليس ما ذكر إلا شبهة في مقابل البديهة[1].

قلت : التمانع بمعنى التنافي والتعاند الموجب لاستحالة الاجتماع مما لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه ، إلا أنه لا يقتضي إلاامتناع الاجتماع ، وعدم وجود أحدهما إلامع عدم الآخر ، الذي هو بديل وجوده المعاند

الضد هو علة وجود الضد لا نفس الضد .

(١) حاصله : ان الوجدان إذا صادم البرهان ونفاه يكون البرهان ليس من البراهين الصحيحة بل هو من الشبهة في مقابل البديهة ، والشبهة في مقابل البديهة مرجعها إلى كون البرهان فاسدا من ناحية خفيّة فيعلم اجمالا ببطلانه وان لم يعلم وجه البطلان.

وهنا قضيتان وجدانيتان لازمهما كون وجود الضد متوقفا على عدم ضده .

الاولى: هي كون الضدين متمانعين فانه بالوجدان ان وجود الضد في المحل يمنع عن وجود الضد الآخر .

والثانية : وجدانية ـ أيضاً ـ وهي ان عدم المانع مما يتوقف عليه وجود الشيء وهو من أجزاء علته وهذا امر وجداني لا يقبل الانكار . وضمّ القضية الاولى إلى الثانية يقتضي توقف وجود الضد على عدم ضده ، ومع قيام الوجدان على هذا التوقف لا ينبغي ان يعبأ بما ذكر : من البراهين على عدم توقف وجود الضد على عدم ضده، وقد أشار إلى الاولى بقوله : ((التمانع بين الضدين كالنار على المنار)) والى القضية الثانية بقوله : ((وكذا كون عدم المانع)) إلى آخره ، والى كون البرهان الذي يقوم الوجدان على خلافه فاسد قد خفى وجه فساده بقوله : ((فليس ماذكر إلاّ شبهة في مقابل البديهة)) فليس هو ببرهان في الحقيقة بل هو مغالطة قد خفى وجهها .

له ، فيكون في مرتبته لا مقدما عليه ولو طبعا[1] ، والمانع الذي يكون موقوفا عليه الوجود هو ما كان ينافي ويزاحم المقتضي في تأثيره ، لا ما يعاند الشيء ويزاحمه في وجوده .

---

(١) وحاصل الجواب ان الوجدان لا يحكم بان التمانع الموجود بين الضدين هو التمانع الذي لازمه ان يكون عدم احدهما من أجزاء علة الآخر ، وانما يحكم الوجدان بان الضدين لا يجتمعان فهما متنافيان ومتعاندان في الاجتماع ، وليس كل تناف وتعاند بين شيئين يقتضي ان يكون عدم احدهما من مقدمات وجود الآخر .

نعم ، غاية ما يقتضيه التنافي والتعاند بينهما : هو ان عدم احدهما الذي هو البديل لوجوده ان يكون مع وجود الضد الآخر ومقارنا له ، لا أن يكون من أجزاء علته ليكون له التقدم عليه بالطبع .

وبعبارة اخرى : ان التنافي بينهما يقتضي ان يكون عدم أحدهما مع وجود الآخر فهو مقارن له وفي رتبته ، لوضوح ان المتقارنين في التحقق ولا عليّة لاحدهما بالنسبة إلى الآخر لابد وان يكونا في مرتبة واحدة ، لا أن يكون احدهما متقدما بالطبع على الآخر ، والى هذا أشار بقوله : ((الا انه لا يقتضي الا امتناع الاجتماع)) بين الضدين ((وعدم وجود احدهما الا مع عدم الآخر)) : أي لا يقتضي الا ان لا يكون احد الضدين موجودا الاّ وعدم الضد الآخر معه ، لأن هذا العدم هو بديل الوجود المعاند لهذا الضد ، والمعاندة تقتضي ان يكون متى وجد احد المعاندين لايكون المعاند الآخر موجودا معه ، وإلاّ لا تكون معاندة بين وجوديهما ، واذا ارتفع الوجود المعاند لهذا الضد الموجود يحل محلّه نقيضه وهو عدمه البديل له ، اذ لا يعقل ان يرتفع النقيضان فيكون عدم احد الضدين الذي هو البديل لوجود المعاند مقارنا لوجود ضده ومعه في الوجود وفي مرتبته لا انه من أجزاء علته ومقدما عليه بالطبع ، والى هذا أشار بقوله : ((الذي هو بديل وجوده المعاند له فيكون في مرتبته)) : أي مقارنا معه ((لا مقدماً عليه ولو طبعا)) .

نعم العلة التامة لاحد الضدين ، ربما تكون مانعةً عن الآخر ، ومزاحمةً لمقتضيه في تأثيره ، مثلا تكون شدة الشفقة على الولد الغريق وكثرة المحبة له ، تمنع عن أن يؤثر ما في الاخ الغريق من المحبة والشفقة ، لارادة إنقاذه مع المزاحمة فينقذ الولد دونه ، فتأمل جيدا[1] .

---

(١) لما بيّن احد الضدين لايعقل ان يكون هو المانع الذي يكون عدمه من أجزاء علة الضد الآخر ، وحيث ان وجود كل ممكن في عالم الكون والفساد يحتاج إلى مقتضٍ وشرط وعدم المانع . بقي عليه ان يبيّن المانع الذي عدمه مما يتوقف عليه وجود الضد، فأشار إلى هذا بقوله : ((والمانع)) إلى آخره ، وحاصله : ان المانع الذي عدمه مما يتوقف عليه وجود الضد هو العلة لا نفس الضد الآخر .

وبعبارة اخرى : ان المانع الحقيقي لوجود الضد هو الذي يزاحم سببه ومقتضيه الذي يقتضي وجوده ، والمزاحم انما هو علة الضد الآخر لانفس الضد الآخر ، فعلتا الضدين هما المتمانعان والمتغلب من العلتين هو المانع بالفعل الذي يكون عدمه مما يتوقف عليه تأثير الآخر وايجاده للضد الآخر لانفس الضدين ، والى هذا أشار بقوله : ((والمانع الذي يكون موقوفا عليه الوجود)) : أي المانع الذي يتوقف على عدمه الوجود للضد الآخر((هو ما كان ينافي ويزاحم المقتضي في تأثيره)) .

فالمانع هو المزاحم في التأثير وهو العلة لا ما يعاند الشيء ويزاحمه في وجوده)) وهو نفس الضد الذي يعاند بوجوده وجود الضد وليس هو المزاحم لمقتضي الضد في تأثيره ، وانما المزاحم له هي العلة للضد دون المعلول الذي هو نفس الضد ، ولذا قال: ((نعم العلة التامة لأحد الضدين ربما تكون مانعةً عن الآخر)) : أي عن وجود الضد الآخر ومزاحمةً لمقتضيه في تأثيره)) ولعل وجه تعبيره بربما لبيان المانع الذي يستند عدم وجود الضد اليه لا إلى عدم المقتضي وهو العلة التامة لوجود الضد المجتمعة مع المقتضي وساير الشرايط لوجود الضد الآخر ويشعر بما احتملناه مثاله الذي انكره وهو الشفقة على الولد الموجبة لارادة انقاذه المجتمعة مع الشفقة على الاخ التي

ومما ذكرنا ظهر أنه لافرق بين الضد الموجود والمعدوم ، في أن عدمه الملائم للشيء المناقض لوجوده المعاند لذاك ، لابد أن يجامع معه من غير مقتض لسبقه ، بل قد عرفت ما يقتضي عدم سبقه[1] .

لا مانع من تأثيرها في انقاذ الاخ الا الشفقة على الولد الموجبة لقوة ارادة انقاذ الولد وتقديمه على الاخ ، فعدم انقاذ الأخ لا يستند إلى عدم المقتضى بل يستند إلى العلة التامة لانقاذ الولد المزاحمة لمقتضي انقاذ الاخ المتغلبة عليه .

(١) هذه مقدمة لبطلان التفصيل الآتي .

وحاصل ما يقوله : انه قد تبين مما ذكره وحققه ان الضدين انما يتنافيان في التحقق وانهما لا يجتمعان ، وأما التمانع بينهما بمعنى كون عدم احدهما مقدمة للضد الآخر فقد قامت البراهين على محاليته ، وان عدم كل منهما مقارن وفي رتبة الضد الموجود لا انه من أجزاء علته ومتقدم عليه بالطبع ، ولا فرق بين الضد الموجود والضد المعدوم في ان عدم الضد الموجود مقدمة لوجود الضد الآخر ، بخلاف الضد المعدوم فانه ليس من أجزاء علة وجود الضد ، فإن عدمه ليس مقدمة ، لأن البراهين المتقدمة الدالة على محالية كون عدم احد الضدين لا يعقل ان يكون مقدمة للضد الآخر لا تفرق بين عدم الضد الموجود والضد المعدوم ، وغاية ما تقتضيه هو الملاءمة بين وجود الضد وعدم الضد الآخر وانهما في رتبة واحدة ، وتارة يتحققان معا كما إذا كان احد الضدين موجوداً ثم خلفه الضد الآخر ، فإن وجود الضد وعدم الضد الذي كان موجودا يتقارنان في التحقق ، وحيث لا يكون الضدان موجودين لجواز ارتفاعهما معا يكون عدم احدهما متحققا قبل تحقق الضد .

فإن قلت : ان كون عدم احد الضدين يمكن ان يتحقق ولا يتحقق معه وجود الضد الآخر ، بخلاف وجود الضد فانه لا يمكن ان يتحقق الاّ ومعه عدم ضده ، وهذا هو ملاك السبق والتقدم بالطبع وهو ملاك المقدمية والعلية .

فانقدح بذلك ما في تفصيل بعض الاعلام ، حيث قال بالتوقف على رفع الضد الموجود ، وعدم التوقف على عدم الضد المعدوم ، فتأمل في

قلت ، أولا : انه ليس لازم كل سبق ولحوق هو المقدمية وكونه من أجزاء علته، فإن الملازم للسبب والمقتضي في وجوده متقدم بالطبع وسابق على المسبب لتحقق ملاك السبق بالطبع فيه مع انه ليس من أجزاء علة المسبب .

وثانياً : ان هذا لا يوجب الفرق بين الضد الموجود والمعدوم .

وثالثا : ان ما يدعيه المفصّل الآتي هو كون عدم الضد الموجود سابقاً بالطبع على وجود الضد الآخر لانه من اجزاء علته ، واما الضد المعدوم فلا سبق له على وجود الضد الذي يوجد .

وعلى كل فقد ظهر ـ مما ذكرنا ـ انه لا سبق بنحو المقدمية لعدم الضد الموجود على وجود ضده ، وقد أشار إلى ما ذكرنا بقوله : ((ومما ذكرنا ظهر انه لا فرق بين الضد الموجود والمعدوم في ان عدمه)) : أي الضد الموجود ((الملائم للشيء)) : أي الملائم لوجود ضده والموصوف أيضا بانه هو ((المناقض لوجوده)) : أي ان هذا العدم الملائم هو النقيض للوجود ((المعاند)) ذلك الوجود والمنافي ((لذاك)) : أي لذاك الشيء الذي يلائمه هذا العدم وهو الضد الآخر وانه ((لابد ان يجامع معه)) : أي ان يجامع ذلك العدم مع الضد الذي يوجد ((من غير مقتض لسبقه)) : أي من غير مقتض لسبق عدم الضد الموجود ـ سبقاً مقدمياً ـ على وجود الضد الآخر ((بل قد عرفت)) مما ذكره من البرهان ((ما يقتضى عدم سبقه)) : أي عدم سبق هذا العدم على وجود الضد الآخر .

أطراف ما ذكرناه ، فإنه دقيق وبذلك حقيق . فقد ظهر عدم حرمة الضد من جهة المقدمية[١] .

وأما من جهة لزوم عدم اختلاف المتلازمين في الوجود ، في الحكم ، فغايته أن لا يكون أحدهما فعلا محكوما بغير ما حكم به الاخر ، لا أن يكون محكوما بحكمه[٢] .

---

(١) لقد عرفت وجه الانقداح لبطلان هذا التفصيل ، وهو كون عدم الضد الموجود من أجزاء علة الضد الآخر ، وان وجوده متوقف على هذا العدم وهو رفع الضد الموجود ، واما الضد المعدوم فلا يتوقف وجود ضده على عدمه .

ولعل وجه هذا التفصيل : ان الشرط الذي يتوقف عليه وجود الضد هو قابلية المحل لوجوده ، وحيث يكون المحل مشغولا بالضد فلا قابلية للمحل لوجود الضد الآخر ، فيتوقف وجوده على قابلية المحل المتوقفة على رفع هذا الضد الموجود في المحل . واما إذا كان المحل غير مشغول بالضد فالقابلية متحققة وليست بمتوقفة على عدم الضد ، فالضد المعدم لا توقف لوجود ضده على عدمه ، بخلاف الضد الموجود فإن وجود ضده متوقف على عدمه لانه بعدمه تتحقق القابلية للمحل .

وفيه ، أولا : ان القابلية امر وجودي ولا يعقل ان يترشح الامر الوجودي من العدمي .

وثانيا : انه كما يجوز ان تكون القابلية متوقفة على عدم الضد الموجود كذلك يمكن ان يكون تحققها في حال عدم الضد المعدوم بسبب عدم الضد المعدوم .

وثالثا : ما عرفت من عدم امكان ان يكون عدم الضد الموجود من اجزاء علّة ضده الذي يوجد بدلا عنه .

(٢) حاصله : انه لا ينبغي ان يتوهم احد بان القول بوجوب عدم الضد فيما إذا كان وجود الضد الآخر مطلوبا ليس لأجل مقدمية عدم الضد لوجود ضده ، بل لأن

وعدم خلو الواقعة عن الحكم ، فهو إنما يكون بحسب الحكم الواقعي لا الفعلي ، فلا حرمة للضد من هذه الجهة أيضا ، بل على ما هو عليه ، لولا الابتلاء بالمضادة للواجب الفعلي ، من الحكم الواقعي[1] .

وجود الضد وعدم ضده متلازمان في التحقق والمتلازمان في التحقق متلازمان في الحكم ، ولا شبهة في ان عدم الضد ملازم في التحقق لوجود ضده .

والجواب : هو ان وجود الضد وعدم ضده وان كانا من المتلازمين في التحقق الا انه لايستلزم التلازم في التحقق التلازم في الحكم ، لأن الحكم لا يعقل ان يكون من غير سبب وملاك ، والوجوب منحصر في النفسي والغيري وحيث انه ليس في هذا العدم ملاك الوجوب النفسي ، بل وجود ملاك الوجوب النفسي فيه يخرجه عن محل الكلام ، لأن الكلام في ان الامر بالشيء يقتضي وجوبه لا ان وجوبه باقتضاء من نفسه ، وأما الوجوب الغيري فملاكه المقدمية أو العلية ، وحيث لا علية لوجود احد المتلازمين بالنسبة إلى وجود الملازم الآخر فلا وجوب غيري .

نعم ، غاية ما تقتضيه الملازمة ان لا يختلفا في الحكم ، فاذا كان احد المتلازمين واجبا ـ كما في المقام ـ فلا يعقل ان يكون ملازمه حراما أو مباحا لأن حرمته يلازمها التكليف بما لايطاق ، واباحته لازمها اللغوية إذ مالابد من وجوده لا معنى لحكمه بالترخيص ، فلازم التلازم بين الواجب وملازمه في التحقق هو ان لايكون لملازمه حكم لا أن يكون حكمه الوجوب ، ولذا قال : ((فغايته ان لا يكون احدهما فعلا محكوما بغير ما حكم به الآخر)) لا حكماً الزامياً ولا غير الزامي ((لا)) ان لازم التلازم ((ان يكون محكوما بحكمه)) فليس لازم التلازم بين وجود الضد وعدم ضده ان يكون عدم ضده الملازم له محكوما بمثل حكمه .

(١) هذه أشارة إلى سؤال في المقام : وهو انه يلزم على ما ذكرت من كون الملازم للواجب ان لا حكم له خلو هذا الملازم عن الحكم ، والحال انه من المسلم انه لاتخلو واقعة عن حكم .

الامر الثالث : إنه قيل بدلالة الامر بالشيء بالتضمن على النهي عن الضد العام ، بمعنى الترك ، حيث أنه يدل على الوجوب المركب من طلب الفعل والمنع عن الترك . والتحقيق أنه لا يكون الوجوب إلا طلبا بسيطا ، ومرتبة وحيدة أكيدة من الطلب ، لا مركبا من طلبين ، نعم في مقام تحديد تلك المرتبة وتعيينها ، ربما يقال : الوجوب يكون عبارة من طلب الفعل مع المنع عن الترك ، ويتخيل منه أنه يذكر له حدا ، فالمنع عن

فاجاب : بان عدم خلو الواقعة عن الحكم انما هو بالنسبة إلى الحكم الواقعي ، لأن الشيء إمّا فيه ملاك الرجحان في جانب الوجود فهو اما واجب أو مستحب ، أو فيه ملاك الرجحان من جانب العدم فهو اما حرام أو مكروه ، أو لم يكن فيه الملاكان وهوتارة فيه ملاك الترخيص فهو المباح اباحة اقتضائية ، واخرى لايكون فيه فهو المباح باباحة لا اقتضائية .

وعلى كل فالمراد بعدم خلو الواقعة عن الحكم هو عدم خلوها عن الحكم الواقعي ، واما خلوها عن الحكم الفعلي لمانع يمنع عن فعلية الحكم الواقعي فلا مانع منه كما في الضد الملازم لعدم الضد الواجب ، فإن عدم الضد الواجب حرام ولكن الضد الملازم لهذا العدم الحرام لاحكم له فعلي وليس بحرام وهو باق على ما فيه من الملاك للحكم الواقعي ، وكما انه لأجل المانع وهو ملازمته للحرام لم يكن حكمه الواقعي فعلياً فلا حكم فعلى له كذلك ليس فيه مقتضى الحرمة فلا حرمة فيه أيضا، ولذا قال : ((فلا حرمة للضد من هذه الجهة أيضا)) .

وقد أشار إلى انه باق على ماهو عليه من الملاك لحكمه الواقعي الذي منع عن فعليته ملازمته للعدم الحرام لانه ضد لما هو الواجب بقوله : ((بل على ما هو عليه)) إلى آخر كلامه . وقوله: ((من الحكم الواقعي)) من متعلقات بل على ما هو عليه ، وتقدير العبارة : بل هو على ما هو عليه من الحكم الواقعي لولا الابتلاء بالمضادة للواجب الفعلي .

الترك ليس من أجزاء الوجوب ومقوماته ، بل من خواصه ولوازمه ، بمعنى أنه لو التفت الآمر إلى الترك لما كان راضيا به لا محالة ، وكان يبغضه البتة[1] .

---

(١) هذا الامر الثالث لبيان ان اقتضاء الامر بالشيء للنهي عن تركه المعبر عنه في اصطلاحهم بالضد العام باي نحو من أنحاء الاقتضاء ، امّا اصل الاقتضاء فلا كلام فيه لما سيجيء من ان النهي عن تركه اما ملازم له أو متحد معه مصداقا .

ثم لا يخفى : انه قد مر ان الاقتضاء اما بنحو العينية المفهومية أو العينية المصداقية أو كونه جزء معناه فيقتضيه بالتضمن أو كونه امراً ملازماً له فيقتضيه باللزوم . ولكن لم يتوهم احد ان مفهوم الامر بالشيء عين مفهوم المنع عن تركه ، لوضوح عدم معقولية كون المفهوم الايجابي عين المفهوم السلبي ، ولذا لم يتعرض المصنف لدفعه وقد تعرض لعدم دلالته عليه بالتضمن وانه ليس بمتحد معه مصداقا فيتعين ان يكون ملازما له ، وسيأتي الإشارة منه إلى ان اللزوم بينهما من اللزوم البين بالمعنى الاعم لا من البين بالمعنى الاخص ولا من غير البين .

والحاصل : انه ذهب بعض إلى دلالته عليه بالتضمن لانه جزء من معناه ، فإن حد الوجوب وتعريفه المشتمل على تمام ماهيته هو طلب الشيء مع المنع عن تركه، فالمنع من الترك جزء معناه ودلالة اللفظ على جزء المعنى الموضوع له دلالة تضمنيّة.

والجواب عنه : يتضح ببيان حقيقة الوجوب ، فنقول : ان الطلب اما ان يكون هو الارادة الاكيدة أو البعث والتحريك الاعتباري ، فإن كان هو الارادة فيكون من مقولة الكيف النفساني ، ومن المعلوم في محله ان الاعراض بسايط خارجية ليست بمركبة من مادة وصورة ولا من جنس وفصل ، وان كان هو البعث والتحريك الاعتباري فالامور الاعتبارية اشد بساطة من الاعراض ، لأن الامور الاعتبارية من موجودات افق الاعتبار وليست من موجودات عالم الخارج حتى يتوهم تركبها ، بل هي امور قائمة باعتبار المعتبر لها فلا يعقل التركب في حقيقة الطلب .

نعم الطلب الوجوبي بناء على كونه هو الارادة فهو ارادة اكيدة ، ولاشبهة ان تأكد الارادة معناه شدة وجودها وشدة الوجود امر وجودي وليس بعدمي حتى يصح ان يكون هو المنع من الترك .

ولايخفى أيضا ان الشيء كما يعرّف بشرح حقيقته كذلك يعرّف بذكر لوازمه، وتعريفهم للوجوب بانه الطلب للشيء مع المنع عن تركه تعريف له بذكر لازم الوجوب ، وذلك حيث ان الطلب مشترك بين الطلب الندبي والوجوبي ، والطلب الندبي لازمه الرضا والاذن في الترك بخلاف الطلب الوجوبي فإن لازم كونه طلبا الزاميا ان يكون لايرضى بتركه لا ان المنع من الترك جزء حقيقة الوجوب ، ولذلك كما انهم يعرفونه : بانه طلب الفعل مع المنع من الترك ، كذلك يعرفونه : بان الوجوب هو الطلب الالزامي .

ولا يخفى أيضا ان المنع من الترك لازم بيّن بالمعنى الاعم وليس لازما بيّنا بالمعنى الاخص ولا لازما غير بيّن ، امّا انه ليس لازما بينا بالمعنى الاخص لوضوح انه كثيراً ما يتصور الآمر الطلب الوجوبي ويأمر أمراً وجوبياً الزامياً ولايتصور مفهوم المنع عن الترك ، واللازم البين بالمعنى الاخص هو الذي يكفي في تصوره تصور الملزوم ولذا تكون الدلالة عليه دلالة التزامية ، وليس من اللازم غير البين اذ لايحتاج إلى اقامة دليل على لزومه كلزوم الحدوث للعالم وكوجوب المقدمة المترشح لها من وجوب ذيها كما مر ، فلابد وان يكون من اللزوم البين بالمعنى الاعم وانه مع الالتفات إلى الترك يجزم الشخص الآمر بانه لايرضى به ويمنع عنه وهو مبغوض له ، وقد أشار المصنف إلى كون الطلب بسيطا وغير مركب بقوله : ((انه لا يكون الوجوب الا طلبا بسيطا ومرتبة وحيدة اكيدة من الطلب)) هذا بناءاً على كون حقيقة الامر الوجوبي هو الارادة الشديدة ، فيكون الطلب الوجوبي هو ارادة الشيء ارادة شديدة منبعثة عن مصلحة ملزمة ، وحيث كانت المصلحة ملزمة فلابد وان تكون ارادة الشيء الناشئة عنها ارادة اكيدة شديدة ولا تكون كالإرادة المنبعثة عن مصلحة غير الزامية ،

ومن هنا انقدح أنه لا وجه لدعوى العينية ، ضرورة أن اللزوم يقتضي الاثنينية ، لا الاتحاد والعينية .

نعم لا بأس بها ، بأن يكون المراد بها أنه يكون هناك طلب واحد ، وهو كما يكون حقيقة منسوبا إلى الوجود وبعثا إليه ، كذلك يصح أن ينسب إلى الترك بالعرض والمجاز ويكون زجرا وردعا عنه[1]

فإنها لابد وان تكون الارادة الناشئة عنها ذات مرتبة أضعف من الارادة المنبعثة عن المصلحة الملزمة ، وان كان كل من الارادتين كافيا في جعل الداعي والتحريك إلى اتيان الشيء ، اذ ما لم يكن الشوق بالغا لجعل الداعي لايكون طلبا ولاباعثا ومحركا.

فظهر : ان حقيقة الوجوب هو الارادة الشديدة فقط وليست حقيقته مركبة من طلبين : طلب الفعل ، والنهي عن الترك ، وليست حقيقة الوجوب هو ارادة الشيء وكراهية تركه وبغضه ، والى هذا أشار بقوله : ((لا مركبا من طلبين)) وأشار إلى ان توهم تركب حقيقة الوجوب من طلب الفعل والمنع عن تركه قد نشا من تعريفهم له بذلك وانه تعريف باللازم ، وليس هو الحد المشتمل على أجزاء ذات الطلب بقوله : ((نعم في مقام تحديد تلك المرتبة وتعيينها)) إلى آخره ، وأشار إلى انه لازم بين بالمعنى الاعم بقوله : ((بل من خواصه ولوازمه بمعنى انه لو التفت الامر إلى الترك لما كان راضيا به لامحالة وكان يبغضه البتة)) .

(١) لا يخفى انه إذا ثبت ان المنع من الترك من لوازم الطلب الوجوبي فهو كما ينتفي به دعوى دلالته عليه بالتضمن كذلك ينتفي به دعوى العينية والاتحاد في المصداق، لوضوح ان الامر اللازم لشيء ليس هو عين ذلك الشيء ومتحداً معه مصداقا ، لأن العينية والاتحاد في المصداق لازمها ان يكون المفهومان منتزعين عن شيء واحد وليس لكل واحد منشأ انتزاع غير منشأ انتزاع الآخر ، بخلاف كون شيء لازما لشيء فإن لازمه ان يكونا اثنين ولكل واحد منشأ انتزاع غير منشا انتزاع الآخر .

وتوضيح الحال : ان المراد بالمنع من الترك ان كان هو الزجر والبغض والكراهية للترك فلابد وان يكون من لوازم طلب الفعل وارادته وحبه ، ولا يعقل ان يكون مصداق الزجر والبغض هو مصداق الارادة والمحبوبية ، وكيف يكون مصداقهما واحداً ومتعلق الزجر والبغض هو الترك ومتعلق الارادة والحب هو الفعل ؟

فيتعين ان يكون المنع من ترك الفعل من لوازم ارادة الفعل وطلبه ، واذا كان المراد من المنع من الترك هو تبعيد المبعوث إلى الفعل عن نقيضه وعدمه فيمكن ان يكون شيء واحد ـ وهو الطلب ـ منسوباً إلى الوجود أولاً وبالذات ، والى عدمه وتركه ثانيا وبالعرض والمجاز ، فان البعث إلى وجود الشيء كما انه تقريب إلى طرف الوجود اولاً وبالذات فانه تبعيد عن خلافه وعدمه وتركه ثانيا وبالعرض .

ومن الواضح : ان ما بالذات غير ما بالعرض والمجاز ، وليس ما بالذات عين ما بالعرض . نعم حيث كان جعل الداعي والتحريك إلى ايجاد الشيء فهو تقريب إلى الوجود اولاً وبالذات وتبعيد عن عدمه ثانياً وبالعرض ، لبداهة ان القرب إلى شيء قرب اليه اولاً وبالذات وبعد عن مقابله ثانيا وبالعرض ، وقد أشار إلى ان المنع من الترك ان كان هو البغض للعدم وللترك فهو لازم طلب وجود الشيء بقوله : ((ومن هنا انقدح انه لاوجه لدعوى العينية)) إلى آخره ، وقوله : من هنا أشارة إلى ماذكره قبل الانقداح بلا فصل وهو قوله : ((لما كان راضيا به لا محالة وكان يبغضه البتة)) .

وأشار إلى توجيه العينية والاتحاد بما ذكرنا بقوله : ((نعم لا بأس بها بان يكون المراد بها انه يكون هناك طلب واحد وهو كما يكون حقيقة منسوبا إلى الوجود وبعثا اليه)) وهو كما انه تحريك ينسب إلى الوجود اولاً وبالذات ((كذلك يصح ان ينسب)) هذا الطلب والبعث نحو الوجود إلى العدم و((إلى الترك بالعرض والمجاز لأن التقريب إلى شيء تبعيد عن خلافه ومقابله ((ويكون زجرا وردعا)) .

فافهم[١] .

الامر الرابع : تظهر الثمرة في أن نتيجة المسألة ، وهي النهي عن الضد بناءاً على الاقتضاء ، بضميمة أن النهي في العبادات يقتضي الفساد ، يتنج فساده إذا كان عبادة[٢] . وعن البهائي رحمه الله أنه أنكر الثمرة ،

---

(١) لعله أشارة إلى ان المراد من الزجر والردع ليس هو البغض والكراهية بل هو التبعيد عن الترك .

(٢) لا يخفى ان المترتب على اقتضاء الامر بالشيء للنهي عن ضده الخاص هو النهي، وحرمة الضد الخاص اعم من ان يكون عبادة أو غير عبادة ، ولكن حيث كان المهم هو الخلاف بين المشهور والبهائي من انكار هذه الثمرة في العبادة لذلك خصّ الثمرة بالعبادة .

وحاصله : انه بناءاً على اقتضاء الامر بالشيء للنهي عن ضده الخاص ، فاذا عصى المكلف وترك الأهم وهي الازالة وفعل الصلاة فبناءاً على اقتضاء الأمر للنهي عن ضده الخاص تكون الصلاة منهياً عنها ، وسيأتي في مسألة النهي في العبادة ثبوت دلالة النهي المتعلق بالعبادة على فسادها فتكون الصلاة فاسدة .

واما بناءاً على عدم اقتضاء الامر بالشيء للنهي عن ضده الخاص فلا تكون الصلاة منهيا عنها فلا تكون فاسدة .

ولا يخفى ان المشهور القائلين بفساد العبادة ـ بناءاً على الاقتضاء ـ لابد ان لا يقولوا ـ بما تقدم تحقيقه من المصنف ـ في ان الامر الغيري لا يوجب ثوابا ولا عقابا ولا قربا ولا بعدا ، فانه بناءاً عليه لا يكون النهي المتعلق بالعبادة منافيا لعباديتها إذا امكن ان تقع عبادة بغير قصد امتثال امرها ، فإن النهي المتعلق بها المستفاد من وجوب عدمها لانه مقدمة للضد الأهم لا يعقل ان يزيد على وجوب عدمها الغيري الذي لا يوجب قرباً ولا ثواباً ، ولا يوجب ترك هذا العدم الذي هو فعل الصلاة بعداً ولا عقابا ، وحيث لا يوجب النهي عقاباً ولا بعداً فلا يمنع عن صلاحيتها لوقوعها

بدعوى أنه لا يحتاج في استنتاج الفساد إلى النهي عن الضد ، بل يكفي عدم الامر به ، لاحتياج العبادة إلى الامر[1] .

وفيه : إنه يكفي مجرد الرجحان والمحبوبية للمولى ، كي يصح منه أن يتقرب به منه ، كما لا يخفى ، والضد بناء على عدم حرمته يكون كذلك، فإن المزاحمة على هذا لا توجب إلاارتفاع الامر المتعلق به فعلا، مع بقائه على ما هو عليه من ملاكه من المصلحة ، كما هو مذهب

عبادة ، حيث يمكن ان تقع عبادة من غير قصد امتثال امرها بقصد رجحانها الذاتي أو محبوبيتها، فإن النهي - بناءاً على الاقتضاء - لا يستلزم الاّ سقوط الامر بها لعدم امكان اجتماع الامر والنهي فيها ، فالنهي المتعلق بها يلازمه سقوط امرها ، ولكن حيث لم يكن هذا النهي مبعداً ولا موجباً للعقاب فلا يمنع من وقوعها عبادة بقصد رجحانها أو محبوبيتها النفسيّة .

(١) قد عرفت ان المشهور قالوا بفساد العبادة بناءاً على اقتضاء الامر للنهي عن ضده الخاص .

وقد انكر البهائي رحمه الله هذه الثمرة ، وقال : بان العبادة تقع فاسدة سواء قلنا بان الامر بالشيء يقتضي النهي اولا يقتضي النهي ، لانه بناءاً على عدم اقتضاء الامر للنهي عن ضده الخاص فالعبادة لا تكون متعلقة للنهي الاّ انها ملازمة للمحرم، فإن وجود الضد المهم يلازم عدم الضد الأهم ، وعدم الواجب الاهم محرم والملازم للمحرم لا يعقل ان يكون واجبا لعدم امكان اختلاف المتلازمين في الحكم ، فلا مناص عن سقوط الامر بالصلاة الملازم لعدم الازالة المحرّم ، وحيث لا أمر بالصلاة فلابد وان تقع فاسدة ، لأن وقوعها صحيحة يتوقف على قصد امرها ولا أمر بها للملازمة ، وهذا مراده من قوله : ((بل يكفي عدم الأمر به)) : أي يكفي عدم الامر بالضد في وقوع الضد فاسدا حيث يكون الضد عبادة ((لاحتياج العبادة إلى الأمر)) .

العدلية، أو غيرها أي شيء كان ، كما هو مذهب الاشاعرة ، وعدم حدوث ما يوجب مبغوضيته وخروجه عن قابلية التقرب به كما حدث ، بناءاً على الاقتضاء[1].

---

(١) وحاصل ما ذكره ردا على البهائي في انكاره للثمرة : هو ان المشهور القائلين بفساد العبادة بهذا النهي لانه يوجب مبغوضيتها ، ومع كون الشيء يقع مبغوضا لايعقل ان يكون صالحا لأن يكون مقربا ، ولا يعقل ان يقع راجحاً ومحبوباً ، فإن رجحانه قد زاحمته مرجوحيته بهذا النهي ومحبوبيته قد زاحمته مبغوضيته له أيضا، بخلاف سقوط الأمر لأجل الملازمة ، فإن الملازمة لا توجب الاّ سقوط الامر ولايستلزم ارتفاع الرجحان والمحبوبية المتحققين في الملازم ، فالصلاة الملازمة لعدم الاهم المحرم لم يرتفع رجحانها ومحبوبيتها لهذه الملازمة ، وانما ارتفع الامر بها فقط، فيمكن ان يؤتى بها بقصد رجحانها ومحبوبيتها الذاتية المقتضية للأمر بها لولا ابتلاؤها بالمانع عن امرها ، فالضد العبادي يقع صحيحا بناءاً على عدم حرمته لبقائه على ما هو عليه من رجحانه الذاتي ومحبوبيته الذاتية ، بخلاف ما إذا كان الضد العبادي محرماً فانه لا يقع راجحا ولا محبوبا فلا يصح ان يقع عبادة ومتقرباً به ، والعبارة واضحة عدا قوله : ((كما هو مذهب العدلية أو غيرها)) .

وتوضيحها انه لاينبغي ان يقال : ان الضد العبادي عند المشهور انما يصح ان يقع عبادة بناء على عدم الاقتضاء وان ارتفع الامر للملازمة ، بان يأتي به بقصد رحجانه الذاتي ، ومحبوبيته لتحمله للمصلحة المحبوبة انما هو لأن مشهور العدلية يقولون بتبعية الاحكام للمصالح والمفاسد في المأمور به ، فحيث يرتفع الحكم فقط للملازمة يبقى الرجحان والمحبوبية .

اما بناءاً على مذهب الاشاعرة المنكرين لتبعيتها للمصالح والمفاسد فعند ارتفاع الأمر للملازمة لايتاتى قصد القربة لعدم احراز المصلحة والرجحان والمحبوبية في الفعل .

ثم إنه تصدى جماعة من الافاضل ، لتصحيح الامر بالضد بنحو الترتب على العصيان ، وعدم إطاعة الامر بالشيء بنحو الشرط المتأخر ، أو البناء على المعصية[1] ، بنحو الشرط المتقدم ، أو المقارن ، بدعوى أنه

فانه يقال : ان الاشاعرة وان لم يقولوا بالمصالح والمفاسد الاّ انهم لا يقولون بالجزاف البحت وان الحكم لا ملاك له اصلا ، وحيث لا نهي في الضد بناءاً على الملازمة فملاك الامر العبادي موجود في متعلقه وان سقط الامر به ، فيقصد ذلك الملاك الموجب لتعلق الامر العبادي وهو كاف في وقوعه عبادة سواء كان ذلك الملاك هو المصلحة كما هو مذهب العدلية أو غير المصلحة كما هو مذهب الاشاعرة ، لانه انما سقط بالملازمة الامر بالضد فقط ، وأما ملاكه فهو باق على ماهو عليه سواء كان هو المصلحة أو غيرها ، فيقصد الملاك الموجود في الضد العبادي ويقع عبادة بهذا القصد .

(١) قد عرفت ان المتلازمين في الوجود لا يعقل اختلافهما في الحكم ، فالصلاة الملازمة لترك الأهم ـ وهي الازالة ـ لا يعقل الاتيان بها عبادة بقصد امرها ، اذ لا يعقل بقاء الامر فيها ، وانما يصح اتيانها بقصد المحبوبية والرجحان الذاتي .

وقد تصدى بعض المحققين لإمكان الاتيان بها بقصد امرها ، لأن بقاء الامر بالصلاة التي هي المهم على اطلاقه مع كون ان الأمر بالاهم التي هي الازالة مفروض الاطلاق لازمه اجتماع الضدين في آن واحد ، واما إذا خرج الأمر بالصلاة من مرحلة الاطلاق إلى التعليق والاشتراط على عصيان الامر بالأهم فلا مضادة بينهما : بان يقول الآمر أزل فإن لم تزل فصلّ ، وحيث لا مضادة من الامر بالصلاة على وجه التعليق والترتب فلامانع من الاتيان بقصد امرها ، فانه لا يأتي بها الاّ في حال عصيان الامر بالإزالة ، وفي هذا الحال لا مضادة فلا مانع من الامر بالصلاة حينئذ، وسيأتي الإشارة إلى بيان وجه عدم المضادة فيما إذا كان الأمر على وجه التعليق في عبارته (قدس سره) .

لا مانع عقلا عن تعلق الامر بالضدين كذلك ، أي بأن يكون الامر بالاهم مطلقا ، والامر بغيره معلقا على عصيان ذاك الامر ، أو البناء والعزم عليه، بل هو واقع كثيرا عرفا[1] .

---

(١) لا يخفى ان التقسيم البدوي للعصيان ثلاثة ، كما ان للبناء على المعصية ايضاً ثلاثة: العصيان بنحو الشرط المتقدم ، أو المقارن ، أو المتأخر ، ولكن حيث ان اخذ العصيان بنحو الشرط المتقدم لازمه خروج المقام عن محل الكلام ، لأن النزاع في امكان الترتب وعدمه انما هو لاستلزامه الجمع بين الامر بالضدين اولاً ، ومع فرض تحقق العصيان بنحو الشرط المتقدم لا ريب في عدم استلزامه الجمع بين الامر بالضدين، لانه بعد تحقق العصيان يسقط الامر ، ومع تقدمه زمانا على زمان الامر بالضد لا مانع من الامر بالضد الآخر ، اذ لا تزاحم بين الموجود والمعدوم ، فإن الامر بالصلاة بعد سقوط الامر بالإزالة وتقدم سقوطه لعصيانه لا مانع من الامر بالصلاة المعلق على عصيان الامر بالازالة المتقدم بالزمان على الامر بالصلاة اذ لاتزاحم بينهما بالضرورة، وكيف يقع التزاحم بين الامر الموجود والامر الساقط المتقدم سقوطه على هذا الامر الموجود .

واما اخذ العصيان للازالة مقارنا للامر بالصلاة فلأنه على ما تقدم منه في الواجب المعلق من لزوم تأخر الانبعاث عن البعث زمانا يلزم الخروج عن محل النزاع أيضا ، لأن التضاد بين الأمرين بالضدين انما هو لعدم امكان الانبعاث عنهما في زمان واحد ، امّا اجتماع نفس البعثين والأمرين في زمان واحد فلامانع منه لعدم التضاد بين نفس البعثين من دون اجتماع الانبعاثين عنهما ، فاذا اخذ العصيان للاهم ـ وهو الامر بالازالة ـ مقارنا للامر بالصلاة فلا محالة يتأخر الانبعاث عن الامر بها عن زمان بعثها ، فلا يجتمع في زمان واحد امران يتزاحمان في الانبعاث عنهما ، لأن الانبعاث عن الامر بالصلاة متاخر عن زمان الامر بالصلاة ، والامر بالصلاة وان كان في زمان الامر بالازالة لأن العصيان للامر بالازالة لابد وان يكون مجتمعا مع زمان الامر

قلت : ما هو ملاك استحالة طلب الضدين في عرض واحد ، آتٍ في طلبهما كذلك ، فإنه وإن لم يكن في مرتبة طلب الاهم اجتماع طلبهما ،

بالازالة والامر بالصلاة موجود في ذلك الزمان أيضا ، الاّ انه حيث كان الانبعاث عن الامر بالصلاة غير مجتمع زمانا مع الامر بالصلاة ومتاخر بالزمان عنه وفي زمان الانبعاث عن الامر بالصلاة لا وجود للامر بالازالة لسقوطه بالعصيان ـ فلا يجتمع الامران في ضدين متزاحمين في الانبعاث عنهما .

وأمّا أخذ العصيان بنحو الشرط المتأخر فهو محل الكلام لاجتماع الامرين بعثاً وانبعاثاً في زمان واحد ، فبناءاً على صحة الترتب يصح هذا الاجتماع وبناءاً على محاليته لا يصح ، وأما إذا كان المعلق عليه الامر بالمهم هو البناء على معصية الأمر بالأهم فسواء اخذ بنحو الشرط المتأخر أو المقارن أو المتقدم يكون من مورد النزاع ، اذ البناء على المعصية ليس موجبا لسقوط الامر مثل العصيان له ، فيجتمع الامران على نحو الترتب وهو محل النزاع .

الا انه في اخذ البناء بنحو الشرط المتقدم مناقشة ، وجهها : ان الشرط المتقدم غير المستمر إلى زمان الامر هو المراد بالشرط المتقدم ، واما الشرط المستمر تحققه إلى زمان الامر فهو الشرط المقارن ، وعليه فالبناء على المعصية للأهم إذا لم يستمر إلى زمان الأمر بالصلاة فلابد وان يكون متبدلا بالبناء على اطاعة الأهم ، ومع البناء على اطاعة الاهم لا مجال لحصول الصلاة ، واذا لم يعقل حصول الصلاة لاوجه لتصحيحها ، إذ الترتب انما يكون وجها للصحة حيث يعقل حصولها .

وعلى كل فقد ظهر الوجه في تخصيص المصنف اخذ العصيان بنحو الشرط المتأخر، والبناء على المعصية في اخذه بالانحاء الثلاثة ، وانما ذكر في العبارة في اخذ البناء على المعصية بنحو الشرط المتقدم والمقارن ولم يذكر اخذه بنحو الشرط المتأخر لانه هو المسلم اخذه في العصيان دون الشرط المتقدم والمقارن ، فذكر ما لا يمكن اخذه شرطا في العصيان وترك ذكر المتأخر لانه من المسلم .

إلا أنه كان في مرتبة الامر بغيره اجتماعهما ، بداهة فعلية الامر بالاهم في هذه المرتبة ، وعدم سقوطه بعد بمجرد المعصية فيما بعد ما لم يعص ، أو العزم عليها مع فعلية الامر بغيره أيضا ، لتحقق ما هو شرط فعليته فرضا[1].

---

(١) لا يخفى انه قد استند القائلون بصحة اجتماع الامرين بضدين على نحو الترتب إلى وجوه قد أشار إلى بعضها المصنف ، منها ما أشار اليه في طي عبارته هذه بقوله : ((فانه وان لم يكن في مرتبة طلب الاهم)) .

وتوضيحه : ان الملاك في استحالة طلب الضدين هو ان يكون لكل واحد منهما اطلاق يشمل جميع مراتب اطلاق طلب الضد الآخر ، بحيث يلزم ان يجتمع الطلبان في مرتبة واحدة ، واما إذا كان طلب الأهم متاخرا بمرتبة واحدة فضلا عما لو كان متاخرا بمرتبتين ـ كما في المقام ـ فلا مانع من اجتماعهما .

والحاصل ان المحال اجتماع الطلبين في عرض واحد ، أما إذا كان احدهما متأخرا بالمرتبة عن الآخر فلا يكون في عرضه ، فلا يكون اجتماعهما من اجتماع طلب الضدين المحال ، وطلب المهم بنحو الترتب والتعليق على عصيان الاهم متاخر عن عصيان الامر بالأهم ، لوضوح تأخر كل مشروط عن شرطه بمرتبة ، وعصيان الامر بالاهم متأخر بالرتبة أيضا عن الامر بالأهم ، اذ لا يعقل ان يتحقق عصيان لأمر من دون الامر ويعقل ان يتحقق امر ولاعصيان ، فالأمر بالمهم متاخر بمرتبة عن العصيان والمتأخر بمرتبة عن الأمر بالأهم ، فالأمر بالمهم متأخر عن الأمر بالأهم بمرتبتين ، واذا كان الأمر بالمهم متاخرا بالمرتبة عن الامر بالاهم فلا يكون من إجتماع الأمرين في عرض ، لأن العرضية لازمها ان يكون اطلاق كل منهما مزاحما لإطلاق الآخر ومنافيا له ، وبعد تأخر المهم بمرتبتين لا يجتمع اطلاق احدهما مع اطلاق الآخر، لوضوح انه في مقام اطاعة الأمر بالأهم وامتثاله لااطلاق للامر بالمهم ، بل لاوجود له اصلا لانه منوط بعصيان الأهم ، فحيث لا عصيان لا موضوع للامر بالمهم ، وفي

فرض عصيان الامر بالأهم ولو في ظرفه ليس للامر بالأهم اطلاق يشمل ظرف عصيانه ، لأن ظرف عصيانه ظرف عدمه ، ولا يعقل ان يكون للامر اطلاق يشمل ظرف عدم الامر ، فلا يكون اجتماع طلب الاهم وطلب المهم المعلق على فرض عصيان الاهم من الاجتماع في عرض واحد ، بحيث يكون لكل واحد منهما اطلاق يزاحم الآخر .

والجواب عنه : ان عدم إجتماع طلب الضدين في عرض واحد انما هو لاجتماعهما في زمان واحد بحيث يكون كل واحد منهما فعليا في حين فعلية الآخر، وكل واحد منهما يقتضي انبعاثا في حال ان الآخر يقتضي ـ أيضا ـ انبعاثا في ذلك الوقت ، وهذا بعينه موجود في الأمر بالضدين على نحو الترتب ، لأن غاية ما اقتضاه الأمر بالضد الآخر على نحو الترتب هو تأخر الأمر بالمهم بالمرتبة عن الأمر بالاهم، والتأخر بالمرتبة لا ينافي الاجتماع بالزمان ، فإن الامر بالمهم في مقام اطاعة الامر بالاهم وان كان لا تحقق له لانه مشروط بعصيان الاهم الا ان هذا الفرض لاكلام فيه، وانما الكلام في تصحيح الأمر بالمهم في ظرف عصيان الأمر بالأهم ، واخذ العصيان للاهم بنحو الشرط المتأخر للامر بالمهم لا يلازم سقوط الامر بالاهم ، إذا المفروض ان العصيان للأهم في ظرفه لا بالفعل هو الشرط للامر بالمهم ، وفي مثل هذا الفرض الأمر بالأهم موجود وغير ساقط فيجتمع الأمر بالأهم والأمر بالمهم بالفعل ، ويكون كل منهما فعليا ويقتضي انبعاثا بالفعل ، فإن الامر بالاهم متحقق لاطلاقه وعدم تقييده بالمهم ، والأمر بالمهم متحقق بالفعل أيضا لفرض ان شرطه عصيان الامر بالأهم في ظرفه المتأخر عن هذا الزمان ، فيجتمع الأمر بالضدين بالفعل وكل واحد منهما فعلى .

وبعبارة اخرى : ان المانع عن ان يكون لكل واحد منهما اطلاق بالفعل في عرض الآخر هو اجتماعهما بالفعل بنحو ان يكون كل واحد منهما فعليا ويقتضي انبعاثا بالفعل ، وهذا المانع موجود في الامر بالضدين وان كان احدهما مترتب على عصيان

الآخر بنحو الشرط المتأخر ، فإن الأمر بالمهم وان كان لااطلاق له يشمل مقام الامتثال والإطاعة للامر بالأهم لانه قد اخذ فيه عصيان الامر بالاهم ، الا ان هذا العصيان ماخوذ بنحو الشرط المتأخر الذي لازمه كون الامر المشروط به فعليا قبل زمان تحقق الشرط ، فقبل تحقق العصيان الذي هو زمان فعلية الأمر بالأهم الامر بالمهم أيضا فعلي ، فيجتمع الامر بالضدين وكل واحد منهما فعلي ، فإن المفروض ان اللأمر بالاهم اطلاقا يشمل جميع الازمنة الذي منها الزمان الذي يكون الامر بالمهم فيه فعليا لتحقق شرطه في ظرفه ، فالاجتماع في الوجود متحقق ويكفي فيه ان يكون لأحدهما اطلاق يشمل حال وجود الآخر ، فالأمر بالمهم وان لم يكن في مرتبة الأمر بالأهم الا ان الأمر بالأهم متحقق في مرتبة الأمر بالمهم ، لفرض اطلاق الامر بالأهم بحيث يشمل مرتبة الأمر بالمهم ، فيلزم اجتماع الأمر بالضدين بالفعل . هذا كله فيما إذا كان الشرط لفعلية الأمر بالمهم هو عصيان الأمر بالاهم بنحو الشرط المتأخر الذي قد عرفت ان عصيانه في ظرف متاخر لا يقتضي سقوطه بالفعل .

وأما بناءا على كون الشرط لفعلية الأمر بالمهم هو البناء على عصيان الأهم ، فاجتماعهما واضح باي نحو اخذ البناء شرطا متقدما أو مقارنا أو متأخرا ، فإن البناء على معصية الأمر لا يسقط الأمر ، والى ما ذكرنا أشار بقوله : ((فانه وان لم يكن في مرتبة طلب الاهم اجتماع طلبهما)) لأن المفروض ان الأمر بالمهم لا اطلاق له يشمل حال تحقق الأمر بالاهم ، اذ لم يكن له اطلاق يقتضي تحققه في جميع الاحوال حتى حال تحقق الامر بالأهم ((الا انه كان في مرتبة الامر بغيره)) وهو مرتبة الامر بالمهم ((اجتماعهما)) : أي اجتماع الامر بالاهم والامر بالمهم في مرتبة الامر بالمهم ، وقوله: اجتماعهما هو اسم كان لبداهة فعلية الأمر بالاهم لفرض اطلاقه في جميع المراتب التي منها مترتبة الامر بالمهم ، ولذا قال : ((بداهة فعلية الامر بالأهم في هذه المرتبة)) وهي مرتبة الامر بالمهم ، لأن الامر بالمهم قد صار فعليا لفرض تحقق شرطه وهو العصيان في الزمان المتأخر ، وعصيان الامر بالأهم في الزمان المتأخر لا يوجب

لا يقال : نعم لكنه بسوء اختيار المكلف حيث يعصي فيما بعد بالاختيار ، فلولاه لما كان متوجها إليه إلا الطلب بالاهم ، ولا برهان على امتناع الاجتماع ، إذا كان بسوء الاختيار[1].

سقوط الامر بالأهم حالا ، فإن الامر يسقط بعصيانه الحالي لا بعصيانه المتأخر عنه زمانا ، ولذا قال : ((وعدم سقوطه بعد بمجرد المعصية فيما بعد)) غير المتحققة بالفعل و((ما لم يعص)) الامر بالأهم لايسقط الأمر بالأهم ، وقد أشار إلى اجتماعهما فيما كان الشرط للمهم هو العزم على عصيان الاهم والبناء على معصيته بقوله : ((أو العزم عليها)) : أي على المعصية ، ففي فرض العزم والبناء على المعصية للاهم يكون الامر بالمهم فعليا لتحقق شرطه ، والامر بالأهم فعلى لانه لا يسقط بمجرد العزم على عصيانه ، فيجتمع الأمران بضدين فعليين وهذا مراده من قوله : ((فعلية الامر بغيره أيضا لتحقق ماهو شرط فعليته فرضا)) .

(١) هذا الوجه الثاني ، وحاصله : ان غاية ما ذكر ان الأمر بالضدين على نحو الترتب لازمه الاجتماع حيث يعصي المكلف الأمر بالأهم ، أما إذا لم يعص ويطع الأمر بالأهم فلا يتحقق الاجتماع لعدم تحقق شرط الامر بالمهم ، والعصيان انما يكون بسوء اختيار المكلف، لأن المخالفة لا بالاختيار ليست عصيانا ، والامر بالضدين الذي يكون السبب في اجتماعهما سوء اختيار المكلف لا مانع منه عقلا ، لأن المحال هو ان يكون السبب الموقع للمكلف في التكليف بما لا يطاق لم يات من ناحية المكلف.

وبعبارة اخرى : ان المحال هو ان يأمر المولى ابتداءا بايجاد الضدين فيكون كل منهما في عرض الآخر من دون ان يكون المكلف موجبا لاجتماعهما ، لانه إذا كان المكلف في تمام الطوع والانقياد لا يستطيع ان يمتثل فيكون القاؤه فيما لا يطاق امتثاله من ناحية المولى لا من ناحية المكلف وهو القبيح ، واما إذا كان القاؤه فيما لا يطاق بسوء اختياره فليس بقبيح .

قوله : ((حيث يعصي فيما بعد)) لأن العصيان ماخوذ بنحو الشرط المتأخر .

فإنه يقال : استحالة طلب الضدين ، ليس إلا لاجل استحالة طلب المحال ، واستحالة طلبه من الحكيم الملتفت إلى محاليته ، لاتختص بحال دون حال ، وإلا لصح فيما علق على أمر اختياري في عرض واحد ، بلاحاجة في تصحيحه إلى الترتب ، مع أنه محال بلاريب ولا إشكال[1] .

قوله : ((فلولاه لما كان متوجها اليه الا الطلب بالاهم)) لانه لو لم يعص الأمر بالاهم لما كان الامر بالمهم متوجها ، ولو اطاع لما توجه اليه الا طلب واحد وهو الطلب بالأهم .

(١) وحاصله : ان قبح الطلب بما لا يطاق وبتحصيل المحال لا يدور مدار سوء اختيار المكلف وحسن اختياره ، فإن طلب المحال من الحكيم لا يصدر وان كان بسوء اختيار المكلف ، ولذا لا يعقل ان يأمر المولى بالمحال معلقا امره به على امر اختياري للمكلف، فلا يصح ان يأمر المولى ابتداءا ويقول لعبده ان دخلت الدار فاجمع بين الضدين أو النقيضين ، مضافا إلى ان الأمر بداعي جعل الداعي ، ومع علم المولى بالمحال تحققه لا يعقل ان يأمر بداعي جعل الداعي اليه .

والحاصل : انه لو صح من المولى الحكيم ان يقول لعبده ان عصيت الأمر بالأهم بسوء اختيارك فأزل وصل لصح منه ان يأمر ـ ابتداءا ـ ويقول ان دخلت الدار ـ مثلا ـ فأزل وصل جاعلا كل واحد منهما في عرض الآخر من دون حاجة إلى التعليق على العصيان بنحو الترتب ، ومن الواضح محاليته ولذا قال : ((والا لصح فيما علق امر اختياري في عرض واحد)) : اي ولو صح الامر بالضدين بنحو الترتب لكونه بسوء الاختيار فيصح الطلب للمحال معلقا على سوء اختيار المكلف ويكون طلب المحال لا بسوء اختيار المكلف محالا ، وطلبه بسوء اختياره لا محالية فيه ـ لجاز وصح من المولى ابتداء ان يأمر بالضدين في عرض واحد ويعلق امره بهما على شيء اختياري وهذا لا يصح قطعا فلا يصح الجمع على نحو الترتب .

إن قلت : فرق بين الاجتماع في عرض واحد والاجتماع كذلك ، فإن الطلب في كل منهما في الاول يطارد الآخر ، بخلافه في الثاني ، فإن الطلب بغير الاهم لا يطارد طلب الاهم ، فإنه يكون على تقدير عدم الاتيان بالاهم ، فلا يكاد يريد غيره على تقدير إتيانه ، وعدم عصيان أمره[1] .

---

(١) هذا هو الوجه الثالث الذي أشار اليه بقوله ان قلت لتصحيح الأمر بالضدين على نحو الترتب ، ومبنى هذا الوجه ليس التاخر بالمرتبة كما مر في الوجه الاول ، وانما حاصله : ان المانع من الأمر بالضدين في عرض واحد هو كون كل منهما يطرد الآخر ويقتضي ان يشغل المحل هو دون الضد الآخر ، والأمر بالضدين على نحو الترتب لا مطاردة بينهما كذلك ، لأن الأهم لا يطرد المهم ، لانه في مورد امتثاله لا تحقق للمهم حتى يطرده الأهم لانه منوط بعصيانه ، امّا في حال اطاعته وامتثاله والاتيان به لا تحقق للامر بالمهم ، وطلب المهم أيضا لا يطرد الأهم لأن مورده حال عدم الإتيان بالأهم وعصيانه ، والأهم في حال عصيانه وعدم الإتيان به لا اطلاق له، اذ لا يعقل ان يشمل اطلاق الامر بالأهم مورد عصيانه وعدم الاتيان به ، وإذا كان لا مطاردة بينهما فلا مانع من اجتماعهما ، والى ما ذكرنا أشار بقوله : ((فرق بين الاجتماع في عرض واحد والاجتماع كذلك)) : أي على نحو الترتب ((فإن الطلب في كل منهما في الاول)) : أي اجتماعهما في عرض واحد ((يطارد الآخر)) فإن لازم اجتماعهما في عرض واحد ان يكون كل واحد منهما يقتضي ويطلب ان يطرد الآخر ويشغل المحل دونه ((بخلافه في الثاني)) وهو الاجتماع على نحو الترتب ((فإن الطلب بغير الأهم)) : أي بالمهم ((لا يطارد طلب الأهم)) .

ذكر عدم مطاردة المهم للاهم وسيشير إلى انه في مورد الاتيان بالأهم لا تحقق للامر بالمهم حتى يطرده الأهم .

قلت : ليت شعري كيف لا يطارده الامر بغير الاهم وهل يكون طرده له إلا من جهة فعليته ، ومضادة متعلقه له . وعدم إرادة غير الاهم على تقدير الاتيان به لا يوجب عدم طرده لطلبه مع تحققه ، على تقدير عدم الاتيان به وعصيان أمره ، فيلزم اجتماعهما على هذا التقدير ، مع ما هما عليه من المطاردة ، من جهة المضادة بين المتعلقين ، مع أنه يكفي الطرد من طرف الامر بالاهم ، فإنه على هذا الحال يكون طاردا لطلب الضد ، كما كان في غير هذا الحال ، فلا يكون له معه أصلا بمجال[1] .

وحاصل ما ذكره : هو ان طلب غير الأهم لا يطارد طلب الأهم لانه لا يكون طلب غير الأهم إلاّ في مورد لا اقتضاء لطلب الأهم فيه وهو مورد عصيانه وعدم الاتيان به ، ولذا علل عدم مطاردة طلب غير الأهم لطلب الأهم بقوله : ((فانه يكون على تقدير عدم الاتيان بالأهم)) وعصيانه ، وفي مثل هذا لا اقتضاء لطلب الأهم حتى يطرده طلب غير الأهم : أي طلب المهم .

ثم أشار إلى انه في مورد اطاعة الامر بالأهم لا تحقق لطلب غير الأهم حتى يطرده طلب الأهم بقوله : ((فلا يكاد يريد غيره)) : أي لا يكاد يريد غير الأهم ((على تقدير اتيانه)) : أي على تقدير اتيان الأهم ((وعدم عصيان امره)) .

(١) محصل قوله يرجع إلى جوابين :

الأول : ان المطاردة من الطرفين موجودة ، وتوضيحه : ان هنا فرضين : فرض اطاعة الامر بالأهم وفي هذا الفرض لا مطاردة بينهما لعدم تحقق شرط الامر بالمهم، وفرض عصيان الامر بالأهم ، وقد عرفت انه في هذا الفرض لا يسقط الامر بالأهم ، لأن العصيان له الذي هو شرط تحقق الامر بالمهم وفعليته ماخوذ بنحو الشرط المتأخر، وما لم يتحقق العصيان خارجا لا يسقط الامر بالأهم ، واذا كان الامر بالأهم موجودا وفعليا تقع المطاردة بينهما لتحقق فعليتهما معاً .

وما يقال : من انه لا يعقل ان يكون للامر بالأهم اطلاق يشمل عصيانه فلا تجتمع الفعليتان .

فانه يقال اولا : ان الامر بالأهم لا يعقل ان يشمل زمان عصيانه المتحقق خارجا دون الزمان الماخوذ العصيان فيه بنحو الشرط المتأخر .

وثانيا : ان المطاردة تدور مدار فعلية الأمر بالضدين ووجودهما ، لأن كلا منهما بفعليته يقتضي طرد الآخر ، فالأمر بالأهم وان لم يكن له اطلاق لساني يشمل العصيان مطلقا الا ان المدار في المطاردة هو الوجود والفعلية وهي متحققة لفعليتهما معا في الزمان الذي لم يتحقق العصيان فيه خارجاً ، والى هذا أشار بقوله: ((ليت شعري كيف لا يطارده الامر بغير بالأهم)) : أي كيف لا يطارد الامر بالأهم الامر بغير الأهم ـ وهو الامر بالمهم ـ ((وهل يكون طرده له)) : أي طرد المهم للاهم ((الا من جهة فعليته ومضادة متعلقه له)) والفعلية متحققة ومضادة المتعلقين معلومة ((وعدم ارادة غير الأهم على تقدير الاتيان به)) يشير بهذا إلى الفرض الاول الذي ذكرناه وهو انه في حال اطاعة الأهم لامطاردة .

وحاصله : انه لا ملازمة بين عدم المطاردة في فرض الاتيان بالأهم ووجود المطاردة في فرض عدم ارادة الأهم وعدم الاتيان به وعصيانه ، فانه في الفرض الاول لا تحقق للامر بالمهم ، وفي الفرض الثاني الامر بالمهم متحقق ، واذا كان فعليا فلابد وان يطارد الامر بالأهم ، وليست الاّ ان كلاً منهما يقتضي امتثالا لا يمكن معه امتثال الآخر لتضاد متعلقهما ، فعدم طرد المهم للاهم في حال الاتيان بالأهم لعدم تحقق المهم ((لا يوجب عدم طرده)) : أي لا يوجب عدم طرد المهم ((لطلبه)) : أي لطلب الأهم ((مع تحققه)) : أي مع تحقق المهم ((على تقدير عدم الاتيان به)) : أي عدم الاتيان بالأهم ((وعصيان امره فيلزم اجتماعهما على هذا التقدير)) وهو تقدير عدم الاتيان بالأهم وعصيانه لا على تقدير الاتيان به واطاعته .

إن قلت : فما الحيلة فيما وقع كذلك من طلب الضدين في العرفيات[1] ؟

والجواب الثاني : ما أشار اليه بقوله : ((مع انه يكفي الطرد من طرف الامر بالأهم)) .

وتوضيحه : انه إذا قلتم بفعلية كلا الامرين فلابد من الالتزام بالمطاردة من الجانبين ، وان قلتم بعدم فعلية الامر بالمهم فعلية مطلقة وان الفعلية المطلقة للامر بالأهم وحده ، لأن الامر بالمهم حيث كان مشروطا بعصيان الأهم ففعليته مقيدة بخلاف الامر بالأهم ، فإن فعليته مطلقة وغير مشروطة بشيء ، فمرجع هذا إلى ان الامر بالأهم حيث يكون فعليا مطلقا فهو يطرد الامر بالمهم ولا يكون له مجال معه ، واذا لم يكن له مجال معه فلاتكون له فعلية مع فعليته ، واذا لم يكن الامر بالمهم فعليا فكيف يمكن قصد امتثال امره ؟ والحال ان مراد المصحح بنحو الترتب هو امكان اتيان المهم بقصد امتثال امره الفعلي .

فاتضح : ان الفعلية المطلقة من جانب الأهم وحده تكفي في عدم فعلية الامر بالمهم وطرده عن ان يكون فعليا ، ولذا قال : ((فانه على هذا الحال)) : أي على حال عدم الاتيان بالأهم ((يكون)) الامر بالأهم ((طاردا لطلب الضد)) وهو المهم ((كما كان)) طاردا له ((في غير هذا الحال)) : أي في غير حال عدم الاتيان به وهو حال اطاعة الامر الأهم ((فلا يكون له)) أي للامر بالمهم ((معه)) : أي مع الامر بالأهم ((اصلا بمجال)) وما ذكرنا ينبغي ان يكون مراده من كفاية الطرد من جانب واحد . فلا يرد عليه ان هذا غير معقول وان المطاردة لابد وان تكون من الجانبين .

(١) هذا هو الوجه الرابع الذي ذكروه لصحة الترتب وهو ان وقوعه ادل دليل على امكانه ، اذ غير الممكن لا يعقل وقوعه والوقوع آية الامكان ، ومتى امكن ان يقع فلابد من صحته إذا وقع .

قلت : لا يخلو إما أن يكون الامر بغير الاهم ، بعد التجاوز عن الامر به وطلبه حقيقة . وإما أن يكون الامر به إرشادا إلى محبوبيته وبقائه على ما هو عليه من المصلحة والغرض لولا المزاحمة ، وأن الاتيان به يوجب استحقاق المثوبة فيذهب بها بعض ما استحقه من العقوبة على مخالفة الامر بالاهم ، لا أنه أمر مولوي فعلي كالامر به ، فافهم وتأمل جيدا[1] .

ومن الواضح وقوعه في العرفيات فانه واقع في الاوامر العرفية ان يقول السيد لعبده : افعل هذا ، فإن عصيت ولم تفعل فافعل هذا ، وقد وقع في الشرع أيضا ومثلوا له بما إذا وجب عليه الخروج من بلده في شهر رمضان لسفر الحج الواجب بحيث يكون اداء الحج موقوفاً على السفر في شهر رمضان لحصول الرفقة ـ مثلاً ـ في ذلك الشهر دون غيره فلم يمتثل امر الخروج وبقى في بلده ، فانه يتوجه اليه الامر بالصوم مادام في بلده مع ان الامر بالأهم وهو الخروج إلى سفر الحج متوجه ، فتوجه التكليفين انما هو على نحو الترتب ، فانه مامور بالخروج امرا مطلقا وغير مقيد بشيء، ومامور بالصوم على تقدير عدم الخروج وعدم امتثاله له فهو امر مقيد بعدم امتثال الامر بالخروج ، واذا ثبت وقوع الامرين على نحو الترتب عرفا وشرعا فهو اعظم دليل على امكانه وصحته .

(١) وتوضيحه : انه في الشرع لم يرد الامران بلسان الترتب ، فانه لم يصلنا على لسان الشارع انه قال اخرج لسفر الحج في رمضان وان لم تمتثل فصم ، وانما هو دعوى ان لازم فتوى المشهور بوجوب الصوم على من لم يخرج هو الأمر على نحو الترتب، وسيأتي التعرض لجوابه .

واما الاوامر العرفية فالجواب عنها : بان غاية ما جاء في العرف هو ظهور كون الامرين مجتمعين على نحو الترتب ، والظهور العرفي لا يقاوم البرهان العقلي على محالية الاجتماع بنحو كون الامرين متحققين معا ومولويين ، فلابد من تأويل الاوامر العرفية ، اما بان يكون مراد الآمر بقوله : افعل هذا فإن لم تفعله في وقت كذا

ـ مثلاً ـ فافعل هذا : انه إذا لم تفعله فقد تجاوزت عن الامر به ، ولا محالة مع تجاوز الآمر عن امره يسقط امره ولا يبقى الا الامر بالمهم فلا جمع بين الضدين ، وقد أشار اليه بقوله : ((لا يخلو اما ان يكون الامر بغير الأهم بعد التجاوز عن الامر به)) : أي بعد التجاوز عن الامر بالأهم ((و))عن ((طلبه حقيقة)) وقد عرفت انه مع تجاوز الآمر عن امره ورفع يده عنه لابد من سقوطه ، فيبقى الامر بغير الأهم وحده فلا جمع بين الامرين المولويين على نحو الترتب .

واما ان يكون امره ليس مولويا بل ارشاديا إلى تاتي الصوم بقصد رجحانه الذاتي ، فإن الصوم حيث كان ملازما لنقيض الضد المأمور به فلا امر به للتلازم وليس بمنهي عنه ، فيمكن اتيانه بقصد رجحانه الذاتي ومحبوبيته الذاتية ، والامر بالصوم ارشاد إلى امكان الاتيان به بقصد رجحانه لا ينافي حرمة نقيض الضد الآخر الملازم لهذا الضد ، فإن المتلازمين لا يعقل ان يختلفا في الحكم الذي لازمه كون الامر بهما مولويا .

اما الامر ارشادا في فعل احد الضدين ـ المهم ـ فيجتمع مع النهي المولوي لنقيض الضد الأهم الملازم ، والى هذا أشار بقوله : ((واما ان يكون الامر به ارشادا)) إلى آخر كلامه .

وقوله : ((لولا المزاحمة)) : أي ان الضد لم يفقد بواسطة ملازمته لما هو المحرم من رجحانه الذاتي وغرضه ومصلحته شيئا ، وهو باق على ما كان عليه من المصلحة والغرض الموجبين للأمر به مولويا لولا المزاحمة ، فالمزاحمة انما اسقطت الامر به مولويا . واما مصلحته فلم تمس بشيء فيصح الاتيان به بداعي محبوبيته الذاتية المعلولة لهذه المصلحة ، ويستحق على اتيانه المثوبة لوقوعه مقربا ويخفف به معصيته للامر الأهم لأن الحسنات يذهبن السيئات .

واما ما وقع في الاوامر الشرعية كالفتوى بصحة الصوم في شهر رمضان مع امره بالخروج إلى سفر الحج الأهم .

ثم إنه لا أظن أن يلتزم القائل بالترتب ، بما هو لازمه من الاستحقاق في صورة مخالفة الامرين لعقوبتين ، ضرورة قبح العقاب على ما لايقدر عليه العبد ، ولذا كان سيدنا الاستاذ (قدس سره) لا يلتزم به ـ على ما هو ببالي ـ وكنا نورد به على الترتب ، وكان بصدد تصحيحه[1] ، فقد ظهر أنه لا وجه لصحة العبادة ، مع مضادتها لما هو أهم منها ، إلاّ ملاك الامر.

فالجواب عنه : انه حيث لم يرد صريحا من الشارع انه إذا لم تسافر فصم فالفتوى بالصحة اما مبنية على قصد رجحانه الذاتي ، أو توهم امكان الترتب .

(١) لا يخفى ان الترتب المدعى اما بين الموسع والمضيق ، واما بين المضيقين .

ولااشكال انه لا بأس بالتزام العقاب على ترك المضيق في وقته ، وعلى ترك الموسع إذا ترك في جميع وقته كالإزالة والصلاة فيما إذا ترك الازالة والصلاة في جميع الوقت ، الا ان الترتب كما يتأتى بين الموسع والمضيق كذلك يتاتى بين المضيقين .

وعلى القول بصحة الترتب فلابد من الالتزام بعقابين على ترك المضيقين ، فلو فرضنا ـ مثلا ـ ان الوقت لا يسع الا لصلاة اليومية أو لصلاة الآيات وقلنا ان اليومية اهم ، فعلى القول بعدم صحة الترتب فلا خطاب الا باليومية وليس الا عقاب واحد على تركها .

وعلى القول بالترتب فالخطاب يكون : صل اليومية فإن لم تصلها فصل الآيات، فاذا تركهما فلا مناص من الالتزام بعقابين : عقاب على ترك اليومية وعقاب على ترك الآيات ، والالتزام بعقابين لازم صحة العقاب على ما لا يطاق وهو محال من الحكيم، وذلك لأن المفروض ان الوقت لا يسع الا احدهما وحيث يكون كذلك فلا يسع الا امتثالا واحدا ، والعصيان الموضوع لصحة العقاب انما هو بازاء الامتثال ، فاذا كان الوقت لا يسع الا امتثالا واحدا فلا يكون في قباله الاعقاب واحد ، فالعقاب المتعدد على ما لا يسع الا امتثالا واحدا لازمه صحة العقاب على ما لا يطاق ، وقبح

نعم فيما إذا كانت موسعة ، وكانت مزاحمة بالاهم في بعض الوقت ، لا في تمامه ، يمكن أن يقال : إنه حيث كان الامر بها على حاله ، وإن صارت مضيقة بخروج ما زاحمه الاهم من أفرادها من تحتها ، أمكن أن يؤتى بما زوحم منها بداعي ذاك الامر ، فإنه وإن كان الفرد خارجا عن تحتها بما هي مأمور بها ، إلا أنه لما كان وافيا بغرضها كالباقي تحتها ،

العقاب على ما لا يطاق كالتكليف بما لا يطاق قبيح على الحكيم ، بل لعله السبب في عدم صحة التكليف بما لا يطاق .

لا يقال : ان الالتزام بعقابين في المقام كالالتزام بعقابين على دخول الدار المغصوبة وعلى الخروج منها ، مع ان الخروج بعد الدخول مما لابد منه والعقاب على ما لابد منه عقاب على ما لا يطاق .

والسر في جوازه هو القدرة على تركه بترك الدخول ، ومتى كان الشيء مقدورا ولو بالواسطة صح العقاب عليه ، والمقام مثله فإن المكلف يسعه ان لا يعاقب اصلا بامتثاله الأهم ، ويسعه ان يكون له عقاب واحد بان يفعل المهم في حال ترك الأهم ويقدر على تركهما فيعاقب عليهما .

فانه يقال : فرق بين المقامين فإن العقاب على الدخول والخروج انما هو لكون لكل منهما خطاب في عرض الآخر ، غايته ان الدخول مقدور على تركه بلا واسطة والخروج مقدور الترك بالواسطة ، وليس في المقام امران في عرض واحد احدهما مقدور بواسطة والآخر مقدور بلا واسطة ، بل هما امران متوجهان دائما في زمان لا يسع الا امتثالا واحدا ، والدخول والخروج لهما امتثالان وذلك بترك الدخول ، فانه بترك الدخول يتحقق أيضا ترك المنهي عنه وهو التصرف في الغصب الذي من مصاديقه ترك الخروج .

وبعبارة اخرى : إذا صح ان يكون لهما امتثالان صح ان يكون لهما عقابان ، واذا لم يكن لهما امتثالان فلا يصح ان يكون لهما عقابان .

كان عقلا مثله في الاتيان به في مقام الامتثال ، والاتيان به بداعي ذلك الامر ، بلا تفاوت في نظره بينهما أصلا[١] .

---

(١) هذا لازم ما مر فانه على القول بالترتب يمكن اتيان العبادة بقصد امتثال امرها، فيصح الاتيان بالصلاة في حال ترك الازالة بقصد امرها . وحيث عرفت عدم صحة الترتب فلا يمكن الاتيان بها بقصد امرها .

ثم لا يخفى انه قد عرفت ان الترتب له مقامان : المضيقان ، والموسع والمضيق ، وفي المضيقين لا يعقل اتيان المهم إذا كان عبادة بقصد امتثال امره ، وينحصر اتيانه عبادة بقصد مافيه من ملاك المحبوبية لما عرفت : من انه بمزاحمته بالأهم لم يسقط منه الا الامر به لأجل الملازمة ، ولكنه باق على ماهو عليه من ملاكه ومحبوبيته ، والعبادة كما تقع عبادة بقصد امتثال امرها كذلك تقع عبادة بقصد محبوبيتها وهو قصد ما هو الملاك للامر بها وينحصر اتيانها عبادة بذلك ، والى هذه أشار بقوله : ((فقد ظهر انه لا وجه لصحة العبادة مع مضادتها لما هو اهم منها الا ملاك الامر)) كاليومية والآيات ، فانه لو فرضنا اهمية اليومية وعند تركها يصح اتيان الآيات بما فيها من المحبوبية والمصلحة التي هي الملاك للامر بها .

ويظهر من المصنف بان قصد الملاك منحصر في المضيقين لا في الموسع والمضيق ، فانه في الموسع قد تصور المصنف امكان اتيان العبادة المهمة بقصد امتثال امرها ، وأشار اليه بقوله : ((فيما إذا كانت موسعة وكانت الخ)) .

وتوضيحه : ان الامر متعلق بالطبيعة اما بنحو الطبيعة السارية في افرادها ، أو بالطبيعة بنحو يكون اول الافراد وآخرها بنحو الحدين ، والمأمور به هو الطبيعة بين هذين الحدين والفرق بينهما ان المتعلق هو الطبيعة الملحوظ انطباقها على افرادها في الاول، وفي الثاني لايكون التطبيق ملحوظا للآمر وانما هو بيد المكلف .

وعلى كل فالطبيعة بما هي مامور بها لاتسع هذا الفرد المزاحم بالأهم ولكنه انما لا تسعه بما هي مامور بها لابتلائه بالمزاحم ، لا لقصور فيه من حيث كونه مصداقا

للطبيعة بما هي ، ولا من حيث عدم وفائه بالغرض أو المصلحة التي هي الملاك للأمر به ، فالطبيعة بما هي وبما فيها من الغرض والمصلحة تسعه ، وانما لا تسعه بما هي مامور بها لابتلائه بالمزاحم ، والمزاحمة أوجبت خروج هذا الفرد عن تعلق الامر به فقط، من دون عروض نقص فيه من ساير الجهات الموجودة في بقية افراد الطبيعة ، فالامر بالطبيعة بعد خروج هذا الفرد المزاحم عن ان يسعه الامر أوجب تضيق دائرة المتعلق للطبيعة واختصاصها بما هي مامور بها بغير هذا الفرد ، الا ان هذا الفرد الخارج عن ان يشمله الأمر مساو لسائر افراد الطبيعة في كل جهة عدا انه لايمكن ان يشمله الامر. وكما ان الاتيان بفرد مما يشمله الامر يحصل به الغرض ويسقط به الامر ، كذلك الاتيان بهذا الفرد الخارج عما يتعلق به الامر يحصل به الغرض ويسقط به الامر لحصول غرضه ، واذا كان الفرد الخارج بهذه المثابة فيمكن ان يقصد باتيانه امتثال الامر المتعلق بالطبيعة التي لاتسع هذا الفرد الخارج بما هي مامور بها ، ولكن تسعه بما هو مصداق لنفس الطبيعة وبما هو واف بالغرض والمصلحة كساير افرادها التي تسعها بما هي مامور بها ، وقصد امتثال الامر المتعلق بالطبيعة لايتوقف على خصوص الاتيان بالفرد الذي تسعه الطبيعة بما هي مامور بها ، لأن قصد امتثال الامر هو قصد الاتيان بما يحصل به تمام الغرض ويسقط به الامر ، والمفروض ان الفرد الخارج يحصل باتيانه تمام الغرض ويسقط باتيانه الامر المتعلق بالطبيعة ، اذ لامعنى لبقائه بعد حصول تمام غرضه . فكما يمكن قصد امتثال الامر المتعلق بالطبيعة بالفرد الذي تسعه الطبيعة المأمور بها كذلك يمكن قصد امتثال الامر المتعلق بالطبيعة التي لاتسع هذا الفرد بوصف كونها مأمورا بها بهذا الفرد الخارج عنها ، فيقصد به امتثال الامر المتعلق بالطبيعة الخارج عنها هذا الفرد .

وبعبارة اخرى : ان خروج الفرد عن الطبيعة المأمور بها على ثلاثة انحاء :

الاول : ان يكون فردا لطبيعة اخرى كالفرد الزكاتي والفرد الصومي فانه لا يعقل ان يحصل بهما امتثال الامر المتعلق بطبيعة الصلاة .

الثاني : ان يكون خروج الفرد عن الطبيعة المأمور بها لعروض تخصيص للامر بالطبيعة اوجب خروج هذا الفرد كخروج العالم الفاسق بالتخصيص عن الامر المتعلق باكرام العلماء ، فإن مثل هذا الفرد بعد ابتلائه ذاتا بالمانع وهو الفسق صار ليس كساير افراد الطبيعة المتعلق بها الامر ، وحكمه حكم النحو الاول في انه لا يعقل ان يقصد به امتثال الامر المتعلق بالطبيعة التي لا تسعه .

الثالث : ان يكون خروج الفرد لابتلائه بالأهم المزاحم للامر بالمهم فقط من دون عروض شيء على هذا الفرد الخارج ، فالفرق بين الثاني والثالث هو ان المانع عن تعلق الامر بالفرد الخارج قد عرض ذات الفرد الخارج ، وفي الثالث لم يعرض المانع على ذات الفرد الخارج وانما منع عن تعلق الامر به فقط ، فهو كساير افراد الطبيعة المأمور بها من كل جهة من حيث ذاته وذاتها ولم يفترق عنها الا انه لأجل المزاحمة صار لايمكن ان يتعلق به الامر ، فلامانع من ان يقصد به امتثال الامر المتعلق بالطبيعة التي لاتسعه بما هي مأمور بها ، ولذا قال : ((حيث كان الامر بها على حاله)) بمعنى انه لم يطرأ على الأمر المتعلق بالطبيعة تضيق لأجل التخصيص ((وان صارت)) الطبيعة ((مضيقة بخروج مازاحمه الأهم من افرادها من تحتها)) فهي مضيقة للمزاحمة لا للتخصيص والفرد خرج عنها وصارت ضيقة بخروجه الا انه لا شيء عرض على هذا الخارج عنها بل العارض انما عارض الامر وزاحمه عن ان يتعلق به فقط ، وحيث كان الحال كذلك ((امكن ان يؤتى بما زوحم منها)) وهو الفرد الخارج ((بداعي ذاك الامر)) المتعلق بالطبيعة الخارج عنها هذا الفرد للمزاحمة ((فانه وان كان)) هذا الفرد ((خارجا عن تحتها بما هي مامور بها الا انه لما كان وافيا بغرضها)) ومساو لبقية افرادها من حيث ذاته وذاتها من كل جهة فهو ((كالباقي تحتها كان عقلا)) هذا الفرد الخارج عنها كالفرد الباقي تحتها فهو ((مثله في الاتيان به في مقام الامتثال والاتيان به بداعي ذلك الامر بلا تفاوت)) لما عرفت ان قصد امتثال الأمر يتأتى في الفرد الذي يحصل به تمام الغرض ويسقط باتيانه الامر ، وهذا الشرط

ودعوى أن الامر لا يكاد يدعو إلا إلى ما هو من أفراد الطبيعة المأمور بها ، وما زوحم منها بالاهم ، وإن كان من أفراد الطبيعة ، لكنه ليس من أفرادها بما هي مأمور بها فاسدة ، فإنه إنما يوجب ذلك ، إذا كان خروجه عنها بما هي كذلك تخصيصا لا مزاحمة ، فإنه معها وإن كان لا تعمه الطبيعة المأمور بها ، إلا أنه ليس لقصور فيه ، بل لعدم إمكان تعلق الامر بما تعمه عقلا، وعلى كل حال ، فالعقل لا يرى تفاوتا في مقام الامتثال وإطاعة الامر بها ، بين هذا الفرد وسائر الافراد أصلا .

هذا على القول بكون الاوامر متعلقة بالطبائع .

وأما بناءا على تعلقها بالافراد فكذلك[1] ، وإن كان جريانه عليه

موجود في هذا الفرد الخارج كما هو موجود في الفرد المندرج فلا تفاوت عند العقل في امكان قصد امتثال الامر المتعلق بالطبيعة بكل واحد من هذين الفردين .

(١) حاصل هذه الدعوى ان الامر انما هو بداعي جعل الداعي ، ومعنى قصد امتثاله هو الاتيان بتحريك من الامر وبدعوة منه ولايكاد يدعو الا إلى متعلقه . وحيث فرض خروج هذا الفرد المهم بواسطة مزاحمته بالأهم عن كونه متعلقا للامر فلا يعقل ان يدعو الامر اليه ، فلا يعقل ان يقصد بهذا الفرد الخارج امتثال الامر غير المتعلق به على الفرض ، فهو وان كان من افراد الطبيعة بما هي لكنه ليس من افرادها بما هي متعلقة للامر ، والى هذا أشار بقوله : ((وان كان من افراد الطبيعة إلى آخره)) .

وقد اجاب عنها بقوله : ((فاسدة فانه انما يوجب الخ)) وقوله فاسدة خبر قوله ودعوى .

ومحصل الجواب : ما اشرنا اليه في الحاشية السابقة وهو ان الامر وان كان لداعي جعل الداعي إلى امتثاله الا ان امتثاله ليس الا الاتيان بما هو متحمل لتمام غرضه ويسقط الامر بالاتيان به ، وهذا الفرد الخارج حيث كان مثل ساير افراد الطبيعة من ناحية الغرض التام ويترتب على الاتيان به سقوط الامر لاستيفاء الغرض منه ، فلا مانع من ان يقصد به امتثال الامر المتعلق بالطبيعة وان كانت لا تسع هذا الفرد من حيث المزاحمة ، الا ان هذا الفرد ليس من افراد طبيعة اخرى حتى يخرج تخصصا، ولم يبتل بالمانع في نفس ذاته حتى يخرج تخصيصا كخروج العالم بالفسق عن طبيعة اكرم العلماء ، وانما خرج عنه للمزاحمة فقط ، وهو مثل ساير افراد الطبيعة من كل جهة تخص ذات الفرد ، فلا مانع ـ حينئذ ـ من ان يقصد بهذا الفرد الخارج الذي هذه صفته امتثال الامر المتعلق بالطبيعة ، والى هذا أشار بقوله : ((فانه انما يوجب ذلك)): أي ان خروج الفرد انما يوجب عدم امكان قصد الامتثال للطبيعة التي لاتسعه ((إذا كان خروجه عنها بما هي كذلك)) : أي بما هي مامور بها لأجل كونه ((تخصيصا لامزاحمة فانه معها)) : أي فانه مع المزاحمة ((وان كان لا تعمه)) : أي لا تعم الفرد الخارج ((الطبيعة المأمور بها)) بما هي مامور بها ((الا انه)) أي الا ان عدم عمومها له ((ليس لقصور)) في ذات الفرد الخارج كما في الفرد الخارج تخصيصا ((بل)) عدم عمومها له ((لعدم امكان تعلق الامر بما يعمه)) : أي عدم امكان تعلق الامر بالطبيعة ((بما يعمه)) : أي بما يعم هذا الفرد ((عقلا)) لأجل ابتلاء الامر بالمهم بالامر بالأهم، فلا يعقل ان يعم الامر بالمهم لهذا الفرد المبتلى بترك الأهم الذي هو المحرم لعدم امكان اختلاف المتلازمين في الوجود في ناحية الحكم ، فيسقط الامر بالمهم عن امكان عمومه وشموله لهذا الفرد لذلك ، لا لاختلاف في ذات هذا الفرد المهم مع ساير افراد طبيعته المأمور بها لعدم ابتلائها بالأهم .

أخفى، كما لا يخفى[١] فتأمل[٢] .

((وعلى كل)) فحيث كان هذا الفرد مساويا لبقية الافراد من كل جهة ((فالعقل لا يرى تفاوتا في مقام الامتثال واطاعة الامر بها)) : أي اطاعة الامر المتعلق بالطبيعة ((بين هذا الفرد وساير الافراد اصلا)).

(١) الوجه في كونه بناءا على تعلق الامر بالفرد اخفى ، هو ان الفرق بين تعلق الامر بالطبيعة وتعلقها بالفرد : هو عدم دخول المشخصات للطبيعة الموجودة في المأمور به بناء على تعلقه بالطبيعة ، ودخول المشخصات في المأمور به بناءا على تعلقه بالفرد، واذا كانت المشخصات داخلة في المأمور به فينحل الامر المتعلق بالفرد إلى أوامر بافراد متباينة ، لوضوح ان مشخص كل فرد من افراد الطبيعة غير مشخصات الفرد الآخر ، واذا كان المتعلق امورا متبائنة فقد يتوهم انه لا يعقل ان يقصد امتثال الامر المتعلق بشيء مباين بايجاد شيء يباينه ، وهل هذا الا كقصد امتثال الامر بالصلاة باتيان الصوم .

ويدفع هذا التوهم ان من الواضح ان مباينة افراد طبيعة واحدة ليست كمباينة افراد طبيعتين ، لأن افراد الطبيعة الواحدة وان تباينت في كون مشخص كل حصة منها غير مشخص الحصة الاخرى منها الا ان الغرض الذي يترتب عليها واحد ، واذا كان الغرض واحدا وقصد الامتثال ليس الاقصد الاتيان بما فيه الغرض التام الذي دعا لهذا الامر فلا محيص من انه باتيانه يسقط الامر بخلاف افراد الطبيعتين فانهما لا يشتركان في غرض واحد .

(٢) ولعله إشاره إلى ان قصد امتثال الامر ان كان معناه دعوة الامر وتحريكه إلى الفعل فلا يعقل ان يحرك الامر إلى غير ما تعلق به ، وان كان قصد الامتثال معناه قصد الاتيان بما فيه الغرض الداعي إلى الامر الذي بإتيانه يسقط الامر ، فهو معنى قصد الملاك والتحريك بداعي الملاك لا بدعوة الامر ، وليس هنا شيء ثالث يكون معنى لقصد الامتثال .

ثم لا يخفى أنه بناء على إمكان الترتب وصحته ، لابد من الالتزام بوقوعه ، من دون انتظار دليل آخر عليه ، وذلك لوضوح أن المزاحمة على صحة الترتب لا تقتضي عقلا إلا امتناع الاجتماع في عرض واحد ، لا كذلك ، فلو قيل بلزوم الامر في صحة العبادة ولم يكن في الملاك كفاية، كانت العبادة مع ترك الاهم صحيحة لثبوت الامر بها في هذا الحال ، كما إذا لم تكن هناك مضادة[1].

---

(١) توضيحه ان لدليل الصلاة اطلاقا يشمل اتيانها في كل جزء من أجزاء وقتها ، وبعد ابتلائها بالازالة فلا يعقل الامر بهما : بان يكون كل منهما في عرض واحد، وبناءا على عدم امكان الترتب لابد من تقييد اطلاق دليل الصلاة بغير ما يشمل هذا الفرد من الصلاة المزاحم بالازالة مطلقا سواء أطاع الامر بالازالة أو عصاه .

واما بناءا على امكان الترتب فلابد من تقييدها بمقدار أن لا يكون الامر بها في عرض الازالة وذلك : بان يامر بها مترتبة على عصيان الامر بالازالة ، فالأمر بالصلاة في حال عصيان الازالة متحقق ، لأن تقييد الاطلاق باكثر من مقدار ما ترتفع به المزاحمة تقييد له من غير موجب للتقييد ، ويكون رفع يد عن الحجة بغير الحجة.

فالقول بامكان الترتب يلازمه وجود الامر بالصلاة على ذلك النحو ، فاذا قلنا بان الامر العبادي ينحصر امتثاله بقصد الامر ولا يتأتى بقصد المحبوبية وملاكها فلابد من قصد امتثال الامر الموجود بالصلاة في اتيانها عبادة ، وعلى الترتب الأمر بها موجود لأن المزاحمة لم توجب سقوطه مطلقا سواء أطاع الامر بالازالة أو عصاه ، بل انما اوجبت تقييده بعصيان الازالة ، فيقصد امتثال الامر بالصلاة في حال عصيان الازالة وتصح الصلاة وتقع متقربا بها كما لو لم تكن مبتلاة بالازالة .

قوله : ((لا كذلك)) : أي لا على الترتب فإن الصلاة إذا زوحمت بالازالة فلا يصح الامر بها في عرض الازالة قطعا ، واما الأمر بها معلقة على عصيان الازالة فإن قلنا بصحة الترتب يصح الامر بها كذلك ، وان قلنا بعدم صحة الترتب فيسقط

الامر بها مطلقا سواء اطاع الامر بالازالة أو عصاه ، ومع القول بالترتب لابد من تقييده بالعصيان للازالة ، ولاوجه لسقوطه مطلقا اذ الضرورات تقدر بقدرها ، والامر بالصلاة انما لايعقل ان يكون في عرض الازالة بان يقول المولى : بعد عروض الامر بالازالة صل مطلقا ازلت ام لم تزل ، اما بان يقول ان عصيت فصل فلامانع منه على القول بامكان الترتب ، واذا امكن للمولى ان يقول كذلك فلابد وان يقول كذلك ، لأن سقوط الامر بالصلاة مطلقا عند عروض الامر بالازالة تقييد باكثر مما يلزم وهو لا يصح ، فالامكان ملازم للوقوع في المقام .

قوله : ((ولم يكن في الملاك كفاية)) هذه هي الثمرة بين القول بالترتب وعدمه، فانه مع القول بامكان وقوعها عبادة بقصد الملاك لاتكون الثمرة عملية بل تكون علمية ، فإن من يقول بالترتب ويقول بصحة وقوعها عبادة بقصد الملاك يسعه إيقاعها عبادة بقصد امتثال امرها ، ويسعه ايقاعها عبادة بقصد ملاكها ايضا ، ومن يقول بعدم معقولية الترتب ويقول بصحة قصد الملاك فانه وان لم يسعه قصد امتثال الامر في المضيقين أو في الموسع والمضيق بناء على ما ذكرناه في وجه التامل ، الا انه يسعه ايقاعها عبادة بقصد الملاك فلا تكون ثمرة عملية .

واما إذا كان القائل بعدم الترتب لايقول بصحة اتيانها بقصد الملاك فلابد من التزامه ببطلانها لعدم امكان وقوعها عبادة ، واذا كان القائل بعدم وقوعها عبادة بقصد ملاكها وكان ممن يقول بالترتب فتقع الصلاة عبادة كما لو كانت غير مزاحمة بالازالة ، أو كانت الازالة بنحو لا تنافي الصلاة : بان كانت لا تحتاج إلى تحريك ينافي الصلاة ولا استدبار القبلة ، والى هذا أشار بقوله : ((فلو قيل بلزوم الامر في صحة العبادة)) وان قصد الملاك لا يفيد في وقوعها عبادية ((ولم يكن في)) قصد ((الملاك كفاية كانت العبادة مع ترك الأهم)) وعصيانه ((صحيحة لثبوت الامر بها في هذا الحال)) : أي في حال عصيان الأهم وترك اطاعته ـ بناءا على امكان الترتب ـ وتكون

فصل

لا يجوز أمر الآمر ، مع علمه بانتفاء شرطه ، خلافا لما نسب إلى أكثر مخالفينا ، ضرورة أنه لا يكاد يكون الشيء مع عدم علته ، كما هو المفروض ها هنا ، فإن الشرط من أجزائها ، وانحلال المركب بانحلال بعض أجزائه مما لا يخفى[1] ، وكون الجواز في العنوان بمعنى الامكان الذاتي بعيد عن محل الخلاف بين الاعلام . نعم لو كان المراد من لفظ الامر ، الامر ببعض مراتبه ، ومن الضمير الراجع إليه بعض مراتبه الآخر، بأن يكون النزاع في أن أمر الامر يجوز إنشاؤه مع علمه بانتفاء شرطه ، بمرتبة فعليته .

الصلاة صحيحة في حال عصيان الازالة ((كما إذا لم تكن هناك)) بين الصلاة والازالة ((مضادة اصلا)) .

(١) لا يخفى ان ذكر علم الآمر في العنوان ينبغي ان يكون مستدركاً ، اذ الشرط انما هو للامر لا لعلم الآمر ، فسواء علم الآمر بالانتفاء أو لم يعلم بالانتفاء فالشرط شرط للامر . فينبغي ان يكون العنوان لا يجوز الأمر مع انتفاء شرطه .

ظاهر العنوان ان المراد من الامر مرتبته الفعلية ، وان الضمير في شرطه يرجع إلى الامر بهذه المرتبة ، وعلى هذا فكونه شيئا غير جائز من اوضح الواضحات ، اذ بعد كون الشرط شرطا للامر بمرتبته الفعلية ففعليته على الفرض منوطة بالشرط ، والآمر يعلم بانتفاء شرط فعلية امره ، ومع هذا فكون امره فعليا لازمه اما الخلف وهو كون ما فرض شرطا للفعليه ليس بشرط لها ، أو وجود المعلول مع عدم تمامية علته ، وحيث ان فرض الخلف فرض الخروج عن موضوع العنوان فلذا لم يشر اليه ، وأشار إلى المحذور الثاني فقال : ((ضرورة انه لا يكاد يكون الشيء مع عدم علته)) .

وبعبارة أخرى كان النزاع في جواز إنشائه مع العلم بعدم بلوغه إلى المرتبة الفعلية لعدم شرطه ، لكان جائزا ، وفي وقوعه في الشرعيات والعرفيات غنى وكفاية ، ولايحتاج معه إلى مزيد بيان أو مؤونة برهان.

وقد عرفت سابقا أن داعي إنشاء الطلب ، لاينحصر بالبعث و التحريك جدا حقيقة ، بل قد يكون صوريا امتحانا ، وربما يكون غير ذلك[1] . ومنع كونه أمرا إذا لم يكن بداعي البعث جداً واقعا ، وإن كان

---

(١) لا يخفى انه حيث كان وجود المعلول من دون علته التامة واضح الفساد ، فحملا لكلام القائلين بالجواز قد قيل : ان مراد القائلين بالجواز هو الامكان الذاتي دون الامكان الوقوعي .

وتوضيحه : ان ظاهر قولهم : هل يجوز أمر الآمر مع علمه بانتفاء شرطه هو انه هل يمكن ان يقع أمر الآمر مع علمه بانتفاء شرطه وهذا واضح الفساد ، اذ لازم الجواز انه يمكن ان يقع المعلول من دون تمامية علته ، والحال ان الممكن الجائي له الوجود من ناحية وجود علته لا يعقل وجوده قبل وجود علته التامة ، فلذا في مقام التأويل أولوا الجواز في العنوان بارادة الامكان الذاتي وهو سلب الضرورة عن الطرفين ، ومن المعلوم ان الممكن مسلوب الضرورة عن الطرفين لحيثية امكانه المنتزعة عن مقام ذات الممكن بما هو ممكن ، سواء تمت علة وجوده أو لم تتم .

فيكون المتحصل من هذا التأويل ان القائل بالجواز يقول ان الامر مع عدم علة وقوعه هو باق على إمكانه الذاتي ، وهذا أيضا من الواضحات التي لا تقبل الإنكار، فإن الامكان الذاتي لا يفارق الممكن سواءاً وجد أو لم يوجد ، اذ وجوده عند تمامية علته وان كان واجبا وضروريا ، الا ان هذه الضرورة آتية له من ناحية الغير وهي علته لا من ناحية ذاته ، فهو في حد ذاته وان وجب وجوده الاّ انه لا اقتضاء له من حيث ذاته لا لوجوده ولا لعدمه .

وحينئذ يكون الإنكار عليهم في غير محلّه فهل يسوغ لأحد من ساير الطلبة ان ينكر على القائلين : بان الممكن ممكن سواء وقع أو لم يقع ، فكيف يسوغ الانكار عليهم من اعلام العلماء ؟

فارجاع الجواز في كلام القائلين بالجواز إلى الامكان الذاتي في غير محله ، ولذا قال : ((وكون الجواز في العنوان)) بمعنى الامكان الذاتي ((بعيد عن محل الخلاف بين الاعلام)) .

وقد ذكر هو (قدس سره) تاويلا لكلام القائلين بالجواز غير هذا التاويل أشار اليه بقوله : ((لو كان المراد من لفظ الامر الخ)) .

وحاصل هذا التاويل : ان يراد من امر الآمر هو الأمر بمرتبته الانشائية ، ومن الضمير في شرطه الراجع إلى الامر هو الامر بمرتبته الفعلية ، فيكون المتحصل من هذا انه هل يجوز أمر الآمر بمرتبته الانشائية مع علمه بانتفاء شرط فعليته ؟

وينبغي ان لا يخفى انه خلاف الظاهر ، لأن الظاهر من الضمير الراجع إلى شيء ان يكون راجعاً اليه بما له من معناه الاول ، فارجاع الضمير اليه بان يراد منه معنى آخر غير معناه الاول بنحو الاستخدام خلاف الظاهر ، ولذا كان تأويلاً .

وعلى كل فيكون النزاع في ان الامر حيث انه بداعي جعل الداعي فمع علم الآمر بان هذا الامر لايبلغ درجة الفعلية لانتفاء شرط فعليته هل يجوز ان ينشأه؟ فالقائل بعدم جوازه يقول انه حيث ان مرتبة الانشاء انما هي لأجل ان يبلغ درجة الفعلية ، وحيث لا يبلغها لانتفاء شرطها يكون انشاؤه لغوا . والقائل بالجواز يقول بعدم انحصار الغاية في انشائه في كونه لجعل الداعي بل يكون له غايات اخرى ، فلذا يجوز ان ينشئه وان علم انه لا يبلغ درجة الفعلية .

والمصنف يرى جواز انشائه وان علم انه لا يبلغ درجة الفعلية ، واستدل على جوازه بوقوعه وهو اتم دليل عليه ، فلذا قال : ((وفي وقوعه في الشرعيات والعرفيات

غنى وكفاية)) فإن الأوامر الامتحانية واقعة في الشرع كأمر ابراهيم بذبح اسماعيل، ووقوعها في العرف واقع بالوجدان .

ولا اشكال انه في الأوامر الامتحانية انشاء للطلب وهو انشاء لا يتخطى مرتبة الانشاء ، لأن الغرض منها لايتعلق بالفعل المتعلق للامر بل في كون المكلف في صدد الانقياد والاطاعة ، فاذا خطر للمكلف الاطاعة حصل الغرض من الامر الامتحاني .

وبعبارة اخرى: ان الانشاء ان كان بداعي البعث والتحريك إلى ايجاد الفعل خارجا فهو الذي يبلغ درجة الفعلية وهو الذي يكون طلبه بداعي الجد ، والطلب الذي لا يبلغ مرتبة البعث والتحريك لإيجاد الفعل خارجا فهو الطلب الصورى الباقي في حد انشائيته .

ومما ذكرنا يتضح : ان العبد إذا كان لا ينكشف للمولى كونه داخلا تحت رسم العبودية الاّ بان يفعل المأمور به ، كما في المولى العرفي بالنسبة إلى عبده حيث انه لا يعلم ما في نفس عبده ، فربما لاينكشف ذلك له الاّ بأن يفعل العبد ما أمر به ، فأمر مثل هذا بالفعل ليس امرا امتحانيا بل امر حقيقي بداعي الجد . غاية الأمر ان الغرض المتعلق بايجاد الفعل خارجا هو ان يكون كاشفا عن كون العبد داخلا فيما ينبغي له من رسم العبودية ، ولا يلزم ان يكون الغرض المترتب على الفعل الخارجي امرا خارجيا أيضا كأمر المولى عبده بان يشرب المايع الخاص لأجل نفعه لمزاج العبد .

وعلى كل فانشاء الطلب لا يتوقف ولا ينحصر بان يكون الداعي لإنشائه هو البعث الجدي إلى ايجاد الفعل كما عرفت ـ فيما تقدم ـ من مباحث الامر ان الانشاء قد يكون بداعي الجد إلى ايجاد متعلق الامر ، وقد يكون بداعي الامتحان ، وقد يكون بداعي الترجي كانشاء العاشق طلب زيارة محبوبه مترجياً منه ذلك ، ولذا قال (قدس سره) : ((قد عرفت سابقا ان داعي انشاء الطلب لا ينحصر بالبعث)) إلى آخر كلامه، وقوله : ((وغير ذلك)) هو غير داعي الامتحان من الترجي والتمني وغيرها من الدواعي التي مر ذكرها في مبحث الامر .

في محله ، إلا أن إطلاق الامر عليه ، إذا كانت هناك قرينة على أنه بداع آخر غير البعث توسعا ، مما لا بأس به أصلا، كما لا يخفى .

وقد ظهر بذلك حال ما ذكره الاعلام في المقام من النقض والابرام ، وربما يقع به التصالح بين الجانبين ويرتفع النزاع من البين[1] ، فتأمل جيداً[2] .

---

(١) حاصله : انه ربما يقال ان الامر موضوع لانشاء الطلب الذي يكون بداعي الجد فلا يكون الانشاء بغير هذا الداعي امرا .

فانه يقال : انه وان لم يكن امرا حقيقيا إذا كان مقيدا بكونه بداعي الجد الاّ انه يكون امرا توسعا ومجازا ، ويصح اطلاق الامر عليه مع قيام قرينة على ذلك .

(٢) ربما يكون إشارة إلى انه لا يقع التصالح بين القائلين بالجواز والقائلين بعدم الجواز ، بحمل القائلين بالجواز على ان يريدوا من الامر مرتبته الانشائية ، ومن الضمير الراجع اليه في شرطه مرتبته الفعلية ولا يلزم من هذا القول بامكان ان يوجد المعلول من دون علته التامة . والقائلون بعدم الجواز ارادوا من الامر مرتبته الفعلية، ومن الضمير الراجع اليه في شرطه أيضا مرتبته الفعلية ، واما إذا كان المراد من الأمر مرتبته الانشائية ومن ضمير شرطه مرتبته الفعلية فانهم يقولون بجوازه ولا ينكرونه لوقوعه في الشرعيات والعرفيات ، ولأن داعي انشاء الامر لا ينحصر في البعث الجدي ولا يلزم ان يكون دائما بداعي جعل الداعي والبعث والتحريك .

الاّ ان هذا التصالح ـ أيضاً ـ بعيد عن ظواهر كلماتهم لانه :

اولا : ليس من المألوف استعمال الاستخدام في عناوين المسائل التي هي محل النزاع .

ثانيا : انهم رتبوا لمرة على هذا الخلاف ، وان لمرة القول بالجواز ترتب الكفارة على من افطر عمدا في شهر رمضان ثم حدث في اثناء اليوم حيض أو سفر قبل الظهر. والقائلون بعدم الجواز اما ان يلتزموا بعدم الكفارة أو انحلال الامر بصوم

فصل

الحق أن الاوامر والنواهي تكون متعلقة بالطبائع دون الافراد ، ولايخفى أن المراد أن متعلق الطلب في الاوامر هو صرف الايجاد ، كما أن متعلقه في النواهي هو محض الترك ، ومتعلقهما 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 ممكنا ، لما كان ذلك مما يضر بالمقصود أصلا، كما هو الحال في القضية الطبيعية في غير الاحكام ، بل في المحصورة ، على ما حقق في غير المقام . وفي مراجعة الوجدان للانسان غنى وكفاية عن إقامة البرهان على ذلك ، حيث يرى إذا راجعه أنه لا غرض له في مطلوباته إلا نفس الطبائع ، ولا نظر له إلا إليها من دون نظر إلى خصوصياتها الخارجية ، وعوارضها العينية ، وإن نفس وجودها السعي بما هو وجودها تمام المطلوب ، وإن كان ذاك لا يكاد ينفك في الخارج عن الخصوصية.

فانقدح بذلك أن المراد بتعلق الاوامر بالطبائع دون الافراد ، انها بوجودها السعي بما هو وجودها قبالا لخصوص الوجود ، متعلقة للطلب، لا أنها بما هي هي كانت متعلقة له ، كما ربما يتوهم ، فإنها كذلك ليست إلا هي ، نعم هي كذلك تكون متعلقة للامر ، فإنه طلب الوجود[1]،

اليوم إلى اوامر بعدد قطعات النهار ، وهذه الثمرة ظاهرة في كون مراد المجوزين والمانعين هو الأمر بمرتبته الفعلية ومن ضمير شرطه هو أيضا مرتبته الفعلية ؟

(١) ظاهر المصنف وغيره ان الخلاف في ان متعلق الطلب هل هو وجود الطبيعة أو وجود الافراد .

والفرق بينهما هو انه بناء على ان المتعلق للطلب هو وجود الطبيعة تكون المشخصات خارجة عن المطلوب ومن لوازمه ، وبناءاً على كون متعلق الطلب هو وجود الافراد تكون المشخصات داخلة في المطلوب ، فإن الفرد ليس هو الا الطبيعة الموجودة بمشخصاتها .

واختار (قدس سره) ان متعلق الطلب هو وجود الطبيعة دون الافراد في الامر، ومتعلق الطلب في النهي هو ترك الطبيعة دون ترك الفرد ، ولذا قال : ((ان متعلق الطلب في الاوامر هو صرف الايجاد كما ان متعلقه في النواهي هو محض الترك ومتعلقهما)) : أي ومتعلق الايجاد والترك ((هو نفس الطبيعة)) .

واستدل عليه : بان الوجدان شاهد بان متعلق الغرض هو نفس الطبيعة وجودا أو تركا ، واذا كان متعلق الغرض هو الطبيعة والامر والنهي انما يتعلقان بما هو المتحمل للغرض دون ماهو خارج عنه ، فانه لايعقل ان يكون الخارج عنه متعلق الغرض داخلا في متعلق الامر والنهي بعد ان كان العلة فيهما هو الغرض ، فيكون دخول ماهو خارج عن الغرض في متعلق الامر من قبيل المعلول من غير علة .

ومن الواضح ان المشخصات لوجود الطبيعة خارجة عما به ثبوت الطبيعة وتحققها فانه بوجودها والمشخصات خارجة عنه ملازمة له ، فإن الغرض المتعلق باكرام زيد يتحقق بوجود اكرامه ، ولادخل لكون الاكرام في مكان خاص أو زمان خاص في الغرض المترتب على اكرامه ، بحيث لو امكن ان يوجد الاكرام من دون مكان أو زمان لما كان مضراً في تحقق الامتثال ،لحصول ما فيه الغرض الداعي إلى الامر ، وكذلك لو أمكن ان يحصل ترك الطبيعة من دون زمان - مثلاً- لما كان مضراً في تحقق الامتثال لما تعلق به النهي من عدم تحقق المفسدة الداعية لطلب تركه .

وعبارة المتن واضحة ، وان الاستدلال مركب من مقدمتين :

الاولى : وجدانية وهي ان مافيه الغرض هو ايجاد الطبيعة أو تركها ، وان جميع الخصوصيات الخارجة عن وجود الطبيعة - مثلاً- كمشخصاتهااللازمة لهويتها

العينية خارجة عما فيه الغرض ، وان الوجدان هو الشاهد على ذلك ، وجميع ماذكر في المتن لإثبات هذه المقدمة .

واما المقدمة الثانية البرهانية : وهي انه لايعقل ان يكون ماهو خارج عما فيه الغرض داخلا في متعلق الطلب ، فلم يشر اليها لكونها امرا مفروغا عنه .

وقد تضمنت عبارة المتن جملا لا بأس بالإشارة إلى تفسيرها :

ـ منها : قوله : ((كما هو الحال في القضية الطبيعية الخ)) . توضيحه ان القضية الطبيعية في اصطلاح المنطقيين هي القضية التي كان الموضوع فيها هو الطبيعة الكلّية بما هي كلّية ، كقولهم : الحيوان جنس ، والانسان نوع ، ولذلك قيدها بقوله في غير الاحكام ، فإن الكلي بما هو كلي لايعقل ان يكون متعلقا لحكم من الاحكام الشرعية، اذ لايعقل ان يكون المطلوب في قوله صلّ هو طبيعة الصلاة الكلية بما هي كلية ، إذ الطبيعة بما هي كلية لا موطن لها الاّ الذهن ولا وجود للكلي بما هو كلي في الخارج ، ومتعلق الطلب هو ايجاد الطبيعة خارجا ، فلا يعقل ان يكون المطلوب هو ايجاد الكلي بما هو كلي في الخارج .

وقد عرفت مما ذكرنا : ان متعلق المحمول في القضية الطبيعية المنطقية هو الطبيعة ولا يعقل ان يكون هو الفرد ، اذ عدم معقولية كون الفرد نوعا أو جنساً من اوضح الواضحات ، وهذا هو السبب في تشبيه متعلق الطلب بالقضية الطبيعية .

وحاصله : ان متعلق الطلب هو الطبيعة دون الفرد كما ان الموضوع في القضية الطبيعية هو الطبيعة دون الفرد .

ـ منها : قوله (قدس سره) : ((بل في المحصورة الخ)) . لا يخفى ان قولنا الانسان نوع في القضية الطبيعية تمام المنظور فيها هو طبيعة الانسان وهي تمام المنظور اليه ، اذ لا يعقل ان يكون المنظور فيها هو الطبيعة بما هي مرآة للأفراد ، فإن لازمه ان يكون كل فرد من افراد الانسان نوعاً وهو باطل ضرورة . والقضية المحصورة هي ما احيطت بحاصر يحصر افرادها كقولهم : كل انسان ناطق ، وحيث كان الغرض منها

حصر الافراد التي يصدق عليها المحمول وهو الناطق ، فلابد وان يكون المنظورفيها هي الطبيعة لا بما هي مرآة لافرادها فليست هي تمام المنظور اليه بل هي ما فيه ينظر، ولذا قالوا : ان الطبيعة في القضية الطبيعية ماله ينظر وفي المحصورة ما فيه ينظر ، الاّ انه في كل منهما الطبيعة هي المنظورة دون الفرد ، غايته انه في الطبيعة هي تمام ماينظر وفي المحصورة الطبيعة ما فيه ينظر ، فالمنظور في كل منهما هو الطبيعة ، ولذا قال : ((بل في المحصورة)) فانه الطبيعة فيها أيضا هي المنظورة الاّ انه لأن تكون كمرآة لغيرها، والافراد انما يصح ان يقال منظور اليها باعتبارأن ما هو كالمرآة لها هو المنظور، واما نفس الافراد باعيانها وهوياتها الخاصة فلا يعقل ان تكون حاضرة في ذهن الناظر ، فالمنظور اولاً وبالذات في ذهن الناظر هوالطبيعة ، وحيث لم تكن تمام المنظور اليه بل لغرض ان تكون كمرآة لأفرادها فنسب النظر إلى افرادها بالعرض. وعلى كل فالطبيعة في الطبيعية والمحصورة هي المنظورة دون الفرد .

ـ منها قوله (قدس سره) : ((وان نفس وجودها الخ)) . توضيحه ان الطبيعة بما هي هي الطبيعي ، والطبيعة المضافة إلى فردها بنحو ان تكون الاضافة داخلة والمضاف خارج هو الحصة ، والمضاف والمضاف اليه معا هو الفرد ، والمتعلق للطلب هو الوجود المضاف إلى الطبيعة فقط دون الوجود المضاف الى حصصها ودون الوجود المضاف إلى افرادها ، لأن المتحمّل للغرض هو الوجود المضاف إلى افرادها، لأن المتحمل للغرض هو الوجود المضاف إلى الطبيعة فقط دون الوجود المضاف إلى الطبيعة المضافة ، فإن اضافتها كالمضاف اليه خارجان عما فيه الغرض ، وهذا الوجود المطلق المضاف إلى الطبيعة حيث انه يسع ويصدق على كل وجود خارجي للطبيعة يسمى بالوجود السعيّ ، فالمطلوب هو وجود الطبيعة فقط وان كان هذا المطلوب إذا تحقق خارجا لا ينفك عن الاضافة ولا ينفك عن المضاف اليه ، لأن وجود الطبيعة اذا تحقق تتحقق معه المشخصات فلابد ان تحقق اضافته إلى المشخصات أيضا. ولفظ الخصوصية في المتن تشمل الاضافة والمضاف اليه الذي أشار إلى كونها

فافهم[1] .

دفع وهم : لا يخفى أن كون وجود الطبيعة أو الفرد متعلقا للطلب ، إنما يكون بمعنى أن الطالب يريد صدور الوجود من العبد ، وجعله بسيطا الذي هو مفاد كان التامة ، وإفاضته ، لا أنه يريد ما هو صادر وثابت في

خارجة عما هو متعلق الطلب بقوله : ((وان كان ذاك الوجود لا يكاد ينفك في الخارج عن الخصوصية)) .

ـ ومنها : قوله : ((فانقدح بذلك الخ)) يريد انه لا ينبغي ان يتوهم من قولهم: ان الطبيعة هي متعلق الطلب في قبال الفرد أن غرضهم ان الطبيعة بما هي متعلقة للطلب ، بل غرضهم ان متعلق الطلب هو الوجود السعي للطبيعة في قبال وجودها المتخصص بخصوصية الفردية ، اذ لا يعقل ان يتعلق الطلب بالطبيعة من حيث هي ، فإن الماهيات من حيث هي ليست الا هي لا مطلوبة ولا غير مطلوبة ، وانما المتعلق للطلب وجودها المناسب لها وهو وجودها السعي من دون تخصصه بخصوصية .

ووجه الانقداح مما ذكرنا : هو ان الطلب مسبب عن الغرض والغرض انما يقوم بوجودها لا بما هي . نعم حيث كان الامر هو طلب الوجود والوجود يتعلق بالطبيعة من حيث هي صح ان يقال ان الامر متعلق بالطبيعة من حيث هي هي ، وقد اشار إلى هذا بقوله : ((نعم هي كذلك)) أي نعم ان الطبيعة بما هي تكون متعلقة للامر لا للطلب ، لأن الطلب متعلقه وجود الطبيعة دون الطبيعة بما هي .

(١) لعله إشارة إلى انه لا ينبغي ان يتوهم من التعليل لعدم تعلق الطلب بالطبيعة ان الطبيعة من حيث هي لا تكون متعلقة للطلب ، لأنها ليست الا هي لا مطلوبة ولا لامطلوبة هو كون الطبيعة من حيث هي لا يعقل ان تكون متعلقة لشيء اصلا ، فإن كون الطبيعة من حيث هي ليست الا هي لا يمنع من ان يتعلق بها شيء ، فإن الوجود انما يتعلق ويعرض للطبيعة من حيث هي ، ولكن حيث انه مسبب عن غرض يقوم بوجودها فلا يعقل ان يتعلق بها من حيث هي وانما يتعلق بوجودها .

الخارج كي يلزم طلب الحاصل ، كما توهم[1] ، ولا جعل الطلب متعلقا بنفس الطبيعة ، وقد جعل وجودها غاية لطلبها وقد عرفت أن الطبيعة

---

(١) حاصل الوهم ان متعلق الطلب لا يعقل ان يكون وجود الطبيعة ولابد وان يكون هو الطبيعة ، لانه ليس للماهية الا وجودان : وجود ذهني ، ووجود عيني خارجي وليس هو وجودها الذهني لأنه :

اولا : ان الاغراض انما يتحملها الماهية الموجودة في الخارج دون الموجودة في الذهن .

وثانيا : انه إذا كان المتعلق هو الوجود الذهني فهو الوجود الذهني الذي تحقق في ذهن الآمر وهذا غير مقدور للمكلف تحصيله .

وثالثا : مخالفته للوجدان فإن من طلب طبيعة من عبده لا يريد منه وجودها الذهني ، ولا يعقل ـ أيضا ـ ان يكون المتعلق للطلب هو وجودها العيني الخارجي، لأن الوجود الخارجي بنفسه لا يعقل ان يكون متعلقا للطلب لأن الطلب من موجودات عالم النفس دون الخارج ، فلابد ان يكون متعلقه مما يحصل في افقه وعالمه والا انقلب الذهن خارجا أو الخارج ذهنا وهو واضح الفساد .

واما كون متعلق الطلب هو وجود الطبيعة الذهني الفاني في الوجود الخارجي، بنحو فناء العنوان في معنونه وفناء الصورة في ذي الصورة فهو ـ أيضا ـ غير معقول ، إذ المطابق للصورة لا يعقل ان يكون معدوما في الخارج ، واذا كان موجودا يلزم طلب الحاصل ، اذ لا معنى لتعلق الطلب بالموجود ، فإن الطلب انما هو ليكون سببا للوجود ، فلا يعقل ان يتعلق بالموجود ولذلك كان الطلب الحاصل من المحالات الواضحة . هذا أولا .

وثانيا : ان الطلب إذا كان سببا للوجود والموجود لا يعقل ان يتحمل وجودا آخر، فإن الموجود لا يكون موجودا فلا يتعلق الطلب بايجاد الموجود .

وحاصل ما ذكرنا : انه إذا كان لا يصح ان يتعلق الطلب بوجود الطبيعي الذهني ولا وجودها الخارجي فلابد ان يكون متعلق الطلب هو الطبيعة من حيث هي .

والجواب : وهو الدفع الذي أشار اليه بقوله : ((لا يخفى ان كون وجود الطبيعة أو الفرد)) إلى آخره .

وتوضيحه : ان الطبيعة من حيث هي لا يعقل ان تكون متعلقة للطلب لما عرفت من ان المتحمل للغرض هو وجودها لا هي من حيث هي ، ولابد ان يكون ما فيه الغرض هو المتعلق للطلب كما عرفت . واما الوجود الذهني للطبيعة فلا يعقل ان يكون هو المتعلق للطلب لما تقدم من المحاذير المذكورة .

فتعين ان يكون متعلق الطلب هو وجود الطبيعة خارجا ، ولا يلزم منه طلب الحاصل ، بتوضيح كيفية تعلق الطلب بوجود الطبيعة خارجا هو ان الشوق من الصفات النفسية ذات المتعلق ، فالشوق لابد له من تعلق في افق الشوق ، والمعدوم المطلق من كل جهة لا تحقق له اصلا فلا يكون متعلقا للشوق ، والموجود المتحقق في الخارج لا يشتاق إلى وجوده لفرض تحقق وجوده ، فلابد ان يكون متعلق الشوق وجود الطبيعة خارجا بنحو الفرض والتقدير ، ليخرج بواسطة تعلق الشوق به من الفرض والتقدير إلى الثبوت والتحقق ، فهو معدوم خارجا وموجود فرضا وتقديرا وهو معدوم من جهة وموجود من جهة .

فاتضح : ان متعلق الطلب وجود الطبيعة خارجا بنحو الفرض والتقدير ، ولا يلزم من هذا طلب الحاصل ، ولا فرق في هذا بين القول بتعلق الطلب بوجود الطبيعة أو بوجود الفرد والى هذا أشار بقوله : ((ان كون وجود الطبيعة أو الفرد)) إلى آخر كلامه .

قوله (قدس سره) : ((وجعله بسيطا)) . قد مر فيما تقدم الفرق بين الجعل البسيط الذي هو مفاد كان التامة وهو جعل الشيء : أي كونه موجودا فقط ، والجعل التأليفي الذي مفاد كان الناقصة جعل الشيء شيئا كجعل الجسم ابيضا أو الماء باردا وامثال

بما هي هي ليست إلا هي ، لا يعقل أن يتعلق بها الطلب لتوجد أو تترك، وأنه لابد في تعلق الطلب من لحاظ الوجود أو العدم معها ، فيلاحظ وجودها فيطلبه ويبعث إليه ، كي يكون ويصدر منه[1] ، هذا بناء على أصالة الوجود .

ذلك ، والطلب كما يمكن ان يتعلق بجعل الشيء بنحو كان التامة كذلك يمكن ان يتعلق بجعل الشيء شيئا .

ولكنه حيث كان الغرض بيان كيفية تعلق الطلب بصرف وجود الطبيعة أو وجود الفرد ، وليس في مقام بيان كيفية تعلق الطلب وانحائه ـ لذلك خص الجعل البسيط بالذكر ، فقال : ((ان الطالب)) لشيء ((يريد صدور الوجود من العبد)) ويريد منه ((جعله بسيطا الذي هو مفاد كان التامة وافاضته)) : أي ويريد من عبده افاضة الوجود على الطبيعة خارجا ((لا انه يريد)) منه ((ما هو صادر)) .

(١) لا يخفى ان هذا قول ثالث بين كون متعلق الطلب الطبيعة بما هي ، وبين كون متعلقه وجود الطبيعة .

وسبب القول به ان القائل يرى ان مابه الغرض هو وجود الطبيعة ، وحيث لم يستطع دفع شبهة طلب الحاصل فقال ان متعلق الطلب هو الطبيعة من حيث هي، ويكون وجودها غاية لتعلق الطلب بها . وقد عرفت انه لا وقع للشبهة وان وجود الطبيعة بنفسه هو المتحمل للغرض ، وهو متعلق الطلب من دون لزوم محذور ، فلا داعي لجعله غاية لمتعلق الطلب بعد ان كان بنفسه يمكن ان يكون متعلقا له. هذا أولا.

وثانيا : ان الطبيعة من حيث هي قد تقدم انه لا يعقل ان تكون متعلقة للطلب، لانها من حيث هي ليست الا هي لا مطلوبة ولا غير مطلوبة ، فلا معنى لتعلق الطلب بها وجعل وجودها غاية لطلبها ، بل لابد ان يكون متعلق الطلب هو وجود الطبيعة، فلابد في مقام تعلق الطلب ان يلاحظ الطبيعة ويلاحظ وجودها وعدمها ، وحيث كان متعلق غرضه وجودها فيطلبها كي يخرجها من الفرض إلى التحقق .

وأما بناءا على أصالة الماهية ، فمتعلق الطلب ليس هو الطبيعة بما هي أيضا ، بل بما هي بنفسها في الخارج ، فيطلبها كذلك لكي يجعلها بنفسها من الخارجيات والاعيان الثابتات ، لابوجودها كما كان الامر بالعكس على أصالة الوجود . وكيف كان فيلحظ الامر ما هو المقصود من الماهية الخارجية أو الوجود ، فيطلبه ويبعث نحوه ليصدر منه ويكون ما لم يكن، فافهم وتأمل جيدا[1] .

---

(١) اختلف الحكماء في هذه المسألة :

فذهب فريق إلى اصالة الوجود وانه هو المفاض من الجاعل وهو منبع الآثار، والماهية امر انتزاعي وهي حدوده .

وذهب الفريق الآخر إلى ان الماهية هي الاصيلة وهي المفاضة من الجاعل تكتسب حيثية من الجاعل يصح ان ينتزع منها انها موجودة ، والوجود امر منتزع عنها إذا اكتسبت تلك الحيثية . ولكن الفريقان اتفقا على ان الماهية من حيث هي هي بحيث لم تكتسب حيثية من الجاعل لا موجودة ولا معدومة .

فإن قلنا ان الاصيل هو الوجود كان الطلب متعلقا بوجودها ، وان قلنا ان الماهية هي الاصيلة كان الطلب متعلقا بحيثيتها التي تكتسبها من الجاعل . فالماهية من حيث هي ليست متعلقة للطلب على أي حال ، لأن الداعي إلى طلبها ماهو منبع الآثار وهو المتحمل للغرض الذي من اجله كانت متعلقة للطلب ، ومنبع الآثار إما وجودها أو حيثيتها التي تكتسب من الجاعل . وعلى هذا فالمتعلق هي الماهية بحيث تكون موجودة إما اصالة أو انتزاعا ، اما من حيث هي فلا يتعلق بها الطلب ، وقد أشار إلى ما ذكرنا بقوله : ((هذا بناء على اصالة الوجود)) : أي بناءا على اصالة الوجود فمتعلق الطلب ايجاد الماهية ووجودها . والفرق بين الوجود والإيجاد اعتباري ، فانه حيث ينسب إلى الماهية فهو وجود الماهية ، وحيث ينسب إلى موجدها فهو ايجاد الماهية .

((واما بناءا على اصالة الماهية فمتعلق الطلب ليس هو الطبيعة)) : أي الماهية ((بما هي أيضا)) لما عرفت من اتفاقهم على كون الماهية : أي الطبيعة من حيث هي لاموجودة ولامعدومة ولامطلوبة ولا لامطلوبة ((بل)) متعلق الطلب بناءا على اصالة الماهية الطبيعة ((بما هي بنفسها في الخارج)) فإن الماهية لا تكون بنفسها في الخارج متحققة الا اذا كانت مكتسبة حيثية من الجاعل ((فيطلبها كذلك)) : أي فيطلبها بما هي بنفسها في الخارج أي بما هي مكتسبة حيثية من الجاعل لانها هي التي تكون متحملة للغرض، ولاتكون كذلك الا حيث تكون مكتسبة حيثية من الجاعل فيلحظها في مقام تعلق الطلب بها في مرحلة الفرض والتقدير بما هي مكتسبة تلك الحيثية فيطلبها لأن يخرجها من الفرض والتقدير إلى التحقق والثبوت ، ولذا قال : ((لكي يجعلها بنفسها)) بواسطة الطلب ((من الخارجيات والأعيان الثابتات)) والماهية انما تكون من الخارجيات ومن الأعيان الثابتة في الخارج حيث لاتكون هي الماهية من حيث هي التي هي لاموجودة ولامعدومة ، بل حيث تكون الماهية مكتسبة حيثية من الجاعل تكون بتلك الحيثية خارجية وبعينها ثابتة في الخارج ، لأن منبع الأثر بناءا على اصالة الماهية هي الماهية بحيث تكون كذلك ((لابوجودها)) إذ الوجود بناءا على اصالة الماهية امر انتزاعي ، ومنبع الاثر هو منشا انتزاعه وهي الماهية التي تكون خارجية وثابتة بعينها في الخارج ، وبناءا على اصالة الوجود يكون الأمر بالعكس .

فالمطلوب يكون وجود الماهية لانه منبع الأثر ، والماهية تكون امرا انتزاعيا محددا للوجود ومابه الاثر هو متعلق الطلب ، ولذا قال : ((كما كان الامر بالعكس على اصالة الوجود وكيف كان فيلحظ الآمر ما هو المقصود)) في مقام طلبه وهو المتحمل للاثر وهو احد الامرين ((من الماهية الخارجية)) بناءا على اصالة الماهية ((أو الوجود)) بناءا على اصالة الوجود ((فيطلبه ويبعث نحوه)) المكلف ليكون طلبه داعيا ((ليصدر منه ويكون ما لم يكن)) .

فصل

إذا نسخ الوجوب فلا دلالة لدليل الناسخ ولا المنسوخ ، على بقاء الجواز بالمعنى الاعم ، ولا بالمعنى الاخص ، كما لا دلالة لهما على ثبوت غيره من الاحكام ، ضرورة أن ثبوت كل واحد من الاحكام الاربعة الباقية بعد ارتفاع الوجوب واقعا ممكن ، ولا دلالة لواحد من دليلي الناسخ والمنسوخ بإحدى الدلالات على تعيين واحد منها ، كما هو أوضح من أن يخفى ، فلابد للتعيين من دليل آخر ، ولا مجال لاستصحاب الجواز ، إلا بناءا على جريانه في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلي ، وهو ما إذا شك في حدوث فرد كلي مقارنا لارتفاع فرده الآخر ، وقد حققنا في محله ، أنه لا يجري الاستصحاب فيه[1] ، ما لم

---

(١) إذا نسخ الوجوب فهل هناك دليل على ثبوت حكم من الاحكام للمنسوخ ام لا ؟ وتوضيحه يحتاج إلى بيان امور :

الأول : ان الدليل ينحصر في ثلاثة اشياء : دليل الناسخ ، ودليل المنسوخ، والقواعد العامة ، والذي هو محل الكلام في دلالته هو دليل الناسخ ودليل المنسوخ وخصوص الاستصحاب من القواعد ، لأن هذه الثلاثة إذا وجد أحدها فهي مقدمة على بقية القواعد العامة ، واذ لم توجد فلا اشكال في جريان البراءة عن التكليف بالترك فيكون مؤداها ـ عملا ـ مساوقا للاباحة .

والثاني : ان في المسألة اقوالا :

الأول : بقاء الجواز بالمعنى الاعم الذي هو كالجنس للوجوب والاستحباب والاباحة .

الثاني : الجواز بالمعنى الأخص الذي هو الاباحة .

الثالث : الاستحباب .

الامر الثالث : ان مساق أدلتهم التي ذكرت في المطولات مشعر بان كلامهم وخلافهم مبني على كون الوجوب امراً مركبا : من الجواز ، مع المنع من الترك .

واما بناءاً على كون الوجوب امراً بسيطاً فلا ينبغي توهم بقاء الجواز لا بالمعنى الأعم ، اذ لا تركيب حتى يقال ان النسخ انما تعلق بالفصل وهو المنع من الترك، ولايلزم من ارتفاع الفصل ارتفاع الجنس فيثبت الجواز بالمعنى الاعم .

ولابالمعنى الاخص بان يقال : ان الجواز بالمعنى الاخص فصله امر عدمي وهو عدم المنع من الترك ، اذ الاباحة ليست هي إلاّ جواز الفعل مع عدم المنع عن تركه، فاذا ارتفع المنع من الترك بواسطة نسخ الوجوب يثبت فصل الاباحة ، فإن هذا الكلام كله انما يتأتى بناءاً على التركيب دون البساطة ، فإن الوجوب على البساطة إما ان يكون هو الارادة والارادة من الاعراض النفسية والعرض بسيط ، أو هو البعث والتحريك اعتبارا وهو اشد بساطة من العرض .

وعلى كل فإن ما يتوهم الاستدلال به ـ بناءاً على التركيب ـ هو إما دليل الناسخ أو دليل المنسوخ ، ولا دلالة لهما على شيء مما ادعي .

اما دليل الناسخ فلانه انما دل على ارتفاع هذا المركب : من الجواز والمنع من الترك ، ولم يدل على كيفية الرفع فانه كما يجوز ان يكون المركب مرتفعا لارتفاع بعضه وهو المنع من الترك فيكون الجواز باقيا ـ كما يدعيه القائل ببقاء الجواز ـ كذلك يمكن ان يكون المركب مرتفعا بارتفاع كلا جزئية ، ودليل الناسخ قد دل على الرفع ولا دلالة فيه على ان هذا الرفع بأي نحو . هذا أولاً .

وثانيا : ان المدعي للدلالة على الجواز إما يريد الجواز بالمعنى الأعم أو الجواز بالمعنى الأخص ، والجواز بالمعنى الأعم جنس والجنس بما هو جنس كلي لا ثبوت له في الخارج ، انما الثابت في الخارج هو حصص الكلي وكل حصة منه غير حصته الاخرى ، فالحصة منه الموجود في ضمن الوجوب غير الحصة منه الموجودة في ضمن غيره ، والجواز بمعناه الجنسي الكلي ليس حكماً من الاحكام الخمسة .

ومما ذكرنا ظهر : انه لا وجه لإرادة الجواز بالمعنى الاخص لأن الجواز الموجود في ضمن الوجوب حصة غير الحصة الموجودة في الجواز بالمعنى الاخص .

وأما الدليل المنسوخ فغاية مايمكن ان يقال في توجيه دلالته على ثبوت الجواز ان اللفظ الدال على معنى مركب له دلالتان : مطابقية وتضمنيّة ، فهو يدل على الجواز والمنع من الترك بالدلالة المطابقية ، ويدل على الجواز بالدلالة التضمنية ، والناسخ انما دل على رفع دلالته المطابقية فتبقى دلالته التضمنية على الجواز .

وفيه أولاً : ان الدلالة التضمنية انما هي من توابع المطابقية ، وبعد ارتفاع الدلالة المطابقية بالنسخ لاتبقى الدلالة التضمنية لانها تبع لـها ، وبعد ارتفاع المتبوع لامعنى لبقاء التابع .

وثانيا : ان الدلالة التضمنية التي كانت في ضمن الدلالة المطابقية هي الدلالة على حصة من الجواز ولم يكن هناك دلالة تضمنية على الجواز بمعناه الكلي ، اذ ليس الكلي بما هو كلي جزءاً من المركب وانما جزء المركب حصة منه .ومن الواضح ـ أيضاً ـ انه لا دلالة تضمنية على حصة اخرى من الجواز حتى يثبت الجواز بالمعنى الأخص ، والحصة التي كانت في ضمن المركب الوجوبي لابد من ارتفاعها ، اذ لا إشكال في ان هذه الحصة من الجواز غير الحصة الاخرى الموجودة في ضمن غيره من الاباحةوالاستحباب .

فاتضح : انه لا دلالة لكل من الدليل الناسخ والمنسوخ على بقاء الجواز بمعناه الأعم ولا بمعناه الاخص . واتضح ـ أيضاً ـ مما ذكرنا انه لا دلالة لهما على ثبوت غير الجواز من الاحكام : من الاستحباب والكراهة والحرمة .

اما الاستحباب فلأن فصل الجواز فيه امر وجودي وهو رجحان الفعل على الترك ، ولا ينبغي ان يتوهم دلالة دليل الناسخ الرافع للوجوب على بقاء الجواز متفصّلاً بفصل وجودي . وكذلك الكراهة فإن فصلها أيضا الرجحان ، غايته انه للترك على الفعل ، ولا دلالة لدليل الناسخ على بقاء الجواز متفصّلاً بفصل رجحان

الترك . واما الحرمة فمن اوضح الاشياء عدم دلالة الدليل الرافع للوجوب على عدم جواز الفعل والمنع من فعله .

واما الدليل المنسوخ فلم يكن فيه دلالة تضمنية على أحد هذه الأحكام حتى يتوهم بقاؤها بعد ارتفاع الدلالة المطابقية . هذا كله في دلالة دليل الناسخ والمنسوخ وانه لادلالة لاحدهما على شيء اصلاً ، وقد أشار اليه بقوله : ((فلا دلالة لدليل الناسخ ولا المنسوخ)) إلى آخر عبارته .

واما الاستصحاب فقد أشار اليه بقوله : ((لا مجال لاستصحاب الجواز الاّ بناء الخ)) ربما يقال بدلالة الاستصحاب على بقاء الجواز بعد رفع الوجوب بالتقريب الذي ذكرناه ـ في الحاشية السابقة ـ بان الوجوب انما هو الجواز مع المنع من الترك، ورفعه اما برفع جزئه وهو المنع من الترك ، أو برفع كلا جزئيه ، وحيث كان رفعه برفع أحد جزئيه محتملا فيكون مجرىً للاستصحاب ، بان نقول : كان الجواز قبل الناسخ متيقنا وبعد الناسخ مشكوك ارتفاعه لاحتمال ان الناسخ رفع المنع من الترك وحده فنستصحب الجواز الذي كان متيقناً .

وتوضيح الجواب عنه : انه أما على البساطة فلا مجال للاستصحاب ، اذ ليس الحكم الوجوبي مركبا من جنس وفصل بل هو إما الارادة أو البعث اعتبارا بداعي التحريك ، والارادة من اقسام العرض والعرض لاتركب فيه من جنس وفصل ، واعتبار البعث من الامور الاعتبارية وهي ابسط من العرض .

وأما بناءاً على التركيب فقد عرفت ان الموجود في ضمن النوع أو الفرد هو حصص الكلي ، فالجواز الموجود في ضمن الوجوب غير الجواز في ضمن الاباحة أو الاستحباب ، فالاستصحاب الشخصي للجواز الذي كان في ضمن الوجوب غير جارٍ لانه متيقن الارتفاع .

واما استصحاب الجواز الكلي فتوضيحه : ان الاستصحاب الجاري في الكلي ثلاثة اقسام :

القسم الاول : هو استصحاب حصة الكلي الموجودة في ضمن الفرد ، كما لو شككنا في وجود زيد بعد اليقين بوجوده ، فانه في حال وجود زيد كما كنا متيقنين بوجوده كذلك كنا متيقنين بوجود الانسان الذي في ضمنه وهو مجرى الاستصحاب كما ان زيداً مجرىً له ، ولا يجري هذا الاستصحاب في مقامنا للقطع بارتفاع تلك الحصة من الكلي بارتفاع الوجوب .

الثاني : من اقسام استصحاب الكلي هو ان يكون مردداً بين ما هو مقطوع الارتفاع وما هو مقطوع البقاء ، كما لو علمنا بوجود حيوان في الدار بين كونه إنساناً أوبقاً ، فإن كان بقّاً فقد ارتفع جنس الحيوان بارتفاعه ، وان كان انساناً فهو باقٍ قطعاً، ولا مجرى لاستصحاب الفردين بخصوصهما لأن احدهما متيقن الارتفاع والآخر مشكوك الحدوث من الأول لا يقين به . وأما الكلي وهو الحيوان بما هو حيوان فقد كان متيقناً والآن مشكوك .

وقد وقع الكلام في جريان هذا الاستصحاب في نفس الكلي ، ولكنه سواء قلنا بجريانه أو عدم جريانه ليس المقام منه ، فإن الحكم لم يكن مرددا بين الوجوب وغيره قبل ورود الناسخ للوجوب .

الثالث : من اقسام الكلي ما إذا احتملنا حدوث فرد من الكلي مقارناً لارتفاع فرد منه ـ كما في المقام ـ فانه بعد ارتفاع الوجوب تحتمل وجود حصة من الجواز الكلي في ضمن الإباحة أو الاستحباب ، فيمكن ان يقال بجريان الاستصحاب في كلي الجواز لتيقن الكلي بوجود الجواز الذي كان في ضمن الوجوب والشك في ارتفاعه ـ فعلا ـ لاحتمال بقائه بوجوده في ضمن الإباحة أو الاستحباب اللذين حدوثهما كان مقارنا لارتفاع الوجوب ، فيكون كلي الجواز بما هو متيقن سابقا مشكوكا لاحقا ، وقد أشار إلى عدم جريان الاستصحاب الشخصي والكلي بقسميه بقوله : ((لامجال لاستصحاب الجواز الا بناءا على جريانه في القسم الثالث)) إلى آخر كلامه .

يكن الحادث المشكوك من المراتب القوية أو الضعيفة المتصلة بالمرتفع ، بحيث عد عرفا انه باق ، لا أنه أمر حادث غيره .

ومن المعلوم أن كل واحد من الاحكام مع الاخر عقلا وعرفا ، من المباينات والمتضادات ، غير الوجوب والاستحباب ، فإنه وإن كان بينهما التفاوت بالمرتبة والشدة والضعف عقلا إلا أنهما متباينان عرفا ، فلا مجال للاستصحاب إذا شك في تبدل أحدهما بالآخر ، فإن حكم العرف ونظره يكون متبعا في هذا الباب[1] .

ثم أشار إلى عدم جريان الاستصحاب في هذا القسم الثالث كما ياتي تحقيق عدم جريانه في باب الاستصحاب .

وملخصه : إن الكلي بما هو كلي لا يقين سابق فيه بل اليقين انما هو بالحصة منه الموجودة في ضمن الفرد الوجوبي المرتفع ، والحصة الآخرى التي يحتمل وجودها في ضمن الفرد الذي يحتمل حدوثه مقارنا لارتفاع الفرد المرتفع مشكوكة الحدوث، وأما الكلي بما هو كلي لم يكن متيقن الحدوث ومشكوك الارتفاع ليتم اركان الاستصحاب فيه ، بخلاف القسم الثاني فانه حيث لم يكن في الفرد بخصوصه يقين سابق بل كان اليقين السابق متمحضا في نفس الكلي كان مجال للقول بجريان الاستصحاب فيه ، ولذا قال (قدس سره) : ((وقد حققنا في محله انه لايجري الاستصحاب فيه)) : أي في هذا القسم الثالث .

(١) لقد استثني من القسم الثالث بعض مصاديقه فقالوا بجريان الاستصحاب فيه ، وهو ما إذا كان المستصحب المتيقن وجوده سابقا ذا مراتب تختلف شدة وضعفا كالبياض وكان المتيقن السابق الفرد القوى منه ، فاذا دل دليل الناسخ على ارتفاع البياض الشديد ويشك في ارتفاعه بجميع مراتبه أو المرتفع خصوص شدته كان الاستصحاب في بقاء البياض بما هو جار ، لأن المرتبة الضعيفة وان كانت عقلا حصة من البياض غير الحصة التي مع المرتبة الشديدة الا انه حيث بقاء الموضوع وارتفاعه

انما هو بنظر العرف والعرف يرى ان المرتبة الضعيفة الباقية بعد ارتفاع المرتبة الشديدة ليس فردا آخر مباينا للفرد الاول بل في نظره ان الباقي هو الفرد الاول فأركان الاستصحاب فيه بنظر العرف تامة فيجري فيه الاستصحاب ، بل قد يقال بتحقق أركان الاستصحاب عقلا ، لأن البياض بمرتبته الضعيفة ليس حصة من الكلي توجد بعد ارتفاع المرتبة القوية ، بل البياض بمرتبته الضعيفة كان موجودا في ضمن المرتبة الشديدة ، غايته انها لا بحدها الضعفي ، وهو كوجود الاربعة في ضمن الخمسة ، فالمرتبة الضعيفة بنفسها كانت متيقنة والآن مشكوكة فيجري الاستصحاب فيها والاستصحاب شخصي لا كلي ، بل لو قلنا بعدم تمامية هذا ـ عقلا ـ فجريانه بنظر العرف حيث ان موضوع الاستصحاب عرفي ـ أيضا ـ هو استصحاب شخصي لا كلي لما عرفت : من ان الباقي بنظر العرف هو الفرد الأول ولايرى انه فرد آخر غير الفرد المرتفع ، فالاستصحاب شخصي على كل حال فهو خارج ـ موضوعا ـ عن استصحاب الكلي .

الا ان هذا غير منطبق على مقامنا لأن الأحكام متضادة بنظر العرف والعقل، وليس لها ماهية واحدة متفاوتة أو وجود واحد ذو مراتب وهو واضح بناءا على ان الاحكام من الاعتبارات ، وأما بناءا على انها هي الارادة فمن الواضح ـ أيضا ـ ان ارادة إرخاء العنان في الاباحة غير ارادة الوجوب أو ارادة الاستحباب وغير ارادة العدم لزوما أو ترجيحا .

نعم يمكن ان يقال ذلك في خصوص الوجوب والاستحباب والحرمة والكراهة، فانه لو دليل الدليل على ارتفاع الوجوب واحتملنا الاستحباب وقلنا بان الحكم هو الارادة لكان مجال لاستصحاب الارادة التي كانت في ضمن الوجوب لا بحدها الضعفي ، وكذلك الحال في الحرمة والكراهة فإن ارادة العدم لابحدها الضعفي تكون موجودة في ضمن ارادة العدم بحدها اللزومي الذي هو الحرمة ، الا ان الاستصحاب بقاء موضوعه واتحاد المتيقن والمشكوك فيه انما هو بنظر العرف دون العقل ، فالعقل

وان رأى اتحاد الموضوع الا ان العرف يرى ان الاستحباب غير الوجوب والكراهة غير الحرمة فهما عنده من المتضادات ، والعرف هو المحكم في بقاء موضوع الاستصحاب فلا يجري الاستصحاب . وتحقيقه مفصلا موكول إلى باب الاستصحاب فراجع . وقد أشار المصنف إلى ما ذكرناه أولا من جريان الاستصحاب في ذي المراتب المتفاوته بالشدة والضعف فيما اذا كان المرتفع والمشكوك متصلين كما اذا كان المرتفع هو البياض الشديد والمشكوك هو مرتبة ضعيفة من ذلك البياض الذي كان موجودا بمرتبته الشديدة لابياضا ضعيفا آخر بقوله : ((ما لم يكن الحادث المشكوك من المراتب القوية او الضعيفة المتصلة بالمرتفع)) كما عرفت من لزوم كون المشكوك هو المرتبة الضعيفة من ذلك البياض الموجود بمرتبته الشديدة لابياضا آخر ((بحيث يعد عرفا انه باق لا انه امر حادث غيره)) : أي عند العرف ان المشكوك ليس امرا حادثا غير الذي كان سابقا بل ما كان سابقا هو المشكوك فعلا عنده ، واذا كان كذلك فيجري الاستصحاب لتمامية أركانه ، بل قد عرفت انه كذلك بنظر العقل ـ أيضا ـ وان الاستصحاب شخصي لا كلي ، وقد أشار الى ان العرف والعقل لا يريان ذلك في الاحكام ، بل الاحكام عندهما من المتضادات عدا الاستحباب والوجوب والحرمة والكراهة بقوله : ((ومن المعلوم ان كل واحد من الاحكام مع الآخر عقلا وعرفا من المباينات والمتضادات غير الوجوب والاستحباب)) وانما اقتصر على الوجوب والاستحباب ولم يذكر الحرمة والكراهة لان الكلام في نسخ الوجوب لا في نسخ الحرمة ، وإمكان استصحاب المرتبة الضعيفة من الارادة التي كانت في ضمن ارادة الوجوب .

ولا يخفى انه يمكن ان يكون هذا الملاك للقول بانه اذا نسخ الوجوب فالباقي بعد ذلك هو الاستحباب .

وعلى كل ((فانه وإن كان بينهما)) : أي بين الوجوب والاستحباب ((التفاوت بالمرتبة والشدة والضعف عقلا)) فان الاستحباب هو المرتبة الضعيفة من الارادة

فصل

إذا تعلق الامر بأحد الشيئين أو الاشياء ، ففي وجوب كل واحد على التخيير ، بمعنى عدم جواز تركه إلا إلى بدل ، أو وجوب الواحد لا بعينه، أو وجوب كل منهما مع السقوط بفعل أحدهما ، أو وجوب المعين عند الله ، أقوال[1] .

والوجوب هو المرتبة الاكيدة الشديدة منها الا ان بقاء الموضوع واتحاده مع المشكوك ليس بنظر العقل حتى يمكن جريان الاستصحاب ، بل هو موكول الى نظر العرف والعرف يرى انهما من المتباينين والموضوع فيهما ليس متحدا ، ولذا قال (قدس سره) : ((الا انهما متباينان عرفا)) إلى آخر كلامه وقد عرفت ـ أيضا ـ ان هذا الكلام انما يتأتى بناءا على ان الحكم هو الارادة ، وأما بناءا على انه من الاعتبارات فلا مجال لهذا الكلام اصلا .

(١) اذا ورد الأمر باحد الشيئين كالحمد والتسبيحات في الأخيرتين من الرباعية ، أو احد اشياء كالعتق والصوم والإطعام في خصال الكفارة ، ولااشكال في ان فعل احد افراد التخيير يحصل به الامتثال ، ولا إشكال ـ أيضا ـ ان ترك الجميع بوجب العقاب.

الا ان الإشكال في ان الواجب حقيقة أي شيء هو في الوجوب التخييري ، وقد أشار المصنف الى ان فيه اقوالا اربعة :

الأول : ان الواجب التخييري هو الذي يجوز تركه الى بدل ، فالواجب كل واحد من الاشياء التي وقع بينها التخيير ، بخلاف الواجب التعييني المتعلق بطبيعة واحدة ذات افراد ، فان الواجب فيه واحد وهو الطبيعة وكل واحد من افرادها به يحصل مصداق الواجب لا ان كل واحد منها واجب ، فالتخيير بين الافراد في الواجب التعييني عقلي لا شرعي ، بخلاف الواجب التخييري فان كل واحد من الافراد واجب شرعا اذ ليس المتعلق للوجوب طبيعة واحدة فان افراد الواجب

التخييري طبايع متعددة لا افراد طبيعة واحدة كما في الواجب التعييني . هذا هو الفرق الاول بين الواجب التخييري والواجب التعييني .

الفرق الثاني : ان الواجب التعييني متعلق الوجوب فيه لايجوز تركه الى بدل لأن متعلق الوجوب فيه هي الطبيعة ولا بدل لها ، وأما افراد الطبيعة الواحدة فليس كل واحد منها واجبا يجوز تركه الى بدل ، بل كل واحد منها مصداق الواجب الواحد، بخلاف الواجب التخييري فان كل واحد منها واجب يجوز تركه الى بدل .

القول الثاني : ان الواجب التخييري هو الواحد من هذه الافراد لا بعينه ، ويحتمل ان يكون المراد هو الواحد لا بعينه مفهوما او الواحد لا بعينه مصداقا وسيشير الى ذلك .

القول الثالث : ان الواجب كل واحد منها ولكنه يسقط بفعل الواجب الآخر، والفرق بينه وبين القول الاول انه لم يؤخذ في وجوب كل واحد منها انه يجوز تركه الى بدله ولكنه بفعل الآخر لا يبقى مجال لاستيفائه ، فالقول الأول ان كل واحد منها له البدلية في مقام الغرض ، وهذا الاخير لا بدلية فيه في مقام الغرض ولكن الغرض بنحو لو أتى لا بالآخر لا يبقى مجال لاستيفائه ، ففي كل منها على هذا الاخير غرض غير الغرض في الآخر ، بخلاف الاول فان الظاهر منه ان المترتب على كل واحد منها غرض واحد ولذا يجوز ترك كل واحد منها الى بدله .

القول الرابع : ان الواجب من هذه الافراد واحد وهو معين عند الله وهذا ظاهر السخافة فانه اذا كان الواجب واحدا ومعينا فلا معنى لجعل العدل ، لأن هذا العدل اذا لم يكن فيه غرض فيكون مباحا بذاته ، فان كان سقوط الواجب المعين عند الله به لكونه بوجوده يكون مانعا عن حصول الغرض في الواجب المعين فلابد من المنع عنه لا الأمر به وجعله عدلا وان كان فيه الغرض الذي يحصل من الواجب المعين ، فلا معنى لكون الواجب المعين عند الله بعد ان كان هذا العدل مثله في حصول الغرض به، الا ان يأول هذا القول بان القائل به لم يصح عنده القول الاول ، لعدم الفرق فيه

والتحقيق أن يقال : إنه إن كان الامر بأحد الشيئين ، بملاك أنه هناك غرض واحد يقوم به كل واحد منهما ، بحيث إذا أتى بأحدهما حصل به تمام الغرض ، ولذا يسقط به الامر ، كان الواجب في الحقيقة هو الجامع بينهما ، وكان التخيير بينهما بحسب الواقع عقليا لا شرعيا ، وذلك لوضوح أن الواحد لا يكاد يصدر من اثنين بما هما اثنان ، ما لم يكن بينهما جامع في البين ، لاعتبار نحو من السنخية بين العلة والمعلول.

بين الوجوب التخييري والتعييني كما سيتضح وجهه في شرح قوله والتحقيق ، ولا يرى معقولية الواحد لا بعينه كما سيأتي أيضا ، ولم يصح عنده أيضا وجوب كل واحد وسقوطه بفعل الآخر لعدم خلوه عن المحذور ايضاً لذلك قال ان الواجب في الخطاب التخييري هو المعين عند الله ، فان الواجب التخييري الموجه الخطاب به لكل واحد تمّ له موضوع الخطاب عنده الاّ ان الله يعلم بما ياتي به هذا المكلف ، فالمكلف وان توجه اليه الخطاب بالتخيير لجهله بما سيفعله لكن الله يعلم بالذي يفعله هذا المكلف، فهو في الحقيقة مخاطب بما سيفعله من هذه الافراد وان كان ظاهر الخطاب التخيير .

وبعبارة اخرى : ان صاحب هذا القول لا يرى معقولية الخطاب بنحو التخيير بين الطبايع المتعددة والموضوع للوجوب غير تام الاّ في هذه الطبائع فلذا قال بان الواجب التخييري هو المعين عند الله .

ولا يخفى : ان هذا يرجع إلى كون الواجب كل واحد ولابد من التزامه بسقوط كل منهما بفعل الآخر ، لانه اذا كان فيه غرض الزامي فان لم يسقط بفعل الآخر كان لازم الاتيان لفرض كونه غرضاً الزامياً ، ولا فرق بينه وبين هذا القول الاّ في كون الواجب تخييرياً واقعاً ولكنه في مقام الخطاب يكون المراد به هو احدهما معيناً ، فكأنه يتحاشى عن صرف الامر بنحو التخيير .

وعليه فجعلهما متعلقين للخطاب الشرعي ، لبيان أن الواجب هو الجامع بين هذين الاثنين[1] . وإن كان بملاك أنه يكون في كل واحد منهما

---

(١) وحاصل هذا التحقيق ان الغرض المترتب على افراد هذا الواجب التخييري اما ان يكون واحداً او متعددا ، فان كان واحداً فلابد وان يكون المؤثر في هذا الغرض الواحد هو الجامع بين هذه الطبايع المتعددة ويكون هو الواجب واقعا ، اذ لايعقل ان تكون هذه الطبايع المتعددة بما هي متعددة وغير مندرجة تحت جامع واحد مؤثرة في غرض واحد لما برهن عليه في محله : من ان الواحد بما هو واحد لايعقل صدوره عن الكثير بما هو كثير ، ولابد ان لا يصدر الواحد الاّ عن الواحد ، كما انه قد برهن في محله ـ أيضاً ـ على القضية الأخرى وهي عدم إمكان صدور الكثير عن الواحد ، لان البرهان الذي أشار اليه المصنف في عدم إمكان صدور الواحد عن الكثير هو البرهان على القضية الثانية وهي عدم امكان صدور الكثير من الواحد[1] .

---

(١) وينبغي ان لا يخفى انه قد ذكروا لكل واحد من هاتين القضيتين برهاناً يخصه غير برهان المسانخة .

أما عدم إمكان صدور الكثير عن الواحد فبرهانه : ان كل معلول له تعيّن في مرتبة علته بالذات ، إذ لو لم يكن له تعين بالذات في مرتبة ذات علته للزم التخصيص بلا مخصص وهو محال ، فصدور الكثير عن الواحد لابد فيه من ان يكون في ذات العلة خصوصيتان ذاتيتان كل واحدة تقتضي معلولاً ، وهذا خلف بالنسبة إلى الواحد بالذات من جميع الجهات . ولا يخفى ان هذا البرهان يختص بالواحد الشخصي الذي هو واحد من جميع الجهات ، لأن لزوم وجود خصوصيتين في الواحد من جميع الجهات خلف .

وأما برهان عدم إمكان صدور الواحد عن الكثير فهو انه اذا كان لكل من العلتين خصوصية تقتضي صدور المعلول عنها فكل واحد منهما علة مستقلة ، فصدور الواحد عنهما ينافي كون كل واحد منهما علة مستقلة ، وصدور الواحد عن الجامع بينهما لازمه عدم كون كل واحد منهما علة بذاته مستقلة ، بل العلة هو الجامع لا هما ، وهذا البرهان ايضا مورده عدم امكان صدور الواحد الشخصي عن المتعدد الشخصي فلا تغفل . ((منه قدس سره)) .

غرض ، لا يكاد يحصل مع حصول الغرض في الآخر مع إتيانه ، كان كل واحد واجبا بنحو من الوجوب ، يستكشف عنه تبعاته ، من عدم جواز

وحاصل البرهان : انه لابد من المسانخة الذاتية بين المعلول والعلة والا لجاز ان يصدر كل شيء من كل شيء ، ومن الواضح انه لايعقل ان تصدر البرودة من النار ولا الحرارة من الثلج . ومن جملة انواع المسانخة الوحدة والكثرة ، فالعلة الواحدة لابد وان يكون معلولها واحدا ، لأن فرض كون العلة واحدة ان فيها جهة واحدة للعلية ، فمن اين يصدر المعلول الآخر الذي لابد له من جهة اخرى غير تلك الجهة التي اقتضت صدور ذلك المعلول ؟ وكذلك المعاليل الكثيرة لابد لها من جهات متعددة فلا يعقل صدور الكثير عن الواحد ، فالغرض الواحد المترتب على هذه الطبايع المتعددة لابد وان يترتب عليها لجامع واحد ، وذلك الواحد هو المؤثر في الغرض ، ففي الحقيقة يكون الواجب هو ذلك الجامع الواحد المترتب عليه ذلك الغرض الواحد ، وحينئذ يرجع التخيير الشرعي إلى التخيير العقلي وتكون هذه الطبايع المتعددة كافراد طبيعة واحدة . والفرق بينهما هو ان انطباق المأمور به في الطبيعة الواحدة المأمور بها لا يحتاج الى تنبيه من الشارع لمعرفة افرادها المحصلة لها، بخلاف الواجب التخييري فان المحصل للموثر في الغرض لابد من التنبيه عليه من الشارع اذ لا سبيل للعقل للاهتداء اليه ، فلا يوكل اليه التطبيق فيها الى العقل كما يوكل اليه التطبيق في الطبيعة الواحدة ذات الافراد ، وقد أشار الى ان الغرض اذا كان واحدا لابد وان يكون الموثر فيه واحدا بقوله : ((لوضوح ان الواحد لا يكاد يصدر من الاثنين بما هما اثنان)) وقد أشار الى برهانه بقوله : ((لاعتبار نحو من السنخية ... الى آخره)) .

تركه إلا إلى الآخر ، وترتب الثواب على فعل الواحد منهما ، والعقاب على تركهما[1] ، فلا وجه في مثله للقول بكون الواجب هو أحدهما

---

(١) لا يخفى انه اذا كان الغرض واحدا فربما يكون ملاكا للقول الاول ، بأن الواجب واحد وهو الجامع بين هذه الطبايع وهي محققات له وافراد له ، واذا تعددت افراد الواجب فيجوز ترك كل واحد منها الى الفرد الآخر وهو البدل ، الا ان هذا خلاف ظاهر قولهم ان الواجب التخييري ما يجوز تركه إلى بدل ، فان ظاهره كون كل طبيعة من هذه الطبايع هي بدل عن الواجب ، والواجب هو كل طبيعة منها الا انها يجوز تركها إلى البدل ، فكل طبيعة منها هي الواجب ولكنها لها بدل يجوز تركها الى بدلها ، لا أن الواجب واحد وهو الجامع وهذه الطبايع افراده ومصاديقه .

وبعبارة اخرى : ان الفرق بين الواجب التخييري أو التعييني : هو ان الواجب التخييري له بدل والواجب التعييني لا بدل له لا ان الواجب التخييري هو الواجب التعييني وان الفرق بينهما ان الواجب التعييني له افراد من طبيعة واحدة والواجب التخييري افراده طبايع متعددة .

والحاصل : ان ظاهرهم ان التخيير في الواجب التخييري شرعي والتخيير بين افراد الواجب التعييني عقلي .

مضافا الى انه كما لا يمكن للطبايع المتعددة ان تؤثر في غرض واحد لبرهان المسانخة ، كذلك لا يمكن ان يترتب عليها جامع واحد هو المؤثر ، لان ترتب هذا الجامع الواحد عليها إما لاقتضائها بذاتها له فيعود المحذور من لزوم المسانخة وان المتعدد بما هو متعدد كيف يقتضي شيئا واحدا وان كان غيرها فينقل الكلام اليه وهلم جرا .

وان كان اقتضاؤها له لا بذاتها بل بالعرض فحيث ان مابالعرض لابد وان ينتهي إلى ما بالذات فيعود المحذور ـ أيضا ـ والالتزام : بان الجامع واحد نوعي وبرهان المسانخة انما هو في الواحد الشخصي لا داعي له لامكان الالتزام بان الغرض المترتب

على هذه الطبايع نوعي أيضا فلا يتأتى فيه برهان المسانخة ولا يكون مخالفا لبرهان الواحد لا يصدر عن الاثنين ، فان الحلاوة ـ مثلا ـ واحدة نوعا وهي تصدر وتتحقق في الطبايع المتعددة فليكن الغرض المترتب على هذه الطبايع كالحلاوة واحد نوعا : أي ان الغرض المترتب عليها هو نوع واحد لا واحد شخصي .

وعلى كل فظاهر المصنف وصريحه ان الغرض اذا كان واحدا يرجع الوجوب التخييري الى الوجوب التعييني وان التخيير فيه عقلي وان الشارع حيث لاسبيل للعقل الى معرفة افراد هذا النحو من الواجب التعييني نبه عليه .

هذا كله اذا كان الغرض المترتب على هذه الطبايع واحدا .

واما اذا كان الغرض المترتب عليها متعددا فلابد وان يكون الغرض المترتب على كل منها مزاحما للغرض المترتب على غيرها من الطبايع التي كانت عدلا لها في هذا الخطاب ، اذ لو لم يكن اغراضها متزاحمة لكانت وجوبات تعيينية لا تخييرية وحيث كانت تخييرية بمعنى انها لو أتى بواحد منها سقط التكليف من الاتيان بالآخر فاللازم ان يكون الغرض في كل منها وان كان غير الغرض الآخر الذي يحصل من الواجب الآخر ، الا انه سنخ غرض بحيث لو حصل الغرض الآخر من احد الواجبات : أي الطبايع الواقعة عدلا للطبيعة المحصلة له لا يمكن استيفاؤه ، فاذا اتى باحد هذه الواجبات التخييرية سقطت الاوامر المتعلقة بها ، لأن اوامرها انما هي لتحصيل الاغراض المترتبة عليها ، واذا كانت مع تحقق احدها لايمكن استيفاؤها لايعقل بقاء اوامرها فانه من بقاء المعلول بلا علة ، ولازم هذا ان تتعدد الوجوبات لتعدد الاغراض وان يكون كل واحد منها وجوبا يجوز تركه إلى الاتيان بالواجب الآخر ، فيكون الوجوب فيها مرتبطا بهذا النحو من الارتباط ويكون هو معنى قولهم ان الواجب التخييري هو الذي يجوز تركه إلى بدل ويثاب على فعل أحدها ولا يعاقب الا على تركها جميعا والى هذا أشار بقوله : ((وان كان بملاك انه يكون في كل واحد منهما غرض لا يكاد يحصل مع حصول الغرض في الآخر مع اتيانه)) أي بإتيان

الآخر : أي انه مع الاتيان بأحد هذه الواجبات لا يبقى مجال لاستيفاء الغرض من بقيتها . وهذا هو الفرق بين هذا الوجوب التخييري والوجوب التعييني فانه لايجوز تركه لأن غرضه لازم الاستيفاء وليس مزاحما بغيره بحيث لو أتى بغيره لايمكن استيفاؤه ويكون هذا هو الملاك للقول الثالث : وهو ان الواجب التخييري هو وجوب كل منهما مع السقوط بفعل احدهما فيما اذا كان التخيير بين شيئين ، ووجوب كل منها مع السقوط بفعل احدها اذا كان التخيير بين اشياء ، ولا يكتفى بهذا المقدار في إتمام الواجب التخييري ، فانه بهذا البيان وان خرج التخيير العقلي في وجوب الطبيعة الواحدة ذات الافراد لفرض تعدد الاغراض فيتعدد الواجب ، الا ان الغرض في احدها اذا كان يسقط بفعل الآخر كان الغرض في كل منها لزوميا لفرض كونه غرضا يدعو إلى الوجوب ، فاللازم الامر باتيانهما دفعة واحدة لأن الغرض في كل منهما لازم وباتيان احدهما منفردا لايبقى مجال لاستيفاء الغرض من الآخر الذي هو لازم أيضا ، فحفظا لتحصيل الغرضين اللازمين ينبغي الامر باتيانهما معا دفعة واحدة ، ولا يقول بهذا احد في الواجبات التخييرية التي يمكن الاتيان بها دفعة واحدة ، فينبغي تتميمه بان يقال : ان الغرض في كل واحد منهما غير الغرض من الآخر ، ولا يكون بحصول احدهما يمتنع حصول الغرض من الآخر ولكن هناك مصلحة دعت إلى الاكتفاء بأحدهما ، فلامانع من الاتيان بهما واحدا بعد واحد ولايجب الامر بهما دفعة واحدة ويجوز الاكتفاء باحدهما ، ويكون مراده من قوله : ((يكون في كل واحد منهما لايكاد يحصل ...)) الى آخر كلامه انه لايكاد يحصل الغرض مع التحفظ على المصلحة الداعية الى الترخيص في ترك الآخر[1] .

---

(١) ثم انه اذا كان لكل واحد من الواجبين غرض غير الغرض من الآخر فلا يخلو الحال عن احتمالات كلها غير خالية عن الاشكال : =

لا بعينه مصداقا ولامفهوما ، كما هو واضح[1] ، إلا أن يرجع إلى ما ذكرنا فيما إذا كان الامر بأحدهما بالملاك الاول ، من أن الواجب هو

---

(١) حاصله انه بعد ما عرفت ان الامر دائر بين غرض واحد أو اغراض متعددة وعلى الاول يكون الواجب واحدا وهو الجامع ، وعلى الثاني كل واحد من افراد

= الاول : ان يكون الغرضان بحيث لا يمكن استيفاء احدهما مع استيفاء الآخر بمعنى انه بعد حصول الغرض من احدهما لا يمكن استيفاء الغرض من الآخر ، فلازم ذلك الامر بهما بايجادهما دفعة واحدة لفرض كون كل واحد من الغرضين لازما ، وبعد وجود احدهما لا يمكن وجود الآخر فلا مناص عن لزوم الامر بايجادهما دفعة واحدة .

الثاني : ان يكون الغرضان متزاحمين ومع ذلك لايمكن اجتماعهما في زمان واحد بحيث يكون حصول الغرض من احدهما مقيدا بعدم وجود ، ولازم ذلك النهي عن الاتيان بهما دفعة واحدة مضافا إلى انهما يكون التخيير بينهما عقليا ، لأن المتزاحمين تارة يتزاحمان لعدم القدرة على الجمع بينهما كانقاذ غريقين لا يقدر على انقاذهما معا ، واخرى يكون التزاحم بينهما في الملاك وكما ان التخيير بينهما في الصورة الاولى عقلي كذلك التخيير بينهما في الصورة الثانية عقلي ايضا .

الثالث : ان لا يكون الغرضان متزاحمين ملاكا ولا يكونا بحيث اذا حصل احدهما يمنع عن استيفاء ، بل يكونان بحيث اذا حصلا معا لايترتب عليهما الا غرض واحد كما اذا انفرد كل منهما ، وعلى هذا فالتخيير بينهما وان كان شرعيا الا ان لازم ذلك التخيير بين ايجاد كل منهما منفردا وبين ايجادهما معا .

وهناك احتمال رابع وهو ان يكون الغرضان لازمين في حد ذاتهما وليس بينهما تزاحم ولا ان استيفاء احدهما يمنع عن استيفاء الآخر ولا انهما اذا اجتمعا لايترتب عليهما الا غرض واحد بل كان هناك مصلحة دعت إلى الترخيص في ترك احدهما كمصلحة التسهيل أو غيرها ، وهذا ينطبق على الواجبات التخييرية فان التخيير شرعي لا عقلي .

ولا يرد عليه انه خلاف ظاهر الواجب التخييري فان ظهوره ليس هو الا كون كل واحد منهما واجبا يجوز تركه إلى بدل . ولا يرد عليه ان لازم ذلك ترتب عقابين على تركهما معا لوضوح ان لازم الترخيص في ترك كل منهما إلى بدل هو العقاب الواحد على تركهما . (منه قدس سره)

التخيير ، وعلى كل منهما فالواجب معلوم في الواجب المخير ولا يكون الواجب امرا مرددا لامفهوما ولا مصداقا ، ولذا قال : ((فلا وجه في مثله)) : أي الواجب التخييري ((للقول بكون الواجب هو احدهما لا بعينه مصداقا ولامفهوما)) مضافا الى ان الترديد في المفهوم غير معقول تصورا لوضوح ان كل مفهوم في مقام مفهوميته معين لامردد ، حتى مفهوم المردد فانه في مقام مفهوميته غير مردد نظير مفهوم المجهول فانه في مقام مفهوميته هو معلوم غير مجهول ، اذ لايعقل ان يتعلق التصوربمجهول حتى في مقام مفهوميته ، فان لكل شيء نحوين من الوجود : ذهني وخارجي ، فاذا فرض انه في مقام خارجيته مجهول وفي مقام تحققه الذهني أيضا مجهول فيكون من المجهول المطلق ، والمجهول المطلق لايعقل ان يكون متعلقا للتصور ، فلابد وأن يكون المراد من لا بعينه مفهوما هو تعلق الأمر بمفهوم احدهما .

واما المردد في مقام مصداقيته وهو المراد من لابعينه مصداقا وهو الفرد المنتشر في كلامهم فهو ايضا غير معقول تصورا ، لأن الفرد الخارجي بخارجيته لا يعقل تعلق التصور به فلابد وان يتعلق التصور بمفهوم الفرد المنتشر وهو كلي كعنوان احدهما ، وقد عرفت ان تعلق التصور بالمردد بما هو مردد محال ، ولكن يظهر من المصنف امكان تعلق التصور بالمردد .

فقد ذكر المصنف في حاشيته على المتن[1] بما حاصله مع زيادة توضيح منا : انه فرق بين مقام العلم ومقام الامر ، فانه في مقام العلم يمكن ان يتعلق العلم بمفهوم احدهما ويكون خارجا مرددا بين مصداقين او اكثر كما في مقام العلم الاجمالي فانه يتعلق بكون احد الاناءين نجس ومصداقه خارجا مردد بين الاناءين ، الا انه في مقام الامر لا يعقل ذلك سواء كان الامر هو الارادة والشوق او البعث والتحريك اعتبارا.

---

(١) كفاية الاصول بحاشية المحقق المشكيني (قدس سره) : ج١ ، ص ٢٢٦ حجري .

الواحد الجامع بينهما ، ولا أحدهما معينا ، مع كون كل منهما مثل الآخر في أنه واف بالغرض فتدبر[1].

اما اذا كان هو الشوق والارادة فلوضوح ان الشوق لايعقل ان يحصل من غير سبب يدعو اليه والا لجاز ان يكون كل شيء متعلقا للشوق وهو باطل ، فالسبب الداعي لتعلق الشوق بالمشتاق اليه اما ان ينحصر بالموجود الخارجي او يكون بما هو الجامع بينه وبين موجود آخر أو موجودات ، وعلى الاول فيكون متعلق الامر هو الوجود الخاص الخارجي ، وعلى الثاني يكون هو الجامع بين الموجودين او الموجودات، وعلى كل يكون متعلق الامر معينا خارجا لا مرددا . واما اذا كان هو البعث والتحريك اعتبارا فلوضوح ان الداعي للبعث والتحريك هو الارادة والشوق وان يكون المعلول على طبق علته .

مضافا الى ان الامر بداعي جعل الداعي والداعي انما يدعو الى ايجاد ماهية يمكن ان يكون لها وجود خارجي والمردد بما هو مردد لا ماهية له ، اذ كل ماهية في مقام ماهويتها معينة لا مرددة وما لاماهية له لا وجود له خارجا ، فلا يعقل ان يجعل الداعي إلى ايجاد ما لايكون له وجود .

واما العلم فحيث انه يمكن ان يحصل من جهة معلومة وان كان من جهة اخرى مجهولا امكن ان يتعلق بمفهوم احدهما فانه يمكن ان يحصل العلم بأن نجسا تحقق في الخارج ولكن يجهل انه أيهما ، ولذا يمكن ان يكون مفهوم احدهما معلوما للعلم بأن نجسا قد تحقق ، وحيث لا يعلم بتفصيله فيكون مجهولا من ناحية ان ذلك النجس هل هو هذا أو هذا ؟ فلذا يكون مفهوم احدهما متعلقا للعلم وتفصيله في الخارج مجهولا. فاتضح الفرق بين مقام العلم ومقام الامر ، ولعل قوله (قدس سره) : فتدبر اشارة الى ذلك .

(١) لا يخفى ان احدهما لابعينه لا يمكن ان يرجع الى ما ذكره ثانيا بقوله : ((وان كان بملاك انه يكون في كل واحد منهما غرض)) الى آخره لوضوح انه على هذا يكون

بقي الكلام في أنه هل يمكن التخيير عقلا أو شرعا بين الاقل والاكثر، أو لا[1] ؟

الواجب معينا وليس لا بعينه ، لوضوح انه مع تعدد الغرض يكون كل واحد منها معينا هو الواجب ، الا انه حيث كان الاتيان بالآخر يسقطه كان كل واحد منها واجبا معينا ولكن يجوز تركه الى بدل ، فلا يعقل ان يرجع قول القائل بأن الواجب احدهما لا بعينه الى هذا ، فلابد في مقام التأويل لكون الواجب احدهما لا بعينه ان نقول انه يمكن ان يرجع الى الاحتمال الاول وهو انه حيث كان الغرض بناءا عليه واحدا ومستندا الى جامع واحد المؤثر فيه ، وحيث كان الجامع مجهولا الا من حيث انه يوجد بين هذه الطبايع التي وقع التخيير فيها وكل واحد منها انما امر به تخييرا لكونه به يحصل ذلك الجامع المجهول لا انه بذاته هو الواجب فليس كل واحد منها هو الواجب معينا ، وحيث كان الجامع يوجد في احدها فيكون كل واحد منها مثل الآخر في كونه وافيا بالغرض لحصول الجامع المؤثر في الغرض فيه ، فيصح ان يقال : ان الواجب ليس احدها معينا وكل واحد منها ليس بذاته ولا بعينه واجبا ولكنه يحصل باتيان احدها ، فلذا كان أحدها لابعينه هو الواجب .

ولا يخفى : انه لم يتعرض لرد القول بكون الواجب هو المعين عند الله لما تقدم من سخافته على ظاهره ، وارجاعه الى القول الثالث ـ أيضا ـ لا يخلو عن سخافة كما مر.

(١) لا يخفى ان المدعى محاليته هو التخيير بين الاقل والاكثر مع مساواة الاقل للاكثر في كل جهة عدا كون احدهما اقل والآخر اكثر . واما لو اختلف الاقل والاكثر بشيء ما ولو بالعنوان الذي يجب قصده في مقام الاتيان كعنوان الظهر والجمعة فانهما يكونان من المتباينين لا الاقل والاكثر ، لأن الركعتين اللتين يجب قصد عنوان الجمعة فيهما غير الركعتين في ضمن الاكثر الذي كان عنوانهما هو الظهرية ، وكذا فيما اذا لم يختلفا بالعنوان ولكن اختلفا بكيفية ما كما اذا كان السلام في الركعتين بعد الثانية في القصر وعلى الرابعة في التمام ، فان الركعتين اللتين يكون السلام فيهما على

ربما يقال ، بأنه محال ، فإن الاقل إذا وجد كان هو الواجب لا محالة ، ولو كان في ضمن الاكثر ، لحصول الغرض به ، وكان الزائد عليه من أجزاء الاكثر زائدا على الواجب[1] ، لكنه ليس كذلك ، فإنه إذا فرض

الاثنين كما في القصر غير الركعتين اللتين يكون سلامهما على الرابعة فهما من المتباينين ، فالظهر والجمعة متباينان من جهتين من جهة العنوان ومن جهة الكيفية ، وفي القصر والتمام التباين من جهة واحدة وهي الكيفية مضافا الى تباين الجمعة والظهر من ناحية المستحبات ـ أيضا ـ كالقنوت ـ مثلا ـ فان في الجمعة قنوتين وفي الظهر قنوتا واحدا .

وعلى كل فالكلام في امكان التخيير بين الاقل والاكثر مع تساويهما في كل جهة عدا الاقلية والاكثرية كالخط القصير والخط الطويل وكالتسبيحة الواحدة والثلاث .

(١) وحاصله ان التخيير بين الاقل والاكثر مع تساويهما فيما عدا الاقلية والاكثرية محال ، لان طلب الاكثر بعد حصول الاقل في ضمنه إما ان يكون لأجل الغرض الذي حصل بمجرد وجود الاقل فيلزم تحصيل الحاصل لأن المفروض ان الغرض قد حصل بالاقل ، فطلب الاكثر لأجل تحصيل ذلك الغرض الحاصل من تحصيل الحاصل .

واما ان يكون لغرض آخر غير الغرض الذي حصل من الاقل فهو محال ايضا لأن المفروض انه واجب تخييري ومع فرض حصول غرض الواجب التخييري في الاقل لايبقى مجال لغرض آخر في الاكثر ، لأن الغرض الآخر في الاكثر ان كان واجبا آخر لزم الخلف وان كان هو احد فردي الواجب التخييري فلا يبقى مجال لطلبه لحصوله بالاقل .

وأما ان يكون بلا غرض وهو محال ايضا ، لان الطلب للاكثر فعل اختياري للمولى ولا يعقل ان يكون الفعل الاختياري بلا غرض .

أن المحصل للغرض فيما إذا وجد الاكثر ، هو الاكثر لا الاقل الذي في ضمنه ، بمعنى أن يكون لجميع أجزائه حينئذ دخل في حصوله ، وإن كان الاقل لو لم يكن في ضمنه كان وافيا به أيضا ، فلا محيص عن التخيير بينهما ، إذ تخصيص الاقل بالوجوب حينئذ كان بلا مخصص ، فإن الاكثر بحده يكون مثله على الفرض ، مثل أن يكون الغرض الحاصل من رسم الخط مترتبا على الطويل إذا رسم بما له من الحد ، لاعلى القصير في ضمنه، ومعه كيف يجوز تخصيصه بما لايعمه ومن الواضح كون هذا الفرض بمكان من الامكان[1] .

وبعبارة اخرى : ان الزايد على الاقل حيث انه بلا غرض فيجوز تركه لا إلى البدل ولا شيء من الواجب ما يجوز تركه لا إلى بدل فلا يعقل التخيير بين الاقل والاكثر . وقد أشار الى لزوم تحصيل الحاصل بقوله : ((لحصول الغرض به)) والى المحذور الثاني بقوله : ((وكان الزائد عليه من أجزاء الاكثر زائدا على الواجب)) .

(١) وتوضيح الجواب ان الاشكال :

تارة : من ناحية ان الاقل والاكثر لايعقل ان يكونا فردين لطبيعة واحدة حيث ان الطبيعة بمجرد وجود الاقل تتحقق فيتحقق فرد الماهية ويكون الزايد فردا آخر لها .

واخرى : لا من هذه الناحية وانه بعد ان يكون الاقل والاكثر فردين ولكن الغرض حيث انه يمكن ان يكون واحدا ويرجع التخيير فيه إلى التخيير العقلي ويمكن ان يكون متعددا فلا يرجع التخيير فيه إلى التخيير العقلي بل يكون التخيير شرعيا ، فهل يعقل التخيير العقلي بين فردين من طبيعة واحدة كان احدهما الاقل والآخر الاكثر ام لا ؟ فالكلام في مقامين :

اما المقام الأول : فالكلام فيه أيضا في مقامين :

الأول : في وجود الاقل في ضمن الاكثر من دون تخلل عدم في البين كوجود الخط القصير في ضمن الخط الطويل من دون تخلل عدم بينهما ، وان هذا الاقل مالم

يتخلل عدم بينه وبين الاكثر لايكون فردا للطبيعة وانما يكون فردا لها حيث يكون له طرفان منتهيان .

فبيانه انه بعد قيام البرهان والوجدان على التشكيك اما في الماهية او في وجودها، وان البياض الشديد بالوجدان فرد لطبيعة ماهية البياض كما ان البياض الضعيف فرد لها وليس البياض الشديد مركبا من بياضين بل فرد واحد وبياض واحد ، والتشكيك كما يكون في الشدة والضعف كذلك يكون في القلة والكثرة .

واما برهانا فلأن فردية الفرد للطبيعة انما هو بتشخص الطبيعة وكونها وجودا واحدا خارجا لايقبل الصدق على غير شخصه ، والطبيعة الموجودة بمجرد وجود الاقل لايكون ذلك الوجود فردا واحدا لها الا إذا تمت له وحدة ، ووحدته لا تتم الا بان يكون له طرفان ، فمن رسم خطا بمجرد وجود الخط قبل انتهائه توجد طبيعة الخط ، ولكن الخط مادام كونه بين المبدأ والمنتهى لم يحصل شخص واحد من الخط وانما يكون شخصا واحدا عند انتهاء الرسم للخط وحصول طرفيه ، وليس هذا الوجود المتصل ما لم ينته وجودات متعددة بل هو وجود متصل تتم وحدته بانتهائه، فان اتصاله اما ان يكون بالوجود أو بغيره وغير الوجود هو العدم والعدم غير قابل للاتصال المتحقق في الخارج اذ لاخارجية للعدم ، واذا كان الاتصال في الوجود فلابد ان لا يتخلل العدم والا لزم الانفصال واذا لم يتخلل عدم لذلك المتصل فهو واحد والوجودات آحاد من الوجود ، والواحد بما هو واحد لا يعقل ان يكون آحادا ولذا يقولون : ان الاتصال مساوق للوحدة .

فاذا عرفت ما ذكرنا ـ تعرف ان الاقل الموجود في ضمن الاكثر ليس فردا للطبيعة وانما يكون فردا لها حيث لايكون موجودا في ضمن الاكثر ويكون موجودا محدودا بحديه ، فالخط القصير المحدود بطرفيه هو الفرد للطبيعة دون الخط القصير الموجود في ضمن الاكثر ، فاذا امر المولى بايجاد الخط كان العبد مخيرا بين الخط الطويل والخط

إن قلت : هبه في مثل ما إذا كان للاكثر وجود واحد ، لم يكن للاقل في ضمنه وجود على حدة ، كالخط الطويل الذي رسم دفعة بلا تخلل سكون في البين ، لكنه ممنوع فيما كان له في ضمنه وجود ، كتسبيحة في ضمن تسبيحات ثلاث ، أو خط طويل رسم مع تخلل العدم في رسمه ، فإن الاقل قد وجد بحده ، وبه يحصل الغرض على الفرض ، ومعه

القصير ولا يكون الخط الزايد على الخط القصير الموجود في ضمن الطويل زايدا على ما هو الواجب .

ولا يخفى انه لابد وان يكون الغرض ليس مترتبا على محض وجود الطبيعة ، فانه لو كان كذلك لايكون مربوطا بالفردية للطبيعة ويحصل بمجرد تحقق وجود الطبيعة للخط وان لم يكن ذلك الخط فردا للطبيعة ، بل لابد وان يكون الغرض مترتبا على فرد الطبيعة بما هو فرد لها ، فالخط مالم يكتسب الفردية لايكون الغرض حاصلا وانما يحصل بالفرد من الخط بما هو فرد لطبيعة الخط ، واذا كان الغرض كذلك فلابد وان يكون التكليف بنحو التخيير بين الخط القصير غير الموجود في ضمن الطويل وبين الخط الطويل ، فإن كلا منهما فرد للطبيعة ، ولا وجه لأن يكون مختصا بالخط القصير بعد ان كان الخط الطويل أيضا فردا يحصل به الغرض ، والى هذا أشار بقوله : ((وان كان الاقل لو لم يكن في ضمنه كان وافيا به)) : أي ان الاقل انما يكون وافيا بالغرض اذا لم يكن في ضمن الاكثر ، ومعنى هذا كون الغرض مرهونا ترتبه بفردية الفرد من الطبيعة لا بمحض وجود الطبيعة وان لم يكن ذلك الموجود فردا ، وقد أشار إلى ان الغرض اذا لم يكن مختصا بالاقل لا يجوز تخصيص الامر به بقوله : ((ومعه)): أي ومع كون الغرض غير مختص بالاقل ((كيف يجوز تخصيصه)) : أي تخصيص الامر ((بما لايعمه)) : أي بما لا يعم الاقل .

لا محالة يكون الزائد عليه مما لا دخل له في حصوله ، فيكون زائدا على الواجب ، لا من أجزائه[١] .

---

(١) حاصل هذا الاشكال ان ما ذكرتموه من إمكان التشكيك بين الفرد القصير والفرد الطويل ، وان القصير مالم يتخلل العدم بينه وبين الطويل لا يكون فردا للطبيعة وان تحقق وجود الطبيعة بمجرد وجود القصير ولو في ضمن الطويل ، وامكان ان يكون الغرض مترتبا على فردية الفرد للطبيعة لا على مجرد وجود الطبيعة فهذا إنما يتم في التخيير بين الفرد القصير والطويل حيث لا يكون للقصير وجود على حدة وطرفان من المبدأ والمنتهى ، ولكنه لا يتم التخيير بين الفرد القصير وافراد قصار يكون لكل واحد منها فردية للطبيعة ووجود على حدة محدود بمبدئه ومنتهاه مثل التخيير بين التسبيحة الواحدة والتسبيحات الثلاث ، فان لكل واحدة من التسبيحات وجودا منحازا بمبدئه ومنتهاه ، ومثل التخيير بين خط قصير وخطوط متعددة قصار يكون لكل واحد منها مبدأ ومنتهى على حدة ، فان الغرض اذا كان مترتبا على فرد من الطبيعة تكون الافراد مما تزيد على الواجب وكل ما يزيد على الواجب يجوز تركه لا الى بدل ، ولا يعقل ان يكون الواجب مما يجوز تركه لا الى بدل ، والى هذا أشار بقوله : ((هبه)) : أي هب ان ماذكرتموه من كون الغرض منوطا بالفردية فانه انما يتم ((في مثل ما اذا كان للاكثر وجود واحد لم يكن للاقل في ضمنه وجود على حدة كالخط الطويل الذي رسم دفعة)) : أي ((بلا تخلل سكون في البين)) فان الاقل وان وجد في ضمنه الا انه حيث لم يتخلل سكون في الحركة الراسمة للخط فلا يكون للاقل وجود على حدة .

((لكنه ممنوع)) : أي ما ذكر من الجواب بالفردية لا يتم ((فيما كان له)) : أي للاقل ((في ضمنه)) : أي في ضمن الاكثر ((وجود)) على حدة ((كتسبيحة في ضمن تسبيحات)) الى آخر كلامه .

قلت : لا يكاد يختلف الحال بذلك ، فإنه مع الفرض لا يكاد يترتب الغرض على الاقل في ضمن الاكثر ، وإنما يترتب عليه بشرط عدم الانضمام ، ومعه كان مترتبا على الاكثر بالتمام[1] .

لا ينبغي ان يخفى انه لا فرق في هذا الاشكال بين ان توجد الافراد من الطبيعة التي لكل منها وجود على حدة دفعة واحدة بان يرسم المكلف خطوطا ثلاثة دفعة واحدة وبين ان توجد الافراد من الخطوط واحدا بعد واحد بان يرسم خطا ثم يرسم آخر ثم يرسم الثالث ، فان الغرض اذا كان يحصل بخط واحد يكون الخطان الآخران مما يزيد على الواجب وان وجدا دفعة واحدة مع الخط الواحد .

(١) وحاصل الجواب ان الغرض كما كان ـ فيما ذكرناه أولا ـ منوطا بالفردية يمكن ان يكون منوطا بشرط عدم انضمام الاكثر إلى الاقل في الوجودات المنفصلة ، فيكون ترتب الغرض على الاقل مراعى بعدم انضمام الاكثر اليه ، فالاقل وان كان فردا من الطبيعة الا ان الغرض لايكون منوطا بالفردية فقط ، بل منوطا بالفرد مع عدم انضمام الاكثر اليه ، فالتسبيحة الواحدة التي يتعقبها الركوع هي الوافية بالغرض ولا تكون بمجرد وجودها وكونها فردا من التسبيح وافية بالغرض .

وبعبارة اخرى : ان الغرض يمكن ان يكون منوطا بمجرد وجود الطبيعة ولو لم تكن فردا فلايعقل التخيير بين الاقل والاكثر ، ويمكن ان يكون منوطا بالفردية فيعقل التخيير بين الاقل والاكثر بشرط ان لا يكون للاقل وجود على حدة ، ولايعقل التخيير بين الاقل الذي له وجود على حدة وبين الاكثر ويمكن ان يكون منوطا بشرط زايد على كونه وجودا على حدة ، وهو عدم انضمام الاكثر اليه فيعقل التخيير ـ حينئذ ـ بين الاقل غير المنضم اليه وبين الاكثر ، فالتسبيحة الواحدة التي يتعقبها الركوع تكون مما يترتب عليها الغرض ، والتسبيحة التي ينضم اليها تسبيحتان قبل الركوع تكون مصداقا آخر للغرض ، واذا كان الغرض بهذا النحو صح التخيير بين الاقل والاكثر وان كان للاقل وجود على حدة ، وله ان لايقتصر على الاقل مع كون

وبالجملة إذا كان كل واحد من الاقل والاكثر بحده مما يترتب عليه الغرض ، فلامحالة يكون الواجب هو الجامع بينهما ، وكان التخيير بينهما عقليا إن كان هناك غرض واحد ، وتخييرا شرعيا فيما كان هناك غرضان ، على ما عرفت .

نعم لو كان الغرض مترتبا على الاقل ، من دون دخل للزائد ، لما كان الاكثر مثل الاقل وعدلاله ، بل كان فيه اجتماع الواجب وغيره ، مستحبا كان أو غيره ، حسب اختلاف الموارد ، فتدبر جيدا[1] .

الغرض مما يمكن ان يترتب على الاكثر المنضم اليه أيضا ولذا قال (قدس سره) : ((فانه مع الفرض)) : أي مع فرض كون الاقل له وجود على حدة ومع ذلك وقع التخيير بينه وبين الاكثر فلابد ان لا يكون الغرض منوطا بكون الاقل فردا من الطبيعة ، بل له شرط آخر وهو عدم انضمام الاكثر اليه ، واذا كان لترتب الغرض شرط عدم الانضمام ((لا يكاد يترتب الغرض على الاقل في ضمن الاكثر)) : أي لايكاد يترتب الغرض على الاقل المنضم اليه الاكثر وان كان للاقل وجود على حدة وهو فرد للطبيعة الا انه حيث لم يحصل الشرط الآخر وهو عدم الانضمام فلا يترتب على الاقل المنضم اليه الاكثر الغرض بل يكون الغرض مترتبا على الاكثر حينئذ ((وانما يترتب عليه)) : أي انما يترتب على الاقل الغرض ((بشرط عدم الانضمام)) اليه ((ومعه)) : أي ومع الانضمام ((كان)) الغرض ((مترتبا على الاكثر بالتمام)) .

(١) لا يخفى ان ما تقدم من الكلام كله في المقام الاول وهو امكان التخيير بين الاقل والاكثروان كانا فردين لطبيعة واحدة .

وبقي الكلام : في ان الغرض اذا كان واحدا فهل يعقل التخيير بين الاقل والاكثر بعد ان كان المؤثر في الغرض الواحد هو الجامع الواحد ـ فهل يتصور الجامع الواحد بين الفردين من طبيعة واحدة بحيث يمتاز احد الفردين عن الآخر بالأقلية والاكثرية فقط ؟

فصل

في الواجب الكفائي والتحقيق أنه سنخ من الوجوب ، وله تعلق بكل واحد ، بحيث لو أخل بامتثاله الكل لعوقبوا على مخالفته جميعا ، وإن سقط عنهم لو أتى به بعضهم ، وذلك لانه قضية ما إذا كان هناك غرض واحد ، حصل بفعل واحد ، صادر عن الكل أو البعض . كما أن الظاهر هو امتثال الجميع لو أتوا به دفعة ، واستحقاقهم للمثوبة ،

ربما يقال بانه بناءاً على تعدد الغرض فلا مانع من ان يكون الواحد من طبيعة واحدة بشرط الوحدة ، وعدم الانضمام مما يترتب عليه غرض ومع انضمامه إلى الاكثر يترتب عليه غرض اخر فيكون تخييره تخيراً شرعيا .

واما بناءاً على وحدة الغرض وان المؤثر في الغرض هو الجامع بين الاقل والاكثر لا يتصور ذلك ، لأن الجامع بين التسبيحة الواحدة والثلاث اما ان يكون ذاتيا وليس هناك جامع ذاتي الاطبيعي التسبيح لا بشرط الجامع بين التسبيحة بشرط لا وهي الواحدة والتسبيحة بشرط شيء وهي المنضمة إلى التسبحين ، والطبيعي لا بشرط الذي هو الجامع بين بشرط لا وبشرط شيء يحصل بمجرد وجود التسبيحة الواحدة لأن البشرط لائية غير داخلة في الطبيعي الجامع وانما هي داخلة في الفرد وتمييزه عن البشرط شيء فلا يكون الجامع هو الطبيعي لا بشرط ، وغير الطبيعي لا بشرط يكون جامعا عنوانيا لا ذاتيا ، والجوامع العنوانية تشكيلها انما هو بالتشكيك في منشا انتزاعها ومنشا انتزاعها ليس الا التسبيحة الواحدة والثلاث ولا جامع تشكيكي لهما الا طبيعي التسبيح ، وقد عرفت انه لا يمكن ان يكون هو الجامع ، فينحصر الحال في التخيير الشرعي .

فما يظهر من المصنف من امكان وحدة الغرض ورجوع الامر الى التخيير العقلي كما يمكن تعدده فانه غير خال عن الاشكال .

وسقوط الغرض بفعل الكل ، كما هو قضية توارد العلل المتعددة على معلول واحد[١] .

---

(١) لا يخفى ان الغرض اذا كان واحداً يحصل بفعل واحد لا وجه لأن يؤمر به كل واحد على سبيل التعيين اذ لابد ان يكون للامر الموجه لكل واحد من اغراض متعددة كل واحد منها يدعو الى امره والمفروض ان الغرض واحد ويحصل بفعل واحد ، فانه لو أمر به كل واحد على سبيل العينية وأتى به احد المخاطبين فالأوامر الموجهة إلى غيره اما ان تبقى أو تسقط فان بقيت فانها تكون اوامر من دون غرض يدعو اليها وهو يشبه المعلول بلا علة ان كانت على طبق الحكمة والاّ فتكون من الجزاف والسفه المحال صدوره من الحكيم ، وان سقطت خرجت عن كونها اوامر عينية .

ولا وجه لان يؤمر به واحد بخصوصه دون الآخرين ، لان تخصيص الامر بذلك الواحد دون غيره ترجيح من غير مرجح ، هذا اذا لم يكن فعل الآخرين مسقطا له ، كما اذا كان الغرض قريباً وقلنا بانحصار قصد القربة في الامر ، واما اذا كان فعل الآخرين مسقطا للغرض فلاوجه أيضا لتخصيص واحد بالامر وكون الآخرين فعلهم مسقطا مع كونه مثل الآخرين فَلِمَ كان هذا الواحد مامورا به دون غيره ؟ فالترجيح من غير مرجح لازم على كل من الوجهين .

ولا وجه ـ أيضاً ـ لامر واحد لا بعينه : أي الفرد المنتشر فان الفرد المنتشر لا تحقق له في الخارج ، فان كل شخص هو فرد غير منتشر وواحد بعينه لا انه واحد لابعينه فيتعيّن ان يؤمر الكل به على نحو لو قام الكل به لأطاعوا أو اذا قام به واحد يسقط الامر عن الباقين لسقوط الامر بحصول الغرض الداعي اليه فلا يكون مثل هذا الوجوب عينياً بان يكون لكل واحد اطاعة وعصيان سواء فعل الآخر او لم يفعل، بل لابد ان يكون وجوبا كفائيا يمكن ان يقوم به الكل ويمكن ان يقوم به احدهم فيكتفى به ويسقط الامر عن الباقين لحصول الغرض ، وهذا معنى كون الوجوب

كفائيا في قبال الوجوب العيني الذي هو ان يكون لكل واحد خطاب غير مربوط بالخطاب الموجه الى الآخر ، ولكل واحد اطاعة خاصة سواء اطاع الآخر ام لا ، ولكل واحد عصيان خاص سواء عصى الآخر ام لا ، فالوجوب الكفائي هو كون المأمور به فعلا واحدا قد توجه الخطاب به الى الكل ، فإن صدر من الكل حصلت الاطاعة من الكل ، وان ترك الكل حصل العصيان من الكل ، وان فعله واحد منهم حصلت منه اطاعة وسقط الامر عن غيره من دون اطاعة ولاعصيان .

ويتضح مثال الواجب الكفائي في مثل الفعل الذي يمكن ان يقوم به واحد ويمكن ان يقوم به الكل كرفع حجر يستطيع ان يقوم برفعه واحد ويستطيع ان يقوم الكل بذلك الرفع الواحد ، ومثاله في الشرعيات غسل الميت وتكفينه فانه يمكن ان يقوم به واحد ويمكن ان يقوم به جماعة ، ففيما إذا قام به واحد فله علة واحدة وفيما قام به جماعة فهو كتوارد علل متعددة تشترك في ايجاد معلول واحد كذبح الشاة - مثلاً- فانه يمكن ان يذبحها واحد ويمكن ان يشترك في ذبحها جماعة ، وامثاله في الخارج كثير .

وما يقال : من ان المعلول الواحد لابد له من علة واحدة فكيف يصدر المعلول الواحد من علل متعددة .

مدفوع : بان هذه العلل المجتمعة في حال اجتماعها هي علة واحدة لاعلل متعددة وان كان لو انفرد كل واحد منها لكان علة واحدة بنفسه .

لا يقال ان هذا يتم في مثل غسل الميت وتكفينه فانه فعل واحد يمكن ان يقوم به واحد ويمكن ان يقوم به الكل ، ولا يتم في مثل الصلاة على الميت فانه فيما اذا قام به جماعة فان مايقع منهم صلوات متعددة لا صلاة واحدة فلا يكون من قبيل توارد علل متعددة على معلول واحد مع ان وجوبها أيضا كفائي .

فانه يقال : ان الصلوات المتعددة وان لم تكن من قبيل توارد علل متعددة على معلول واحد الا انه حيث كان الغرض يحصل بصلاة واحدة لو قام بها واحد دون

فصل

لا يخفى أنه وإن كان الزمان مما لابد منه عقلا في الواجب ، إلا أنه تارة مما له دخل فيه شرعا فيكون موقتا ، وأخرى لا دخل له فيه أصلا

الكل ففيما اذا قام الكل وجاؤوا بصلوات يحصل الغرض ويسقط الامر لحصول غرضه ، غايته انه لايتعين احدها لأن يكون هو الواجب دون غيره ، لانه من الترجيح من غير مرجح ، فهي مثل الفعل الواحد الذي يقوم الكل به من ناحية حصول الغرض وسقوط الامر ، والمناط في كفائية الوجوب هو كون الغرض واحداً يكتفى فيه بفعل واحد ، فان الداعي إلى الامر حصول الغرض وليس الداعي له هو لزوم ان يتعنون الفعل المأتي به بكونه واجبا . ومراد المصنف من قوله : ((ان الظاهر هو امتثال الجميع لو اتوا به دفعة)) واحدة هو حصول الامتثال من ناحية حصول الغرض ، فانه يصدق ان الكل امتثلوا امر المولى بتحصيل غرضه وليس غرضه انه يتعنون فعل كل واحد منهم بانه هو الواجب في الافعال المتعددة فتأمل .

واما استحقاق الجميع للمثوبة فحيث ان الثواب والعقاب ليس منوطا بوحدة الغرض وتعدده ، بل مناط الثواب والعقاب هو اطاعة الامر وعصيانه وكون العبد ملتزما برسم العبودية ولوازم الرقية او خارجا عن ذلك بتمرده وطغيانه ، فلكل واحد ثواب وان كان الغرض واحداً ولكل واحد عقاب فيما اذا تركوا وان كان الفائت غرضا واحدا .

نعم لو كان الثواب والعقاب منوطا بالغرض لكان للجميع اذا اطاعوا ثواب واحد ولهم اذا عصوا عقاب واحد ياخذ كل واحد منهم حصته من ذلك الواحد ثوابا او عقابا ، الاّ ان العقلاء في معاملة الموالي عبيدهم وقاعدة الحسن والقبح العقليين يقضيان بكون الثواب والعقاب منوطين باطاعة أمر المولى وعصيانه لابوحدة الغرض وتعدده كما هو صريح المصنف في غير هذا المقام .

فهو غير موقت ، والموقت إما أن يكون الزمان المأخوذ فيه بقدره فمضيق ، وإما أن يكون أوسع منه فموسع[1] .

---

(١) لا يخفى ان كل ما يقع في افق الزمان فهو زماني لا يعقل انفكاكه عن الزمان وهذا هو مراده بقوله : ((وان كان الزمان مما لابد منه عقلا في الواجب)) الاّ ان الكلام في المصلحة والغرض المترتب على هذا الواجب .

فتارة : يكون في مرحلة الثبوت والواقع ليس للزمان دخل فيه وليس له الاّ صرف المصاحبة لعدم امكان انفكاك ماهو زماني عن الزمان ، بحيث لو فرض امكان انفكاك الواجب عن الزمان لما كان مضرا بترتب الغرض عليه .

واخرى : لا يكون الزمان في مرحلة الثبوت والواقع كذلك بل كان للزمان دخل في ترتب المصلحة وليس له صرف المصاحبة فقط ، هذا في مرحلة الثبوت .

واما في مرحلة الاثبات فحيث كان الزمان يمكن ان يكون دخيلا ويمكن ان لا يكون ، فان كان دليل الواجب لم يدل الاّ على الاتيان بنفس الواجب ولم يوخذ فيه الزمان فيكشف ذلك عن عدم دخالة الزمان في الغرض المترتب على الواجب، ويسمى مثل هذا الواجب بالواجب غير الموقت كأدلة القضاء لما يفوت إتيانه في وقته فانها من الواجب غير الموقت ، وان اخذ الوقت في دليل الواجب كوجوب مناسك الحج ـ مثلاً ـ في اوقات خاصة ووجوب الصلاة المقيدة باوقات خاصة كالفرايض اليومية فالواجب موقت . وهذا الموقت الذي كان للزمان دخل فيه :

تارة : يكون الزمان الماخوذ فيه بقدر لايفضل عن اتيان ذلك الواجب فيه مرة واحدة فذلك الواجب هو الواجب المضيق مثل صوم رمضان وكبعض النوافل والادعية مثل ركعتي الزوال والادعية الواردة في أول الزوال فيما اذا تعلق بها نذر فانها تكون من الواجب المضيق .

ولا يذهب عليك أن الموسع كلي ، كما كان لـه أفراد دفعية ، كـان لـه أفراد تدريجية ، يكـون التخيير بينها كالتخيير بين أفرادها الدفعية عقليا .

ولا وجه لتوهم أن يكون التخيير بينها شرعيا ، ضرورة أن نسبتها إلى الواجب نسبة أفراد الطبائع إليها ، كما لا يخفى[1] ، ووقوع الموسع فضلا

واخرى : يكون الزمان الماخوذ مما يمكن تكرر الواجب فيه اكثر من مرة فذلك الواجب هو الواجب الموسع كالصلوات اليومية ، فان اوقاتـها مما يزيد على الاتيان بها مرة واحدة .

(١) توضيحه : انه قد عرفت ـ فيما مر ـ في الواجب التخييري ان الفرق بين التخيير العقلي والشرعي : هو كون الواجب واحدا في التخيير العقلي بان يكون طبيعة ذات افراد ، فحيث يكون الواجب واحدا وهو مما يمكن ايجاده في ضمن مصاديق متعددة فالعقل يخيّر بين افراده ومصاديقه .

وفي التخيير الشرعي هو ان يكون الواجب متعددا وحيث انه يجوز ترك كل واحد الى بدل بنص الشارع على ذلك فالمخيّر هو الشارع بين هذه الواجبات والتخيير شرعي .

والحاصل : ان الفرق بين التخيير الشرعي والعقلي هو كون التطبيق في التخيير العقلي بيد العقل وفي التخيير الشرعي عدم كون التطبيق بيد العقل .

ومما ذكرنا : يظهر انه لا فرق في التخيير الشرعي بين الغرض الواحد المرتب على الجامع وبين الغرضين فانه في الغرض الواحد وان رجع لبّاً إلى التخيير العقلي الاّ انه لما كان التطبيق بيد الشارع فهو بحسب الاصطلاح تخيير شرعي .

فاذا كان كلي وله افراد ، فإن تعلق امر الشارع بنفس الكلي كان التخيير بين افراده عقليا ، وان تعلق بكل فرد من افراده امر بحيث يجوز ترك كل منها الى البدل فالتخيير بينها شرعي ، وحيث كان متعلق الامر في الموسع هو الفعل بين حدين من الزمان فمتعلق الامر شيء واحد وهو كلي له افراد وهو كونه في هذا الزمان وفي

الزمان الآخر وهكذا ، فالفعل بين الحدين كالحركة التوسطيّة وهي كون الشيء بين المبدأ والمنتهى ، ونسبة الحركة التوسطيّة الى قطعات الزمان المتدرجة نسبة الكلي الى جزئياته وافراده والامر المتعلق بالكلي تخييره بين افراده عقلي ويكون التخيير بين هذه الافراد التدريجيّة كالتخيير بين افراده العرضية ، ولاريب ان التخيير بين افراده العرضية عقلي ، فالطبيعة المتعلق بها الامر بين الحدين نسبتها إلى كونها في هذا الزمان والى الزمان الذي بعده كنسبتها بالنسبة الى كونها في هذا المكان وفي ذاك المكان .

وكما انه لا شك في كون التخيير بالنسبة إلى كونها في الامكنة عقلي كذلك التخيير فيها بين كونها في الازمنة عقلي لانه في كليهما النسبة على السواء وهي نسبة الكلي إلى افراده ، بخلاف ماذا تعلق الامر بالصلاة في هذه القطعة من الزمان وبالصلاة في القطعة الأخرى من الزمان الثاني ، فيقسم الزمان بين الحدين إلى قطعات ويكون الفعل في كل قطعة واجبا وفي القطعة الأخرى واجبا آخر يجوز ترك الاول إلى البدل وفي الثاني الى البدل في الثالث وهلم جرا الى ان ينتهي الى الاخير ، ويكون كل قطعة منها ملحوظاً على حدة ولها وجوب ، ومجموع هذه القطعات بالنسبة الى الحدّين تكون كالأجزاء لهذا الزمان بين الحدين وهي كالحركة القطعية التي تكون النسبة فيها نسبة الكل الى اجزائه لانسبة الكلي الى افراده وجزئياته .

وقد أشار الى ان التخيير في الواجب الموسع عقلي وان متعلق التكليف واحد وهو كلي نسبته الى افراده التدريجية كنسبته الى افراده الدفعيّة بقوله : ((ان الموسع كلي)) الى آخر كلامه وأشار الى ان التخيير الشرعي نسبة الافراد التي يقع التخيير بينها نسبة الواجب الى الواجب فلابد فيه من تعدد الواجب ، بخلاف التخيير العقلي فان الواجب فيه واحد والنسبة فيه نسبة كلي واحد الى افراده بقوله : ((ولاوجه لتوهم ان يكون التخيير بينها شرعيا ضرورة ان نسبتها الى الواجب نسبة افراد الطبايع اليها)) : أي الى الطبايع فاستدل على نفي التخيير الشرعي باثبات لازم التخيير

عن إمكانه ، مما لا ريب فيه ، ولا شبهة تعتريه ، ولا اعتناء ببعض التسويلات كما يظهر من المطولات[1] .

العقلي ، فلابد ان لايكون التخيير شرعيا والا لثبت لازمه وهو كون النسبة فيها ليس نسبة الافراد الى الطبايع الواجبة بل تكون النسبة نسبة الواجب الى الواجب .

(١) لقد ذكر بعضهم اشكالا في الواجب الموسع وهو ان انه يستلزم ترك الواجب لوضوح انه يجوز الترك في اول الوقت .

والجواب عنه ، أولا : ان هذا الاشكال انما يتوهم بناءا على كون التخيير في الواجب الموسع عقليا لاشرعيا ، فانه لو كان شرعيا فلازم الوجوب التخييري انه يجوز ترك كل واحد من افراده الى بدل ، وترك الواجب في اول الوقت انما يجوز الى بدله لا مطلقا .

نعم بناءا على ما هو التحقيق من كون التخيير في الواجب الموسع عقليا والواجب واحد فيمكن ان يتوهم ، بان يقال : ان الوجوب إما تعييني او تخييري ، والفارق بينهما ان التعييني ما لايجوز تركه ، بخلاف التخييري ، فالوجوب في المقام حيث انه تعييني فلا معنى لجواز تركه .

والجواب عنه : ان الواجب التعييني هو الفعل بين الحدين وهو مما لا يجوز تركه الى ما يخرج عن حديه ، واما الترك بين الحدين فليس تركا للواجب بل ترك احد مصاديقه ، وكما يجوز ترك بعض مصاديقه العرضية يجوز ترك بعض مصاديقه التدريجية ، وكما انه يجوز ترك مصداق الصلاة في المسجد والاتيان بمصداقها في الدار كذلك يجوز ترك مصداقها في اول الوقت والاتيان بمصداقها في الوقت الثاني .

وعلى كل فقد استدل المصنف على إمكانه بوقوعه خارجا والوقوع ادل دليل على الامكان .

ثم إنه لا دلالة للامر بالموقت بوجه على الامر به في خارج الوقت ، بعد فوته في الوقت ، لو لم نقل بدلالته على عدم الامر به[1] . نعم لو كان

---

(١) لا يخفى ان الوقت الماخوذ في الموقت في مرحلة الاثبات بنحو أن لايكون الا امر واحد تعلق بالموقت ، كقوله صل الغداة بين الفجر وطلوع الشمس ، والمتحصل من هذا ان الامر المتعلق بهذه الصلاة قد تعلق بصلاة مقيدة بالوقت المحدود ، فمتعلق الامر هو هذه الصلاة الخاصة الواقعة بين هذين الحدين .

ومن الواضح ان الصلاة الواقعة في خارج هذين الحدين ليست هي الصلاة بين الحدين فلا تكون الصلاة في خارج الحدين مصداقا لهذا الواجب الخاص ، فاذا فاتت الصلاة في هذا الوقت الخاص فلادلالة للامر المتعلق بهذه الصلاة الخاصة على إتيانها في خارج الوقت ، وهذا مراده من قوله (قدس سره): ((انه لا دلالة للامر بالموقت بوجه على الامر به في خارج الوقت بعد فوته في الوقت)) ثم أشار ثانيا الى امكان ان نقول بدلالة هذا الامر المتعلق بالموقت على عدم الامر به في خارج الوقت .

وبرهانه : انه لا اشكال في ان الشيء الخاص من مقوماته الخصوصية الماخوذة فيه ولااشكال في انتفاء الشيء بانتفاء ما له دخل في قوامه ، فلا يعقل بقاء هذا الامر الذي كان متعلقه شيئا خاصا عند انتفاء متعلقه ، ولاريب انه بانتفاء الوقت ينتفي الموضوع الذي تعلق به ولايعقل بقاء الامربعد انتفاء موضوعه ومتعلقه ، فلو تعلق امر بالصلاة في خارج الوقت لابد ان يكون امرا آخر غير هذا الامر المتعلق بالمقيد بالوقت .

ومن الواضح ـ أيضا ـ ان هذا الامر المتعلق بالموقت متعلقه شيء واحد ،ولا يعقل ان يكون هذا الامر الخاص متعلقا بذات الصلاة ومتعلقا بالصلاة المقيدة بالوقت ، اذ لا يعقل ان يكون للامر الواحد الشخصي متعلقان كل واحد منهما تمام المتعلق له .

نعم يمكن ان يكون الامر المتعلق بمركب لكل جزء من اجزائه حصة من هذا الامر المتعلق بالكل ، ولكن لا يعقل ان يكون كل جزء تمام المتعلق له ، مضافا إلى أن المقيد

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 .

وبالجملة : التقييد بالوقت كما يكون بنحو وحدة المطلوب ، كذلك ربما يكون بنحو تعدد المطلوب ، بحيث كان أصل الفعل ، ولو في خارج الوقت مطلوبا في الجملة ، وإن لم يكن بتمام المطلوب، إلا أنه لابد في إثبات أنه بهذا النحو من دلالة ، ولايكفي الدليل على الوقت إلا فيما عرفت[1] ، ومع عدم الدلالة فقضية أصالة البراءة عدم وجوبها في خارج

ليس مركبا من جزءين ، بل هو شيء واحد خاص وليس هو مركبا من جزءين ، بل هو ذات المقيد وتقيده ، والتقيد امر انتزاعي ينتزع من اضافته الى القيد ، وليس التقيد جزءا خارجيا .

فاتضح مما بينا : ان الامر المتعلق بالموقت امر شخصي تعلق بالمقيد ولاتعلق له بذات المقيد من دون وصف التقيد ، فالامر المتعلق بالصلاة المقيدة بالوقت لاتعلق له بذات الصلاة من دون قيديتها بالوقت ، فاذا تعلق امر بالصلاة بعد فوات الوقت فهو امر آخر غير الامر المتعلق بالصلاة في الوقت لأن الامر المتعلق بالصلاة في الوقت متعلقه الصلاة في الوقت ، وليس له تعلق اخر بالصلاة من حيث هي من دون الوقت لما عرفت انه لايعقل ان يكون للامر الواحد متعلقان ، فالامر المتعلق بذات الصلاة من دون الوقت امر آخر ، والامر المتعلق بالصلاة في الوقت ينتفي بانتفاء خصوصية الوقت ، فالامر المتعلق بالوقت يدل على عدم بقائه بعد فوات الوقت ، وهذا مراده من قوله : ((لو لم نقل بدلالته على عدم الامر به)) .

(١) وتوضيحه انه في مرحلة الثبوت يمكن ان يكون الوقت دخيلا في اصل المصلحة اللزومية بحيث لايكون للفعل من دون الوقت مصلحة لزومية .

ويمكن ان يكون لنفس الفعل بذاته مصلحة لزومية وللفعل المقيد بالوقت مصلحة لزومية اخرى .

ويمكن ان يكون للوقت دخل في مرتبة كمال المصلحة اللزومية المتعلقة بذات الفعل ولا مدخلية له في اصل المصلحة اللزومية . هذا في مرحلة الثبوت .

واما في مرحلة الاثبات فاذا كان لنا دليلان : امر متعلق بذات الفعل وامر آخر متعلق بالفعل الموقت ، فاذا لم يكن للامر المتعلق بذات الفعل اطلاق من ناحية الوقت وعدمه فلا يكون هذا الامر كاشفا عن مصلحة بذات الفعل من دون دخل للوقت فيها ولا يكون حجة في لزوم اتيان الصلاة بعد فوت الوقت ، اذ ما لااطلاق له يقتصر في حجيته على القدر المتيقن وهو الصلاة في الوقت .

واذا كان للامر المتعلق بذات الفعل اطلاق ، فان دل الدليل الثاني المتعلق بالموقت على تقييد اطلاق الدليل الاول المتعلق بذات الفعل فنتيجة التقييد هو سقوط اطلاق الدليل الاول عن الحجية في خارج الوقت ، ويكون هذا التقييد في مرحلة الاثبات كاشفا عن دخل الوقت في اصل المصلحة اللزومية ، وان لم يدل الدليل الثاني المتعلق بالموقت على تقييد الدليل الاول ولايكون ناظرا اليه يبقى اطلاق الدليل الاول على حاله ويستكشف من بقاء اطلاقه في مرحلة الاثبات ان لذات الفعل مصلحة لزومية ، واما الدليل الثاني فان كان له ظهور في دخول الوقت في مصلحة الامر الثاني اللزومية كان الناتج من مجموع الدليلين ان لذات الفعل مصلحة لزومية وللفعل المقيد بالوقت مصلحة لزومية اخرى ، وان لم يكن للدليل الثاني ظهور في دخول الوقت في المصلحة اللزومية كان المتحصل من الدليلين ان للوقت دخلا في مرتبة كمال المصلحة اللزومية لا في اصلها .

فتحصل مما ذكرنا : ان الدليل على اتيان الصلاة بعد الوقت يتوقف على ان يكون لنا دليلان : دليل متعلق بنفس الفعل وان يكون له اطلاق من ناحية الوقت وعدمه، وان لا يكون الدليل الثاني مقيدا له وناظرا اليه وقد أشار الى هذا بقوله : ((نعم لو

كان التوقيت بدليل منفصل)) متصف ذلك الدليل المنفصل الدال على التوقيت بانه ((لم يكن له اطلاق على التقييد بالوقت)) وهذا وحده ليس بكاف ، بل لابد مع ذلك انه ((كان لدليل الواجب)) المتعلق بذات الفعل ((اطلاق)) فلوتم هذان الشرطان ((لكان قضية اطلاقه)) : أي اطلاق الدليل المتعلق بذات الفعل مع عدم دلاته الدليل الثاني على تقييده يقتضي ((ثبوت الوجوب بعد انقضاء الوقت و))يكون المتحصل في مرحلة الاثبات هو ((كون التقييد به)) : أي بالوقت ((بحسب تمام المطلوب)) وكماله ((لا اصله)) : أي لابحسب دخالة الوقت في اصل المصلحة اللزومية وهذا مرادهم من قولهم ان التقييد بالوقت تارة يكون بنحو وحدة المطلوب، واخرى يكون بنحو تعدد المطلوب . وكونه بنحو وحدة المطلوب اما بان يكون الذي ورد هو دليل واحد وهو متعلق بالفعل المقيد بالوقت ، فان الظاهر منه كون متعلقه واحدا وهو الخاص المقيد بالوقت ، أو يكون بدليلين ولكن يكون الدليل الثاني مقيدا لاطلاق الاول ، أو يكون الدليل الاول لااطلاق له .

وتعدد المطلوب هو ان يكون بدليلين وان يكون للدليل الاول اطلاق ولايكون الدليل الثاني مقيدا له ، وعلى هذا وهو تعدد المطلوب يكون لنا دليل على وجوب اصل الفعل في الوقت وفي خارجه ، وهذا مراده من قوله : ((كذلك ربما يكون بنحو تعدد المطلوب بحيث كان اصل الفعل ولو خارج الوقت مطلوبا)) ثم قال : ((الا انه لابد من اثبات انه بهذا النحومن دلالة)) وتلك الدلالة هو ان يكون لاصل الفعل طلب واطلاق لدليله من ناحية الوقت وعدمه ولا يرد عليه تقييد .

قوله : ((ولا يكفي الدليل على الوقت الا فيما عرفت)) : أي ان دليل التوقيت لا يدل على تعدد المطلوب الا بالنحو الذي عرفته .

الوقت[١]، ولا مجال لاستصحاب وجوب الموقت بعد انقضاء الوقت ، فتدبر جيدا[٢].

---

(١) عدم الدلالة اما بان لايكون لنا الا دليل واحد، او كان لنا دليلان ولم يكن للدليل الاول اطلاق ، او كان له اطلاق ولكن الدليل الثاني دل على تقييد اطلاقه، فانه في كل من هذه الامور لايكون الدليل على الاتيان في خارج الوقت حاصلا ، فاذا شك في طلب الفعل في خارج الوقت كان مجرى لاصالة البراءة .

ولا يخفى انه مع الدليل على الاتيان في خارج الوقت لايكون هذا الاتيان قضاء بل اداء فان دليل القضاء منوط بان يكون واردا بنحو الفوت .

(٢) قد عرفت ـ فيما مر ـ ان دليل الموقت هو شخص امر خاص متعلق بمطلوب مقيد، وقد عرفت انه مقطوع بانتفائه عند فوت الوقت وانتفائه ، ومع القطع بانتفائه لا مجال لاستصحابه بذاته ، لأن الاستصحاب موضوعه اليقين السابق والشك اللاحق، ومع القطع بالانتفاء لاشك لاحق فينحصر الاستصحاب باستصحاب الكلي المردد بين ماهو مقطوع الارتفاع ومشكوك الحدوث ، لأن الامر المتعلق بقضاء مافات مشكوك حدوثه بعد ارتفاع الوقت ، ومثل هذا الاستصحاب سيأتي في مبحث الاستصحاب عدم حجيته ، بل حتى لو قلنا بحجيته في بابه فانما يقال به فيما اذا كان الموضوع واحدا ، كما لو شك بعد نسخ الوجوب بثبوت حكم آخر للموضوع الذي كان محكوما بالوجوب فيكون الموضوع واحدا ، والمشكوك هوالحكم الكلي المردد بين فردين احدهما مقطوع الارتفاع والثاني مشكوك الحدوث .

واما في المقام فالموضوع مختلف فان الموضوع في الاول هو الفعل المقيد بالوقت والموضوع في الثاني هو الفعل غير المقيد ، وهما موضوعان مختلفان ولابد في الاستصحاب من اتحاد الموضوع ، ولذا قال (قدس سره) :((لا مجال لاستصحاب وجوب الموقت بعد انقضاء الوقت)) .

فصل

الامر بالامر بشيء ، أمر به لو كان الغرض حصوله ، ولم يكن له غرض في توسيط أمر الغير به إلا تبليغ أمره به ، كما هو المتعارف في أمر الرسل بالامر أو النهي . وأما لو كان الغرض من ذلك يحصل بأمره بذاك الشيء ، من دون تعلق غرضه به ، أو مع تعلق غرضه به لا مطلقا ، بل بعد تعلق أمره به ، فلايكون أمرا بذاك الشيء ، كما لا يخفى.

وقد انقدح بذلك أنه لادلالة بمجرد الامر بالامر ، على كونه أمرا به ، ولابد في الدلالة عليه من قرينة عليه[1] . .

---

(١) توضيحه انه اذا امر المولى بالامربشيء فيكون متعلق الامر الاول هو الامر الثاني، كان يقول المولى لعبده : أ أمر فلانا بكذا :

فتارة : تقوم القرينة على ان الداعي الى الامر بالامر الثاني هو صرف التبليغ الى المأمور ولا غرض فيه غير الطريقية الى ايجاد المأمور به ، فلا شبهة في ان الامر بالامر بشيء امر بذلك الشيء الذي هو المأمور به في الامر الثاني .

واخرى : تقوم القرينة على ان الغرض كله منحصر في نفس الامر الثاني ولاتعلق له بالمأمور به الذي هو المتعلق للامر الثاني ، والغالب في مثل هذا ان لايذكر المأمور به في الامر الثاني ويكتفي فيه بنفس كون الامر الثاني متعلقا فيقول المولى لعبده أأمر لبيان إعلاء شانه ـ مثلا ـ بانه ممن لهم الامر والنهي فيأمر الآمر الثاني بشيء وفي مثل هذا لايكون الامر الاول امرا بالمأمور بالامر الثاني .

وثالثة : تقوم القرينة على ان الغرض غير منحصر في نفس الامر الثاني بل يكون متعلقا بالمأمور به بالامر الثاني حيث يكون ذلك مامورا به ، وحاصله انه يتعلق بالمأمور به بالامر الثاني بما هو مامور به وفي مثل هذا لا يكون نفس الامر الاول امرا بالمأمور الا بعد أمر الأمر الثاني به .

فصل

إذا ورد أمر بشئ بعد الامر به قبل امتثاله ، فهل يوجب تكرار ذاك الشئ ، أو تأكيد الامر الاول ، والبعث الحاصل به ؟ قضية إطلاق المادة

ورابعة : ان لا تقوم قرينة على شيء مما ذكرنا اصلا ولا يكون الاّ الامر الاول بالامر بشيء .

فهل يحمل على الطريقيّة الصّرفة ويكون امراً بالمأمور به بالامر الثاني ؟

أو يحمل على الموضوعية الصّرفة ولا يكون امراً بالمأمور به بالامر الثاني ؟

أو يحمل على كون الأمر الثاني جزء الموضوع ؟ وهذا هو الذي ينبغي ان يكون محلاً للكلام ، واما ما قامت القرينة عليه وعلم كيفية الغرض فيه فينبغي خروجه عن محل الكلام ، وقد أشار الى الطريقية المحضة بقوله : ((الامر بالامر بشيء امر به لو كان الغرض حصوله)) كما يظهر من مثاله له بأمر الرسل بتبليغ الاحكام وأشار الى الموضوعية المحضة بقوله : ((واما لو كان الغرض من ذلك يحصل بامره بذاك الشيء)) وأشار الى الموضوع المركب من الامر الثاني والمأمور به بقوله : ((او مع تعلق غرضه به لا مطلقا بل بعد تعلق)) .

وقد أشارالى ان الكلام فيما لم تقم القرينة عليه بقوله : ((وقد انقدح)) .

وحاصله : انه قد اتضح ان هذه المذكورات انما تكون بعد قيام القرينة عليها فحيث لاقرينة فلايكون لنا الاّ امر بالامر .

وقد ظهر مما ذكرنا : انه يحتمل ان يكون امرا بالمأمور به ويحتمل ان لايكون امراً به، فكونه امراً به بعد ان كان محتملا في عرض عدم كونه امراً به فلا ينبغي ان يصار الى احد المحتملات من دون قرينة عليه ، ولم يصدر من الآمر الاول الاّ امر بالامر وهيئته تدل على الطلب ومادته هو أمر الآمر الثاني بشيء ، ولا دلالة لمحض ذلك على نحو من الانحاء المحتملة في مرحلة الثبوت ، فلا يجب على العبد بمجرد اطلاعه على أمر الآمر الاول الامتثال قبل بلوغ أمر الآمر الثاني اليه .

هو التأكيد ، فإن الطلب تأسيسا لا يكاد يتعلق بطبيعة واحدة مرتين ، من دون أن يجئ تقييد لها في البين ، ولو كان بمثل مرة اخرى كي يكون متعلق كل منهما غير متعلق الاخر ، كما لا يخفى ، والمنساق من إطلاق الهيئة ، وإن كان هو تأسيس الطلب لا تأكيده ، إلا أن الظاهر هو انسباق التأكيد عنها ، فيما كانت مسبوقة بمثلها ، ولم يذكر هناك سبب ، أو ذكر سبب واحد[1] .

---

(١) لا يخفى انه اذا تباين الامران اما بالموضوع او المتعلق كما لو قال هب زيدا وبع زيدا ، او قال هب زيدا وهب عمرا فهما متباينان وكل واحد منهما امر تأسيسي ، واذا كان بينهما عموم من وجه او عموم مطلق فالمتكفل لذلك بحث التعارض والعموم والخصوص والمطلق والمقيد ، واذا تساويا من ناحية الموضوع والمتعلق كاعط زيدا اعط زيداً فهذا هو محل الكلام ، وهل انهما امران تأسيسيان او الاول تاسيسي والثاني تاكيد له ؟

وبعبارة اخرى : هل يجب اعطاء زيد مرتين بناءاً على التاسيس في كل منهما أو يكفي اعطاؤه مرة واحدة بناءاً على كون الثاني تاكيديا ؟

وهنا ظهوران : ظهور للهيئة في كل منهما في الطلب ومقتضاه تعدد الطلب، وظهور للمتعلق في ان المتعلق للطلب واحد وهو طبيعة الاعطاء والمتعلق الواحد سواء كان موضوعه واحداً بالشخص كزيدٍ او واحدا نوعا كاعط رجلاً اعط رجلاً لا يمكن ان يكون متعلقا لطلبين شخصيين ، فان الواحد بما له من الوحدة لايعقل ان يتعلق به طلبان ، والظاهر من المتعلق انه واحد بما له من السعة هو متعلق للطلب وهو طبيعة الاعطاء ، ومع كونه بما له من الوحدة متعلقا للطلب لا يعقل ان يكون متعلقا ـ أيضاً ـ للطلب ، فانه كما لايعقل ان يتعلق بالاعطاء الواحد الشخصي طلبان كذلك لايمكن ان يتعلق بطبيعة الاعطاء الواحدة طلبان ، فيقع التعارض بين ظهور الهيئة في تعدد

الطلب وظهور المتعلق في وحدة الطلب ، فلابد اما من رفع اليد عن ظهور الهيئة في التعدد او من رفع اليد عن ظهور المتعلق في الوحدة .

ولا يخفى انه اذا كان المتعلق شخصيا غير قابل للتعدد كمن قبيل عتق هذا العبد الخاص فانه لابد من التاكيد ، اذ لا يعقل ان يكون للعبد الواحد الشخصي عتقان ، واذا كان قابلا للتعدد وكمثل إعطاء زيد فانه قابل لان يتعدد اعطاؤه او مثل اعطاء الرجل فانه قابل للتعدد باعطاء مصداقين من مصاديقه ، فاذا كان السبب لكل واحد من الامرين غير السبب الآخر فالظاهر انه لابد من رفع اليد عن ظهور المتعلق في الوحدة ، فلو قال ـ مثلاً ـ ان أفطرت فاعط زيدا درهما وان ظاهرت فإعط زيدا درهما فلابد من اعطاء زيد مرتين ، وان اتحد السبب في كل من الامرين كما لو قال: ان افطرت اعط زيدا درهما ان افطرت اعط زيداً درهما فالظاهر انه يرفع اليد عن تعدد الطلب ويكون اعطاء زيد درهما واحدا كافيا وان لم يذكر السبب فهل الظاهر التعدد بتقديم اطلاق الهيئة وتقديم ظهورها في التأسيس او الظاهر التأكيد وتقديم ظهور وحدة المتعلق الذي لازمه كون الامر الثاني تاكيدا لا تاسيساً أو ان الظهورين متكافئان فيرجع الى الاصول في تعدد الاعطاء ؟

والذي يظهر من المصنف تقديم وحدة المتعلق وان هنا ظهوراً في التاكيدية بدعوى الانسباق في الاذهان ـ عرفا ـ الى تقديم وحدة المتعلق الذي لازمه التاكيد ، ولذا قال : ((الا ان الظاهر هو انسباق التاكيد عنها فيما كانت مسبوقة بمثلها)) بان قال اعط زيدا، بعد قوله اولاً : اعط زيدا ، وأشار الى ان هذا الانسباق انما هو فيما اذا لم يذكر السبب بقوله : ((ولم يذكر هناك سبب)) وقد أشار - أيضاً- الى ان الامر كذلك وهو التاكيد للانسباق العرفي فيما اذا ذكر السبب وكان واحدا في كل منهما كما في قوله : ان افطرت فاعط زيدا درهما بقوله : ((او ذكر سبب واحد)) .

ولم يتعرض لما اذا ذكر السبب وكان متعددا والظاهر ان بناءهم في مثل ذلك على التعدد كمثل ما اذا قال ان افطرت فاعتق وان ظاهرت فاعتق فان بناءهم على تعدد العتق ، وسياتي التعرض لبعض هذا في المفاهيم إن شاء الله .

الفهرس

الفهرس

مقدمة الواجب ١
اقسام المقدمة ٥
المقدمة الداخلية والخارجية ٥
خروج الأجزاء عن محل النزاع ١٥
المقدمة الخارجية ٢٢
المقدمة العقلية والشرعية والعادية ٢٢
رجوع المقدمة العادية إلى العقلية ٢٤
مقدمة الوجود والصحة والوجوب والعلم ٢٧
رجوع مقدمة الصحة إلى مقدمة الوجود ٢٧
خروج مقدمة الوجوب والمقدمة العلمية عن محل النزاع ٢٧
تقسيم المقدمة إلى المتقدم والمقارن والمتأخر ٣١
الاشكال في المقدمة المتأخرة ٣٣
تقسيم الواجب إلى المطلق والمشروط ٥٠
اشكال تفكيك الانشاء عن المنشأ وجوابه ٦٨
دخول المقدمات الوجودية للواجب المشروط في محل النزاع ٧٨
تذنيب ٨٥
تقسيم الواجب إلى المعلق والمنجز ٨٩
اشكال المصنف (ره) على صاحب الفصول (ره) ١٠٢
تقسيم الواجب إلى النفسي والغيري ١٣٣
الشك في كون الواجب نفسياً أو غيرياً ١٤٠
تذنيبان ١٤٩

الفهرس

اشكال ودفع ١٥٣
تبعية المقدمة لذيها في الاطلاق والاشتراط ١٧٢
عدم اعتبار قصد التوصل في وجوب المقدمة ١٧٦
في الرد على القول بالمقدمة الموصلة ١٩٣
استدلال صاحب الفصول (قده) على وجوب المقدمة الموصلة ٢٠١
الجواب عن الوجوه ٢٠٧
ثمرة القول بوجوب المقدمة الموصلة..... ٢٢١
الاشكال على الثمرة ٢٢٤
تقسيم الواجب إلى الاصلي والتبعي ٢٣٠
تذنيب في بيان الثمرة ٢٣٧
تأسيس الاصل في المسألة ٢٥٠
استدلال ابي الحسن البصري على وجوب المقدمة ٢٦٠
مقدمة المستحب كمقدمة الواجب ٢٦٩
فصل الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده ٢٧٥
توهم كون ترك الضد مقدمة لضد آخر ٢٧٩
ثمرة المسألة ٣٠٨
في مبحث الترتب ٣١١
اشكال المصنف (قده) على القائل بالترتب ٣٢٥
فصل عدم جواز الامر مع العلم بانتفاء الشرط ٣٣٥
فصل تعلق الاوامر والنواهي بالطبائع ٣٤٠
فصل اذا نسخ الوجوب فلا دلالة على بقاء الجواز ٣٥٠

الفهرس

فصل في الواجب التخييري ٣٥٨
فصل في الواجب الكفائي ٣٧٧
فصل في الواجب الموسع والمضيق ٣٨٠
فصل الامر بالامر بشيء امر به ٣٩٠
فصل اذا ورد امر بشيء بعد الامر به ٣٩١
الفهرس ٣٩٥