

المقدمتان في التبيين

في شرح أصول الفقه

تأليف

شيخ محمد قانصو الشهابي العاملي

دار المورخ العربي
العلماء - النجف الأشرف



المقدمات والنبيها
في شرح أصول الفقه

المقدمتان والنتيجهما

في شرح أصول الفقه

تأليف

الشيخ محمد محمود فتانصوه

الجزء الثالث

دار المشرق العربي

العراق - النجف الأشرف

حقوق الطبع محفوظة

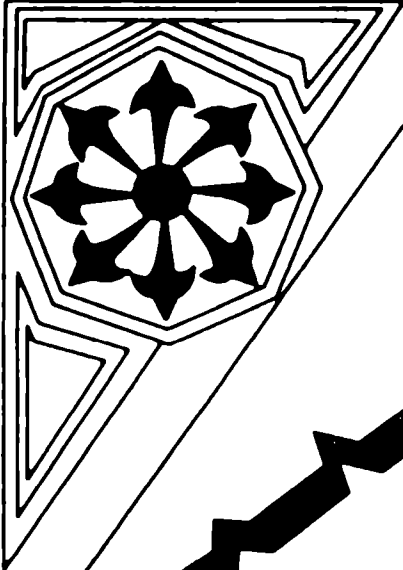
الطبعة الثانية

١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م

دار المؤلف العربي

العراق - النجف الأشرف - عمارة الحياة - هاتف: ٠٧٨٠٥٤٦٢٠٢

Email: al_mouarekh@hotmail.com



المقصد الثاني

الملازمات العقلية



بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيد:

من الأدلة على الحكم الشرعي عند الأصوليين الأمامية: (العقل)، إذ يذكرون أن الأدلة على الأحكام الشرعية الفرعية أربعة: الكتاب والسنة والإجماع والعقل.

وسيأتي في (مباحث الحجة) وجه حجية العقل. أما هنا فإنما يبحث عن تشخيص صفريات ما يحكم به العقل المفروض أنه حجة، أي يبحث هنا عن مصاديق أحكام العقل الذي هو دليل على الحكم الشرعي. وهذا نظير البحث في المقصد الأول (مباحث الألفاظ) عن مصاديق أصالة الظهور التي هي حجة، وحجيتها إنما يبحث عنها في مباحث الحجة.

وتوضيح ذلك: إن هنا مسألتين:

١ - إنه إذا حكم العقل على شيء أنه حسن شرعاً أو يلزم فعله شرعاً، أو يحكم على شيء أنه قبيح شرعاً أو يلزم تركه شرعاً، بأي طريق من الطرق التي سيأتي بيانها، هل يثبت بهذا الحكم العقلي حكم الشرع؟ أي أنه من حكم العقل هذا هل يستكشف منه أن الشارع واقعاً قد حكم بذلك؟.

ومرجع ذلك إلى أن حكم العقل هذا هل هو حجة أو لا؟ وهذا

البحث - كما قلنا - إنما يذكر في مباحث الحجة، وليس هنا موقعه .
وسياتي بيان إمكان حصول القطع بالحكم الشرعي من غير الكتاب
والسنة، وإذا حصل كيف يكون حجة .

٢ - إنه هل لعقل أن يدرك بطريق من الطرق أن هذا الشيء مثلاً حسن
شريعاً أو قبيح أو يلزم فعله أو تركه عند الشارع؟ يعني أن العقل بعد
ادراكه لحسن الأفعال أو لزومها، ولقبح الأشياء أو لزوم تركها في
أنفسها بأي طريق من الطرق . . . هل يدرك مع ذلك أنها كذلك
عند الشارع؟ .

وهذا المقصد الثاني الذي سميناه (بحث الملازمات العقلية)
عقدناه لأجل بيان ذلك في مسائل على النحو الذي سيأتي إن شاء الله
تعالى، ويكون فيه تشخيص صغريات حجية العقل المبحوث عنها في
المقصد الثالث (مباحث الحجة) .

ثم لا بد - قبل تشخيص هذه الصغريات في مسائل - من ذكر
أمرين يتعلقان بالأحكام العقلية مقدمة للبحث نستعين بها على
المقصود، وهما:

١ - أقسام الدليل العقلي

إن الدليل العقلي - أو فقل ما يحكم به العقل الذي يثبت به الحكم
الشرعي - ينقسم إلى قسمين: ما يستقل به العقل وما لا يستقل به .
وبتعبير آخر نقول: أن الأحكام العقلية على قسمين: مستقلات
وغير مستقلات .

وهذه التعبيرات كثيراً ما تجري على السنة الأصوليين ويقصدون بها
المعنى الذي سنوضحه . وإن كان قد يقولون: «إن هذا ما يستقل به العقل»
ولا يقصدون هذا المعنى، بل يقصدون به معنى آخر، وهو ما يحكم به
العقل بالبداهة وإن كان ليس من المستقلات العقلية بالمعنى الآتي .

وعلى كل حال فإن هذا التقسيم يحتاج إلى شيء من التوضيح
فنقول:

إن العلم بالحكم الشرعي كسائر العلوم لا بد له من علة،

لاستحالة وجود الممكن بلا علة. وعلة العلم التصديقي لا بد أن تكون من أحد أنواع الحججة الثلاثة: القياس أو الاستقراء أو التمثيل. وليس الاستقراء مما يثبت به الحكم الشرعي وهو واضح. والتمثيل ليس بحجة عندنا، لأنه هو القياس المصطلح عليه عند الأصوليين الذي هو ليس من مذهبنا.

فيتعين أن تكون العلة للعلم بالحكم الشرعي هي خصوص القياس باصطلاح المناطقة وإذا كان كذلك فإن كل قياس لا بد أن يتألف من مقدمتين سواء كان استثنائياً أو اقترانياً.

وهاتان المقدمتان قد تكونان معاً غير عقليتين فالدليل الذي يتألف منهما يسمى (دليلاً شرعياً) في قبال الدليل العقلي. ولا كلام لنا في هذا القسم هنا.

وقد تكون كل منهما أو إحداهما عقلية، أي مما يحكم العقل به من غير اعتماد على حكم شرعي، فإن الدليل الذي يتألف منهما يسمى عقلياً وهو على قسمين:

١ - أن تكون المقدمتان معاً عقليتين كحكم العقل بحسن شيء أو قبحه ثم حكمه بأنه كل ما حكم به العقل حكم به الشرع على طبقه. وهو القسم الأول من الدليل العقلي، وهو قسم (المستقلات العقلية).

٢ - أن تكون إحدى المقدمتين غير عقلية والأخرى عقلية كحكم العقل بوجوب المقدمة عند وجوب ذبيها فهذه مقدمة عقلية صرفة وينضم إليها حكم الشرع بوجوب ذي المقدمة. وإنما يسمى الدليل الذي يتألف منهما عقلياً فلأجل تغليب جانب المقدمة العقلية. وهذا هو القسم الثاني من الدليل العقلي، وهو قسم (غير المستقلات العقلية). وإنما سمي بذلك لأنه - من الواضح أن العقل لم يستقل وحده في الوصول إلى النتيجة بل استعان بحكم الشرع في إحدى مقدمتي القياس.

٢ - لماذا سميت هذه المباحث بالملازمات العقلية؟

المراد بالملازمة العقلية هنا هو حكم العقل بالملازمة بين حكم

الشرع وبين أمر آخر سواء كان حكماً عقلياً أو شرعياً أو غيرهما مثل الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري الذي يلزمه عقلاً سقوط الأمر الاختياري لو زال الاضطراري في الوقت أو خارج على ما سيأتي ذلك في مبحث (الإجزاء).

وقد يخفى على الطالب لأول وهلة الوجه في تسمية مباحث الأحكام العقلية بالملازمات العقلية لا سيما فيما يتعلق بالمستقلات العقلية ولذلك وجب علينا أن نوضح ذلك فنقول:

١ - أما في (المستقلات العقلية) فيظهر بعد بيان المقدمتين اللتين يتألف منهما الدليل العقلي. وهما مثلاً:

الأولى: «العدل يحسن فعله عقلاً». وهذه قضية عقلية صرفة هي صغرى القياس. وهي من المشهورات التي تطابقت عليها آراء العقلاء التي تسمى الآراء المحمودة. وهذه قضية تدخل في مباحث علم الكلام عادة، وإذا بحث عنها هنا فمن باب المقدمة للبحث عن الكبرى الآتية.

الثانية: «كل ما يحسن فعله عقلاً يحسن فعله شرعاً». وهذه قضية عقلية أيضاً يستدل عليها بما سيأتي في محله، وهي كبرى للقياس، ومضمونها الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع. وهذه الملازمة مأخوذة من دليل عقلي فهي ملازمة عقلية، وما يبحث عنه في علم الأصول فهو هذه الملازمة، ومن أجل هذه الملازمة تدخل المستقلات العقلية في الملازمات العقلية.

ولا ينبغي أن يتوهم الطالب أن هذه الكبرى معناها حجية العقل، بل نتيجة هاتين المقدمتين هكذا «العدل يحسن فعله شرعاً» وهذا الاستنتاج بدليل عقلي. وقد ينكر المنكر أنه يلزم شرعاً ترتيب الأثر على هذا الاستنتاج والاستكشاف، وسنذكر إن شاء الله تعالى في حينه الوجه في هذا الإنكار الذي مرجعه إلى إنكار حجية العقل.

والحاصل نحن نبحت في المستقلات العقلية عن مسألتين:

إحدهما: الصغرى، وهي بيان المدركات العقلية في الأفعال الاختيارية أنه أيها ينبغي فعله وأيها لا ينبغي فعله.

ثانيهما: الكبرى، وهي بيان أن ما يدركه العقل هل لا بد أن يدركه

الشرع أي يحكم على طبق ما يحكم به العقل . وهذه هي المسألة الأصولية التي هي من الملازمات العقلية .

ومن هاتين المسألتين نهيء موضوع مبحث حجية العقل .

٢ - وأما في (غير المستقلات العقلية) فأيضاً يظهر الحال فيها بعد بيان المقدمتين اللتين يتركب منهما الدليل العقلي وهما مثلاً:
الأولى: «هذا الفعل واجب» أو «هذا المأتي به مأمور به في حال الاضطرار». فمثل هذه القضايا تثبت في علم الفقه فهي شرعية .

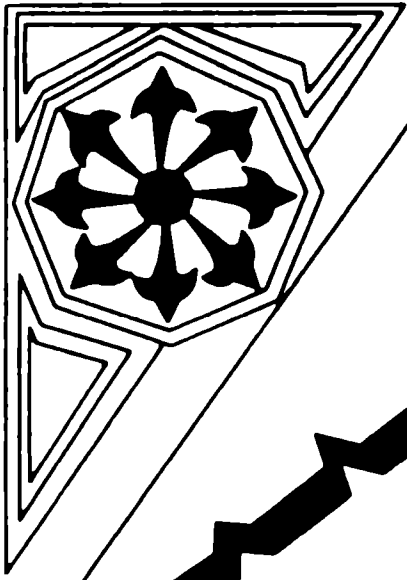
الثانية: «كل فعل واجب شرعاً يلزمه عقلاً وجوب مقدمته شرعاً» أو «يلزمه عقلاً حرمة ضده شرعاً» أو «كل مأتي به وهو مأمور به حال الاضطرار يلزمه عقلاً الإجزاء عن المأمور به حال الاختيار» . . . وهكذا . فإن أمثال هذه القضايا أحكام عقلية مضمونها الملازمة العقلية بين ما يثبت شرعاً في القضية الأولى وبين حكم شرعي آخر . وهذه الأحكام العقلية هي التي يبحث عنها في علم الأصول . ومن أجل هذا تدخل في باب الملازمات العقلية .

الخلاصة:

ومن جميع ما ذكرنا يتضح أن المبحوث عنه في الملازمات العقلية هو إثبات الكبريات العقلية التي تقع في طريق إثبات الحكم الشرعي، سواء كانت الصغرى عقلية كما في المستقلات العقلية، أو شرعية في غير المستقلات العقلية .

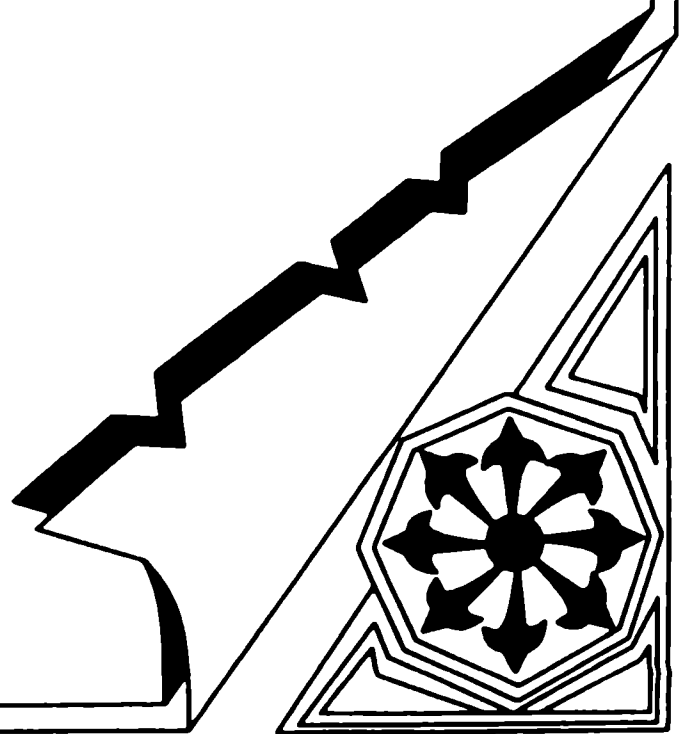
أما الصغرى فدائماً يبحث عنها في علم آخر غير علم الأصول، كما أن الكبرى يبحث عنها في علم الأصول، وهي عبارة من ملازمة حكم الشرع لشيء آخر بالملازمة العقلية، سواء كان ذلك الشيء الآخر حكماً شرعياً أم حكماً عقلياً أم غيرهما . والنتيجة من الصغرى والكبرى هاتين تقع صغرى لقياس آخر كبراه حجية العقل . ويبحث عن هذه الكبرى في مباحث الحجة .

وعلى هذا فنحصر بحثنا هنا في باين: باب المستقلات العقلية، وباب غير المستقلات العقلية، فنقول:



الباب الأول

المستقلات العقلية



تمهيد:

الظاهر انحصار المستقلات العقلية التي يستكشف منها الحكم الشرعي في مسألة واحدة، وهي مسألة التحسين والتقييح العقليين. وعليه يجب علينا أن نبحث عن هذه المسألة من جميع أطرافها بالتفصيل، لا سيما أنه لم يبحث عنها في كتب الأصول الدارجة فنقول:

وقع البحث هنا في أربعة أمور متلاحقة:

١ - أنه هل ثبت للأفعال مع قطع النظر عن حكم الشارع وتعلق خطابه بها أحكام عقلية من حسن وقبح؟ أو أن شئت فقل: هل للأفعال حسن وقبح بحسب ذواتها ولها قيم ذاتية في نظر العقل قبل فرض حكم الشارع عليها، أو ليس لها ذلك، وإنما الحسن ما حسنه الشارع والقبيح ما قبحه، والفعل مطلقاً في حد نفسه من دون حكم الشارع ليس حسناً ولا قبيحاً؟.

وهذا هو الخلاف الأصيل بين الأشاعرة والعدلية، وهو مسألة التحسين والتقييح العقليين المعروفة في علم الكلام، وعليها تترتب مسألة الاعتقاد بعدالة الله وغيرها. وإنما سميت (العدلية) عدلية لقولهم بأنه تعالى عادل، بناء على مذهبهم في ثبوت الحسن والقبح العقليين.

ونحن نبحث عن هذه المسألة هنا باعتبارها من المبادئ لمسألتنا الأصولية كما أشرنا إلى ذلك فيما سبق.

٢ - إنه بعد فرض بأن للأفعال في حد أنفسها حسناً وقبحاً، هل يتمكن العقل من إدراك وجوه الحسن والقبح مستقلاً عن تعليم الشارع وبيانه أو لا؟ وعلى تقدير تمكنه هل للمكلف أن يأخذ به دون بيان الشارع وتعليمه أو ليس له ذلك إما مطلقاً أو في بعض الموارد؟.

وهذه المسألة هي إحدى نقط الخلاف المعروفة بين الأصوليين وجماعة من الإخباريين، وفيها تفصيل من بعضهم على ما يأتي. وهي أيضاً ليست من مباحث علم الأصول، ولكنها من المبادئ لمسألتنا الأصولية الآتية لأنه بدون القول بأن العقل يدرك وجوه الحسن والقبح لا تتحقق عندنا صغرى القياس التي تكلمنا عنها سابقاً.

ولا ينبغي أن يخفى عليكم أن تحرير هذه المسألة سببه المغالطة التي وقعت لبعضهم، وإلا فبعد تحرير المسألة الأولى على وجهها الصحيح كما سيأتي لا يبقى مجال لهذا النزاع. فانتظر توضيح ذلك في محله القريب.

٣ - أنه بعد فرض أن للأفعال حسناً وقبحاً وأن العقل يدرك الحسن والقبح، يصح أن ننتقل إلى التساؤل: عما إذا كان العقل يحكم أيضاً بالملازمة بين حكمه وحكم الشرع، بمعنى أن العقل إذا حكم بحسن شيء أو قبحه هل يلزم عنده عقلاً أن يحكم الشارع على طبق حكمه.

وهذه هي المسألة الأصولية المعبر عنها بمسألة الملازمة التي وقع فيها النزاع فأنكر الملازمة جملة من الإخباريين وبعض الأصوليين كصاحب الفصول.

٤ - أنه بعد ثبوت الملازمة وحصول القطع بأن الشارع لا بد أن يحكم على طبق ما حكم به العقل فهل هذا القطع حجة شرعاً؟.

ومرجع هذا النزاع ثلاث نواح:

الأولى: في إمكان أن ينفي الشارع حجية هذا القطع وينهى عن الأخذ

الثانية: بعد فرض إمكان نفي الشارع حجية القطع هل نهى عن الأخذ بحكم العقل وإن استلزم القطع كقول الإمام عليه السلام: «إن دين الله لا يصاب بالعقول» على تقدير تفسيره بذلك؟ .

والنزاع في هاتين الناحيتين وقع مع الاخباريين جلهم أو كلهم .

الثالثة: بعد فرض عدم إمكان نفي الشارع حجية القطع هل معنى حكم الشارع على طبق حكم العقل هو أمره ونهيه، أو أن حكمه معناه إدراكه وعلمه بأن هذا الفعل ينبغي فعله أو تركه وهو شيء آخر غير أمره ونهيه فإثبات أمره ونهيه يحتاج إلى دليل آخر ولا يكفي القطع بأن الشارع حكم بما حكم به العقل؟ .

وعلى كل حال فإن الكلام في هذه النواحي سيأتي في مباحث الحجة (المقصد الثالث) وهو النزاع في حجية العقل . وعليه فنحن نتعرض هنا للمباحث الثلاثة الأولى، ونترك المبحث الرابع بنواحيه إلى المقصد الثالث:



المبحث الأول

التحسين والتقيح العقليان

اختلف الناس في حسن الأفعال وقبحها هل أنهما عقليان أو شرعيان، بمعنى أن الحاكم بهما العقل أو الشرع .

فقال الأشاعرة: لا حكم للعقل في حسن الأفعال وقبحها، وليس الحسن والقبح عائداً إلى أمر حقيقي حاصل فعلاً قبل ورود بيان الشارع، بل أن ما حسنه الشارع فهو حسن وما قبحه الشارع فهو قبيح . فلو عكس الشارع القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعاً وانقلب الأمر فصار القبيح حسناً والحسن قبيحاً، ومثلوا لذلك بالنسخ من الحرمة إلى الوجوب ومن الوجوب إلى الحرمة .

وقالت العدلية: إن للأفعال قيماً ذاتية عند العقل مع قطع النظر عن حكم الشارع فمنها ما هو حسن في نفسه، ومنها ما هو قبيح في نفسه،

ومنها ما ليس له هذان الوصفان. والشارع لا يأمر إلا بما هو حسن ولا ينهى إلا عما هو قبيح، فالصدق في نفسه حسن ولحسنه أمر الله تعالى به، لا أنه أمر الله تعالى به فصار حسناً، والكذب في نفسه قبيح ولذلك نهى الله تعالى عنه، لا أنه نهى عنه فصار قبيحاً.

هذه خلاصة الرأيين: وأعتقد عدم اتضاح رأي الطرفين بهذا البيان، ولا تزال نقط غامضة في البحث إذا لم نبينها بوضوح لا نستطيع أن نحكم لأحد الطرفين. وهو أمر ضروري مقدمة للمسألة الأصولية، ولتوقف وجوب المعرفة عليه.

فلا بد من بسط البحث بأوسع مما أخذنا على أنفسنا من الاختصار في هذا الكتاب، لأهمية هذا الموضوع من جهة، ولعدم إعطائه حقه من التنقيح في أكثر الكتب الكلامية والأصولية من جهة أخرى.

وأكلفكم قبل الدخول في هذا البحث بالرجوع إلى ما حررته في الجزء الثالث من المنطق ص ١٧ - ٢٣ عن القضايا المشهورات، لتستعينوا به على ما هنا.

والآن اعقد البحث هنا في أمور:

١ - معنى الحسن والقبح وتصوير النزاع فيهما

إن الحسن والقبح لا يستعملان بمعنى واحد، بل لهما ثلاث معان، فأبي هذه المعاني هو موضوع النزاع؟ فنقول:
أولاً: قد يطلق الحسن والقبح ويراد بهما الكمال والنقص. ويقعان وصفاً بهذا المعنى للأفعال الاختيارية ولمتعلقات الأفعال. فيقال مثلاً: العلم حسن، والتعلم حسن، وبضد ذلك يقال: الجهل قبيح وإهمال التعلم قبيح. ويراد بذلك أن العلم والتعلم كمال للنفس وتطور في وجودها، وأن الجهل وإهمال التعلم نقصان فيها وتأخر في وجودها.

وكثير من الأخلاق الإنسانية حسنها وقبحها باعتبار هذا المعنى، فالشجاعة والكرم والحلم والعدالة والانصاف ونحو ذلك إنما حسنها باعتبار أنها كمال للنفس وقوة في وجودها. وكذلك أضدادها قبيحة

لأنها نقصان في وجود النفس وقوتها. ولا ينافي ذلك أنه يقال للأولى حسنة وللثانية قبيحة باعتبار معنى آخر من المعنيين الآتين.

وليس للأشاعرة ظاهراً نزاع في الحسن والقبح بهذا المعنى، بل جملة منهم يعترفون بأنهما عقليان، لأن هذه من القضايا اليقينية التي وراءها واقع خارجي تطابقه، على ما سيأتي.

ثانياً: أنهما قد يطلقان ويراد بهما الملائمة للنفس والمنافرة لها، ويقعان وصفاً بهذا المعنى أيضاً للأفعال ومتعلقاتها من أعيان وغيرها.

فيقال في المتعلقات: هذا المنظر حسن جميل. هذا الصوت حسن مطرب، هذا المذوق حلو حسن... وهكذا.

ويقال في الأفعال: نوم القيلولة حسن. الأكل عند الجوع حسن. والشرب بعد العطش حسن. وهكذا.

وكل هذه الأحكام لأن النفس تلتذ بهذه الأشياء وتتذوقها لملاءمتها لها.

ويضد ذلك يقال في المتعلقات والأفعال: هذا المنظر قبيح. ولولة النائحة قبيحة. النوم على الشبع قبيح... وهكذا. وكل ذلك لأن النفس تتألم أو تشمئز من ذلك.

فيرجع معنى الحسن والقبح - في الحقيقة - إلى معنى اللذة والألم، أو فقل إلى معنى الملاءمة للنفس وعدمها، ما شئت فعبر فإن المقصود واحد.

ثم أن هذا المعنى من الحسن والقبح يتسع إلى أكثر من ذلك، فإن الشيء قد لا يكون في نفسه ما يوجب لذة أو ألماً، ولكنه بالنظر إلى ما يعقبه من أثر تلتذ به النفس أو تتألم منه يسمى أيضاً حسناً أو قبيحاً، بل قد يكون الشيء في نفسه قبيحاً تشمئز منه النفس كشراب الدواء المر ولكنه باعتبار ما يعقبه من الصحة والراحة التي هي أعظم بنظر العقل من ذلك الألم الوقتي يدخل فيما يستحسن. كما قد يكون الشيء بعكس ذلك حسناً تلتذ به النفس كالأكل اللذيذ المضر بالصحة، ولكن ما يعقبه من مرض أعظم من اللذة الوقتية يدخل فيما يستقبح.

والإنسان بتجاربه الطويلة وبقوة تمييزه العقلي يستطيع أن يصنف الأشياء والأفعال إلى ثلاثة أصناف: ما يستحسن، وما يستقبح، وما ليس له هاتان المزيتان. ويعتبر هذا التقسيم بحسب ما له من الملاءمة والمنافرة ولو بالنظر إلى الغاية القريبة أو البعيدة التي هي قد تسمو عند العقل على ما له من لذة وقتية أو ألم وقتي، كمن يتحمل المشاق الكثيرة ويقاسي الحرمان في سبيل طلب العلم أو الجاه أو الصحة أو المال، وكمن يستنكر بعض اللذات الجسدية استكراهاً لشؤم عواقبها.

وكل ذلك يدخل في الحسن والقبح بمعنى الملائم وغير الملائم، قال القوشجي في شرحه للتجريد عن هذا المعنى: «وقد يعبر عنهما - أي الحسن والقبح - بالمصلحة والمفسدة فيقال: للحسن ما فيه مصلحة والقبح ما فيه مفسدة. وما خلا منهما لا يكون شيئاً منهما».

وهذا راجع إلى ما ذكرنا، وليس المقصود أن للحسن والقبح معنى آخر بمعنى ما له المصلحة أو المفسدة غير معنى الملاءمة والمنافرة، فإن استحسان المصلحة إنما يكون للملاءمة واستقباح المفسدة للمنافرة.

وهذا المعنى من الحسن والقبح أيضاً ليس للأشاعرة فيه نزاع، بل هما عندهم بهذا المعنى عقليان، أي مما قد يدركه العقل من غير توقف على حكم الشرع. ومن توهم أن النزاع بين القوم في هذا المعنى فقد ارتكب شططاً ولم يفهم كلامهم.

ثالثاً: إنهما يطلقان ويراد بهما المدح والذم، ويقعان وصفاً بهذا المعنى للأفعال الاختيارية فقط. ومعنى ذلك: أن الحسن ما استحق فاعله عليه المدح والثواب عند العقلاء كافة، والقبيح ما استحق عليه الذم والعقاب عندهم كافة.

وبعبارة أخرى أن الحسن ما ينبغي فعله عند العقلاء، أي أن العقل عند الكل يدرك أنه ينبغي فعله، والقبيح ما ينبغي تركه عندهم، أي أن العقل عند الكل يدرك أنه لا ينبغي فعله أو ينبغي تركه.

وهذا الإدراك للعقل هو معنى حكمه بالحسن والقبح، وسيأتي توضيح هذه النقطة، فإنها مهمة جداً في الباب.

وهذا المعنى الثالث هو موضوع النزاع، فالأشاعرة أنكروا أن يكون للعقل إدراك ذلك من دون الشرع، وخالفتهم العدلية فأعطوا للعقل هذا الحق من الإدراك.

تنبيه:

ومما يجب أن يعلم هنا أن الفعل الواحد قد يكون حسناً أو قبيحاً بجميع المعاني الثلاثة، كالتعلم والحلم والإحسان، فإنها كمال للنفس، وملاءمة لها باعتبار ما لها من نفع ومصلحة، ومما ينبغي أن يفعلها الإنسان عند العقلاء.

وقد يكون الفعل حسناً بأحد المعاني، قبيحاً أو ليس بحسن بالمعنى الآخر كالغناء - مثلاً - فإنه حسن بمعنى الملاءمة للنفس ولذا يقولون عنه إنه غذاء للروح، وليس حسناً بالمعنى الأول أو الثالث فإنه لا يدخل عند العقلاء بما هم عقلاء فيما ينبغي أن يفعل وليس كمالاً للنفس وإن كان هو كمالاً للصوت بما هو صوت فيدخل في المعنى الأول للحسن من هذه الجهة، ومثله التدخين أو ما تعتاده النفس من المسكرات والمخدرات فإن هذه حسنة بمعنى الملاءمة فقط، وليس كمالاً للنفس ولا مما ينبغي فعلها عند العقلاء بما هم عقلاء.

٢ - واقعية الحسن والقبح في معانيه ورأي الأشاعرة

إن الحسن بالمعنى الأول أي الكمال وكذا مقابلة أي القبح أمر واقعي خارجي لا يختلف باختلاف الأنظار والأذواق، ولا يتوقف على وجود من يدركه ويعقله. بخلاف الحسن بالمعنيين الآخرين.

وهذا ما يحتاج إلى التوضيح والتفصيل، فنقول:

١ - أما (الحسن بمعنى الملاءمة)، وكذا ما يقابله، فليس له في نفسه بإزاء في الخارج يحاذيه ويحكي عنه، وإن كان منشأه قد يكون أمراً خارجياً، كاللون والرائحة والطعم وتناسق الأجزاء ونحو ذلك.

بل حسن الشيء يتوقف على وجود الذوق العام أو الخاص، فإن الإنسان هو الذي يتذوق المنظور أو المسموع أو المذوق بسبب ما عنده من ذوق يجعل هذا الشيء ملائماً لنفسه، فيكون حسناً عنده، أو غير ملائم فيكون قبيحاً عنده. فإذا اختلفت الأذواق في الشيء كان حسناً عند قوم قبيحاً عند آخرين. وإذا اتفقوا في ذوق عام كان ذلك الشيء حسناً عندهم جميعاً، أو قبيحاً كذلك.

والحاصل أن الحسن بمعنى الملائم ليس صفة واقعية للأشياء كالكمال، وليس واقعية هذه الصفة إلا إدراك الإنسان وذوقه فلو لم يوجد إنسان يتذوق ولا من يشبهه في ذوقه لم تكن للأشياء في حد أنفسها حسن بمعنى الملاءمة.

وهذا مثل ما يعتقده الرأي الحديث في الألوان، إذ يقال إنها لا واقع لها بل هي تحصل من انعكاسات أطيف الضوء على الأجسام، ففي الظلام حيث لا ضوء ليست هناك ألوان موجودة بالفعل، بل الموجود حقيقة أجسام فيها صفات حقيقية هي منشأ لانعكاس الأطيف عند وقوع الضوء عليها، وليس كل واحد من الألوان إلا طيفاً أو أطيفاً فأكثر تركبت.

وهكذا نقول في حسن الأشياء وجمالها بمعنى الملاءمة، والشيء الواقعي فيها ما هو منشأ الملاءمة في الأشياء كالطعم والرائحة ونحوهما، الذي هو كالصفة في الجسم إذ تكون منشأ لانعكاس أطيف الضوء.

كما أن نفس اللذة والألم أيضاً أمران واقعيان ولكن ليسا هما الحسن والقبح اللذان ليسا هما من صفات الأشياء، واللذة والألم من صفات النفس المدركة للحسن والقبح.

٢ - وأما (الحسن بمعنى ما ينبغي أن يفعل عند العقل) فكذلك ليس له واقعية إلا إدراك العقلاء، أو فقل تطابق آراء العقلاء. والكلام فيه كالكلام في الحسن بمعنى الملاءمة. وسيأتي تفصيل معنى تطابق العقلاء على المدح والذم أو إدراك العقل للحسن والقبح.

وعلى هذا فإن كان غرض الأشاعرة من إنكار الحسن والقبح إنكار واقعيتهما بهذا المعنى من الواقعية فهو صحيح. ولكن هذا بعيد عن أقوالهم لأنه لما كانوا يقولون بحسن الأفعال وقبحها بعد حكم الشارع فإنه يعلم منه أنه ليس غرضهم ذلك لأن حكم الشارع لا يجعل لهما واقعية وخارجية. كيف وقد رتبوا على ذلك بأن وجوب العرفه والطاعة ليس بعقلي بل شرعي. وإن كان غرضهم إنكار إدراك العقل كما هو الظاهر من أقوالهم فسيأتي تحقيق الحق فيه وأنهم ليسوا على صواب في ذلك.

٣ - العقل العملي والنظري

إن المراد من العقل - إذ يقولون أن العقل يحكم بحسن الشيء أو قبحه بالمعنى الثالث من الحسن والقبح - هو (العقل العملي) في مقابل (العقل النظري).

وليس الاختلاف بين العقليين إلا بالاختلاف بين المدركات، فإن كان المدرك - بالفتح - مما ينبغي أن يفعل أو لا يفعل مثل حسن العدل وقبح الظلم فيسمى إدراكه (عقلاً عملياً) وإن كان المدرك مما ينبغي أن يعلم مثل قولهم: «الكل أعظم من الجزء» الذي لا علاقه له بالعمل، فيسمى إدراكه (عقلاً نظرياً).

ومعنى حكم العقل - على هذا - ليس إلا إدراك أن الشيء مما ينبغي أن يفعل أو يترك. وليس للعقل إنشاء بعث وزجر ولا أمر ونهي إلا بمعنى أن هذا الإدراك يدعو العقل إلى العمل، أي يكون سبباً لحدوث الإرادة في نفسه للعمل وفعل ما ينبغي.

إذن - المراد من الأحكام العقلية هي مدركات العقل العملي وآراؤه.

ومن هنا تعرف أن المراد من العقل المدرك للحسن والقبح بالمعنى الأول، أن المراد به هو العقل النظري، لأن الكمال والنقص مما ينبغي أن يعلم، لا مما ينبغي أن يعمل. نعم إذا أدرك العقل كمال الفعل أو نقصه، فإنه يدرك معه أنه ينبغي فعله أو تركه فيستعين العقل

العملي بالعقل النظري، أو فقل يحصل العقل العملي فعلاً بعد حصول العقل النظري.

وكذا المراد من العقل المدرك للحسن والقبح بالمعنى الثاني هو العقل النظري، لأن الملاءمة وعدمها أو المصلحة والمفسدة مما ينبغي أن يعلم، ويستتبع ذلك إدراك أنه ينبغي الفعل أو الترك على طبق ما علم.

ومن العجيب ما جاء في جامع السعادات ج ١ ص ٥٩ المطبوع بالنجف سنة ١٣٦٨ إذ يقول رداً على الشيخ الرئيس خربت هذه الصناعة: «إن مطلق الإدراك والإرشاد» إنما هو من العقل النظري، فهو بمنزلة المشير الناصح والعقل العملي بمنزلة المنفذ لإشاراته».

وهذا منه خروج عن الاصطلاح. وما ندري ما يقصد من العقل العملي إذا كان الإرشاد والنصح للعقل النظري؟. وليس هناك عقولان في الحقيقة كما قدمنا، بل هو عقل واحد، ولكن الاختلاف في مدركاته ومتعلقاته، وللتمييز بين الموارد يسمى تارة عملياً وأخرى نظرياً؛ وكأنه يريد من العقل العملي نفس التصميم والإرادة للعمل وتسمية الإرادة عقلاً وضع جديد في اللغة.

٤ - أسباب حكم العقل العملي بالحسن والقبح

إن الإنسان إذ يدرك أن الشيء ينبغي فعله فيمدح فاعله، أو لا ينبغي فعله فيذم فاعله، لا يحصل له هذا الإدراك جزافاً واعتباطاً، وهذا شأن كل ممكن حادث بل لا بد له من سبب. وسببه بالاستقراء أحد أمور خمسة نذكرها هنا لنذكر ما يدخل منها في محل النزاع في مسألة التحسين والتقبيح العقليين، فنقول:

الأول: أن يدرك أن هذا الشيء كمال للنفس أو نقص لها، فإن إدراك العقل لكماله أو نقصه يدفعه للحكم بحسن فعله أو قبحه كما تقدم قريباً، تحصيلاً لذلك الكمال أو دفعاً لذلك النقص.

الثاني: أن يدرك ملاءمة الشيء للنفس أو عدمها إما بنفسه أو لما فيه من نفع عام أو خاص، فيدرك حسن فعله أو قبحه تحصيلاً للمصلحة أو دفعاً للمفسدة.

وكل من هذين الإدراكين - أعني إدراك الكمال أو النقص، وإدراك الملاءمة أو عدمها - يكون على نحوين:

١ - أن يكون الإدراك لواقعة جزئية خاصة، فيكون حكم الإنسان بالحسن والقبح بدافع المصلحة الشخصية. وهذا الإدراك لا يكون بقوة العقل، لأن العقل شأنه إدراك الأمور الكلية لا الأمور الجزئية، بل إنما يكون إدراك الأمور الجزئية بقوة الحس أو الوهم أو الخيال، وإن كان مثل هذا الإدراك قد يستتبع مدحاً أو ذماً لفاعله ولكن هذا المدح أو الذم لا ينبغي أن يسمى عقلياً بل قد يسمى - بالتعبير الحديث - (عاطفياً) لأن سببه تحكيم العاطفة الشخصية ولا بأس بهذا التعبير.

٢ - أن يكون الإدراك لأمر كلي، فيحكم الإنسان بحسن الفعل لكونه كمالاً للنفس، كالعلم والشجاعة، أو لكونه فيه مصلحة نوعية كمصلحة العدل لحفظ النظام وبقاء النوع الإنساني. فهذا الإدراك إنما يكون بقوة العقل بما هو عقل، فيستتبع مدحاً من جميع العقلاء.

وكذا في إدراك قبح الشيء باعتبار كونه نقصاً للنفس كالجهل، أو لكونه فيه مفسدة نوعية كالظلم، فيدرك العقل بما هو عقل ذلك ويستتبع ذماً من جميع العقلاء. فهذا المدح والذم إذا تطابقت عليه جميع آراء العقلاء باعتبار تلك المصلحة أو المفسدة النوعيتين، أو باعتبار ذلك الكمال أو النقص النوعيين - فإنه يعتبر من الأحكام العقلية التي هي موضع النزاع.

وهو معنى الحسن والقبح العقليين الذي هو محل النفي والإثبات.

وتسمى هذه الأحكام العقلية العامة (الآراء المحمودة) و(التأديبات الصلاحية). وهي من قسم القضايا المشهورات التي هي قسم برأسه في مقابل القضايا الضروريات. فهذه القضايا غير معدودة من قسم الضروريات، كما توهمه بعض الناس ومنهم الأشاعرة كما سيأتي في

دليلهم. وقد أوضحت ذلك في الجزء الثالث من (المنطق) في مبادئ القياسات، فراجع.

ومن هنا يتضح لكم جيداً أن العدلية - إذ يقولون بالحسن والقبح العقليين - يريدون أن الحسن والقبح من الآراء المحمودة والقضايا المشهورة المعدودة من التأديبات الصلاحية وهي التي تطابقت عليها آراء العقلاء بما هم عقلاء.

والقضايا المشهورة ليس لها واقع وراء تطابق الآراء، أي أن واقعها ذلك. فمعنى حسن العدل أو العلم عندهم أن فاعله ممدوح لدى العقلاء ومعنى قبح الظلم والجهل أن فاعله مذموم لديهم.

ويكفينا شاهداً على ما نقول - من دخول أمثال هذه القضايا في المشهورات الصرفة التي لا واقع لها إلا الشهرة وأنها ليست من قسم الضروريات - ما قاله الشيخ الرئيس في منطق الإشارات: «ومنها الآراء المسماة بالمحمودة. وربما خصصناها باسم الشهرة إذ لا عمدة لها إلا الشهرة، وهي آراء لو خلي الإنسان وعقله المجرد ووهمه وحسه ولم يؤدب بقبول قضاياها والاعتراف بها. . لم يقض بها الإنسان طاعة لعقله أو وهمه أو حسه، مثل حكمنا بأن سلب مال الإنسان قبيح، وأن الكذب قبيح لا ينبغي أن يقدم عليه...».

وهكذا وافقه شارحها العظيم الخواجه نصير الدين الطوسي.

الثالث: ومن أسباب الحكم بالحسن والقبح (الخلق الإنساني) الموجود في كل إنسان على اختلافهم في أنواعه، نحو خلق الكرم والشجاعة. فإن وجود هذا الخلق يكون سبباً لادراك أن أفعال الكرم - مثلاً - مما ينبغي فعلها فيمدح فاعلها وأفعال البخل مما ينبغي تركها فيذم فاعلها.

وهذا الحكم من العقل قد لا يكون من جهة المصلحة العامة أو المفسدة العامة ولا من جهة الكمال للنفس أو النقص، بل يدافع الخلق الموجود.

وإذا كان هذا الخلق عاماً بين جميع العقلاء يكون هذا الحسن

والقبح مشهوراً بينهم تتطابق عليهم آراؤهم. ولكن إنما يدخل في محل النزاع إذا كان الخلق من جهة أخرى فيه كمال للنفس أو مصلحة عامة نوعية فيدعو ذلك إلى المدح والذم. ويجب الرجوع في هذا القسم إلى ما ذكرته عن (الخلقيات) في المنطق (ج ٣ ص ٢٠) لتعرف توجيه قضاء الخلق الإنساني بهذه المشهورات.

الرابع: ومن أسباب الحكم بالحسن والقبح (الانفعال النفساني)، نحو الرقة والرحمة والشفقة والحياء والأنفة والحمية والغيرة... إلى غير ذلك من انفعالات النفس التي لا يخلو منها إنسان غالباً.

فترى الجمهور يحكم بقبح تعذيب الحيوان أتباعاً لما في الغريزة من الرقة والعطف، والجمهور يمدح من يعين الضعفاء والمرضى ويعني برعاية الأيتام والمجانين بل الحيوانات لأنه مقتضى الرحمة والشفقة. ويحكم بقبح كشف العورة والكلام البذيء لأنه مقتضى الحياء. ويمدح المدافع عن الأهل والعشيرة والوطن والأمة لأنه مقتضى الغيرة والحمية... إلى غير ذلك من أمثال هذه الأحكام العامة بين الناس.

ولكن هذا الحسن والقبح لا يعدان حسناً وقبحاً عقليين، بل ينبغي أن يسميا عاطفيين أو انفعاليين. وتسمى القضايا هذه عند المنطقيين بـ(الانفعالات). ولأجل هذا لا يدخل هذا الحسن والقبح في محل النزاع مع الأشاعرة، ولا نقول نحن بلزوم متابعة الشرع للجمهور في هذه الأحكام، لأنه ليس للشارع هذه الانفعالات. بل يستحيل وجودها فيه لأنها من صفات الممكن. وإنما نحن نقول بملازمة حكم الشارع لحكم العقل بالحسن والقبح في الآراء المحمودة والتأديبات الصلاحية - على ما سيأتي - فباعتبار أن الشارع من العقلاء بل رئيسهم، بل خالق العقل، فلا بد أن يحكم بحكمهم بما هم عقلاء ولكن لا يجب أن يحكم بحكمهم بما هم عاطفيون. ولا نقول أن الشارع يتابع الناس في أحكامهم متابعة مطلقة.

الخامس: ومن الأسباب (العادة عند الناس)، كاعتيادهم احترام القادم

- مثلاً - بالقيام له، واحترام الضيف بالطعام، فيحكمون لأجل ذلك بحسن القيام للقادم وإطعام الضيف.

والعادات العامة كثيرة ومتنوعة، فقد تكون العادة تختص بأهل بلد أو قطر أو أمة، وقد تعم جميع الناس في جميع العصور أو في عصر. فتختلف لأجل ذلك القضايا التي يحكم بها بحسب العادة، فتكون مشهورة عند القوم الذين لهم تلك العادة دون غيرهم.

وكما يمدح الناس المحافظين على العادات العامة يذمون المستهينين بها، سواء كانت العادة حسنة من ناحية عقلية أو عاطفية أو شرعية، أو سيئة قبيحة من إحدى هذه النواحي: فتراهم يذمون من يرسل لحيته إذا اعتادوا حلقها ويذمون الحليق إذا اعتادوا إرسالها، وتراهم يذمون من يلبس غير المألوف عندهم لمجرد أنهم لم يعتادوا لبسه، بل ربما يسخرون به أو يعدونه مارقاً.

وهذا الحسن والقبح أيضاً ليسا عقليين، بل ينبغي أن يسميا (عاديين) لأن منشأهما العادة. وتسمى القضايا فيهما في عرف المناطقة (العاديات). ولذا لا يدخل أيضاً هذا الحسن والقبح في محل النزاع. ولا نقول نحن - أيضاً - بلزوم متابعة الشارع للناس في أحكامهم هذه، لأنهم لم يحكموا فيها بما هم عقلاء بل بما هم معتادون، أي بدافع العادة.

نعم بعض العادات قد تكون موضوعاً لحكم الشارع، مثل حكمه بحرمة لباس الشهرة، أي اللباس غير المعتاد لبسه عند الناس. ولكن هذا الحكم لا لأجل المتابعة لحكم الناس، بل لأن مخالفة الناس في زيهم على وجه يثير فيهم السخرية والاشمئزاز فيه مفسدة موجبة لحرمة هذا اللباس شرعاً. وهذا شيء آخر غير ما نحن فيه.



فتحصل من جميع ما ذكرنا - وقد أطلنا الكلام لغرض كشف الموضوع كشفاً تاماً - أنه ليس كل حسن وقبح بالمعنى الثالث موضوعاً للنزاع مع الأشاعرة، بل خصوص ما كان سببه إدراك كمال الشيء أو

نقصه على نحو كلي، وما كان سببه إدراك ملاءمته أو عدمها على نحو كلي أيضاً من جهة مصلحة نوعية أو مفسدة نوعية فإن الأحكام العقلية الناشئة من هذه الأسباب هي أحكام للعقلاء بما هم عقلاء وهي التي ندعي فيها أن الشارع لا بد أن يتابعهم في حكمهم. وبهذا تعرف ما وقع من الخلط في كلام جملة من الباحثين عن هذا الموضوع.

٥ - معنى الحسن والقبح الذاتيين

إن الحسن والقبح بالمعنى الثالث ينقسمان إلى ثلاثة أقسام:

- ١ - ما هو (علة) للحسن والقبح، ويسمى الحسن والقبح فيه بـ(الذاتيين)؛ مثل العدل والظلم؛ والعلم والجهل. فإن العدل بما هو عدل لا يكون إلا حسناً أبداً أي أنه متى ما صدق عنوان العدل فإنه لا بد أن يمدح عليه فاعله عند العقلاء ويعد عندهم محسناً. وكذلك الظلم بما هو ظلم لا يكون إلا قبيحاً، أي أنه متى ما صدق عنوان الظلم فإن فاعله مذموم عندهم ويعد مسيئاً.
- ٢ - ما هو (مقتضى) لهما، ويسمى الحسن والقبح فيه بـ(العرضيين) مثل تعظيم الصديق وتحقيره، فإن تعظيم الصديق لو خلي ونفسه فهو حسن ممدوح عليه، وتحقيره كذلك قبيح لو خلي ونفسه. ولكن تعظيم الصديق بعنوان أنه تعظيم الصديق يجوز أن يكون قبيحاً مذموماً كما إذا كان سبباً لظلم ثالث، بخلاف العدل فإنه يستحيل أن يكون قبيحاً مع بقاء صدق عنوان العدل. كذلك تحقير الصديق بعنوان أنه تحقير له يجوز أن يكون حسناً ممدوحاً عليه كما إذا كان سبباً لنجاته، ولكن يستحيل أن يكون الظلم حسناً مع بقاء صدق عنوان الظلم.
- ٣ - ما لا علية له ولا اقتضاء فيه في نفسه للحسن والقبح أصلاً، وإنما قد يتصف بالحسن تارة إذا انطبق عليه عنوان حسن كالعدل، وقد يتصف بالقبح أخرى إذا انطبق عليه عنوان قبيح كالظلم. وقد لا ينطبق عليه عنوان أحدهما فلا يكون حسناً ولا قبيحاً، كالضرب مثلاً فإنه حسن للتأديب وقبيح للتشفي، ولا حسن ولا قبيح

كضرب غير ذي الروح .

ومعنى كون الحسن أو القبح ذاتياً: أن العنوان المحكوم عليه بأحدهما بما هو في نفسه وفي حد ذاته يكون محكوماً به، لا من جهة اندراجه تحت عنوان آخر. فلا يحتاج إلى واسطة في اتصافه بأحدهما.

ومعنى كونه مقتضياً لأحدهما: أن العنوان ليس في حد ذاته متصفاً به بل بتوسط عنوان آخر، ولكنه لو خلي وطبعه كان داخلياً تحت العنوان الحسن أو القبيح. ألا ترى أن تعظيم الصديق لو خلي ونفسه يدخل تحت عنوان العدل الذي هو حسن في ذاته، أي بهذا الاعتبار تكون له مصلحة نوعية عامة. أما لو كان سبباً لهلاك نفس محترمة كان قبيحاً لأنه يدخل حينئذ بما هو تعظيم الصديق تحت عنوان الظلم ولا يخرج عن عنوان كونه تعظيماً للصديق.

وكذلك يقال في تحقير الصديق، فإنه لو خلي ونفسه يدخل تحت عنوان الظلم الذي هو قبيح بحسب ذاته، أي بهذا الاعتبار تكون له مفسدة نوعية عامة. فلو كان سبباً لنجاة نفس محترمة كان حسناً لأنه يدخل حينئذ تحت عنوان العدل ولا يخرج عن عنوان كونه تحقيراً للصديق.

وأما العناوين من القسم الثالث فليست في حد ذاتها لو خليت وأنفسها داخلة تحت عنوان حسن أو قبيح، فلذلك لا تكون لها عليية ولا اقتضاء.

وعلى هذا يتضح معنى العلية والاقتضاء هنا، فإن المراد من العلية أن العنوان بنفسه هو تمام موضوع حكم العقلاء بالحسن أو القبح. والمراد من الاقتضاء أن العنوان لو خلي وطبعه يكون داخلياً فيما هو موضوع لحكم العقلاء بالحسن أو القبح. وليس المراد من العلية والاقتضاء ما هو معروف من معناهما أنه بمعنى التأثير والإيجاد فإنه من البديهي أنه لا عليية ولا اقتضاء لعناوين الأفعال في أحكام العقلاء إلا من باب عليية الموضوع لمحموله.

٦ - أدلة الطرفين

بتقديم الأمور السابقة نستطيع أن نواجه أدلة الطرفين بعين بصيرة؛ لنعطي الحكم العادل لأحدهما ونأخذ النتيجة المطلوبة. ونحن نبحث عن ذلك في عدة مواد، فنقول:

١ - إنا ذكرنا أن قضية الحسن والقبح من القضايا المشهورات، وأشرنا إلى ما كنتم درستموه في الجزء الثالث من المنطق من أن المشهورات قسم يقابل الضروريات الست كلها. ومنه نعرف المغالطة في دليل الأشاعرة وهو أنهم أدلتهم إذ يقولون:

«لو كانت قضية الحسن والقبح مما يحكم به العقل لما كان فرق بين حكمه في هذه القضية وبين حكمه بأن الكل أعظم من الجزء. ولكن الفرق موجود قطعاً إذ الحكم الثاني لا يختلف فيه اثنان مع وقوع الاختلاف في الأول».

وهذا الدليل من نوع القياس الاستثنائي قد استثنى فيه نقيض التالي لينتج نقيض المقدم.

والجواب عنه: إن المقدمة الأولى، وهي الجملة الشرطية ممنوعة، ومنعها يعلم مما تقدم آنفاً، لأن قضية الحسن والقبح - كما قلنا - من المشهورات وقضية أن الكل أعظم من الجزء من الأوليات اليقينية، فلا ملازمة بينهما وليس هما من باب واحد حتى يلزم من كون القضية الأولى مما يحكم به العقل ألا يكون فرق بينها وبين القضية الثانية. وينبغي أن نذكر جميع الفروق بين المشهورات هذه وبين الأوليات، ليكون أكثر وضوحاً بطلان قياس إحداهما على الأخرى. والفارق من وجوه ثلاثة:

الأول: إن الحاكم في قضايا التأديبات العقل العملي، والحاكم في الأوليات العقل النظري.

الثاني: إن القضية التأديبية لا واقع لها إلا تطابق آراء العقلاء والأوليات لها واقع خارجي.

الثالث: إن القضية التأديبية لا يجب أن يحكم بها كل عاقل لو خلى ونفسه ولم يتأدب بقبولها والاعتراف بها. كما قال الشيخ الرئيس على ما

نقلناه من عبارته فيما سبق في الأمر الثاني. وليس كذلك القضية الأولية التي يكفي تصور طرفيها في الحكم، فإنه لا بد ألا يشذ عاقل في الحكم بها لأول وهلة.

٢ - ومن أدلتهم على إنكار الحسن والقبح العقليين أن قالوا: أنه لو كان ذلك عقلياً لما اختلف حسن الأشياء وقبحها باختلاف الوجوه والاعتبارات كالصدق إذ يكون مرة ممدوحاً عليه وأخرى مذموماً عليه، إذا كان فيه ضرر كبير. وكذلك الكذب بالعكس يكون مذموماً عليه وممدوحاً عليه، إذا كان فيه نفع كبير. كالضرب والقيام والقعود ونحوها مما يختلف حسنه وقبحه.

والجواب عن هذا الدليل وأشباهه يظهر مما ذكرناه من أحسن الأشياء وقبحها على أنحاء ثلاثة، فما كان ذاتياً لا يقع فيه اختلاف، فإن العدل بما هو عدل لا يكون قبيحاً أبداً، وكذلك الظلم بما هو ظلم لا يكون حسناً أبداً، أي أنه ما دام عنوان العدل صادقاً فهو ممدوح وما دام عنوان الظلم صادقاً فهو مذموم. وأما ما كان عرضياً فإنه يختلف بالوجوه والاعتبارات، فمثلاً الصدق إن دخل تحت عنوان العدل كان ممدوحاً وإن دخل تحت عنوان الظلم كان قبيحاً. وكذلك الكذب وما ذكر من الأمثلة.

والخلاصة أن العدلية لا يقولون بأن جميع الأشياء لا بد أن تتصف بالحسن أبداً أو بالقبح أبداً، حتى يلزم ما ذكر من الإشكال.

٣ - وقد استدل العدلية على مذهبهم بما خلاصته:

«إنه من المعلوم ضرورة حسن الإحسان وقبح الظلم عند كل عاقل من غير اعتبار شرع، فإن ذلك يدركه حتى منكر الشرائع». وأجيب عنه، بأن الحسن والقبح في ذلك بمعنى الملاءمة والمنافرة أو بمعنى صفة الكمال والنقص، وهو مسلم لا نزاع فيه. وأما بالمعنى المتنازع فيه فإننا لا نسلم جزم العقلاء به.

ونحن نقول: إن من يدعي ضرورة حكم العقلاء بحسن الإحسان وقبح الظلم يدعي ضرورة مدحهم لفاعل الإحسان وذمهم

لفاعل الظلم. ولا شك في أن هذا المدح والذم من العقلاء ضروريان لتواتره عن جميع الناس ومنكره مكابر. والذي يدفع العقلاء لهذا - كما قدمنا - شعورهم بأن العدل كمال للعادل وملاءمته لمصلحة النوع الإنساني وبقائه وشعورهم بنقص الظلم ومنافرتهم لمصلحة النوع الإنساني وبقائه.

٤ - واستدل العدلية أيضاً بأن الحسن والقبح لو كانا لا يثبتان إلا من طريق الشرع، فهما لا يثبتان أصلاً حتى من طريق الشرع.

وقد صور بعضهم هذه الملازمة على النحو الآتي:

إن الشارع إذا أمر بشيء فلا يكون حسناً إلا إذا مدح مع ذلك الفاعل عليه وإذا نهى عن شيء فلا يكون قبيحاً إلا إذا ذم الفاعل عليه. ومن أين تعرف أنه يجب أن يمدح الشارع فاعل المأمور به ويذم فاعل المنهي عنه، إلا إذا كان ذلك واجباً عقلاً، فتوقف حسن المأمور به وقبح المنهي عنه على حكم العقل وهو المطلوب.

ثم لو ثبت أن الشارع مدح فاعل المأمور به وذم فاعل المنهي عنه، والمفروض أن مدح الشارع ثوابه وذمه عقابه، فمن أين نعرف أنه صادق في مدحه وذمه إلا إذا ثبت أن الكذب قبيح عقلاً يستحيل عليه، فيتوقف ثبوت الحسن والقبح شرعاً على ثبوتهما عقلاً، فلو لم يكن لهما ثبوت عقلاً فلا ثبوت لهما شرعاً.

وقد أجاب بعض الأشاعرة عن هذا التصوير بأنه يكفي في كون الشيء حسناً أن يتعلق به الأمر وفي كونه قبيحاً أن يتعلق به النهي، والأمر والنهي - حسب الفرض - ثابتان وجداناً. ولا حاجة إلى فرض ثبوت مدح وذم من الشارع.

وهذا الكلام - في الحقيقة - يرجع إلى أصل النزاع في معنى الحسن والقبح، فيكون الدليل وجوابه صرف دعوى ومصادرة على المطلوب، لأن المستدل يرجع قوله إلي أنه يجب المدح والذم عقلاً لأنهما واجبان في اتصاف الشيء بالحسن والقبح والمجيب يرجع قوله إلى أنهما لا يجبان عقلاً لأنهما غير واجبين في الحسن والقبح.

والأحسن تصوير الدليل على وجه آخر، فنقول:

إنه من المسلم عند الطرفين وجوب طاعة الأوامر والنواهي الشرعية وكذلك وجوب المعرفة. وهذا الوجوب عند الأشاعرة وجوب شرعي حسب دعواهم، فنقول لهم: من أين يثبت هذا الوجوب؟ لا بد أن يثبت بأمر من الشارع. فننقل الكلام إلى هذا الأمر، فنقول لهم: من أين تجب طاعة هذا الأمر، فإن كان هذا الوجوب عقلياً فهو المطلوب، وإن كان شرعياً أيضاً فلا بد له من أمر ولا بد له من طاعة فننقل الكلام إليه... وهكذا نمضي إلى غير النهاية. ولا نقف حتى ننتهي إلى طاعة وجوبها عقلي لا نتوقف على أمر الشارع. وهو المطلوب.

بل ثبوت الشرائع من أصلها يتوقف على التحسين والتقييح العقليين، ولو كان ثبوتها من طريق شرعي لاستحال ثبوتها، لأننا ننقل الكلام إلى هذا الطريق الشرعي فيتسلسل إلى غير النهاية.

والنتيجة: إن ثبوت الحسن والقبح شرعاً يتوقف على ثبوتها عقلاً.

المبحث الثاني

إدراك العقل للحسن والقبح

بعد ما تقدم من ثبوت الحسن والقبح العقليين في الأفعال، فقد نسب بعضهم إلى جماعة الإخباريين - على ما يظهر من كلمات بعضهم - إنكار أن يكون للعقل حق إدراك ذلك الحسن والقبح. فلا يثبت شيء من الحسن والقبح الواقعيين بإدراك العقل.

والشيء الثابت قطعاً عنهم على الإجمال القول بعدم جواز الاعتماد على شيء من الإدراكات العقلية في إثبات الأحكام الشرعية. وقد فسر هذا القول بأحد وجوه ثلاثة حسب اختلاف عبارات الباحثين منهم:

١ - إنكار إدراك العقل للحسن والقبح الواقعيين. وهذه هي مسألتنا التي عقدنا لها هذا المبحث الثاني.

٢ - بعد الاعتراف بثبوت إدراك العقل إنكار الملازمة بينه وبين حكم الشرع وهذه هي المسألة الآتية في (المبحث الثالث).

٣ - بعد الاعتراف بثبوت إدراك العقل وثبوت الملازمة إنكار وجوب إطاعة الحكم الشرعي الثابت من طريق العقل ومرجع ذلك إلى إنكار حجية العقل. وسيأتي البحث عن ذلك في الجزء الثالث من هذا الكتاب (مباحث الحجة).

وعليه، فإن أرادوا التفسير الأول بعد الاعتراف بثبوت الحسن والقبح العقليين فهو كلام لا معنى له، لأنه قد تقدم أنه لا واقعية للحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه مع الأشاعرة وهو المعنى الثالث إلا إدراك العقلاء لذلك وتطابق آرائهم على مدح فاعل الحسن وذم فاعل القبيح على ما أوضحناه فيما سبق.

وإذا اعترفوا بثبوت الحسن والقبح بهذا المعنى فهو اعتراف بإدراك العقل. ولا معنى للتفكيك بين ثبوت الحسن والقبح وبين إدراك العقل لهما إلا إذا جاز تفكيك الشيء عن نفسه. نعم إذا فسروا الحسن والقبح بالمعنيين الأولين جاز هذا التفكيك ولكنهما ليسا موضع النزاع عندهم. وهذا الأمر واضح لا يحتاج إلى أكثر من هذا البيان بعدما قدمناه في المبحث الأول.

المبحث الثالث

ثبوت الملازمة العقلية بين حكم العقل وحكم الشرع

ومعنى الملازمة العقلية هنا - على ما تقدم - أنه إذا حكم العقل بحسن شيء أو قبحه هل يلزم عقلاً أن يحكم الشرع على طبقه؟.

وهذه هي المسألة الأصولية التي تخص علمنا، وكل ما تقدم من الكلام كان كالمقدمة لها. وقد قلنا سابقاً: إن الإخباريين فسر كلامهم - في أحد الوجوه الثلاثة المتقدمة الذي يظهر من كلام بعضهم - بإنكار هذه الملازمة. وأما الأصوليون فقد أنكروها منهم صاحب الفصول ولم نعرف له موافقاً. وسيأتي توجيه كلامهم وكلام الإخباريين.

والحق أن الملازمة ثابتة عقلاً، فإن العقل إذا حكم بحسن شيء أو قبحه - أي أنه إذا تطابقت آراء العقلاء جميعاً بما هم عقلاء على حسن شيء لما فيه من حفظ النظام وبقاء النوع أو على قبحه لما فيه من الاخلال بذلك - فإن الحكم هذا يكون بادي رأي الجميع فلا بد أن يحكم الشارع بحكمهم، لأنه منهم بل رئيسهم. فهو بما هو عاقل - بل خالق العقل - كسائر العقلاء لا بد أن يحكم بما يحكمون. ولو فرضنا أنه لم يشاركهم في حكمهم لما كان ذلك الحكم بادي رأي الجميع، وهذا خلاف الفرض.

وبعد ثبوت ذلك ينبغي أن نبحث هنا عن مسألة أخرى، وهي أنه لو ورد من الشارع أمر في مورد حكم العقل كقوله تعالى: ﴿أطيعوا الله والرسول﴾ فهذا الأمر من الشارع هل هو أمر مولوي أي أنه أمر منه بما هو مولى، أو أنه أمر إرشادي أي أنه أمر لأجل الإرشاد إلى ما حكم به العقل، أي أنه أمر منه بما هو عاقل؟ وبعبارة أخرى أن النزاع هنا في أن مثل هذا الأمر من الشارع هل هو أمر تأسيسي، وهذا معنى أنه مولوي أو أنه أمر تأكيدي وهو معنى أنه إرشادي؟.

لقد وقع الخلاف في ذلك، والحق أنه للإرشاد حيث يفرض أن حكم العقل هذا كاف لدعوة المكلف إلى الفعل الحسن واندفاع إرادته للقيام به، فلا حاجة إلى جعل الداعي من قبل المولى ثانياً، بل يكون عبثاً ولفواً، بل هو مستحيل لأنه يكون من باب تحصيل الحاصل.

وعليه، فكل ما يرد في لسان الشرع من الأوامر في موارد المستقلات العقلية لا بد أن يكون تأكيداً لحكم العقل لا تأسيساً.

نعم لو قلنا بأن ما تطابقت عليه آراء العقلاء هو استحقاق المدح والذم فقط، على وجه لا يلزم منه استحقاق الثواب والعقاب من قبل المولى، أو أنه يلزم منه ذلك بل هو عينه ولكن لا يدرك ذلك كل أحد فيمكن ألا يكون نفس إدراك استحقاق المدح والذم كافياً لدعوة كل أحد إلى الفعل إلا للأفذاذ من الناس، فلا يستغني أكثر الناس عن الأمر من المولى المترتب على موافقته الثواب وعلى مخالفته العقاب في مقام

الدعوة إلى الفعل وانقياده، فإذا ورد أمر من المولى في مورد حكم العقل المستقل فلا مانع من حمله على الأمر المولوي، إلا إذا استلزم منه محال التسلسل كالأمر بالطاعة والأمر بالمعرفة. بل مثل هذه الموارد لا معنى لأن يكون الأمر فيها مولوياً، لأنه لا يترتب على موافقته ومخالفته غير ما يترتب على متعلق المأمور به، نظير الأمر بالاحتياط في أطراف العلم الإجمالي.

توضيح وتعقيب:

والحق أن الالتزام بالتحسين والتقييح العقليين هو نفس الالتزام بتحسين الشارع وتقييحه، وفقاً لحكم العقلاء لأنه من جملتهم، لا أنهما شيان أحدهما يلزم الآخر، وإن توهم ذلك بعضهم. ولذا ترى أكثر الأصوليين والكلاميين لم يجعلوهما مسألتين بعنوانين، بل لم يعنونوا إلا مسألة واحدة هي مسألة التحسين والتقييح العقليين.

وعليه، فلا وجه للبحث عن ثبوت الملازمة بعد فرض القول بالتحسين والتقييح. وأما نحن فإنما جعلنا الملازمة مسألة مستقلة فللخلاف الذي وقع فيها بتوهم التفكيك.

ومن العجيب ما عن صاحب الفصول - رحمه الله - من إنكاره للملازمة مع قوله بالتحسين والتقييح العقليين، وكأنه ظن أن كل ما أدركه العقل من المصالح والمفاسد - ولو بطريق نظري أو من غير سبب عام من الأسباب المتقدم ذكرها - يدخل في مسألة التحسين والتقييح، وإن القائل بالملازمة يقول بالملازمة أيضاً في مثل ذلك.

ولكن نحن قلنا: إن قضايا التحسين والتقييح هي القضايا التي تطابقت عليها آراء العقلاء كافة بما هم عقلاء وهي بادي رأي الجميع، وفي مثلها نقول بالملازمة لا مطلقاً. فليس كل ما أدركه العقل من أي سبب كان ولو لم تتطابق عليه الآراء أو تطابقت ولكن لا بما هم عقلاء يدخل في هذه المسألة.

وقد ذكرنا نحن سابقاً: أن ما يدركه العقل من الحسن والقبح

بسبب العادة أو الانفعال ونحوهما، وما يدركه لا من سبب عام للجميع - لا يدخل في موضوع مسألتنا.

ونزيد هذا بياناً وتوضيحاً هنا، فنقول:

إن مصالحي الأحكام الشرعية المولوية التي هي نفسها ملاكات أحكام الشارع لا تندرج تحت ضابط نحن ندركه بعقولنا، إذ لا يجب فيها أن تكون هي بعينها المصالح العمومية المبني عليها حفظ النظام العام وإبقاء النوع التي هي - أعني هذه المصالح العمومية - مناطات الأحكام العقلية في مسألة التحسين والتقبيح العقليين.

وعلى هذا، فلا سبيل للعقل بما هو عقل إلى إدراك جميع ملاكات الأحكام الشرعية. فإذا أدرك العقل المصلحة في شيء أو المفسدة في آخر ولم يكن إدراكه مستنداً إلى إدراك المصلحة أو المفسدة العامتين اللتين يتساوى في إدراكهما جميع العقلاء، فإنه - أعني العقل - لا سبيل له إلى الحكم بأن هذا المدرك يجب أن يحكم به الشارع على طبق حكم العقل، إذ يحتمل أن هناك ما هو مناط لحكم الشارع غير ما أدركه العقل، أو أن هناك مانعاً يمنع من حكم الشارع على طبق ما أدركه العقل وإن كان ما أدركه مقتضياً لحكم الشارع.

ولأجل هذا نقول: إنه ليس كل ما حكم به الشرع يجب أن يحكم به العقل وإلى هذا يرمي قول إمامنا الصادق عليه السلام: «إن دين الله لا يصاب بالعقل» ولأجل هذا أيضاً نحن لا نعتبر القياس والاستحسان من الأدلة الشرعية على الأحكام.



وعلى هذا التقدير، فإن كان ما أنكره صاحب الفصول والإخباريون من الملازمة هي الملازمة في مثل تلك المدركات العقلية التي هي ليست من المستقلات العقلية التي تطابقت عليها آراء العقلاء بما هم عقلاء - فإن إنكارهم في محله وهم على حق فيه لا نزاع لنا معهم فيه. ولكن هذا أمر أجنبي عن الملازمة المبحوث عنها في المستقلات العقلية.

وإن كان ما أنكروه هي مطلق الملازمة حتى في المستقلات العقلية كما قد يظهر من بعض تعبيراتهم فهم ليسوا على حق فيما أنكروا، ولا مستند لهم.

وعلى هذا فيمكن التصالح بين الطرفين بتوجيه كلام الإخباريين وصاحب الفصول بما يتفق وما أوضحناه، ولعله لا ياباه بعضهم كلامهم.



الباب الثاني

غير المستقلات العقلية

المسألة الأولى

الإجزاء



تمهيد:

سبق أن قلنا: أن المراد من (غير المستقلات العقلية) هو ما لم يستقل العقل به وحده في الوصول إلى النتيجة، بل يستعين بحكم شرعي في إحدى مقدمتي القياس (وهي الصغرى)، والمقدمة الأخرى (وهي الكبرى) الحكم العقلي الذي هو عبارة عن حكم العقل بالملازمة عقلاً بين الحكم في المقدمة الأولى وبين حكم شرعي آخر.

مثاله حكم العقل بالملازمة بين وجوب ذي المقدمة شرعاً وبين وجوب الحكم العقلي الذي هو عبارة عن حكم العقل بالملازمة عقلاً بين الحكم في المقدمة الأولى وبين حكم شرعي آخر.

وهذه الملازمة العقلية لها عدة موارد وقع فيها البحث وصارت موضعاً للنزاع ونحن ذكرونا هنا أهم هذه المواضع في مسائل:

المسألة الأولى: الإجزاء

تصدير:

لا شك في أن المكلف إذا فعل بما أمر به مولاه

قوله (ره): (لا شك في ان المكلف . . .).

اقول: هذا تصدير للبحث تضمن نقاطاً لا بأس بالإشارة إليها.

النقطة الأولى: اعلم انهم (القدماء) كانوا يعنونون المسألة هذه هكذا:

(الأمر بالشيء يقتضي الإجزاء ام لا) فكانوا ينسبون صفة الإقتضاء الى نفس الأمر حتى يكون الأمر هو الذي يقتضي الإجزاء .

واما الشيخ (ره) فقد رأى أن نسبة الإقتضاء الى الأمر خاطئة جداً لذا عدل الشيخ (ره) عن هذا العنوان الى عنوان آخر وهو (ان الإتيان بالمأمور به على وجهه هل يقتضي الإجزاء ام لا) .

النقطة الثانية: ونتعرض فيها الى تفسير إجمالي للعنوان القديم فنقول إن العنوان القديم يحتوي على نقطة اساسية وهي ان الأمر الصادر من المولى هو الذي يقتضي الإجزاء فإذا قال المولى (أكرم زيداً) وقام المكلف وامثل ذلك يكون هذا الإمتثال مجزياً ومبرئاً للذمة والذي اقتضى هذا الإجزاء هو نفس الأمر .

وهنا نسأل ما معنى أن الكلام الذي صدر من المولى (أي. الأمر) يقتضي الإجزاء .

الجواب ان يقتضي بمعنى (يدل) كما يقولون الأمر يقتضي الوجوب أي (يدل على الوجوب) فمرادهم هنا هو أن الأمر يدل على أن إمتثال ذلك يسقط عنه هذا التكليف .

ومن هنا نستنتج نتيجة وهي أن هذه المسألة عندهم دلالية أي أن النقاش والخلاف فيها إنما هو في دلالة الأمر هل يدل على الإجزاء ام لا . فهذه المسألة دلالية لفظية تماماً كمسألة (الأمر يقتضي الوجوب) .

إذن هذه المسألة عند القدماء مسألة لفظية يبحث فيها عن دلالة صيغة الأمر او مادته كسائر المسائل الأخرى التي تبحث عن دلالة الأمر .

النقطة الثالثة: إن المتأخرين عدلوا عن هذا العنوان لأنهم رأوه فاسداً ووجه فساده يتضح بعد ان نعرف ان صيغة الأمر إنما تدل على وضع التكليف فيستحيل أن تكون داله على كيفية سقوطه وبعبارة اخرى عندنا مرتبتان .

الأولى: مرتبة وجود التكليف في لوح الشريعة .

على الوجه المطلوب - أي أتى بالمطلوب على طبق ما أمر به جامعاً لجميع ما هو معتبر فيه من الإجزاء أو الشرائط شرعية أو عقلية - فإن

الثانية: مرتبة كيفية اسقاط هذا التكليف الموجود.

ولا يخفى أن المرتبة الثانية متأخرة عن الأولى لا يمكن لحاظها قبل الفراغ عن لحاظ المرتبة الأولى.

ومن هنا يستحيل ان يكون الأمر مستعملاً للدلالة على هذين المعنيين (المرتبتين) حتى لو قلنا بجواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى. وذلك لأن استعمال اللفظ في معنيين إنما يمكن إذا كان المعنيان يمكن لحاظهما في آن لاما إذا كانا مترتبين.

فالحاصل أنه لا مجال لكون الأمر هو الدال على الأجزاء وبذلك يتضح فساد العنوان القديم.

النقطة الرابعة: بعد أن عرفت فساد العنوان المتقدم تعرف لماذا انتقل الشيخ (ره) والمتأخرون الى العنوان الجديد حيث نسبوا الإجزاء الى نفس الإتيان أي الإمتثال فإن المكلف إذا إمتثل التكليف واتى به على وجهه هل يكون هذا الإمتثال مستوجباً لإسقاط التكليف ام لا. فإن الذي يحتمل فيه اسقاط التكليف هو الإمتثال لا الأمر الذي هو الدال على وضع التكليف.

إذن فالعنوان الصحيح هو العنوان الحديث وهو (الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضي الإجزاء ام لا) ونحتاج الى تفسير هذا العنوان والظاهر ان جميع كلماته واضحة إلا ثلاث كلمات نبحت عنها في النقاط الآتية وقد تعرض المصنف (ره) لها فنحن نتعرض لها بعد ذكر عبارة المصنف (ره).

قوله (ره): (على الوجه المطلوب . أي أتى بالمطلوب...).

أقول: هذا تعرض للنقطة الخامسة وفيها تفسير كلمة (على وجهه) وقد فسرت بتفاسير ثلاثة.

الأول: على وجهه أي على الوجه الذي كانت العبادة له وكان يجب قصده في العبادة فإن مذهب بعض الفقهاء أنه يجب قصد الوجه في العبادة أي قصد الوجوب او الإستحباب فالمراد من الوجه هو الوجوب او الإستحباب.

هذا الفعل منه يعتبر امتثالاً لنفس ذلك الأمر، سواء كان الأمر اختيارياً واقعياً، أو اضطرارياً، أو ظاهرياً.

الثاني: أن المراد بالوجه هو النهج والطريقة المقررة عقلاً وشرعاً.

الثالث: أن المراد بالوجه هو النهج والطريقة المقررة شرعاً.

أما التفسير الأول فواضح الفساد لأمر.

الأول: ما ذكره الشيخ (ره) من أنه لو كان المراد بالوجه هو الوجوب والإستحباب كان المفروض ان يقال (إتيان الأمور به لوجهه...) لا (على وجهه) فإن الإتيان بالعمل يتعدى الى الوجوب والإستحباب بحرف اللام لا بحرف (على) فلا يقال أتيت بالعمل على وجوبه وهذا واضح.

الثاني: أنه لا خصوصية لقصد الوجوب او الإستحباب فإنه على فرض القول بلزومه كان من جملة الشرائط او الأجزاء كالنيه وقصد التمييز ونحو ذلك. فلا وجه لأن يذكر قصد الوجه دون كل ذلك.

الثالث: أن (قصد الوجه) على القول بوجوبه مختص بالعبادات والكلام هنا اعم من العبادات والمعاملات.

فظهر فساد هذا التفسير الأول وتعين احد التفسيرين الأخيرين وتعيين احدهما مبني على مسألة مر اشارة اليها ولعله يأتي التعرض لها مفصلاً وهي انه هل يوجد في العبادات شرائط يكون الحاكم بها هو العقل لا الشرع. فإن الشرائط قسمان.

الأول: شرائط الممثل أي الأمور به .

الثاني: شرائط الإمتثال.

والقسم الأول لا خلاف في كونه من الشرع.

وأما الثاني ففيه قولان. الأول انه من العقل. الثاني انه من الشرع.

فعلى القول الأول يكون الإمتثال الكامل متوقف على الإتيان بالشرائط الشرعية والشرائط العقلية وهو الموافق للتفسير الثاني.

وعلى القول الثاني يكون الإمتثال غير متوقف إلا على الشرائط الشرعية وهو الموافق للتفسير الثالث.

والأقوى هو القول الثاني وبالتالي يلزم التفسير الثالث، والمصنف (ره) ذكر التفسير الثاني مما يكشف عن إختياره للقول الأول في مسألة الشرائط. ولكن هذا منه غريب حيث ان مذهبه ان قصد القربة (وهو من شرائط الإمتثال) يمكن جعله من الشارع ولو بأمرين.

اللهم إلا أن يكون ذكر التفسير على مذهب غيره كمذهب صاحب الكفاية (ره) او يكون يدعي ان غير قصد القربة من شرائط الإمتثال.

النقطة السادسة: في تفسير الإقتضاء وقد تعرض لها المصنف (ره) في آخر التصدير وحاصل الكلام فيها. أن (يقتضي) في هذا العنوان الحديث ليس معناها سوى العلية أي هل يكون الإتيان بالمأمور به على وجهه علة للإجزاء ولا يمكن ان يكون معناها (الدلالة) لوضوح أن الإمتثال ليس من قبيل الدوال حتى يوصف بالدلالة او عدم الدلالة.

تنبيه: قولنا أن الإتيان علة الإجزاء فيه مسامحة سوف تتضح في النقطة الثامنة.

النقطة السابعة: في تفسير الإجزاء وقد اشار اليها المصنف (ره) في الحاشية وتفسيرها واضح فإن الإجزاء بمعنى الكفاية بحيث لا يكون المكلف مطلوباً بأي شيء آخر تجاه هذا الأمر. أي أن الأمر يسقط عن التحريك والبعث.

فمثلاً إذا قال المولى (اكرم زيداً) فإن هذا امر يبعث العبد ويحركه نحو متعلقة فإذا تحرك العبد وأكرم زيداً يكون هذا التحرك والإمتثال مقتضى للكفاية أي أن العبد لا يطالب بشيء آخر تجاه هذا الأمر وهذا عبارة اخرى عن ان الأمر المذكور قد سقط عن التحريك والباعثية.

فالإجزاء وصف يحمل على الفعل وهو كون الفعل مستوجباً لإكتفاء صاحب الحق سواء كان مولى او غير مولى فتقول هل (أجزأ عني عملي) او هل (اجزأك عملي).

النقطة الثامنة: في تحرير محل النزاع وقد تعرض لها المصنف (ره)

ولیس فی هذا خلاف أو یمكن أن یقع فیہ الخلاف .
وكذا لا شك ولا خلاف فی هذا الامتثال علی تلك الصفة

فتعرض لها بعد التعرض لكلامه .

قوله (ره): (ولیس فی هذا خلاف أو یمكن ان یقع فیہ الخلاف . . .).

اقول: ما أفاده فی كلامه هو إن الإتيان بالمأمور به علی وجهه یسمى إمتثالاً لذلك الأمر فإذا قال المولى (اکرم زیداً) وقام العبد واکرم زیداً فإن هذا الفعل من العبد یسمى إمتثالاً لأمر المولى وهذا من الواضح أنه لا یمكن ان یقع فیہ خلاف لأنه تفسیر الشيء بنفسه لوضوح أن لیس معنی الإمتثال سوى ان یفعل العبد ما امره المولى .

قوله (ره): (وكذا لا شك ولا خلاف فی هذا الإمتثال . . .).

اقول: هذا شروع فی النقطة الثامنة وتوضیحها یبني علی تذكیر وهو أن الحكم علی قسمین .

الأول: واقعي وهو الحكم الذي موضوعه لم یلاحظ فیہ الشك والجهل بالحكم الشرعي .

الثاني: ظاهري وهو الحكم الذي موضوعه قد لوحظ فیہ الشك والجهل بالحكم الشرعي .

ثم إن الحكم الواقعي علی قسمین .

القسم الأول: ما كان للمختار .

الثاني: ما كان للمضطر والمكروه . أي كان موضوعه قد اخذ فیہ الإضطرار والإكراه .

فالحكم ثلاثة اقسام واقعي اختياري، واقعي اضطراري، وظاهري . ومن هنا فالأمر أيضاً علی ثلاثة اقسام .

إذا عرفت هذا التذكیر نقول إن المسألة التي نحن فیها تتفرع إلى

فرعین .

الفرع الأول: الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي الإختياري أو

يجزىء ويكتفي به عن امثال آخر، لأن المكلف - حسب الفرض - قد جاء بما عليه من التكليف على الوجه المطلوب . وكفى ! .

الإضطراري او الظاهري يجزي عن نفسه ام لا فالصلاة عن قيام مثلاً مأمور بها بالأمر الواقعي الاختياري فالإتيان بها هل يجزىء عن هذا الأمر الواقعي .
والتيتم مثلاً مأمور به بالأمر الإضطراري فالإتيان به هل يجزىء عن هذا الأمر الإضطراري .

فالحاصل ان الإتيان بالمأمور به هل يقتضي سقوط الأمر الذي تعلق بهذا المأمور به ام لا .

الفرع الثاني: أن الإتيان بالمأمور به بالأمر الإضطراري او الظاهري هل يقتضي الإجزاء عن الأمر الواقعي الإختياري فالصلاة من قعود مأمور بها بالأمر الإضطراري فهل الإتيان بها يقتضي اسقاط الأمر الواقعي الاختياري المتعلق بالصلاة التامة .

ومثلاً الصلاة بدون سورة قد تعلق بها الأمر الظاهري فهل الإتيان بها يقتضي اسقاط الأمر الواقعي المتعلق بالصلاة التامة .

إذا عرفت هذين الفرعين فنقول .

اما الفرع الأول فلا خلاف فيه كما ذكره المصنف (ره) . ودليل ذلك يتضح في مقدمات بديهية .

الأولى: ان الأمر تكليف وفعل صادر من المولى فلا بد ان يكون له غرض لإستحالة ان يقوم الحكيم بفعل بلا غرض .

الثانية: ان متعلق التكليف يجب ان يكون وافياً بالغرض بمعنى ان الفعل الذي امر به المولى يجب ان يكون محققاً لغرضه .

الثالثة: ان الأمر كما يحتاج حدوثه الى غرض . كذلك يحتاج بقاءه الى غرض إذ كل ممكن يحتاج الى العلة حدوثاً وبقاءً .

إذا عرفت هذه المقدمات فبمقتضى الأولى ينتج ان الأمر لغرض .

وبمقتضى الثانية ينتج ان الفعل محقق للغرض فلو ان العبد حقق الفعل

يتحقق غرض المولى .

وبمقتضى الثالثة ينتج استحالة بقاء الأمر لأن غرض المولى قد تحقق فلو بقي الأمر لبقى بلا غرض وهو محال .

فيتضح ان الإتيان بالمأمور به بأمر يقتضي اسقاط ذلك الأمر .

تنبيه: قد اتضح مما ذكرناه ان الإتيان ليس علة سقوط الأمر بل هو علة لانعدام علة بقاء الأمر، فإن الأمر يبقى بعلة وهو الغرض والإتيان يحقق الغرض فتتعدم علة الأمر فينعدم الأمر بإنعدام علة. وسبب انعدام علة هو الإتيان بالفعل .

نعم هو علة إكتفاء المولى بما فعله العبد فبين سقوط الأمر واكتفاء المولى فرق وهو أن الأول من لوازم الثاني. إذن الخلاف إنما هو في الفرع الثاني .

النقطة التاسعة: في ان البحث في هذه المسألة هو عقلي ام لفظي .

فنقول بناء على العنوان الحديث فالبحث عقلي جزماً لأن الكلام في ان الإتيان علة للإجزاء ام لا . وهذا امر عقلي لا لفظي كما لا يخفى .

وأما بناء على العنوان القديم فالبحث لفظي أي أن الأمر يدل على الإجزاء ام لا .

تنبيه: قد يحاول إثبات ان البحث لفظي بمحاولتين .

الأولى: أن الأمر وإن لم يكن دالاً على الإجزاء بالمطابقة. إلا أنه يدل على ذلك بالإلتزام وذلك لأن الأمر يدل بالمطابقة على التكليف بشيء . ويوجد ملازمة عقلية بين التكليف بشيء وبين كون الإتيان بذلك الشيء مقتضياً للإجزاء .

وعلى هذه المحاولة يقع التصالح بين العنوان القديم والعنوان الحديث إذ عنوان القدماء يكون صحيحاً لأنه يبحث عن وجود الدلالة الإلتزامية كما ان العنوان الحديث يكون صحيحاً يبحث عن نفس الملازمة ومن الواضح ان وجود الدلالة الإلتزامية هو فرع وجود الملازمة .

وهذه المحاولة فاسدة وذلك لأن الدلالة الإلتزامية تتوقف على كون

الملازمة بينه بالمعنى الأخص كما حرر في محله . وهذه الملازمة ليست بينه بالمعنى الأخص جزماً ولذا فالدلالة الإلتزامية غير موجودة وإن كانت الملازمة موجودة .

ثم إنك عرفت في النقطة الثانية إن ملاحظة الإجزاء متأخرة رتبة عن ملاحظة نفس التكليف ، ومن هنا فيستحيل على الأمر ان يلحظ الإجزاء حين الأمر فحتى لو قلنا ان الملازمة بينه بالمعنى الأخص لم يمكن ان يكون مدلولاً إلتزامياً لأنه لا يمكن ان يكون مقصوداً للأمر ومن البديهي ان الدلالة التصديقية فرع القصد .

المحاولة الثانية : وهي انك عرفت في النقطة السابقة ان المسألة لها فرعان .

الأول أن الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضي الإجزاء عن أمر نفسه .
الثاني ان الإتيان بالمأمور به بالأمر الإضطراري او الظاهري يقتضي الإجزاء عن الأمر الواقعي الاختياري .

اما الفرع الأول فهو عقلي واما الثاني فليس عقلياً لوضوح عدم وجود أي ترابط بين الإتيان بالمأمور بالأمر الظاهري مثلاً مع الأمر الواقعي فلا مجال لتوهم العلية بل يجب ان يكون البحث لفظياً أي أن الدليل الدال على الأمر الظاهري مثلاً هل دل على ان الإتيان به مسقط للأمر الواقعي ام لا . فيكون البحث في هذا الفرع الثاني بحثاً لفظياً واما البحث الأول فإنه وإن كان عقلياً إلا أنك عرفت أنه ليس محلاً للخلاف وإنما محل الخلاف هو هذا الفرع الثاني .

ثم إن صاحب الكفاية (ره) قال إن هذه المحاولة وإن كانت صحيحة إلا أنها لا تنتج ان كلمة (يقتضي) في العنوان بمعنى الدلالة قال ما حاصله (على ما فسره بعضهم : أن عندنا كبرى وهي (إن الإتيان بالمأمور به الواقعي يقتضي الإجزاء عن الأمر الواقعي) .

وعندنا الصغرى وهي (أن الإتيان بالمأمور به بالأمر الإضطراري هو

وحيث يسقط الأمر الموجه إليه، لأنه قد حصل بالفعل ما دعا إليه وانتهى أمده. ويستحيل أن يبقى بعد حصول غرضه وما كان قد دعا إليه، لانتهاء أمد دعوته بحصول غايته الداعية إليه، إلا إذا جوزنا المحال وهو حصول المعلول بلا علة.

إتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي). فالكبرى عقلية والثانية دلالية بمعنى انها تؤخذ من الأدلة السمعية.

فالأدلة السمعية لا دلالة لها على اقتضاء او عدم اقتضاء وإنما تدل على الصغرى فيكون النتيجة من ضم الصغرى الى الكبرى (أن الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري يقتضي الإجزاء عن الأمر الواقعي).

ولا يخفى ان كلمة يقتضي في هذه التتيحة هي عين كلمة يقتضي في الكبرى (لأنها الحد الأوسط). إذن (يقتضي) في الفرعين واحد وهو الإقتضاء العقلي.

اقول ما ذكره صاحب الكفاية (ره) يرد عليه أمور ليس هنا مقام ذكرها.

قوله (ره): (ويستحيل ان يبقى بعد حصول غرضه...).

اقول: هذه العبارة الى آخرها فيها تشويش بحذف الضمائر ونحن نذكرها مع ضمائرهما لتكون واضحة (ويستحيل ان يبقى الأمر بعد حصول غرض الأمر. أي الغرض الذي هو علة الأمر علة غائية. وهو (أي الغرض) الذي كان قد دعا الى الأمر. فيستحيل ان يبقى الأمر (بعد حصول الغرض) لانتهاء امد دعوته (الأمر) بحصول غايته (الأمر) الداعية اليه (الأمر). إلا إذا جوزنا المحال وهو حصول المعلول بلا علة فإذا جوزنا ذلك امكن ان يقال ببقاء الأمر بلا غرض أي بلا علة غائية لأن الغرض هو العلة الغائية).

قوله (ره): (وهو حصول المعلول بلا علة...).

اقول: الأولى ان يقول وهو بقاء المعلول بلا علة لأن الكلام في بقاء الأمر لا حدوثه.

ثم إنه ذكر في الحاشية مسألة تبديل الإمتثال بالإمتثال توضيح ذلك ان

المولى إذا أمر بصلاة الظهر مثلاً ثم قام المكلف وامتل وصى . ثم قام وصى ثانية فبالنسبة الى هذه الصلاة الثانية يقع ثلاث اسئلة .

السؤال الأول: أنه هل يجوز أن يكون كلا هاتين الصلاتين معاً إمتثالاً واحداً لهذا التكليف .

السؤال الثاني: أنه هل يجوز أن يكون كلا هاتين الصلاتين إمتثالين . أي الصلاة الأولى إمتثال للتكليف والصلاة الثانية إمتثال ثان لنفس هذا التكليف .

السؤال الثالث: انه إذا لم يجز ان يكون الصلاتان إمتثالين فهلا يجوز ان تبدل الإمتثال الأول بالثاني بحيث يصير إمتثال التكليف بالفعل الثاني لا بالفعل الأول .

إذا عرفت هذه الأسئلة الثلاثة فالسؤال الثالث هو المختص بمسألة تبديل الإمتثال بالإمتثال .

وأما السؤال الثاني فهو المختص بمسألة جواز تعدد الإمتثال .

وأما السؤال الأول فلا عنوان له ويمكن ان نعنونه الإمتثال الواحد بأكثر من واحد .

إذا عرفت ذلك فلنتعرض للسؤال الثالث ولعل خلاله يتضح حكم السؤالين المتقدمين فنقول إن الكلام يقع في الإمكان او عدمه بغض النظر عن الوقوع او عدمه .

نعم بناء على الإستحالة يجب ان نأول ما ورد من الروايات وكان ظاهره جواز تبديل الإمتثال . وقد ذكر في المسألة ثلاثة أقوال .

الأول الإستحالة مطلقاً .

الثاني الإمكان مطلقاً .

الثالث التفصيل بين الفعل الذي هو علة تامة لتحقيق الغرض فالإستحالة وبين الفعل الذي ليس علة تامة لتحقيق الغرض فالإمكان .

اما القول الأول: وهو قول المشهور فقد استدلوا له بمقدمات .

الأولى: ان الأمر فعل حادث ممكن معلول للغرض وهو العلة الغائية للأمر حدوثاً وبقاءً إذ كما يستحيل حدوث الفعل بلا غرض يستحيل بقاءه كذلك .

الثانية: ان متعلق الأمر يجب ان يكون محققاً للغرض لإستحالة ان يأمر الحكيم بما لا يحقق غرضه .

الثالثة: ان عنوان الإمتثال هو علاقة بين الفعل والأمر ويستحيل وجود العلاقة إلا بوجود طرفيها .

إذا عرفت هذه المقدمات فلو ان العبد صلى أولاً يجب ان يتحقق غرض المولى كما هو مقتضى المقدمة الثانية .

وإذا تحقق غرض المولى يجب سقوط الأمر كما هو مقتضى المقدمة الأولى .

وإذا سقط الأمر استحال صدق الإمتثال على الفعل الثاني كما هو مقتضى المقدمة الثالثة .

وبالتالي ينتج استحالة صدق الإمتثال على الفعل الثاني .

تنبيه: عين هذا الدليل يصلح للإجابة على السؤال الأول والثاني فلا تغفل .

وأما القول بالتفصيل: وهو مذهب صاحب الكفاية (ره) فيعرف من الدليل المتقدم حيث أبطل المقدمة الثانية وادعى ان متعلق الأمر قسمان .

القسم الأول: قسم يكون علة تامة لتحقق غرض المولى كما لو كان غرضه موت زيد فأمر بقتله فلو ان العبد قتله فقد تحقق غرضه وكان قتله هو العلة التامة له . وكما لو كان غرضه رفع عطش المكلف فأمره بالشرب فشرب المكلف فهنا يكون شرب المكلف هو العلة التامة لرفع العطش أي لتحقق الغرض .

القسم الثاني: أن يكون الفعل ليس علة تامة بل علة ناقصة لتحقق الغرض وذلك مثل ما لو كان غرض المولى رفع عطش نفسه فأمر المكلف أن يأتي بالماء فأتى المكلف بالماء ووضعه امام المولى. فهنا الفعل وهو الإتيان بالماء ليس علة تامة لتحقق غرض المولى. أي رفع عطش نفسه. بل علة ناقصة لذلك.

فإذا كان الفعل من القسم الأول كان تحقق الغرض لازماً قهرياً للفعل وبالتالي تتم فيه المقدمة الثانية وتكون النتيجة هي استحالة التبديل.

وأما إذا كان الفعل من القسم الثاني لم يكن تحقق الغرض لازماً قهرياً للفعل بل كان بيد المولى فيمكن للمولى ان يمد يده ويشرب الماء فيتحقق الغرض ويمكن له ان ينتظر الى امد فلا يتحقق الغرض الى ذلك الأمد ومن هنا ففي هذا القسم تبطل المقدمة الثانية إذ كان الفعل غير مستوجب لتحقق الغرض بل إن شاء المولى جعله مستوجباً لتحقق الغرض وإن شاء لم يجعله كذلك كما لو فرض ان العبد تدارك وجاء بلب فإن المولى يمكن ان يمد يده الى اللبن دون الماء فيرفع عطشه باللبن فيكون الإمتثال به لا بالماء.

وأما القول الثاني: فهو التحقيق ونستدل له بدليلين.

الدليل الأول: إبطال المقدمة الأولى بمعنى انه لا يجب ان يكون الغرض الذي كان علة غائية للحدوث هو العلة الغائية للبقاء توضيح ذلك ان غرض الأمر قسمان.

القسم الأول: مصلحة في متعلقة فيأمر المولى بالفعل لأجل تحصيل تلك المصلحة.

القسم الثاني: مصلحة في الأمر بمعنى ان المولى يريد ان يثيب عبادة فيأمرهم بأفعال لا مصلحة فيها ولا مفسدة لمجرد أن يهيء لهم مادة الطاعة حتى يطيعوا ويؤجروا.

أما القسم الأول فواضح.

وأما القسم الثاني فقد يعترض عليه بأنه خلاف مذهب تبعية الأحكام

للمصالح والمفاسد كما هو مذهب العدالة.

ونجيب عن هذا الاعتراض بجوابين.

الأول: ان كلامنا في الإمكان العقلي لا في الوقوع فإذن يمكن ان يأمر

المولى بأمر لا مصلحة فيه ولا مفسدة وغرضه مجرد تهيئة مادة الطاعة.

الثاني: ان المشهور ومحل النظر هو عدم حدوث امر إلا لمصلحة في

متعلقه. وأما عدم بقاء امر إلا لمصلحة في متعلقه فمما لم يتعرض له احد.

إذن الحق ان الأمر لا مانع ان يبقى لا لأجل مصلحة في متعلقه بل

لمجرد ابقاء مادة الطاعة.

ومن هنا نقول لو أمر المولى عبده فقال (اقرأ سورة الفاتحة) وكان

غرضه هو مصلحة في سورة الفاتحة فقام العبد وامثل وقرأ الفاتحة فهنا لا

يجب سقوط الأمر لتحقيق المصلحة بل يمكن بقاءه بغاية اخرى وهي ابقاء

مادة الثواب فلعل العبد يقوم ويقرأها افضل حتى يثاب اكثر كما لو فرض ان

الثواب بقدر حسن القراءة.

ولعمري ان هذا الأمر كثيراً ما يقع بين الموالي العاديين والآباء

والأساتذة وغير ذلك. مثلاً لو أمرت تلميذك ان يجيبك على سؤال (لماذا

تدل صيغة الأمر على الوجوب) فامثل التلميذ واجاب بجواب ضعيف فأنت

تبقى منتظراً عسى ان يجيب بجواب افضل حتى يكون ثوابه افضل.

نعم الإشكال الوحيد الذي يرد على هذا الدليل هو دعوى ان تغير

العلة الغائية يستوجب تغير المعلول فإذا كان عله حدوث الأمر هو تحقيق

المصلحة فإذا صار علة البقاء هو بقاء مادة الطاعة كان العلة الثانية غير العلة

الأولى فيكون المعلول الأول (الأمر الحادث) غير المعلول الثاني (الأمر

الباقي) وهذا خلاف مفروض المسألة لأن مفروض المسألة وحدة الأمر.

ولكن هذا الإشكال يمكن ان يجاب عليه بعدم التسليم بأن اختلاف

العلة الغائية يستوجب اختلاف المعلول.

كما يمكن أن يجاب ايضاً ان الغرض من الأول هو تهيئة مادة الطاعة

في الأفعال التي فيها مصلحة أي أن المولى ليس غرضه المصلحة بل غرضه من الأول هو اعطاء مادة الثواب فأمر بما فيه المصلحة .

نعم على هذا الجواب يكون الباطل هو المقدمة الثانية لا الأولى كما لا يخفى .

الدليل الثاني: ان المقدمة الثانية باطلة لأحد أمرين .

الأول: ما ذكرناه في الجواب المتقدم وهو ان غرض المولى من الأمر هو اعطاء مادة الطاعة وهذا الغرض لا يتحقق بالفعل بل يتحقق عند اعطاء المولى الثواب لعبده فتكون بين الأفعال وبين تحقق الغرض واسطة وهي اعطاء المولى للثواب وهذه واسطة اختيارية بيد المولى فيمكن ان يؤخرها ويمكن ان يعجلها .

الثاني: سلمنا ان الغرض من الأمر هو المصلحة في متعلقه ولكن نقول ان الفعل المحقق لغرض المولى لا يستوجب بنفسه سقوط الأمر . بل بين الفعل وسقوط الأمر واسطة وهي اعتقاد المولى ان الفعل محقق لغرضه . توضيح ذلك يحتاج الى مقدمتين .

المقدمة الأولى: ان العلة الغائية من الأمور الغائية وهي تابعة للإعتقاد لا للواقع فمن اعتقد ان الكفر علة السعادة يكفر بغاية السعادة وإن كان الكفر واقعاً علة الشقاوة .

وهكذا (الأمر) الذي هو فعل المولى فإذا اعتقد المولى ان غرضه من الأمر لم يتحقق فإنه سوف يبقى مصراً على بقاء الأمر وإذا اعتقد ان غرضه تحقق (حتى لو فرض عدم تحققه واقعاً) فإنه سوف يرفع يده عن الأمر ويسقطه .

المقدمة الثانية: ان العبد لو امتثل وقام بالفعل الذي امره المولى به يمكن للمولى ثلاث حالات .

الأولى: الاعتقاد بتحقيق الغرض .

الثانية: الاعتقاد بعدم تحقق الغرض .

الثالثة: السكوت وعدم الحكم بأي منهما، هذا بمنزلة الشك.

وقد يتوهم ان الحالة الثانية والثالثة مبنيان على احتمال الجهل بالواقع وهذا الاحتمال إنما يرد في الموالي العاديين لا في المولى تعالى شأنه فبعد استحالة الجهل عليه عز وجل استحال عليه هاتان الحالتان.

ولكنه توهم مدفوع وذلك لأن الإعتقاد الواقعي وإن كان يجب ان يطابق الواقع إلا أن الكلام في الأعتقاد الحكمي التعبدي أي ان المولى يتعبد عبادة بالحكم على الفعل بأنه غير محقق للغرض.

إذا عرفت هاتين المقدمتين يتضح ان الفعل بنفسه ليس عله تامة لسقوط الأمر بل يتوقف على اعتقاد المولى واقعاً وحكماً بأن الفعل محقق لغرضه والإعتقاد الحكمي امر اختياري وبالتالي يكون للمولى احد الحالات الثلاث المتقدمة.

وعليه فلو ان المولى امر عبده (بجلب الماء) وكان غرضه وجود الماء امامه. فذهب العبد وامثل العبد ذلك الأمر وجلب الماء. فإذا حكم المولى بانه محقق لغرضه سقط الأمر.

وإذا حكم المولى بأنه لم يحقق غرضه لم يسقط الأمر بل هو باق على الداعوية والتحريك فيلزم على العبد ان يأتي بالماء ثانياً وثالثاً الى ان يحكم المولى بتحقيق غرضه.

وأما إذا لم يحكم المولى بأحدهما يكون الأمر حينئذ في حالة جمود.

فإن قلت: إن حكم المولى بعدم تحقق غرضه ظلم للعباد.

قلت إنما يكون ظلماً إذا استوجب العقاب بدون علم العبد وأما في غير ذلك فلا ظلم.

توضيحه ان حكم المولى بعدم تحقق غرضه له ثلاث حالات.

الأولى: أن يوصل ذلك الى العبد ويخبره ان فعلك هذا لم يحقق

غرضي.

الثانية: ان لا يوصل ذلك الى العبد ويكون ذلك سبباً لعقابه يوم الحساب.

الثالثة: ان لا يوصل ذلك الى العبد ويكون ذلك سبباً الى تحقق مصلحة للعبد.

اما الحالة الثالثة فليست ظلماً كما هو واضح.

وكذا الحالة الأولى فإن المولى يمكنه ان يأمر كيف يريد.

وإنما الظلم هو الحالة الثانية فنحن لا نحتمل هذه الحالة بل نحتمل الحالة الأولى والثالثة.

ومن هنا نقول لو أمر المولى عبده بصلاة الظهر وامثل العبد وصلى الظهر يمكن للمولى ان ينتظر فلا يحكم بانه المحقق للغرض كما يمكن له ان يحكم بأنه ليس محققاً للغرض وينتظر صلاة ظهر جديدة فإذا جاء المكلف بصلاة جديدة مثل الأولى وأفضل منها اعتبرها محققاً للغرض وإن لم يأت المكلف بظهر جديدة اضطر المولى ان يحكم بأن الصلاة الأولى محققة للغرض دفعا لظلم العبد.

وبهذا ينقدح جواز تبديل الإمتثال بالإمتثال. فتأمل^(١)

وهنا تنبيهات:

التنبيه الأول: قد ظهر ان الكلام ليس في تبديل الإمتثال بالإمتثال فإن الأول لم يكن إمتثالاً اصلاً ولو كان إمتثالاً سقط الأمر واستحال كون الثاني إمتثالاً لنفس الأمر الساقط.

بل الكلام في ان وصف الإمتثال لا يعطى للأول ولكن يعطى للثاني فليس التبديل بعد فعلية الإمتثال بل هو قبل الفعلية وحال الشأنية، كأنه قيل

(١) وجهة امكان ان يقال ان محركه الغاية نحو الفعل تابعة للإعتقاد الواقعي لا الحكمي وأما الاعتقاد الحكمي فهو معلول لغاية فتكون هذه الغاية هي علة بقاء الأمر فيرجع هذا الدليل الى الدليل المتقدم وهو تغير الغاية).

هذا الأول هو من شأنه ان يتصف بالإمتثال فهل يجوز سلب فعلية الإتصاف عنه وإعطائها للثاني .

وأما مسألة تبديل الإمتثال بالإمتثال بكل ما للكلمة من معنى أي التبديل بعد فعلية إتصاف الفعل بالإمتثال فمسألة لم نتعرض لها هنا . والظاهر هو الاستحالة إذ بالإمتثال الأول يلزم سقوط الأمر لتحقيق غرضه كما تقدم .

التنبه الثاني : أن الكلام كان في الإمكان العقلي وقد اثبتنا الإمكان . اما الوقوع فيحتاج الى اخبار من المولى فلا يجوز للعبد ان ينوي بالفعل الثاني انه إمتثال إلا إذا أذن له المولى بذلك وإلا كان تشريعاً محرماً إذ من اين يعلم ان المولى قد حكم على الفعل الأول . بانه لم يحقق الغرض وهذا واضح .

التنبه الثالث : ذكر بعضهم ان الأمر يستحيل بقاؤه محرماً (بعد العمل الأول) لأنه إما أن يبقى متعلقاً بالجامع بين العمل الأول وغيره . وإما أن يكون متعلقاً بما لا يشمل العمل الأول .

فعلى الأول يكون الأمر من قبيل طلب تحصيل الحاصل وهو محال . لأن المفروض تحقق الجامع في الخارج .

وعلى الثاني يكون هذا الأمر الباقي غير الأمر السابق وذلك لإختلاف المتعلق فإن متعلق الأول كان شاملاً للعمل الأول (حسب الفرض) والمتعلق الثاني غير شامل له . ومن الواضح ان تعدد المتعلق يكشف عن تعدد الأمر .

قلت نختار الأول وقد اتضح أنه ليس تحصيلاً للحاصل بنظر المولى إذا اعتبر ان الجامع لم يتحقق في العمل الأول كما اوضحناه في الدليل الثاني .

التنبه الرابع : انقدح مما ذكرناه فساد التفصيل الذي ذكره صاحب الكفاية لأنه إما أن يقول بوجود الواسطة الاختيارية بين الإمتثال وبين سقوط الأمر ، أو لا يقول بوجودها .

فعلى الأول كان كل إمتثال ليس علة تامة لسقوط الأمر .

وإنما وقع الخلاف - أو يمكن أن يقع - في مسألة الإجزاء فيما إذا كان هناك أمران: أمر أولي واقعي لم يمثله المكلف إما لتعذره عليه أو لجهله به، وأمر ثانوي إما اضطراري في صورة تعذر الأول وإما ظاهري في صورة الجهل بالأول. فإنه إذا امتثل المكلف هذا الأمر الثانوي الاضطراري أو الظاهري ثم زال العذر والاضطرار أو زال الجهل وانكشف الواقع - صح الخلاف في كفاية ما أتى به امثالاً للأمر الثاني عن امثال الأمر الأول، وإجزائه عنه إعادة في الوقت وقضاء في خارجه.

ولأجل هذا عقدت هذه المسألة (مسألة الإجزاء).

وحقيقتها هو البحث عن ثبوت الملازمة - عقلاً - بين الإتيان

وعلى الثاني كان كل إمتثال علة تامة لتحقيق الغرض وبالتالي لسقوط الأمر.

والسر في ذلك هو أنك عرفت لزوم أن يكون متعلق الأمر محققاً للغرض.

وأما المثال الذي ذكره (ره) أي مثال الماء فهو خلط بين غرض المولى من الأمر وبين غرضه الأجنبي عن الأمر إذ أن الأمر بإحضار الماء ليس غرضه سوى حضور الماء. وأما رفع العطش فهو غرض آخر أجنبي عن الأمر يتحقق بالشرب بعد تحقق متعلق الأمر.

أو قل إنه الغرض الأقصى الذي تفرع عنه الغرض الأدنى الذي هو حضور الماء وبهذا ينتهي الكلام في المسألة.

قوله (ره): (وإنما وقع الخلاف - أو يمكن ان يقع - ...).

اقول: هذا اشارة الى الفرع الثاني من المسألة وقوله (يمكن ان يقع) لعله بسبب شك المصنف (ره) في وقوع الخلاف لإدعاء الإجماع في إجزاء الإتيان بالمأمور به الإضطراري عن الأمر الواقعي. كما ادعي الإجماع على عدم اجزاء الإتيان بالمأمور به الظاهري عن الأمر الواقعي.

قوله (ره): (وحقيقتها هو البحث عن ثبوت الملازمة ...).

بالمأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري، وبين الإجزاء والاكتفاء به عن امتثال الأمر الأولي الاختياري الواقعي.

وقد عبر بعض علماء الأصول المتأخرين عن هذه المسألة بقوله: «هل الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضي الإجزاء أو لا يقتضي».

والمراد من (الاقتضاء) في كلامه: الاقتضاء بمعنى العلية والتأثير. أي أنه هل يلزم - مثلاً - من الإتيان بالمأمور به سقوط التكليف شرعاً أداء وقضاء.

ومن هنا تدخل هذه المسألة في باب الملازمات العقلية، على ما حررنا البحث في صدر هذا المقصد عن المراد بالملازمة العقلية. ولا وجه لجعلها من باب مباحث الألفاظ لأن ذلك ليس من شؤون الدلالة اللفظية.

وعلينا أن نعقد البحث في مقامين:

الأول: في إجزاء المأمور به الأمر الاضطراري.

الثاني: في إجزاء المأمور به بالأمر الظاهري.

اقول: هذا اشارة الى النقطة التاسعة أي أن البحث عقلي لا لفظي.

قوله (ره): (والمراد من (الإقتضاء) في كلامه...).

اقول: هذا اشارة الى النقطة السادسة.

قوله (ره): (ولا وجه لجعلها من باب مباحث الألفاظ...).

اقول: أي لأن الكلام في ان الإتيان بكذا هل يلزمه عقلاً سقوط كذا ولا ريب ان هذا البحث في وجود الملازمة او عدمها ليس من شؤون الألفاظ.

اقول: لو حولنا البحث الى الملازمة بين الإتيان بالمأمور به الظاهري او الإضطراري عن الأمر الواقعي. شرعاً بحيث تكون الملازمة شرعية كان البحث هو بحث عن وجود دليل شرعي دل على الإسقاط.

المقام الأول - الأمر الاضطرابي

وردت في الشريعة المطهرة أوامر لا تحصى تختص بحال الضروريات وتعذر امتثال أوامر الأولى أو بحال الحرج في امتثالها: مثل التيمم ووضوء الجبيرة وغسلها، وصلاة العاجز عن القيام أو القعود، وصلاة الغريق.

ولا شك في أن الاضطراب ترتفع به فعلية التكليف، لأن الله تعالى لا يكلف نفساً إلا وسعها. وقد ورد في الحديث النبوي المشهور الصحيح (رفع على أمتي ما اضطروا إليه).

قوله (ره): (تختص بحال الضروريات...).

أقول: لو قال بحال الاضطراب كان أصح وقريباً للسياق.

قوله (ره): (ولا شك في ان الإضطراب ترتفع به...).

أقول: المشهور ان الإضطراب والعجز وما شابهه يرفع فعلية التكليف.

وتوضيح ذلك يتوقف على بيان مراتب الحكم. فنقول مراتب الحكم

أربعة.

الأولى: مرتبة الملاك أي أن يتحقق المصلحة أو المفسدة في الفعل ويلتفت المولى الى ذلك ويتحصل عنده الحب والإرادة الى تشريع الحكم. وفي الحقيقة هذه المرتبة خارجة عن مرتبة الحكم لأنها قبل تحقق الحكم.

المرتبة الثانية: مرتبة الجعل والإنشاء وهي أن يقوم المولى بضرب الحكم الشرعي في لوح الشريعة على نحو القانون الذي هو قضية حقيقية مثل (القاتل يقتل) و (المستطيع يحج) و (المكلف يصلي).

المرتبة الثالثة: وتسمى بمرتبة الفعلية وهي عبارة عن أن الموضوع ينطبق على الشخص وبعبارة أخرى إنك عرفت ان الحكم في المرتبة السابقة هو قانون على نحو القضية الحقيقية يحمل فيه الحكم على موضوع وفي هذه المرتبة نفرض ان المكلف صار مصداقاً من مصاديق هذا الموضوع كما لو صار المكلف مستطيعاً وحينئذ يحمل الحكم على هذا الشخص أي يجب الحج على هذا المستطيع.

غير أن الشارع المقدس - حرصاً على بعض العبادات لا سيما الصلاة التي لا تترك بحال - أمر عباده بالاستعاضة عما اضطروا إلى تركه بالإتيان ببديل عنه: فأمر - مثلاً - بالتميم بدلاً عن الوضوء أو

المرتبة الرابعة: وهي مرتبة تنجيز الحكم بمعنى أن المكلف يلتفت إلى توجه الحكم إليه وانطباق الحكم عليه وبهذه المرحلة يعاقب المكلف على مخالفة التكليف بخلاف ما لو لم يكن ملتفتاً لتوجه الحكم إليه وإن كان مصداقاً للموضوع كما لو كان مستظيماً ولم يعلم بأنه مستطيع أو لم يعلم أن كل مستطيع يجب عليه الحج.

تنبيهان.

التنبه الأول: ذكر بعض الأعلام^(١) على ما في بالي أن هذه المراتب الأربعة إنما تكون في الواجبات ولا تكون في المحرمات وأما المحرمات فهي دائماً فعليه أي يكون الحكم متوجهاً إلى جميع المكلفين سواء وجد الموضوع المحرم أم لا (فالزنى حرام) لا يتوقف على وجود الموضوع (الزنى) حتى تتوجه الحرمة إلى المكلف بل تتوجه إليه الحرمة قبل وجود الموضوع (الزنى).

اقول: هذه الدعوى ناشئة عن الغفلة عما هو الموضوع الحقيقي لهذه المحرمات فتوهم أن الموضوع هو الزنى فحكم أن الحرمة تتوجه إلى المكلف قبل وجود الزنى وبالتالي قبل وجود الموضوع.

ولكن الموضوع للمحرمات إنما هو عنوان (البالغ العاقل القادر) فأصل الحكم هكذا (المكلف يحرم عليه الزنى) غايته أن هذا الموضوع لما كان عاماً شاملاً كان منطبقاً على المكلفين دائماً. فلو فرض أن الموضوع مقيداً كان توجه الحرمة إلى المكلف مختصاً بحالة تحقق الموضوع كما في (العبد يحرم عليه الإباق) و (المحرم يحرم عليه الصيد). و (العالم الديني يحرم عليه كذا). ونحو ذلك من المحرمات المختصة ببعض المكلفين.

(١) السيد الخوني دام ظله.

الغسل ، وقد جاء في الحديث (يكفيك عشر سنين). وأمر بالمسح على الجبيرة بدلاً عن غسل بشرة العضو في الوضوء والغسل . وأمر بالصلاة من جلوس بدلاً عن الصلاة من قيام . . . وهكذا فيما لا يحصى من

التنبيه الثاني: قد ذكرنا ان الأحكام لها اربعة مراتب وبعضهم يخالف هذا الإصطلاح واكثر المخالفات لا يرجع الى خلاف على معنى مفيد نعم بعضها خلاف معنوي قد نتعرض له في مباحث آتية .

إذا عرفت ما تلوناه نقول اتفقوا على ان العاجز لا يعاقب على مخالفة الحكم .

وإنما الكلام في أن العاجز هل يرتفع عنه المرتبة الفعلية ام لا فالمشهور على ارتفاع المرتبة الفعلية عن العاجز فلا يكون التكليف متوجهاً إليه اصلاً .

وقد يقال أن العاجز إنما يرتفع عنه مرتبة التنجيز وتبقى في حقه مرتبة الفعلية فيكون العاجز بمنزلة الجاهل مكلفاً واقعاً ولكن لا عقاب عليه لجهله او لعجزه .

وتحرير النزاع في مباحث اخرى إنما نشير هنا الى أنه قد يستدل لرفع الفعلية بأدلة خمسة .

الأول: حديث الرفع (رفع عن أمي تسعة . . . وما أكرهوا عليه وما اضطروا إليه) .

وفيه أن أقصى ما تدل عليه هو رفع العقاب مثل (رفع ما لا يعلمون) .

الثاني: استحالة التكليف بما لا يطاق .

وفيه ان المستحيل هو التكليف بما لا يطاق إذا استوجب ظلماً، وأما إذا لم يستوجب الظلم فلا استحالة .

الثالث: لغوية التكليف بما لا يطاق فإن تكليف العاجز وإن لم يكن ظلماً حيث ان المفروض عدم العقاب عند المخالفة إلا أن هذا التكليف بنفسه لغو .

الأوامر الواردة في حال اضطرار المكلف وعجزه عن امتثال الأمر الأولى الاختياري أو في حال الحرج في أمثاله .

ولا شك في أن هذه الأوامر الاضطرارية هي أوامر واقعية حقيقية ذات مصالح ملزمة كالأوامر الأولية . وقد تسمى (الأوامر الثانوية) تنبيهاً

وفيه أنه إنما يكون لغواً إذا فرض عدم ترتب أي مصلحة ولو على مجرد جعل التكليف في ذمة هذا العاجز فقد يكون المصلحة في الإنبعث وقد تكون المصلحة في مجرد جعل الحكم في ذمة العاجز فمع احتمال وجود هذه المصلحة لا مجال للجزم باللغوية .

الرابع: ان البعث إنما يمكن عند امكان الإنبعث والعاجز لا يمكنه الإنبعث فلا يمكن بعثه .

وهذا الدليل كالدليل الثاني يدعي استحالة التكليف بما لا يطاق لكنه لا من جهة الظلم بل من جهة الملازمة بين استحالة الإمتثال واستحالة التكليف .

وفيه ان البعث المتوقف على الإنبعث هو البعث التكويني واما البعث التشريعي الذي هو عبارة عن مجرد الإعتبار الذهني فلا يتوقف على أي شيء .

الدليل الخامس: العرف فإن الفهم العرفي يرى ان جميع الأحكام إنما يكون موضوعها القادر فإن العرف يعتقد ولو بمقتضى تساهله ان تكليف العاجز لغو محال فهذا الفهم العرفي يكون قرينه عرفيه سارية في جميع الأحكام تدل على تقييد الموضوع بالقادر .

وهذا الدليل هو اوجه الأدلة ولكن لا يدل على ارتفاع الفعلية إلا عن العاجز عقلاً وسوف يأتي ثمرة لهذه النتيجة فانتظر .

قوله (ره): ولا شك في أن هذه الأوامر الاضطرارية هي أوامر واقعية...)

أقول: قد تقدم أن الفارق بين الأحكام الواقعية والظاهرية هو أن الثاني يكون موضوعه ملحوظاً فيه أنه مشكوك حكمه الواقعي أو مجهوله . بينما

على أنها واردة لحالات طارئة ثانوية على المكلف وإذا امتثلها المكلف أدى ما عليه في هذا الحال وسقط عنه التكليف بها.

ولكن يقع البحث والتساؤل فيما لو ارتفعت تلك الحالة الاضطرارية الثانوية ورجع المكلف إلى حالته الأولى من التمكن من أداء ما كان عليه واجباً في حالة الاعتبار فهل يجزئه ما كان قد أتى به

الأول يكون موضوعه نفس العنوان الواقعي.

وعليه يتضح أن الأحكام الاضطرارية هي واقعية كالاختيارية إلا أنها موضوعها هو المضطر بينما الاختيارية موضوعها هو المختار.

ومن هنا ظهر أن تسميتها بالثانوية مبني على إعتبار الاضطرار حالة ثانية بينما الاختيار هو الحالة الأولى. وهذا كما ترى اعتبار لا واقعية له.

قوله (ره): (وإذا امتثلها المكلف أدى ما عليه في هذه الحال

وسقط... الخ).

أقول: قد بينا ذلك مفصلاً في النقطة الثامنة فراجع.

قوله (ره) (ولكن يقع البحث والتساؤل فيما لو ارتفعت... الخ).

أقول: يقع الكلام في مقامين الأول مقام الثبوت والثاني مقام الإثبات.

أما المقام الأول: فيقع في نقطتين.

الأولى بيان احتمالات الأمور به بالأمر الإضطراري.

الثانية بيان اثر كل احتمال من هذه الاحتمالات.

أما النقطة الأولى: فيحتمل في الأمور به بالأمر الإضطراري اربعة

احتمالات.

الإحتمال الأول: كون مصلحة الأمور به بالأمر الإضطراري محققة

لتمام مصلحة التكليف الواقعي الاختياري كما لو فرض ان الصلاة من قعود

محققة لتمام مصلحة الصلاة الإختيارية.

الإحتمال الثاني: كون مصلحة الأمور به بالأمر الإضطراري غير محققة

لتمام مصلحة التكليف الواقعي الاختياري بل محققة لبعضه بحيث يبقى مقدار

يجب تداركه لو امكن تداركه واستيفأؤه ولكن لا يمكن تداركه واستيفأؤه.

في حال الاضطرار، أو لا يجزئه، بل لا بد له من إعادة الفعل في الوقت أداء إذا كان ارتفاع الاضطرار قبل انتهاء وقت الفعل وكنا قلنا

وبعبارة أوضح، اركان هذا الإحتمال ثلاثة .

الركن الأول: ان يكون التكليف الإضطراري وافياً ببعض مصلحة التكليف الواقعي دون بعض .

الركن الثاني: ان يكون البعض الباقي من المصلحة التي لم يستوفها التكليف الإضطراري هي مصلحة ملزمة يجب على المولى تداركها والمحافظة عليها ولا يجوز تفويتها على المكلف .

الركن الثالث: ان يكون هذا البعض من المصلحة لا يمكن تداركه بعد إمتثال التكليف الإضطراري . بمعنى انه يفوت تحصيله بأي طريقة .

تنبيه: الركن الأول وإن لم يتعرضوا له بصراحة بل ليس هو ركناً ركيناً في هذا الإحتمال إذ حتى لو فرض زوال هذا الركن (بأن فرض ان الإضطراري لا يحقق شيئاً من مصلحة التكليف الواقعي). يبقى هذا الإحتمال بعينه لا يتغير فقوامه هما الركنان الأخيران إلا أنا ذكرناه لما استقر في الذهن من ان التكليف الإضطراري يجب ان يكون محققاً لبعض مصلحة التكليف الواقعي . وإن كان ذلك غير ضروري ايضاً كما لعله غير خفي .

الإحتمال الثالث: أن يكون الأمور به بالأمر الإضطراري محققاً لبعض مصلحة التكليف الواقعي دون بعض بحيث يكون البعض الباقي مما يجب تداركه ويمكن تداركه .

فأركان هذا الإحتمال ايضاً ثلاثة .

الركن الأول والثاني: هما الركنان الأول والثاني المتقدمان .

الركن الثالث: ان يكون هذا البعض من المصلحة الذي لم يحققه التكليف الإضطراري يمكن تداركه وتحقيقه بعد إمتثال التكليف الإضطراري بطريقة ما .

الإحتمال الرابع: ان يكون الأمور به بالأمر الإضطراري محققاً لمعظم مصلحة التكليف الواقعي بحيث يكون البعض الباقي مما لا يجب تداركه .

بجواز البدار، أو إعادته خارج الوقت قضاء إذا كان ارتفاع الاضطرار بعد الوقت .

فهذا الإحتمال له ركنان .

الأول: ان يكون التكليف الإضطراري محصلاً لمعظم مصلحة التكليف الواقعي .

الثاني: ان يكون البعض الباقي الغير المحصل مقداراً لا يجب تداركه .
تنبيه: قد يناقش في إمكانية الإحتمال الرابع إذ يدعى استحالته بدعوى أن كل أجزاء الغرض من الواجب أن تكون مما يجب تداركها إذ لو كانت مما لم يجب تداركها لم تكن من الأول داعية إلى ما هو واجب وإنما تدعو إلى ما هو مستحب لوضوح أن المعلول لا يزيد عن علته وتوضيح هذا النقاش والجواب عليه مما لا تحتاج إليه هنا .

وبهذا ينتهي الكلام في النقطة الأولى .

وأما الكلام في النقطة الثانية فالكلام يقع في ثلاث آثار .

الأول: الإجزاء .

الثاني: جواز البدار بمعنى مبادرة المضطر الى إمتثال التكليف الإضطراري .

الثالث: جواز تعجيز النفس .

أما الأثر الأول: (الإجزاء) فعلى الإحتمال الأول يلزم الإجزاء لأن التكليف الإضطراري محقق للغرض من التكليف الواقعي ومع تحقق الغرض يسقط الأمر به لإستحالة بقاء المعلول بلا علة .

وعلى الإحتمال الثاني: فكذلك يلزم الإجزاء بمعنى سقوط التكليف الواقعي بعد إمتثال الإضطراري وذلك لأن الغرض وهو تحصيل المصلحة أصبح غير ممكن فلا يمكن ان يكون الأمر بغرض تحصيل ما يستحيل تحصيله .

وأما على الإحتمال الرابع: فكذلك يلزم الأجزاء لأن التكليف

إن هذا أمر يصح فيه الشك والتساؤل، وإن كان المعروف بين الفقهاء في فتاويهم القول بالإجزاء مطلقاً أداء وقضاء.

الإضطراري قد حصل معظم مصلحة التكليف الواقعي وأما المقدار الباقي فلا يمكن أن يكون باعثاً على إصدار امر وجوبي لأن هذا المقدار حسب الفرض لا يجب عند المولى تحصيله.

وأما على الإحتمال الثالث: فيلزم عدم الإجزاء لأن التكليف الإضطراري لم يحصل من مصلحة التكليف الواقعي إلا بعضها فالبعض الآخر لما كان يمكن تحصيله وكان مقداراً يجب تحصيله فإن هذه المصلحة تكون باعثة للمولى على إصدار الأمر بتحصيلها.

فظهر ان على هذا الإحتمال الثالث لا يسقط الأمر الواقعي.

ومن هنا نقول لا ملازمة عقلاً بين إتيان الإضطراري وبين سقوط الأمر الواقعي لإحتمال ان يكون الواقع على طبق الإحتمال الثالث. وهذا الأثر هو المهم في محل البحث.

وأما الأثر الثاني: (جواز البدار) فنقول جواز البدار يتوقف على تحصيل

ركنين.

الأول: ان يكون تحصيل مصلحة المأمور بالأمر الإضطراري ممكناً حتى مع البدار توضيح ذلك ان تحصيل مصلحة الأمر الإضطراري يحتمل فيه احتمالان.

الإحتمال الأول: ان يكون تحصيلها متوقفاً على كون الإضطرار في تمام الوقت كما لو فرض أن التيمم لا يحصل مصلحته إلا إذا عجز عن الماء في تمام الوقت.

فعلى هذا الإحتمال لا يجوز البدار لأن البدار لا يحصل معه مصلحة التيمم.

الإحتمال الثاني: ان يكون تحصيلها متوقفاً على الإضطرار ولو في حال إتيان المأمور به بالأمر الإضطراري كما لو فرض ان التيمم يحصل مصلحته بمجرد ان يصدق العجز حال الإتيان.

غير أن أطباقهم على القول بالإجزاء ليس مستنداً إلى دعوى أن البديهية العقلية تقضي به، لأنه هنا يمكن تصور عدم الإجزاء بلا

فعلى هذا الإحتمال يكون تحصيل مصلحة الأمر الإضطراري ممكناً حتى مع البدار.

الركن الثاني: أن يكون البدار غير مستلزم لتضويع مصلحة ملزمة من مصلحة الأمر الواقعي. وذلك كما في الإحتمال الثاني من الإحتمالات الأربعة المتقدمة فإن المفروض فيه أن الأمر الإضطراري لا يحصل إلا البعض من مصلحة الأمر الواقعي مع كون البعض الباقي من مصلحته ملزماً ولا يمكن تداركه فلو أن المكلف بادر الى الإضطراري يكون قد حصل البعض من مصلحة الواقعي وضوع البعض الآخر.

إذا عرفت هذين الركنين فكل صورة جمعت هاتين الركنين جاز فيها البدار وإلا لم يجز.

وقد عرفت ان الإحتمال الثاني فقط يفقد الركن الثاني في بعض الأحوال اما الإحتمالات الثلاثة فهي تحتوي على الركن الثاني وأما الركن الأول فيختلف باختلاف انواع التكليف الإضطراري ولا يقدر الإنسان على تشخيصه.

تنبيهات:

الأول: إنما يصح التمثيل هنا بالإحتمال الثاني إذا فرضنا أن البدار لا يعرض عن كل المصلحة الفاتئة أو عن بعضها المهم بحيث يكون الباقي مما لا يجب تداركه وإلا فإذا فرضنا التعويض جاز البدار كما هو واضح والحاصل أن الملاك في عدم جواز البدار هو اقتضاء البدار تفويت مصلحة لا يجوز تفويتها مع عدم التعويض عنها.

التنبيه الثاني: كما لا يجوز البدار في الفرض المتقدم فكذا لا يجوز على المولى أن يجوز البدار أو يوجهه بل في بعض الحالات لا يجوز أصل التكليف الإضطراري كما في الإحتمال الثاني من الإحتمالات المتقدمة مع فرض إمكان تحصيل هذه المصلحة الفاتئة بعد ارتفاع الاضطرار ولو بعد

محذور عقلي، أعني يمكننا أن نتصور عدم الملازمة بين الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري وبين الإجزاء به عن الأمر الواقعي الاختياري.

فوات الوقت إذا كان ارتفاع الاضطرار معلوماً وأما مع الشك فيمكن تقديم الأقل المعلوم على الأكثر المشكوك.

التنبيه الثالث: إن هذين الركنين هما ركنان لجواز البدار وأما حسنه وأولويته على عدم البدار فيجب ملاحظة أن البدار فيه مصلحة فضيله اول الوقت فإذا لم يعارضها تفويت مصلحة (كما في الإحتمال الأول حيث يكون الإضطراري محصلاً لتمام مصلحة الواقعي) كان البدار أولى واحسن.

وأما إذا عارضها تفويت مصلحة (كما في الإحتمال الرابع عند فرض عدم امكان تحصيل المصلحة المستحبة) ففي هذه الحالة يجب ملاحظة أي المصلحتين اهم فيكون حكمها هو المقدم، وإن لم يكن احدهما اهم بل تساويا كان البدار وعدمه متساويين.

التنبيه الرابع: قد ذكرنا ان جواز البدار يحتاج الى ركنين ولكن بعضهم قد يضيف ركناً ثالثاً وهو عدم كون البدار مستلزماً للتكليف بالتخير بين الأقل والأكثر وبهذا الركن يخرج الإحتمال الثالث وسوف نتعرض لهذا الركن عن قريب أنشاء الله تعالى.

اما الأثر الثالث: فهو لا ارتباط له في محل البحث لكن نقول بالجملة ان جواز التعجيز اختياراً متوقف على كون مصلحة الإضطراري تحصل حتى مع التعجيز الإختياري كما لو فرض ان التيمم يحصل مصلحته حتى لو عجز الإنسان نفسه عن الماء.

وأما إذا فرض ان مصلحة الإضطراري لا تحصل مع التعجيز فلا يجوز التعجيز لأن التعجيز سوف يؤدي الى تفويت تمام مصلحة الواقعي مع فرض ان المصلحة مطلوبة فعلاً على ما يأتي بحثه في المقدمة المفوته.

وعلى كل حال لا يجوز تعجيز النفس في الإحتمال الثاني لأن هذا التعجيز مستلزم لتفويت مصلحة ملزمة من مصلحة الأمر الواقعي فإنك عرفت

توضيح ذلك: أنه لا إشكال في أن المأتي به في حال الاضطرار أنقص من المأمور به حال الاختيار، والقول باوجزاء فيه معناه كفاية

ان الإضطراري على هذا الإحتمال يحصل بعض مصلحة الواقعي ويضوع البعض الملزم الباقي. وبهذا ينتهي الكلام في مقام الثبوت.

تنبيه: قد ظهر من مطاوي كلماتنا أن هناك أثراً رابعاً لم نفرده بالبحث وهو جواز أو عدم جواز التكليف بالإضطراري وقد أشرنا إليه وبيننا مناطه بالجملة في التنبيه الثاني من التنبيهات الأربع المتقدمة عن قريب.

أما مقام الإثبات فقبل الشروع به نمهد مقدمات.

الأولى: قد كان مبني البحث على وجود أمرين.

الأول: أمر واقعي ويتعلق بالمأمور به الإختياري كالأمر بالصلاة الإختيارية.

الثاني: أمر إضطراري ويتعلق بالمأمور به الإضطراري كالأمر بالصلاة من قعود أو قيام أو نحو ذلك.

إلا ان بعض المتأخرين من السادة^(١) ذهب الى ان الظاهر من الآيات والروايات المتفرقات عدم وجود أمرين وإنما يوجد أمر واحد تعلق بطبيعي الصلاة مثلاً غايته ان الصلاة لها مصاديق متعددة مشخصة للأصناف فالحاضر صلاته اربع والمسافر صلاته اثنان، والواجد للماء صلاته مع الماء والفاقد له صلاته مع التراب والمختار صلاته جامع والمضطر صلاته كذا.

فإذن ليس في الشريعة سوى امر واحد وهو (اقيموا الصلاة) وهذا المتعلق هو طبيعي الصلاة له افراد متعددة فإذا اتينا بفرد منها لزم سقوط الأمر ومن هنا تكون الصلاة الإضطرارية كصلاة المسافر فكما ان صلاة المسافر فرد من طبيعة الصلاة المأمور بها فيؤدي إتيانها الى سقوط الأمر، فكذلك الصلاة الإضطرارية هي فرد من طبيعة الصلاة المأمور بها فيؤدي

(١) السيد البروجردي.

الناقص عن الكامل مع فرض حصول التمكن من أداء الكامل في الوقت أو خارجه. ولا شك في أن العقل لا يرى بأساً بالأمر بالفعل ثانياً بعد

إتيانها الى سقوط الأمر، حيث علمت ان إتيان الأمور به على وجهه يؤدي الى سقوط امر نفسه جزماً.

وقد ظن هذا السيد الجليل انه اول من تنبه الى ذلك حتى استنجد بصاحب المعبر وقال أنه قد اشار إليه ولكني وجدت الشيخ الأعظم (ره) قد سبقه الى ذلك وإليك عبارته.

قال (ره): (المقام الأول في ان قضية القواعد الشرعية عدم وجوب الأعادة في الوقت لأن الواجب الموسع هو القدر المشترك بين الأفعال الواقعة عن المكلفين بحسب اختلاف تكاليفهم في موضوعات مختلفة فقوله (اقموا الصلاة) هو الواجب ويتخصص للحاضر في ضمن اربع ركعات وللمسافر في ضمن ركعتين وللواجد للماء في الصلاة مع الطهارة المائية وللفاقد له في ضمنها مع الطهارة الترايبية فيكون الأمر الواقعي الإضطراري احد افراد الواجب الموسع ولا اشكال في ان الإتيان بفرد من الماهية يوجب سقوط الطلب بالنسبة إليها وبعد سقوط الطلب لا وجه لوجوب الإعادة). انتهى.

ثم اوضح ذلك بعبارات عديدة فراجعها إن شئت (مطرح الأنظار ص٢٠).

وهذا الكلام من الشيخ (ره) شيخ الكلام ولكنه (ره) قد ركل ما حله عندما ناقش في وجوب القضاء ولعمري كيف يجب القضاء وهو يقر ويعترف بعدم فوت طبيعي الصلاة فإن موضوع وجوب القضاء هو فوت الصلاة وهي غير فاته بعد أن سلمنا أن الإضطراري فرد منها.

وكيف كان فهذا المذهب اجود ما قيل وإني لأعجب من الاعلام بعد الشيخ (ره) كيف لم يعتنوا بهذا القول وتركوه نسياً منسياً.

ولا يخفى عليك ان على هذا المذهب يجب الشطب على مبحث اجزاء الإتيان بالأمور الإضطراري عن الأمر الواقعي وذلك لأن هذا المبحث

زوال الضرورة، تحصيلاً للكامل الذي قد فات منه. بل قد يلزم العقل بذلك إذا كان في الكامل مصلحة ملزمة لا يفي بها الناقص ولا يسد مسد الكامل في تحصيلها.

مبني على وجود أمرين فيقع الكلام في ان إمتثال احدهما يعني عن الآخر ام لا وأما بعد أن قلنا بوحدة الأمر ووحدة الواجب وهو طبيعي الصلاة او الحج وقلنا بأن الصلاة الإضطرارية للمضطر مصداق من هذا الكلي فلا ريب يجب الإلتزام بأن الإتيان بهذا المصداق يستوجب سقوط الأمر كسائر المصاديق.

المقدمة الثانية: قد يتوهم انه لا مجال للبحث في كون الإتيان بالأمر الإضطراري مسقطاً للأمر الواقعي.

وجه هذا التوهم هو ما عرفته من أن الأمر الواقعي الإختياري يسقط بنفسه حال العجز فإذا كان ساقطاً بنفسه فأى معنى للبحث المذكور.

ولكن هذا التوهم فاسد وذلك لأننا امامنا صورتان.

الصورة الأولى: صورة رجوع القدرة في اثناء الوقت كما لو فرض العجز عن الماء في اول الوقت فتميم وصلى ثم وجد الماء.

ففي هذه الصورة يقع البحث هكذا (ان الإتيان بالإضطراري حال العجز هل يستوجب عدم توجه الأمر الواقعي الى المكلف بعد رجوع القدرة في الوقت).

فالبحث في هذه الصورة ليس في كون الإتيان بالإضطراري مسقطاً للأمر الواقعي الموجود حال الإضطرار حتى يعترض بأن الأمر الواقعي ساقط بنفسه حال الإضطرار بل البحث هو في كون الإتيان بالإضطراري مانعاً من حدوث الأمر الواقعي الفعلي بعد رجوع الإختيار.

الصورة الثانية: ان يستمر العجز الى انتهاء الوقت كما لو فرض استمرار العجز عن الماء الى نهاية الوقت فتميم وصلى. ثم بعد الوقت عشر على الماء.

ففي هذه الصورة يقع البحث هكذا (الإتيان بالإضطراري في الوقت هل يمنع عن وجوب قضاء الإختياري بعد الوقت). فنحن نسلم ان المكلف

والمقصود الذي نريد أن نقوله بصريح العبارة: «إن الإتيان بالناقص ليس بالنظرة الأولى مما يقتضي عقلاً الأجزاء عن الكامل».

العاجز لم يتوجه إليه الأمر الإختياري في الوقت إلا أننا نحتمل ان يتوجه إليه الأمر بوجوب قضاء الإختياري بعد الوقت كما يتوجه الأمر الى الحائض بوجوب قضاء الصوم بعد الوقت وان لم يتوجه اليها وجوب الصوم في الوقت فنبحث عن ان الإتيان بالإضطراري هل يمنع من وجوب القضاء ام لا فانقدح فساد التوهم المتقدم.

المقدمة الثالثة: قد ذكر بعض الأعلام وجود ملازمة بين تجويز البدار وبين الأجزاء عن الإعادة في الوقت فكلما ثبت ان المولى شرع البدار ثبت الأجزاء.

واستدلوا لهذه الملازمة بدليلين.

الدليل الأول: وهو مبتني على مقدمات.

المقدمة الأولى: ان احتمالات التكليف الإضطراري اربع كما عرفت.

المقدمة الثانية: ان التكليف الإضطراري الوحيد الذي لا يستلزم الأجزاء هو ما كان على نحو الإحتمال الثالث وأما بقية الاحتمالات فهي تستوجب الأجزاء كما عرفت في البحث في النقطة الثانية من المقام الثبوتي.

المقدمة الثالثة: أن على هذا الإحتمال الثالث يستحيل تجويز البدار ودليل الإستحالة هو انك عرفت ان التكليف الإضطراري على هذا الإحتمال يحقق بعض مصلحة الواقعي دون البعض الآخر ويكون هذا البعض الآخر ملزماً ويجب تداركه.

وعليه فلو فرض ارتفاع الإضطرار في الوقت يجب أن يكون المولى قد كلف بالواقعي.

ومن هنا فيكون المكلف مخيراً بين ان يأتي بالتكليف الواقعي فقط بعد رجوع القدرة وزوال الإضطرار. وبين أن يأتي بالإضطراري حال الإضطرار وبالإختياري حال الإختيار.

مثلاً عجز المكلف عن الماء اول الوقت فكلف بالإضطراري ثم وجد

فلا بد أن يكون ذهاب الفقهاء إلى الإجزاء لسر هناك: إما لوجود ملازمة بين الإتيان بالناقص وبين الإجزاء عن الكامل، وأما لغير ذلك

الماء في آخر الوقت فكلف بالإختياري ولذا كان المكلف واقعاً مخيراً بين ان ينتظر ويأتي بالإختياري فقط في آخر الوقت وبين ان يبادر فيأتي بالإضطراري ثم عند وجدان الماء يأتي بالإختياري أي أن المكلف مخير بين الأقل (الإختياري فقط) والأكثر (الإضطراري اول الوقت والإختياري آخر الوقت).

وقد مر ان التخيير بين الأقل والأكثر محال فيستحيل ان يكلف المولى بنحو هذا التكليف فعلى المولى ان يختار احد أمرين.

الأول: ان يرفع يده عن التكليف الإضطراري اول الوقت فيتعين على المكلف تكليفاً واحداً وهو الإختياري آخر الوقت.

الثاني: ان يرفع يده عن التكليف الإختياري آخر الوقت فيتعين على المكلف تكليفاً واحداً وهو الإضطراري اول الوقت.

ومن الواضح ان الثاني غير جائز لأنه يؤدي الى تفويت مصلحة ملزمة لما عرفت من ان الإضطراري على هذا الإحتمال محصل لبعض المصلحة دون البعض الآخر الذي هو مصلحة ملزمة. فيتعين على المولى اختيار الأمر الأول.

فانقذح أن على هذا الإحتمال استحيل تشريع البدار بل يجب أن يأمر المولى بالانتظار الى زوال الإضطرار وبالتالي يصلي صلاة الإختيار.

إذا عرفت هذه المقدمات الثلاث فإذا ثبت تشريع البدار يكشف ذلك عن ان التكليف الإضطراري ليس من قبيل الإحتمال الثالث (لما عرفت في المقدمة الثالثة).

فيتعين ان يكون من احد الإحتمالات الثلاثة وقد عرفت ان كلها تقتضي الإجزاء.

(لا يخفى ان الإحتمال الثاني منفي ايضاً لما عرفت من انه لا يجوز البدار على هذا الإحتمال الثاني).

هذا تمام الدليل الأول.

من الأسباب. فيجب أن نتبين ذلك، فنقول: هناك وجوه أربعة تصلح أن تكون كلها أو بعضها مستنداً للقول بالإجزاء نذكرها كلها:

وهو فاسد لجواز تشريع البدار حتى على الإحتمال الثالث لأنه قد تقدم في مبحث التخيير بين الأقل والأكثر أن سبب ومناط استحالة التخيير بين الأقل والأكثر هو كون الزائد عن الأقل لا دخالة له في تحقيق الغرض فيستحيل تعلق الأمر به (راجع ذلك المبحث).

وهذا المناط غير متحقق في المقام لأن الإضطراري حسب الفرض فيه مصلحة ملزمة كما أن الإختياري فيه مصلحة ملزمة فيمكن للمولى ان ينتظر ويحصل تمام المصلحة دفعة واحدة من التكليف الإختياري حال الإختيار ويمكن ان يتعجل ويحصلها نصفين تدريجاً النصف الأول بالتكليف الإضطراري حال الإضطرار والنصف الثاني بالتكليف الإختياري حال الإختيار إذن مناط استحالة التخيير بين الأقل والأكثر غير موجود هنا.

فإن قلت: يوجد هنا مناط آخر وهو لغوية التكليف بالإضطراري اول الوقت طالما ان المولى يقدر على تحصيل مصلحته بتكليف واحد هو الإختياري آخر الوقت.

قلت:

أولاً: يوجد مصلحة هنا وهي ان في البدار تحصيل لمصلحة أول الوقت.

ثانياً: لو فرض عدم وجود مصلحة في التكليف الإضطراري لم يكن تشريعه لغواً إذ المولى يريد تحصيل غرضه وهو يتحصل بطريقتين. الأول تعيين الإختياري، الثاني التخيير بين الإختياري فقط وبين الإختياري مع الإضطراري فيجوز للمولى سلوك أي الطريقتين شاء.

لا يقال الطريق الثاني اصعب من الأول لإحتياجه الى تشريعين وتخيير بخلاف الأول. لأننا نقول هذا لغو من القول فإن الإعتبار لا مؤونة فيه.

الدليل الثاني: وذكره العلامة النائيني (ره) وحاصله مختصراً ان التكليف الإضطراري دائماً يكون من قبيل الإحتمال الأول او الإحتمال الثاني

١ - إنه من المعلوم أن الأحكام الواردة في حال الاضطرار واردة للتخفيف على المكلفين والتوسعة عليهم في تحصيل مصالح التكاليف الأصلية الأولية (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر).

وليس من شأن التخفيف والتوسعة أن يكلفهم ثانياً بالقضاء أو الأداء، وإن كان الناقص لا يسد مسد الكامل في تحصيل كل مصلحته الملزمة.

أي أن المصلحة المتبقية غير قابلة للإستيفاء.

وذلك لأن الإضطراري إما أن يحصل تمام مصلحة الواقعي ام لا وعلى الثاني لا يمكن تدارك المصلحة المتبقية لأن استيفاء تلك المصلحة المتبقية إنما يكون في طي استيفاء المصلحة الصلواتية وفي ضمنها والمفروض ان المكلف قد استوفى المصلحة الصلواتية في ضمن الطهارة الترايبه مثلاً فلا يمكنه استيفاء مصلحة الطهارة المائيه إذ ليست مصلحتها قائمه بنفسها بل في ضمن الصلاة انتهى. راجع عبارته ص ٢٤٥.

اقول: هذا الدليل لا يخفى فساده على المتأمل.

ولو فرض تماميته اقتضى الإجزاء عن الإعادة في الوقت وعن القضاء خارج الوقت وذلك لأن مصلحة الواقعي إما تحصلت بتمامها فلا معنى للتكليف بالإعادة اداء او قضاء وإما تحصل بعضها دون بعض فكذلك لا معنى للتكليف بالإعادة اداء او قضاء لأن المفروض ان المصلحة الفائتة قد فاتت ولا يمكن تحصيلها بشيء من الأداء أو القضاء فالتكليف بهما مستحيل لأنه بلا غرض.

إذا عرفت هذه المقدمات فلنشرع في ذكر الأدلة على الأجزاء.

قوله (ره): (وليس من شأن التخفيف والتوسعة أن يكلفهم ثانياً...)

(الخ).

أقول: يرد على هذا الدليل مضافاً إلى أنه استحسان عدم صحته لأن الأدلة الإضطرارية واردة للتخفيف على المضطر. ولزوم إعادة المختار لا

٢ - إن أكثر الأدلة الواردة في التكاليف الاضطرارية مطلقة مثل قوله تعالى: ﴿فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً﴾، أي أن ظاهرها

ينافي ذلك لاختلاف موضوع التكليف.

قوله (ره): (إن أكثر الأدلة الواردة في التكاليف الاضطرارية مطلقة... إلخ).

اقول: هذا اشارة الى الدليل الثاني وهو التمسك بالإطلاق المقامي توضيح ذلك ان الآيات والروايات الواردة في بيان التكليف الإضطراري يحتمل فيها احتمالان.

الأول: ان تكون واردة في مقام بيان التكليف حال العجز.

الثاني: ان تكون واردة في مقام بيان تكليف العاجز.

فعلى الإحتمال الأول لا يجب على هذه الأدلة سوى ذكر التكليف حال العجز فلا يجب عليها ان تذكر التكليف بعد ارتفاع العجز إذ غاية غرض المتكلم انما هو بيان التكليف حال العجز فلا نظر له الى ما بعد العجز وعلى هذا فلا مجال للتمسك بالإطلاق المقامي إذ عدم ذكر المتكلم لوجوب الإعادة اداء او قضاء يكون من قبيل عدم ذكر ما لا يجب ذكره أي يكون من قبيل عدم ذكر ما لم يتعرض المتكلم لذكره فلا يصدق (أن لو اراد الإعادة لذكرها) إذ حتى لو ارادها لا يجب ذكرها.

واما على الإحتمال الثاني فيمكن التمسك بالإطلاق المقامي لنفي وجوب الإعادة اداء او قضاء إذ المتكلم في مقام بيان تكليف العاجز فيجب عليه ذكره بتمامه فلو كانت الإعادة (اداء وقضاء) واجبه على المكلف العاجز كان يجب عليه ذكرها ولكنه لم يذكرها فينتج ان الإعادة غير واجبه على العاجز.

إذا عرفت ذلك فمن الواضح لمن راجع الروايات والآيات ان نظر كثير منها الى بيان تكليف العاجز فينتج ان هذه الروايات والآيات الكريمة لها اطلاق مقامي ينفي وجوب الإعادة اداء او قضاء.

وقد يعترض على هذا الإطلاق باعتراضين.

بمقتضى الاطلاق الاكتفاء بالتكليف الثاني لحال الضرورة، وإن التكليف منحصر فيه وليس وراءه تكليف آخر. فلو أن الأداء أو القضاء واجبان

الإعتراض الأول: عبارة عن إنكار امكان اثباته لأن الإطلاق يتوقف على إثبات مقدمات الحكمة ومنها كون المتكلم في مقام بيان تمام تكاليف العاجز في حال عجزه وبعد زوال عجزه ومن الواضح عدم امكان اثبات ذلك ولو امكن لكان في موارد نادرة فلا يصح جعل الإطلاق المقامي دليلاً عاماً.

اقول: لا وجه لهذا الإعتراض وذلك لأن المفروض أن المولى تصدى لحكم المضطر. والعرف لا يلتفت الى هذا التدقيق (أي أنه يبين حكم المضطر من حيث هو مضطر او حكم المضطر من حيث هو مكلف) بل يرى ان المتكلم يبين تمام ما يجب على المضطر سواء كان حال وجود الإضطرار او حال ارتفاعه كما تقول لعبدك (إذا عجزت عن جلب الشراب فاجلب الماء) فإنه لا يرى إلا أن التكليف التام هو جلب الماء وهكذا لو سئل الإمام (ع) عن مكلف عجز عن الماء فاللزام ان يجيب ببيان كل ما يلزمه هذا هو نظر العرف قديماً وحديثاً فارجع الى عرف اهل قرينتك لا ترى إلا ما ذكرنا.

الإعتراض الثاني: وهو عبارة عن وجود المزاحم للإطلاق المقامي توضيح ذلك ان معنا دليلين.

الأول الإختياري مثل (يجب الصلاة عن وضوء).

الثاني الإضطراري مثل (العاجز عن الماء يصلي عن تيمم).

والأول له اطلاق يشمل العاجز الذي ارتفع عجزه بعد ان صلى بلا وضوء فانه يشمله اطلاق (يجب الصلاة مع الوضوء) فيدل هذا الإطلاق على لزوم الإعادة عليه.

الثاني له اطلاق مقامي يدل على عدم وجوب الإعادة.

وبالتالي تقع المعارضة بين الإطالقين فيتساقطان.

اقول اولاً: الظاهر ان الإطلاق المقامي للدليل الإضطراري مقدم على اطلاق الدليل الإختياري وذلك لأنه ناظر إليه ومفسر له فإن السؤال عن حكم

أيضاً لوجب البيان والتنصيص على ذلك. وإذ لم يبين ذلك علم أن الناقص يجزىء عن أداء الكامل أداء وقضاء، لا سيما مع ورود مثل قوله **عَلَيْهِ السَّلَامُ**: «إن التراب يكفيك عشر سنين».

٣ - إن القضاء بالخصوص إنما يجب فيما إذا صدق الفوت، ويمكن أن يقال أنه لا يصدق الفوت في المقام، لأن القضاء إنما يفرض فيما إذا كانت الضرورة مستمرة في جميع وقت الأداء. وعلى هذا

العاجز هو بمعنى انه هل يجب عليه العمل بإطلاق الدليل الإختياري ام لا فالدليل الإضطرابي وارد في مورد اطلاق الدليل الإختياري فلا مجال لتصور المزاحمة بل الإطلاق المقامي مفسر للدليل الإختياري وحاكم عليه.

ثانياً: لو سلمنا المعارضة ووقوع التسايط لم يكن هنا دليل دال على وجوب الإعادة في الوقت والقضاء بعد الوقت فيلزم حينئذ الرجوع الى الأصول العملية وهي تقتضي البراءة.

وكيف كان فالإطلاق المقامي محكم دال على عدم وجوب الإعادة إداءً ولا قضاءً.

قوله (ره): (ان القضاء بالخصوص إنما يجب...).

اقول: هذا هو الدليل الثالث على عدم وجوب الإعادة وهو ينقسم إلى شطرين شطر متعلق بالقضاء وآخر متعلق بالأداء.

أما الشطر المتعلق بالقضاء فهو مركب من مقدمتين.

المقدمة الأولى: ان القضاء انما يجب عند صدق عنوان (فوت الصلاة الفريضة) وذلك لأن المستفاد من ادلة القضاء هو وجوب قضاء الفريضة الفاتية.

المقدمة الثانية: ان هذا العنوان (فوت الصلاة الفريضة) لا يصدق في المقام لأن القضاء إنما يفرض في صورة استمرار الإضطراب الى آخر الوقت وقد عرفت ان المضطر لا يكون مكلفاً بالأمر الإختياري فالأمر بالصلاة الإختياري غير متوجه الى المضطر وبالتالي فالصلاة الإختياري لم تفته بما هي فريضة وانما فاتته بما هي ليست فريضة.

التقدير لا أمر بالكامل في الوقت، وإذا لم يكن أمر فقد يقال أنه لا يصدق بالنسبة إليه فوت الفريضة، إذ لا فريضة.

وأما الأداء فإنما يفرض فيما يجوز البدار به، وقد ابتدر المكلف - حسب الفرض - إلى فعل الناقص في الأزمنة الأولى من الوقت ثم زالت الضرورة قبل انتهاء الوقت. ونفس الرخصة في البدار - لو ثبتت - تشير إلى مسامحة الشارع في تحصيل الكامل عند التمكن، وإلا لفرض عليه الانتظار تحصيلاً للكامل.

وأما الشق المتعلق بالأداء فحاصله ان البحث في وجوب الإعادة أداء متوقف على جواز البدار إذ لو لم يجز البدار لم يكن للمكلف المضطر ان يأتي بالفعل الإضطراري إلا عند نهاية الوقت فلا يتخيل مجال للإعادة. فالبحث متوقف على جواز البدار وجواز البدار كاشف عن الأجزاء كما مر بيانه في المقدمة الثانية.

اقول: أما الشق المتعلق بالأداء فقد عرفت فساده لعدم وجود ملازمة بين جواز البدار وبين الأجزاء.

وأما الشق المتعلق بالقضاء فيرد على مقدمته الأولى: ان القضاء واجب في موارد متعددة لا يصدق فيها فوت الصلاة الفريضة وذلك كفوت الصلاة عن النائم والمكره والسكران.

فإن كل ذلك يجب فيه القضاء مع عدم صدق فوت الفريضة ويصعب الإلتزام بأن كل ذلك خلاف القاعدة.

ثم لو سلمنا بكلا المقدمتين فإنه وإن دل على عدم وجوب القضاء إلا أنه أيضاً يدل على لازم فاسد وهو ان المكلف لو كان عاجزاً طوال الوقت ولكنه عصى ولم يصل الصلاة الإضطرارية. فلازم هذا المذهب ان هذا المكلف بعد الوقت وزوال الإضطرار لا يجب عليه قضاء الصلاة الإختيارية لأنها لم تفته بما هي فريضة وهذا اللازم لا يلتزم به احد.

وكيف كان فتحريز موضوع وجوب القضاء محلل الفقه لا هنا.

٤ - إذا كنا قد شككنا في وجوب الأداء والقضاء، والمفروض أن وجوبهما لم ننفه بإطلاق ونحوه - فإن هذا شك في أصل التكليف. وفي مثله تجري أصالة البراءة القاضية بعدم وجوبهما.

فهذه الوجوه الأربعة كلها أو بعضها أو نحوها هي سر حكم الفقهاء بالإجزاء قضاء وأداء. والقول بالإجزاء - على هذا أمر لا مفر منه. ويتأكد ذلك في الصلاة التي هي العمدة في الباب.

المقام الثاني - الأمر الظاهري

تمهيد:

للحكم الظاهري اصطلاحان:

أحدهما: ما تقدم في أول الجزء الأول ص ٥، وهو المقابل للحكم

قوله (ره): (إذا كنا قد شككنا في وجوب الأداء...).

اقول: هذا هو الدليل الرابع وهو الرجوع الى الأصول العملية ولا يخفى ان الرجوع الى الأصول العملية يتوقف على عدم وجود دليل على سقوط الإعادة قضاء واداء.

كما يتوقف على عدم وجود دليل على وجوب الإعادة قضاء واداء.

فإذا تم كل ذلك تأتي نوبه الأصول العملية فنقول الأصل الجاري في المقام هو أصالة البراءة عن الأداء وأصالة البراءة عن القضاء لأنه لو صلى الإضطرارية ثم ارتفع العذر يشك في توجه تكليف إليه بأمره بالإعادة اداء او قضاء. وهذا شك في التكليف مرجعه الى البراءة وقد قامت محاولات لجعل الأصل الجاري في المقام هو الإشتغال لا نتعرض لها.

قوله (ره): (للحكم الظاهري اصطلاحان...).

اقول: الحكم الذي هو المقسم تارة هو الحكم الموجود في اللوح المحفوظ فينقسم الى قسمين باعتبار موضوعه فإما أن لا يكون موضوعه قد اخذ فيه الشك بحكمه الشرعي وإما أن يكون قد اخذ فيه ذلك فالأول حكم

الواقعي، وإن كان الواقعي مستفاداً من الأدلة الاجتهادية الظنية فيختص الظاهري بما ثبت بالأصول العملية.

وثانيهما: كل حكم ثبت ظاهراً عند الجهل بالحكم الواقعي الثابت في علم الله تعالى، فيشمل الحكم الثابت بالإمارات والأصول معاً. فيكون الحكم الظاهري بالمعنى الثاني أعم من الأول.

وهذا المعنى الثاني العام هو المقصود هنا بالبحث، فالأمر الظاهري: ما تضمنه الأصل أو الامارة.

ثم إنه لا شك في أن الأمر الواقعي في مورد الأصل والإمارة غير منجز على المكلف، بمعنى أنه لا عقاب على مخالفته بسبب العمل

واقعي والثاني حكم ظاهري.

هذا هو التقسيم الأول المتقدم سابقاً والمقسم فيه هو ذات الحكم الموجود في اللوح المحفوظ وأساس القسمة هو الموضوع.

وتارة أخرى يكون المقسم هو الحكم الثابت في علم المكلف أو قل الحكم المعلوم. وأساس القسمة العلم بمطابقته للواقع أو عدم العلم بذلك.

فالأول يسمى حكم واقعي والثاني يسمى حكم ظاهري.

وقد يشترط بعضهم في القسم الأول مضافاً إلى العلم بالمطابقة نفس المطابقة فحتى يكون الحكم واقعياً في هذا الإصطلاح يشترط فيه شرطان الأول مطابقته للواقع والثاني العلم بذلك. فلو فقد أحد الشرطين كان ظاهرياً.

قوله (ره): (ثم إنه لا شك في أن...).

أقول: سوف يأتي في محله وقد مر إليه الإشارة أن الحكم لا يبلغ مرتبة التنجيز (التي تقتضي جواز العقاب على المخالفة) إلا بعد العلم به علماً تفصيلاً وجدانياً أو تعبيرياً أو اجمالياً كما يتنجز ببعض الأصول فأما مع عدم ذلك بل فرض قيام الحجة على خلافه لا يكون هذا الحكم منجزاً فلو خالفه العبد لم يستحق العقاب.

بالإمارة والأصل لو اتفق مخالفتها له، لأنه - من الواضح - أن كل تكليف غير واصل إلى المكلف بعد الفحص واليأس غير منجز عليه، ضرورة أن التكليف إنما يتنجز بوصوله بأي نحو من أنحاء الوصول، ولو بالعلم الإجمالي.

هذا كله لا كلام فيه، وسيأتي في مباحث الحجة تفصيل الحديث عنه. وإنما الذي يحسن أن نبحث عنه هنا في هذا الباب هو أن الأمر الواقعي المجهول لو انكشف فيه بعد ذلك خطأ الإمارة أو الأصل، وقد عمل المكلف - حسب الفرض - على خلافه اتباعاً للإمارة الخاطئة أو الأصل المخالف للواقع، فهل يجب على المكلف امتثال الأمر الواقعي في الوقت أداء وفي خارج الوقت قضاء، أو أنه لا يجب شيء عليه بل يجزي ما أتى به على طبق الإمارة أو الأصل ويكتفي به؟.

قوله (ره): (فهل يجب على المكلف...).

اقول: من الواضح الذي لا يخفى ان مقتضى القاعدة الأولية في المقام هو عدم الإجزاء وذلك لأن العبد مأمور بأن يعمل على طبق الواقع فتوهم أن الواقع هو الإمارة فعمل على طبقها فإذا بان له خطأها ينكشف له انه لم يعمل بواجبه.

والحاصل انه عندنا مقدمتان.

الأولى: ان العباد مكلفون بطاعة الأحكام الواقعية فالبالغ يجب عليه ان يصلي الصلاة الواقعية وأن يصوم الصيام الواقعي وأن يزكي الزكاة الواقعية وهكذا سائر الأعمال.

الثانية: انه بعد انكشاف خطأ الأصل او الإمارة ينكشف ان المكلف لم يعمل بالواقع بل قد عمل على خلاف الواقع، فتكون صلواته الواقعية لم يصلها في الوقت، وقد فاتته خارج الوقت فيلزمه الإعادة أداء أو قضاء.

إذن القاعدة تقتضي عدم الإجزاء فمدعي الإجزاء يحتاج الى هدم احدي هاتين المقدمتين.

اما الأولى فلم نر من تجرء على هدمها إلا ما يظهر من بعض الفضلاء

ثم إن العمل على خلاف الواقع - كما سبق - تارة يكون بالإمارة وأخرى بالأصل. ثم الانكشاف على نحوين: انكشاف على نحو اليقين وانكشاف بمقتضى حجة معتبرة. فهذه أربع صور.

ولاختلاف البحث في هذه الصور - مع اتفاق صورتين منها في الحكم وهما صورتا الانكشاف بحجة معتبرة مع العمل على طبق الإمارة ومع العمل بمقتضى الأصل - نعقد البحث في ثلاث مسائل:

١ - الإجزاء في الإمارة مع انكشاف الخطأ يقيناً

إن قيام الإمارة تارة يكون في الأحكام، كقيام الإمارة على وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة حال الغيبة بدلاً عن صلاة الجمعة، وأخرى في الموضوعات، كقيام البيعة على طهارة ثوب صلى به أو ماء توضأ منه، ثم بانت نجاسته.

والمعروف عند الإمامية عدم الإجزاء مطلقاً: في الأحكام والموضوعات.

من السادة فإن كلامه يمكن ان يحمل على ان المكلف إنما مكلف بالواقع وبما يصله من الأحكام الظاهرية فلو عمل بالحكم الظاهري يكون عمل بوظيفته حتى لو بان خطأ الحكم الظاهري ولذا ذهب الى الإجزاء مطلقاً. وكله لا مستند له سوى ظنون غير معتبرة. وإن كان ظاهر كثير من عباراته انه في صدد هدم المقدمة الثانية.

قوله (ره): (والمعروف عند الإمامية عدم الإجزاء...).

اقول: قد عرفت آنفاً ان المقدمتين السابقتين يقتضيان عدم الإجزاء إذا عرفت ذلك نقول.

ان في حجية الإمارة تصورات متعددة.

الأول: المسمى بالتصويب الأشعري وهو عبارة عن ان اللوح المحفوظ يكون خالياً عن الحكم الواقعي الى حال ورود الإمارة فعند ورود الإمارة ينطبع على طبقها حكم في اللوح المحفوظ فإذا سقطت الإمارة بسقوط شروطها محي ذلك الحكم، وعلى هذا فالحكم الواقعي يتبع الإمارة

أما في (الأحكام) فلأجل اتفاقهم على مذهب التخطئة، أي أن المجتهد يخطئ ويصيب، لأن الله تعالى أحكاماً ثابتة في الواقع يشترك

كتبعية الظل لشخصه.

التصوير الثاني: المسمى بالتصويب المعتزلي وهو ان الأحكام الشرعية مضروبة في اللوح المحفوظ قبل ورود الإمارة. ولكن عند ورود الإمارة يتغير الحكم الواقعي ليصير على طبق الإمارة.

وسبب تغيير الحكم الواقعي هو ان الحكم الواقعي يتبع المصالح والمفاسد وورود الإمارة يستوجب تغيير المصلحة والمفسدة الواقعية على طبقها.

مثلاً صلاة الجمعة فيها مصلحة ملزمة ولذا حكم المولى بوجوبها هذا قبل ورود الإمارة فإذا وردت الإمارة ودلت على وجوبها فالحمد لله خير على خير.

وأما إذا وردت الإمارة ودلت على (حرمة صلاة الجمعة) ففي هذه الحالة يصير في صلاة الجمعة مفسدة ملزمة ولذا يضطر المولى الى تغيير الحكم الواقعي لأنه تابع للمصلحة والمفسدة فلما صار في صلاة الجمعة مفسدة وجب عليه تغيير الحكم وهكذا الحال في ساير الأحكام.

التصوير الثالث: وهي السببية المنسوبة الى بعض الإمامية التي تسمى بالمصلحة السلوكية. أي أن الإمارة لا تؤثر على المصلحة او المفسدة في متعلقها غاية ان في سلوك الإمارة وإتباعها مصلحة.

فمثلاً صلاة الجمعة ذات مصلحة ولذا حكم الشارع بوجوبها فلو وردت الإمارة على طبق هذا الحكم الواقعي فالحمد لله.

وأما إذا وردت الإمارة على خلاف هذا الحكم الواقعي كما لو قالت (يحرم صلاة الجمعة) فهذه الإمارة لا تؤثر على مصلحة (صلاة الجمعة) بل تبقى صلاة الجمعة ذات مصلحة كما لا تؤثر على الحكم الواقعي لها بل تبقى واجبة. غاية ما في الأمر أن في اتباع الإمارة هذه مصلحة فمن عمل على اماره (يحرم صلاة الجمعة) كان اتباعه لها مصلحة.

فيها العالم والجاهل، أي أن الجاهل مكلف بها كالعالم، غاية الأمر أنها غير منجزة بالفعل بالنسبة إلى الجاهل القاصر حين جهله، وإنما

التصوير الرابع: وهو المذهب المشهور بين الإمامية وهو أن الإمارات طريق إلى الواقع قد تصيب الواقع وقد تخطيء فالإمارة لا تؤثر لا على مصلحة الواقع ولا على حكمه كما ليس في اتباعها مصلحة غاية ان تشريع حجة الإمارة كان بغرض التسهيل على المكلفين.

إذا عرفت هذه التصويرات الأربع فنقول:

أما على الأول: فلا معنى للكلام في الإجزاء أو عدمه إذ لا يوجد حكم واقعي غير حكم الإمارة فاتباع الإمارة هو اتباع الواقع فالأمر الذي دلت عليه الإمارة هو نفس الأمر الواقعي فإذا اتيت بالمأمور به بالأمر الإماراتي تكون قد اتيت بالمأمور به بالأمر الواقعي وقد مر أن الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضي سقوط أمره بلا كلام.

وكيف كان فعلى هذا المذهب لا وجه لتوهم مخالفة الإمارة للواقع حتى يفرض وجود أمرين تكون إطاعة أحدهما مجزية عن الآخر أم لا. بل لا يوجد سوى أمر واحد فإطاعته لا ريب تسقطه.

وأما على التصوير الثاني: فكالتصوير الأول لأنه بعد ورود الإمارة يكون الواقع مطابقاً للإمارة فإطاعة الإمارة اطاعة للواقع الموجود، وأما الواقع الزائل فلا معنى للسؤال عن سقوطه بعد فرض زواله إلى غير رجعة.

نعم يمكن فرض السؤال في حالتين:

الأولى: ما لو انكشف خلاف الإمارة في الوقت فيقع السؤال أن إمتثال الأمر الواقعي الحاصل بسبب الإمارة هل يجزي عن الأمر الواقعي الأصلي إذ يفرض رجوع الأمر الواقعي الأصلي.

الثانية: ما لو قلنا أن انكشف خطأ الإمارة يوجب انقلاب الواقع ولو قبل الانكشاف فينقلب إمتثال الأمر الواقعي الحاصل بسبب الإمارة إلى إمتثال أمر وهمي فيقع السؤال أن هذا الإمتثال هل يجزي عن الأمر الواقعي.

وكيف كان فلا حاجة إلى التعرض للإجابة والمناقشة وذلك لأن هذين

يكون معذوراً في المخالفة لو اتفقت له باتباع الإمارة، إذ لا تكون الإمارة عندهم إلا طريقاً محضاً لتحصيل الواقع.

التصويرين لا ريب في فسادهما للإجماع على فساد التصويب.

أما التصوير الثالث: فيقع الكلام فيه في ثلاث جهات.

الجهة الأولى: في كونه مستلزماً للتصويب أم لا.

فإن أصحاب هذا التصوير وإن ادعوا أنه غير مستلزم للتصويب إلا أنه مشكل جداً بل الظاهر أنه مستلزم للتصويب لأنه إذا كان الواقع (وجوب الجمعة) ووردت الإمارة (يحرم الجمعة) وفرض أن في إتباع الإمارة مصلحة موازية لمصلحة وجوب الجمعة ففي هذه الحالة يجب أن ينقلب الحكم الواقعي من تعيين صلاة الجمعة إلى التخيير بينها وبين إتباع الإمارة لأن المفروض أن الحكم الواقعي تابع للمصلحة فإذا فرض أن المصلحة تتحقق في شيء واحد لا جرم يكون الحكم الواقعي هو وجوب تعييني لهذا الشيء الواحد.

وأما إذا فرض أن المصلحة المطلوبة تتحقق في أحد شيئين صلوة الجمعة وإتباع الإمارة لا جرم يجب أن يكون الحكم الواقعي هو وجوب تخيري لهذين الشيئين.

ولكنه يمكن دفعه بأن يقال إن مصلحة إتباع الإمارة مصلحة مباينة لمصلحة الواقع فلا يكون الواقع وإتباع الإمارة من قبيل الشيئين المحققين لمصلحة واحدة أو لمصلحتين يسد أحدهما مكان الآخر كجميع الواجبات التخييرية بل يكونا من قبيل الشيئين المحققين لمصلحتين مستقلتين كالصيام والصلاة فإن الصلاة تحقق مصلحة والصيام يحقق مصلحة أخرى فلا يكونا واجبين تخيريين بل يكونا واجبين تعيينيين. وتتمام الكلام في محل آخر.

الجهة الثانية: في وقوع هذا التصوير بعد الفراغ عن إمكانه وإن كان في إمكانه كلام وتحرير هذه الجهة في الجزء الثالث إلا أننا نقول هنا إن جميع أدلة حجية الإمارة لا تشير إليه من قريب ولا بعيد بل ظاهر الأدلة هو التصوير الرابع.

الجهة الثالثة: في إستلزام هذا المذهب للإجزاء او عدم استلزامه له .

اقول: الظاهر ان اختلاف الأحكام في المقام تابع للإختلاف في تفسير المصلحة السلوكية فإنها يمكن ان تفسر ثلاث تفسيرات .

الأول: ان مصلحة اتباع الإمارة مصلحة مباينه لمصلحة الواقع مثل مصلحتي الصوم والصلاة .

الثاني: ان مصلحة اتباع الإمارة مصلحة واقعية كما في سائر مصالح الأفعال (نريد ان نقول ان مصلحة اتباع الإمارة ليست عبارة عن هبات من الله تعالى يعطيها عوضاً عما فات بل هي مصلحة موجودة في اتباع الإمارة كما أن سائر الأفعال بتكوينها لها مصالح او مفسد) على وجه تكون هذه المصلحة عوضاً عن مصلحة الواقع فتكون مصلحة الواقع ومصلحة الإمارة من قبيل مصلحتي واجبين تخييريين .

الثالث: أن مصلحة اتباع الإمارة عبارة عن هبات من الله تعالى فلا يعطي للعبد إلا المقدار الذي يفوته بسبب اتباعه للإمارة فنفس اتباع الإمارة لا مصلحة فيه .

وأما على التفسير الأول فلا مجال للإجزاء لأن الحكم الواقعي ما زال على حاله ثم يتحقق لا هو ولا مصلحته فلو وردت الإمارة (يحرم صلاة الجمعة) واتبناها كان لنا من ذلك مصلحة . وأما الواقع وهو وجوب صلاة الجمعة فلم نمثله ولم نحصل على مصلحته

ولا يخفى ان التحصيل على مصلحة اتباع الإمارة لا يسقط لزوم تحصيل مصلحة الواقع كما أن تحصيل مصلحة الصلاة لا يسقط لزوم تحصيل مصلحة الصوم .

وأما على التفسير الثاني: يكون الإجزاء ضرورياً وذلك لتحقق التصويب في الحقيقة لأن المصلحة الواحدة موجودة في أمرين، الأول اتباع الإمارة، الثاني نفس صلاة الجمعة . فلا وجه لأن يأمر المولى بأحدهما على التعيين بل يأمر بأحدهما على التخيير وعليه فإتباع الإمارة يجب أن يكون

ومع انكشاف الخطأ لا يبقى مجال للعذر، بل يتنجز الواقع حينئذ في حقه من دون أن يكون قد جاء بشيء يسد مسده ويغني عنه .

مسقطاً لهذا الواجب التخيري ضرورة ان الإتيان بأحد بدلي الواجب التخيري يستوجب سقوطه .

لكن هذا التفسير وإن استوجب الإجزاء إلا أنه في الحقيقة يستوجب التصويب .

واما على التفسير الثالث: فهو لا يستوجب الإجزاء لأن المولى لم يتكفل إلا بالمقدار الفائت فإذا انكشف خطأ الإمارة في الوقت كان على المولى ان يضمن مجرد فوات مصلحة الفضيلة فيجب على المكلف تحصيل بقية المصلحة .

ولا يجب على المولى ان يضمن تمام المصلحة ضرورة انه لا يضمن إلا ما كانت الإمارة سبباً لتفويته والإمارة لم تسبب سوى تفويت مصلحة الفضيلة فلا يضمن المولى سوى هذه المصلحة .

وهكذا لو انكشف الخطأ بعد الوقت فإن الإمارة إنما كانت سبباً لتفويت مصلحة الوقت لا تمام مصلحة الواجب فعلى المولى ان يضمن مصلحة الوقت وأما الباقي فعلى المكلف تحصيله بالقضاء .

نعم لو لم ينكشف الخطأ الى الموت فإن اتباع الإمارة حينئذ يكون سبباً لتفويت تمام مصلحة الواقع فيجب على المولى حينئذ ان يضمن تمام مصلحة الواجب .

قوله (ره): (ومع انكشاف الخطأ لا يبقى مجال للعذر...).

أقول: لو فرض ان الحكم الواقعي وجوب الظهر يوم الجمعة وجاءت الإمارة ان الواجب هو الجمعة فصلى المكلف الجمعة ثم بعد ذلك علم يقيناً ان الجمعة غير واجبه وإنما الواجب هو صلاة الظهر فهنا يعلم ان حكم وجوب الظهر متوجه اليه وبعد هذا العلم يتنجز هذا الحكم عليه فيجب عليه الإتيان بصلاة الظهر اداءً في الوقت وقضاء بعده .

ولا يصح القول بالإجزاء إلا إذا قلنا: أنه بقيام الإمارة على وجوب شيء تحدث فيه مصلحة ملزمة على أن تكون هذه المصلحة وافية بمصلحة الواقع يتدارك بها مصلحة الواجب الواقعي، فتكون الإمارة مأخوذة على نحو الموضوعية للحكم. ضرورة أنه مع هذا الفرض يكون ما أتى به على طبق الإمارة مجزياً عن الواقع لأنه قد أتى بما يسد مسده ويغني عنه في تحصيل مصلحة الواقع.

ولكن هذا معناه التصويب المنسوب إلى المعتزلة، أي أن أحكام الله تعالى تابعة لآراء المجتهدين وإن كانت له أحكام واقعية ثابتة في نفسها، فإنه يكون - عليه - كل رأي أدى إليه نظر المجتهد قد أنشأ الله تعالى على طبقه حكماً من الأحكام. والتصويب بهذا المعنى قد اجتمعت الإمامية على بطلانه وسيأتي البحث عنه في (مباحث الحجة).

وأما القول بالمصلحة السلوكية - أي أن نفس متابعة الإمارة فيه مصلحة ملزمة يتدارك بها ما فات من مصلحة الواقع، وإن لم تحدث مصلحة في نفس الفعل الذي أدت الإمارة إلى وجوبه - فهذا قول لبعض الإمامية لتصحيح جعل الطرق والإمارات في فرض التمكن من تحصيل العلم، على ما سيأتي بيانه في محله إن شاء الله تعالى.

ولكنه - على تقدير صحة هذا القول - لا يقتضي الإجزاء أيضاً، لأنه على فرضه تبقى مصلحة الواقع على ما هي عليه عند انكشاف خطأ الإمارة في الوقت أو في خارجه.

قوله (ره): (إلا إذا قلنا أنه بقيام الإمارة...).

اقول: هذا إشارة إلى التصوير الثاني أي مذهب التصويب المعتزلي.

والمصنف (ره) قد أهمل النظر إلى التصويب الإشعري لوضوح فساده ضرورة لزوم القول بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد ولزوم القول بأن الحكم الواقعي موجود ولو بدون إمارة.

قوله (ره): (وأما القول بالمصلحة السلوكية...).

اقول: هذا إشارة إلى التصوير الثالث.

توضيح ذلك: إن المصلحة السلوكية المدعاة هي مصلحة تدارك الواقع باعتبار أن الشارع لما جعل الإمارة في حال تمكن المكلف من تحصيل العلم بالواقع فإنه قد فوت عليه الواقع فلا بد من فرض تداركه بمصلحة تكون في نفس أتباع الإمارة، واللازم من المصلحة التي

قوله (ره): (توضيح ذلك أن المصلحة السلوكية...).

اقول: قد اختار المصنف (ره) تفسير المصلحة السلوكية بالتفسير الثالث وقد عرفت أنه لا يستلزم الإجزاء.

تنبيهات:

التنبيه الأول: قد عرفت ان حجية الإمارات قد تصور بأربع تصورات فيقع الكلام فيما هو التصوير الصحيح وتحقيق الكلام وإن كان في محله في المبحث الثالث إلا أنا هنا نشير إليه إجمالاً فنقول إن ادلة الإمارات. تكون احد ثلاثة.

الأول: السيرة العقلانية والمتشرعية. ولا ريب ان سيرتهما إنما هي على ان الإمارة توصل إلى الواقع فمن رجع الى العقلاء يراهم يعملون بخبر الثقة لا لأن العمل بخبر الثقة فيه مصلحة بل لأن خبر الثقة طريق الى الواقع وهكذا سائر الإمارات إنما يعملون بها لهذه النكته. أي الإيصال الى الواقع. وهذا هو معنى الطريقيه.

الثاني: الروايات والآيات الآمرة بالعمل بخبر الثقة فإنها لا يستفاد منها سوى ان الخبر الثقة موصل الى الواقع كما في (إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهاله...) فإنها ناظرة الى ان خبر الفاسق لا يكشف عن الواقع بخلاف خبر العادل. وهكذا (فلان قوله قولي) (فلان مأمون على الدين والدنيا) فإنها ناظرة الى أن خبر الثقة يوصل الى الواقع. وهكذا ساير الروايات والآيات إلا بعضها وهو محمول عليها بحسب الفهم العرفي ويأتي التعرض لها في محله.

الثالث: الإجماع وهو دليل لبي لا يستفاد منه نكته حجية الإمارات.

فانقدح ان ادلة الإمارات دالة على الطريقية غايته أن بعضهم ذكر

يتدارك بها الواقع أن تقدر بقدر ما فات من الواقع من مصلحة لا أكثر. وعند انكشاف الخطأ في الوقت لم يفت من مصلحة الواقع إلا مصلحة

أشكالاً عقلياً يدل على استحالة جعل الحجية للإمارات على نحو الطريقيه المحضه وحاصل هذا الإشكال مركب من مقدمتين.

المقدمة الأولى: أن الأحكام الشرعية لها مصالح ومفاسد فلا يكون الشيء واجباً شرعاً إلا إذا كان ذا مصلحة في الواقع ولا يكون الشيء محرماً شرعاً إلا إذا كان ذا مفسدة في الواقع.

وهذا ما يسمى بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد وهو مذهب العدليه، ومنهم الإمامية رضوان الله تعالى عليهم.

المقدمة الثانية: أن الإمارات ظنية قد تصيب الواقع وقد تخطئه فخير الثقة ليس يجب عقلاً ان يصيب دائماً بل قد يخطيء احياناً للسهو والغلط او لتعمد الكذب فإن الثقة قد يكذب واقعاً فالإمارة محتملة الخطأ.

ومن ضم هاتين المقدمتين ينتج ان المولى لو امرنا بالعمل بالإمارات يكون قد امرنا بالعمل بما يحتمل الخطأ وبالتالي تضيع علينا مصالح الواقع ونقع في مفسده.

فلو كان الحكم الواقعي وجوب الجمعة لمصلحة فيها وجاءت الإمارة وقالت لا تجب الجمعة فإذا كنا مأمورين بالعمل بهذه الإمارة يكون المولى الأمر قد ضوع علينا مصلحة صلاة الجمعة حيث امرنا بالعمل بالإمارة التي قالت (لا يجب صلاة الجمعة) وهكذا في كثير من الموارد.

فالأمر بالعمل بالإمارات مستوجب لتضويع المصالح والمفاسد وتضويعها قبيح او ظلم محال على الله تعالى فلزم ان يكون في العمل بالإمارات مصلحة وهذا معنى جعل الإمارات على نحو السببية أي يكون العمل بالإمارة سبباً لمصلحة في حال مخالفة الواقع تكون هذه المصلحة متداركة لمصلحة الواقع.

وهذا الإشكال وإن كانت مقدماته صحيحة إلا أنه مع ذلك لا يدل إلا على أنه لا بد ان يكون في جعل حجية الإمارة مصلحة اقوى من مصلحة

فضيلة أول الوقت، وعند انكشاف الخطأ في خارج الوقت لم تفت إلا مصلحة الوقت، أما مصلحة أصل الفعل فلم تفت من المكلف لا مكان تحصيلها بعد الانكشاف، فما هو الملزم للقول بحصول مصلحة يتدارك بها أصل مصلحة الفعل حتى يلزم الإجزاء؟!!



الواقع ونحن نقبل ذلك ونقول أن هذه المصلحة هي مصلحة التسهيل إذ لو كان كل مكلف لا يعتمد على الخبر مثلاً ولا على الظواهر لوقع المكلفون في حرج شديد فدفعاً لهذا الحرج جوز المولى لنا العمل بالظنون ففي حال اصابتها نكون ادركنا الواقع وفي حال خطئها نكون قد ضاع علينا الواقع ونحن معذرون للحجة ومحرومون بسبب دفع الحرج.

التنبيه الثاني: إذا علم نوع حجية الإمارة وأنها بالتصوير الثالث أو الرابع فهو واضح حيث علمت ما هو الحكم المترتب على كل تصوير.

وأما إذا شككنا في نوع حجية الإمارة هل هو على نحو المصلحة السلوكية أم على نحو الطريقية المحضة ففي هذه الحالة يمكن أن يقال أن الحكم هو عدم الإجزاء عن الإعادة أداء. والإجزاء عن الإعادة قضاء. فهنا مطلبان.

الأول: عدم الإجزاء عن الإعادة أداء ودليله يتوقف على مقدمات.

الأولى: أن الحكم الواقعي قد توجه إلى المكلف وصار فعلياً في حقه وهذه المقدمة مسلمة بناء على مذهبنا من أن الأحكام الواقعية فعلية في حق العالم والجاهل. غايته أن الجاهل معذور لجهله. ففي مثال كون الحكم الواقعي وجوب الظهر يكون هذا الحكم قد توجه إلى المكلف حتى لو كان يظن - بسبب الإمارة الخاطئة - أن الواجب هو الجمعة.

المقدمة الثانية: أنه بعد العلم بتوجه التكليف بالحكم الواقعي إليه يعلم تفصيلاً أن ذمته قد اشتغلت بوجوب الظهر.

المقدمة الثالثة: أن العمل على مقتضى الإمارة لا يستوجب العلم بفراغ

وأما في (الموضوعات) فالظاهر أن المعروف عندهم أن الإمارة فيها قد أخذت على نحو (الطريقية)، كقاعدة اليد والصحة وسوق

الذمة عن التكليف بالواقعي وذلك لأننا نشك في نوع حجية الإمارة فإن كانت مصلحة سلوكية تدارك مصلحة الواقع يكون قد فرغت ذمته عن الواقع وإن كانت طريقه محضه فمصلحة الواقع على حالها ما زالت مطلوبة فمع الشك بذلك نشك بفراغ الذمة.

ثم إنه نتيجة هذه المقدمات لزوم الإحتياط بالإعادة اداء وذلك لأن المكلف الذي عمل الإمارة (وجوب الجمعة) مثلاً وبان خطؤها قبل الوقت . يكون علم بتوجه التكليف بالواقع (صلاة الظهر) اليه كما هو مقتضى المقدمة الأولى.

وبالتالي يعلم تفصيلاً بإشتغال ذمته بالواقع (صلاة الظهر) كما هو مقتضى المقدمة الثانية ويشك في كون العمل بالإمارة مبرئاً للذمة من التكليف اليقيني كما هو مقتضى المقدمة الثالثة.

فيكون هذا المكلف قد علم بإشتغال ذمته وشك بفراغها وهذا مجرى الإحتياط (الإشتغال اليقيني يستلزم الفراغ اليقيني) أي يجب على المكلف تحصيل اليقين بفراغ ذمته وذلك بالإحتياط بالإعادة.

المطلب الثاني الإجزاء من الإعادة قضاء . وذلك يبتني على مقدمات .

المقدمة الأولى: ان القضاء هو بأمر مستقل عن الأمر الأول توضيح ذلك اننا تارة نقول أن الأمر بالشيء في وقت بنفسه دال على وجوب قضائه بعد الوقت وذلك بناء على تعدد المطلوب .

وتارة اخرى نقول أن القضاء يحتاج الى امر جديد وقد عرفت في محله ان الصحيح هو الثاني .

المقدمة الثانية: أن موضوع القضاء هو فوت الفريضة بمعنى أن تكون مصلحته غير متحققة .

المقدمة الثالثة: ان هذا الموضوع مشكوك التحقق وذلك لإحتمال ان تكون الإمارة مجعولة على نحو المصلحة السلوكية المتداركه لمصلحة الواقع

المسلمين ونحوها فإن أصابت الواقع فذاك وإن أخطأت فالواقع على حاله ولا تحدث بسببها مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع غاية الأمر أن

فلا يكون الفريضة قد فاتت مع مصلحتها.

إذا عرفت هذه المقدمات فينتج منها أن المكلف بعد الوقت يكون شاكاً في توجه التكليف إليه بسبب الشك في تحقق موضوع وجوب القضاء وبالتالي يجري البراءة إذ الشك في التكليف مجرى البراءة.

نعم لو كان القضاء بنفس الأمر الدال على وجوب الموقت كان حكم القضاء حكم الإداء لأن المكلف يعلم بتوجه التكليف إليه ويشك في سقوطه.

التنبه الثالث: وهو للنظر في القاعدة التي تستخدم في عبارات الإعلام وهي أن الإجزاء يستلزم التصويب بمعنى أن القول بالإجزاء لا يجتمع إلا مع القول بالتصويب. وتوضيح دليل هذه القاعدة أنك عرفت أن دليل عدم الإجزاء مركب من مقدمتين.

الأولى أن الواجب على المكلفين إطاعة التكاليف الواقعية.

الثانية أن المكلف العامل بالإمارة المخطئة لم يكن عاملاً بالواقع.

فينتج من المقدمتين أن العامل بالإمارة الخاطئة ينكشف بعد انكشاف خطئها أنه لم يعمل بالواقع فيلزمه بالتالي أن يعمل به.

ومن هنا فالقول بالإجزاء إما أن يهدم المقدمة الأولى أو يهدم الثانية.

ولكن المقدمة الأولى لم يناقضها أحد فهي من المسلمات عند من يقول بوجود أحكام واقعية.

إذن كل طرق الإجزاء إنما تمر عبر هدم المقدمة الثانية وإنما تنهدم المقدمة الثانية بأحد احتمالات.

الأول: أن العامل بالإمارة عامل بالواقع وذلك لتبدل الواقع على طبق الإمارة. وهذا تصويب واضح.

الثاني: أن العامل بالإمارة محقق لمصلحة الواقع. وهذا يستلزم

المكلف معها معذور عند الخطأ وشأنها في ذلك شأن الإمارة في الأحكام.

التصويب لأنه يعني أن مصلحة الواقع تتحقق بشيئين الأول. المتعلق الواقعي. الثاني مؤدي الإمارة ونتيجة ذلك تبدل الحكم الواقعي من التعيين الى التخيير.

توضيح ذلك بالمثال: أن نفرض ان الواقع (وجوب الظهر) وقامت الإمارة على (وجوب الجمعة) وفرضنا ان الجمعة تحصل مصلحة الواقع المتحصلة بالظهر فعلى هذا يستحيل للمولى أن يأمر بالظهر تعييناً بل يجب أن يأمر به تخييراً بينه وبين الجمعة لوضوح أن الأمر تابع للمصلحة فإذا المصلحة وجدت في شيئين وجب الأمر بأحد الشيئين وهذا معنى تبدل الحكم الواقعي من تعيين (الظهر) الى التخيير (بين الظهر والجمعة).

الإحتمال الثالث: أن العامل بالإمارة عامل بالواقع تعبداً لا حقيقة. وهذا الإحتمال وإن لم يستلزم التصويب إلا أنهم لم يذكره وكيف كان فهو يستلزم الإجزاء.

الإحتمال الرابع: ان العامل بالإمارة وإن لم يعمل بالواقع إلا أنه لا يمكنه تحصيل مصلحة الواقع كما لو فرض ان مصلحة الإمارة لا تجتمع مع مصلحة الواقع فلا يمكن للمولى تحصيلها معاً فإذا عمل المكلف بالإمارة يسقط عنه الواقع لعدم امكان تحصيله ففي الحقيقة هذا الإحتمال الرابع لا يهدم المقدمة الثانية ولكن يدعي سقوط الواقع بعد العمل بالإمارة.

اقول وهذا الإحتمال الرابع يستلزم الإجزاء بمعنى سقوط الحكم الواقعي لسقوط مصلحته.

وإنما الكلام أنه هل يستلزم التصويب ام لا. وقد اورده بعضهم على اساس أنه لا يستلزم التصويب. وهو مشكل لأن التصويب غير مختص بتبدل الحكم الواقعي من حكم الى حكم بل يشمل تبدل الواقع من حكم الى عدمه وقد عرفت ان هذا الوجه يقتضي سقوط الحكم الواقعي وانعدامه فالحكم الواقعي تبدل من الوجود الى العدم بسبب الإمارة.

والسر في حملها على (الطريقة) هو أن الدليل الذي دل على

اللهم إلا أن يقال أن الحكم الواقعي كان من الأول مشروطاً بعدم العمل بالإمارة المخالفة فيكون سقوط الحكم الواقعي لعدم تحقق شرطه .

هذا مضافاً الى ان العمل بالإمارة إذا ادى الى تفويت مصلحة الواقع وعدم امكان تحصيلها كان قبيحاً إلا إذا فرض أن في العمل بالإمارة مصلحة ملزمة ايضاً فإذا فرض ذلك لزم تبدل الحكم الواقعي من التعيين الى التخيير لأن المولى يجد امامه مصليحتين ملزمتين الأولى مصلحة الواقع والثانية مصلحة الإمارة ويرى أنه لا يمكن تحصيلهما معاً فبالضرورة كان لا بد ان يأمر بأحدهما تخييراً ولا يجوز أن يأمر بأحدهما المعين لأنه ترجيح بلا مرجح .

فالحاصل أن العمل بالإمارة إما يكون فيه مصلحة الواقع او لا فعلى الثاني يلزم القبح بكون العمل بالإمارة مفوتاً لمصلحة الواقع وعلى الأول يلزم صيرورة الحكم الواقعي مخيراً بين المتعلق الواقعي وبين العمل بالإمارة .

وكيف كان فإذا عرفت هذه الاحتمالات تعرف أن القول بالإجزاء يستلزم التصويب إلا في صورة واحدة وهي كون العمل بالإمارة عمل بالواقع تعبداً لا تكويناً . فلاحظ .

قوله (ره): (والسر في حملها على الطريقة...).

اقول: يمكن تفسير التصويب في الموضوعات بتفسيرين .

الأول: أن قيام الإمارة على موضوع يؤدي الى تبدل الموضوع واقعاً ليصير على طبق الإمارة فلو كان عندنا اناء من لبن فقامت البيه على (أنه خمر) فإن البيه هذه تؤدي الى أن يتبدل اللبن الى خمر ليطبق الإمارة .

التفسير الثاني: أن قيام الإمارة على موضوع يؤدي الى تبدل الموضوع بنظر المولى ليكون مطابقاً للإمارة فلو كان عندنا اناء من لبن وقامت الإمارة على (أنه خمر) فإن هذه الإمارة الخاطئة وإن لم تؤد الى قلب الواقع من لبن الى خمر إلا أنها تؤدي الى صيرورة اللبن خمرأ في نظر الشارع فيصير يراه

حجية الإمارة في الأحكام هو نفسه دل على حجيتها في الموضوعات

خمرأ ويرتب عليه واقعاً احكام الخمر .

إذا عرفت هذين التفسيرين نقول ان التفسير الأول واضح البطلان .

وأما التفسير الثاني فهو ممكن ولا مانع منه عقلاً ولا شرعاً وهو يستلزم الإجزاء وذلك أنه لو فرض قيام الإمارة على ان هذا الماء طاهر فيصير طاهراً بنظر الشارع فمن توضأ به يكون توضأ بالطاهر وبالتالي وضؤه صحيح وصلاته صحيحة .

ففي الحقيقة من اطاع الإمارة في الموضوعات يكون قد اطاع الواقع بنظر الشارع .

ومن هنا نقول إن الإمارة في الموضوعات إما أن تكون حجيتها طريقه محضه فلا تستلزم الإجزاء وإما أن تكون مصوبه بالتفسير الثاني فتستلزم الإجزاء .

فيقع السؤال أنه هلا حملنا الإمارات في الموضوعات على التصويب حيث ان التصويب في الموضوعات لا يوجد اجماع على بطلانه .

وبعبارة اخرى إننا في الأحكام الشرعية لم يمكننا حمل الإمارات على التصويب للإجماع على بطلانه . وأما في الموضوعات فيمكننا حمل الإمارات على التصويب حيث لا اجماع على بطلانه فهلا حملناها على التصويب فيتم لنا الإجزاء .

وقد اجاب المصنف (ره) عن هذا السؤال بأن حمل الإمارات على التصويب يحتاج الى الدليل . ولكننا إذا نظرنا الى الدليل نجده دالاً على حمل الإمارات في الموضوعات على الطريقه وذلك لأن الدليل الدال على حجية الإمارات في الموضوعات هو عين الدليل الدال على حجية الإمارات في الأحكام فليس له إلا لسان واحد وقد عرفت أنه في الأحكام دل على أنها طريقية فلا بد أنه في الموضوعات يدل على أنها طريقه .

وإن شئت قلت إن لدينا دليلاً واحداً يقول (خبر الثقة حجة) . وهذا دليل واحد دل على حجية خبر الثقة في الأحكام والموضوعات على نسق

بلسان واحد في الجميع، لا أن القول بالموضوعية هنا يقتضي محذور التصويب المجمع على بطلانه عند الإمامية كالإمارة في الأحكام.

وعليه فالإمارة في الموضوعات أيضاً لا تقتضي الإجزاء فلا فرق بينها وبين الإمارة في الأحكام.

واحد ودل على أن حجية خبر الثقة طريقه فلا فرق في ذلك بين الإمارات في الأحكام والإمارات في الموضوعات.

إذن حملنا الإمارات في الموضوعات على الطريقة لأن دليلها (وهو دليل حجية الإمارات في الأحكام) دل على أن حجية الإمارات مطلقاً طريقه وعلى نسق واحد.

قوله (ره): (لا أن القول بالموضوعية هنا يقتضي محذور...).

اقول: الموضوعية هو اصطلاح في قبال الطريقه يجري في الإمارات وفي غير الإمارات. مثلاً في قوله تعالى (حتى يتبين لكم...) يقال هل التبين هو موضوع الإمساك حتى لا يجب الإمساك عند عدم التبين حتى لو طلع الفجر. أو أن التبين اخذ طريقاً الى الموضوع الذي هو طلوع الفجر.

فالطريقه هي أن يكون يلزم العمل بشيء لا بما هو بل بما هو طريق الى اثبات ما يجب العمل به فالحقيقة أن الذي يجب العمل به ليس هذا الطريق بل ما اوصل اليه الطريق.

والموضوعية هي أن يكون يلزم العمل بشيء بما هو هو فهو بنفسه موضوع لوجوب العمل سواء كان موصلاً الى شيء آخر او لم يكن موصلاً.

فالإمارة في الأحكام إن قلنا أنها تصويب يكون الواجب هو العمل بها بما هي هي لأن في العمل بها مصلحة بخلافه على الطريقه إذ على الطريقه نقول أن العمل بالإمارة بما هو هو ليس فيه مصلحة وإنما نعمل بالإمارة لأنها توصل الى الواقع الذي فيه مصلحة.

إذا عرفت هذا نقول إن ظاهر عبارة المصنف (ره) إن مراده بالموضوعية هو التصويب بالتفسير الثاني وقد عرفت إمكانه فالقول بالموضوعية في الإمارات هنا لا يلزمه لازم باطل إلا أنه لا دليل عليه

فحاصل مراد المصنف (ره) في هذا المطلب أربع نقاط .

النقطة الأولى: أن الإمارات في الموضوعات إن كانت على نحو الطريقيه فهي لا تستوجب الإجزاء .

النقطة الثانية: أن الإمارات في الموضوعات إن كانت على نحو الموضوعية (التصويب بالتفسير الثاني) فهي تستوجب الإجزاء .

النقطة الثالثة: إن كون الإمارات في الموضوعات على نحو الموضوعية (التصويب بالتفسير الثاني) ممكن ولا اجماع على بطلانه .

النقطة الرابعة: أن الدليل الدال على حجية الإمارات في الموضوعات هو نفس الدليل الدال على حجية الإمارات في الأحكام وهو دال على ان الإمارات على نحو الطريقيه .

إذا عرفت هذه النقاط نقول أما الأولى والرابعة فلا اشكال عليهما .
وأما الثانية والثالثة فلا بد من بطلان احدهما .

توضيح ذلك أن التصويب بالتفسير الثاني له احتمالان .

الإحتمال الأول: أن يكون نظر الشارع في فترة قيام الإمارة لا يتغير حتى بعد انكشاف خطئها .

مثلاً هذا اللبن قامت الإمارة على أنه خمر اليوم الأول واستمرت الى اليوم الثالث وفي اليوم الرابع انكشف خطأ الإمارة فهنا نفرض أن نظر الشارع الى اللبن كان على أنه خمر بين اليوم الأول والثالث ثم في اليوم الرابع صار لبناً فنظر الشارع في هذه الفترة (بين اليوم الأول والثالث) لم يتغير حتى بعد انكشاف خطأ الإمارة إذ ما زال المولى في اليوم الرابع يرى أن اللبن في اليوم الأول والثاني والثالث كان خمرأ .

الإحتمال الثاني: أن يكون نظر الشارع في فترة قيام الإمارة يتغير بعد انكشاف خطئها بحيث أنه بعد انكشاف خطأ الإمارة يصير يرى حكمه السابق (الذي كان في فترة الإمارة) حكماً خاطئاً .

مثلاً هذا لبن وقامت الإمارة في اليوم الأول على أنه خمر واستمرت

الى اليوم الثالث وفي اليوم الرابع انكشف خطأ الإمارة فهنا نفرض ان نظر الشارع الى اللبن أنه كان في اليوم الأول والثالث لبناً فنظر الشارع الى هذه الفترة قد تغير إذ في اثنتائها كان يحكم على اللبن أنه خمر وبعدها صار يرى أنه لبن فقد تبدل حكمه بالنسبة الى اللبن في الفترة المذكورة.

إذا عرفت هذين الإحتمالين نقول إن فسرنا موضوعية الإمارات بالأول فإنه لا شك يستلزم الإجزاء وتكون النقطة الثانية من كلام المصنف (ره) صحيحة ولكن النقطة الثالثة من كلامه (ره) تكون فاسدة. فلنا دعويان.

الأولى: صحة النقطة الثانية على هذا التفسير ودليلها واضح إذ لو قامت الإمارة على طهارة ماء فتوضينا به وصلينا. وبعد مدة انكشف نجاسة الماء فهنا ما زال المولى يرى. حتى بعد انكشاف خطأ الإمارة. أن الماء كان طاهراً حين قيام الإمارة أي حين توضينا فصلاتنا تكون عن وضوء صحيح بنظر الشارع فتكون صحيحة.

الدعوى الثانية: فساد النقطة الثالثة ودليلها واضح ايضاً لأن هذا النحو من حجية الإمارات في الموضوعات يلزمه لوازم فاسدة لا يلتزم بها احد إذ لو قامت الإمارة على أن هذا المال ملك زيد فأكله زيد ثم بعد ذلك انكشف خطأ الإمارة فيلزم على هذا المذهب أن يكون زيد غير ضامن لأنه إنما اكل ماله.

وهكذا لو باعه ثم انكشف خطأ الإمارة فيلزم على هذا المذهب صحة البيع لأن البائع إنما باع ماله والمشتري إنما اشترى ملك البائع.

وهكذا لوازم كثيرة تشبه هذه اللوازم كما لو قامت الإمارة على أن هنداً ليست محرمة على زيد فتزوجها ثم بان أنها اخته فيلزم صحة الزواج لأنه تزوج الأجنبية عنه نعم غايته أن هذه المرأة تصبح بعد الإنكشاف اخته فيجب عليه طلاقها حيث يحرم عليه البقاء مع اخته او يقال أنها تطلق تلقائياً ولا يخفى فساد هذه اللوازم وأنها لا يلتزم بها احد.

وأما على التفسير الثاني فلا يقتضي الإجزاء أي تبطل النقطة الثانية من

كلام المصنف (ره) وإن صحت الثالثة.

أما صحة الثالثة فواضح.

وأما بطلان الثانية فلأنه بعد انكشاف خطأ الإمارة ينكشف ان المكلف قد فعل الخطأ كما لو قامت الإمارة على طهارة ماء فتوضىء بها وصلى فتكون صلاته حين قيام الإمارة صحيحة بنظر الشارع ولكن بعد انكشاف خطأ الإمارة يتبدل نظر الشارع فيصبح يرى أن الماء كان نجساً فالتوضؤ به باطل والصلاة كذلك وبالتالي يلزم على المكلف الإعادة. هذا تمام الكلام في المقام.

٢ - الإجزاء في الأصول مع انكشاف الخطأ يقيناً

لا شك في أن العمل بالأصل إنما يصح إذا فقد المكلف الدليل الاجتهادي على الحكم. فيرجع إليه بعبارة وظيفة للجاهل لا بد منها للخروج من الحيرة.

فالأصل - في حقيقته - وظيفة للجاهل الشاك ينتهي إليه في مقام العمل إذ لا سبيل له غير ذلك لرفع الحيرة وعلاج حالة الشك. ثم أن الأصل على قسمين:

١ - أصل عقلي، والمراد منه ما يحكم به العقل ولا يتضمن جعل حكم ظاهري من الشارع، كالاحتياط، وقاعدة التخيير، والبراءة العقلية التي مرجعها إلى حكم العقل بنفي العقاب بلا بيان، فهي لا مضمون لها إلا رفع العقاب، لا جعل حكم بالإباحة من الشارع.

٢ - أصل شرعي، وهو المجمعول من الشارع في مقام الشك والحيرة فيتضمن جعل حكم ظاهري، كالاستصحاب والبراءة الشرعية التي

قوله (ره): (فهي لا مضمون لها إلا رفع العقاب...).

اقول: اراد بهذه العبارة دفع اشكال حاصله أن كل حكم عقلي يكشف عن حكم شرعي لما مر من الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع.

ومن هنا فإذا حكم العقل بالبراءة أو الاحتياط أو نحو ذلك من الأصول العقلية، يلزم من ذلك وجود حكم شرعي على طبقه فإذن الأصل العقلي هو اصل شرعي ايضاً.

وحاصل الجواب أن الحكم العقلي على ثلاثة اقسام.

الأول: الحكم العقلي العملي.

الثاني: الحكم العقلي النظري المتعلق بالملازمات بين حكم وحكم

آخر أو بين شيء ما وحكم شرعي.

الثالث: حكم عقلي نظري المتعلق بغير ذلك من الملازمات.

أما القسم الأول فيستلزم حكماً شرعياً على طبقه كما مر من المصنف

(ره).

مرجعها إلى حكم الشارع بالإباحة، ومثالها أصالة الطهارة والحلية. إذا عرفت ذلك، فنقول:

أولاً: إن بحث الأجزاء لا يتصور في قاعدة الاحتياط مطلقاً سواء كانت عقلية أو شرعية، لأن المفروض في الاحتياط هو العمل بما يحقق أمثال التكليف الواقعي فلا يتصور فيه تفويت المصلحة.

وثانياً: كذلك لا يتصور بحث الأجزاء في الأصول العقلية الأخرى كالبراءة وقاعدة التخيير، لأنها - حسب الفرض لا تتضمن حكماً ظاهرياً، حتى يتصور فيها الأجزاء والاكتفاء بالمأتي به عن الواقع، بل أن مضمونها هو سقوط العقاب والمعذورية المجردة.

وعليه فينحصر البحث في خصوص الأصول الشرعية عدا الاحتياط، كالاستصحاب وأصالة البراءة والحلية وأصالة الطهارة.

وأما القسم الثاني فكذلك لأنه يؤدي إلى القطع بوجود الحكم الشرعي. وذلك لأنه يعلم بوجود ملازمة بين هذا الموجود وبين حكم شرعي فمع وجود الملزوم يجب وجود اللازم.

وأما القسم الثالث فمن قبيل حكم العقل بأن هذا الجسم اسود وبأن النقيضين لا يجتمعان والضدان كذلك وإن الثلاثة أكثر من الإثنين وإذا زيد عليها واحد صارت ثلاثة ونحو ذلك من الأحكام العقلية النظرية فهذا القسم لا يكشف عن وجود حكم شرعي على طبقه ضرورة إن هذه الأحكام العقلية ليس لها حكم شرعي مطابق لها.

إذا عرفت ذلك نقول لو كان الحكم العقلي في الأصول العقلية من القسم الأول أو الثاني لأمكن دعوى وجود حكم شرعي على طبقه بقانون (كل ما حكم به العقل حكم به الشرع). ولكن الحكم العقلي في الأصول العملية هو من القسم الثالث فإن الأصول العقلية لا تقول (يحسن فعل هذا) أو (يقبح فعل ذلك) كما لا تقول أن (هذا يلزمه حكم شرعي). بل تقول أن (من يفعل هذا لا يستحق العقاب) أو (أن من يفعل ذلك يستحق العقاب). وهذا مجرد حكم نظري لا تعلق له بالملازمات فلا يستفاد منه حكم شرعي.

وهي لأول وهلة لا مجال لتوهم الإجزاء فيها لا في الأحكام ولا في الموضوعات، فإنها أولى من الإمارات في عدم الإجزاء، باعتبار أنها - كما ذكرنا في صدر البحث - وظيفة عملية يرجع إليها الجاهل الشاك لرفع الحيرة في مقام العمل والعلاج الوقتي. أما الواقع فهو على واقعيته، فيتجز حين العلم به وانكشافه، ولا مصلحة في العمل بالأصل غير رفع الحيرة عند الشك. فلا يتصور فيه مصلحة وافية يتدارك بها مصلحة الواقع حتى يقتضي الإجزاء والاكتفاء به عن الواقع.

ولذا أفتى علماؤنا المتقدمون بعدم الإجزاء في الأصول العملية.

ومع هذا، فقد قال قوم من المتأخرين بالإجزاء منهم شيخنا صاحب الكفاية وتبعه تلميذه أستاذنا الشيخ محمد حسين الأصفهاني. ولكن ذلك في خصوص الأصول الجارية لتنقيح موضوع التكليف وتحقيق متعلقه، كقاعدة الطهارة وأصالة الحلية واستصحابهما، دون الأصول الجارية في نفس الأحكام.

قوله (ره): (ولكن ذلك في خصوص الأصول الجارية...).

اقول: قد عرفت أن مقتضى القاعدة في الإمارات عدم الإجزاء وأولى منها الأصول.

ولكن ذهب صاحب الكفاية (ره) الى الإجزاء في الأصول الموضوعية. توضيح قوله يتم في نقاط.

النقطة الأولى: أن الأحكام الظاهرية قسمان:

الأول: الإمارات وهي الأدلة الناظرة الى الواقع والكاشفة عنه.

الثاني: الأصول وهي الأدلة الناظرة الى جعل الوظيفة العملية عند الجهل بالواقع.

النقطة الثانية: أن الشك ممكن أن يتعلق بثلاث متعلقات.

الأول: الشك في الحكم التكليفي كالشك في الحمرة والوجوب ونحو

ذلك.

ومنشأ هذا الرأي عنده اعتقاده

الثاني: الشك في الحكم الوضعي كالشك في الطهارة والحليه .

الثالث: الشك في الصفات الخارجيّة كالشك في عدالة زيد وفسق عمر ونحو ذلك .

إذا عرفت هاتين النقطتين نقول ذهب صاحب الكفاية الى عدم الإجزاء في الإمارات وفي الأصول الجارية في الشك الأول. أي الأصول الجارية في الحكم التكليفي. وذهب الى الإجزاء في الأصول الجارية في الشك الثاني.

ولم يصرح بحكم الأصول الجارية في الشك الثالث لكن ظاهر عبارته أن الأصول الجارية في الشك الثالث كالأصول الجارية في الشك الثاني.

وسمى هذه الأصول بالأصول الجارية لتنقيح حال الموضوع فإن اصالة الطهارة تجري لأجل بيان ان هذا الموضوع طاهر فيترتب على ذلك جواز شربه وصحة الوضوء به. وهكذا استصحاب عدالة زيد تجري لأجل بيان ان هذا الموضوع عادل فيترتب على ذلك جواز شربه وصحة الصلاة خلفه.

وهكذا إذا عرفت رأي صاحب الكفاية (ره) يقع الكلام في بيان دليله. وتعرض له بعد التعرض إلى عبارة المصنف (ره).

قوله (ره): (ومنشأ هذا الرأي عنده اعتقاده...).

اقول: هذا شروع في بيان دليل صاحب الكفاية فنقول قد عرفت أن صاحب الكفاية (ره) عنده دعويان.

الأولى: عدم الإجزاء في الإمارات وفي الأصول الجارية في الشك الأول. ودليله على هذه الدعوى هو نفس دليل المشهور فلا خلاف معه في هذه الدعوى.

الثانية: الإجزاء في الأصول الجارية في الشكين الثاني والثالث. ودليله على هذه الدعوى يمكن أن يفسر بتفسيرين.

الأول: يتم في مقدمتين:

الأولى: أن الأصول تدل على أمرين:

الأول: تدل على جعل مؤداها ظاهراً فدليل اصالة الطهارة (كل شيء

نظيف حتى تعلم أنه قدر) يدل على ان المشكوك الطهارة هو طاهر ظاهراً ودليل اصالة الحلية كذلك يدل على جعل الحلية الظاهرية للمشكوك. وهكذا الإستصحاب يدل على جعل مؤداه ظاهراً فإذا استصحت عدالة زيد دل الاستصحاب على جعل وصف العدالة الظاهرية لزيد. وهكذا سائر الأمثلة.

الأمر الثاني: أن دليل هذه الأصول يدل على توسعه دائرة الموضوع (او شرطه او جزئه) للحكم الواقعي فكأن دليل اصالة الطهارة (كل شيء نظيف... .). قد اشار الى جميع الروايات التي ورد فيها كلمة طهارة قال اريد من هذه الكلمة الأعم من الطهارة الظاهرية والواقعية حتى يكون دليل اصالة الطهارة مفسراً لجميع الروايات الأخرى.

فلا جرم نحن يجب علينا الأخذ بالتفسير فإن المفسر يقدم على المفسر ومن هنا فإذا نظرنا الى رواية (الطاهر يجوز شربه) يجب أن نفهم (بعد ضم التفسير) أن معناها هكذا الطاهر واقعاً او ظاهراً يجوز شربه) فتكون الرواية هذه دالة على حكم واقعي موضوعه (الطاهر الأعم) ومحموله (جواز الشرب) فكلما تحقق هذا الموضوع يجب أن يحكم عليه بجواز الشرب واقعاً.

وهكذا إذا نظرنا إلى رواية (يشترط في صحة الصلاة طهارة اللباس فإننا يجب) أن نفهم (بعد ضم التفسير) أن معناها هكذا (يشترط في صحة الصلاة طهارة اللباس واقعاً او ظاهراً) فإذا تحقق الشرط (الطهارة الأعم) يجب الحكم بتحقيق المشروط وهو صحة الصلاة واقعاً. وهذا الذي ذكرناه هو معنى أن ادلة الأصول حاكمة ومفسرة لأدلة الشروط والموضوعات الشرعية.

المقدمة الثانية: في تفسير انكشاف خطأ الأصل. فنقول إن الأصول كما عرفت تدل على جعل حكم وهذا الحكم قد يطابق الواقع وقد يخالفه ففي الأصل جهتان.

الجهة الأولى: جهة مجعولية الحكم الظاهري أي أن المولى قد جعل حكماً ظاهرياً.

الجهة الثانية: جهة مطابقة المجعول للواقع.

والحاصل أن الأصل عبارة عن قضية (المشكوك جعل له الحكم الظاهري) فيستحيل أن تفرض صدق هذه القضية مجتمعة مع كذب أن هذا المشكوك قد جعل له الحكم الظاهري ضرورة أن الكلية إذا صدقت يجب أن يصدق مصداقها.

أما الجهة الأولى فيستحيل فيها الكذب ما دمت تفرض وجود الأصل لأن وجود الأصل مثل (كل مشكوك طاهر) هو بنفسه عين جعل الحكم الظاهري للمشكوك فيستحيل فرض وجود هذا الأصل ثم فرض أن المشكوك لم يكن قد جعل له الحكم الظاهري.

فهذا مثل (كل عالم انسان) فيستحيل فرض وجود هذه القضية ثم فرض ان هذا العالم لم يكن انسان.

أما الجهة الثانية فهي التي يمكن أن ينكشف خطئها كما لو كان هذا الماء مشكوكاً فجعل له الطهارة الظاهرية ثم ينكشف أن الماء نجس واقعاً فيكون الحكم الظاهري ليس على طبق الحكم الواقعي بل مخالف له.

إذا عرفت هاتين المقدمتين نقول إذا شككنا في طهارة لباس يوم الخميس اجرينا اصالة الطهارة فثبت لهذا اللباس المشكوك طهارة ظاهرية. أي يكون طاهراً ظاهراً فصلينا به. ثم بعد الصلاة كيوم الجمعة مثلاً انكشف أن اللباس لم يكن طاهراً يوم الخميس حين الصلاة به.

فهذا الإنكشاف لا يضر في كون الصلاة صحيحة لأن معنى صحة الصلاة هي أن تقع جامعة لأجزائها وشروطها وهي حسب الفرض جامعة لجميع الأجزاء والشرائط وإنما يتوهم أنها ليست جامعة لشرط طهارة اللباس.

ولكنه توهم مدفوع بما عرفت في المقدمة الأولى من أن الشرط هو الطهارة الأعم من الظاهرية والواقعية فيكفي وجود الطهارة الظاهرية حتى يتحقق الشرط وتصح، وهذه الطهارة الظاهرية كانت موجزة حين الصلاة.

فإن توهمت وقلت عند انكشاف نجاسة اللباس واقعاً ينكشف أن الثوب لم يكن طاهراً ظاهراً حين الصلاة به .

نقول قد عرفت في المقدمة الثانية استحالة ان يتبين كذب وجود الحكم الظاهري . إذن شرط صحة الصلاة (وهو الطهارة الظاهرية) ما زلنا نعلم بوجوده حتى بعد انكشاف أن الثوب كان نجساً واقعاً فإن كونه نجساً واقعاً حين الصلاة به لا يعني أنه لم يكن طاهراً ظاهراً حين الصلاة به .

هذا ما أمكننا ان نوضح به كلام صاحب الكفاية (ره) على هذا التفسير وهو مأخوذ من كلمات عده من الأعلام على رأسهم الميرزا النائيني (ره) .

التفسير الثاني: أن الأصول تدل على جعل الآثار الشرعية المترتبة على الواقع لهذا المشكوك فمثلاً دليل (كل شيء نظيف) يدل على أن كل مشكوك له جميع الأحكام الشرعية المترتبة على الطاهر الواقعي فالطاهر الواقعي له احكام عديده شرعيه من جواز الشرب وصحة لبسه في الصلاة وصحة الوضوء به الى غير ذلك فجميع هذه الأحكام تكون مجعوله لهذا المشكوك وعليه فكما يكون الصلاة في اللباس الطاهر واقعاً صحيحة فكذلك الصلاة في اللباس المشكوك صحيحة . وهكذا .

إذا عرفت هذا التفسير الثاني يقع الكلام في مقامين .

الأول في بيان الفرق بين التفسيرين وذكر خصوصيات كل منهما .

والثاني في نقاشهما .

أما المقام الأول: فنقول فيه أنه يوجد بين التفسيرين فروق .

الفرق الأول: أن التفسير الأول يدل على جعل المؤدى ظاهراً فأصالة الطهارة تدل على أن المشكوك جعل له الطهارة الظاهرية فقط .

وأما على التفسير الثاني: فيكون الأصل دالاً على جعل الطهارة الظاهرية للمشكوك ويدل على جعل آثار الطاهر الواقعي .

فالتفسيران يلتقيان في جعل الطهارة الظاهرية للمشكوك ولكن الأصل على التفسير الأول يتوقف عند هذا . بينما الأصل على التفسير الثاني يستمر

بأن دليل الأصل في موضوعات الأحكام موسع لدائرة الشرط أو الجزء

الى أن يدل على جعل آثار الطاهر الواقعي لهذا المشكوك .

الفرق الثاني: أن على التفسير الأول يكون دليل الأصل مفسراً للأدلة الواقعية وحاكماً عليها كما قلنا أن دليل (كل شيء نظيف) ناظر الى جميع الروايات التي فيها كلمة (طهارة) فيفسرها ويقول أن المراد منها هو الأعم .

وهذا بخلاف التفسير الثاني فإن دليل الأصل لا يكون مفسراً للأدلة الدالة على الأحكام الواقعية ولا له اثر عليها بل هي باقية على حالها من دلالتها على أن الموضوع مثلاً هو الطاهر وأن الحكم مثلاً هو جواز شربه غاية أن دليل الأصل يدل على توسعه الحكم الواقعي فيدل على أن هذه الآثار التي انطبقت على الطاهر الواقعي كذلك تنطبق على المشكوك الطهارة .

فيكون بمنزلة ما لو ورد دليل يقول (العالم يجب اكرامه) فيأتي دليل آخر يقول (والتقي يجب اكرامه ايضاً) فهذا الدليل الثاني ايضاً ليس حاكماً على الأول ولا له أي اثر عليه غاية ان الدليل الثاني دال على أن حكم وجوب الإكرام ينطبق على التقي ايضاً فتكون النتيجة أن موضوع وجوب الإكرام واقعاً هو الأعم من العالم والتقي .

وقد يطلق على مثل ذلك حكومه ولكنه مسامحة جزماً .

الفرق الثالث: أن على التفسير الأول يكون دليل الأصل وارداً على الأدلة مضافاً الى كونه حاكماً فهو من حيث دل على توسعه الموضوع او الشرط او الجزء كان حاكماً ومن حيث دل على وجود الموضوع وجداناً وارداً .

وهذا بخلاف الأصل على التفسير الثاني فإنه لا حاكم ولا وارد ومعرفة هذه الفروق بالدقة تحتاج الى معرفة في بحوث الأصول العملية فلا نطيل اكثر من ذلك .

اما المقام الثاني فتعرض له بعد التعرض لعبارة المصنف (ره) .

قوله (ره): (بأن دليل الأصل في موضوعات الأحكام موسع . . .) .

اقول: ظاهر كلمات المصنف (ره) هو التفسير الثاني وهو مأخوذ من

المعتبر في موضوع التكليف ومتعلقه بأن يكون مثل قوله **عَلَيْهِ السَّلَامُ** : «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر» يدل على أن كل شيء قبل العلم بنجاسته محكوم بالطهارة. والحكم بالطهارة حكم بترتيب آثارها وإنشاء لأحكامها التكليفية والوضعية التي منها الشرطية فتصح الصلاة بمشكوك الطهارة كما تصح بالطاهر الواقعي.

ويلزم من ذلك أن يكون الشرط في الصلاة - حقيقة - أعم من الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية.

وإذا كان الأمر كذلك فإذا انكشف الخلاف لا يكون ذلك موجباً لانكشاف فقدان العمل لشرطه، بل يكون بالنسبة إليه من قبيل ارتفاعه من حين ارتفاع الجهل. فلا يتصور حينئذ معنى لعدم الأجزاء بالنسبة إلى ما أتى به حين الشك. والمفروض أن ما أتى به يكون واجداً لشرطه المعتبر فيه تحقيقاً، باعتبار أن الشرط هو الأعم من الطهارة الواقعية والظاهرية حين الجهل، فلا يكون فيه انكشاف للخلاف ولا فقدان للشرط.

وقد ناقشه شيخنا الميرزا النائيني بعدة مناقشات يطول ذكرها ولا

كلمات المحقق الأصفهاني في حاشيته على الكفاية المسماة بنهاية الدراية.

ولأن المصنف (ره) يشير إلى التفسير الثاني لم يعبر بكون الأصل حاكماً على الأدلة الواقعية بل عبر بأنه موسع لدائرة الشرط أو الجزء.

قوله (ره): (والحكم بالطهارة حكم بترتيب...).

اقول: هذا صريح بالتفسير الثاني وأن الأصل يدل على جعل الآثار الشرعية.

قوله (ره): (وقد ناقشه شيخنا الميرزا النائيني (ره)...).

اقول: إن الشيخ النائيني (ره) نظر إلى التفسير الأول واعتراض عليه هو أو غيره باعتراضات.

الأول: أنه يشترط في الحكومة أن يكون الحاكم ناظراً إلى المحكوم

يسعها هذا المختصر والموضوع من المباحث الدقيقة التي هي فوق مستوى كتابنا.

كما هو مذهب صاحب الكفاية. ودليل الأصل هنا ليس ناظراً الى ادلة الأحكام الأولية.

وهذا الإعتراض وارد وإن أمر بالتأمل به وليته لم يأمر بالتأمل فإن دليل الأصل مثل (كل شيء نظيف) وإن كان ناظراً الى الأحكام الأولية إلا أنه ناظر الى المحمولات أي الأحكام وليس ناظراً الى الموضوعات والشروط وليس يكفي في الحاكم أن ينظر الى الدليل بالجملة بل يجب أن ينظر الى النقطة التي وقعت عليها الحكومة.

وقد حاول بعض الفحول الإجابة على ذلك بما لا ينفع. ولا حاجة الى اطالة الكلام ولا سيما أنه لا يناسب المقام.

الإيراد الثاني: ان الحكومة هذه تستلزم استعمال اللفظ في معنيين مترتبين لا يمكن لحاظ احدهما في عرض لحاظ الآخر.

الإيراد الثالث: أن هذا المذهب يلزمه لوازم لا يلتزم بها احد كما لو استصحب ملكية داره وباعه فاللازم صحة البيع لتحقق شرطه. وهكذا كثير من امثال ذلك مما لا يلتزم به احد.

وأما التفسير الثاني فالظاهر سلامته من الأيراد الأول والثاني لما عرفت من خلوه من حديث الحكومة.

وأما الإيراد الثالث فالظاهر اندفاعه أيضاً لأن الأصل إنما دل على جعل الآثار للمشكوك حال كونه مشكوكاً وأما بعد ارتفاع الشك عنه ترتفع الآثار المذكورة عنه وبالتالي يصير اللازم ترتيب آثار الواقع.

مثلاً شككنا في ملكية الدار فاستصحبنا ملكيته وثبت بالتالي ان هذه الدار المشكوكه لها واقعاً جميع الأحكام الثابتة للمملوك الواقعي ثم بعنا الدار وبعد سنه انكشف ان الدار لم تكن مملوكه ففي هذه الحالة لا ينكشف ان البيع كان فاسداً بل البيع كان صحيحاً لأن الملكيه الظاهرية كالملكيه الواقعيه

تستوجب صحة البيع .

ولكن في هذه الحالة يرتفع الشك عن ملكية الدار ونصبح نعلم بعدم الملكية فلزوال الشك تزول الأحكام المترتبة على الشك فيكون زوالها من حين زوال الشك ومن هذه الأحكام صحة البيع فإن صحة البيع واقعاً كانت مستندة الى الملكية الظاهرية فزوال الملكيه الظاهرية يستلزم زوال صحة البيع فتكون النتيجة أن البيع وإن كان صحيحاً إلا أنه ينقلب فاسداً بعد زوال الشك .

ومن هنا نقول لو حصل (بعد الشك والبيع) القطع بالملكيه (وكان القطع غير مصيب) فإن القطع يكون مستوجباً لفساد البيع واقعاً فالبيع صحيح حين الشك في الملكيه وفساد حين القطع بالملكيه او عدم الملكيه . (مع كون الواقع هو عدم الملكيه).

نعم هذا الجواب قد لا يقبل في بعض الموارد الخاصة كالزواج من الأم بعد الشك في الأمومة وجريان استصحاب عدم الأمومة فاللازم الحكم بصحة الزواج الى حال الإنكشاف وهذا ما لم يرتضه متذوق .

فالإيراد الوحيد الذي يمكن ان يرد على هذا التفسير هو أنه غير مستوجب للإجزاء ضرورة ان الصلاة وإن كانت صحيحة حال الشك إلا أنها تنقلب فاسدة بعد انكشاف الواقع .

نعم قد يقال ان انقلابها فاسده لو فرض امكانه لا يستوجب الإعادة لأن الصلاة لما كانت صحيحة كانت مستوجبه لسقوط الأمر وبعد انقلابها فاسدة لا مجال لرجوع الأمر، فإن انقلاب الصلاة فاسدة ليس عله لحياة الأمر بعد موته ولا يوجد عله أخرى تقتضي حياته فمع انعدام الأمر لا يجب الإعادة وإن كنا نعلم بفساد الصلاة .

وعليك بالتأمل في اطراف هذا المبحث فإنه من المباحث الخفيه .

٣ - الإجزاء في الإمارات والأصول مع انكشاف الخطأ بحجة معتبرة

وهذه أهم مسألة في الإجزاء من جهة عموم البلوى بها للمكلفين، فإن المجتهدين كثيراً ما يحصل لهم تبدل في الرأي بما يوجب فساد أعمالهم السابقة ظاهراً. ويتبعهم المقلدون لهم. والمقلدون أيضاً قد ينتقلون من تقليد شخص إلى تقليد شخص آخر يخالف الأول في الرأي بما يوجب فساد الأعمال السابقة.

ف نقول في هذه الأحوال:

إنه بعد قيام الحجة المعتبرة اللاحقة بالنسبة إلى المجتهد أو المقلد، لا إشكال في وجوب الأخذ بها في الوقائع اللاحقة غير المرتبطة بالوقائع السابقة.

ولا إشكال - أيضاً - في مضي الوقائع السابقة التي لا يترتب عليها أثر أصلاً في الزمن اللاحق.

قوله (ره): (وهذه أهم مسألة في الإجزاء...).

اقول: بل هي تمام المسألة وكل الخلاف فيها حيث ادعي الإجماع على غيرها من الصور.

قوله (ره): (إنه بعد قيام الحجة...).

اقول: إذا قامت حجة في السنة الأولى على عدم وجوب القنوت. وفي السنة الثانية قامت حجة أخرى على وجوب القنوت.

فهنا لا اشكال أنه في اثناء السنة الأولى كان يمكنه العمل بتلك الحجة.

كما لا اشكال أن في السنة التالية يلزمه العمل بالحجة الثانية بالنسبة الى الأعمال اللاحقة.

وإنما الكلام أن الحجة الثانية هل يجب العمل بها حتى بالنسبة الى الأعمال السابقة ام لا. كما لو صلى سنة استناداً الى حجة اولى وبعد ذلك قامت حجة ثانية تدل على أن للصلاة الصحيحة كيفية اخرى فيجب عليه ان يعيد صلوات السنة السابقة ام لا.

وإنما الأشكال في الوقائع اللاحقة المرتبطة بالوقائع السابقة، مثل ما لو انكشف الخطأ اجتهاداً أو تقليداً في وقت العبادة وقد عمل بمقتضى الحجة السابقة، أو انكشف الخطأ في خارج الوقت وكان عمله مما يقضي كالصلاة. ومثل ما لو تزوج زوجة بعقد غير عربي اجتهاداً أو تقليداً ثم قامت الحجة عنده على اعتبار اللفظ العربي والزوجة لا تزال موجودة.

فإن المعروف في الموضوعات الخارجية عدم الإجزاء.

أما في الأحكام فقد قيل بقيام الإجماع على الإجزاء لا سيما في الأمور العبادية كالمثال الأول المتقدم.

ولكن العمدة في الباب أن نبحث عن القاعدة ماذا تقتضي هنا؟ هل تقتضي الإجزاء أو لا تقتضيه؟ والظاهر أنها لا تقتضي الإجزاء.

وخلاصة ما ينبغي أن يقال: إن من يدعي الإجزاء لا بد أن يدعي أن المكلف لا يلزمه في الزمان اللاحق إلا العمل على طبق الحجة الأخيرة التي قامت عنده. وأما عمله السابق فقد كان على طبق حجة ماضية عليه في حينها.

قوله (ره): (فإن المعروف في الموضوعات الخارجية...).

أقول: كما لو قامت امارة على ملكه مال فرتب عليه آثار الملكيه ثم قامت امارة اخرى مقدمة على أنه ليس بمملوك ففي هذه الصورة تكون الآثار السابقة باطله فلو كان قد باعه يظهر بطلان البيع ولو أتلفه يلزمه الضمان وغير ذلك. فالحكم في الموضوعات على طبق القاعدة لا كلام فيه.

قوله (ره): (وخلاصة ما ينبغي أن يقال...).

أقول: هذا استدلال للإجزاء حاصله ان الأعمال السابقة استندت الى حجه وهذه الحجّة لم يعلم كذبها إلا بحجه اخرى وليس احد الحجّتين اولى من الأخرى فاللازم متابعة كل واحدة منهما في ظرفها فالحجّة الأولى حجه في اعمال السنه الأولى والحجّة الثانية حجه في اعمال السنه الثانية.

ولكن يقال له، إن التبدل الذي حصل له، إما أن يدعى أنه تبدل في الحكم الواقعي أو تبدل في الحجّة عليه. ولا ثالث لهما. أما دعوى التبدل في الحكم الواقعي فلا إشكال في بطلانها، لأنها تستلزم القول بالتصويب. وهو ظاهر.

قوله (ره): (ولكن يقال له إن التبدل الذي حصل له...).

اقول: حاصل الجواب بمقدمتين.

المقدمة الأولى: ان المكلف إنما يجب عليه العمل بالحكم الواقعي لا بالحجج وإنما الحجج طريق للوصول إلى الحكم الواقعي، فلا يكون التكليف الفعلي مختلفاً عند اختلاف الحجج بل التكليف واحد لا يتغير وإنما قد ينتج عليه هذا الواقع بالعلم به وقد يعذر عنه بالجهل به.

المقدمة الثانية: ان الحجّة الثانية تكشف للمكلف ان اعماله السابقة لم تكن مطابقه للتكليف الواقعي لأن الحجّة الثانية تدل على الواقع وينتج من المقدمتين ان المكلف عند قيام الحجّة الثانية يعلم أنه في السابق لم يكن مطيعاً للحكم الواقعي وبالتالي فإن الحكم الواقعي ما زال لم يسقطه شيء فلا بد من اسقاطه بالإعادة اداء او قضاء.

فالحاصل أن القول بالإجزاء يتوقف على احد دعويين.

الأولى: أن المكلف إنما يجب عليه العمل بالحجّة لا بالواقع. فإنه على هذه الدعوى ينتج ان المكلف عندما عمل بالحجّة السابقة قد عمل بتكليفه.

ولكن هذه الدعوى فاسده بالمقدمة الأولى إذ الواجب على المكلف إنما هو العمل بالحكم الواقعي غايته أن الإمارة طريق إليه فنحن نعمل بالإمارة لا بما هي بل بما هي موصله وطريق الى الواقع فإن طابقته نكون قد عملنا ما هو واجبنا وإن خالفته نكون قد عملنا ما لم يجب علينا عمله.

الدعوى الثانية: أن يقال ان الحجّة الثانية إنما تكشف عن الواقع من زمن قيامها فلا تكشف عن الواقع قبل زمانها فالحجّة الثانية لا تدلنا على ان

وأما دعوى التبديل في الحجة، فإن أراد أن الحجة الأولى هي حجة بالنسبة إلى الأعمال السابقة وبالنظر إلى وقتها فقط فهذا لا ينفع في الإجزاء بالنسبة إلى الأعمال اللاحقة وآثار الأعمال السابقة، وإن أراد أن الحجة الأولى هي حجة مطلقاً حتى بالنسبة إلى الأعمال اللاحقة وآثار الأعمال السابقة فالدعوى باطلة قطعاً.

الواقع في الزمن السابق كان على خلاف الإمارة بل غاية ما تقوله الإمارة هكذا (الآن وما دمت موجودة الواقع كذا وكذا).

فبناء على هذه الدعوى لا يعلم المكلف أن أعماله السابقة لم تطابق الواقع فلا يعلم بأن الحكم الواقعي لم يسقط كما لم يعلم انه سقط. ولكن اصالة البراءة عن وجوب الإعادة اداءً وقضاءً جارية وذلك للشك في وجود حكم فعلي متوجه اليه يقتضي الإعادة.

وأما العلم الإجمالي بتنجز ذمته بتكليف واقعي فهو غير معتبر لأن احد اطراف هذا العلم الإجمالي غير مؤثر وهو كون الواقع على طبق الحالة السابقة.

إلا أن هذه الدعوى فاسدة وذلك لأنه فرق بين زمان الكشف وزمان المنكشف فقد يكون زمانها واحداً كما لو كشف الآن عن حدث وقع الآن. وقد يكون المنكشف قبل الكشف كما لو كشف الآن عن حدث وقع في الماضي.

وقد يكون بعده كما لو كشف الآن عن حدث سيقع في الزمان المستقبل.

وقد يكون زمان المنكشف اعم كما لو كشف الآن عن وجود الله سبحانه وتعالى في الماضي والحاضر والمستقبل.

ومن هنا نقول أن الإمارة الثانية وإن كان زمان كشفها هو حين وصولها. إلا أن المنكشف بها هو الأعم أي الحكم الواقعي الذي كان موجوداً ماضياً وهو موجود حاضراً وسوف يبقى مستقبلاً الى يوم القيامة.

إذن هذه الإمارة الثانية تدلنا على الحكم الواقعي في الماضي وبالتالي

لأنه في تبدل الاجتهاد ينكشف بحجة معتبرة أن المدرك السابق لم يكن حجة مطلقاً حتى بالنسبة إلى أعماله اللاحقة، أو أنه تخيله

نعلم ان اعمالنا السابقة لم تكن مطابقه للواقع .

وإذا تمت هاتان المقدمتان وسقطت تلك الدعويان اتضح عدم الإجزاء ولا يهمننا بعد ذلك ان نقول ان الحجّة السابقة كانت حجه في ظرف وجودها وكنا نعتقد بأنها حجه وما زلنا حتى بعد قيام الإمارة الثانية نعتقد بأن الإمارة السابقة كانت حجه فإن هذا القول في غاية الصحة إلا أنه لا أثر له إذ مجرد كون عملنا مطابقاً للحجه التي ما زلنا نعتقد انها حجه في ظرف العمل لا يؤدي الى اسقاط الحكم الواقعي وكل الصيد في جوف الفرا فإن الإجزاء وعدم الإجزاء تابع لإسقاط الواقع او عدم إسقاطه وليس تابعاً لكون العمل على طبق الحجّة او لا حتى تتعبنا وتتعب نفسك في اثبات ان العمل كان مطابقاً للحجه .

قوله (ره): (ينكشف بحجه معتبره ان المدرك السابق لم يكن حجه . . .).

اقول: العبارة خطأ أو مسامحة فإن الإمارة الثانية لا تكشف لنا ان الأولى لم تكن حجه في ظرفها بل تكشف انها كانت خطأ ومخالفة للواقع وقد عرفت في بعض الكلمات السابقة ان الحكم الظاهري يستحيل ان ينكشف كذبه بمعنى عدم وجوده وإن امكن ان ينكشف كذبه بمعنى عدم المطابقة للواقع .

فجعل الحجية للإمارة يستحيل ان يظهر أنه كاذب بمعنى انه لم يكن موجوداً اللهم إلا إذا لم تكن اماره بل توهم أنها اماره .

توضيح ذلك ان قاعدة الحجية مركبه من موضوع ومحمول كسائر القضايا مثل (خبر الثقة الثابت وثاقته بالطرق المعروفه ولم تعلم كذبه ولم تجدله معارض حجه) فهنا إذا جاءنا خبر ثقة ولم نجد له معارضاً ولم نعلم كذبه يكون بنظرنا حجه .

ثم بعد ذلك فإن انكشاف خطئه يكون على نحوين .

حجة وهو ليس بحجة. لا أن المدرك الأول حجة مطلقاً، وهذا الثاني حجة أخرى.

النحو الأول: أن نجد له معارضاً أو نعلم كذبه ففي هذه الحالة يكون هذا الخبر من الآن (حين وجود المعارض...) ليس بحجة لإرتفاع موضوع الحجية.

وأما قبل وجدان المعارض فإنه كان موضوعاً للحجّة لأنه كان مصداقاً لموضوع الحجّة ولا يكون حجه مع فرض صدق قاعدة الحجّة المتقدمة. فمعنى انكشاف الخطأ هنا هو تبدل الإمارة من كونها مصداقاً لموضوع الحجّة الى كونها ليست مصداقاً له.

النحو الثاني: انكشاف أنه لم يكن حتى في السابق مصداقاً لموضوع الحجّة كما لو انكشف ان هذا الخبر ليس خبر زيد الثقة بل هو خبر خالد الفاسق وإنما توهمنا سابقاً انه خبر زيد.

ففي هذه الحالة ينكشف لنا ان هذا الخبر لم يكن حتى في الماضي خبر ثقة فإذاً هو في الماضي لم يكن مصداقاً لموضوع الحجّة وإن توهمنا في الماضي أنه كان مصداقاً.

فعلى هذا النحو ينكشف ان الإمارة السابقة لم تكن حجه حتى في ظرفها بخلاف النحو الأول فإنه يستحيل ان ينكشف ان الإمارة لم تكن حجه حتى في ظرفها ضرورة انها في ظرفها كانت مصداقاً لموضوع الحجّة فكيف تكون مصداقاً للموضوع ولا ينطبق عليها المحمول.

إذا عرفت هذا نقول إن النحو الثاني من خطأ الإمارة او الأصل خارج عن محل البحث في مسألة الأجزاء لأن كلامنا في (أن الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري يجزي عن الأمر الواقعي ام لا) فلا بد من فرض وجود امر ظاهري فإذا فرض ان الإمارة لم تكن حجه حتى في ظرفها فهذا يعني اننا عندما عملنا بالإمارة لم نكن قد عملنا بحكم ظاهري وإنما عملنا بما يتوهم أنه حكم ظاهري فلا يدخل تحت محل البحث.

وكذا إذا تبين ان الأصل الذي عملنا عليه لم يكن جارياً لعدم تحقق

وكذلك الكلام في تبدل التقليد، فإن مقتضى التقليد الثاني هو انكشاف بطلان الأعمال الواقعة على طبق التقليد الأول، فلا بد من ترتيب الأثر على طبق الحجة الفعلية فإن الحجة السابقة - أي التقليد الأول - كلا حجة بالنسبة إلى الآثار اللاحقة، وإن كانت حجة عليه في وقته، والمفروض عدم التبدل في الحكم الواقعي فهو باق على حاله. فيجب العمل على طبق الحجة الفعلية وما تقتضيه.

فلا إجزاء إلا إذا ثبت الإجماع عليه.

وتفصيل الكلام في هذا الموضوع يحتاج إلى سعة من القول فوق مستوى هذا المختصر.

تنبيه في تبدل القطع

لو قطع المكلف بأمر خطأ فعمل على طبق قطعه ثم بان له يقيناً خطؤه، فإنه لا ينبغي الشك في عدم الإجزاء. والسر واضح، لأنه عند القطع الأول لم يفعل ما استوفى مصلحة الواقع بأي وجه من وجوه

موضوعه في الماضي وإنما توهمنا جريانه وتحقق موضوعه ففي هذه الحالة لا يوجد حكم ظاهري أصلاً وإنما يوجد توهم وجود حكم ظاهري لتوهم جريان الأصل فلا يدخل تحت محل البحث.

فعبارة المصنف (ره) هنا سهو منه. إذ لو كان ناظراً إلى النحو الثاني يكون قد نظر إلى ما هو خارج البحث. وإن كان ناظراً إلى النحو الأول يكون ناظراً إلى محل البحث ولكن لا يجوز له أن يقول أنه ينكشف أن الأولى لم تكن حجة حتى في ظرفها.

نعم لعل مراده أن الآن هي ليست حجة بالنسبة إلى الأعمال السابقة ولكن عبارته تأتي عن هذا المعنى كما لا يخفى.

قوله (ره): (كذلك الكلام في تبدل التقليد...).

أقول: الكلام في التقليد والاجتهاد واحد فإن الفتوى بالنسبة إلى المقلد كالرواية بالنسبة إلى المجتهد.

الاستيفاء، فكيف يسقط التكليف الواقعي، لأنه في الحقيقة لا أمر موجه إليه وإنما كان يتخيل الأمر.

وعليه، فيجب امتثال الواقع في الوقت أداء وفي خارجه قضاء.
نعم لو أن العمل الذي قطع بوجوبه كان من باب الاتفاق محققاً لمصلحة الواقع فإنه لا بد أن يكون مجزياً. ولكن هذا أمر آخر اتفاقي ليس من جهة كونه مقطوع الوجوب.



المسألة الثانية

مقدمة الواجب



تحرير النزاع:

كل عاقل يجد من نفسه أنه إذا وجب عليه شيء وكان حصوله يتوقف على مقدمات، فإنه لا بد له من تحصيل تلك المقدمات ليتوصل إلى فعل ذلك الشيء بها.

قوله (ره): (كل عاقل يجد من نفسه أنه...).

اقول: إذا وجب شيء وتوقف حصوله على شيء آخر سميناً الثاني بالمقدمة والأول بذي المقدمة.

مثلاً وجب الحج، وهو يتوقف على قطع المسافة إلى مكة المكرمة. فقطع المسافة يسمى بالمقدمة والحج يسمى ذي المقدمة.

هذا ثم إذا نظر العقل إلى الحج وإلى قطع المسافة يمكن أن يحكم بحكمين.

الحكم الأول: أن يدرك أن الحج لا يمكن أن يتحقق إلا بقطع المسافة فمن اراد تحقيق الحج لا بد له من قطع المسافة.

وهذا الحكم هو حكم نظري تعلق بغير الملازمة بين شيء ما وبين حكم شرعي بل هو من قبيل ادراك العقل للملازمات الخارجية النفس امرية مثل الإثنان إن زيد عليها واحد صارت الثلاثة وإن نقص منها واحد صارت واحداً ومثل إن كنت على السطح فأنت لست في القعر. وغير ذلك مما لا ارتباط له بحكم شرعي.

الحكم الثاني: أن يدرك أن إيجاب الحج يستلزم إيجاب قطع المسافة فكل من حكم بوجوب الحج يجب عليه أن يحكم بوجوب قطع المسافة أو قل أن وجود وجوب الحج يلزمه وجود وجوب قطع المسافة. وهذا حكم نظري تعلق بالملازمة بين حكم شرعي وحكم شرعي آخر.

إذا عرفت ذلك فنقول أما الحكم الأول فلا خلاف فيه بل هو من البديهيات الضروريات وليس هو محلاً للبحث. ولا يفيد شيئاً لما قد علمت

وهذا الأمر بهذا المقدار ليس موضعاً للشك والنزاع، وإنما الذي وقع موضعاً للشك وجرى فيه النزاع عند الأصوليين هو أن هذه اللابدية العقلية للمقدمة التي لا يتم الواجب إلا بها هل يستكشف منها اللابدية شرعاً أيضاً؟.

يعني أن الواجب يلزم عقلاً من وجوبه الشرعي وجوب مقدمته شرعاً؟

أو فقل على نحو العموم: كل فعل واجب عند مولى من الموالي هل يلزم منه عقلاً وجوب مقدمته أيضاً عند ذلك المولى.

وبعبارة رابعة أكثر وضوحاً: إن العقل - لا شك - يحكم بوجوب مقدمة الواجب (أي يدرك لزومها) ولكن هل يحكم أيضاً بأنها واجبة أيضاً عند من أمر بما يتوقف عليها؟.

وعلى هذا البيان، فالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع هي موضع البحث في هذه المسألة.

من أن هذا القسم من الأحكام العقلية لا يكشف عن حكم شرعي.

وأما الحكم الثاني فهو محل الخلاف فالبعض يقول هذا الحكم العقلي موجود ومن ثم ينتقل منه إلى حكم الشرع. والبعض الآخر يقول هذا الحكم العقلي غير موجود.

قوله (ره): (وعلى هذا البيان فالملازمة بين حكم العقل...).

أقول: الظاهر وجود غلط في الطبع وأصل العبارة هكذا (فالملازمة بين حكم شرعي وحكم شرعي آخر...) أو نحو ذلك. ضرورة أن البحث هنا ليس عن الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع كما في المتن بل البحث عن وجود ملازمة عقلية بين حكم الشرع بوجوب ذي المقدمة وحكم الشرع بوجوب المقدمة وقد صرح المصنف (ره) في عباراته المتقدمة بهذا المعنى فلا جرم كانت هذه العبارة غلطاً من النساخ أو المطبعة.

تنبيهات :

التنبيه الأول: سوف يتضح لك ان المقدمة تنقسم الى قسمين .

الأول مقدمة الواجب وتسمى احياناً مقدمة الوجود .

الثاني مقدمة الوجوب .

ومما لا يخفى على احد ان محل الكلام إنما هو في مقدمة الواجب فعندما نقول الملازمة بين وجوب الواجب ووجوب مقدمته، نريد مقدمة الواجب لا الوجوب وهذا امر واضح وسوف يتضح اكثر .

التنبيه الثاني: إن القائلين بأن العقل يحكم بوجوب المقدمة شرعاً أي أن العقل يدرك بوجود الملازمة بين الحكم الشرعي بوجوب ذي المقدمة والحكم الشرعي بوجوب المقدمة . قد يختلفون في تفسير اللازم . أي وجوب المقدمة شرعاً الى ثلاث تفاسير .

التفسير الأول: ان الحكم الشرعي بوجوب المقدمة هو حكم شأني بمعنى أنه من شأنه أن يكون موجوداً بحيث لو التفت المولى الى المقدمة بما انها مقدمة لحكم بوجوبها ولا يخفى ان هذا التفسير فاسد وإن جرى على لسان بعض الأكابر وذلك ان هذا التفسير هو عبارة أخرى عن انكار وجود الحكم الشرعي وذلك لأن ما كان من شأنه أن يوجد هو ليس موجود فعلاً . والحكم المعلق وجوده على الإلتفات الغير الموجود فعلاً هو غير موجود فعلاً كما لا يخفى إذن لا يمكن القبول بهذا التفسير .

هذا مضافاً إلى استحالة جريانه في الله جل شأنه .

التفسير الثاني: أن الحكم الشرعي بوجوب المقدمة هو حكم موجود في عالم اللب والإرادة الكامنه . فقد عرفت في بعض المباحث السابقة ان الإرادة تنقسم الى كامنه غير ملتفت اليها وإرادة فعلية وهي ملتفت اليها . فالحكم الشرعي بوجوب المقدمة هو حكم موجود في الإراده الكامنه .

وهذا التفسير لا يمكن قبوله ايضاً لأن تقسيم الإرادة الى الكامنه والفعليّة إنما يكون في ارادة الإنسان لا في ارادة الله تعالى شأنه ولا ريب ان

مقدمة الواجب من أي قسم من المباحث الأصولية؟

وإذا اتضح ما تقدم في تحرير النزاع نستطيع أن نفهم أنه في أي قسم من أقسام المباحث الأصولية ينبغي أن تدخل هذه المسألة. وتوضيح ذلك:

الأحكام الشرعيّة من شأنه تعالى فإذا وجدت وجدت في عالم واحد هو عالم الفعلية.

التفسير الثالث: ان الحكم الشرعي بوجود المقدمة هو حكم موجود فعلي كسائر الأحكام الشرعيّة المضروبة في لوح الشريعة. وهذا التفسير هو الصحيح.

التنبه الثالث: إن عنوان البحث وإن كان مختصاً بالملازمة بين وجوب ذي المقدمة ووجوب المقدمة إلا أنه مما لا ريب فيه أن مناط البحث يشمل الملازمة بين استحباب ذي المقدمة واستحباب المقدمة فالمسألة واقعاً غير مختصة بالوجوب وإن كان العنوان مختصاً كما هو الحال في كثير من المسائل.

وأما شمول البحث لمقدمة الحرام حتى تكون الملازمة بين حرمة ذي المقدمة وحرمة نفس المقدمة فمحل كلام وتفصيل.

قوله (ره): (نستطيع أن نفهم أنه من أي قسم من أقسام المباحث...).

أقول: يقع الكلام في مقامين.

المقام الأول: في إثبات أنها مسألة أصولية. فنقول إن هذه المسألة قد تصاغ بصياغتين.

الأولى: أن مقدمة الواجب واجبه ام لا.

الثانية: ان وجوب ذي المقدمة يستلزم وجوب المقدمة ام لا.

فعلى الصياغة الأولى تكون المسألة فقهية كسائر المسائل الفقهية مثل

الصلاة واجبه ام لا. أذية المؤمن حرام ام لا.

إن هذه الملازمة - على تقدير القول بها - تكون على أنحاء ثلاثة :
إما ملازمة غير بينة . أو بينة بالمعنى الأعم ، أو بينة بالمعنى الأخص .

وعلى الصياغة الثانية تكون المسألة أصولية (أي قاعدة تدخل في طريق استنباط الحكم الشرعي) كسائر المسائل الأصولية التي تدخل في طريق استنباط الحكم الشرعي .

والفرق بين هاتين الصياغتين غير خفي إذ على الصياغة الثانية يكون البحث في خصوص هذه الملازمة لا أكثر ولا أقل أي يبحث عن ثبوت هذه الملازمة أو عدم ثبوتها فنحتاج في هذا البحث إلى ذكر كل ما يدل على وجود الملازمة أو يدل على عدم وجودها .

وأما على الصياغة الأولى فيكون البحث عن ثبوت الوجوب الشرعي للمقدمة أو عدم ثبوته فنحتاج في هذا البحث إلى ذكر كل ما يدل على الوجوب أو يدل على عدم الوجوب ومما يدل على الوجوب هي الملازمة (الصياغة الثانية) فالصياغة الثانية هي من المبادئ التصديقية للصياغة الأولى .

إذا عرفت ذلك نقول إن بحثنا إنما هو بحسب الصياغة الثانية فقط ولذا يكون البحث أصولياً .

نعم لو أنك حاولت أن تبحث بحسب الصياغة الأولى فذكرت أدلة وجوب المقدمة من العقل والنقل كان بحثك هذا فقهياً .

تنبيه : حاول بعض الأعلام إنكار كون المسألة فقهية حتى على الصياغة الأولى ولهم في إنكار ذلك محاولتان .

المحاولة الأولى : أن المسائل الفقهية هي عبارة عن قوانين موضوعها عنوان خاص ومحمولها هو الحكم الشرعي . وبذلك تخرج مسألة (مقدمة الواجب واجب) لأن الموضوع (مقدمة الواجب) ليس عنواناً خاصاً مثل الصلاة والصوم والحج . بل عنواناً عاماً تارة ينطبق على المشي واخرى على الوضوء وثالثة على التجارة .

وهذه المحاولة واضحة الفساد لأن المسائل الفقهية لا يجب أن يكون موضوعها عنواناً خاصاً بل كثيراً ما يكون عاماً مثل اذية المؤمن والظلم فإنه

فإن كانت هذه الملازمة - في نظر القائل بها - غير بينة أو بينة بالمعنى الأعم، فإثبات اللازم وهو وجوب المقدمة شرعاً لا يرجع إلى

تارة يكون بالقيام واخرى بالقعود وثالثة بالضرب ورابعة بالصلاة أمامه وغير ذلك.

المحاولة الثانية: أن المسائل الفقهيّة هي عبارة عن قوانين موضوعها واحد ومحمولها واحد وملاك حمل المحمول على الموضوع واحد مثل (الصلاة واجبه) فالموضوع واحد (الصلاة) والمحمول واحد (الوجوب) والملاك واحد (أي المصلحة المستوجبه لحمل المحمول على الموضوع).

وعلى هذا الأساس تخرج مسألة (مقدمة الواجب واجبه) لأن الموضوع ليس واحداً لأن (مقدمة الواجب) ليس هو الموضوع حقيقة بل هو جهة حاكية عن الموضوعات كأنه قيل (ما انطبق عليه عنوان مقدمة الواجب) والذي انطبق عليه عنوان مقدمة الواجب أمور كثيرة. وبالتالي يجب ان تكون المحمولات كثيرة بعدد الموضوعات وهكذا الملاكات تتعدد بعدد النسب الخمليه.

وهذه المحاولة بظاها محل كلام إذ يقال ان الموضوع هو (مقدمة الواجب) وهو موضوع واحد غايته انه ينطبق على عنوانات متعددة مثل (اذية المؤمن).

فالأولى ان توجه هذه المحاولة بتوجيه آخر وهو أن الملاك هنا متعدد لأن وجوب المقدمة ليس ملاكه أنها مقدمة حتى يكون هذا الملاك موجوداً في جميع المقدمات بل ملاكه (انها مقدمة لهذا الواجب) فكان ذي المقدمة بعينه ملحوظاً في ملاك وجوب المقدمة وبالتالي فكل مقدمة يكون لها ملاك خاص فمقدمات الصلاة ملاك وجوبها انها مقدمة للصلاة. ومقدمات الصوم ملاك وجوبها أنها مقدمة للصوم. وهكذا تتعدد الملاكات بعدد ذي المقدمات.

فلما كان الملاك متعدداً لزم كون الأحكام متعددة إذ كل ملاك يقتضي حكماً وتعدد الأحكام يقتضي تعدد الموضوعات والمحمولات وبالتالي فقولنا (مقدمة الواجب واجب) قضية تحكي عن كثير من المسائل الشرعيّة.

دلالة اللفظ أبداً بل إثباته إنما يتوقف على حجية هذا الحكم العقلي بالملازمة، وإذا تحققت هناك دلالة فهي من نوع دلالة الإشارة. وعلى

وهذا التوجيه وإن كان صحيحاً إلا أنه لا ينتج أن هذه الصياغة ليست مسألة فقهية وإن انتج أنها ليست مسألة فقهية واحدة بل هي مسائل فقهية متعددة مجموعة في عنوان واحد.

نعم يوجد محاولة ثالثة لعلها امتن مما ذكرناه ولكن لا حاجة الى ذكرها. وبهذا ينتهي المقام الأول.

أما المقام الثاني: وهو مقام بيان أن هذه المسألة الأصولية ما هو نوعها هل هي لفظية ام عقلية.

فنقول يمكن ان يقع البحث لفظياً ويمكن ان يقع عقلياً. فإذا وقع لفظياً يكون السؤال هكذا (اللفظ الدال على وجوب ذي المقدمة هل يكون دالاً على وجوب المقدمة بالإلتزام ام لا).

والجواب عن هذا السؤال بالإيجاب يتوقف على ثبوت أمرين.

الأول: وجود الملازمة بين وجوب ذي المقدمة ووجوب ذيها.

الثانية: ان هذه الملازمة بينه بالمعنى الأخص.

فإذا ثبت هذان الأمران يثبت ان اللفظ الدال بالمطابقة على الملزوم (وجوب ذي المقدمة) يكون دالاً بالإلتزام على اللازم (وجوب المقدمة) إذ ركن الدلالة الإلتزامية هو وجود الملازمة البينه بالمعنى الأخص وهذا الركن موجود بعد ثبوت هذين الأمرين.

واما الجواب عن هذا السؤال بالنفي فيتوقف على إنكار احد الأمرين المتقدمين فإذا انكر الأول لم يبق ملازمه فتستحيل الدلالة الإلتزامية وإن انكر الثاني ايضاً تستحيل الدلالة الإلتزامية لأنه لا يكفي في الدلالة الإلتزامية مجرد وجود الملازمة بل لا بد من كونها بينه بالمعنى الأخص.

ومن هنا فلما كان شبه اتفاق على ان هذه الملازمة على فرض وجودها ليست بينه بالمعنى الأخص كان هذا السؤال حاضر الجواب ولهذا لم يكن لهم نزاع حول هذا السؤال وإن كان ظاهر بعض الأعلام المنازعة حول هذا السؤال.

هذا فيجب أن تدخل المسألة في بحث الملازمات العقلية غير المستقلة، ولا يصح إدراجها في مباحث الألفاظ.

وكيف كان فإذا لم يقع النزاع الأول تعين وقوع النزاع الثاني ويكون السؤال فيه هكذا: هل يحكم العقل بوجود ملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذي المقدمة ام لا.

ولا يخفى عليك ان النزاع العقلي هو من مبادئ النزاع اللفظي حيث عرفت ان اثبات وجود الدلالة الإلزامية يتوقف على اثبات الملازمة.

ومن هنا كان هذا النزاع العقلي واقعاً على كل حال غاية ان هذا النزاع تارة يقع لنفسه وتارة اخرى يقع مقدمة لإثبات جواب في النزاع الآخر الذي هو النزاع المطلوب بنفسه.

ثم لا يخفى ان تقرير المطلب بالنحو الذي ذكرناه خير من تقريره بالنحو الذي ذكره المصنف (ره) لتشويشه ولما فيه من مفسد سوف نشير اليها.

قوله (ره): (ولا يصح ادراجها في مباحث الألفاظ...).

اقول: مراده اننا إذا اتفقنا على ان هذه الملازمة العقلية غير بينه بالمعنى الأخص فنحن نكون متفقين على ان اللفظ الدال على الملزوم لا يكون دالاً على اللازم. فلا يكون هنا مجال لجعل النزاع لفظياً مع فرض اننا متفقون على عدم دلالة اللفظ.

وليس مراده أننا إذا ثبت عند بعضنا ان هذه الملازمة العقلية غير بينه لا تكون المسألة لفظية فإن هذا بمفرده لا يستوجب خروج المسألة عن المباحث اللفظية لإحتمال ان البعض الآخر من الأصوليين يقول بأن هذه الملازمة العقلية بينه بالمعنى الأخص فتدخل عنده في المباحث اللفظية.

تنبيه: القول بأن اللفظ الدال بالمطابقة على الملزوم (وجوب ذي المقدمة) دال بالملازمة على اللازم (وجوب المقدمة) وإن توقف على ثبوت الملازمة بين الوجوبين إلا أنه لا يتوقف على كون هذه الملازمة عقلية فحتى لو ثبت الملازمة بنظر العرف كان كذلك كافياً كما لا يخفى.

وإن كانت هذه الملازمة - في نظر القائل بها - ملازمة بينة بالمعنى الأخص، فإثبات اللازم يكون لا محالة بالدلالة اللفظية وهي الدلالة الالتزامية خاصة. والدلالة الالتزامية من الظواهر التي هي حجة.

ولعله لأجل هذا أدخلوا هذه المسألة في مباحث الألفاظ وجعلوها من مباحث الأوامر بالخصوص. وهم على حق في ذلك إذا كان القائل بالملازمة لا يقول بها إلا لكونها ملازمة بينة بالمعنى الأخص، ولكن الأمر ليس كذلك.

إذن، يمكننا أن نقول: أن هذه المسألة ذات جهتين باختلاف

فمجرد نفي الملازمة العقلية لا يستوجب عدم الدلالة الإلتزامية وإنما الذي يستوجب عدم الدلالة الإلتزامية هو عدم الملازمة مطلقاً سواء بنظر العرف أو بنظر العقل.

قوله (ره): (وهم على حق في ذلك إذا كان القائل . . .).

اقول: تشعر عبارته ان ادخال المسألة في مباحث الألفاظ يتوقف على الجزم بأن الملازمة بينه بالمعنى الأخص.

وهذا من المصنف (ره) خلط بين شرط كون اللفظ دالاً بالإلتزام وبين شرط دخول المسألة في مباحث الألفاظ.

ولكنه فاسد إذ حتى يكون اللفظ دالاً بالإلتزام يجب الجزم بوجود الملازمة وبكونها بينه بالمعنى الأخص بينما حتى تكون المسألة من مباحث الألفاظ يكفي وقوع الخلاف في وجود الدلالة الإلتزامية الناشئة عن النزاع والخلاف في وجود الملازمة او في كونها بينه بالمعنى الأخص.

فالحاصل ان الجزم بكون الملازمة بينه بالمعنى الأخص شرط لإحراز أن اللفظ له دلالة التزامية وليس شرطاً للنزاع في وجود الدلالة الإلتزامية الذي هو نزاع لفظي كما لا يكاد يخفى.

قوله (ره): (إن هذه المسألة ذات جهتين . . .).

اقول: قد عرفت فساد هذا التعبير فإن كون النزاع لفظياً لا يتوقف على

الأقوال فيها: يمكن أن تدخل في مباحث الألفاظ على بعض الأقوال، ويمكن أن تدخل في الملازمات العقلية على البعض الآخر.

ولكن لأجل الجمع بين الجهتين ناسب إدخالها في الملازمات العقلية - كما صنعنا - لأن البحث فيها على كل حال في ثبوت الملازمة، غاية الأمر أنه على أحد الأقوال تدخل صغرى لحجية الظهور كما تدخل صغرى لحجية العقل. وعلى القول الآخر تتمحض في الدخول صغرى لحجية العقل. والجامع بينهما هو جعلها صغرى لحجية العقل.

القول بأن الملازمة بينه بالمعنى الأخص بل يتوقف على وجود خلاف في ذلك كما ان القول بأن الملازمة ليست بينه بالمعنى الأخص لا ينفي وقوع النزاع اللفظي في كون اللفظ له دلالة التزامية ام لا.

قوله (ره): (غاية الأمر انه على احد الأقوال تدخل ...).

اقول: مراده بأحد الأقوال هو القول بأن الملازمة بينه بالمعنى الأخص.

وكيف كان فعبارته بظاهاها فاسد لأن الذي يدخل صغرى لحجية الظهور هو اللفظ الدال بسبب وجود هذه الملازمة البينه بالمعنى الأخص. لا نفس الملازمة فإن نفس الملازمة ليست ظهوراً بل هي سبب في تحقق ظهور اللفظ بالدلالة الإلزامية. فإذا الملازمه على هذا القول تكون سبباً في دخول اللفظ تحت صغرى حجية الظهور وليست بنفسها داخله تحت حجية الظهور كما هي عبارة المصنف (ره).

قوله (ره): (وعلى القول الآخر ...).

اقول: القول الآخر هو القول بأن الملازمة ليست بينه بالمعنى الأخص.

ثمرة النزاع:

إن ثمرة النزاع المتصورة - أولاً وبالذات - لهذه المسألة هي استنتاج وجوب المقدمة شرعاً بالإضافة إلى وجوبها العقلي الثابت. وهذا المقدار كاف في ثمرة المسألة الأصولية، لأن المقصود من علم الأصول هو الاستعانة بمسائله على استنباط الأحكام من أدلتها.

ولكن هذه ثمرة غير عملية، باعتبار أن المقدمة بعد فرض وجوبها العقلي ولا بديهية الإتيان بها لا فائدة في القول بوجوبها شرعاً أو بعدم وجوبها، إذ لا مجال للمكلف أن يتركها بحال ما دام هو بصدد امتثال ذي المقدمة.

وعليه، فالبحث عن هذه المسألة لا يكون بحثاً عملياً مفيداً، بل يبدو لأول وهلة أنه لغو من القول لا طائل تحته، مع أن هذه المسألة من أشهر مسائل هذا العلم وأدقها وأكثرها بحثاً.

ومن أجل هذا أخذ بعض الأصوليين المتأخرين يفتشون عن فوائد عملية لهذا البحث غير ثمرة أصل الوجوب. وفي الحقيقة أن كل ما ذكره من ثمرات لا تسمن ولا تغني من جوع.

قوله (ره): (إن ثمرة النزاع المتصورة أولاً وبالذات...).

اقول: إن البحث يقع في أن وجوب ذي المقدمة يدل على وجوب المقدمة أم لا فالثمرة الأولية هي استنباط وجوب المقدمة شرعاً.

ولكن من الواضح أن هذه الثمرة بما هي أشبه باللغو لأن المقدمة قد حكم العقل بأنه لا بد منها مضافاً إلى أن هذا الوجوب الشرعي شبه العدم إذ ليس في طاعته ثواب ولا في مخالفته عقاب. فهذه الثمرة وإن كانت موجودة إلا أنها شبه المعدومة لأن هذا الوجوب الشرعي لا اثر له عملياً.

نعم لو فرض أن الوجوب الشرعي للمقدمة يستلزم عقاب على مخالفتها مضافاً إلى العقاب على مخالفة الواجب النفسي لكانت الثمرة مهمة حينئذ. ولكن ليس الواقع كذلك.

قوله (ره): (إن كل ما ذكره من ثمرات لا تسمن...).

(راجع عنها المطولات إن شئت).

فيا ترى هل كان البحث عنها كله لغواً؟ وهل من الأصح أن نترك البحث عنها؟ - نقول: لا!

اقول: نذكر بعضاً منها ونبين كيف لا تشيع الجائع ولا تسمن الهزيل.

الثمرة الأولى: ان المكلف لو نذر ان يأتي بواجب شرعي فإذا قلنا بوجوب المقدمة يكون الإتيان بها مبرراً من النذر ومسقطاً له لأن الإتيان بالمقدمة حينئذ إتيان بالواجب الشرعي وأما إذا قلنا ان المقدمة غير واجب شرعاً يكون الإتيان بها ليس مبرراً من النذر ولا مسقطاً له لأن الإتيان بالمقدمة حينئذ ليس إتياناً بالواجب الشرعي.

ويرد على هذه الثمرة امران.

الأول: ان النذر يتبع القصد فإن قصد بالواجب ما يشمل المقدمة يسقط النذر بالمقدمة حتى لو لم تكن واجباً شرعاً.

وإن قصد ما لا يشمل المقدمة لم يسقط النذر بالمقدمة حتى لو كانت واجباً شرعاً أما إذا لم يقصد فالظاهر لزوم القدر المتيقن ارادته لبأ وقد يقال بلزوم رعاية الإنصراف وعلى الحالين تخرج المقدمة للإنصراف عنها.

الثاني: ان هذا ليس ثمرة مسألة أصولية إذ ثمرة المسألة الأصولية إنما هي استنباط الحكم الشرعي. وسقوط النذر أو عدم سقوطه ليس حكماً شرعياً.

الثمرة الثانية: إنه إن قلنا بحرمة اخذ الأجره على الواجبات فعليه إن قلنا بوجوب المقدمة حرم اخذ الأجرة عليها وإن قلنا بعدم وجوبها لم يحرم اخذ الأجرة عليها.

ويرد على هذه الثمرة:

أولاً: لا اطلاق لحرمة اخذ الأجرة على الواجبات.

وثانياً: لو حرمت الأجرة على الواجبات حرمت على مقدماتها فلا فرق

بين كون المقدمة واجبة او غير واجبه.

وثالثاً: إن هذه الثمرة على فرض صحتها ليست أصولية بل هي تنقيح

إن للمسألة فوائد علمية كثيرة إن لم تكن لها فوائد عملية، ولا يستهان بتلك الفوائد كما ستري، ثم هي ترتبط، بكثير من المسائل ذات الشأن العملي في الفقه، كالبحث عن الشرط المتأخر والمقدمات المفوتة وعبادية بعض المقدمات كالطهارات الثلاث مما لا يسع الأصولي أن يتجاهلها ويغفلها. وهذا كله ليس بالشيء القليل وإن لم تكن هي من المسائل الأصولية.

ولذا تجد أن أهم مباحث مسألتنا هي هذه المنوّه عنها وأمثالها. أما نفس البحث عن أصل الملازمة فيكاد يكون بحثاً على الهامش، بل آخر ما يشغل بال الأصوليين.

هذا، ونحن اتباعاً لطريقتهم نضع التمهيدات قبل البحث عن أصل المسألة في أمور تسعة:

١ - الواجب النفسي والغيري

تقدم في الجزء الأول ص ٦٨ معنى الواجب النفسي والغيري، ويجب توضيحهما الآن فإنه هنا موضع الحاجة لبحثهما، لأن الوجوب الغيري هو نفس وجوب المقدمة - على تقدير القول بوجوبها -.

لموضوعات الحكم الشرعي فمثلاً (العقد صحيح) يقع نقاش ان هذا عقد ام لا. فعلى انه عقد يكون صحيحاً وإلا لا يكون صحيحاً فهذا نقاش في موضوع الحكم ولا يستنبط منه حكم شرعي وإن كان تشخيص الموضوع يلزمه انطباق الحكم الشرعي او عدم انطباقه عليه.

الثمرة الثالثة: ان المقدمة إن كانت عبادة وكانت واجبه تكون صحيحة وإن لم تكن واجبه كانت فاسدة.

وهذه الثمرة يقع الكلام عليها ولو كانت صحيحة لكانت ثمرة أصولية علمية محضاً لأن المقدمات العبادية معلومة الصحة.

وهكذا الحال في باقي الثمرات على هذا المنوال نعم بعض الثمرات تعرض لها المتأخرون ولعلنا نتعرض لها في خاتمة البحث.

وعليه، فنقول في تعريفهما:
الواجب النفسي: ما وجب لنفسه، لا لواجب آخر.

قوله (ره): (الواجب النفسي ما وجب لنفسه...).

اقول: هذا شروع في تعريف الواجب النفسي والواجب الغيري وقد عرفنا بتعاريف أهمها.

التعريف الأول: وهو المشهور ان النفسي (ما امر به لنفسه) والغيري (ما امر به لأجل غيره).

وقد اعترض الشيخ (ره) على هذا التعريف بلزوم كون جل الواجبات غيرية حيث ان جميع الواجبات (إلا المعرفة بالله تعالى) قد امر بها لأجل التوصل الى غاية الغايات وهي معرفته والقرب منه تعالى شأنه.

وبذلك يختل عكس الأول لعدم شموله لمعظم الواجبات النفسية.

وكذا يختل طرد الثاني لشموله الأغيار وهي الواجبات النفسية.

ولهذا عدل الشيخ (ره) عن هذا التعريف الى التعريف الثاني.

التعريف الثاني: وهو ان النفسي (ما أمر به لنفسه أي لا لأجل التوصل به الى واجب آخر) والغيري هو (ما أمر به لأجل التوصل الى واجب آخر).

فالفرق بين التعريفين هو في الملاك فالأول ملاك وجوبه ما فيه من المصلحة في نفسه والثاني ملاك وجوبه ما فيه من جهة الإيصال الى الواجب.

وزعم الشيخ (ره) ان بهذا التعريف يندفع الإشكال المتقدم وذلك لأن الواجبات النفسية (كالصلاة والصوم وغيرهما) وإن وجبت للتوصل الى غايات خارجة عن حقيقتها كالمعراجية التي هي غير الصلاة والتقوى التي هي غير الصوم بل نتيجته إلا أنه من الواضح ان هذه الغايات ليست واجبات شرعية فالصلاة واجبه لأجل هذه الغاية التي ليست واجبه شرعاً. وأما الواجبات الغيرية فكلها لأجل التوصل الى الواجبات الشرعية.

وهذا كلام جيد إلا أن البعض (صاحب الكفاية (ره)) اعترض ان الغايات يجب ان تكون واجبه حينئذ ضرورة انها هي التي سببت وجوب

الواجب الغيري: ما وجب... لواجب آخر.

وهذان التعريفان أسدّ التعريفات لهما وأحسنها، ولكن يحتاجان إلى بعض من التوضيح:

الصلاة والصيام فكيف لا تكون واجبه مع انها هي سبب لوجوب غيرها فالحاصل ان الغايات يجب ان تكون مصالح ملزمة وبالتالي واجبه. إذ لو لم تكن مصالح ملزمة لما كانت تستدعي وجوب الأفعال المحصلة لها.

اقول: وهذا الإعتراض فيه خلط بين وجوبين الأول ما يجب تحصيله على المولى. والثاني وجوب شرعي على العبد.

فالأول: هو بمعنى ان يرى المولى أن هذه المصلحة لا بد من تحصيلها لأنها مصلحة ملزمة. وهذا ليس حكماً شرعياً لأن الوجوب هنا متعلق بالمولى لا بالعبد ونظيره نظير ان يرى الأب ان حفظ ابنه من الموت مصلحة ضرورية له يجب عليه تحصيلها فإن هذا ليس وجوباً ابوياً على الأب ولا على الطفل.

والثاني: هو الوجوب الشرعي المضروب على العبد أي الزامه هو بتحصيل كذا. كإلزامه بتحصيل الصلاة.

ومن هنا نقول ان (المعراجيه) مثلاً وهو غاية الصلاة هي واجبه بالمعنى الأول أي أن المولى لا بد له من تحصيلها ولكنه لم يضربها على عاتق العبد وذمته. فليست واجبه بالمعنى الثاني.

(والواجب) المذكور في التعريف هو الواجب بالمعنى الثاني فالواجب النفسي هو ما وجب لا لأجل واجب شرعي آخر. والمعراجية مثلاً ليست واجباً شرعياً وهكذا في سائر الأمثلة.

فإن قلت: إن الوجوب بالمعنى الأول يلزمه الوجوب بالمعنى الثاني فكل ما رأى المولى أن شيئاً يجب عليه ان يحصله يكون هذا الشيء واجباً شرعياً على العبد فإذا رأى المولى أن المعراجية يجب عليه أن يحصلها تكون هذه المعراجية واجباً شرعياً على العبد.

قلت أولاً: لا دليل على هذه الملازمة بل الحق ان الدليل على عدمها

فإن قولنا: «ما وجب لنفسه» قد يتوهم منه المتوهم لأول نظرة أن

فإن الوجوب الشرعي امر اعتباري هو عبارة عن نقش القانون في لوح الشريعة وهذا امر اختياري للمولى يمكن ان يفعله ويمكن ان لا يفعله فحتى لو رأى ان المعراجيه لا بد من تحصيلها لم يجب عليه تكويناً ولا من باب الحكمة أن يضرب وجوبه في لوح الشريعة بل يمكنه ان يضرب في لوح الشريعة وجوب شيء آخر يؤدي الى المعراجية.

ثانياً: قد نفرض وجود مانع يمنع من ايجاب المعراجية على العبد كما لو فرض ان ذلك يلزمه الهرج والمرج إذ من الواضح ان واضعي القوانين للشعوب والمجتمعات لا يجوز لهم ان يعطوا للمجتمع ملاكات القوانين ويكتفوا بذلك فيقولون كل ما ادى الى دفع الظلم فهو مشروع وكل ما ادى الى ازدياد الظلم فهو معاقب عليه عقوبه بمقدار استجابته لزيادة الظلم وكل ما ادى الى حفظ النظام وتطور الشعب فهو واجب وهكذا إلخ.

فإن من الواضح ان هذه الملاكات لو القيت الى الشعب ليعمل بها لزم الهرج والمرج فكان عكس الغرض تماماً فبينما كان غرضنا وضع القانون فإذا بنا نضع مادة الهرج والمرج إذ من الواضح ان كل فرد من افراد الناس يطبق الملاكات على ما يحلو له وما تراه نفسه وعقله الصغير ولعل لأجل ذلك نهينا اشد النهي عن العمل بالمصالح والمفاسد والإستحسانات ومع هذا النهي الشديد والمتواتر المنقول من جيل الى جيل ما زلت تجد في عقول البعض من علماء الشيعة وطلبتهم ميلاً الى العمل بالإستحسان والمصالح بل تراهم يعملون بها تحت اسم العقل فلا حول ولا قوة الا بالله العظيم.

وكيف كان فظهر ان هذا التعريف تام^(١). وهناك تعاريف اخرى قد يصح بعضها ويناقش في الآخر ولا حاجة اليها.

قوله (ره): (قد يتوهم منه المتوهم لأول نظرة ان...).

(١) ويرد عليه سؤال أنه كيف تعددت الواجبات النفسية وتعدد العقاب مع أن الجميع مقدمات لذي مقدمة واحد بناء على ما ذكره الشيخ (ره) من أن جميع الواجبات النفسية وجبت لأجل غرض واحد هو تحقيق المعرفة.

العبارة تعطي أن معناها أن يكون وجوب الشيء علة لنفسه في الواجب النفسي، وذلك بمقتضى المقابلة لتعريف الواجب الغيري، إذ استفاد منه أن وجوب الغير علة لوجوبه كما عليه المشهور. ولا شك في أن هذا محال في الواجب النفسي، إذ كيف يكون الشيء علة لنفسه؟.

ويندفع هذا التوهم بأدنى تأمل، فإن ذلك التعبير عن الواجب النفسي صحيح لا غبار عليه، وهو نظير تعبيرهم عن الله تعالى بأنه

اقول: لا يأتي هذا التوهم لا من اول نظرة ولا من آخرها. فإن هذا المعنى بعيد جداً عن اللفظ فإن (ما) هنا موصولية ترجع الى متعلق الوجوب أي الشيء من الصلاة والصيام ونحوها. فيصير معنى العبارة (الشيء الذي وجب لنفسه) والضمير يرجع الى الشيء كما هو الحال في كل عائد يرجع الى الموصول فيكون المعنى الواضح للعبارة. أن الوجوب معلول لنفس الشيء فإن وجب تدل على الوجوب واللام تدل على ان ما بعدها علة لما قبلها وما بعدها هو نفس الشيء أي نفس الشيء عله للوجوب المحمول عليه.

ولعمري لقد كان التعريف لا يتبادر منه إلا هذا المعنى بحيث ان استفادة المعنى الذي ذكره المصنف من قبيل استفادة معنى (حمار) من لفظ (حائط).

فإن قلت: (ما) الموصولية ترجع الى الوجوب فيكون المراد (الوجوب الذي وجب لنفسه) وهو المعنى الذي ذكره المصنف (ره).

قلت أي عربي يقول (وجب الوجوب) وما معنى (وجب الوجوب) وإنما يقال (اوجب الوجوب) فلو كانت (ما) ترجع الى الوجوب لوجب ان يقول (ما أوجبه لنفسه) مع ان فهم رجوع (ما) الى الوجوب حتى في هذه العبارة يحتاج الى قرينه صارفة ومعينه.

قوله (ره): (بمقتضى المقابلة لتعريف الواجب الغيري...).

اقول: معنى تعريف الواجب الغيري (الشيء الذي وجب لأجل واجب آخر) فيدل على ان علة وجوب هذا الشيء هي التوصل الى واجب آخر.

«واجب الوجود لذاته»، فإن غرضهم منه أن وجوده ليس مستفاداً من الغير ولا لأجل الغير كالممكن، لا أن معناه أنه معلول لذاته. وكذلك هنا نقول في الواجب النفسي فإن معنى «ما وجب لنفسه» أن وجوبه غير مستفاد من الغير ولا لأجل الغير في قبال الواجب الغيري الذي وجوبه لأجل الغير، لا أن وجوبه مستفاد من نفسه.

وبهذا يتضح معنى تعريف الواجب الغيري «ما وجب لواجب آخر» فإن معناه أن وجوبه لأجل الغير وتابع للغير، لكونه مقدمة لذلك الغير الواجب. وسيأتي في البحث الآتي توضيح معنى التبعية هذه، ليتجلى لنا المقصود من الوجوب الغيري في الباب.

٢ - معنى التبعية في الوجوب الغيري

قد شاع في تعبيراتهم كثيراً قولهم: «إن الواجب الغيري تابع في

فمقتضى المقابلة مع هذا التعريف ان يكون النفسي هو (الشيء الذي وجب لا لأجل التوصل الى واجب آخر بل لأجل نفس الشيء) فأين التوهم الذي ذكره المصنف (ره).

قوله (ره): (قد شاع في تعبيراتهم كثيراً قولهم إن الواجب...).

اقول: تنقيح المسألة يتضح في مقدمات.

المقدمة الأولى: ان الحكم الشرعي من الوجوب وغيره هو قانون مضروب في لوح التشريع فالحكم أمر فوق الإرادة فإن المولى قد يريد شيئاً ولكن لا يضربه في لوح التشريع. فالإرادة شيء والحكم شيء آخر هو فوق الإرادة.

المقدمة الثانية: ان الحكم الشرعي فعل اختياري للمولى اعني انه فعل من الأفعال وفاعله هو الشارع فالحكم بالنسبة الى المولى كالخلق بالنسبة الى الخالق.

المقدمة الثالثة: ان هذا الفعل الاختياري ككل فعل اختياري لا بد له من علتين الأولى العلة الفاعلية وهي الشارع الأقدس. الثانية العلة الغائية.

ثم إن العلة الفاعلية هنا لا تكون علة فاعلية إلا إذا تحققت فيها الإرادة التامة فمن الواضح أنك لا تكون فاعلاً للضرب إلا إذا تحققت عندك الإرادة التامة للضرب .

وهذه الإرادة أيضاً لا تتحقق إلا عند وجود اسبابها فإن الإرادة امر معلول يحتاج الى علة وعلة الإرادة هي رؤية ملاك الفعل والإعتقاد به كما لو رأيت أن في النوم مصلحة لا يعارضها مفسده فإن هذه الرؤية هي التي تستوجب تحقق الإرادة عندك الى فعل النوم .

فتحصل أن كل فعل اختياري لا بد له من فاعل ولا بد للفاعل أن يكون عنده اراده ولا بد للإرادة ان تكون عن رؤية الملاك من المصلحة والمفسدة .

المقدمة الرابعة: قد ذكر عده من الأعلام ان الوجوب المقدمي بمعنى إنشاء الحكم امر مقطوع العدم فالمراد من الوجوب المقدمي غير ضرب الحكم وإنشائه .

ولكن قد عرفت في اول البحث أن هذا فاسد ولا يعقل أن يفسر الوجوب المقدمي إلا بإنشاء الحكم وضره في لوح التشريع .

وأما دعوى القطع بعدمه فناشئة من توهم أن الوجوب المقدمي لم يرد به عين ولا أثر فهو ليس موجود .

وهذا التوهم فاسد لأننا يمكن أن ندعي ان الوجوب المقدمي له وجود في اللوح التشريعي . وهذا لا يضر به عدم تبليغه الى العباد فعدم الكلام عنه شيء وعدم وجوده في الواقع شيء آخر كما هو واضح .

وأما ما ورد في عبارات عده من الإعلام من أن الوجوب المقدمي كثيراً ما يكون مغفولاً عنه ففي غاية الفساد والخلط إذ الغفلة غير محتملة في الشارع الأقدس وإن كانت محتملة في غيره من المشرعين .

المقدمة الخامسة: ذكر عده ان الرغبة المولويه نحو المقدمة عند الإلتفات اليها أمر مقطوع الصحة ضرورة أن الأمر بشيء الملتفت الى توقف

ذلك الشيء على مقدمة لا بد يصير عنده رغبه في حصول تلك المقدمة .

إذن حصول الشوق الى المقدمة امر مقطوع خارج عن الجدل .

وهذا كلام متين في غاية البدهاهة . إلا ان الكلام يقع في نقطة اخرى

وهي أن الشوق هل هو علة تامة للإرادة ام ان الشوق علة ناقصة للإرادة .

فعلى فرض ان الشوق علة تامة للإرادة يجب ان تكون الإرادة الى

المقدمة متحققة قطعاً حيث فرضنا ان الشوق الى المقدمة متحقق قطعاً وعلى

ذلك يكون أيضاً لا مجال للنزاع في وجود الإرادة الى المقدمة .

وعلى فرض ان الشوق عله ناقصة بحيث ان المرید يبقى باختياره ان

يريد او لا يريد فعلى هذا الفرض يمكن ان يقع الجدل في تحقق الإرادة الى

المقدمة حتى مع القطع بوجود الشوق اليها .

والحق الذي يعرفه اهل الإنصاف أن الشوق ليس علة تامة للإرادة وإن

كانت الإرادة ايضاً ليست اختيارية بنفسها بل اختيارية بمقدماتها وتحير ذلك

في غير هذا المحل .

والغرض بيان أن الشوق عله ناقصة للإرادة .

وعليه فينتج من هذه المقدمة مع المقدمة السابقة ان الوجوب قد يفسر

بمجرد الإرادة فقط وقد يفسر بالضرب التشريعي المتأخر عن الإرادة .

إذا عرفت هذه المقدمات نقول إن تبعية الوجوب المقدمي للوجوب

النفسي قد تفسر بتفاسير .

الأول: أن الوجوب المقدمي وجوب مجازاً وبالعرض لا وجود له

حقيقه وذلك كوجوب استدبار عكس القبلة بالنسبة الى وجوب التوجه الى

القبلة فإن وجوب التوجه الى القبلة في الصلاة وجوب حقيقي بينما وجوب

استدبار عكس القبلة وجوب مجازي .

الثاني: وجوب يحصل بعد حصول الوجوب النفسي ولكن يكون

مستقلاً في ملاكه من المصلحة والإرادة وذلك كوجوب صلاة العصر بعد

وجوب صلاة الظهر .

الثالث: أن يكون وجوب المقدمة معلولاً لوجوب ذي المقدمة حتى يكون وجوب ذي المقدمة هو العلة.

الرابع: أن يكون ارادة ذي المقدمة هي علة ارادة المقدمة.

الخامس: أن يكون المصلحة وملاك ذي المقدمة هو علة ارادة المقدمة.

إذا عرفت هذه التفاسير والتي يوجد غيرها ولا حاجة الى ذكره بعد وضوح فساده نقول أن الحق هو الخامس وبطلان الباقي.

اما الأول: فلأنه عبارة اخرى عن نفي وجوب المقدمة والتسليم بأن الوجوب المقدمي لا وجود له وهذا خلاف التسليم بوجود الوجوب المقدمي. فهذا التفسير هو تفسير الوجوب المقدمي بالأبديه العقلية وقد عرفت عدم النزاع فيه.

اما الثاني: فيدفعه أن الكلام في وجوب المقدمة بما هي مقدمة لا في وجوب ذات المقدمة بما هي هي.

وبعبارة اخرى إن وجوب المقدمة يتصور على نحوين.

النحو الأول: وجوب ذات المقدمة بحيث حتى لو فرض عدم وجوب ذي المقدمة يبقى ذات المقدمة واجباً وذلك كما لو فرض ان التجارة واجبه وأن النفقه على العيال واجب آخر فالتجاره وإن كانت مقدمة للنفقه على العيال إلا أنها وجبت لا من حيث أنها موصله للنفقه على العيال بل وجبت بما هي هي حتى لو فرض عدم وجوب النفقه على العيال لبقى وجوب التجارة قائماً على حاله.

النحو الثاني: وجوب المقدمة بما هي مقدمة حتى لو فرض سلب وصف المقدميه عنها سقط وجوبها فوجوبها إنما انصب عليها لمقدميتها الى ذي المقدمة.

إذا عرفت هذين النحوين نقول إن النحو الأول خارج عن محل البحث فإن وجوب المقدمة حينئذ هو وجوب نفسي كسائر الوجوبات النفسيه.

فالكلام والبحث انما هو في النحو الثاني وعليه لا يمكن ان نفرض ان وجوب المقدمة كان بملاك مستقل إذ لو كان بملاك مستقل لم يكن وجوبها منصباً عليها بما هي موصلة الى ذي المقدمة بل انصب عليها بما هي فيها هذا الملاك المستقل فيرجع هذا الوجوب الى النحو الأول.

والحاصل ان الوجوب بالنحو الثاني لا يجتمع مع فرض ان ملاك الوجوب مستقل عن ذي المقدمة بل لا بد من فرض ان ملاك الوجوب هو مقدمتها الى ذي المقدمة.

واما الثالث: فهو فاسد لما عرفت في المقدمة الثانية والثالثة من ان الإيجاب فعل المولى فالمولى هو علته فلا يمكن ان يكون وجوب ذي المقدمة الذي هو فعل للمولى ايضاً ان يكون علة لفعل آخر من افعال المولى بل المولى بنفسه هو علة جميع افعاله.

وأما الرابع: فهو فاسد ايضاً لما عرفت في المقدمة الثالثة من أن الإرادة معلولة للشوق ورؤية المصلحة فليست الإرادة معلولة لإرادة اخرى.

ومن هنا يتعين التفسير الخامس وتوضيحه ان العاقل يرى مصلحة في فعل كالصلاة مثلاً ثم يصير عنده تبعاً لرؤية المصلحة شوق الى الصلاة ثم يصير عنده ارادة الصلاة ثم يشرعها ويحكم بوجوبها فيكون وجوب هذه الصلاة نفسياً لأن وجوبها كان معلولاً في علته الأولى لرؤية المصلحة في نفسه.

وأما مقدمات الصلاة فإن العاقل يرى مصلحة في الصلاة فيصير عنده شوق الى الصلاة ثم يصير عنده شوق الى مقدمات الصلاة فالشوق الى مقدمات الصلاة معلول لرؤية مصلحة الصلاة والشوق اليها ولهذا يكون واجباً غيرياً لأن ملاك وجوبه (المصلحة) في غيره أي الواجب النفسي.

فتحصل ان العلة الأولية للوجوبين النفسي والغيري هي رؤية المصلحة في الواجب النفسي فهذه علة واحدة لمعلولين.

ثم بعد ذلك يحصل الشوق الى الواجب النفسي وهذا الشوق معلول

لرؤية المصلحة وعلّة لأمرين الأول ارادة الواجب النفسي الثاني الشوق الى المقدمات وبهذا ايضاً كان الشوق الى ذي المقدمة علّة واحدة لمعلولين هما الواجب النفسي والواجب الغيري .

والى هنا ينتهي الإشتراك في العلل ويبدأ الإنفصال فالشوق الى المقدمة يكون علّة لشيء واحد هو ارادة المقدمة و ارادة المقدمة تكون علّة لشيء واحد هو وجوب المقدمة .

وهكذا ارادة ذي المقدمة تكون علّة لشيء واحد هو ايجاب ذي المقدمة .

فالحاصل ان وجوب المقدمة له سلسلة علل مركبه من اربع علل على التوالي .

الإرادة الى المقدمة .

الشوق الى المقدمة .

الشوق الى ذي المقدمة .

رؤية المصلحة في ذي المقدمة .

كما ان وجوب ذي المقدمة له سلسلة علل مركبه من ثلاث علل على التوالي . الإرادة الى ذي المقدمة ، الشوق الى ذي المقدمة ، رؤية المصلحة في ذي المقدمة .

ومن هنا يتضح ان الوجوب المقدمي يشترك في سلسلة علله مع سلسلة علل الوجوب النفسي في العلتين الأخيرتين الشوق الى ذي المقدمة ورؤية المصلحة في ذي المقدمة . فمعنى التبعية هو ان العلتين الأخيرتين لوجوب ذي المقدمة يكونان هما العلتان الأخيرتان لوجوب المقدمة .

تنبيهات :

الأول : اننا ذكرنا ان الشوق الى ذي المقدمة هو علّة الشوق الى المقدمة وهذا مبني على ان الصفات النفسية يتولد منها قهراً صفات نفسيه اخرى وهذا مذهب يؤيده الوجدان .

وجوبه لوجوب غيره»، ولكن هذا التعبير مجمل جداً، لأن التبعية في الوجوب يمكن أن تتصور لها معاني أربعة، فلا بد من بيانها وبيان المعنى المقصود منها هنا، فنقول:

١ - أن يكون معنى الوجوب التبعية هو الوجوب بالعرض. ومعنى ذلك أنه ليس في الواقع إلا وجوب واحد حقيقي - وهو الوجوب النفسي - ينسب إلى ذي المقدمة أولاً وبالذات وإلى المقدمة ثانياً وبالعرض. وذلك نظير الوجود بالنسبة إلى اللفظ والمعنى حينما يقال: المعنى

الثاني: اننا ذكرنا ان الشوق الى ذي المقدمة هو علة الشوق الى المقدمة وفي هذا بعض المسامحة وذلك ان الشوق الى ذي المقدمة لا يكون وحده هو العلة للشوق الى المقدمة بل لا بد ايضاً من ان ينضم اليه رؤية توقف ذي المقدمة على المقدمة.

الثالث: قد يتوهم ان رؤية مصلحة ذي المقدمة هو بنفسه علة الشوقين (الى ذي المقدمة والى المقدمة) فلا يكون الشوق الى ذي المقدمة هو علة الشوق الى المقدمة.

وهذا التوهم وإن لم يكن ضاراً فيما غرضنا إثباته من أن معنى التبعية هو ان العلة الأخيرة للوجوب المقدمي هي العلة الأخيرة للوجوب النفسي.

إلا أنه توهم فاسد كما يشهد لذلك الوجدان فإن الشوق الى المقدمة متأخر عن الشوق الى ذبيها. وبهذا ينتهي البحث ونتعرض لعبارات المصنف (ره).

قوله (ره): (لأن التبعية في الوجوب يمكن ان يتصور لها معاني اربعة...).

اقول: قد عرفت ان ليس المراد هو الحصر في الأربعة إذ يمكن ان يتصور أكثر من اربعة فالمصنف (ره) إنما تعرض للتفسيرات التي لها وجه ما. واهمل ما لا وجه له او تعرض للتفسيرات القريبة الى الذهن واهمل تلك التفسيرات الغامضات الباطلات.

موجود باللفظ، فإن المقصود بذلك أن هناك وجوداً واحداً حقيقياً ينسب إلى اللفظ أولاً وبالذات وإلى المعنى ثانياً وبالعرض.

ولكن هذا الوجه من التبعية لا ينبغي أن يكون هو المقصود من التبعية هنا، لأن المقصود من الوجود الغيري وجود حقيقي آخر يثبت للمقدمة غير وجود ذيها النفسي، بأن يكون لكل من المقدمة وذيها وجود قائم به حقيقة. ومعنى التبعية في هذا الوجه أن الوجود الحقيقي واحد ويكون الوجود الثاني وجوداً مجازياً. على أن هذا

قوله (ره): (والى المعنى ثانياً وبالعرض...).

اقول: فإن المعنى لا وجود له في الخارج بل يستحيل وجوده في الخارج فإن المعنى وجود ذهني والوجود الذهني يتباين سنخاً مع الوجود الخارجي.

فالموجود خارجاً حقيقة إنما هو اللفظ الذي هو فعل من افعال اللسان الذي يتولد منه الصوت الذي هو كيف الهواء.

ثم لا يخفى عليك ان نسبة الوجود الى شيء مجازاً لا بد له من علاقة سوغت هذه النسبة وبهذه العلاقة يختلف ما نحن فيه عن المثال الذي ذكره المصنف فإن العلاقة التي سوغت نسبه الوجود الى المعنى مجازاً هي وحده المعنى واللفظ بالنظر التساهلي العرفي بينما العلاقة التي سوغت نسبة الوجود الى المقدمة مجازاً هي الالابديه العقلية أي لا يحصل ذي المقدمة إلا بحصول المقدمة.

قوله (ره): (ولكن هذا الوجه...).

اقول: اولاً هذا الوجود هو عين الالابدية العقلية وقد عرفت انه ليس محلاً للخلاف فكيف يقال (وقع الخلاف في وجود المقدمة) ثم نقصد بوجود المقدمة معنى لم يقع فيه أي خلاف بل لا يمكن ان ينكره عاقل يحترم نفسه.

ثانياً إن هذا الوجود هو عدم غير موجود فكيف يقال (وقع خلاف في وجود وجود المقدمة).

الوجوب بالعرض ليس وجوباً يزيد على اللابدية العقلية للمقدمة حتى يمكن فرض النزاع فيه نزاعاً عملياً.

٢ - أن يكون معنى التبعية صرف التأخر في الوجود، فيكون ترتب الوجوب الغيري على الوجوب النفسي نظير ترتب أحد الوجودين المستقلين على الآخر، بأن يفرض البعث الموجه للمقدمة بعثاً مستقلاً ولكنه بعد البعث نحو ذبها مرتب عليه في الوجود، فيكون من قبيل الأمر بالحج المرتب وجوداً على حصول الاستطاعة ومن قبيل الأمر بالصلاة بعد حصول البلوغ أو دخول الوقت.

ولكن هذا الوجه من التبعية أيضاً لا ينبغي أن يكون هو المقصود هنا، فإنه لو كان ذلك هو المقصود لكان هذا الوجوب للمقدمة - في الحقيقة - وجوباً نفسياً آخر في مقابل وجوب ذي المقدمة وإنما يكون وجوب ذي المقدمة له السبق في الوجود فقط. وهذا ينافي حقيقة المقدمة فإنها لا تكون إلا موصلة إلى ذي المقدمة في وجوبها معاً.

قوله (ره): (بأن يفرض البعث الموجه للمقدمة بعثاً مستقلاً...).

اقول: يعني بالبعث المستقل البعث الذي له ملاك مستقل وإنما فسرناه بهذا التفسير لوضوح ان الوجوب المقدمي الحقيقي هو بعث مستقل على كافة التفاسير الثلاثة التي ذكرها المصنف (ره).

قوله (ره): (وهذا ينافي حقيقة المقدميه فإنها لا...).

اقول: هذا إشارة الى ما ذكرناه آنفاً عند رد هذا التفسير وحاصله ان الكلام في وجوب المقدمة بما هي مقدمة لا وجوب المقدمة بما هي هي وعلى ذلك فيستحيل ان تفرض ان الوجوب للمقدمة بما هي مقدمة ثم تفرض ان الوجوب له ملاك مستقل عن ذي المقدمة بحيث ان الوجوب باق حتى في فرض عدم المقدمية فإن هذين الفرضين متضادان كما لا يكاد يخفى.

ثم إن قوله ان المقدمة موصلة في وجودها ووجوبها معناه ان المقدمة بنفسها توصل الى ذي المقدمة حتى لا يمكن حصول ذي المقدمة إلا

٣ - أن يكون معنى التبعية ترشح الوجوب الغيري من الوجوب النفسي لذي المقدمة على وجه يكون معلولاً له ومنبعثاً منه انبعاث الأثر من مؤثره التكويني كانبعاث الحرارة من النار.

وكان هذا الوجه من التبعية هو المقصود للقوم، ولذا قالوا بأن وجوب المقدمة تابع لوجوب ذيها اطلاقاً واشتراطاً لمكان هذه المعلولية، لأن المعلول لا يتحقق إلا حيث تتحقق علته وإذا تحققت العلة لا بد من تحققه بصورة لا يتخلف عنها. وأيضاً عللوا امتناع وجوب المقدمة قبل وجوب ذيها بامتناع وجود المعلول قبل وجود علته.

ولكن هذا الوجه لا ينبغي أن يكون هو المقصود من تبعية الوجوب الغيري وإن اشتهر على الألسنة، لأن الوجوب النفسي لو كان علة للوجوب الغيري فلا يصح فرضه إلا علة فاعلية تكوينية دون غيرها

بحصول المقدمة وهذا معنى انها موصلة في وجودها.

واما موصلة في وجوبها فمعناه ان الوجوب انصب على المقدمة بما هي موصلة الى ذي المقدمة لا بما هي هي حتى لو لم تكن موصلة فالوجوب انصب في الحقيقة على عنوان الموصل لا على ذات الموصل.

وليس مراده ما توهم عبارته من ان الوجوب موصل كما كان الوجود موصلاً.

فإن عبارته توهم ان وجود المقدمة موصل الى وجود ذي المقدمة ووجوب المقدمة موصل الى وجوب ذي المقدمة وهذا الإيهام يجيء من قبل وحدة سياق الحكمين ولكنه غير مراد جزماً بل المراد ما ذكرناه من ان الوجوب منصب على عنوان الموصل.

قوله (ره): (فلا يصح فرضه إلا علة فاعلية تكوينية دون...).

اقول: إن المعلول تارة يكون جوهرأً وأخرى عرضاً فإن كان جوهرأً كان له علل اربع مادية صوريه فاعلية غائية. كالخشب والهيئة والنجار

من العلل فإنه لا معنى لفرضه علة صورية أو مادية أو غائية. ولكن فرضه علة فاعلية أيضاً باطل جزماً، لوضوح أن العلة الفاعلية الحقيقية للوجوب هو الأمر، لأن الأمر فعل الأمر.

والظاهر أن السبب في اشتهاار معلولية الوجوب الغيري هو أن شوق الأمر للمقدمة هو الذي يكون منبعثاً من الشوق إلى ذي المقدمة، لأن الإنسان إذا اشتاق إلى فعل شيء اشتاق بالتبع إلى فعل كل ما

وجلس الملك التي هي علل السرير.

وأما إن كان المعلول عرضاً كان له علتان الفاعلية والغائية وليس به مادة ولا صورته.

هذا ومن الواضح ان الوجوب هو فعل من افعال المولى فهو عرض فليس له سوى علتان.

ومن الواضح ايضاً ان العلة الغائية هي الصورة الذهنية الموجودة عند الفاعل.

ومن الواضح أيضاً ان الوجوب النفسي المتعلق بذي المقدمة ليس صورة ذهنية بل فعل من الأفعال.

وعليه فالوجوب النفسي لذي المقدمة لا يمكن ان يكون علة غائية لأنه ليس صورة ذهنية.

وكذا لا يحتمل كونه عله ماديه ولا صوريه لأن الوجوب الغيري ليس له هاتان علتان كما تقدم.

ومن هنا يتضح كيف لا يحتمل إلا العلة الفاعلية.

وهذا الإحتمال ايضاً مدفوع بما يذكره المصنف (ره) من ان العلة الفاعلية هو المولى المشرع للوجوب فينقدح ان الوجوب النفسي ليس علة للوجوب المقدمي مطلقاً.

قوله (ره): (والظاهر أن السبب في اشتهاار معلوليه...).

اقول: هذا اشارة الى التفسير الخامس على ما اوضحنا فراجع.

يتوقف عليه . ولكن الشوق إلى فعل الشيء من الغير ليس هو الوجوب وإنما الشوق إلى فعل الغير يدفع الأمر إلى الأمر به إذا لم يحصل ما يمنع من الأمر به ، فإذا صدر منه الأمر وهو أهل له انتزع منه الوجوب .

والحاصل ليس الوجوب الغيري معلولاً للوجوب النفسي في ذي المقدمة ولا ينتهي إليه في سلسلة العلل ، وإنما ينتهي الوجوب الغيري في سلسلة علله إلى الشوق إلى ذي المقدمة إذا لم يكن هناك مانع لدى الأمر من الأمر بالمقدمة ، لأن الشوق - على كل حال - ليس علة تامة إلى فعل ما يشاق إليه . فتذكر هذا فإنه سينفك في وجوب المقدمة المفوتة وفي أصل وجوب المقدمة ، فإنه بهذا البيان سيتضح كيف يمكن فرض وجوب المقدمة المفوتة قبل وجوب ذيها ، وبهذا البيان سيتضح أيضاً كيف أن المقدمة مطلقاً ليست واجبة بالوجوب المولوي .

٤ - أن يكون معنى التبعية هو ترشح الوجوب الغيري من الوجوب النفسي ولكن لا بمعنى أنه معلول له ، بل بمعنى أن الباعث للوجوب الغيري - على تقدير القول به - هو الواجب النفسي

قوله (ره): (لأن الشوق على كل حال ليس علة تامة . . .).

اقول: قد عرفت ان الشوق ليس علة تامة للإرادة وهنا نزيد ان الإرادة ليست علة تامة للفعل ضرورة ان ارادة الفعل قد يزاحمها ارادة اخرى لعدم الفعل فالشوق ليس علة تامة للفعل لوجود نقصين .

قوله (ره): (ان يكون معنى التبعية هو ترشح الوجوب الغيري . . .).

اقول: هذا اشارة الى الوجه الخامس مع زيادة وهي ان العلة الغائية للوجوب المقدمي هو التوصل الى ذي المقدمة فالمولى عندما يوجب الموضوع يكون غايته التوصل الى ذي المقدمة فالتوصل الى ذي المقدمة هو علة غائية كما ان توقف ذي المقدمة على المقدمة منضمماً الى الشوق الى ذي المقدمة كان علة الشوق الذي هو علة الإرادة الذي هو علة الفاعلية في الفاعل .

باعتبار أن الأمر بالمقدمة والبعث نحوها إنما هو لغاية التوصل إلى ذبها الواجب وتحصيله، فيكون وجوبها وصلة وطريقاً إلى تحصيل ذبها ولولا أن ذبها كان مراداً للمولى لما أوجب المقدمة. ويشير إلى هذا المعنى من التبعية تعريفهم للواجب الغيري بأنه «ما يجب لواجب آخر»، أي لغاية واجب آخر ولغرض تحصيله والتوصل إليه، فيكون الغرض من وجوب المقدمة على تقدير القول به هو تحصيل ذبها الواجب.

وهذا المعنى هو الذي ينبغي أن يكون معنى التبعية المقصودة في الوجوب الغيري. ويلزمها أن يكون الوجوب الغيري تابعاً لوجوبها اطلاقاً واشتراطاً.

قوله (ره): (ويلزمها ان يكون الوجوب الغيري...).

اقول: وجه الملازمة يتضح في مقدمات.

المقدمة الأولى: ان المعلول يتبع في وجوده وجود علته فيستحيل ان توجد علته دون ان يوجد المعلول. كما يستحيل ان يوجد المعلول دون وجود علته.

المقدمة الثانية: قد عرفت ان الوجوب النفسي هو علة للوجوب المقدمي من جهتين:

الأولى العلة الغائية فإن العلة الغائية لوجوب المقدمة هو التوصل الى الواجب النفسي.

الجهة الثانية العلة الفاعلية فإنها معلولة للإرادة وهي بدورها معلولة للشوق الى المقدمة وهي بدورها معلولة للشوق الى ذي المقدمة.

المقدمة الثالثة: أنه في زمان وجود الوجوب النفسي يكون التوصل الى الواجب النفسي غاية مطلوبة للمولى وأما في زمان عدم وجود الوجوب النفسي لا يكون التوصل الى الواجب النفسي غاية مطلوبة فإنه إنما كان التوصل غاية لأنه توصل الى مطلوب فإذا لم يكن مطلوباً لم يكن التوصل

وعليه، فالوجوب الغيري وجوب حقيقي ولكنه وجوب تبعية توصلي، وشأن وجوب المقدمة شأن نفس المقدمة. فكما أن المقدمة بما هي مقدمة لا يقصد فاعلها إلا التوصل إلى ذبها كذلك وجوبها إنما هو للتوصل إلى تحصيل ذبها، كآلة الموصلة التي لا تقصد بالأصالة والاستقلال.

وسر هذا واضح، فإن المولى - بناء على القول بوجوب المقدمة

إليه مطلوباً كما هو واضح.

ومن هنا نقول ان في زمان عدم وجوب الواجب النفسي لا يكون التوصل إليه غاية وبالتالي لا تتحقق العلة الغائية للوجوب المقدمي وبالتالي لا يتحقق نفس الوجوب المقدمي لعدم تحقق علة.

وأما في زمان وجود الوجوب النفسي فيكون التوصل إليه غاية مطلوبة وبالتالي تتحقق العلة الغائية وكذا العلة الفاعلية لفرض تحقق الشوق الى ذي المقدمة فتتم علة الوجوب الغيري فلا بد من تحققه.

فظهر ان كلما تحقق الوجوب النفسي تحققت علة الوجوب المقدمي وكلما لم يتحقق الوجوب النفسي لم يتحقق الوجوب المقدمي وهذا هو تبعية الوجوب المقدمي للنفسى اطلاقاً واشترطاً.

تنبيه: هذا الذي ذكرناه فيه بعض المسامحة وإنما سامحنا في الكلام تبعاً لمسامحة المصنف (ره) وإلا فسوف يأتي أن التحقيق هو ان الوجوب المقدمي تابع لطلب ذي المقدمة لا لوجوبه وبين الطلب والوجوب فرق يأتي تحقيقه في محله.

قوله (ره): (فالوجوب الغيري وجوب حقيقي ولكنه...).

اقول: قد عرفت ان كون الوجوب الغيري حقيقياً كسائر الأحكام الشرعية هو الموافق للتحقيق وإن ذهب البعض الى تفسيره بالإرادة المجردة عن الإنشاء او بالإنشاء المتوقع على التوجه او نحو ذلك مما مر ذكره وبيننا فساده.

- إذا أمر بذي المقدمّة فإنه لا بد له لغرض تحصيله من المكلف أن يدفعه ويبعثه ببعث نحو مقدماته فيأمره بها توصلأ إلى غرضه .
 فيكون البعث نحو المقدمّة - على هذا - بعثاً حقيقياً، لا أنه يتبع البعث إلى ذبيها على وجه ينسب إليها بالعرض كما في (الوجه الأول) ولا أنه يبعثه بعث مستقل لنفس المقدمّة ولغرض فيها بعد البعث نحو ذبيها كما في (الوجه الثاني)، ولا أن البعث نحو المقدمّة من آثار البعث نحو ذبيها على وجه يكون معلولاً له كما في (الوجه الثالث).
 وسيأتي تنمة للبحث في المقدمات المفوتة .

٣ - خصائص الوجوب الغيري

بعد ما اتضح معنى التبعية في الوجوب الغيري تتضح لنا خصائصه التي بها يمتاز عن الوجوب النفسي، وهي أمور:

١ - إن الواجب الغيري كما لا بعث استقلالي له - كما تقدم - لا إطاعة استقلالية له، وإنما اطاعته كوجوبه لغرض التوصل إلى ذي المقدمة، بخلاف الواجب النفسي فإنه واجب لنفسه ويطاع لنفسه.

٢ - إنه بعد أن قلنا أنه لا إطاعة استقلالية للوجوب الغيري وإنما إطاعته كوجوبه لصرف التوصل إلى ذي المقدمة فلا بد ألا يكون له ثواب على إطاعته غير الثواب الذي يحصل على إطاعة وجوب ذي المقدمة، كما لا عقاب على عصيانه غير العقاب على عصيان وجوب ذي المقدمة. ولذا نجد أن من ترك الواجب بترك مقدماته لا يستحق أكثر من عقاب واحد على نفس الواجب النفسي، لا أنه

قوله (ره): (إن الواجب الغيري كما لا بعث...).

اقول: قد عرفت معنى لا بعث استقلالي وحاصله ان البعث اليه لم يكن بملاك مستقل بل كان بملاك ذي المقدمة، فإنما امر به بغاية التوصل الى ذي المقدمة كما انه إنما اشتاق اليه للشوق الى ذي المقدمة فالمولى إذن لا يريد الواجب المقدمي بما هو هو وإنما يريده توصلاً الى المراد الحقيقي وهو ذي المقدمة ولذا لم يكن هذا البعث الى المقدمة مستوجباً لشيء من الثواب وذلك لأنه هو بنفسه يرجع الى الأمر بذي المقدمة.

قوله (ره): (وإنما طاعته كوجوبه...).

اقول: بمعنى ان الممثل يأتي بالمقدمة بغرض التوصل الى ذي المقدمة كما ان المولى امر بالمقدمة بغرض التوصل الى ذي المقدمة.

قوله (ره): (ألا يكون له ثواب على إطاعته...).

اقول: قد عرفت ان الأمر المقدمي لا وجود له مستقل وإنما هو ترشح من ترشحات الوجوب النفسي وإنما امر به المولى لأجل إطاعة الواجب

يستحق عقابات متعددة بعدد مقدماته المتروكة .

النفسي، فالمولى لا غرض له يتعلق بالمقدمة ومن هنا فلا ثواب على طاعة هذا الأمر المقدمي ولا عقاب على مخالفته .

وتحقيق المسألة ان يقال ما هو موضوع الثواب والعقاب . ولا يخفى ان المسألة عقلية فنقول يحتمل في الموضوع احتمالان .

الأول: موضوع الثواب والعقاب هو الأمر اطاعة وعصيانياً فمن اطاع الأمر وانبعث عن البعث كان له ثواب ومن تخلف عن الأمر ولم ينبعث عن البعث كان له عقاب .

الثاني: موضوع الثواب والعقاب هو عنوان الإنقياد وعنوان الطغيان فالإنقياد هو تحقيق اغراض المولى والطغيان هو اسقاط اغراض المولى التي يلزم رعايتها .

فعلى الأول يلزم الثواب في اطاعة الأمر المقدمي والعقاب على مخالفته لوضوح ان الأمر المقدمي امر موجود يطاع ويعصى ولعل هذا هو مبنى المشهور ولذا اضطروا الى تقسيم الأمر الى نفسي وغيري فزعموا ان الأمر الذي هو الموضوع هو الأمر النفسي دون الغيري .

ولكن هذا الجواب لا يضع اصبعه على الجرح إذ ما هو الفارق الذي جعل الأمر الغيري خارجاً عن الموضوع .

فالتحقيق ان الثاني هو موضوع الثواب والعقاب وعليه فإتيان المقدمات هو شروع في تحقيق اغراض المولى ضرورة ان غرض المولى لا يترتب من الواجب النفسي فقط بل كان له علة ممتدة من المقدمات الى ذي المقدمة فالإتيان بالمقدمات كالإتيان بذي المقدمة من حيث الإشتراك في تحقيق غرض المولى كما ان ترك المقدمات كترك ذي المقدمة من حيث الإشتراك في اسقاط غرض المولى الذي يلزم رعايته وهو الإتيان بذي المقدمة .

فظهر ان المقدمات لإتيانها ثواب ولتركها عقاب لكن ليس ثواباً مستقلاً عن ثواب ذي المقدمة كما ان العقاب ليس مستقلاً عن عقاب ذي المقدمة إذ ليس في البين للمولى إلا غرض واحد فجميع علة تشترك في تحقيقه

وتحقيق الثواب عليه كما ان ترك احدى علله يكون مؤدياً الى اسقاطه وتحقيق العقاب عليه .

ومن هنا فلو أتى ببعض المقدمات وترك البعض الآخر لا يتحقق غرض المولى ويكون العبد قد شرع في المقدمات التي اتى بها في تحقيق غرض المولى . فهذا العبد لا يستحق الثواب المقرر .

ولكن قد يقال بإستحقاقه ثواب الإنقياد النفسي لا الواقعي فيكون بمنزلة من اعتقد ان زيدا كافر فقتله فبان مؤمناً فإنه طغيان في الواقع انقياد في النفس .

وقد يقال بإستحقاق ثواب الإنقياد الواقعي لأنه اشترك واقعاً في تحقيق غرض المولى وإن لم يكمل الطريق فطبي هذه المسافة قبل الهدف انقياد حقيقي لأن الإنقياد ليس هو تحقيق غرض المولى بل السير في خطى تحقيق غرض المولى .

وأما لو ترك المقدمة كما لو ترك السير الى الحج كان ترك السير طغياناً ولكن متعلق الطغيان هو ترك الحج لا ترك السير فيكون ترك السير هو مركز الطغيان بترك الحج .

تنبيهات:

التنبيه الأول: قد ظهر ان الأمر بما هو هو لا يقتضي ثواباً ولا عقاباً بلا فرق بين الأمر النفسي والأمر الغيري غايته ان اطاعة الأمر النفسي تكون متلازمة مع عنوان الإنقياد الذي هو موضوع الثواب بينما إطاعة الأمر الغيري متلازم مع عنوان السير في تحقيق غرض المولى وقد يقال ان هذا هو عنوان الإنقياد .

التنبيه الثاني: انه يتضح من التنبيه السابق ومما قبله أن الطاعة في المقدمات لا أثر فيها لوجود امر غيري او عدم وجوده فإذا قلنا ان الإتيان بالمقدمات انقياد كان له ثواب سواء وجد امر غيري ام لا وإذا قلنا الإتيان بالمقدمات ليس انقياداً لم يكن له ثواب سواء وجد امر غيري ام لا .

التبیه الثالث: أننا ذكرنا ان المنقاد يستحق الثواب وأن الطاغي يستحق العقاب والمراد من الإستحقاق ليس هو ان له حق لوضوح ان العقاب لا يكون حقاً بل المراد الأهلية واللباقة فالمنقاد اهل للثواب والطاغي اهل للعقاب كما هو واضح.

التبیه الرابع: تعرض المصنف (ره) في الحاشية الى رأي السيد الجليل المحقق الخوئي . ويمكن ان نعلق عليه أمور .

الأمر الأول: في توضیح رأیه وحاصله عدة نقاط .

الأولى: ان المقدمة لها انتساب الى المولى وذلك لأنها توصل الى ذي المقدمة .

الثانية: ان من اتى بها من هذه الجهة أي جهة انتسابها الى المولى كان منقاداً .

الثالثة: ان من أتى بها من غير هذه الجهة لم يكن منقاداً .

الرابعة: ان للمنقاد ثواب .

الخامسة: ان للمقدمة ثواب غير ثواب ذي المقدمة حتى يتعدد الثواب بتعدد المقدمات .

السادسة: ان ترك المقدمة لا عقاب عليه .

الأمر الثاني: ان النقاط الأربعة الأولى صحيحة وأما الخامسة والسادسة فالكلام عليهما يظهر مما قدمناه .

الأمر الثالث: ان ما ذكره السيد الخوئي ليس خلافاً لما ذكره المصنف

(ره) في المتن إذ ما ذكره المصنف (ره) في المتن هو ان اطاعة الأمر الغيري

لا ثواب له بمعنى لا يقتضي الثواب والسيد الخوئي لم يخالف ذلك إذ لم

يدعي ان اطاعة الأمر الغيري تقتضي ثواباً بل ادعى ان اسناد الفعل الى

المولى يقتضي الثواب ولذا كان مذهب السيد الخوئي ان المقدمات عليها

ثواب سواء قلنا بوجود أمر غيري ام لا . وذلك لأنه لا يدعي ان المقتضي

لثواب هو الأمر الغيري بل يدعي ان المقتضي للثواب هو الإسناد الى

المولى .

وأما ما ورد في الشريعة من الثواب على بعض المقدمات مثل ما ورد من الثواب على المشي على القدم إلى الحج أو زيارة الحسين عليه السلام وأنه في كل خطوة كذا من الثواب فينبغي - على هذا - أن يحمل على توزيع ثواب نفس العمل على مقدماته باعتبار أن أفضل الأعمال أحمرها وكلما كثرت مقدمات العمل وزادت صعوبتها كثرت حماسة العمل ومشقته، فينسب الثواب إلى المقدمة مجازاً ثانياً وبالعرض، باعتبار أنها السبب في زيادة مقدار الحماسة والمشقة في نفس العمل، فتكون السبب في زيادة الثواب، لا أن الثواب على نفس المقدمة.

الأمر الرابع: ان حكاية هذا القول عن السيد الخوئي وحده ظلم للمحقق العراقي (ره) فهو ايضاً ذهب الى ان الإتيان بالمقدمات عليه ثواب لأنه انقياد فحكاية هذا القول عن المحقق العراقي (ره) أولى لأنه أسبق. قوله (ره): (وأما ما ورد في الشريعة من...).

اقول: سيأتي التعرض لذلك في مبحث آخر ونشير هنا الى ثلاث جوابات.

الأول: أن يفرض ان هذه المقدمات مستحبه بما هي هي فلم يكن طلبها لمجرد انها موصلة الى ذي المقدمة بل كانت في ذاتها مستحبه كما لو فرض أن التجارة مقدمة للصدقه والتجارة في ذاتها مستحبه.

الثاني: ان هذه المقدمات مستحبه بما هي مقدمة لكن لا على وجه تكون المقدمة حيثه تعليليه بل على وجه تكون المقدمة حيثه تقييده بحيث يكون الموصل الى ذلك الشيء محبوباً حتى لو فرض عدم محبوبيه ذلك الشيء. وبحيث لو فرض محبوبية ذلك الشيء كان عنده ذلك الشيء والموصل اليه محبوباً، كزيارة الحسين (ع) والمشي الى الحسين (ع).

الثالث: ان يفرض ان الثواب للإنقياد.

ثم ان المصنف (ره) ذكر جواباً آخر هو المجاز ولا يخفى ما فيه من الكاكة فإن هدم الروايات وردتها أولى من حملها على هذا المحمل.

ومن أجل أنه لا ثواب على المقدمة استشكلوا في استحقاق الثواب على فعل بعض المقدمات كالطهارات الثلاث الظاهر منه أن الثواب على نفس المقدمة بما هي . وسيأتي حله إن شاء الله تعالى .

٣ - إن الوجوب الغيري لا يكون إلا توصلياً، أي لا يكون في حقيقته عبادياً ولا يقتضي في نفسه عبادية المقدمة إذ لا يتحقق فيه قصد الامتثال على نحو الاستقلال كما قلنا في الخاصة الأولى أنه لا إطاعة استقلالية له، بل إنما يؤتى بالمقدمة بقصد التوصل إلى ذبيها وإطاعة أمر ذبيها فالمقصود بالامتثال به نفس أمر ذبيها .

ومن هنا استشكلوا في عبادية بعض المقدمات كالطهارات الثلاث . وسيأتي حله إن شاء الله تعالى .

٤ - إن الوجوب الغيري تابع لوجوب ذي المقدمة اطلاقاً واشترطاً وفعلية وقوة، قضاء لحق التبعية، كما تقدم . ومعنى ذلك أنه كل ما هو شرط في وجوب ذي المقدمة فهو شرط في وجوب المقدمة، وما ليس بشرط لا يكون شرطاً لوجوبها، كما أنه كلما تحقق وجوب ذي المقدمة تحقق معه وجوب المقدمة . وعلى هذا قيل يستحيل تحقق وجوب فعلي للمقدمة قبل تحقق وجوب ذبيها

قوله (ره): (إن الوجوب الغيري لا يكون إلا توصلياً...).

اقول: وجهه بعد وضوحه ما عرفته مراراً من ان الوجوب المقدمي لم يتعلق بالمقدمة إلا لأنها موصله فليس لها أي ملاك مستقل .

ومن هنا فلا يمكن وجود امر مستقل متعلق بالمقدمة كما لا يمكن اشتراط أي شرط جديد زائد على المقدمة إذ المقدمة مجرد موصلة، والإيصال هو غاية المطلوب فأى معنى لزيادة شروط . وزيادة التوضيح في محله .

قوله (ره): (إن الوجوب الغيري تابع لوجوب...).

اقول: قد عرفت وجهه سابقاً فلا نعيد .

لاستحالة حصول التابع قبل حصول متبوعه، أو لاستحالة حصول المعلول قبل حصول علته بناء على أن وجوب المقدمة معلول لوجوب ذبيها.

ومن هنا استشكلوا في وجوب المقدمة قبل زمان ذبيها في المقدمات المفوتة كوجوب الغسل - مثلاً - قبل الفجر لإدراك الصوم على طهارة حين طلوع الفجر، فعدم تحصيل الغسل قبل الفجر يكون مفوتاً للواجب في وقته، ولهذا سميت مقدمة مفوتة باعتبار أن تركها قبل الوقت يكون مفوتاً للواجب في وقته فقالوا بوجوبها قبل الوقت مع أن الصوم لا يجب قبل وقته فكيف تفرض فعلية وجوب مقدمته؟. وسيأتي إن شاء الله تعالى حل هذا الإشكال في بحث المقدمات المفوتة.

٤ - مقدمة الوجوب

قسموا المقدمة إلى قسمين مشهورين:

قوله (ره): (قسموا المقدمة الى قسمين مشهورين...).

اقول: قسموا كل ما يطلق عليه اسم مقدمة الى اربعة اقسام اثنان منها مشهوران. وهذه الأربعة هي. مقدمة الواجب. ومقدمة الصحة. ومقدمة الوجوب ومقدمة العلم.

أما مقدمة الواجب والوجوب فيأتي الكلام عليهما.

وأما مقدمة الصحة فيقع الكلام فيها في نقطتين:

الأولى في تفسيرها.

والثانية في بيان انها هل هي مقدمة مستقلة عن مقدمة الواجب ام لا.

أما النقطة الأولى: فمقدمة الصحة هي المقدمة التي يتوقف عليها صحة الواجب توضيحه ان نفرض ان الأسماء موضوعة للأعم من الصحيح والفاقد كما بين في محله فالصلاة تصدق على الصلاة الباطلة وتصدق على الصلاة الصحيحة ومن هنا فالوضوء مثلاً ليس شرطاً لوجود الواجب (الصلاة) وذلك

لأن وجود ماهية الصلاة ولو في ضمن الفاسد غير متوقف على الوضوء . إذن الوضوء شرط لوجود وصف الصحة في الصلاة . ولهذا نسميه بشرط الصحة . وهذا بخلاف نصب السلم بالنسبة الى الصعود الى السطح إذ نصب السلم شرط لوجود الصعود الى السطح لأن المفروض استحالة الصعود الى السطح بدون نصب السلم فذات وجود الصعود متوقف على نصب السلم . إذن مقدمة الصحة لها ركنان :

الأول : أن لا يتوقف عليها وجود الواجب .

الثاني : أن يتوقف عليها وجود وصف الصحة في الواجب .

أما النقطة الثانية : فنقول ان تحديدها تابع لمذاهب .

الأول : ان الألفاظ موضوعة للصحيح فقط .

الثاني : أن الألفاظ موضوعة للأعم ولكن الواجب هو الصحيح .

الثالث : أن الألفاظ موضوعة للأعم والواجب هو الأعم ولكن الواجب

الصحيح هو الصحيح أي التام الأجزاء والشرائط .

أما على المذهب الأول فمن الواضح رجوع مقدمة الصحة الى مقدمة

الوجود ضرورة أنه بدون الصحة لا يكون الإسم موجوداً اصلاً .

أما على المذهب الثاني فكذلك فإن وجود الإسم وإن كان يتحقق

بدون مقدمة الصحة فيكون عندنا مقدمة وجود الإسم ومقدمة وجود الصحة

لكن من الواضح ان مقدمة الواجب ليس هي مقدمة الإسم بل هي مقدمة

وجود الواجب فإذا فرضنا أن الواجب هو الصحيح يكون مقدمة وجود

الواجب هي عبارة اخرى عن مقدمة وجود الصحيح فتدخل مقدمة الصحة في

مقدمة وجود الصحيح إذ لا وجود للصحيح بدون مقدمة الصحة .

أما على المذهب الثالث فتكون مقدمة الصحة غير مقدمة الواجب لأن

على هذا المذهب يكون للواجب مرتبتان الأولى وجود اصل الواجب الثانية

وجود الواجب الصحيح . فيكون مقدمات المرتبة الأولى مقدمات اصل

الوجود . ومقدمات المرتبة الثانية مقدمات الصحة .

إذا عرفت ذلك نقول إن الصحيح هو المذهب الثاني .
وأما الأول فبينا فساده في محله .

وأما الثالث ففساده اوضح من ان يخفى لأنه مبني على الخلط بين الإسم والواجب فإن الإسم يمكن ان يكون له مرتبتان واما الواجب فليس سوى المأمور به والمأمور به ليس له سوى مرتبه واحده وهي مرتبه تعلق الأمر به اعني مرتبه الصحة وجامعية جميع الأجزاء والشرائط إذ الفاقد لشيء منها ليس مأموراً به .

فظهر ان مقدمة الصحة ترجع الى مقدمة الواجب .
وأما مقدمة العلم فيقع الكلام في نقطتين .
الأولى في تفسيرها .

الثانية في بيان الفروق بينها وبين مقدمة الواجب .

أما النقطة الأولى : فنقول مقدمة العلم هي المقدمة التي يتوقف عليها العلم بتحقق الواجب في الخارج ولا يكون نفس تحقق الواجب في الخارج متوقفاً عليها .

توضيحه ان التحقق في الخارج شيء والعلم به شيء آخر فقد يكون الشيء متحققاً في الخارج ولا نعلم بتحقيقه . وقد نعلم بتحقيق شيء في الخارج ولكن يتبين خطأ علمنا ولا يكون متحققاً في الخارج .
فمقدمة العلم ما تحقق فيها ركنان .

الركن الأول ان لا يتوقف عليها تحقق الواجب في الخارج .

الركن الثاني ان يتوقف عليها تحقق العلم بتحقق الواجب في الخارج .

ومن هنا فنصب السلم ليس مقدمة العلم بالصعود الى السطح لفقدان الركنين معاً .

وغسل المستحاضه في الليل ليس مقدمة علم بوجود الصلاة النهاريه لفقدان الركن الأول دون الثاني .

وأما الصلاة الى اربع جهات فهي مقدمة علم لتحقق الركنيين اذ تحقق الصلاة الواقعيه لا يتوقف على الصلاة الى اربع جهات ولكن العلم بوقوع الصلاة الى القبلة متوقف على الصلاة الى اربع جهات .

تنبيه: في ركنيه الركن الأول كلام لا يخفى على المتأمل أعرضنا عن ذكره لخلوه عن الفائدة وحاصله أن مقدمة العلم لو فرض أنه يتوقف عليها تحقق الواجب لم يمنع ذلك من كونها مقدمة علم غايته أنها تكون مقدمة علم ووجود، فمن حيث توقف تحقق العلم عليها كانت مقدمة علمية، ومن حيث توقف تحقق الواجب عليها كانت مقدمة وجود الواجب .

وأما المثال الذي ذكرنا فيه انتفاء الركن الأول وصدق الركن الثاني مع عدم كونها مقدمة علمية أعني مثال الغسل فهو مغالطة لأن غسل المستحاضة مقدمة وجود ضرورة عدم تحقق الصلاة الصحيحة إلا به ولا يصدق الركن الثاني لأن توقف العلم على تحقق الغسل إنما هو من باب توقف العلم التصديقي بالأمر الخارجي على تحقق الأمر الخارجي بنفسه ومن الواضح أن مثل هذا التوقف خارج عن الركن الثاني فالمراد بالركن الثاني هو ما يتوقف عليه تحقق العلم من غير باب توقف وجود العلم بالمعلوم على وجود المعلوم .

أما النقطة الثانية: (في بيان الفرق) فالفرق من جهات .

الأولى: ما عرفت من توقف وجود الواجب على مقدمة الواجب وعدم توقف وجود الواجب على مقدمة العلم .

الثانية: ان وجوب مقدمة العلم خارج عن محل البحث .

الثالثة: ان مقدمة العلم لا يطلبها المولى ولا يشترق اليها لا بالاصل ولا بالتبع بخلاف مقدمة الواجب فإن المولى يشترق اليها بالتبع .

الرابعة: ان وجوب مقدمة العلم من باب الاحتياط فلو خالف مقدمة العلم وصادف الواقع كان مجزياً كما لو فرض انه صلى الى جهة واحدة لا الى اربع وصادف ان هذه الجهة هي الواقع يكون ذلك مجزياً وهذا بخلاف

١ - مقدمة الوجوب: وتسمى المقدمة الوجوبية.

مقدمة الوجود فإن وجوبها من باب وجوب الواقع بالتبع بمعنى انك اذا خالفت مقدمة الواجب لم يمكنك تحصيل ذي المقدمة فتكون قد خالفت الواقع.

الخامس: ان وجوب مقدمة العلم يحكم به العقل دون الشرع بخلاف مقدمة الواجب التي يحكم بوجوبها الشرع ويكشف عنه العقل.

وتفصيل ذلك كله يظهر من مباحث الأصول العملية وغرضنا هنا ان نؤكد على الفرق من الجهة الثانية أي خروج مقدمة العلم عن محل البحث ووجهه ما عرفت ان الواجب الغيري ما تحقق فيه شرطان.

الأول: ان تكون العلة الغائية لوجوبه هي التوصل الى ذي المقدمة.

الثاني: ان يكون العلة الفاعلية له هو المولى وتكون ارادته له معلوله لشوقه الى ذي المقدمة.

ولا يخفى ان هذين الشرطين هنا مفقودان.

اما الأول: فلأن العلة الغائية لوجوب مقدمة العلم هي التوصل الى العلم ببراءة الذمة.

واما الثاني فلأن الحاكم بالوجوب هو العقل لا الشرع فإن العقل يقول الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية والبراءة اليقينية تتوقف على مقدمة العلم فالارادة الى العلم هنا معلولة لشوق العقل الى البراءة اليقينية. وكل ما ذكرناه واضح بالتدبر فتدبر.

قوله(ره) (مقدمة الوجوب وتسمى المقدمة الوجوبية...).

اقول: يقع الكلام في مقامين.

المقام الأول: في تفسير المقدمتين (الواجب والوجوب) اما مقدمة الوجوب، فقد اختلفوا في تفسيرها على مذهبين.

المذهب الأول: وهو المذهب المشهور وهو ان مقدمة الوجوب هي المقدمة التي يتوقف عليها الوجوب بحيث لولاها لا يتحقق الوجوب فيكون المقدمة لها دخالة في تحقق الوجوب بحيث لو انها لم توجد لكان الوجوب

وهي ما يتوقف عليها نفس الوجوب، بأن تكون شرطاً للوجوب على قول مشهور. وقيل إنها تؤخذ في الواجب على وجه تكون مفروضة التحقق والوجود على قول آخر، ومع ذلك تسمى مقدمة الوجوب. ومثالها الاستطاعة بالنسبة إلى الحج، وكالبلوغ والعقل والقدرة بالنسبة إلى جميع الواجبات. ويسمى الواجب بالنسبة إليها (الواجب المشروط).

ما زال معدوماً وذلك كالإستطاعة بالنسبة الى وجوب الحج فإن وجوب الحج يتوقف تحققه على تحقق الإستطاعة بحيث لو لم تتحقق الإستطاعة لبقى وجوب الحج معدوماً.

المذهب الثاني: وهو مذهب الشيخ الانصاري(ره) وقد اعرض عنه جل من تأخر عنه. وحاصله ان مقدمة الوجوب لا دخالة لها في تحقق الوجوب بل الوجوب متحقق سلفاً سواء تحققت المقدمة ام لا غاية ان الوجوب تعلق بالواجب على نحو لوحظت هذه المقدمة مفروضه الوجود وخارجه عن دائرة التكليف فوجوب الحج تعلق بالحج وقد كان المولى يلاحظ الإستطاعة مفروضه التحقق خارجه عن متعلق الوجوب.

وان شئت عبارة اخرى فقل الوجوب تعلق بالحج في حال الإستطاعة على نحو تكون الإستطاعة خارجه عن متعلق الوجوب فعلى هذا المذهب يكون الوجوب موجوداً قبل الإستطاعة وسيأتي التعرض لهذا المذهب.

واما مقدمة الواجب فتعرض لها بعد التعرض لكلام المصنف(ره).

قوله(ره) (وهي ما يتوقف عليها نفس الوجوب...).

اقول: هذا إشارة الى المذهب الأول.

قوله(ره) (وقيل انها تؤخذ في الواجب على وجه...).

أقول: هذا اشارة الى المذهب الثاني.

قوله(ره) (ويسمى الواجب بالنسبة اليها الواجب المشروط...).

اقول: الواجب المشروط والواجب المطلق من الصفات الإضافية

فالواجب اذا نسب الى مقدمة لا يتوقف وجوبه عليها قيل له واجب مطلق

٢ - مقدمة الواجب: وتسمى المقدمة الوجودية. وهي ما يتوقف عليها وجود

بالنسبة اليها مثل الصلاة واجب مطلق بالنسبة الى الوضوء لأنها لا يتوقف وجوبها على الوضوء.

واما اذا نسب الى مقدمة يتوقف وجوبه عليها قيل له واجب مشروط بالنسبة اليها مثل الصلاة بالنسبة الى الزوال لأنها يتوقف وجوبها على الزوال. قوله(ره) (مقدمة الواجب وتسمى المقدمة الوجودية...).

اقول: مقدمة الواجب هي ما يتوقف وجود الواجب عليها بحيث لو لم توجد لما امكن وجود الواجب مثل نصب السلم نسبه الى الصعود الى السطح ومثل الوضوء نسبه الى الصلاة. وبهذا ينتهي المقام الأول. اما المقام الثاني فالفرق بين المقدمتين (بعد تفسيرهما) يكاد لا يخفى وهو في نواحي:

الناحية الأولى: ناحية الشوق فإن المولى الذي يشاق الى ذي المقدمة ويرى توقف ذي المقدمة على المقدمة يحصل عنده قهراً شوق الى المقدمة كما مر بيانه. فمقدمة الواجب يتعلق بها شوق المولى.

واما مقدمة الوجوب فلا يتعلق بها الشوق الا في حالات نادرة يأتي التعرض لها في بحث المقدمة المفوته.

الناحية الثانية: ناحية الارادة فإن المولى بعد ان يصير عنده شوق الى مقدمة الواجب يصبح يريد بها بالارادة التشريعية واما مقدمة الوجوب فالمولى لا يريد بها ابدأ حتى في الحالات التي يشاق اليها.

مثلاً لو فرضنا ان المولى مشتاق الى حدوث الزوال لكن مع ذلك لا يريد لا بالارادة التكوينية كما هو واضح ولا بالارادة التشريعية لوجود مانع من وجود الارادة التشريعية وهو ان الزوال خارج عن اختيار العبد ولا يمكن ان يريد المولى تشريعاً من عبده فعلاً غير اختياري له.

الناحية الثالثة: ناحية التكليف. فمقدمة الواجب يتوجه اليها التكليف فإن المولى يأمر بتحقيق مقدمة الواجب مثل امره بلزوم تحقيق الوضوء والسفر الى الحج ونحو ذلك من المقدمات وانما يكلف بها لتحقيق ملاك

التكليف من الشوق والارادة والعلة الغائية .

وأما مقدمة الوجوب فلا يتوجه اليها التكليف وهذا واضح بعد الالتفات الى ان مقدمة الوجوب لا تتعلق بها الارادة فإذا لم تتعلق بها الارادة فبالأولى ان لا يتعلق بها التشريع .

الناحية الرابعة: ان مقدمة الواجب يتوقف عليها وجود الواجب لا ارادته التشريعيه بل ارادته والتكليف به متحقق سواء وجدت المقدمة ام لم توجد مثل السفر فإنه مقدمة يتوقف عليها الحج الواجب واما وجوب الحج واردة المولى له فغير متوقفه على حصول السفر بل هي حاصله قبل حصول السفر .

واما مقدمة الوجوب فهي يتوقف عليها ارادة المولى للواجب وتكليفه به بحيث ان المولى قبل هذه المقدمة لا يكون مريداً للواجب ولا يكون مكلفاً به مثل الإستطاعة فإن ارادة المولى للحج وتكليفه بالحج متوقف على حدوث الاستطاعة بحيث ان المولى قبل الإستطاعة لا يكون مريداً للحج ولا مكلفاً به .

الناحية الخامسة: وهي ناحية تبرر الناحية السابقة وذلك لأن توقف ارادة المولى على شيء ليس امراً اعتباطياً بل لا بد من نشوئه عن اسباب .

فنقول في توضيح هذه الاسباب ان الاحكام افعال اختياريه للمولى فيتوقف فعلها على وجود الغاية اذ قد عرفت ان الافعال كلها تتوقف على العلة الغائية ومن هنا نقول ان مقدمة الوجوب تكون دخيله في حدوث العلة الغائية للتكليف بالواجب بحيث ان المولى قبل مقدمة الوجوب لا يكون عنده غاية ان يكلف بالواجب .

وذلك مثل الاستطاعة فإن قبلها لا يكون للمولى غاية التكليف بالحج وبعد حدوثها تصير عند هذه الغاية .

ومثل التكفير بعد الافطار فإن الافطار في شهر رمضان يؤدي الى ان يكون عند المولى غاية التكليف بالتكفير واما قبل الافطار فلا تكون هذه

الغاية موجودة عنده وبالتالي لا يكون التكليف موجوداً لفقد علته الغائية .

واما مقدمة الواجب فلا تكون دخيله في تحقق علل الوجود بل علل الوجود تامة بدون مقدمة الواجب مثل الوضوء والصلاة فإن علل ايجاب الصلاة تامة سواء قبل الوضوء او بعده ولذا كان الوجود غير متوقف على تحقق الوضوء .

تنبيهات :

التنبيه الأول : ان كون مقدمة الوجود دخيله في حدوث العلة الغائية عند المولى ترجع الى حالة تكوينه كأن يكون وجود مقدمة الوجود يؤدي الى ان يصير عند المولى حاجة الى شيء لا يسده الا ذلك الواجب فيحصل عنده العلة الغائية للتكليف بذلك الواجب وذلك مثل وجود المرض في الابن الذي يؤدي الى ان يصير عند الاب الرؤوف حاجه الى شفاء الولد ولا يسدها الا الدواء فيحصل عنده العلة الغائية لتكليف ابنه بشرب الدواء . فوجود المرض مقدمة وجوب شرب الدواء .

التنبيه الثاني : انه كما كان حدوث العلة الغائية متأخراً عن مقدمة الوجود فكذلك يكون الشوق متأخراً عن مقدمة الوجود وذلك لوضوح تلازم الغاية والشوق فمع عدم الغاية ينعدم الشوق .

التنبيه الثالث : ان ما ذكرناه في مقدمة الوجود هو الغالب والا فبعض مقدمات الوجود لا تكون هي السبب في حدوث العلة الغائية بل تكون العلة الغائية موجودة قبلها غايتها ان قبل المقدمة يكون يوجد مانع من التكليف بالواجب ويرتفع هذا المانع بعد المقدمة وذلك كما لو فرض ان المولى مشتاق الى الصلاة بعد الزوال بحيث لو امكنه جر الزمان لجره . ولكنه لا يمكنه ان يكلف بالصلاة قبل الزوال فينتظر حدوث الزوال كي يكلف بالصلاة . فالزوال مقدمة وجوب لأن الوجود يحدث بعده لا قبله ولكنه ليس سبباً في حدوث الشوق ولا في حدوث العلة الغائية بل هو رافع للمانع من التكليف . وبهذا ينتهي الكلام في المقام الثاني .

الواجب بعد فرض عدم تقييد الوجوب بها، بل يكون الوجود بالنسبة إليها مطلقاً ولا تؤخذ بالنسبة إليه مفروضة الوجود، بل لا

قوله(ره) (بعد فرض عدم تقييد الوجوب بها...).

اقول: هذا شرط اساسي في مقدمة الواجب وذلك لأن ما يتوقف عليه وجود الواجب قسماً.

الأول: ان يتوقف عليه وجوب الواجب ايضاً مثل وجود الماء فإنه كما يتوقف عليه وجود الضوء كذلك يتوقف عليه وجوب الضوء لوضوح عدم وجوبه عند عدم وجود الماء. ومثل الزوال فإنه كما يتوقف عليه وجود الصلاة الصحيحة كذلك يتوقف عليه وجوب الصلاة.

القسم الثاني: ان لا يتوقف عليه وجوب الواجب مثل اكثر المقدمات كالسفر الى الحج فإنه يتوقف عليه وجود الحج لا وجوبه.

اذا عرفت هذين القسمين نقول ان القسم الأول لا يسمى بمقدمة الواجب وانما يسمى مقدمة الوجوب فالقسم الذي يسمى مقدمة الواجب هو خصوص القسم الثاني. ولهذا اشترط المصنف (ره) في تعريف مقدمة الواجب ان لا يتوقف عليها وجوب الواجب.

والسر في ذلك أن مقدمة الواجب التي كانت أيضاً مقدمة وجوب يستحيل أن يترشح عليها الوجوب من الواجب الذي هو ذي المقدمة لأن الوجوب المذكور إنما يتحقق بعد تحقق هذه المقدمة في الخارج، وما يتحقق في الخارج يستحيل البعث والانبعث نحوه. فقبل وجود هذه المقدمة لا يوجد وجوب وبعد وجودها يوجد الوجوب ولكن يستحيل أن يترشح عليها الوجوب ولأجل ذلك خرجت عن محل البحث إذ محل البحث هي المقدمات التي يترشح عليها الوجوب الغيري بناء على القول بوجوده.

قوله(ره) (ولا تؤخذ بالنسبة اليه مفروضه الوجود...).

اقول: هذا ليس شرطاً ثانياً بل الشرط السابق هو على مذهب المشهور وهذا الشرط على مذهب الشيخ الانصاري(ره).

والحاصل ان شرط مقدمة الواجب هو ان لا تكون مقدمة للوجوب

بد من تحصيلها مقدمة لتحصيله كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة،
والسفر بالنسبة إلى الحج ونحو ذلك. ويسمى الواجب بالنسبة إليها
(الواجب المطلق).

(راجع عن الواجب المشروط والمطلق الجزء الأول ص ٧٦).
والمقصود من ذكر هذا التقسيم بيان أن محل النزاع في مقدمة

وهو شرط واحد لكنه يفسر بتفسيرين لما عرفت ان مقدمة الوجوب لها
تفسيران.

قوله (ره) (والمقصود من ذكر هذا التقسيم...).

اقول: الغرض بيان ان محل البحث هو مقدمة الواجب لا الوجوب
وسره واضح بمقدمتين قد مر ذكرهما وتفصيلهما:

الأولى: أن البحث انما هو في الوجوب المقدمي أي الوجوب
المترشح من وجوب ذي المقدمة وقد فسرنا هذا الترشح في محله وحاصله
ان الشوق الى ذي المقدمة علة الشوق الى المقدمة والشوق اليها علة ارادتها
وارادتها علة وجوبها كما ان العلة الغائية لوجوب المقدمة هي التوصل الى
ذي المقدمة.

المقدمة الثانية: ان ترشح الوجوب من الواجب الى مقدمة الوجوب
محال لوضوح ان الوجوب انما يحدث بعد حدوث مقدمة الوجوب فلا يعقل
وجوبها بعد حدوثها فقد عرفت أن الشوق إلى الواجب يحدث بعد حدوث
مقدمة الوجوب فيستحيل ان يترشح هذا الشوق الى مقدمة الوجوب قبل
حدوثها لعدم حدوثه ولا بعد حدوثها لأن الشوق وان كان حادثاً حينئذ الا
انه يستحيل ترشحه على المقدمة الحادثة الموجودة فلا مجال للاشتياق الى
شيء قد وجد وانتهى.

وهكذا الإرادة يستحيل ان ترشح من ذي المقدمة الى مقدمة الوجوب
لاقبل حدوثها لعدم حدوث الارادة حينئذ ولا بعد حدوثها لأنها قد وجدت
وانتهت فيستحيل توجه الإرادة اليها لاستحالة ارادة الشيء الحادث وهكذا
العلة الغائية.

الواجب هو خصوص القسم الثاني أعني المقدمة الوجودية، دون المقدمة الوجودية. والسر واضح لأنه إذا كانت المقدمة الوجودية مأخوذة على أنها مفروضة الحصول فلا معنى لوجوب تحصيلها، فإنه خلف، فلا يجب تحصيل الاستطاعة لأجل الحج، بل إن اتفق حصول

فينقدح بوضوح ان الوجوب المقدمي لا يتوهم انطباقه على مقدمة الوجوب ولأجل ذلك خرجت مقدمة الوجوب عن محل البحث.

ثم ان هذا التقرير الذي ذكرناه انما هو على المذهب المشهور واما المصنف(ره) فقد قرر خروج مقدمة الوجوب عن محل البحث على مذهب الشيخ(ره) في تفسير مقدمة الوجوب.

قوله(ره) (والسر واضح لأنه اذا كانت المقدمة...).

اقول: هذا التقرير لخروج مقدمة الوجوب عن محل البحث يجري على مذهب الشيخ(ره) في تفسير مقدمة الوجوب وخلاصته ان التكليف بها خلاف اخذها مفروضه الوجود لأن معنى اخذها مفروضه الوجود انها خارجه عن دائرة الطلب بل كأنه يقول ان اتفق وحدث الإستطاعة اكلفك بالحج فالتكليف بالإستطاعة يكون مناقضاً لعدم التكليف بها.

وفيه تأمل حاصله ان اخذها مفروضه الوجود لا يدل على عدم التكليف بالمقدمة الوجودية بل الصحيح أنه لا يدل على التكليف بالمقدمة الوجودية وعليه لا مانع من التكليف بالمقدمة الوجودية توضيح ذلك ان اخذ المقدمة مفروضه الوجود يحتمل احتمالين:

الأول: ان يدل على عدم التكليف بالمقدمة.

الثاني: ان لا يدل على التكليف بالمقدمة.

فعلى الأول يتم ما قيل من ان التكليف بالمقدمة خلاف اخذها مفروضه لأن التكليف بالمقدمة نقيض عدم التكليف بالمقدمة.

واما على الثاني فلا يتم ذلك لأن التكليف بالمقدمة يجتمع مع الدليل الذي لا يدل على ذلك فقولك (يجب الصلاة) لا يناقض (يجب الصيام) وان كان (يجب الصيام) ليس دالاً على وجوب الصلاة وانما يحصل التناقض

الاستطاعة وجب الحج عندها. وذلك نظير الفوت في قوله **عَلَيْهِ السَّلَامُ** :
 «اقض ما فات كما فات»، فإنه لا يجب تحصيله لأجل امتثال الأمر
 بالقضاء، بل إن اتفق الفوت وجب القضاء.

إذا كان الدليل دالاً على خلاف شيء لا فيما إذا لم يكن دالاً على نفس
 الشيء كما هو واضح.

ومن الواضح ان اخذ الشيء مفروض الوجود لا يدل على عدم
 التكليف به كما تقول (ان حججت فطف بالبيت) فإن الحج مفروض
 الوجود مع توجه التكليف اليه.

فإذن اخذ المقدمة مفروضة الوجود انما يصح فيه الإحتمال الثاني (أي
 عدم الدلالة على التكليف بها) لا الإحتمال الأول (أي الدلالة على عدم
 التكليف بها).

فالأولى ان يقال ان اخذها مفروضة الوجود وان كان دلالة على وفق
 الإحتمال الثاني الا انه بالالتزام يدل على عدم ترشح الشوق الى المقدمة اذ
 لو كان الشوق مترشحاً الى المقدمة لما كان وجه لأن يأخذها مفروضة
 الوجود وبهذا تكون مقدمة الوجود خارجه عن محل البحث للعلم بعدم
 ترشح الشوق اليها. ومن الواضح ان محل البحث هو المورد المحتمل
 للشوق الترشيحي.

قوله (ره) (وذلك نظير الفوت في قوله عليه السلام «اقض ما
 فات...»).

اقول: ونظير قوله (ان عصيت فكفر) (وان افطرت في شهر رمضان
 فكفر...) ونحو ذلك مما يعلم قطعاً استحالة التكليف بالمقدمة اعني
 المعصية وافتار شهر رمضان.

خاتمة هذا التقسيم ككل تقسيم له مقسم واساس للقسمه والمقسم هنا
 عنوان المقدمة أي كل ما يسمى مقدمة والاساس للقسمه هو ذو المقدمة.
 فهو اما وجوب واما واجب والواجب اما بحكم العقل واما بحكم الشرع
 وعلى هذا الاساس انقسمت المقدمة الى ثلاثة اقسام: مقدمة الوجوب،
 مقدمة الواجب، مقدمة العلم.

المقدمة الداخلية

تنقسم المقدمة الوجودية إلى قسمين: داخلية وخارجية.

١ - المقدمة الداخلية: هي جزء الواجب المركب، كالصلاة.

قوله(ره) (تنقسم المقدمة الوجودية...).

اقول: المقسم لهذا التقسيم هو مقدمة الواجب أي المقدمة الوجودية
واساس القسمة هو نسبة المقدمة الى ذي المقدمة وعلى هذا الاساس تنقسم
المقدمة الى قسمين لا ثالث لهما مقدمة داخلية وهي اجزاء الواجب ومقدمة
خارجية وهي ما كان خارجاً عن ذي المقدمة.

ثم ان الكلام يقع في مقامات.

الأول: تفسير القسمين المذكورين.

الثاني: بيان اتصاف المقدمة الداخلية بالمقدمية.

الثالث: بيان وجود ملاك الوجوب المقدمي في المقدمة الداخلية.

الرابع: بيان وجود المانع من اتصافها بالوجوب.

وقد اشار المصنف (ره) الى هذه المقامات إشارات سريعة سوف

نتعرض لها .

قوله(ره) (المقدمة الداخلية هي جزء الواجب...).

اقول هذا شروع في المقام الأول وحاصله ان المقدمة الداخلية هي كل
ما كان داخلاً في الواجب المركب وهذا ما يحتاج الى توضيح في نقطتين.

الأولى: ان الداخل في المركب قسمان:

الأول: الاجزاء الخارجية وهي ما كان لها وجود داخل المركب فتسمى
بالخارجية باعتبار ان لها وجود في الخارج أي الواقع الخارج عن الذهن
وذلك كالقراءة والركوع والسجود ونحو ذلك من اجزاء الصلاة.

الثاني: الاجزاء العقلية وتسمى ايضاً بالاجزاء الذهنية وبالأجزاء
التحليلية ويراد بهذه الاسماء شيء واحد وهو الأجزاء التي لا وجود لها في
الخارج داخل الواجب المركب وذلك كوقوع الصلاة عن طهارة وكوقوعها

عن نيه ونحو ذلك فهذا الجزء لا وجود له الا في عالم العقل والتحليل .
وقد يعبر بعضهم عن هذين القسمين بالجزء عن الأول وبالشرط عن الثاني ويراد بالجزء ما دخل قيماً وتقيداً في المركب مثل الركوع فهو بنفسه داخل في الصلاة . وايضاً تقييد الصلاة به داخل في الصلاة .
ويراد بالشرط ما دخل تقيداً لا قيماً مثل الوضوء فإن تقييد الصلاة بالوضوء داخل في الصلاة ولكن القيد بنفسه وهو الوضوء خارج من الصلاة .
تنبيهات :

الأول: يتضح مما ذكرنا ان الاعدام كلها شروط لا أجزاء أي هي من القسم الثاني وذلك لأن الداخل في العمل هو تقييد العمل بهذا العدم كتقييد الصلاة بعدم الضحك واما نفس العدم فليس داخلاً في الصلاة وان كان يتحقق في اثناء الصلاة .

نعم قد يسمى العدم بالجزء بلحاظ ان العمل المركب مركب من عدة اعدام كما قد يقال في الصيام انه عبارة عن اعدام المفطرات فيكون الصيام هو نفس الاعدام لا المتقييد بالاعدام وعلى هذا الاساس يمكن ان تقسم الاجزاء القسم الأول الى قسمين .

الأول: الموجود في الخارج وهي الاجزاء الوجودية كالركوع والقراءة والقنوت .

القسم الثاني: المعدوم وهي الاجزاء العدمية كاعدام المفطرات في الصيام .

ومن هنا ينقدح ان شرحنا المتقدم للقسم الأول بأنه الاجزاء الخارجية التي لها وجود في الخارج فيه تساهل وتسامح .

التنبيه الثاني: ان تقييد شيء بشيء هو امر نسبي اضافي فيقع كلام في ان له وجود في الخارج ام لا . فمثلاً الصلاة الواقعة عن وضوء . تحتوي على وجود الصلاة ووجود الوضوء واما كون الصلاة بعد الوضوء فهذا وصف اضافي يقع الكلام في انه موجود ام لا .

فعلى القول بوجوده يكون الشرط وهو التقييد ليس جزءاً تحليلياً ذهنياً محضاً بل هو جزء في الخارج غايته انه قد يقال بأنه وجود غير مستقل ولكنه بعيد لأن من يقول بوجوده انما يقول بأنه عرض لا وجود نسبي ومن الواضح ان العرض وجود مستقل كوجود الفعل.

وعلى القول بعدم وجوده يكون الشرط وهو التقييد جزءاً تحليلياً ذهنياً لا وجود له اصلاً.

والاقوى هو الثاني وعليه كان تعريفنا للاجزاء القسم الثاني بأنها اجزاء تحليلية ذهنية.

التنبيه الثالث: ان امثال التوجه الى القبلة وطهارة المصلي ونحو ذلك مما هي شروط الممثل (بالكسر) لا ريب ان لها وجود في الخارج فإن طهارة المصلي وتوجهه الى القبلة اعراض موجودة وحينئذ نقول يحتمل احتمالان.

الأول: ان هذه الاعراض بنفسها داخله في ماهية الواجب حتى يكون الصلاة ركوع وسجود وتوجه الى القبلة.

الثاني: ان هذه الاعراض كلها خارجه عن ماهية الواجب المركب وانما الداخل هو تقييد الواجب بها فالصلاة هي الركوع والسجود المتقيد بكون فاعلها متوجهاً الى القبلة او المتقيد بكون فاعلها طاهراً.

فعلى الإحتمال الأول تكون تسمية هذه الشروط بالشروط مسامحة بل هي اجزاء كالركوع والسجود.

وعلى الإحتمال الثاني تكون شروطاً ككافة الشروط . وبهذا ينتهي الكلام في النقطة الأولى.

النقطة الثانية: وهي ان المصنف(ره) قيد الواجب بقوله المركب حيث قال هي (جزء الواجب المركب). وهذا التقييد ليس تقييداً احترازياً بل تقييداً توضيحياً لوضوح ان الواجب ان كان بسيطاً لا يحتمل حينئذ ان يكون له اجزاء.

وإنما اعتبروا الجزء مقدمة فباعتبار أن المركب متوقف في وجوده على أجزائه فكل جزء في نفسه هو مقدمة لوجود المركب، كتقدم

وهذا واضح جداً ولكن نريد ان نقول ان كلمة المركب ظاهرة في الواجب الذي له اكثر من جزء.

وهذا فاسد توضيحه ان المركب قسمان.

الأول: ان يكون مركباً من اكثر من جزء مثل الصلاة والحج ونحو ذلك.

الثاني: ان يكون بسيطاً لكنه مشروط بشروط كالسجود عن طهارة عند استماع الآيات فإن السجود بسيط لكنه متقيد بكونه عن طهاره فالواجب مركب من جزء وشرط.

فالمراد من المركب في المقام ما هو اعم من هذين القسمين. وبهذا ينتهي الكلام في المقام الأول.

قوله(ره) (وانما اعتبروا الجزء مقدمة باعتبار...).

اقول: هذا شروع في المقام الثاني أي مقام اتصاف هذه الاجزاء الداخلية بالمقدمة وحاصله انهم ذكروا ان وجه الاتصاف هو ان وجود المركب متوقف على وجود الاجزاء فالصلاة لا توجد الا بوجود القراءة والركوع وغير ذلك من الاجزاء هذا هو الوجه الذي ذكروا.

وقد اعترض عليه باعتراض مركب من مقدمتين.

الأولى: ان المقدمة يجب ان تكون غير ذي المقدمة ولا يمكن ان تكون المقدمة عين ذي المقدمة لاستحالة ان يكون الشيء مقدمة لنفسه.

المقدمة الثانية: ان الكل هو عين الاجزاء فالاجزاء هي الكل والكل هو الاجزاء.

فينتج من ضم هاتين المقدمتين استحالة ان تكون الاجزاء مقدمة للكل لأنها عين الكل.

الواحد على الاثنيين . وإنما سميت (داخلية) فلأجل أن الجزء داخل في قوام المركب، وليس للمركب وجود مستقل غير نفس وجود الأجزاء .

وقد اجاب الاعلام عن هذا الإعتراض بمحاولات يراد بها هدم المقدمة الثانية ولن ندخل في ذكر هذه المحاولات لفسادها فنذكر المحاولة الصحيحة وهي ان الجزء له معنيان .

الأول: الجزء بما هو جزء . أي الجزء بما هو موصوف بأنه جزء . وذلك كالركوع الموجود في الصلاة فإنه جزء للصلاة .

الثاني: الجزء بما هو هو أي الجزء لا بما هو موصوف بأنه جزء كالركوع بما هو هو .

إذا عرفت ذلك نقول ان الكل هو عبارة عن (الواحد (الاعتباري او الحقيقي) المجتمع فيه المتكثرات) فيكون اللحاظ المتوجه الى الكل لحاظ واحد متوجه الى ملحوظ واحد اجملت فيه المتكثرات .

واما الجزء (بالمعنى الأول) فهو الواحد الحقيقي الملحوظ في ضمن الواحد المتقدم .

واما الجزء بالمعنى الثاني فهو الواحد الحقيقي الملحوظ وحده .
فينتج مما ذكرناه نتائج .

الأولى: ان الاجزاء معاً هي عين الكل في الوجود الخارجي وانما يختلفان في الذهن فإن صورة الكل هي صورة الواحد . وصورة الاجزاء هي صورة المتعدد في الواحد فالفرق بينهما كالفرق بين الجيش والجنود فإن الجيش نفس الجنود في الخارج والاختلاف انما هو في الصورة الذهنية .

الثانية: ان الجزء بالمعنى الأول يختلف عن الجزء بالمعنى الثاني باللحاظ فقط فإن الأول يلحظ في ضمن الواحد (الكل) والثاني يلحظ وحده فالركوع تارة تنظر اليه في ضمن الصلاة فيكون جزءاً بالمعنى الأول أي ركوع بشرط شيء . وتارة تنظر اليه بما هو هو فيكون جزءاً بالمعنى الثاني . أي جزءاً لا بشرط .

٢ - المقدمة الخارجية: وهي كل ما يتوقف عليه الواجب وله وجود مستقل خارج عن وجود الواجب.

الثالثة: ان الجزء الواحد يختلف عن الكل وجوداً وذهناً.
أما ذهنياً فواضح.

واما وجوداً فلأن وجود الكل ليس عين وجود الجزء ضرورة عدم صحة الحمل الشايح الذي مناطه الوحدة في الوجود فلا يجوز كل ركوع صلاة ولا كل صلاة ركوع ولا كل يد انسان ولا كل انسان يد.
واما كل انسان لا ناطق او حيواني فخارج عن محل البحث.

النتيجة الرابعة: ان الجزء بما هو جزء لا يمكن انتزاعه الا بعد لحاظ الكل وتمايمته لأنك عرفت ان الجزء هو الملحوظ في ضمن الكل فلا بد من فراغ الذهن عن وجود الكل وعن لحاظه حتى يمكنه لحاظ الجزء في ضمنه.
ومن هنا فإذا نظرنا الى النتيجة الأولى يلزم علينا لمعرفة ان الاجزاء معاً تصلح ان تكون مقدمة للكل ام لا ان نراجع المقدمة الأولى فهل تكون المقدمة الأولى هي استحالة وحدة المقدمة وذو المقدمة في الذهن او في الخارج.

فعلى الأول ينتج انه يمكن ان تكون الاجزاء معاً مقدمة للكل لأنها تختلف عنه في الذهن.

وعلى الثاني ينتج انه لا يمكن ان تكون الاجزاء معاً مقدمة للكل لأنها عينه في الخارج.

والصحيح هو الثاني اذن الاجزاء معاً لا تكون مقدمة للكل.

واذا نظرنا الى النتيجة الثالثة يتضح امكان وصف الجزء بالمقدمة لأنه وجوداً غير الكل.

واذا نظرنا الى النتيجة الرابعة يتضح استحالة كون الجزء بما هو جزء مقدمة لأن الذهن لا يمكن ان يلحظه الا بعد الفراغ عن لحاظ وجود الكل وتمايمته فهو في الذهن متأخر عن الكل فوجود الكل هو المقدمة لوجود الجزء عند الذهن وبهذا ينتهي الكلام في المقام الثاني.

والغرض من ذكر هذا التقسيم هو بيان أن النزاع في مقدمة الواجب هل يشمل المقدمة الداخلية أو أن ذلك يختص بالخارجية؟ .
ولقد أنكر جماعة شمول النزاع للداخلية . وسندهم في هذا الإنكار أحد أمرين :

الأول: انكار المقدمة للجزء رأساً، باعتبار أن المركب نفس بالأجزاء بالأسر فكيف يفرض توقف الشيء على نفسه .

قوله(ره) (والغرض من ذكر هذا التقسيم هو بيان...).

اقول: الغرض في هذا التقسيم هو البحث في ان الوجوب المقدمي شامل للمقدمة الداخلية أي الاجزاء ام غير شامل وقد عرفت في المقام الثاني المتقدم أن كل جزء بما هو منفرداً يصلح وصفه بالمقدمة وحينئذ يقع السؤال انها تجب بالوجوب المقدمي أم لا ويتم الجواب عن هذا السؤال في المقامين الآتين .

قوله(ره) (ولقد انكر جماعة شمول النزاع...).

اقول: الانكار المذكور له ثلاث مسالك .

الأول: ان الجزء ليس مقدمة .

الثاني: ان الجزء ليس فيه ملاك الوجوب المقدمي أي ليس فيه المقتضي للوجوب المقدمي .

الثالث: ان الجزء وان كان مقدمة وفيه المقتضي للوجوب المقدمي الا ان فيه مانع يمنع من الوجوب المقدمي .

فهذه ثلاث مسالك ولأجلها عقدنا ثلاث مقامات اولها قد سبق وتعرضنا له في المقام الثاني وبيننا ان الحق ان الجزء بما هو يوصف بالمقدميه .

بقي المقامان الاخيران نتعرض فيهما لبيان المسلكين الاخيرين . وسيأتي الكلام عليهما فانتظر .

قوله(ره) (الأول انكار المقدميه للجزء رأساً باعتبار...).

بعد تسليم أن الجزء مقدمة، ولكن يستحيل اتصافه بالوجوب الغيري ما دام أنه واجب بالوجوب النفسي، لأن المفروض أنه جزء

اقول: هذا شروع في المقام الثاني أي بيان المسلك الأول وقد عرفت بطلانه.

قوله (ره) (الثاني بعد تسليم ان الجزء مقدمة ولكن يستحيل . . .).

اقول: هذا اشارة الى المسلك الثالث ولم يشر المصنف (ره) الى المسلك الثاني فتحريراً للبحث نتعرض لهما معاً فنقول.

المقام الثالث: في بيان وجود ملاك الوجوب المقدمي في الاجزاء الداخلية او عدم وجوده. فنقول ذكر بعض فحول المدققه دليلاً على عدم وجود ملاك المقدميه وهو يتضح بمقدمات اربعة.

الأولى: ان الكل في محل البحث هو الواحد الاعتباري لا الحقيقي توضيحه ان الواحد على ثلاثة اقسام.

الأول: الواحد الحقيقي الاتحادي الذي لا يكون في الخارج الا وجوداً واحداً ولكن العقل يحلل هذا الواحد الى قسمين وذلك مثل النوع كالانسان فإنه في الخارج وجود واحد ولكن العقل يحلله الى جنس وفصل فالانسان مركب تركيباً اتحادياً بحيث كان وجود الجنس عين وجود الفصل ولم يكن في الخارج وجودان وقسمة هذا الكل الى اجزاء تسمى بالقسمة التحليليه.

الثاني: الواحد الحقيقي الانضمامي سواء كان الانضمام طبيعياً كالدم والماء وغير ذلك مما كان مركباً بحسب ما خلقه الله تعالى.

او كان الانضمام صناعياً كالحبر والادويه ونحوها مما لم يكن منضماً لولا صنعه الانسان.

فهذا الكل يكون مركباً في الخارج من وجودين فإن الماء مركب من وجودين كما يقال وكذا الدم مركب من وجودات وهكذا الحبر والادويه ولكنها بعد التركيب صارت واحداً حقيقياً. فقسمة هذا الكل تسمى بالقسمة الخارجيه.

الثالث: الواحد الاعتباري الذي هو ما زال في الخارج عبارة عن عده

الواجب بالوجوب النفسي، وليس المركب إلا إجزائه بالأسر، فينبسط الواجب على الأجزاء. وحينئذ لو وجب الجزء بالوجوب الغيري أيضاً لا تصف الجزء بالوجوبين.

وجودات متكثرة غاية اننا نعتبره واحداً وذلك كما ننظر الى الجنود المتكثرة ونعتبرها جيشاً واحداً وكما ننظر الى الافراد المتعددة ونعتبرها عشيرة واحدة وهكذا اكثر الوحدات العرفية فإنها عبارة عن متكثرات يعتبرها العرف واحداً.

اذا عرفت هذه الاقسام فمن الواضح ان ماهو محل البحث هو الكل من القسم الثالث اذ ليس في الواجبات كل اتحادي أو انضمامي كما هو بديهي.

المقدمة الثانية: ان الواحد الاعتباري لا يكون واحداً بنظر الناظر ويبقى كذلك إلى أن يعتبره واحداً فالوحدة متأخره عن الاعتبار فالجنود قبل اعتبارها واحداً جيشاً تكون افراداً متكثره بنظرنا كما لا يخفى نعم بعد اعتبارها واحداً تصبح بنظرنا واحداً وهذا ايضاً واضح.

المقدمة الثالثة: ان وحده المركبات الإعتبارية الشرعية انما تكون واحدة بعد تعلق الأمر بها فالركوع والسجود والقراءة كانت متكثرة فتعلق بها الأمر فبعد ذلك صارت تلحظ انها واحد تحت عنوان ما تعلق به الأمر فوحدة المركبات الشرعية بنظر الشارع والمشرعه متأخره عن الأمر.

المقدمة الرابعة: وهي ان الوصف المتأخر عن الأمر لا يمكن ان يكون تعلق الأمر به كما هو بديهي فوصف الوحدة حاصل بعد الأمر فلا يمكن ان يكون تعلق بالموصوف بأنه واحد ضرورة لزوم تصور المتعلق حين الأمر مع ان وصف الوحدة لا يكون موجوداً الا بعد الأمر.

اذا عرفت هذه المقدمات يتضح ان الأمر انما تعلق بنفس الاجزاء لا بالاجزاء الموصوفه انها كل لأن تصور وصف الكل متأخر عن اعتبار وحدة الاجزاء واعتبار وحدة الاجزاء متأخر عن الأمر والأمر متأخر عن تصور متعلقه فكيف يكون الأمر متعلقاً بالكل؟.

وبعبارة اوضح تعلق الأمر بالكل متوقف على تصور الكل وتصور الكل

متوقف على الأمر فهذا دور محال .

اذن الأمر متعلق بنفس الاجزاء فلو سلم مقدميه الاجزاء للكل لم ينفع لأن الواجب النفسي الذي تعلق به الأمر هو نفس الأجزاء لا الكل . ومن الواضح أن الأجزاء لا تكون مقدمة لنفسها .

اذا عرفت هذا الدليل نقول ان المقدمة الأولى والثانية والرابعة في غاية التمام ولكن الثالثة ممنوعة لأن لحاظ الوحدة امر اعتباري محض فيمكن تأتي اعتبار الوحدة بدون امر كما نعتبر وحدة الجيش والعشيرة والبيت والكتاب وغير ذلك من دون امر فيمكن تخيل الركوع والسجود والقراءة واعتبار وحدتها ثم بعد ذلك يتعلق به الأمر وهذا امر واضح جداً .

فالأولى ان يقال اننا نسلم ان الأمر تعلق بالواحد الملحوظ انه واحد ولكن ندعي ان الأمر حقيقه ولباً تعلق بالمتكثرات فعندما قال افعل الصلاة يكون لباً وحقيقه قد قال افعل التكبير والقراءة والركوع والسجود . . إلخ . وذلك لأن لحاظ الوحدة انما هو لحاظ طريقي بغرض التوصل الى الأمور به حقيقه فلا فرق بين ان يقول اقتل الجنود وبين ان يقول اقتل الجيش ولا فرق بين ان يقول لون اجزاء البيت ابيض وبين ان يقول لون البيت ابيض . فإن لحاظ الكل كان طريقاً وحاكياً عن الاجزاء فالحكم على الكل هو حقيقه حكم على الأجزاء فهو من قبيل الحكم على الكل الحاكي عن مصاديقه كما في قولك (كل عالم انسان) فإن لحاظ مفهوم عالم كان طريقاً الى الحكم على المصاديق . وهكذا لحاظ الكل يكون طريقاً للحكم على الاجزاء .

اذن الحكم حقيقه ينصب على الاجزاء وبالتالي فلا يتخيل مقدميه الاجزاء لنفسها فانقدح ان الاجزاء ليس فيها ملاك المقدميه وبهذا ينتهي الكلام في المقام الثالث .

المقام الرابع : قد ذكر صاحب الكفاية(ره) . وجود المانع من إتصاف الاجزاء بالوجوب المقدمي وحاصل دليله مبني على مقدمتين .

الأولى : انه يستحيل اجتماع حكيمين متماثلين على موضوع واحد

فيستحيل اجتماع وجوبين على واحد كما يستحيل اجتماع تحريمين او استحبابين، وهكذا. وهذه المقدمة سوف نتعرض لها في مباحث اخرى.

الثانية: ان الأجزاء واجبه بالوجوب النفسي فلو وجبت بالوجوب المقدمي ايضاً لكان قد اجتمع عليها وجوبان الأول نفسي والثاني غيري.

وينتج من ضم المقدمتين استحالة اتصافها بالوجوب الغيري.

اقول اما المقدمة الأولى فلها كلام في محل آخر.

واما الثانية فقد ابطلها عدة من المحققين بأن اتصاف الأجزاء بالوجوب الغيري لا يؤدي الى اجتماع وجوبين بل يؤدي الى تأكيد الوجوب الغيري مع الوجوب النفسي في وجوب واحد.

ولكن هذا الجواب محل تأمل وذلك لأن اتصاف الجزء بوجوبين يتصور على حالتين.

الأولى: ان يكون اتصافه بهما في آن واحد اعني ان يوجد مقتضي الوجوب النفسي ومقتضي الوجوب الغيري في آن واحد.

الحالة الثانية: ان يكون اتصافه بالوجوب النفسي ثم اتصافه بالوجوب الغيري بعد ذلك اعني ان يوجد مقتضي الوجوب النفسي في الزمان الأول ثم يوجد بعد ذلك مقتضي الوجوب الغيري.

اذا عرفت هاتين الحالتين نقول اما على الحالة الأولى فالتأكد في غاية الوضوح اذ يشترك كلا المقتضيين ليكونا معاً علة لوجوب واحد مؤكد.

واما على الحالة الثانية فالتأكد فيه نوع غموض لأن المقتضي الأول (مقتضي الوجوب النفسي) عندما وجد يكون قد اثر وانتج معلوله وهو الوجوب النفسي فلو جاء المقتضي الثاني بعد ذلك لا يحتمل فيه التأكيد لأن الوجوب قد وجد وانتهى.

وبعبارة اخرى اما ان يفرض هذا المقتضي الثاني علة مستقلة لوجوب جديد واما ان يفرض انه شريك للمقتضي الأول في عليته للوجوب.

والفرض الثاني محال لأن المقتضي الأول قد صار علة وانتج معلوله

قبل وجود المقتضي الثاني فكيف يتخيل ان المقتضي الثاني شريك للاول في انتاج معلوله .

والفرض الأول يؤدي الى حصول وجوبين لا وجوب واحد متأكد .
ومن هنا فلا مجال لتخيل التأكد على هذه الحالة الا على وجه بعيد لا حاجه الى ذكره .

ومن هنا نقول ان الواقع هو الحالة الثانية لأن مقتضي الوجوب النفسي موجود قبل مقتضي الوجوب الغيري في الزمان .

لأن الشوق الي ذي المقدمة منضمماً الى الالتفات الى توقف ذي المقدمة على المقدمة ينتج شوقاً الى المقدمة .

وهذا الشوق يحرك صاحبه ليحدث عنده الإرادة باختياره .

فحدوث الإرادة متأخر زماناً عن الشوق الى المقدمة .

والشوق الى المقدمة متأخر رتبه عن الشوق الى ذي المقدمة المصاحب للالتفات الى توقف ذي المقدمة على المقدمة .

وهذا الالتفات فعل محتاج الى زمان فهو متأخر زماناً عن الشوق النفسي الى ذي المقدمة

فظهر ان المقتضي للوجوب المقدمي وهو ارادته بالارادة التشريعيه يوجد متأخراً زماناً عن وجود المقتضي للوجوب النفسي وبالتالي فيستحيل تأكد الوجوبين .

تبيين:

التبيه الأول: الكلام المتقدم كان كله بالقياس الى ارادة الانسان وشوقه واما بالقياس إلى ارادة المولى فأمر خارج عن طاقه معرفتنا فلا نستبعد ان يكون وجود المقتضي للوجوب المقدمي متحد زماناً مع وجود المقتضي للوجوب النفسي فيكون التأكد ممكناً فمع الشك نحكم بعدم وجود الوجوب المقدمي لعدم حكم العقل بوجوده ولو تأكداً .

التبيه الثاني: ان إعتراض صاحب الكفاية لو كان تاماً للزم عدم

وقد اختلفوا في بيان وجه استحالة اجتماع الوجوبين ، ولا يهمننا بيان الوجه فيه بعد الاتفاق على الاستحالة .

ولما كان هذا البحث لا تتوقع منه فائدة عملية حتى مع فرض

اتصاف كثير من المستحبات والواجبات النفسية بالاستحباب او الوجوب المقدمي وذلك مثل التجارة فإنها مستحب بنفسها فلا يمكن ان توصف بالاستحباب المقدمي للصدقه واعمال البر ونحو ذلك حيث ان إعتراضه كما يجري في الاجزاء يجري في غيرها من الواجبات النفسية التي فيها ملاك الوجوب المقدمي .

فيلزم على مذهبه عدم اتصاف هذه الأمور بالاستحباب والوجوب المقدمي .

وبهذا ينتهي البحث في المقام الرابع . ونذكر ههنا تنبيهان لمجموع البحث .

الأول: ان الكلام كله كان حول مقدميه الاجزاء للكل وهي المسماة بالمقدمة الداخلية واما مقدميه الاجزاء المتقدمة للاجزاء المتأخرة كمقدميه القراءة للركوع فخارج عن محل البحث لأنه داخل في المقدمة الخارجية ضرورة ان الجزء الأول وهو المقدمة خارج عن الجزء الثاني وهو ذو المقدمة .

التنبه الثاني: ان الكلام كله كان حول مقدميه الاجزاء للكل المركب من هذه الاجزاء واما لو فرض ان الواجب هو الاثر الحاصل من هذا المركب كما لو فرض ان الواجب هو المعراجية التي هي الاثر الحاصل من الاجزاء (الركوع والسجود وغيره) فحينئذ يخرج هذا الفرض عن محل البحث ويدخل في المقدمة الخارجية ضرورة خروج المؤثر عن الاثر .

قوله(ره) (وقد اختلفوا في بيان وجه استحالة اجتماع...) .

اقول: سيأتي التعرض له وبيان ان الصحيح جواز اجتماع المثليين .

قوله(ره) ولما كان هذا البحث لا تتوقع منه فائدة عملية...) .

اقول: حكى بعض الاعلام عن بعض الأعظم دعوى وجود ثمره لهذا

الفائدة العملية في مسألة وجوب المقدمة، مع أنه بحث دقيق يطول الكلام حوله فنحن نظوي عنه صفحاً محيلين الطالب إلى المطولات إن شاء.

٦ - الشرط الشرعي

إن المقدمة الخارجية تنقسم إلى قسمين: عقلية وشرعية.

البحث حاصل هذه الثمرة انه على القول بأن الاجزاء تجب بالوجوب الغيري لا تجري البراءة عند دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين بينما تجري على القول بعدم وجوب الاجزاء بالوجوب الغيري.

وتوجيه هذه الثمرة وبيان بطلانها لن يتضح الا بعد النظر الى مباحث الأقل والأكثر والارتباطيين وكيف كان فالصحيح ان هذه الدعوى لا وجه لها اصلاً فإذن لا ثمره لهذا المبحث كما ذكر المصنف (ره).

قوله (ره) (ان المقدمة الخارجية تنقسم الى قسمين عقليه وشرعيه...).

اقول: قسموا المقدمة الخارجية الى ثلاثة اقسام عقلية وشرعية وعاديه اما العادية فيقع الكلام فيها في نقطتين.

الأولى: في تعريفها فنقول انهم عرفوها بأنها المقدمة التي يكون توقف وجود ذي المقدمة عليها توقفاً عادياً أي بحسب العادة.

وهذا التعريف مجمل يحتمل احتمالين.

الأول: ان يكون ذو المقدمة بحيث يمكن ان يتحقق بدون المقدمة ولكن العادة جرت على الاتيان به بواسطة المقدمة كالذهاب الى السوق لأجل شراء اللحم فإن شراء اللحم يمكن فعلاً بغير ذهاب الى السوق كأن يبعث خلف القصاب يأتي اليه ويبيعه اللحم في بيته او نحو ذلك من الطرق الاخرى التي يتوصل بها الى شراء اللحم. ومن هنا فالذهاب الى السوق مقدمة عادية لشراء اللحم.

الإحتمال الثاني: ان يكون ذو المقدمة بحيث لا يمكن ان يتحقق بدون

المقدمة وان كان العقل يرى امكانيه تحقق ذو المقدمة بدون هذه المقدمة ولكن فعلاً في الخارج لا يوجد غير هذه المقدمة مثلاً شرب المايح فإنه مقدمة لرفع العطش. فإذا نظرنا الى العقل فإنه يقول انه ليس محالاً ان يرفع العطش بغير شرب المايح واذا نظرنا الى الواقع نجد انه لا يوجد في الواقع وسيلة اخرى لرفع العطش غير شرب المايح وعلى هذا فشرب المايح مقدمة عادية لرفع العطش.

النقطة الثانية: في بيان ان المقدمة العادية هل هي مقدمة مستقلة عن المقدمتين الشرعيّة والعقلية ام لا.

فقول اما بناء على الإحتمال الأول فالمقدمة العادية ليست مقدمة اصلاً وانما تسميتها بالمقدمة مسامحة اذ المقدمة هي التي عند انعدامها ينعدم ذو المقدمة وهذه المقدمة ليست كذلك.

واما على الإحتمال الثاني فالمقدمة العادية وان صدق انها مقدمة ضرورة انعدام ذي المقدمة عند انعدامها، الا انها ليست قسماً مستقلاً في قبال المقدمة العقلية وذلك لأن المقدمة العقلية هي التي ادرك العقل استحالة حدوث ذي المقدمة بدونها والعقل هنا يدرك ذلك.

توضيح ذلك ان الاستحالة على قسمين.

الأول: الاستحالة الذاتية وهي ان تكون الماهية مستحيله الوجود بنفسها أي بنفسها محال.

الثاني: الاستحالة الوقوعيه وهي ان تكون الماهية بنفسها غير مستحيله ولكن وقوعها في الخارج يلزمه محال.

وكلا هذين القسمين مما يدركه العقل. ومن هنا نقول ان ذا المقدمة اذا توقف على مقدمة لا وجود لغيرها فعلاً يدرك العقل ان وجود ذي المقدمة بدون هذه المقدمة ممكن بذاته لكنه محال وقوعاً لأن وقوعه الآن بدون هذه المقدمة يعني انه وقع بمقدمة اخرى وهذا خلف عدم وجود مقدمة اخرى والخلف محال فرفع العطش الآن محال ان يقع بغير شرب المايح لأن

١ - المقدمة العقلية: هي كل أمر يتوقف عليه وجود الواجب

وقوعه بغير شرب المايح يعني انه وقع بمقدمة اخرى وهذا خلف المفروض من عدم وجود مقدمة اخرى غير شرب المايح.

فتحصل ان المقدمة العادية ترجع الى المقدمة العقلية أي ان العقل يدرك استحالة وقوع ذي المقدمة بدون المقدمة استحالة وقوعه . ولأجل ذلك فإن المصنف(ره) ثنى القسمه ولم يثلثها حيث اعتبر ان العادية داخله في العقلية .

قوله(ره) (المقدمة العقلية هي كل امر يتوقف...).

اقول: هذا شروع في تفسير المقدمة العقلية والشرعية ووضح هذا التفسير تماماً يتوقف على الكلام في ثلاث مقامات .

المقام الأول في بيان مصاديق المقدمة العقلية ومصاديق المقدمة الشرعية .

المقام الثاني في بيان اساس هذا التقسيم .

المقام الثالث في بيان ضابطه كل واحد من القسمين .

اما المقام الأول: فنقول ان ذا المقدمة على قسمين .

الأول: ان يكون ماهية شرعية اخترعها الشارع مثل الصلاة والصوم والحج ونحو ذلك .

القسم الثاني: ان يكون ماهية غير شرعية أي ماهية كسائر الماهيات العرفية .

اما القسم الثاني: فلا دخل للشارع به وعليه فكل مقدماته التي يتوقف عليها انما هي مقدمات عقلية كما هو واضح .

اما القسم الأول: فمقدماته ثلاثة .

الأول: مقدمات وجود الاجزاء . كمقدمات وجود الركوع من ازاله الحواجز من الامام ونحو ذلك .

الثاني: مقدمات وجود القيد الذي هو طرف التقيد مثل مقدمات الوضوء

الذي هو طرف التقيد فإن التقيد علاقة بين طرفين الأول الواجب الثاني القيد مثل وقوع الصلاة عن طهاره .

الثالث: مقدمات وجود التقيد . التي ليست مقدمات وجود القيد . وهذه المقدمات تنحصر بالشروط أي القيود .

اما القسم الأول والثاني فكالماهيات العرفية لا ربط للشارع بها لأن ايجاد شيء امر عرفي لا شرعي وان كان نفس الشيء شرعياً ومن هنا فكل هذه المقدمات انما هي مقدمات عقلية .

واما القسم الثالث فهو المسمى بالمقدمة الشرعية وهو الذي ادرك الشارع ان الواجب متوقف عليه .

وهذا المقام بتمامه متفق عليه وليس محل نزاع .

المقام الثاني: فنقول فيه انه يحتمل في اساس هذا التقسيم احتمالان .

الأول: وهو المشهور وهو (المدرك للمقدميه) فالمدرك للمقدميه ان كان العقل بمعنى ان العقل ادرك توقف ذي المقدمة على المقدمة سميت المقدمة بالعقلية .

وان كان المدرك للمقدميه هو الشرع بمعنى ان الشرع هو الذي ادرك توقف ذي المقدمة على المقدمة سميت بالمقدمة الشرعية .

الإحتمال الثاني: ان اساس هذا التقسيم هو (واقع المقدميه وسببها) . بمعنى ان توقف ذي المقدمة على المقدمة ان كان بسبب تكويني واقعي كتوقف الصعود الى السطح على السلم سميت المقدمة بالمقدمة العقلية .

وان كان بسبب شرعي اعتباري كتوقف الصلاة على الوضوء سميت المقدمة بالمقدمة الشرعية .

وبيان ما هو الصحيح من الإحتمالين يتوقف على بيان مقدمتين .

الأولى: وهي لمجرد توضيح الإحتمال الثاني وحاصلها ان التوقف بسبب تكويني هو التوقف الذي لا ارتباط له بالاعتبار وانما هو ناشئ عن

قانون التكوين الخارجي المرتبط بالعلل والمعلولات الخارجية كتوقف رفع العطش على شرب المايح فإن هذا التوقف ليس سببه ان الشارع اعتبر أن رفع العطش متوقف على شرب المايح بل متوقف على أن العلة الوحيدة لرفع العطش في الخارج هي شرب المايح ويستحيل وجود المعلول بلا علته الوحيدة فيستحيل وجود رفع العطش بدون وجود شرب المايح فحتى لو اعتبر الشارع الف اعتبار ان رفع العطش غير متوقف على شرب المايح لم يكن ذلك ضاراً بحقيقه التوقف كما لا يكاد يخفى .

واما التوقف بسبب اعتباري فهو التوقف الذي حدث بسبب اعتبار الشارع فوجود هذا التوقف وعدمه بيد الشارع كما لو اعتبر أن وجود الصلاة الصحيحة متوقف على الوضوء فإنه بسبب هذا الاعتبار صار وجود الصلاة الصحيحة يتوقف على وجود الوضوء فلو ان الشارع ألغى هذا الاعتبار واعتبر ان الصلاة الصحيحة غير متوقفه على الوضوء لكان هذا التوقف معدوماً فهذا التوقف لا وجود له الا في عالم الاعتبار .

المقدمة الثانية: وهي ركن المطلب وهي ان الشروط التي نص الشارع على توقف الواجب عليها يحتمل فيها احتمالان .

الأول: ان يكون الشارع هو الذي اعتبر توقف الواجب عليها بحيث لم يكن لهذا التوقف أي واقع وانما اعتبره الشارع اعتباراً لمصلحة من المصالح وهذا الإحتمال هو المتبادر الى الازهان وعلى هذا الإحتمال كان توقف الواجب على الشروط توقفاً بسبب الاعتبار .

الإحتمال الثاني: ان يكون الشارع مجرد مدرك لهذا التوقف بأن يكون توقف الواجب على الشرط امر واقعي تكويني غايته انه لشدة خفائه كان العقل عاجزاً عن ادراكه فنبه الشارع عليه فيكون تنبيه الشارع عليه مجرد كلام ارشادي كما لو نبه على ان الصعود الى السطح يتوقف على نصب السلم .

ولا بأس بتوضيح هذا الإحتمال بالمثال فنقول لو فرض ان الواجب هو (الصلاة المستلزمة للمعراجيه) وفرض ان هذا النوع من الصلاة لا يتحقق الا اذا وقعت الصلاة بعد الطهارة فتكون الواجب (الصلاة المستلزمة للمعراجيه)

متوقفه تكويننا على الطهارة وهذا التوقف خفي لا يدركه العقل العادي وانما يدركه الشارع الاقدس لأنه محيط بجميع الحقايق فنبهنا عليه وقال (لا صلاة الا بطهور) فيكون قوله هذا بمنزلة قوله (لا صعود الى السطح الا بنصب السلم) فهو ليس تشريعاً بل خبراً إرشادياً الى الواقع .

اذا عرفت هاتين المقدمتين نقول اما بناء على ان الشروط الشرعية من قبيل الإحتمال الثاني يكون عندنا نتيجتان .

الأولى: ان اساس القسمة ليس سبب المقدميه وواقعها . ودليل هذه النتيجة واضح لأن المفروض ان مقدميه الشروط الشرعية ايضا بسبب تكويني فلا فرق بين توقف الصعود على النصب وبين توقف الصلاة على الطهارة .

النتيجة الثانية: ان اساس القسمة يجب ان يكون (هو المدرك الأولي للمقدمة) ودليل هذه النتيجة واضح لأن لا فرق بين الشروط الشرعية وغيرها سوى ان الذي ادرك توقف الواجب على الشرط الشرعي واقعاً هو الشارع . بخلاف توقف الصعود على نصب السلم فإن العقل ابتداء يعلم ان الصعود يتوقف على النصب .

تنبيه: انما قيدنا اساس القسمة بقيد الأولي . وذلك لأن الشارع بعد ان اخبرنا بأن الصلاة الواجبه متوقفه خارجاً على الوضوء فإن العقل يصدق الشارع ويعتقد به ويصبح مدركاً لهذا التوقف فيصبح العقل مدركاً ان الصلاة الواجبه متوقفه خارجاً على الوضوء فالعقل كما يدرك توقف الصعود على النصب ورفع العطش على الشرب كذلك يدرك توقف الواجب على الشرط الشرعي غايته انه في الأول ادرك مستقلاً واولاً وفي الثاني ادرك ثانياً وتابعاً والمدرك الأولي كان هو الشارع .

واما بناء على ان الشروط الشرعية من قبيل الإحتمال الأول . فيكون عندنا نتيجتان .

الأولى: ان اساس القسمة يمكن ان يكون هو (واقع المقدميه) وهذا واضح اذا الشروط الشرعية على هذا المبنى تكون توقف ذي المقدمة عليها

بسبب اعتبار الشارع . بخلاف توقف الصعود على النصب فإنه بسبب تكويني

الثانية: انه لا يصح جعل اساس التقسيم هو (مدرك المقدميه) وذلك لأن الشارع ليس مدركاً لتوقف الواجب على الشرط الشرعي بل هو جاعل هذا التوقف ومنشؤه او قل خالق هذا التوقف حيث اعتبره موجوداً و فرق بين الخالق والمدرك فبعد الخلق يكون المخلوق (الحقيقي او الاعتباري) مدركاً على السويه من قبل الخالق ومن قبل العقل .

فكما ان العقل يدرك توقف الصعود على النصب في عالم التكوين يدرك توقف الصلاة على الشرط . (طهاره مثلاً). في عالم التشريع وكما ان ادراكه الأول متأخر عن خلق الخالق لهذه المقدميه التكوينية كذلك ادراكه الثاني متأخر عن خلق الشارع لهذه المقدميه التشريعيه . وبهذا ينتهي المقام الثاني .

اما المقام الثالث: فأصبح في غاية الوضوح بعد بيان التقسيم فإذا قلنا ان اساس التقسيم هو (المدرك الأولي للمقدميه) كان تعريف المقدمتين هكذا .

المقدمة العقلية هي المقدمة التي يدرك العقل توقف ذي المقدمة عليها بلا حازه الى إخبار الشارع .

والمقدمة الشرعية هي المقدمة التي يدرك الشرع اولاً توقف ذي المقدمة عليها ثم العقل يدرك هذا التوقف بعد إخبار الشارع .

واما اذا قلنا ان اساس التقسيم هو (واقع المقدميه) كان تعريف المقدمتين هكذا .

المقدمة العقلية هي المقدمة التي كان توقف ذي المقدمة عليها بسبب تكويني وفي عالم التكوين .

والمقدمة الشرعية هي المقدمة التي كان توقف ذي المقدمة عليها بسبب تشريعي وفي عالم التشريع .

توقفاً واقعياً يدركه العقل بنفسه من دون استعانة بالشرع، كتوقف الحج على قطع المسافة.

٢ - المقدمة الشرعية: هي كل أمر يتوقف عليه الواجب توقفاً لا يدركه العقل بنفسه، بل يثبت ذلك من طريق الشرع، كتوقف الصلاة على الطهارة واستقبال القبلة ونحوهما. ويسمى هذا الأمر أيضاً (الشرط الشرعي)، باعتبار أخذه شرطاً وقيداً في المأمور به عند الشارع، مثل قوله ﷺ: «لا صلاة إلا بطهور» المستفاد منه شرطية الطهارة للصلاة.

والغرض من ذكر هذا التقسيم بيان أن النزاع في مقدمة الواجب هل يشمل الشرط الشرعي؟. ولقد ذهب بعض أعظم مشايخنا - على ما يظهر من بعض

وبهذا ينتهي الكلام في المقام الثالث ايضاً.

قوله (ره) (توقفاً واقعياً...).

اقول: تشعر كلمة واقعياً ان نظر المصنف (ره) الى الاساس الثاني (واقع المقدميه) ولكن بقيه تعريفه كلها ظاهره في النظر الى الاساس الأول (المدرک الأولي للمقدميه).

قوله (ره) (بنفسه من دون استعانه).

اقول: هذه العبارة ظاهره ان نظره الى الاساس الأول للتقسيم.

قوله (ره) (المقدمة الشرعية هي كل امر...).

اقول: هذه العبارة الى قوله (بل يثبت ذلك من طريق الشرع) كلها ظاهره في النظر الى الاساس الأول.

وكيف كان فلا بأس بالإشارة الى ان كون توقف الواجبات على الشروط الشرعية توقفاً تكوينياً امر مستبعد فالاقرب الى الذهن ان نقول ان التوقف تشريعي وبذلك يصح الاساس الثاني للتقسيم.

قوله (ره) (ولقد ذهب بعض أعظم مشايخنا...).

تقريرات درسه - إلى أن الشرط الشرعي كالجاء لا يكون واجباً بالوجوب الغيري، وسماه (مقدمة داخلية بالمعنى الأعم)، باعتبار أن التقييد لما كان داخلأ في المأمور به جزءأ له فهو واجب بالوجوب النفسي. ولما كان انتزاع التقييد إنما يكون من القيد - أي منشأ انتزاعه هو القيد - والأمر بالعنوان المنتزع أمر بمنشأ انتزاعه، إذ لا وجود للعنوان المنتزع إلا بوجود منشأ انتزاعه - فيكون الأمر النفسي المتعلق بالتقييد متعلقأ بالقيد؛ وإذا كان القيد واجبأ نفسياً فكيف يكون مرة أخرى واجبأ بالوجوب الغيري؟.

اقول: هو المحقق النائنيء(ره) ومذهبه يتضح في مقدمات.

الأولى: ان الأمر بالكل هو امر بجميع اجزائه وهذه مقدمة بديهيه مسلمة اذ الأمر بقتل الجيش هو امر بقتل الجنود والأمر بقتل العائله هو امر بقتل الاب والام والأولاد. وهذا واضح جداً بعد الالتفات الى ماقدمناه من ان الكل هو عين الاجزاء في الخارج.

المقدمة الثانية: ان الاجزاء كما تقدم في بحث المقدمة الداخلية تنقسم الى قسمين:

الأول: الجزء وهو الداخل قيدأ وتقيداً وهو المسمى بالجزء الخارجي.

الثاني: التقييد بالشرط فيكون التقييد داخلأ والقيد خارجأ وتسمى بالاجزاء التحليليه وقد اوضحنا هذه المقدمة سابقاً فراجع.

المقدمة الثالثة: ان التقييد هو وصف انتزاعي من وجودين كوصف التقدم والتأخر فإنهما وصفان ينتزعان من وجودين احدهما وجد اولاً وثانيهما وجد بعده فالتقييد كذلك وصف انتزاعي كتقييد الصلاة بكونها عن وضوء فإنه وصف ينتزع من وجودين الأول الوضوء والثاني بعده.

المقدمة الرابعة: ان الأمر بالوصف الانتزاعي هو امر بمنشأ الانتزاع وذلك لأن الوصف الانتزاعي لا وجود له خارجأ عن منشأ انتزاعه، والأمر يجب ان يتوجه الى ماله وجود حتى يمثله المكلف فلا يعقل توجه الأمر الى الوصف الانتزاعي الذي هو بنفسه لا وجود له فلو صدر من المولى امر تعلق

ولكن هذا كلام لا يستقيم عند شيخنا المحقق الاصفهاني رحمه الله؛ وقد ناقشه في مجلس بحثه بمناقشات مفيدة. وهو على حق في مناقشاته:

أما أولاً: فلأن هذا القيد المفروض دخوله في المأمور به؛ لا يخلو

بالوصف الانتزاعي يعلم ويتعين ان يكون مراده الأمر بمنشأ انتزاعه.

المقدمة الخامسة: وقد تقدم الكلام عليها في بحث المقدمة الداخلية ص... وحاصله ان ما تعلق به الوجوب النفسي لا يمكن ان يتعلق به الوجوب الغيري لاستحالة اجتماع الوجوبين على واحد ضرورة ان الوجوبين مثلان والمثلان لا يجتمعان كما لا يجتمع الضدان.

وإذا عرفت هذه المقدمات فينتج بمقتضى الأولى ان الأمر النفسي يتعلق بالاجزاء.

وبمقتضى الثانية انه يتعلق بالتقيد.

وبمقتضى الثالثة والرابعة انه يتعلق بمنشأ انتزاع التقيد (وهو القيد).

وبمقتضى الخامسة انه يستحيل ان يوصف بالوجوب الغيري.

هذا تمام كلام الميرزا النائيني(ره). والمناقشة معه لا يمكن ان تكون في المقدمة الأولى لانها بديهيه فيتعين المناقشة معه بأحدى المقدمات الباقية وسيأتي التعرض لذلك .

قوله(ره) (فلأن هذا القيد...).

اقول: هذا شروع في المقام الأول.

قوله(ره) (اما اولاً فلأن هذا القيد المفروض...).

اقول: قد عرفت ان للميرزا نتيجة تبني على مقدمات فإذا اردنا ان نبطل نتيجته لا بد من ابطال احدى مقدماته.

وهذا الإعتراض الذي ذكره المصنف(ره) مع انه اطاله لم يبين ما هي المقدمة التي يناقشها وليس ذلك الا لسوء البيان والا ففرض المصنف (ره) هو مناقشه المقدمة الثانية أي غرضه اثبات ان (التقيد بالشرط الشرعي) ليس

جزءاً من المأمور به وبالتالي فالأمر النفسي يتعلق بالتقيد .

وحاصل هذه المناقشة تتضح في مقدمات .

الأولى : ان الأمر فعل اختياري لا بد له من غرض وهذه بديهيه .

المقدمة الثانية : ان الغرض له محركه بالأصالة وله محركه بالتبع توضيحه انه لو فرضنا ان الغرض هو الالتذاذ المعين . وفرض ان محقق هذا الغرض هو اكل اللحم وفرض ان أكل اللحم يتوقف حصوله على شراء اللحم وفرض ان شراء اللحم يتوقف على الذهاب الى السوق وفرض ان الذهاب الى السوق يتوقف على لبس الثياب .

فإذا فرضنا كل ذلك نجد ان الغرض اول ما يحرك نحو ارادة اكل اللحم وهذه المحركية بالأصالة .

ونجد ان هذا الغرض يحرك ثانياً وبالتبع نحو ارادة شراء اللحم وانما كان هذا التحريك بالتبع لأنه تابع للتحريك الأول اذ لولا تحريك الغرض نحو ارادة اكل اللحم لم يكن محركاً نحو شراء اللحم فالتحريك نحو شراء اللحم كان ناتجاً عن التحريك نحو اكل اللحم . ولذلك يسمى هذا التحريك انه بالتبع أي يتبع تحريك سابق .

وكذلك نجد ان هذا الغرض يحرك ثالثاً نحو الذهاب الى السوق وهذا التحريك بالتبع لأنه تابع للتحريك الثاني اذ لولا تحريك الغرض نحو ارادة شراء اللحم لم يكن محركاً نحو الذهاب الى السوق فالتحريك نحو الذهاب الى السوق كان ناتجاً عن التحريك نحو شراء اللحم الذي هو بدوره ناتج عن التحريك نحو اكل اللحم فالتحريك الى الذهاب الى السوق هو تحريك يتبع التبع .

وهكذا التحريك نحو لبس الثياب هو تحريك يتبع تبع التبع كما اصبح واضحاً وهكذا لو فرض ان لبس الثياب يتوقف على شيء آخر كان الغرض محركاً نحوه يتبع تبع التبع وهكذا الى آخر السلسلة .

المقدمة الثالثة : ان الوجوب النفسي هو الحكم الناشئ عن محركه

الغرض بالاصالة كوجوب اكل اللحم في المثال والوجوب الغيري هو الحكم الناشئ عن محركية الغرض بالتبع.

وهذه المقدمات الثلاث لاجدال فيها وقد اوضحناها عند التعرض لتعريف الوجوب النفسي والغيري .فراجع .

المقدمة الرابعة: وقد اشرنا اليها في اول البحث عند التعرض للتقسيم وحاصلها ان الشرط الشرعي يحتمل فيه احتمالان .

الأول: ان يكون الواجب متوقفاً عليه توقفاً تكوينياً غايته ان هذا التوقف في غاية الخفاء لم يدركه الا الشارع المقدس لإحاطته بجميع الأمور . فيكون توقف الصلاة على الوضوء كتوقف الصعود الى السطح على نصب السلم .

الثاني: ان يكون الواجب متوقفاً عليه اعتباراً بواسطة جعل الشارع واعتباره ان الواجب لا يتم الا بالشرط .

اذا عرفت هذين الإحتمالين نقول ان الغرض من هذه المقدمة هي بيان ان المحقق الاصفهاني (ره) بنى على الإحتمال الأول .

اذا عرفت هذه المقدمات نقول اذا نظرنا الى القيد (المسمى بالشرط والمسمى بالمقدمة الشرعية والمسمى بالمقدمة الداخلية بالمعنى الاعم والمسمى بالمقدمة الخارجية بالمعنى الاعم . خمسة اسماء والمسمى واحد) فإذا نظرنا الى هذا المسمى نجد ان مقتضى لوجوبه النفسي احد إحتمالين .

الأول: ان يكون بنفسه يقتضي وجوبه النفسي كما لو فرض ان الوضوء بنفسه يقتضي ان يكون واجباً نفسياً .

الإحتمال الثاني: ان يكون بنفسه لا يقتضي وجوبه النفسي ولكن التقيد به هو الذي اقتضى ان يكون القيد واجباً نفسياً (كما لو فرض ان التقيد بالوضوء يقتضي الوضوء واجباً نفسياً) .

واذا عرفت هذين الإحتمالين نقول ان كلاهما باطل وسنبطلهما في

مقامين .

المقام الأول: وتعرض فيه للإحتمال الأول. فنقول ان القيد الشرعي يوجد له ثلاث احتمالات لا رابع لها.

الأول: ان يكون هذا القيد دخيلاً في تحقيق الغرض فهو من جملة الافعال التي بها يتحقق الغرض.

الثاني: ان يكون هذا القيد ليس دخيلاً في تحقيق الغرض ولكن يتوقف عليه وجود محقق الغرض.

الثالث: ان يكون هذا القيد ليس دخيلاً في تحقيق الغرض ولا يتوقف عليه وجود محقق الغرض.

فعلى الإحتمال الثالث لا يكون هذا القيد لا واجباً بالوجوب النفسي ولا بالوجوب المقدمي كما هو واضح فيكون بمنزلة وجود زيد بالنسبة الى اكل اللحم لا ارتباط له به بالكلية.

وعلى الإحتمال الأول يكون هذا القيد واجباً بالوجوب النفسي وذلك لأنه المفروض انه من جملة المركب المحقق للغرض وقد عرفت ان الغرض يحرك نحو محققه بالأصالة كما عرفت ان الوجوب الناشئ عن التحريك بالأصالة هو الوجوب النفسي اذن هذا القيد يكون واجباً بالوجوب النفسي.

ولكن يبقى سؤال ان هذا القيد هل يسمى جزءاً او يسمى قيماً (مقدمة داخلية بالمعنى الاعم).

الجواب بكل وضوح هو انه يجب ان يسمى جزءاً اذ ليس الجزء سوى الشيء الدخيل في محقق الغرض فالكل هو محقق الغرض ويكون مركباً من عدة اجزاء كل واحد منها دخيل في تحقيق الغرض فإذا فرض ان الوضوء بنفسه يشترك مع الركوع والسجود في تحقيق غرض الصلاة فهو تماماً كالركوع والسجود فبأي حق يجوز لنا ان نسمي الوضوء قيماً مع انه له جميع صفات الركوع من الاشتراك في تحقيق الغرض ومن كونه بنفسه دخيلاً في تحقيق الغرض.

والحاصل ان مناط التسمية بالجزء هو (ان يكون الشيء بنفسه دخيلاً

في تحقيق الغرض) وهذا المناط كما يوجد في الركوع يوجد في الضوء حسب الغرض فكما لزم تسميه الركوع بالجزء كذلك يلزم تسمية الضوء بالجزء والتفريق تحكم لا وجه له .

وعلى الإحتمال الثاني يكون القيد واجباً بالوجوب الغيري وذلك لأن المفروض انه ليس من جملة المركب المحقق للغرض بل يتوقف عليه وجود محقق الغرض فهو بمنزلة شراء اللحم الذي يتوقف عليه اكل اللحم المحقق للغرض .

وقد عرفت ان الغرض يحرك نحو ما يتوقف عليه محقق الغرض بالتبع لا بالاصالة .

وقد عرفت ان الوجوب الناشئ عن المحركية التبعية هو وجوب غيري .

فتحصل من كل ما ذكرنا ان كل قيد وجب بالوجوب النفسي فهو جزء وكل ما لم يكن جزءاً (اي دخيلاً في محقق الغرض) فهو ليس واجباً بالوجوب النفسي .

اذن فلا مجال لتوهم ان القيد الذي ليس بجزء واجب بالوجوب النفسي . هذا كله في المقام الأول .

المقام الثاني: ونتعرض فيه للإحتمال الثاني فنقول ان التقيد ايضاً يحتمل فيه الإحتمالات الثلاثة المتقدمة التي عرفت احكامها .

فلو ثبت ان التقيد دخيل في محقق الغرض كان جزءاً واجباً نفسياً .

ولو ثبت انه يتوقف عليه وجود محقق الغرض كان التقيد واجباً غيرياً .

فإذا كان التقيد واجباً غيرياً لا يكون ذلك مقتضياً لكون القيد واجباً نفسياً كما هو واضح إذ فاقد الشيء لا يعطيه .

واما اذا كان التقيد واجباً نفسياً فيكون ذلك مقتضياً لكون القيد واجباً نفسياً (بناء على صحة المقدمة الثالثة والرابعة من مقدمات المحقق النائيني (ره)) فيكون القيد واجباً نفسياً وان لم يكن بنفسه دخيلاً في محقق الغرض .

هذا كله كبروياً على نحو القضية الشرطية وحصلنا في هذا البحث على ملازميتين .

الأولى : اذا كان التقيد واجباً غيرياً (لأنه يتوقف عليه محقق الغرض) فلا يكون مقتضياً لوجوب القيد بالوجوب النفسي .

الثانية : اذا كان التقيد واجباً نفسياً (لأنه دخيل في تحقيق الغرض) فسوف يكون مقتضياً لوجوب القيد بالوجوب النفسي .

واذا اتقنت هاتين الملازميتين يقع الكلام في تشخيص حال الصغرى . فهل التقيد بالقيد الشرعي دخيل في تحقيق الغرض ، ام انه يتوقف عليه محقق الغرض .

والجواب على هذا السؤال يعرف من المقدمة الرابعة حيث ان المبنى على ان الشارع ادرك توقف وجود الواجب على القيد تكوينياً فيكون القيد الشرعي والتقيد به نظير المقدمة العقلية والتقيد بها ليس لهما دخالة في محقق الغرض فكما ان الغرض يتحقق بنفس (الصعود الى السطح) لا بالصعود الحاصل عقيب نصب السلم غايته انه يستحيل وجود (الصعود الى السطح) بدون القيد (نصب السلم) والتقيد به ، فكذلك الوضوء تماماً فإن الغرض يتحقق بنفس (الصلاة المعراجيه) غايته ان الصلاة المعراجيه لا يمكن ان توجد بدون الوضوء والتقيد به .

والحاصل ان مبنى الاصفهاني كما عرفت في المقدمة الرابعة ان العلاقة بين الواجب والشرط الشرعي هي علاقة التوقف بسبب تكويني كالعلاقة بين الواجب وسائر المقدمات العقلية كتوقف الصعود على النصب فكما يكون المقدمة العقلية والتقيد بها خارجين عن محقق الغرض وواجبين بالوجوب الغيري فكذلك الشرط الشرعي والتقيد به يكونان خارجين وواجبين بالوجوب الغيري .

بل لو فرض ان القيد الشرعي والتقيد به واجبان نفسيان للزم ان يكون المقدمة العقلية والتقيد بها واجبين نفسيين لعدم الفرق بينهما كما كررنا ولا

إما أن يكون دخيلاً في أصل الغرض من المأمور به؛ وإما أن يكون دخيلاً في فعلية الغرض منه؛ ولا ثالث لهما.

فإن كان من قبيل الأول: فيجب أن يكون مأموراً به بالأمر النفسي، ولكن بمعنى أن متعلق الأمر لا بد أن يكون الخاص بما هو خاص وهو المركب من المقيد والقيد فيكون القيد والتقييد معاً داخلين. والسر في ذلك

يخفى بطلان اللازم.

فظهر ان القيد الشرعي لا بنفسه يقتضي وجوبه النفسي ولا التقيد به يقتضي وجوبه النفسي.

هذا تمام توضيح كلام المحقق الاصفهاني(ره) على ما نقله المصنف(ره) وما نقله المصنف(ره) وان لم يكن وافياً بما ذكرناه الا ان مرام المحقق الاصفهاني(ره) يجب ان يكون على طبق ما ذكرناه. وسوف نتعرض للجواب عليه بعد التعرض لعبارات المصنف(ره).

قوله(ره) (اما ان يكون دخيلاً في اصل الغرض...).

اقول: مراده ان يكون دخيلاً في محقق الغرض.

قوله(ره) (واما ان يكون دخيلاً في فعلية الغرض).

اقول: مراده ان يكون القيد يتوقف عليه وجود محقق الغرض.

قوله(ره) (ولا ثالث لهما).

اقول: لأن الثالث هو ان يكون القيد لا دخيلاً في المحقق ولا يتوقف عليه المحقق ومن الواضح ان هذا اجنبي بالكلية عن الواجب فلا يكون واجباً بالوجوب النفسي ولا بالغيري فهو نظير قيد لعن الطاغوت بالنسبة الى الصلاة.

قوله(ره) (فإن كان من قبيل الأول...).

اقول: هذا اشارة الى الاحتمال الأول وبيان انه يكون القيد حينئذ واجباً بالوجوب النفسي فراجع.

واضح، لأن الغرض يدعو بالأصالة إلى إرادة ما هو واف بالغرض وما يفى بالغرض - حسب الغرض - هو الخاص بما هو خاص أي المركب من المقيد والقيد، لا أن الخصوصية تكون خصوصية في الأمور به المفروغ عن كونه مأموراً به، لأن المفروض إن ذات الأمور به ذي الخصوصية ليس وحده دخيلاً في الغرض. وعلى هذا فيكون هذا القيد جزءاً من الأمور به كسائر أجزائه الأخرى، ولا فرق بين جزء وجزء في كونه من جملة المقدمات الداخلية، فتسمية مثل هذا الجزء بالمقدمة الداخلية بالمعنى الأعم بلا وجه بل هو مقدمة داخلية بقول مطلق، كما لا وجه لتسميته بالشرط.

وإن كان من قبيل الثاني: فهذا هو شأن الشرط سواء كان شرطاً شرعياً أو عقلياً ومثل هذا لا يعقل أن يدخل في حيز الأمر النفسي، لأن الغرض - كما قلنا - لا يدعو بالأصالة إلا إلى إرادة ذات ما يفى بالغرض ويقوم به في الخارج، وأما ما له دخل في تأثير السبب أي في فعلية الغرض فلا يدعو إليه الغرض في عرض ذات السبب، بل الذي يدعو إلى إيجاد شرط التأثير لا بد أن يكون غرضاً تبعياً يتبع الغرض الأصلي وينتهي إليه.

قوله(ره) (لأن الغرض يدعو بالاصالة الى ارادة...).

اقول: هذا اشارة الى المقدمة الثانية والثالثة من المقدمات التي ذكرناها في صدر البحث.

قوله(ره) (وعلى هذا فيكون هذا القيد جزءاً...).

اقول: هذا اشارة الى السؤال والجواب اللذين ذكرناهما في ذيل الإحتمال الأول من إحتمالات القيد.

قوله(ره) (وان كان من قبيل الثاني).

اقول: هذا اشارة الى الإحتمال الثاني من إحتمالات القيد.

قوله(ره) (ولا فرق بين الشرط الشرعي وغيره...).

اقول: هذا اشارة الى المقام الثاني وغرض المصنف(ره) اثبات ان التقيد بالقيد الشرعي ليس جزءاً من الواجب لأنه ليس محققاً للغرض بل

ولا فرق بين الشرط الشرعي وغيره في ذلك، وإنما الفرق أن الشرط الشرعي لما كان لا يعلم دخله في فعلية الغرض إلا من قبل المولى كالطهارة والاستقبال ونحوهما بالنسبة إلى الصلاة، فلا بد أن ينبه المولى على اعتباره ولو بأن يأمر به، أما بالأمر المتعلق بالمأمور به أي يأخذه قيداً فيه كأن يقول مثلاً صل عن طهارة، أو بأمر مستقل كأن يقول مثلاً: تطهر للصلاة. وعلى جميع الأحوال لا تكون الإرادة فيه تبعية وكذا الأمر به. يكون مأموراً به بالأمر النفسي، بل الإرادة فيه تبعية وكذا الأمر به.

فإن قلت - على هذا - يلزم سقوط الأمر المتعلق بذات السبب الواجب إذا جاء به المكلف من دون الشرط، قلت من لوازم الاشتراط عدم سقوط الأمر بالسبب بفعله من دون شرطه، وإلا كان الاشتراط لغواً وعبثاً.

يتوقف عليه وجود محقق الغرض كما في سائر المقدمات الشرعية.

قوله(ره) (وإنما الفرق ان الشرط الشرعي...).

اقول: اشارة الى المقدمة الرابعة من المقدمات التي ذكرناها في صدر البحث. والى هنا ينتهي إعتراض المحقق الاصفهاني(ره).

قوله(ره) (فإن قلت - على هذا - يلزم سقوط...).

اقول: هذا إعتراض على المحقق الاصفهاني (ره) وحاصله ان الاصفهاني بنى على ان القيد والتقييد كلاهما ليسا دخيلين في محقق الغرض فعلى هذا لو اتينا بمحقق الغرض ولم نأت بالقيد والتقييد لزم سقوط الأمر لتحقق الغرض.

قوله(ره) (قلت من لوازم الاشتراط عدم سقوط...).

اقول: هذا جواب على الإعتراض المتقدم وحاصله انك عرفت ان جميع الشروط الشرعية تكشف عن ان محقق الغرض يتوقف وجوده على وجود الشرط كما يتوقف الصعود الى السطح على نصب السلم.

اذن لو فعلت الواجب بدون الشرط كما لو صليت بدون الوضوء لا

وأما ثانياً: فلو سلمنا دخول التقييد في الواجب على وجه يكون جزءاً منه فإن هذا لا يوجب أن يكون نفس القيد والشرط الذي هو حسب الفرض منشأ لانتزاع التقييد مقدمة داخلية، بل هو مقدمة خارجية، فإن وجود الطهارة - مثلاً -

تكون قد اتيت بمحقق الغرض وبالتالي فلن يتحقق الغرض ولن يسقط الأمر. ثم لا يخفى ان هذا الاشكال والجواب لا حاجة الى سردهما بعد وضوح استحالة سقوط الأمر بدون الشرط.

هذا مع ان عبارة المصنف(ره) في سرد الاشكال والجواب في غاية ضعف البيان وكيف كان فلنرجع الى ما ذكره الاصفهاني (ره) فنقول.

اما ما افاده في المقام الأول ففي غاية المتانة ولكن نريد ان نقول انه لم يكن هناك داع الى ذكره اذ لا احد ادعى ان القيد بنفسه يقتضي ان يكون واجباً نفسياً وانما دعوى النائبي(ره) ان التقييد يقتضي الوجوب النفسي للقيد. فالمقام الأول ذكر تطفلاً.

واما المقام الثاني فأيضاً لا كلام في الملازمتين المذكورتين. انما الكلام في تشخيص الصغرى فنقول لا دليل على ان الشرط الشرعي يتوقف عليه محقق الغرض توقفاً تكوينياً حتى يكون بمنزلة نصب السلم بل عرفت في المقدمة الرابعة انه يحتمل في الشرط الشرعي احتمالان فتعيين احدهما يحتاج الى مراجعة الادلة النقلية للشروط الشرعية.

والأقرب ان هذه الادلة على الإحتمال الثاني وذلك لقرب هذا المعنى من الذهن العرفي وبعد الإحتمال الأول عن الذهن العرفي.

نعم لو شككنا ولم نستظهر من الادلة احد الإحتمالين فالظاهر ان القيد لا يكون واجباً نفسياً لعدم الدليل. ولا واجباً غيرياً لعدم حكم العقل بوجوبه الغيري لإحتمال ان يكون واجباً نفسياً.

نعم نعلم اجمالاً بوجود احد الوجوبين فلو ترتب ثمرة على العلم الاجمالي فهو. وبهذا ينتهي الكلام حول الإعتراض الأول للاصفهاني(ره)

قوله(ره) (واما ثانياً فلو سلمنا دخول التقييد في الواجب . . .) .

اقول: هذه العبارة (لو سلمنا دخول التقييد) تشير الى ان الإعتراض

يوجب حصول تقييد الصلاة بها، فتكون مقدمة خارجية للتقييد الذي هو جزء حسب الفرض. وهذا يشبه المقدمات الخارجية لنفس أجزاء المأمور به الخارجية، فكما أن مقدمة الجزء ليست بجزء فكذلك مقدمة التقييد ليست جزءاً.

المتقدم كان حول دخول التقييد او عدم دخوله على نحو ماقررناه وان لم يصرح المصنف بذلك.

وكيف كان فهذا هو الإعتراض الثاني وحاصله الخدشه في المقدمة الرابعة من مقدمات المحقق النائني(ره) أي لا نسلم ان الأمر بالوصف الانتزاعي هو امر بمنشأ الانتزاع.

وتوضيح الخدشه المذكورة ان يقال ما معنى قولكم (ان الأمر بالوصف الانتزاعي هو امر بمنشأ انتزاعه).

والجواب ان معنى هذه العبارة يحتمل ثلاث احتمالات.

الأول: ان الأمر الواحد المتعلق بالوصف الانتزاعي هو بنفسه متعلق بمنشأ الانتزاع. مثل الأمر المتعلق بقتل الجيش فهو بنفسه متعلق بقتل الجنود.

الإحتمال الثاني: ان الأمر بالوصف الانتزاعي يترشح منه امر بمنشأ الانتزاع فعندنا امران الأول اصيل متعلق بالوصف الانتزاعي والثاني مترشح منه متعلق بمنشأ الانتزاع.

الإحتمال الثالث: ان الأمر الواحد في الحقيقة لم يتعلق الا بمنشأ الانتزاع وكان تعلقه بالوصف الانتزاعي تعلقاً لفظياً لا لبياً.

اذا عرفت هذه الاحتمالات فنقول:

اما الأول: فمحال اذ الأمر الواحد يستحيل ان يكون له الا متعلق واحد.

واما في مثال الجيش والجنود فهما في الحقيقة متعلق واحد يعبر عنه بلفظين.

ومن الواضح ان الوصف الانتزاعي ومنشأ الانتزاع امران متغايران اذ الأول لا وجود له والثاني له وجود فليسا هما متعلق واحد حتى يتعلق بهما امر واحد بل هما متعلقان متغايران فيستحيل ان يتعلق بهما امر واحد.

والحاصل أنه لما فرضتم في الشرط أن التقييد داخل وهو جزء تحليلي فقد فرضتم معه أن القيد خارج، فكيف تفرضونه مرة أخرى أنه داخل في الأمور به المتعلق بالمقيد.

واما الإحتمال الثاني: فهو تسليم بأن الأمر المتعلق بالمنشأ هو امر ترشيحي وليس سبب هذا الترشح سوى ادراك توقف وجود الوصف الانتزاعي على وجود منشئه فالأمر المترشح الى المنشأ هو امر مقدمي لا نفسي.

مضافاً الى ما عرفت من ان الغرض يدعو بالأصالة الى المحقق والمفروض ان القيد ليس دخيلاً في محقق الغرض. فالمحركية نحو المنشأ يجب ان تكون محركيه تبعية والوجوب الناشئ من هذه المحركية هو الوجوب الغيري.

فتحصل ان التقييد وهو الجزء الدخيل في محقق الغرض. توقف وجوده على وجود المنشأ فيترشح الأمر منه الى الأمر بالمنشأ امراً مقديماً نظير ما لو توقف وجود الركوع على مقدمة فإن الأمر بالركوع يترشح إلى المقدمة امراً مقديماً.

واما الإحتمال الثالث: فهو فاسد ايضاً لأنك امام فرضين.

الأول: ان تفرض ان المولى ادرك ان الدخيل في تحقيق الغرض هو الوصف الانتزاعي (التقييد) لا المنشأ.

الثاني: ان تفرض ان المولى ادرك ان الدخيل في تحقيق الغرض هو المنشأ بنفسه.

فعلى الثاني يكون المنشأ واجباً نفسياً ولكنه ككافه الاجزاء كما عرفت في الاعتراض المتقدم.

وعلى الأول. فلا بد للمولى أن يأمر اولاً بالوصف الانتزاعي لما عرفت ان الغرض انما يدعو بالأصالة الى محقق الغرض وهو الأمر الانتزاعي فيكون الأمر في اللب متوجهاً الى الوصف الانتزاعي.

فانقدح من كل ما ذكر ان الطريق امام المحقق النائيني(ره) مسدود

فعلية اما ان يختار ان محقق الغرض هو الوصف وأما المنشأ فهو مقدمة وإما أن يختار أن محقق الغرض هو المنشأ بنفسه فعلى الثاني كان المنشأ جزءاً وعلى الأول كان الأمر المتعلق به غيرياً.

بقي شيء وهو انه يمكن المناقشة مع المحقق النائيني(ره) في المقدمة الخامسة ايضاً كما عرفت في مبحث المقدمة الداخلية وبهذا ينتهي الكلام في هذا المبحث.

٧ - الشرط المتأخر

لا شك في أن من الشروط الشرعية ما هو متقدم في وجوده زماناً

قوله (ره) (لا شك في ان من الشروط . . .).

اقول: هذا شروع في البحث المسمى بالشرط المتأخر وهو بحث لا يخلو عن دقة ولذا نطلب من القارئ ان يحزم امتعته ويجمع ذهنه ويتوكل على الله تعالى شأنه. فنقول توضيح البحث يحتاج الى مقدمات.

الأولى: ذكرها المصنف (ره) وهي ان الشروط على ثلاثة اقسام.

الأول: الشرط المتقدم وهو (الشرط الذي وجد وانقضى وجوده قبل زمان وجود المشروط).

الثاني: الشرط المقارن وهو (الشرط الذي عاصر وجوده وجود المشروط).

الثالث: الشرط المتأخر وهو (الشرط الذي حدث وجوده بعد زمان وجود المشروط المنقضي وجوده).

وهذا الذي ذكرناه وان كان واضحاً الا ان الخلط قد يقع في مقام التطبيق ونحن نعطي مثالين نوضح بهما مركز الخلط.

المثال الأول الوضوء شرط في الصلاة. وهذا الشرط يحتمل فيه احتمالان.

الأول: ان يكون الشرط هو نفس افعال الوضوء من غسل الوجه اليدين ومسح الرأس والرجلين.

الإحتمال الثاني: ان يكون الشرط هو اثر هذه الافعال كما لو بنينا على ان افعال الوضوء علة لحدوث وصف الطهارة في المتوضىء فنفرض ان شرط الصلاة هو هذا الوصف.

فعلى الإحتمال الأول يكون الوضوء شرطاً متقدماً لأن افعال الوضوء قد وجدت وانقضى وجودها قبل زمان وجود الصلاة.

وعلى الإحتمال الثاني يكون الوضوء شرطاً مقارناً لأن الشرط هو

على المشروط كالوضوء والغسل بالنسبة إلى الصلاة ونحوها، بناء على

الوصف وهذا الوصف (الطهارة) وان وجد قبل زمان الصلاة الا انه قد استمر وجوده الى زمان وجود الصلاة فلم ينقض وجوده قبل الصلاة حتى يكون متقدماً بل استمر وجوده الى زمان وجود الصلاة فهو شرط مقارن اذ لا نشترط في الشرط المقارن ان يكون حدوث وجوده في زمان وجود المشروط بل نشترط تحقق وجوده في زمان وجود المشروط سواء كان حدوثاً كالتوجه الى القبلة في الصلاة. او بقاء كطهارة المصلي من الحدث والخبث.

فظهر من هذا المثال ان مركز الخلط. هو الخلط بين كون الشرط هو نفس الافعال او اثرها.

المثال الثاني ان اجازة المالك شرط في صحة بيع الفضولي. وهذا المشروط يحتمل فيه احتمالان.

الأول: ان يكون المشروط هو نفس افعال البيع من لفظ بعت ولفظ قبلت.

الإحتمال الثاني: ان يكون المشروط هو المسبب عن نفس افعال البيع كما لو فرضنا ان افعال البيع تؤثر اثرأ باق حتى بعد انقضاء وجود افعال البيع.

فعلى الإحتمال الثاني يكون شرط اجازة المالك شرطاً مقارناً للبيع المشروط لأن المشروط هو الاثر المستمر الى زمان صدور اجازة المالك. فلو حدث البيع يوم الخميس واستمر وجود الاثر الى يوم السبت وهو زمن اجازة المالك كان اجازة المالك مقارناً للمشروط وهو الاثر.

فالاجازة هنا شرط مقارن لأن وجودها عاصر وجود المشروط ولا نشترط في الشرط المقارن سوى هذه المعاصرة فلا نشترط في المقارن ان يكون حدوث المشروط في زمان حدوث الشرط بل يكفي وجود المشروط في زمان وجود الشرط سواء كان حدوثاً او استمراراً.

وعلى الإحتمال الأول فيحتمل في الشرط احتمالان.

الأول: ان يكون الشرط هو نفس اجازة المالك.

أن الشرط نفس الأفعال لا أثرها الباقي إلى حين الصلاة.

الإحتمال الثاني: ان يكون الشرط هو وصف انتزاعي يكون اجازة المالك منشأ لانتزاعه وذلك كأن نفرض ان شرط البيع هو كونه متعقباً بإجازة المالك.

فعلى الإحتمال الأول يكون الشرط متأخراً لأن زمان وجود اجازة المالك متأخر عن زمان وجود المشروط.

وعلى الإحتمال الثاني فيتوقف الحكم بأن الشرط مقارن او متأخر على بحث وهو ان الوصف الانتزاعي هل يصدق في الواقع من زمان وجود الطرف الأول من طرفي منشأ الانتزاع. او ان الوصف الانتزاعي انما يصدق في الواقع بعد وجود كلا الطرفين اللذين هما منشأ الانتزاع.

واذا اردت ان يتضح هذا البحث عندك فانظر الى طرفين من الزمان الماضي كولادة النبي (ص) ووفاته (ص)، فلا شك اننا نصف الولاده بوصف انتزاعي وهو تقدمها على الوفاة وهذا بديهي.

الا انه يبقى سؤال وهو ان هذا الوصف (المتقدم) هل ينطبق واقعاً على ولادته (ص) حتى قبل الوفاة فنقول ان الولاده موصوفه قبل حدوث الوفاة بأنها متقدمة على الوفاة وهذا هو الموافق للقول الأول أي ان الوصف الانتزاعي يصدق في الواقع من زمن وجود الطرف الأول.

ام ان هذا الوصف (التقدم) لا ينطبق على ولادته (ص) قبل الوفاة حتى يكذب قولنا ان الولاده كانت موصوفه قبل الوفاة بأنها متقدمة على الوفاة. ولا يصدق الا قولنا ان الولاده تكون موصوفه بعد الوفاة بأنها متقدمة على الوفاة وهذا هو الموافق للقول الثاني أي ان الوصف الانتزاعي لا يصدق في الواقع الا بعد وجود كلا الطرفين.

اذا عرفت هذين القولين فنقول اما على القول الأول فيكون الشرط (كونه متعقباً بإجازة المالك) يكون مقارناً للبيع غاية انا لا نعلم انه مقارن للبيع الا بعد صدور الاجازة. فالعلم متأخر ولكن المعلوم متقدم.

وعلى القول الثاني يكون الشرط المذكور متأخراً لأنه انما ينطبق على

ومنها ما هو مقارن للمشروط في وجوده زماناً كالاستقبال وطهارة اللباس للصلاة.

البيع من حين اجازة الفضولي.

فظهر من هذا المثال وجود مركزين آخرين للخلط.

الأول الخلط بين كون المشروط هو ذات الفعل او اثره.

الثاني الخلط بين كون الشرط هو الوصف الانتزاعي او منشأ الوصف الانتزاعي. وبهذا ينتهي الكلام في هذه المقدمة.

المقدمة الثانية: وهي ان المشروط على ثلاثة اقسام.

الأول: الوجوب فشرطه يسمى شرط الوجوب.

الثاني: الواجب فشرطه يسمى مقدمة الواجب وشرط الواجب ومقدمة الوجود ونحو ذلك.

الثالث: الحكم الوضعي وشرطه يسمى شرط الوضع ونحو ذلك..

والفرق بين الأول والثالث ان الأول حكم تكليفي والثاني حكم وضعي.

تنبيه: نعبر عن الأول بشرط الوجوب ولكن المراد به اعم أي شرط الحكم التكليفي سواء كان استيجاباً او وجوباً او حرمةً وغير ذلك وهو واضح.

المقدمة الثالثة: ان الاحكام الشرعية عبارة عن قوانين تضرب على نحو القضييه الحقيقيه وهذه القوانين لها جهتان.

الأولى: جهة وضعها وجعلها وهذه جهة إعتبارية محضه لا تحتاج الى اكثر من ان يمد الشارع يده وينقش الحكم في اللوح المخصوص للشريعة.

الجهة الثانية جهة الملاك وذلك لعلمنا بأن الشارع ليس لاغياً بل حكيماً فلا يضع حكماً شرعياً الا لوجود مصلحة او مفسدة اقتضت وضعه، وكذلك لا يدخل في الحكم أي خصوصية سواء في الموضوع او في المتعلق الا لمصلحة تقتضيه وكل ذلك واضح على مذهب العدليه القائلين بأن

الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد.

وحيث يقع الكلام في ملاك هذه الشروط الثلاثة فنقول:

اما شرط الوجوب والواجب فقد تقدم مفصلاً عند تقسيم المقدمة إلى مقدمة واجب ووجوب وملخصه هنا أن مقدمة الوجوب هي الشرط المأخوذ في موضوع الحكم والذي يكون دخيلاً في تحقق ارادة المولى للواجب بحيث لولا وجود هذا الشرط لا يكون المولى مريداً للواجب كالإستطاعة فيكون القانون هكذا (المكلف المستطيع يجب عليه الحج).

واما مقدمة الواجب فهي الشرط المأخوذ في متعلق الحكم والذي يكون دخيلاً بالجملة في تحقيق غرض المولى.

واما شرط الحكم الوضعي فهو الشرط المأخوذ في موضوع الحكم الوضعي والذي يكون دخيلاً في لياقة الموضوع بالحكم او قل دخيلاً في تحقق ارادة المولى لتشريع الحكم.

وهذا ما يحتاج الى توضيح فنقول: ان شرط الوضع يختلف عن شرط الواجب والوجوب وذلك لأن عند تحقق الإستطاعة مثلاً تكون الإستطاعة دخيلة في ايجاد ارادة البعث نحو الحج كما تكون الاستطاعة دخيلة في صيرورة الحج ذا مصلحة وهكذا الوضوء فإنه يكون دخيلاً في صيرورة الواجب ذا مصلحة واما اشتراط العربية مثلاً في العقد فإنه لا يكون الصيغه العربية دخيلاً في كون النكاح ذا مصلحة او محبوباً وهكذا اشتراط ملاقة النجاسة فإن ملاقة النجاسة لا تكون دخيلاً في صيرورة النجاسة ذا مصلحة او محبوباً فشروط الوضع هي الشروط التي تكون دخيلة في تحسين التشريع وصيرورة التشريع ذا مصلحة. فالعربية في العقد تكون دخيلة في صيرورة تشريع عقد النكاح امرأ حسناً لا في نفس النكاح.

المقدمة الرابعة: في بيان وجه الاشكال في المقام وحاصله انك عرفت في المقدمة السابقة ان الاشتراط كسائر الاحكام الشرعية له جهتان الأولى إعتبارية والثانية تأثير في الارادة او المصلحة.

واما من الجهة الأولى فلا مانع من اعتبار الشرط متأخراً او متقدماً او
مقارناً لوضوح ان الاعتبار سهل المؤونة .

ولكن الاشكال من الجهة الثانية حيث فرضنا في شرط الوجوب مثلاً
انه كان دخيلاً في علة الوجوب وحيث فرضنا ان الصيغة العربية مثلاً دخيله
في تحسين التشريع والوضوء مثلاً دخيلاً في مصلحة الصلاة .

والحاصل اننا اتفقنا في الجهة الثانية ان الشروط مؤثرة في المشروط
نوعاً من التأثير فهي علة فيه ومن هنا يقع الاشكال ، فإن تأثير المتأخر في
المتقدم محال لأنه اما ان نفرض ان المتأخر مؤثر في المتقدم في آن وجود
المتقدم . واما ان نفرض ان المتأخر مؤثر في المتقدم في آن وجود المتأخر .

فعلى الفرض الأول يلزم تأثير المعدوم في الموجود ضرورة ان المتأخر
معدوم في آن حدوث المتقدم .

وعلى الفرض الثاني يلزم تبدل الواقع من العدم الى الوجود ليكون آن
العدم آن الوجود اذ المتقدم في زمانه كان عدماً قبل المتأخر واما بعد وجود
المتأخر يصير المتقدم موجوداً في زمانه قبل المتأخر . فيكون المتقدم معدوماً
أولاً لا في هذا الزمان وموجوداً ثانياً (بعد الوجود المتأخر) في نفس هذا
الزمان . وهذا معنى تبدل الواقع المحال .

هذا إذا فرضنا أن المتقدم كان عدماً قبل المتأخر وأما إذا فرضناه
موجوداً فهو خلف كون المتأخر علة لوجوده .

وكيف كان فاستحالة تأثير المتأخر في المتقدم من البديهيات التي
قياساتها معها .

اذن الاشكال في المقام ليس في هذه السهولة التي يتوهمها البعض
بدعوى ان الاحكام والشروط أمور إعتبارية يجوز له ان يعتبر كيف يشاء .
فإننا نسلم ذلك ولكن الاشكال ليس في الاعتبار بل في الجهة الثانية التي هي
منشأ الاعتبار وهي جهة تكوينه .

المقدمة الخامسة: في بيان مورد النزاع فنقول كان المشهور على ان

وإنما وقع الشك في (الشرط المتأخر). أي أنه هل يمكن أن يكون الشرط الشرعي متأخراً في وجوده زماناً عن المشروط أو لا يمكن؟ .
ومن قال بعدم إمكانه قاس الشرط الشرعي على الشرط العقلي،

الاشكال في الشرط المتأخر فقط وذلك لاستحالة ان يكون المتأخر علة للمتقدم.

ولكن صاحب الكفاية(ره) ادعى ان الاشكال يجري ايضاً في الشرط المتقدم وذلك لأنه كما يستحيل ان تكون العلة متأخره عن المعلول كذلك يستحيل ان تكون العلة متقدمة على المعلول زماناً كما هو واضح.

هذا ولكن الانصاف ان ما ذكره صاحب الكفاية(ره) ليس في محله فإننا لم نقل ان الشروط علة للمشروط بل قلنا ان الشروط لها دخالة في المشروط فقد تكون علة وقد تكون معداً والمعد يمكن ان يتقدم على المعلول.

توضيح ذلك ان اجزاء العلة أربعة (المقتضي، عدم المانع، الشرط، المعد) واجزاء العلة التي يجب ان تكون مقارنه للمعلول هي الثلاثة الأولى واما المعد فلا يجب فيه ذلك مثل الذهاب الى السوق فهو معد لشراء اللحم ويتقدم عليه زماناً كما هو واضح ومن هنا فيمكن ان تكون الشروط الشرعية من قبيل المعد فيكون تقدمها زماناً ليس فيه أي اشكال.

ومن الواضح انك لن تتخيل ان الشرط الشرعي يجب ان يكون شرطاً بالمعنى الفلسفي حتى يكون كالمقتضي وعدم المانع مما يجب أن يقترن بالمعلول. فإن الشرط الشرعي أعم من كل ذلك كما لا يكاد يخفى.

اذن الاشكال كما عليه المشهور منحصر في الشرط المتأخر.

قوله(ره) (وانما وقع الشك في الشرط المتأخر...).

اقول: هذا الحصر اشارة الى ما ذكرناه من عدم صحة كلام صاحب الكفاية(ره).

قوله(ره) (ومن قال بعدم إمكانه...).

اقول: قد عرفت ان من قال بعدم بإمكانه نظر الى ان الشروط مؤثرة

فإن المقدمة العقلية يستحيل فيها أن تكون متأخرة عن ذي المقدمة، لأنه لا يوجد الشيء إلا بعد فرض وجود علته التامة المشتملة على كل ما له دخل في وجوده لاستحالة وجود المعلول بدون علته التامة. وإذا وجد الشيء فقد انتهى. فأية حاجة له تبقى إلى ما سيوجد بعد.

ومنشأ هذا الشك والبحث ورود بعض الشروط الشرعية التي ظاهرها تأخرها في الوجود عن المشروط، وذلك مثل الغسل الليلي للمستحاضة الكبرى الذي هو شرط - عند بعضهم - لصوم النهار السابق على الليل. ومن هذا الباب إجازة بيع الفضولي بناء على أنها كاشفة عن صحة البيع لا ناقلة.

ولأجل ما ذكرنا من استحالة الشرط المتأخر في العقلية اختلف العلماء في الشرط الشرعي اختلافاً كثيراً جداً، فبعضهم ذهب إلى مكان

في المشروط فيستحيل ان تكون متأخره وقد اوضحنا كل ذلك في المقدمة الرابعة.

قوله(ره) (مثل الغسل الليلي...).

اقول: الغسل الليلي شرط واجب وهو صوم النهار السابق على الليل.

قوله (ره) (بناء على أنها كاشفه...).

اقول: اذا وقع العقد يوم الخميس ووقعت الاجازة يوم السبت فتاره نقول ان الاجازة تؤدي الى صحة العقد منذ يوم الخميس فهي تكون كاشفه عن الصحة.

وتارة أخرى نقول أن الاجازة تؤدي إلى صحة العقد من حين الاجازة فتكون الاجازة ناقلة. وقد اوضحنا هذا المثال وبعض شقوقه في المقدمة الأولى فراجع.

قوله(ره) (ولأجل ما ذكرنا من استحالة...).

اقول: هذه هي المقدمة السادسة وهي بيان ثمرة هذا النزاع وتوضيحها يتوقف على مقدمة وهي ان جميع الظواهر يجب ان تحمل على ظاهرها وتكون حجة في ذلك ما لم يثبت ان هذا الظاهر مما لا يريده المتكلم.

الشرط المتأخر في الشرعيات وبعضهم ذهب إلى استحالة قياسه على الشرط العقلي كما ذكرنا آنفاً، والذاهبون إلى الاستحالة أولوا ما ورد في الشريعة بتأويلات كثيرة يطول شرحها.

وأحسن ما قيل في توجيه إمكان الشرط المتأخر في الشرعيات ما عن بعض مشايخنا الأعظم قدس سره في بعض تقارير درسه. وخلاصته: إن الكلام تارة يكون في شرط الأمور به، وأخرى في شرط الحكم سواء كان تكليفاً أم وضعياً.

ويثبت ذلك في حالات منها ادراك ان هذا الظاهر محال او مخالف لذهن العقلاء. فإن ادراك ذلك يؤدي الى القطع بأن المتكلم لا يريد ضرورة انه لا يريد المحال. فإذا قال (جمعت النقيضين) لم يجز ان نأخذ بهذا الظاهر بل يجب تأويله.

ومن هنا نقول انه قد ورد روايات ظاهرة في اشتراط شرط متأخر فننظر في هذا البحث فإذا وجدنا ان اشتراط الشرط المتأخر محال نضطر الى تأويل هذه الروايات عن ظاهرها. وإذا وجدنا ان اشتراطه ليس محالاً وجب علينا المحافظة على ظهورها.

قوله (ره) (واحسن ما قيل في توجيه امكان الشرط . . .).

اقول: هذا شروع في الاجابة عن الاشكال وقبل الشروع في ذكر الاجوبه نقرر مبدأ. وهو ان الاشكال نشأ كما عرفت من قياس مركب من مقدمتين.

الأولى ان الشرط المتأخر مؤثر واقعاً في المشروط المتقدم.

الثانية ان تأثير المتأخر في المتقدم محال.

فما دام مقدمات هذا القياس سليمة يكون الاشكال سليماً فلا بد في دفعه من ابطال احدى هاتين المقدمتين.

اما الثانية فلا مجال للنقاش فيها

فتعين النقاش في الأولى ومن هنا فكل الاجوبه سوف تحاول بيان ان الشرط المتأخر ليس مؤثراً في المتقدم.

إذا عرفت ذلك نقول ان الجواب في كل شرط من الشروط الثلاثة (الواجب والوجوب والوضع) يختلف عن الجواب في الآخر ولذا نعقد ثلاث مقامات لكل شرط مقام.

المقام الأول: في شرط الواجب (المسمى بشرط المأمور به ونحو ذلك من الاسماء). وفي هذا المقام اتفقوا على جواب يمكن ان يقرر بتقريرين.

الأول: عبارة عن ارجاع الشرط المتأخر الى الشرط او الجزء المقارن وذلك بدعوى ان الشرط ليس هو نفس الفعل المتأخر بل الشرط هو الوصف الانتزاعي الذي يكون الفعل المتأخر منشأ انتزاعه ففي مثال الصوم في النهار المشروط بالغسل في الليل لا يكون الشرط هو نفس الغسل حتى يكون متأخراً بل الشرط هو تقييد الصوم بوقوع الغسل بعده أي كون الغسل متعقباً بالغسل) فالشرط هو الوصف الانتزاعي المقارن للصوم غاية ان منشأ انتزاعه متأخر.

ثم لا يخفى انه يمكن اعتبار هذا التقييد المقارن شرطاً مقارناً كما كنا نعبّر ويجوز اعتباره جزءاً مقارناً.

ولا يخفى ان تمامية هذا التقرير تتوقف على القول بأن الوصف الانتزاعي يصدق في الواقع من زمان وجود الطرف الأول من طرفي منشأ الانتزاع (وقد شرحنا وجود قولين في ذلك في المقدمة الأولى من مقدمات البحث فراجع).

فعلى هذا القول يكون الوصف الانتزاعي (متعقباً بالغسل) صادق على الصوم من حينه فيكون شرطاً مقارناً.

واما على القول الثاني (الذي يقول بأن الوصف الانتزاعي لا يصدق الا بعد وجود طرفي منشأ الانتزاع) فيكون الوصف الانتزاعي (متعقباً بالصوم) متأخراً كنفس منشأ الانتزاع فيكون اشتراط الوصف الانتزاعي كاشتراط نفس المنشأ اشتراطاً لشرط متأخر.

التقرير الثاني : وهو مبني على مقدمتين .

الأولى : ارجاع الشرط الى الجزء .

الثانية : ان الجزء بلا ريب يجوز ان يتقدم ويتأخر فإن التشهد متأخر عن القراءة .

واما المقدمة الثانية فلا اشكال فيها لوضوح ان الاجزاء لا يجب ان تكون موجودة في زمان واحد بل بعضها يحصل اولاً وبعضها يحصل آخرأ ويكون المجموع محققاً للغرض مثل عمل النجار للسريير فإنه عبارة عن عدة افعال متدرجه في الزمان والمجموع محقق للغرض .

واما المقدمة الأولى فقد تصاع بصياغتين .

الأولى : دعوى ان نفس الفعل المتأخر هو جزء العمل الواحد غايته انه جزء منفصل في الزمان والهيئة ولا مانع منه فيمكن دعوى ان الوضوء جزء من الصلاة غايته ان هذا الجزء لا يجب ان يكون له الهيئة الصلاتيه من الاتصال ببقية الاجزاء ومن التوجه الى القبلة ونحو ذلك فيكون الوضوء كالركوع من حيث جزئيه الصلاة وان اختلفا في ان الركوع يجب ان يكون له الهيئة الصلاتيه بينما الوضوء لا يجب فيه ذلك .

هذا في الوضوء فيمكن مثله في الغسل الليلي بأن يقال ان الغسل الليلي جزء من الصوم لكنه جزء منفصل .

الصياغة الثانية وتبني على مقدمات .

الأولى : ان نفس الفعل المتأخر ليس جزءاً بل منشأ لانتزاع وصف انتزاعي هو التقييد به .

الثاني : ان الوصف الانتزاعي هو الجزء .

الثالث : ان الوصف الانتزاعي يحدث بعد وجود طرفي منشأ الانتزاع .

فينتج من هذه المقدمات الثلاث ان التقييد وان كان متأخرأ الا انه جزء ويجوز في الجزء ان يكون متأخرأ .

اذا عرفت هذين التقريرين نقول :

اما التقرير الأول: فيرد عليه ايرادان.

الأول: ان التقييد وصف انتزاعي لا وجود له في الخارج وانما وجوده وجود طرفي منشأ الانتزاع.

وعلى هذا نقول يستحيل ان يكون التقييد دخيلاً في تحقيق الغرض او يتوقف عليه وجود محقق الغرض. ضرورة ان الوصف الانتزاعي عدم والعدم لا يؤثر في شيء ولا يتوقف عليه غير العدم.

فلا يجوز لكم ان تدعوا ان التقييد جزء للواجب او مقدمة له اذن محقق الغرض يجب ان يكون نفس طرف الانتزاع أي نفس الفعل المتأخر.

الايراد الثاني: ان دعوى دخول التقييد في الواجب وخروج نفس القيد دعوى تتلائم على مذهب دون مذهب توضيح ذلك انك عرفت في البحث المتقدم ان الشرط يحتمل فيه احتمالان.

الأول: ان يكون الواجب متوقفاً عليه بسبب تكويني غايته ان هذا التوقف لخفائه ادركه الشارع فقط فيكون الشرط بمنزلة نصب السلم.

الإحتمال الثاني: ان يكون الواجب متوقفاً عليه اعتباراً فقط أي لمجرد اعتبار المولى.

فاذا راجعت هذين الإحتمالين نقول ان إمكان دخول التقييد على الإحتمال الثاني في غاية الوضوح اذ يكون الشارع اعتباراً ادخل التقييد وهذا لا مانع منه.

وأما على الإحتمال الأول فليس كذلك لأن الواجب توقف رجوده على وجود الشرط توقفاً تكوينياً والواجب هو ذات الفعل بمنزلة توقف الصعود على النصب فتقييد الصعود بكونه عقيب النصب لا جزء ولا شرط وإن كان ضروري الصدق وكذا تقييد شراء اللحم بكونه عقيب الذهاب إلى السوق لا جزء ولا شرط وإنما الشرط هو الذهاب الى السوق والتقييد ضروري الصدق.

وان شئت التدقيق اكثر نقول ان هذا الإحتمال يحتمل إحتمالين .

الأول: ان الواجب يتوقف على وجود التقييد لا القيد فيكون المقدمة هو التقييد واما القيد فهو مقدمة المقدمة مثل جلب الماء الذي هو مقدمة الوضوء الذي هو مقدمة الصلاة .

الثاني: ان الواجب يتوقف على نفس القيد .

اما الإحتمال الأول . على فرض امكان ان يتوقف وجود شيء على وصف انتزاعي . فهو صحيح ولكنه عليه يكون التقييد شرطاً لا جزءاً كما كانوا يعبرون .

اما الإحتمال الثاني فيلزم ان يكون التقييد ليس له دخالة بالكلية . أي لا جزء كما هو واضح ولا شرط لأن الشرط هو نفس القيد .

واما دعوى ان القيد والتقييد معاً يتوقف عليهما الواجب فمغالطة واضحة الفساد فتأمل جيداً .

واما الصياغة الأولى من التقرير الثاني فلا مانع منها عقلاً غايته انه يحتاج اثباتها الى دليل نقلي ولا سيما مع الالتفات الى بعد هذا المعنى عن الاذهان في نحو الوضوء والغسل فتأمل^(١) .

ثم انه لا يهمننا على هذه الصياغة ان يكون الجزء هو نفس الفعل المتأخر او يكون الجزء هو الاثر الناتج عن هذا الفعل لو فرض ان له اثر فإن النتيجة واحدة كما لا يكاد يخفى .

واما الصياغة الثانية من التقرير الثاني فيرد عليه الايراد الوارد على التقرير الأول وذلك لأن التقييد وصف انتزاعي لا وجود له خارج الذهن فلا يعقل ان يكون دخيلاً في تحقيق اثر خارجي .

فتحصل انه لا يصح في هذا المقام الا ارجاع الشرط بنفسه الى كونه

(١) وجهه أن الدليل النقلي الدال على الشرط المتأخر فإذا فرض أنه لا يكون ممكناً إلا بحمله على هذا المعنى وجب حمل الدليل النقلي على هذا المعنى بلا حاجة إلى دليل نقلي آخر .

أما في (شرط المأمور به) فإن مجرد كونه شرطاً شرعياً للمأمور به لا مانع منه، لأنه ليس معناه إلا أخذه قيماً في المأمور به على أن تكون الحصّة الخاصّة من المأمور به هي المطلوبه. وكما يجوز ذلك في الأمر السابق والمقارن فإنه يجوز في اللاحق بلا فرق. نعم إذا رجع الشرط الشرعي إلى شرط واقعي كرجوع شرط الغسل الليلي للمستحاضة إلى أنه رافع للحدث في النهار فإنه يكون حينئذ واضح الاستحالة كالشرط الواقعي بلا فرق.

جزءاً وغير ذلك محال ويمكن الإلتزام بجواب آخر إجماله أن المتأخر شرط ولكن يتأخر معه الوصف بالحصه إلى زمن الشرط المتأخر.

وأما المقام الثاني والثالث فتعرض لهما بعد النظر في عبارات المصنف(ره).

قوله(ره) (على ان تكون الحصّة الخاصّة من المأمور به هي المطلوبه...).

اقول: نظره الى الصياغه الأولى أي ان الشرط هو التقيد لا القيد فالواجب هو (الصوم المتعقب بالغسل في الليل).

قوله(ره) (فإنه يكون حينئذ واضح الاستحالة...).

اقول: الوضوء والغسل رافعان للحدث وهذا مما لا اشكال فيه وانما الكلام في معنى ذلك فنقول يحتمل احتمالان.

الأول: ان الوضوء رافع تكويني للحدث الموجود خارجاً في روح الانسان. فيكون الوضوء والغسل علتين تكوينيتين لإعدام الموجود حقيقه وخارجاً في روح الانسان. فهو بمنزلة التوبه التي تطهر قلب الانسان من الرجس تطهيراً واقعياً.

الإحتمال الثاني: ان الوضوء ليس علة تكوينيه ولا الحدث موجوداً خارجياً وانما الحدثيه حكم شرعي ويكون الوضوء رافعاً اعتبارياً لهذا الحكم الشرعي فيكون قولنا (الوضوء رافع للحدث) قانون اعتباري شرعي.

وسر ذلك أن المطلوب لما كان هو الحصّة الخاصة من طبيعي المأمور به فوجود القيد المتأخر لا شأن له إلا الكشف عن وجود تلك الحصّة في ظرف كونها مطلوبة. ولا محذور في ذلك إنما المحذور في تأثير المتأخر في المتقدم.

واما على الإحتمال الأول فلا شك في استحالة ان يكون الوضوء والغسل علة لوجود الطهارة قبلهما لوضوح استحالة تقدم المعلول على العلة. كما يستحيل ان يكون النار يوم الخميس علة الاحراق الحاصل يوم الاربعاء.

واما على الإحتمال الثاني فيكون (الوضوء رافع للحدث) حكم وضعي فيرجع البحث في جواز ان يكون الوضوء المتأخر رافعاً للحدث المتقدم الى البحث في جواز الشرط المتأخر في الاحكام الوضعيه اذ لا فرق بين الشرط المتأخر في الحكم الوضعي وبين الموضوع المتأخر كما يأتي بيانه.

فظهر ان حكم المصنف (ره) بوضوح استحالة ان يكون الوضوء رافعاً للحدث المتقدم مبني على التمسك بالإحتمال الأول مع ان الانصاف ان الإحتمال الأول بعيد عن الواقع.

قوله(ره) (لا شأن له الا الكشف عن وجود تلك الحصه . . .) .

اقول: قد عرفت ان الحصه المطلوبه هي المتقيده بالقيد مثل (الصوم المتعقب بالغسل) وعرفت ان التقيد وصف انتزاعي وعرفت ان الوصف الانتزاعي يصدق بمجرد وجود الطرف الأول. غاية انه لا يمكن لنا العلم بالصدق المذكور الا بعد العلم بوجود طرفي منشأ الانتزاع فالصوم حين وجوده وقبل حدوث الغسل لا نعلم انه يصدق عليه انه متعقب بالغسل نعم بعد حدوث الغسل وعلمنا به نعلم ان الصوم في زمان وقوعه كان يصدق عليه انه متعقب بالغسل. فالغسل يكون كاشفاً لنا عن ان الصوم من حين حدوثه كان موصوفاً بانه (متعقب بالغسل).

تنبيهان :

الأول : انا كنا نعبر بأن الوصف الانتزاعي يصدق بمجرد وجود الطرف الأول ولكن هذا التعبير مبني على المسامحة لمجرد التوضيح والا فالتحقيق ان الوصف الانتزاعي يصدق حتى قبل وجود كلا الطرفين فلو نظرت الى المستقبل امكنك ان تقول (ان السنه الآتية متقدمة على السنه التي بعدها) كما هو واضح .

التنبيه الثاني : انا عبرنا تبعاً للمصنف (ره) بأن وجود القيد المتأخر (كالغسل) يكون كاشفاً عن صدق الوصف الانتزاعي على المقيد (كالصوم) في حال حدوثه .

ولكن هذا التعبير ايضاً مبني على المسامحة لمجرد التوضيح والا فالتحقيق ان وجود القيد المتأخر انما يبرر للعقل ان يحكم بصدق العنوان الانتزاعي على المقيد في آن حدوث المقيد . فمثلاً لو حدث الصوم في النهار وحدث الغسل في الليل ففي النهار لا يمكن للعقل ان يحكم بأن الصوم يصدق عليه انه (متعقب بالغسل) ولكن في الليل عند علم العقل بوقوع الغسل يمكن للعقل ان يحكم بأن الصوم حتى في النهار يصدق عليه انه (متعقب بالغسل) فإذن التعبير بكلمة (الكشف) مسامحة واضحة .

ووجه المسامحة يتضح عند الالتفات الى مقدمة واضحة وهي ان الوصف الانتزاعي ليس سوى (حكم عقلي يخترعه العقل ويتبرع به قهراً عليه بسبب واقعي) فالوصف الانتزاعي لا وجود له وراء العقل . فهو كالملازمات العقلية مثل (ان كان زيد ناهقاً فهو حمار) فإن هذه الملازمات والاصاف الانتزاعية احكام عقليه محضه لا وجود لها في غير العقل غايته ان العقل يحكم بها بسبب واقعي تكويني .

واذا اتقنت هذه المقدمة يتضح كيف كان التعبير بكلمة الكشف مسامحة لأن الكشف لا يطلق الا في مورد وجود شيء واقعي كشفت عن وجوده سابقاً وهنا لا يوجد شيء واقعي كان موجوداً في الزمان الأول ولم نعلم

وأما في (شرط الحكم) سواء كان الحكم تكليفاً أم وضعياً ، فإن الشرط فيه معناه أخذه مفروض الوجود والحصول في مقام جعل الحكم

بوجوده ثم كشف عنه وقوع الشرط فإن هذا الشيء الواقعي المتوهم اما نفس حكم العقل بالوصف الانتزاعي واما نفس الوصف الانتزاعي .

والأول مقطوع عدم التحقق قبل تحقق الشرط .

وأما الثاني فلا وجود واقعي له حتى يستكشف وجوده . وبهذا ينتهي الكلام في المقام الأول .

وأما المقام الثاني والثالث فتعرض لهما عما قريب .

قوله (ره) (وأما في شرط الحكم سواء كان الحكم تكليفاً أم ...) .

أقول : ان المصنف (ره) دمج بين المقامين ونحن نذكرهما منفصلين اما المقام الثاني (اي شرط الوجوب) فنذكر ثلاث اجوبة .

الأول : وحاصله ان الاحكام الشرعية قوائين إعتبارية ومن الواضح ان الاعتبار بيد المعبر فيمكن للمعتبر ان يعتبر ان الموضوع متقدم والحكم متأخر فيقول (ان كان غدا يوم وفاة زيد فالיום يجب توديعه) فيكون الحكم موجوداً متقدماً اذا فرض وجود الشرط متأخراً .

وهذا الجواب قد يستظهر من كلام المصنف (ره) في المتن حيث لم يظهر من عباراته أكثر من هذا .

أقول : وهذا الجواب قد اشرنا الى فساده في المقدمة الرابعة حيث بينا ان الحكم له جهتان اعتبار وملاك وان الاشكال ليس من الجهة الأولى بل من الجهة الثانية فراجع .

الجواب الثاني : وذكره صاحب الكفاية (ره) وبيتي على مقدمة وهي ان ذا التفكير انما ينبعث ويتحرك عن اعتقاداته لا عن الواقع فمن اعتقد بوجود اسد يفر حتى لو لم يكن في الواقع ومن اعتقد ان الموجود شاة لا يفر وان كان اسداً في الواقع فالاعتقاد هو علة الانبعاث لا الواقع .

اذا التفت الى هذه المقدمة الواضحة نقول ان الحكم الشرعي فعل معلول صدر من المولى وعلته لحاظ المولى للشرط المتأخر وعلمه بذلك

وانشائه. وكونه مفروض الوجود لا يفرق فيه بين أن يكون متقدماً أو مقارناً أو متأخراً كأن يجعل الحكم في الشرط المتأخر على الموضوع

تماماً كما لو ان السيد نظر الى المستقبل ولاحظ المرض غداً فإن ملاحظة المرض هذه داعية للسيد ان يحكم على عبده بوجوب احضار الدواء على فرض تحقق المرض غداً فإن كان السيد يعلم المستقبل يحكم بوجوب الدواء تنجيزياً وان كان لا يعلم يحكم بوجوب الدواء على فرض تحقق المرض. اذن علة تشريع الحكم المتقدم ليس نفس الشرط المتأخر بل لحاظ الشرط المتأخر. ولحاظ الشرط المتأخر مقارن لتشريع الحكم. هذا تمام توضيح كلام صاحب الكفاية(ره). ويجاب عليه بجوابين.

الأول: ما ذكره المحقق النائيني(ره) من ان الاحكام الشرعية قضايا حقيقه. والقضايا الحقيقيه تمتاز بأن موضوعها لا يلحظ منطبقاً على الخارج مثل (القاتل يقتل) فيحتاج التطبيق على زيد او عمر الى دليل آخر كما هو واضح.

بخلاف القضية الخارجيه فإن الموضوع لا يلحظ الا منطبقاً على الخارج بمنزله (هؤلاء مؤمنون) هذا كله واضح.

وعليه نقول ان دعوى صاحب الكفاية ان علم المولى بوقوع الشرط المتأخر في الخارج ولحاظه للشرط المتأخر في الخارج هو الداعي الى تشريع الحكم المتقدم هذه الدعوى لا تتم الا على توهم ان الاحكام الشرعيه على نحو القضايا الخارجيه حتى يكون الشارع قد لاحظ الموضوع (ومنه شرط الوجوب فإنه جزء الموضوع كما بينا غير مره) منطبقاً على الخارج واما مع الالتفات الى ان الاحكام الشرعيه حقيقه لا مجال للتوهم المذكور.

اقول: ان كلام صاحب الكفاية(ره) قابل لعدة محامل وهذا المحمل الذي حملة عليه المحقق النائيني(ره) هو اسوء المحامل واذا اردنا ان نحمل كلام صاحب الكفاية(ره) على احسن المحامل نقول ان مراده ان للحكم مرتبتان.

الأولى: عالم الجعل والضرب وهو عالم ان يمد المولى يده الى لوح التشريع وينقش الحكم فيه.

المقيد بقيد أخذه مفروض الوجود بعد وجود الموضوع .

الثانية: مرتبه الفعلية والمجموع وهي عبارة عن تطبيقات الحكم الشرعي المضروب في اللوح المحفوظ على الواقع .
اما في المرتبة الأولى فالحكم مضروب على نحو القضية الحقيقيه مثل القاتل يقتل .

واما في المرتبة الثانية فالحكم خارجي بمعنى ان المولى يرى انطباق موضوع القضية الحقيقيه على هذا الجزئي فيطبق عليه الحكم كما لو رأى ان زيدا قاتل فيحكم عليه بوجوب القتل تطبيقاً للقانون الشرعي في المرتبة الأولى (القاتل يقتل) فالمرتبة الثانية من الحكم خارجيه جزئيه .

ومن هنا فكان نظر صاحب الكفاية(ره) الى المرتبة الثانية أي انه يكون رؤيه المولى لتحقق الشرط المتأخر هي الداعيه له ان يحكم بتطبيق الحكم عليه متقدماً كما لو فرضنا ان الحكم في المرتبة الأولى (يوم وفاة زيد يجب قبله بسنه التصدق بدرهم) فيأتي المولى إلى المرتبة الثانية فيجد ان زيدا سوف يموت بعد سنه فيحكم بوجوب التصدق بدرهم تطبيقاً لقانون المرتبة الأولى .

وهذا المحمل لكلام صاحب الكفاية(ره) مبني على وجود المرتبة الثانية من مراتب الحكم . وهي محل خلاف .

الجواب الثاني: ان جواب صاحب الكفاية(ره) وان كان يتكفل جيداً للحل في المرتبة الثانية لكنه لم يتكفل لحل الاشكال في المرتبة الأولى . حيث ان اللازم في المرتبة الأولى توضيح كيف رأى الشرط المتأخر له دخاله في حدوث الطلب المتقدم فهل كان مخطئاً في رؤيته ام كان مصيباً لا سبيل الى الأول فتعين الثاني أي ان الشرط المتأخر كان له دخاله في حدوث الطلب المتقدم . فكيف ندفع هذه المشكلة .

الجواب الثالث: وهو الصحيح . وحاصله انه من الواضح ان الخارج المتأخر لا يؤثر في الخارج المتقدم وهذا بديهي . ولكن مع ذلك لا مانع من أن يكون الخارج المتأخر علة في كون المتقدم مطلوباً وليس هذا من قبيل تأثير المتأخر في المتقدم كما قد يتوهم لاول وهله بل هو من قبيل تأثير المتأخر في المتقدم .

توضيح ذلك ان وجه كون المتأخر سبباً في مطلوبه المتقدم يمر
بمرحلتين .

الأولى: ان يكون الخارج المتأخر في واقعه مفسدة لا ترتفع الا اذا
كان قد فعل المتقدم . او يكون الخارج المتأخر في واقعه مصلحة لا تحصل
الا اذا كان قد فعل المتقدم . مثل المرض الذي لا يرفعه الا الواكسيناسيون
المتقدم .

الثانية: ان العاقل كما يطلب تحصيل المصالح الحالية كذلك يطلب
فعلاً تحصيل المصالح المستقبلية فعلاً وكما يطلب فعلاً دفع ورفع المفسد
الحالية كذلك يطلب فعلاً دفع ورفع المفسد المستقبلي .

ومن هنا فإذا رأى العاقل ان المصلحة المستقبلية تتوقف على فعل الآن
يصبح طالباً لهذا الفعل الآن وهكذا اذا رأى أن دفع او رفع المفسدة
المستقبلية يتوقف على فعل شيء الآن يصبح طالباً لفعل هذا الشيء الآن .

والحاصل ان الارادة النفسية تتعلق بكلي في غاية السعه وهو (محقق
المصالح الآنيه والمستقبليه ودافع ورافع المفسد الآنيه والمستقبليه) والشرط
المتأخر يكون سبباً في صيرورة المتقدم موصوفاً بأنه مصداق من مصاديق
(محقق المصالح المستقبلية) او (دافع ورافع المفسد المستقبلية) وبالتالي
يدخل المتقدم في كلي المطلوب .

وهذا الجواب يتكفل لدفع الاشكال في عالم انشاء الحكم واما في
عالم المجهول والفعليّة (على فرض وجوده) فيكون الجواب ما ذكره صاحب
الكفاية(ره) وبهذا ينتهي الكلام في المقام الثاني .

اما المقام الثالث: فيجري فيه الجواب الأول والثاني المتقدمين وقد
عرفت الكلام فيهما .

والجواب الثالث المتقدم يجري هنا بتقرير آخر بأن يفرض ان مصلحة
تشريع الحكم الوضعي لا تتحقق الا بتحقق الشرط في المستقل .

ويمكن ان يجاب بجواب رابع هو ارجاع الشرط الى الجزء بمعنى ان

ويتقرب ذلك إلى الذهن بقياسه على الواجب المركب التدريجي الحصول، فإن التكليف في فعليته في الجزء الأول وما بعده يبقى مراعى إلى أن يحصل الجزء الأخير من المركب، وقد بقيت - إلى حين حصول كمال الأجزاء - شرائط التكليف من الحياة والقدرة ونحوهما .

وهكذا يفرض الحال فيما نحن فيه، فإن الحكم في الشرط المتأخر يبقى في فعليته مراعى إلى أن يحصل الشرط الذي أخذ مفروض الحصول، فكما أن الجزء الأول من المركب التدريجي الواجب في فرض حصول جميع الأجزاء يكون واجباً وفعلي الوجوب من أول الأمر لا أن فعليته تكون بعد حصول جميع الأجزاء، وكذا باقي الأجزاء لا تكون فعليتها بعد حصول الجزء الأخير بل حين حصولها ولكن في فرض حصول الجميع، فكذلك ما نحن فيه يكون الواجب المشروط بالشرط المتأخر فعلي الوجوب من أول الأمر في فرض

يكون كلا من المتقدم والمتأخر يشكل مركباً صالحاً لترتب الحكم عليه فيكون الحكم متأخراً عن الشرط المتأخر بخلاف الحال على الجواب الثالث فإن الحكم يكون متقدماً على الشرط المتأخر وبهذا ينتهي الكلام في المقام الثالث فلتعرض لعبارات المصنف (ره).

قوله(ره) (ويتقرب ذلك الى الذهن بقياسه . . .) .

اقول: قد ادعى المصنف (ره) ان جعل تم على نحو ان الحكم متقدم والموضوع متأخر كأنه قال اذا تحقق الموضوع في المستقبل فأنا احقق الحكم في الحاضر .

وهذا قد يتوهم أنه غريب او محال فقربه المصنف(ره) بالواجب التدريجي كالصلاة فإن الجزء الأول يكون واجباً مقبولاً في فرض الاتيان ببقية أجزاء الصلاة واما في فرض عدم الاتيان بالبقية لا يكون الأول مقبولاً .

قوله(ره) (فكذلك ما نحن فيه يكون الواجب المشروط . . .) .

اقول: ليس معنى الشرط المتأخر سوى ان الحكم متقدم على الشرط فالحكم موجود على فرض وجود الشرط بمعنى انه اذا كان الشرط موجوداً

حصول الشرط في ظرفه لا أن فعليته تكون متأخرة حين الشرط.

هذا خلاصة رأي شيخنا المعظم، ولا يخلو عن مناقشة، والبحث عن الموضوع بأوسع مما ذكرنا لا يسعه هذا المختصر.

في وقته المتأخر كان الحكم موجوداً في وقته المتقدم. وبهذا ينتهي البحث تماماً فانقدح جواز الشرط المتأخر مطلقاً.

٨ - المقدمات المفوتة

ورد في الشريعة المطهرة وجوب بعض المقدمات قبل زمان ذبيها في الموقنات كوجوب قطع المسافة للحج قبل حلول أيامه . ووجوب الغسل من الجنابة للصوم قبل الفجر ، ووجوب الوضوء أو الغسل - على قول - قبل وقت الصلاة عند العلم بعدم التمكن منه بعد دخول وقتها . . . وهكذا .

قوله (ره) (ورد في الشريعة المطهرة وجوب) .

اقول: هذا بحث المقدمات المفوتة . ويقع الكلام فيه في مقامين .

الأول: وجوب المقدمات المفوتة غير التعلم .

الثاني: وجوب تعلم الاحكام الذي يستلزم عدمه عدم الإمتثال .

اما المقام الأول: فنقدم له مقدمات .

الأولى: في تعريف المقدمات المفوتة فنقول هي المقدمات التي لو لم يؤت بها قبل زمان وجوب ذي المقدمة للزم عدم امكان الاتيان بذي المقدمة في وقت وجوبه .

مثل الحج فإن زمن وجوبه في الثامن من ذي الحجة مثلاً واما السير الى مكة فإذا لم يؤت به قبل الثامن من ذي الحجة لزم عدم امكان الاتيان بالحج في هذا الوقت .

اذن للمقدمة المفوتة ركنان .

الأول: كون وقت العمل بالمقدمة قبل وقت وجوب ذي المقدمة .

الثاني: انه مع عدم الاتيان بها في ذلك الوقت يستحيل الاتيان بذي المقدمة في وقت وجوبه .

المقدمة الثانية: ان البحث في المقدمات المفوتة في هذا المقام ينبغي ان ينقسم الى بحثين وذلك لأن هذه المقدمات المفوتة قسمان .

الأول: المقدمات المفوتة التي ثبت وجوبها شرعاً بحيث لا مجال للفقهاء ان يشكك في وجوبها من قبيل السفر الى مكة المكرمة ومن قبيل

وتسمى هذه المقدمات باصطلاحهم «المقدمات المفوتة» باعتبار أن تركها موجب لتفويت الواجب في وقته كما تقدم.

ونحن نقول: لو لم يحكم الشارع المقدس بوجوب مثل هذه المقدمات فإن العقل يحكم بلزوم الإتيان بها، لأن تركها موجب لتفويت الواجب في ظرفه، ويحكم أيضاً بأن التارك لها يستحق العقاب على الواجب في ظرفه بسبب تركها.

ولأول وهلة يبدو أن هذين الحكمين العقليين الواضحين لا

الغسل قبل الفجر للصوم الواجب.

القسم الثاني: المقدمات المفوتة التي لم يثبت وجوبها شرعاً بحيث يمكن للفقهاء ان يناقش في وجوبها.

اما القسم: الأول فكما ترى لا نزاع فيه الا نزاعاً فنياً لا اكثر بمعنى ان النزاع كان في توجيه هذا الفعل الصادر من الشارع.

فهذا النزاع لا ثمرة عملية له اصلاً وانما ثمرته علمية بحته كما لو علمنا بوجوب الصلاة فيقع النزاع بيننا في بيان حكمة وسر هذا الحكم الشرعي.

اما القسم الثاني: فالنزاع فيه ذو ثمرة مهمة اذ يمكن ان نتوصل الى نتيجة هي عدم وجوب هذه المقدمات المفوتة ويمكن ان نتوصل الى الوجوب فالنزاع يكون حول قاعدة (المقدمات المفوتة واجبه) ام لا .

وهذا نزاع يحتاج كل واحد من الطرفين ان يأتي بدليل اثباتي ليثبت مطلوبه .

المقدمة الثالثة: في وجه الاشكال في المقدمات المفوتة ونتعرض لها بعد تعرض المصنف (ره) لها.

وقوله (ره) (ولأول وهلة يبدو ان هذين الحكمين العقليين . . .) .

اقول: هذا شروع في المقدمة الثالثة وتوضيحها ان نتكلم في نقطتين .

الأولى: في الاشكال في القسم الأول من المقدمات المفوتة (اعني

ينطبقان على القواعد العقلية البديهية في الباب من جهتين :

التي ثبت وجوبها) والاشكال في هذا القسم من جهتين .

الأولى : انه قد ثبت وجوب هذه المقدمات وهذا ينافي القاعدة التي اسسناها سابقاً والتي تقول ان وجوب المقدمة تابع لوجوب ذيها اذ مقتضى هذه القاعدة ان لا تجب المقدمة الا عند وجوب ذيها لا قبله .

ومن هنا فأمامنا في حل هذه الجهة من الاشكال ثلاث طرق .

الأول : رفع اليد عن وجوب المقدمات المفوته .

الثاني : رفع اليد عن القاعدة المذكورة والاعتراف ببطالانها .

الثالث : محاولة الجمع بين الوجوب الثابت وبين القاعدة المذكورة .

واما الطريق الأول فقد عرفت عدم امكانه حيث قد ثبت الوجوب عن الشرع بدون شك فعلى سلوك أحد الطريقين الأخيرين .

الجهة الثانية : انه قد ثبت ان تارك هذه المقدمات يستحق عقاب ترك ذي المقدمة فمن ترك غسل الجنابة قبل الفجر استحق عقاب ترك الصوم . وهذا ينافي احد ثلاث مقدمات .

الأولى : قاعدة لا عقاب الا بعد عصيان .

الثانية : لا عصيان الا بعد تكليف .

الثالثة : لا تكليف بذي المقدمة .

اما الأولى والثانية فواضحتان واما الثالثة فتوضيحها ان المكلف التارك للغسل قبل الفجر لم يكلف بالصوم لا قبل الفجر ولا بعده .

اما انه لم يكلف بالصوم قبل الفجر فلأن المفروض ان الفجر شرط وجوب الصوم . ولا وجوب قبل شرط الوجوب كما هو واضح .

واما انه لم يكلف بالصوم بعد الفجر لأنه قد اصبح عاجزاً عن الصوم الجامع للشرائط ومن الواضح سقوط التكليف عند العجز كما مر التنبيه عليه في مبحث الاجزاء .

فينتج ان المكلف التارك للمقدمة المفوته لم يكلف بذي المقدمة .

أما أولاً: فلأن وجوب المقدمة تابع لوجوب ذبيها، على أي نحو فرض من أنحاء التبعية، لا سيما إذا كان من نحو تبعية المعلول لعلته على ما هو المشهور. فكيف يفرض الواجب التابع في زمان سابق على زمان فرض الوجوب المتبوع؟.

وأما ثانياً: فلأنه كيف يستحق العقاب على ترك الواجب بترك مقدمته قبل حضور وقته مع أنه حسب الفرض لا وجوب له فعلاً. وأما في ظرفه

وإذا عرفت هذه المقدمات الثلاثة فإذا ضمممتها ينتج ان التارك للمقدمة المفوته لم يكلف بذي المقدمة (وهذا مقتضى الثالثة) وبالتالي فلم يعص ذي المقدمة (لعدم العصيان الا بتكليف) وبالتالي فلا يعاقب (لعدم العقاب الا بعد عصيان كما هو المقدمة الأولى).

اذن النتيجة المأخوذة من هذه المقدمات الثلاث تنافي ما ثبت من ان تارك المقدمة يعاقب على ذي المقدمة ولحل هذه المشكلة امامنا طرق.

الأول: رفع اليد عن ما ثبت من إستحقاق المكلف التارك للمقدمة المفوته العقاب على ذي المقدمة.

الثاني: رفع اليد عن النتيجة المتقدمة وذلك بواسطة رفع اليد عن احدى المقدمات الثلاث.

الثالث: الجمع بين هذه النتيجة وبين ما ثبت سابقاً.

اما الطريق الأول فقد عرفت عدم امكانه حيث ثبت ذلك عن الشرع بلا مجال للتشكيك. فالمتعين احد الطريقين الاخيرين .

قوله(ره) (اما اولاً فلأن وجوب المقدمة...).

اقول: هذا هو المنافي للحكم الأول من الحكمين الذين ذكرهما المصنف وقد عرفت تفسير التبعية في مبحث سابق.

قوله(ره) (واما ثانياً فلأنه كيف يستحق العقاب...).

اقول: هذا هو المنافي للحكم الثاني من الحكمين الذين ذكرهما المصنف(ره). ولم يذكر المصنف(ره)سوى المقدمة الثالثة من المقدمات الثلاث التي ذكرناها واسقط ذكر الأولى والثانية لوضوحهما مع انهما

فينبغي أن يسقط وجوبه لعدم القدرة عليه بترك مقدمتهم والقدرة شرط عقلي في الوجوب.



ولأجل التوفيق بين هاتيك البديهيات العقلية التي يبدو كأنها متعارضة - وإن كان يستحيل التعارض في الأحكام العقلية وبديهيات العقل - حاول جماعة من إعلام الأصوليين المتأخرين تصحيح ذلك بفرض انفكاك زمان الوجوب عن زمان الواجب وتقدمه عليه، أما في خصوص الموقنات أو في مطلق الواجبات، على اختلاف المسالك. وبذلك يحصل لهم التوفيق بين تلكم الأحكام العقلية، لأنه حينما يفرض تقدم وجوب ذي المقدمة على زمانه فلا مانع من فرض وجوب المقدمة قبل وقت الواجب، وكان استحقاق العقاب على ترك الواجب على القاعدة لأن وجوبه كان فعلياً حين ترك المقدمة.

أما كيف يفرض تقدم زمان الوجوب على زمان الواجب وبأي مناط؟ فهذا ما اختلفت فيه الأنظار والمحاولات.

ضروريتان ليتم التنافي المذكور.

تنبيه: قد يتوهم ان الاشكال في الجهة الثانية يتفرع عن الاشكال في الجهة الأولى بدعوى ان الاشكال في الجهة الثانية متوقف على عدم وجوب المقدمة واما مع وجوب المقدمة يتحقق التكليف والعصيان عند الترك وبالتالي يكون التارك مستحقاً للعقاب.

لكن هذا التوهم فاسد لأن العقاب انما يكون على ترك الواجب لا غيره فإذا فرض وجوب المقدمة وعدم وجوب ذي المقدمة كما هو المفروض كان اللازم العقاب على ترك المقدمة دون ذي المقدمة وهذا ايضاً مشكل لمنافاته مع قاعدة ان الوجوب الغيري لا يقتضي عقاباً عند مخالفته فلا بد من الالتزام بعدم العقاب حتى على ترك المقدمة ما دام يفرض ان وجوبها غيرياً محضاً.

فأول المحاولين لحل هذه الشبهة - فيما يبدو - صاحب الفصول الذي قال بجواز تقدم زمان الوجوب على طريقة (الواجب المعلق) الذي اخترعه كما أشرنا إليه في الجزء الأول.

قوله(ره) (فأول المحاولين لحل هذه الشبهة . فيما يبدو).

اقول: هذا الجواب يتعلق في المقدمات المفوته القسم الأول (أي التي ثبت وجوبها) وهذا الجواب يتضمن أمرين .

الأول: الاعتراف بأن وجوب المقدمة المفوته يتنافى مع قاعدة تبعية الوجوب الغيري للوجوب النفسي .

الثاني: ارجاع المقدمات المفوته الى المقدمات غير المفوته (اي المقدمات التي تجب في وقت وجوب ذیها).

فصاحب الفصول في الحقيقة قد انكر وجود (مقدمات مفوته واجبه) بل عنده ان المقدمات التي ثبت وجوبها ليست مفوته .

فجواب صاحب الفصول يدخل في الطريق الثالث من طرق حل الاشكال من الجهة الأولى .

وحاصل هذا الجواب ان هذه المقدمات واجبه وليس لوجوبها علة سوى احدى علتين محتملتين .

الأولى وجوبها قبل زمان وجوب ذي المقدمة بعلة الوجوب المقدمي .

الثانية وجوبها بعد زمان وجوب ذیها بعلة الوجوب المقدمي .

ولكن الإحتمال الأول باطل بسبب قاعدة تبعية الوجوب الغيري للوجوب النفسي . فيتعين الإحتمال الثاني وهو كون زمان الوجوب متقدماً على زمان الواجب وهذا هو معنى الواجب المعلق فيكون وجوب هذه المقدمات دليلاً انيا (من المعلول الى العلة) على ان الواجب معلق .

فمثلاً وجب (السفر الى مكة) فإما ان نحمله على انه واجب قبل

وجوب الحج واما ان نحمله على انه واجب بعد وجوب الحج .

والأول غير ممكن فتعين الثاني وهو ممكن فيلزم حمل الحج على انه

كان واجباً في زمن السفر وهذا هو الوجوب المقدمي .

ومن هنا يتضح لك ان كلام صاحب الفصول(ره) يبني على مقدمات .
الأولى امكان الواجب المعلق .

الثانية عدم امكان وجوب المقدمة قبل وجوب ذبيها .

الثالثة عدم وجود علة اخرى لوجوب هذه المقدمات غير الواجب المعلق .

الرابعة وهي مأخوذة من المقدمات الثلاث السابقة نذكرها لمجرد التوضيح وهي ان صاحب الفصول ليس بحاجة الى دليل يثبت ان الحج واجب معلق بل نفس وجوب السفر يكون دليلاً على ان الحج واجب معلق وهذا الدليل اني باعتبار ان وجوب السفر لا علة له سوى وجوب الحج بالوجوب المعلق ومن هنا نقول ان مجرد امكان الواجب المعلق كاف في اثباته وتحريم الكلام مع صاحب الفصول يقع في نقاط :

الأولى : في تفسير الواجب المعلق، فنقول : هو الواجب الذي له شرطان الأول شرط لوجوبه ويكون متقدماً .

الثاني شرط للواجب بمعنى انه لا يؤثر بالواجب الا بعده ويكون هذا الشرط شرطاً زمنياً متأخراً عن شرط الوجوب .

فالحج له شرطان الأول لوجوبه وهو الاستطاعة فعند الإستطاعة يصبح الحج واجباً فعلياً ومع ذلك لا يمكن للمكلف ان يأتي بالحج الا بعد الشرط الثاني .

الشرط الثاني شرط للإتيان بالواجب وهو شهر ذي الحجة وهو شرط زمني بينه وبين الشرط الأول فاصل زمني فأركان الواجب المعلق ثلاثة .

الأول : ان يكون له شرطان مختلفان الأول للوجوب الثاني للواجب .

الثاني : ان يكون الشرط الثاني شرطاً زمنياً لا غير .

الثالث : ان يكون بين الشرط الأول والثاني فاصل زمني .

النقطة الثانية: في امكان الواجب المعلق والصحيح امكانه ولكن قد ذكروا بعض الإعتراضات على امكانه ونحن ذاكرون لبعضها .

الأول: وحكاه صاحب الكفاية عن بعض معاصريه (قيل انه المحقق النهاوندي) وحاصله يبني على ثلاث مقدمات .

الأولى: ان الايجاب هو عبارة عن تعلق الارادة التشريعية بالفعل المأمور به .

المقدمة الثانية: ان الارادة التشريعية عوض عن الارادة التكوينية فإن المولى عندما تتحقق ارادته للفعل فعوضاً عن ان يحرك عضلات نفسه يحرك عضلات عبده بالارادة التشريعية فالارادة التشريعية نائبة عن الارادة التكوينية .

المقدمة الثالثة: ان الارادة التكوينية يستحيل ان تنفك عن تحرك العضلات نحو المراد فما دام لا يمكن التحرك نحوه لا تكون الارادة التكوينية متحققه والا كانت الارادة منفكة عن تحريك العضلات وهو محال .

وينتج من هذه المقدمات الثلاث ان عند عدم امكان التحرك نحو الواجب يستحيل تحقق الارادة التكوينية نحوه . كما هو مقتضى المقدمة الثالثة .

وبالتالي يستحيل تعلق الارادة التشريعية بالواجب لما عرفت في المقدمة الثانية وبالتالي يستحيل الايجاب لما عرفت في المقدمة الأولى .

اقول ان المولى ينظر الى الفعل بما هو صادر من العبد فيرى ان فيه مصلحة فيحصل عنده شوق ان يفعله العبد وبالتالي يحصل عنده اراده تكليف العبد بالفعل ثم يعتبره عليه . هذه هي قصة الايجاب . وسائر الأحكام التشريعية من هذا القبيل .

ومن هنا يظهر ما في المقدمة الأولى والثانية .

اما الأولى ففيها ان الايجاب فرع الإرادة لا نفسها فإن الايجاب هو الاعتبار المتأخر عن الارادة .

نعم هذا الاشكال لا يضر بمقصود المستدل فإن غرضه اثبات استحالة

الايجاب عند استحالة الارادة . وهذا متحقق سواء كان الايجاب عين الارادة او فرعها . فإنما ذكرنا هذا الإعتراض للتصحيح .

واما الثانية ففيها انه ليس في سلسلة الحكم سوى الارادة المتعلقة بتشريع الحكم في ذمة المكلف فإن قصد بالارادة التشريعيه غير هذا المعنى فلا وجود لها . وان قصد هذا المعنى فهي ارادة تكوينيه ككافه الارادات التكوينييه فإن المولى كما يكون عنده ارادة نحو القيام كذلك يكون عنده اراده نحو التشريع فيشرع .

وهذا الاشكال ايضاً قد يقال بأنه لا يضر بمقصود المستدل اذ غرضه ان الارادة التشريعيه المتعلقة بالتشريع بمنزلة الارادة التكوينييه فإذا كانت منها وعينها فأولى واحسن .

نعم يحتاج الى اثبات ملازمه وهي ان الإرادة لا تتعلق بتشريع الحكم الا اذا كان يمكن ان تتعلق بنفس متعلق الحكم فأرادته تشريع وجوب قيام العبد لا تمكن الا اذا امكن تعلق ارادة العبد بالقيام .

وهذه الملازمة لا دليل عليها سوى الادلة المذكورة على استحالة تكليف العاجز فإن العبد اذا لم يمكن تعلق ارادته بالقيام يكون عاجزاً فتكليفه في هذه الحال على القيام تكليف عند العجز .

ولكنك عرفت فساد تلك الادلة بل هي هنا افسد لأن التكليف تعلق بكلي بعضه مقدور (وهي الحصة التي يمكن ان تتحقق الإرادة نحوها) وبعضه غير مقدور وهو الحصة التي لا يمكن تعلق الارادة به .

ومن الواضح ان التكليف بالكلي الذي يقدر على بعضه دون بعض جائز كالتكليف بجميع الكليات فإن كل كلي له مصاديق محال الوجود عادة فإن الذهاب الى السوق حال النوم محال عادة ولا ريب في جواز التكليف بكلي الذهاب الى السوق .

والواجب المعلق من هذا القبيل له فالحج حصتان حصه لا يمكن تحرك الإرادة نحوه وهو الحج في ذي الحجة في شوال وحصه يمكنه تعلق الإرادة به وهو الحج في ذي الحجة .

نعم جميع الحصص التي هي قبل ذي الحجّة محال ولكن لا يمنع ذلك من بقاء الكلّي على امكانه بإمكان بعض افراده الواقعة في ذي الحجّة .
 اما المقدمة الثالثة فواضحة الفساد اذ نرى بالوجدان تعلق الإرادة بالأمر المستقبلي كما تريد ان تصبح مجتهداً ان شاء الله تعالى شأنه وكما تريد من الآن ان تكرم عمراً غداً في الوليمة وكما تريد شيئاً يمنعك منه الظالم او العادل .

الإعترض الثاني: ان البعث والانبعاث يستحيل ان ينفك احدهما عن الآخر فعند عدم امكان الانبعاث لا يمكن البعث .
 وفيه اولاً ان هذا في البعث التكويني لا في البعث الاعتباري الذي هو مجرد اعتبار ذهني .

وبعبارة مفصلة ان التشريع ليس سوى اعتبار المولى للحكم . وهذا الاعتبار بما هو هو يمكن ان يتحقق حتى في حال استحالة الاعتبار غايته ان هذا الانبعاث فعل من المولى يحتاج الى علة فاعليه وعلة غائية .
 والعلة الفاعلية هو المولى المرید وتتحقق الارادة بمجرد رؤية المصلحة في التشريع والمصلحة في التشريع قد تكون حتى في حالة استحالة الانبعاث كما لو فرض ان التشريع بما هو هو مصلحة .

واما العلة الغائية فكذلك لأن العلة الغائية من التشريع قسمان .

الأول ان يكون الغاية هي انبعاث المكلف نحو الفعل .

الثاني ان تكون الغاية غير ذلك كما لو فرض ان الغاية نفس وقوع التشريع او ان الغاية جعل التكليف في ذمة العبد حتى ينبعث نحو المقدمات المفوته .

فعلى القسم الأول يستحيل التشريع عند استحالة الانبعاث لوضوح ان الغاية لا تحرك الفاعل الا اذا كان الفاعل لا يرى انها محال التحقق فمن يعلم انه لا يمكنه شراء اللحم يستحيل ان يذهب الى السوق بغاية شراء اللحم .

واما على القسم الثاني فالتشريع في غاية الامكان لأن العلة الغائية متحققه حتى في حاله استحالة الانبعاث كما هو واضح .

وثانياً ان اللازم في امكان البعث هو امكان الانبعاث حسب البعث فإذا امكن الانبعاث غداً امكن البعث المتعلق به .

فالملازمه هي هكذا (البعث الى شيء بخصوصيات معينه متوقف على امكان الانبعاث الى ذلك الشيء بخصوصياته المعينه) .

وهذا الشرط هنا موجود اذ المفروض امكان الانبعاث الى الحج المقيد بكونه في ذي الحجة وبالتالي فيمكنه البعث في شوال نحو الحج المقيد بكونه في ذي الحجة فتأمل .

وكأن المستشكل اعتقد ان البعث والانبعاث مثل الكسر والانكسار لا يمكن احدهما الا في زمن امكان الآخر ولكنه اعتقاد فاسد كما هو واضح . ثم إن في المقام إعتراضات أخرى أعرضنا عن ذكرها ودفعها حيث لا يليق في المقام اكثر مما ذكرنا .

النقطة الثالثة: ان الواجب المعلق بعد امكانه هل يقع ام لا .

قد يقال بأنه لا يقع لأن الواجب المعلق يقتضي تحقق الوجوب وصورته مطلقاً بمجرد تحقق الشرط الأول . مع ان المكلف قد يعجز عنه كما لو مات قبل ادراك الشرط الثاني أي وقت الواجب .

والوجوب على العاجز وان كان ممكناً الا انه لم يقع .

توضيح ذلك ان المكلف لو استطاع في شوال صار الحج واجباً عليه وجوباً مطلقاً فلو مات قبل ذي الحجة يكون الحج واجباً عليه مع انه عاجز عنه . وهذا مما لا يصدر من الشارع حتى لو قلنا بإمكانه .

وقد التفت صاحب الفصول(ره) الى هذا الاشكال ودفعه بأن الوجوب لا يصير مطلقاً بمجرد تحقق الشرط الأول بل يكون مشروطاً بشرط آخر وهو (كون المكلف سيبلغ وقت الواجب) وهذا الشرط يكشف عنه بقاؤه حياً قادراً الى زمان الواجب .

وهذه النقطة ذكرناها لأن كثيراً من الأصوليين توهموا ان الوجوب يصير مطلقاً بمجرد تحقق الشرط الأول وقد صرح بذلك صاحب الكفاية(ره).

ولكن هذا تفسير خاطيء لكلام صاحب الفصول بل لو راجعت كلام صاحب الفصول يتضح لك بوضوح ان مراده ما ذكرناه من اشتراط الوجوب بشرط آخر هو (كون المكلف سوف يبلغ وقت الواجب حياً قادراً) وهذا الشرط يكشف عن وجوده بلوغ المكلف للوقت حياً قادراً.

النقطة الرابعة ان الواجب المعلق هل يحل اشكال المقدمات المفوته ام لا.

اقول ان صاحب الفصول «ره» اخترع الواجب المعلق ليحل اشكال المقدمات المفوته. ولكن الظاهر ان الواجب المعلق لا يدفع الاشكال من جهة وان دفعه من جهة اخرى. توضيح ذلك ان عندنا جهتان.

الأولى الجهة الواقعية أي كيف تكون المقدمات المفوته موصوفة في الواقع بالوجوب الغيري.

الجهة الثانية الجهة العلمية أي كيف نعلم بأن المقدمات المفوته موصوفة في الواقع بالوجوب الغيري.

اما الجهة الأولى فالواجب المعلق يكون كافياً في حل الاشكال اذ مع فرض تحقق الإستطاعة وصيرورة الحج واجباً في شوال تكون جميع مقدماته من السفر وغيره واجبه بالوجوب الغيري كسائر المقدمات.

واما من الجهة الثانية فالواجب المعلق لا يكون كافياً في حل الاشكال لأن العلم بوجوب المقدمات متوقف على العلم بوجوب ذي المقدمة والعلم بوجوب ذي المقدمة متوقف على العلم بتحقيق شروط وجوب ذي المقدمة ومن شروط وجوب ذي المقدمة عند صاحب الفصول (كما عرفت في النقطة المتقدمة) كون المكلف يبلغ وقت الواجب حياً قادراً.

ومن الواضح ان هذا الشرط لا يمكن ان يعلم به قبل وقت الواجب

وذلك في خصوص الموقنات، بفرض أن الوقت في الموقنات وقت للواجب فقط لا للوجوب، أي أن الوقت ليس شرطاً وقيداً للوجوب بل

إلا علام الغيوب وعليه فلا يمكننا العلم بتحقق هذا الشرط وبالتالي لا نعلم بوجوب ذي المقدمة وبالتالي لا نعلم بوجوب المقدمات.

فمثلاً لو أنك حصل عندك شرط الاستطاعة في شوال. فهنا لا يمكنك العلم بأن الحج قد وجب عليك لأن العلم بوجوب الحج متوقف على العلم بتحقق شروطه ومن شروطه. ان تكون سوف تبلغ ذا الحجّة قادراً حياً. ومن الواضح أنك لا تعلم بهذا الشرط وبالتالي لن تعلم بأن الحج قد وجب عليك وبالتالي لن تعلم ان المقدمات واجبه عليك فنجري اصالة البراءة فلا يجب السفر مع أنك مستطيع.

فظهر ان الالتزام بالواجب المعلق لا يكفي لحل اشكال وجوب المقدمات المفوته فلا بد له من تميم ويمكن تميمه بعده تميمات لا تخفى على المحصل.

النقطة الخامسة: في نقاش دليل صاحب الفصول(ره) فنقول اما المقدمة الأولى من مقدماته الأربعة فقد عرفت صحتها.

واما الثانية فسوف يأتي بيان فسادها كما سوف يأتي فساد الثالثة.

واما الرابعة فهي مبنية على المقدمتين السابقتين أي مبنية على دعوى ان لا عله لوجوب المقدمات المفوته غير كون ذي المقدمة واجباً معلقاً. ولكن سوف يتضح في المباحث الآتية ان وجوب المقدمات المفوته له علة اخرى محتمله فمجرد ثبوت وجوب هذه المقدمات لا يصلح دليلاً على ان وجوب ذي المقدمة معلق لوضوح ان المعلول الذي له عدة علة لا يدل على وقوع عله معينه وبهذا ينتهي الكلام حول جواب صاحب الفصول(ره) ولنتعرض لكلمات المصنف(ره).

قوله(ره) (وذلك في خصوص الموقنات . . .).

اقول: قد شرحنا الواجب المعلق وبيننا ان عند صاحب الفصول يجب ان يكون الشرط الثاني زمانياً وهذا الشرح مبني على بعض المسامحة فإن

هو قيد للواجب . فالوجوب - على هذا الفرض - متقدم على الوقت ولكن الواجب معلق على حضور وقته . والفرق بين هذا النوع وبين الواجب المشروط هو أن التوقف في المشروط للوجوب وفي المعلق للفعل . وعليه لا مانع من فرض وجوب المقدمة قبل زمان ذبيها .

ولكن نقول : على تقدير إمكان فرض تقدم زمان الوجوب على زمان الواجب فإن فرض رجوع القيد إلى الواجب لا إلى الوجوب يحتاج إلى دليل ونفس ثبوت وجوب المقدمة المفوتة قبل زمان وجوب ذبيها لا يكون وحده دليلاً على ثبوت الواجب المعلق لأن الطريق في

عبارة صاحب الفصول مشوشه لا تفيد الجزم بأن مراده تخصيص الواجب المعلق يكون الشرط الثاني وقتياً .

هذا اذا اردنا ان نشرح الواجب المعلق على مذاق صاحب الفصول واما اذا اردنا ان نتجاوز ما يقوله صاحب الفصول(ره) نقول ان هذا الشرط غير ضروري فالاركان الضرورية للواجب المعلق هي الأول والثالث من الاركان المتقدمة عند شرح الواجب المعلق اعني ان يكون شرطان احدهما المتقدم للوجوب والثاني المتأخر للواجب وان يكون بينهما فاصل زمني سواء كان الشرط الثاني زمانياً او غير زمانياً او غير اختياري معلوم الوقوع او مشكوك الوقوع .

وقد حاول بعض الساده ادعاء ان اللازم ان يكون الشرط الثاني مضمون الحصول مقطوع الوقوع . ولكن محاولته فاسدة لا حازه الى ذكرها فراجعها في مظانها ان شئت .

قوله(ره) (على تقدير امكان فرض ...) .

اقول : عبارته مشعرة بأنه ينكر او يشكك بإمكان الواجب المعلق ولكنك عرفت انه ممكن .

قوله(ره) (يحتاج الى دليل ونفس ثبوت ...) .

اقول : هذا اشارة الى المقدمة الرابعة ودفعها .

تنبيه : كل ما ذكرناه الى هنا كان في حل الاشكال من الجهة الأولى .

تصحيح وجوب المقدمة المفوتة لا ينحصر فيه كما سيأتي بيان الطريق الصحيح.

والمحاولة الثانية: ما نسب إلى الشيخ الأنصاري من رجوع القيد في جميع شرائط الوجوب إلى المادة وإن اشتهر القول برجوعها إلى الهيئة،

وأما حله من الجهة الثانية فقد أصبح واضحاً حيث انه بناء على المعلق يكون قد توجه إليه التكليف بذى المقدمة فيكون الترك عصباناً لتكليف فله عقاب. قوله (ره) (والمحاولة الثانية ما نسب الى الشيخ...).

اقول: هذا الجواب الثاني للشيخ (ره) كجواب صاحب الفصول يدعي ان المقدمات المفوتة لم تجب قبل زمان وجوب ذبيها حتى يرد الاشكال بل تجب بعد زمان وجوب ذبيها فهي كسائر المقدمات ولا فرق بين السفر مثلاً وبين الوضوء لطواف الحج فكما ان الوضوء واجب في زمان وجوب ذبه فكذلك السفر.

فهذا الجواب يدخل في الطريق الثالث من طرق حل الاشكال من الجهة الأولى.

وكيف كان فحاصل ما ذكره الشيخ ان جميع الواجبات وجوبها مطلق غير مشروط بأي شرط من حين تشريع الحكم من زمن النبي «ص» فالصلاة كانت واجبه على جميع الخلق من وجد ومن سوف يوجد من حين صدور الحكم من النبي «ص» والى يوم القيامة.

وجميع الشروط من الزوال والإستطاعة وحلول شهر رمضان كلها شروط الواجب غايته ان بعض شروط الواجب لا يجب تحصيلها لأنها اخذت مفروضه الوجود كما في الزوال والإستطاعة وحلول شهر رمضان. ويقع الكلام مع الشيخ (ره) في نقاط.

الأولى: في امكانه. وقد يقال بعدم امكانه ويستدل لعدم الامكان بجميع الأدلة التي ذكرت دليلاً على استحالة الواجب المعلق الذي ذكره صاحب الفصول فإن مناط تلك الأدلة واحد وهو انفصال الانبعاث عن البعث فكل دليل ورد على صاحب الفصول يجب ان يرد على الشيخ (ره) لأن كلام

سواء كان الشرط هو الوقت أو غيره كالاستطاعة للحج والقدرة والبلوغ والعقل ونحوها من الشرائط العامة لجميع التكاليف. ومعنى ذلك أن

الشيخ يتضمن كلام صاحب الفصول وزيادة كما لا يخفى.

نعم قد عرفت بطلان جميع الأدلة التي ذكروها لاستحالة الواجب المعلق.

نعم يختص كلام الشيخ (ره) بإشكال. وحاصله أن لازم كلامه أن الإنسان العاجز أيضاً مكلف حيث أن الوجوب مطلق فهو منطبق حتى على العاجز ونحو ذلك مما علم عدم تكليفه.

وهذا الإشكال يمكن أن يندفع بعدم استحالة تكليف العاجز كما مر.

النقطة الثانية: في دليل وقوع ما ذكره من إطلاق الوجوب فإن مجرد الامكان غير كاف في اثبات وقوعه كما عرفت عند التعرض لكلام صاحب الفصول.

وقبل التعرض لذكر دليله (ره) نمهد تمهيد وهو يرجع إلى الجملة الشرطية مثل (من شهد الشهر فليصمه) فالجزء هنا صيغه امر وكل صيغه امر مركبة من مادة وهيئة فالجزء في هذا المثال مركب من مادة الصوم ومن هيئة الأمر هذا من جهة.

ومن جهة أخرى نعلم أن الجملة الشرطية تدل على حدوث الجزاء عند حدوث الشرط.

فيقع السؤال أن الجزاء الملحوظ تقيده بالشرط هل هو الهيئة أم هو المادة.

فعلى الأول كانت الهيئة الدالة على الوجوب هي المقيدة بالشرط فلا وجوب إلا بعد الشرط وأما المادة فبإيقه على إطلاقها فيصبح معنى العبارة هكذا (عند شهود الشهر يحدث وجوب مطلق الصوم).

وعلى الثاني كانت المادة هي المقيدة بالشرط والهيئة بإيقه على إطلاقها فيصبح معنى العبارة هكذا (افعل الصوم المقيد بكونه عند شهود الشهر).

أذن هذا هو السؤال وعلى أساس الجواب يتحدد أن الشروط قيود

الوجوب الذي هو مدلول الهيئة في جميع الواجبات مطلق دائماً غير مقيد بشرط أبداً. وكل ما يتوهم من رجوع القيد إلى الوجوب فهو راجع في الحقيقة إلى الواجب الذي هو مدلول المادة، غاية الأمر أن بعض القيود مأخوذة في الواجب على وجه يكون مفروض الحصول والوقوع كالأستطاعة بالنسبة إلى الحج، ومثل هذا لا يجب تحصيله ويكون حكمه حكم ما لو

للوجوب (المستفاد من الهيئة) أو انها قيود الواجب. المستفاد من المادة.

وفي مقام الجواب اعترف الشيخ (ره) ان قضيه الظواهر والقواعد العربية هي كون الجزاء المقيد بالشرط هو الهيئة اذن المسألة ظهورياً مسلمة عند الشيخ (ره) وعند غيره ان الجملة الشرطية ظاهره في تقييد الهيئة.

ولكن الشيخ (ره) مع هذا الاعتراف لم يأخذ بهذا الظهور وذلك لأنه ادعى ان هذا الظهور مخالف للعقل فيجب تأويله ضرورة عدم امكان قبول ما يخالف حكم العقل.

فنقاشنا مع الشيخ (ره) هكذا (هل يوجد دليل عقلي على خلاف الظهور بتقييد الهيئة ام لا) فهو ادعى وجود الدليل ولذلك اهمل الظهور المذكور واما المشهور فانكروا وجود هذا الدليل ولذا كانوا يعملون بالظهور المذكور.

اذا اتقنت هذا التمهيد نقول ان الشيخ(ره) ذكر لاستحالة تقييد الهيئة دليلين.

الأول: مركب من مقدمتين.

الأولى: ان الهيئة في الصيغه كسائر الهيئات والحروف موضوعه لمعنى حرفي.

الثانية: ان المعنى الحرفي جزئي غير قابل للتقييد.

فينتج أن الهيئة في الجزاء غير قابلة للتقييد.

اقول اما المقدمة الأولى فلا كلام عليها.

واما المقدمة الثانية فاعترض عليها اعتراضات نذكر اثنين ثم نذكر ما

كان شرطاً للوجوب، وبعضها لا يكون مأخوذاً على وجه يكون مفروض الحصول، بل يجب تحصيله توصلاً إلى الواجب لأن الواجب يكون هو المقيد بما هو مقيد بذلك القيد.

هو الصحيح.

الإعترض الأول: وذكره صاحب الكفاية وحاصلها ان التقييد كما مر اكثر من مرة على قسمين.

الأول: تقييد الواسع أي يكون مفهوماً واسعاً ثم يتضيق مثل (عالم عادل).

الثاني: تقييد ما من شأنه الاتساع أي يولد مضيقاً ويكون قابلاً لأن يولد موسعاً وهذا ما يسمى بباب (ضيق فم الركيه) فالتقييد الذي لا يقبله المعنى الحرفي هو القسم الأول واما الثاني فيقبله فإن المعنى الحرفي وان كان جزئياً ذهنياً الا انه كلي في الخارج وبعضه اوسع من بعض الا ترى ان (شيء في شيء) تكون النسبة الظرفيه في غاية الاتساع (ورجل في الدنيا) تكون النسبة الظرفيه واسعه ولكنها اضيق من الأولى (ورجل في العراق) اضيق مما سبقه (ورجل في النجف) اضيق مما سبقه (ورجل في هذه المدرسه) كذلك اضيق مما سبقه (ورجل في غرفتي) اشد ضيقاً.

اقول قد عرفت في محله ان المعنى الحرفي قسمان الأول حاكي. الثاني ايجادي. وما ذكره صاحب الكفاية لو تم يتم في المعاني الحرفيه الحاكية الخبريه.

واما المعاني الحرفيه الايجاديه فلا يتخيل فيها هذا المعنى ولا يخفى ان صيغة الأمر من القسم الثاني.

هذا مع ان ما ذكره صاحب الكفاية ليس تماماً حتى في القسم الأول لأن المتضيق في تلك الامثله ليس المعنى الحرفي وانما هو طرفي النسبة واما النسبة فواحدة لا تتغير.

الإعترض الثاني: ان التقييد على قسمين الأول التقييد بحسب الافراد. الثاني التقييد بحسب الاحوال.

وعلى هذا التصوير فالوجوب يكون دائماً فعلياً قبل مجيء وقته،
وشأنه في ذلك شأن الوجوب على القول بالواجب المعلق لا فرق
بينهما في الموققات بالنسبة إلى الوقت فإذا كان الواجب استقبالياً فلا
مانع من وجوب المقدمة المفوتة قبل زمان ذبيها.

والتقييد الذي لا يقبله الجزئي انما هو التقييد القسم الأول واما الثاني
فيقبله كما تقول (قال محمد جالساً).

اقول: هذا الإعتراض مبني على تخيل ان المعنى الحرفي جزئي وليس
كذلك بل المعنى الحرفي ليس صورته ذهنية كما عرفت في محله بل هو حالة
في الصورة الذهنية.

هذا مضافاً الى ان المعنى الحرفي لا احوال له الا ترى انك اذا اردت
ان تقييد معنى الوجوب لم يمكنك ان تقيده بأي قيد اعني انه لا يمكنك ان
تقيده بأي قيد يتوجه اليه الا الى مقارناته.

ودليل ذلك مع وضوحه وجداناً هو ان المعنى الحرفي عرض فلا يقبل
ان يحل فيه أي عرض آخر فغير قابل لظرو الاحوال عليه هذا من حيث
الاحوال واما من حيث الافراد فلأن المفروض ان المعنى الحرفي وجود
واحد منك في الطرفين فلا افراد له.

فالحق في الجواب ان المعنى الحرفي غير قابل للتقييد ولكن ليس
معنى تقييد الهيئة هو تقييد الوجوب بل معنى تقييد الهيئة هو تقييد وجوده
بمعنى انه قبل الشرط لا وجود له وبعد الشرط له وجود ومن الواضح ان
المعنى البسيط غاية البساطه يمكن تقييد وجوده بظرف خاص فمعنى (ان
جاءك زيد اكرمه) هو انه ان حدث الشرط يحدث الهيئة أي توجد. فانقده
بطلان هذا الدليل الأول من دليلي الشيخ (ره).

اما الدليل الثاني: فحاصله ان العاقل اذا نظر الى فعل فإما ان يرى له
فيه غرض او لا فعلى الثاني لا يطلبه وعلى الأول يحدث الطلب في نفسه
فعلاً حتى لو كان الفعل لا يحقق الغرض الا بعد الف سنة ضرورة الشوق
الى محقق الغرض فخرج صاحب الزمان (ع) محقق الغرض فالشيعة تطلبه

والمحاولة الثالثة: ما نسب إلى بعضهم من أن الوقت شرط للوجوب لا للواجب كما في المحاولتين الأولى، ولكنه مأخوذ فيه على نحو الشرط

وتتشوق إليه وان كان خروجه بعد الف سنة عجل الله تعالى فرجه الشريف .

أقول: (وان كان سوف يأتي للمسألة تفصيل) ان شروط الوجوب معناها ان يكون الفعل غير مطلوب قبل الشرط وذلك بأن يكون العاقل لا يرى ان له في الفعل غرض .

هذا مضافاً الى ان الطلب شيء والتشريع شيء آخر بل الطلب والتشوق من علل التشريع وليست عللاً تامه فظهر بطلان هذا الدليل الثاني .

اذن الحق ان الجملة الشرطية ما زالت على ظهورها في رجوع القيود الى الهيئة والشروط شروط الوجوب .

تنبيه: ان الدليل الثاني من دليلي الشيخ (ره) لو تم جرى في جميع الواجبات سواء دل عليها لفظ ام لا وسواء كان اللفظ جملة شرطية مثل (ان استطعت فحج) او جملة اسميه مثل (المستطيع يحج) .

وهذا بخلاف الدليل الأول فإنه لو تم فإنما يتم في الواجبات التي دل عليها الجملة الشرطية لا الجملة الاسمية مثل (المستطيع يجب عليه الحج) حيث هنا لا يوجد هيئه حتى يقال باستحالة تقييدها .

قوله(ره) (والمحاولة الثالثة ما نسب الى بعضهم من ان الوقت . . .) .

أقول: هذا هو الجواب الثالث وهو كسابقه يدعي ان المقدمات المفوته لم تجب قبل وجوب ذبيها . بل وجبت بعد وجوب ذبيها .

وحاصل هذا الجواب هو الالتزام بأن الوقت شرط للوجوب لكنه على نحو الشرط المتأخر فالوجوب واقعاً قبل الوقت مثلاً ذي الحجّة شرط الوجوب المتقدم فيكون الوجوب حادث قبل الشرط على فرض تحقق الشرط .

أقول: الكلام في هذا الجواب يقع في جهات:

الأولى: أن هذا الالتزام يختلف يسيراً عن الشرط المتأخر الذي كنا

نعرفه والاختلاف في نقطتين .

المتأخر. وعليه فالوجوب يكون سابقاً على زمان الواجب نظير القول بالمعلق فيصح فرض وجوب المقدمة المفوتة قبل زمان ذبيها لفعلية الوجوب قبل زمانه فتجب مقدمته.

الأولى: أن الشرط المتأخر المتعارف كان متأخراً عن الوجوب والواجب مثل (ان فعلت وليمه يوم الاحد فيجب التصديق بدرهم يوم السبت) ففعل الوليمه يوم الاحد وهو الشرط المتأخر متأخر عن زمان الوجوب حيث ان الوجوب يوم السبت ومتأخر عن زمان الواجب حيث ان الواجب وهو التصديق بدرهم مما يجوز ان يؤتى به يوم السبت.

اما في هذا الشرط التأخر فهو متأخر عن الوجوب فقط واما الواجب فيؤتى به بعد الوقت أي ذي الحجة في المثال.

النقطة الثانية: ان الشرط المتأخر المتعارف كان متأخراً عن الوجوب والوجوب قبله اما هذا الشرط فهو متأخر ومقارن ومتقدم. وذلك لأن الوجوب المشروط هذا لا يتوقف قبل ذي الحجة بل يبقى مستمراً الى ما بعده حتى تكمل مناسك الحج فإذا فرضنا ان الشرط اول ذي الحجة كان الوجوب المشروط حادثاً في اول زمان الإستطاعة ويبقى مستمراً الى ذي الحجة ثم الى انتهاء مناسك الحج فيكون للوجوب قبل أول ذي الحجة ومقارن لأول ذي الحجة ومتأخر عن اول ذي الحجة.

الجهة الثانية: أن هذا الشرط المتأخر في خصوص الموقنات لغو من القول لأن الشرط مقطوع الحصول أعني تحقق أول ذي الحجة فما معنى اشتراط الوجوب بتحقق أول ذي الحجة.

الجهة الثالثة: ان هذا الوجوب بالشرط المتأخر اشد مؤونة من الوجوب المعلق فما ادري لماذا اختاروا هذا الجواب فإنه يتضمن في داخله الوجوب المعلق لأن الوجوب يكون موجوداً قبل القدرة على الاتيان بالواجب فالاشكالات الواردة على الواجب المعلق واردة عليه ايضاً.

الجهة الرابعة: ان هذا الجواب يحتاج الى تحديد ان الوجوب المتقدم ما هو زمان حدوثه فمثلاً في الحج يمكن ان يقال ان ذي الحجة شرط متأخر

وكل هذه المحاولات مذكورة في كتب الأصول المطولة وفيها مناقشات وأبحاث طويلة لا يسعها هذا المختصر، ومع الغرض عن المناقشة في إمكانها في أنفسها لا دليل عليها إلا ثبوت وجوب المقدمة قبل زمان ذبيها، إذ كل صاحب محاولة منها يعتقد أن التخلص من إشكال وجوب المقدمة قبل زمان ذبيها، ينحصر في المحاولة التي يتصورها فالدليل الذي يدل على وجوب المقدمة المفوتة قبل وقت

والمشروط هو الوجوب الذي مبدؤه زمن الإستطاعة واما في مثل الصوم فماذا يقال هل يقال ان الفجر شرط متأخر والمشروط هو الوجوب الذي مبدؤه قبل ساعة او نهار او شهر او سنة او عقد او قرن... فلا تحديد له .
والحاصل ان هذا الجواب غير محدد ولا هو وجيه ولا عليه دليل فينبغي ان الا ينظر اليه اصلاً .

ثم بقي محاولة رابعة لا بأس بذكرها وهي دعوى ان المقدمات المفوتة وجبت قبل زمان وجوب ذبيها ولكن مع ذلك نلتزم بأنها وجبت بالوجوب التهيئي بمعنى ان المولى اوجبها حفظاً على الواجب الذي سوف يجب .
اقول هذا الجواب يرد عليه ان تبعية الوجوب المقدمي للنفسى مسألة عقلية يستحيل فيها التخلف فيستحيل ايجاب المقدمات بملاك ذي المقدمات فإن كان معنى الوجوب التهيئي ان المقدمات لها ملاك مستقل فهذا وجوب نفسى ولا كلام لنا به وان كان معناه ان ملاكه عين ملاك ذي المقدمة كان محالاً .

ثم لو تم هذا الجواب لدفع الاشكال من الجهة الأولى واما الاشكال من الجهة الثانية فباق على حاله اذ كيف يعاقب على ذي المقدمة مع انه لم يكلف به ..

قوله(ره) (وفيها مناقشات وابحاث طويلة...) .

اقول: نعم طويله ودقيقه اعرضنا عن كثير منها خشية التطويل مع أن ما ذكرناه زيادة تحتاج الى اعتذار حيث خرجنا عما رسمناه على انفسنا وما فعلنا ذلك الا مضطرين لتوضيح المطالب .

قوله(ره) (ينحصر في المحاولة التي يتصورها...) .

الواجب لا محالة يدل عنده على محاولته .

والذي اعتقده أنه لا موجب لكل هذه المحاولات لتصحيح وجوب المقدمة قبل زمان ذبيها، فإن الصحيح - كما أفاده شيخنا الأصفهاني رحمه الله - أن وجوب المقدمة ليس معلولاً لوجوب ذبيها ولا مترشحاً منه، فليس هناك إشكال في وجوب المقدمة المفوتة قبل زمان ذبيها حتى نلتجىء إلى إحدى هذه المحاولات لفك الإشكال، وكل هذه الشبهة إنما جاءت من هذا الفرض وهو فرض معلولية وجوب المقدمة لوجوب ذبيها، وهو فرض لا واقع له أبداً، وإن كان هذا القول يبدو غريباً على الأذهان المشبعة بفرض أن وجوب ذي المقدمة علة الوجوب المقدمة، بل نقول أكثر من ذلك: إنه يجب في المقدمة المفوتة أن يتقدم وجوبها على وجوب ذبيها، إذا كنا نقول بأن مقدمة الواجب واجبة، وإن كان الحق - وسيأتي - عدم وجوبها مطلقاً.

أقول: هذا الكلام غير معقول فإن الواجب المشروط عند الشيخ يتضمن الواجب المعلق فإذا كان الواجب المعلق مستوجباً للتخلص كان الواجب المشروط كذلك بالأولية.

نعم يبقى الكلام في وقوع الواجب المشروط بالمفهوم الشيعي . وكذا الجواب الثالث يتضمن المعلق فإذا كان الجواب الثالث يحل الاشكال فالجواب الأول كذلك .

قوله (ره) (والذي اعتقده انه لا موجب لكل هذه المحاولات . .) .

أقول: هنا نقاط:

الأولى: ان هذا الجواب هو عبارة عن رفع اليد عن القاعدة (تبعية الوجوب المقدمي للوجوب النفسي) بمعنى انه يصححها لتصير (تبعية الوجوب المقدمي تابعا لارادة الوجوب النفسي) على ما يأتي فهذا الجواب يدخل في الطريق الثاني من طرق حل الاشكال من الجهة الأولى .

النقطة الثانية: ان قوام هذا الجواب بركنين .

الأول: صحة هذا التعديل في القاعدة المتقدمة ليصير الوجوب

ولبيان عدم معلولية وجوب المقدمة لوجوب ذبيها: نذكر أن الأمر - في الحقيقة - هو فعل الأمر، سواء كان الأمر نفسياً أو غيرياً، فالأمر هو العلة الفاعلية له دون سواه، ولكن كل أمر إنما يصدر عن إرادة الأمر لأنه فعله الاختياري والإرادة بالطبع مسبقة بالشوق إلى فعل المأمور به، أي أن الأمر لا بد أن يشترك أولاً إلى فعل الغير على أن يصدر من الغير، فإذا اشتاقه لا بد أن يدع الغير ويدفعه ويحثه على الفعل فيشتاق إلى الأمر به. وإذا لم يحصل مانع من الأمر فلا محالة يشتد الشوق إلى الأمر حتى يبلغ الإرادة الحتمية فيجعل الداعي في نفس الغير للفعل المطلوب وذلك بتوجيه الأمر نحوه.

هذا حال كل مأمور به، ومن جملته (مقدمة الواجب)، فإنه إذا ذهبنا إلى وجوبها من قبل المولى لا بد أن نفرض حصول الشوق أولاً في نفس الأمر إلى صدورها من المكلف، غاية الأمر أن هذا الشوق تابع للشوق إلى فعل ذي المقدمة ومنبثق منه، لأن المختار إذا اشتاق إلى تحصيل شيء وأحبه اشتاق وأحب بالتبع كل ما يتوقف عليه ذلك الشيء على نحو الملازمة بين الشوقين. وإذا لم يكن هناك مانع من

المقدمي تابعاً لإرادة الوجوب النفسي وان لم يكن الوجوب فعلياً.

الركن الثاني: اثبات وجود ارادة الوجوب النفسي حتى قبل وقت الوجوب.

النقطة الثالثة: في ذكر الدليل على تعديل القاعدة ولعلك يمكنك ان تستخرجه من المباحث المتقدمة وحاصله يتضح في مقدمة وهي انك عرفت ان سلسلة علل الوجوب المقدمي هكذا (رؤيه مصلحة الواجب النفسي علة لحدوث الشوق الى الواجب النفسي، وهو بدوره علة لحدوث الشوق الى المقدمة، وهو بدوره علة لإرادة المقدمة وهي علة للحكم بها) فكما ترى ان الوجوب النفسي لا يمر في سلسلة علل الوجوب المقدمي وانما يمر الشوق فإذاً مع وجود الشوق تكون علة الوجوب المقدمي موجودة ومع عدم الشوق تكون علة معدومة.

الأمر بالمقدمات حصلت لدى الأمر - ثانياً - الإرادة الحتمية التي تتعلق بالأمر بها فيصدر حينئذ الأمر .

إذا عرفت ذلك، فإنك تعرف أنه إذا فرض أن المقدمة متقدمة بالوجود الزماني على ذيها على وجه لا يحصل ذوها في ظرفه وزمانه إلا إذا حصلت هي قبل حلول زمانه، كما في أمثلة المقدمات المفوتة، فإنه لا شك في أن الأمر يشترطها أن تحصل في ذلك الزمان المتقدم، وهذا الشوق بالنسبة إلى المقدمة يتحول إلى الإرادة الحتمية بالأمر، إذ لا مانع من البعث نحوها حينئذ، والمفروض أن وقتها قد حان فعلاً فلا بد أن يأمر بها فعلاً. أما ذو المقدمة فحسب الفرض لا يمكن البعث

نعم مع ذلك نقول ان الوجوب المقدمي تابع الارادة لا الشوق (فقد عرفت ان الارادة غير الشوق ومعلول له).

ودليلنا على ذلك هو ان العلة الغائية للوجوب المقدمي هي (التوصل الى ذي المقدمة) وهذه الغاية لا تتحقق في النفس الا عند ارادة التوصل الى ذي المقدمة اذ مع عدم الارادة لا يمكن ان يفعل ما يوصل الى ذي المقدمة بعنوان انه موصل الى ذي المقدمة كما هو واضح.

واذا اتقنت هذه المقدمة يصبح من البديهي ان الوجوب المقدمي ليس تابعاً للوجوب النفسي بل لإرادته وهذه النقطة اطال المصنف(ره) في توضيحها.

واما النقطة الرابعة فتعرض لها عما قريب .

قوله(ره) (انه اذا فرض ان المقدمة متقدمة . . .) .

اقول: اذا فرض ان ارادة الوجوب النفسي موجودة قبل وقته كإرادة الحج في شوال. وفرض ان الحج لا يتحقق في وقته الا بمقدمات تؤتى في شوال فإن المريد للحج لا شك سوف يريد هذه المقدمات ثم يوجبها على طريق سلسلة العلل التي ذكرناها.

قوله(ره) (اما ذو المقدمة فحسب الفرض . . .) .

اقول: تشعر هذه العبارة بل لعلها ظاهره بأن مذهب المصنف(ره) هي استحالة تقدم زمان الوجوب على زمان الواجب فيستحيل الأمر قبل الوقت

نحوه والأمر به قبل وقته لعدم حصول ظرفه، فلا أمر قبل الوقت، وإن كان الشوق إلى الأمر به حاصل حينئذ ولكن لا يبلغ مبلغ الفعلية لوجود المانع. والحاصل أن الشوق إلى ذي المقدمة والشوق إلى المقدمة حاصلان قبل وقت ذي المقدمة، والشوق الثاني منبعث ومنبثق من الشوق الأول ولكن الشوق إلى المقدمة يؤثر أثره ويصير إرادة حتمية لعدم وجود ما يمنع من الأمر، دون الشوق إلى ذي المقدمة لوجود المانع من الأمر.

وعلى هذا، فتجب المقدمة المفوتة قبل وجوب ذبيها ولا محذور فيه، بل هو أمر لا بد منه ولا يصح أن يقع غير ذلك. ولا تستغرب ذلك فإن هذا أمر مطرد حتى بالنسبة إلى أفعال الإنسان نفسه، فإنه إذا اشتاق إلى فعل شيء اشتاق إلى مقدماته تبعاً، ولما كانت المقدمات متقدمة بالوجود زماناً على ذبيها، فإن الشوق إلى المقدمات يشتد حتى يبلغ درجة الإرادة الحتمية المحركة للعضلات فيفعلها، مع أن ذي المقدمة لم يحن وقته بعد، ولم تحصل له الإرادة

حتى مع تحقق الشوق الاكيد.

والانصاف كما مر انه ممكن فالمشتاق يمكنه ان يكلف قبل الوقت ويمكنه ان يكلف بعد الوقت كما هو مشاهد بالوجدان كما تأمر مولاك أن يفعل لك وليمه بعد اسبوع.

قوله(ره) (ولا تستغرب ذلك فإن هذا...).

اقول: هذا تقريب لتبعية الوجوب المقدمي لمجرد الشوق النفسي حاصله انك تشتاق ان تصير مجتهداً وهذا الشوق يستحيل ان يبلغ درجه الارادة لأنه لا يمكن تحريك العضلات نحوه فلا يكون عندك الا شوق وهذا الشوق يولد شوقاً الى المقدمات وهذا الشوق يولد ارادة وتتحرك العضلات فيكون ارادة المقدمة متقدمة زماناً على اراده ذي المقدمة وهكذا الحال في جميع المواطن فإنك تشتاق الى اكل اللحم فتتحرك نحو السوق فيكون ارادة المقدمة متقدمة على ارادة ذبيها وكذلك الحال في جميع المقدمات.

اقول ما ذكره المصنف(ره) مبني على تفسير الارادة بنحو ما ذكره

الحتمية المحركة للعضلات وإنما يمكن أن تحصل له الإرادة الحتمية إذا حان وقته بعد طي المقدمات .

فإرادة الفاعل التكوينية للمقدمة متقدمة زماناً على إرادة ذبيها، وعلى قياسها الإرادة التشريعية، فلا بد أن تحصل للمقدمة المتقدمة زماناً قبل أن تحصل لذبيها المتأخر زماناً، فيتقدم الوجوب الفعلي للمقدمة على الوجوب الفعلي لذبيها زماناً، على العكس مما اشتهر، ولا محذور فيه بل هو المتعين .

وهذا حال كل متقدم بالنسبة إلى المتأخر فإن الشوق يصير شيئاً فشيئاً قصداً وإرادة، كما في الأفعال التدريجية الوجود .

وقد تقدم معنى تبعية وجوب المقدمة لوجوب ذبيها فلا نعيد، وقلنا أنه ليس معناه معلوليته لوجوب ذي المقدمة وتبعيته له وجوداً كما اشتهر على لسان الأصوليين .

فإن قلت: إن وجوب

المحقق الاصفهاني (ره) من انها (الشوق البالغ درجه تحريك العضلات) ففسر الارادة بنحو يستحيل ان تنفك عن تحريك العضلات .

ونحن نوافق على ان هذه المرتبة لا يتوقف عليها الوجوب المقدمي بل يتوقف على مرتبه اسفل منها لوضوح التحريك نحو المقدمات مع عدم وجود هذه المرتبة في ذي المقدمة .

ولكن نريد ان نقول أن تفسير الارادة بهذا التفسير لامستند له فالارادة هي العزم النفسي المخلوق للنفس والذي هو المقتضي لتحريك العضلات فيحركها لو لم توجد المانع ومن هذه الموانع تأخر الزمان فظهر ان لا خلاف معنوي مع المحقق الاصفهاني (ره) وانما الخلاف لفظي .

قوله(ره) (فإن قلت: ان وجوب...).

اقول: ان عرض الاشكال بهذه الصورة في غاية الفساد لأن هذه الصورة تجعل الاشكال مبتنياً على قاعدة (الوجوب الغيري تابع للوجوب

المقدمة - كما سبق - تابع لوجوب ذي المقدمة اطلاقاً واشتراطاً، ولا شك في أن الوقت - على الرأي المعروف - شرط لوجوب ذي

النفسي).

ومن الواضح أن الإشكال بهذا المبنى لا يرد على المحقق الاصفهاني(ره) لأنه قد هدم هذه القاعدة وبدلها الى قاعدة اخرى هي (الوجوب الغيري تابع للشوق النفسي).

فينبغي عرض الاشكال بإحدى الصياغتين المتقدمتين وان كان ظاهر كلام المصنف(ره) ناظراً الى الصياغة الثانية.

قوله(ره) (المقدمة كما سبق...):

اقول: قد عرفت ان كلام الاصفهاني (ره) مبني على ركنين وكل الكلام السابق كان في تنقيح الركن الأول. والآن جاء دور الركن الثاني وهو تحقق الارادة قبل وقت وجوب ذي المقدمة. وهذا هو النقطة التي وعدنا بها فنقول.

ان هذا الركن مواجه بمشكلة وقد تصاغ بصياغتين:

الأولى: ان الوقت شرط للوجوب. ومقتضى ذلك عدم الوجوب قبل الوقت ومن ثم فلا طريق لنا الى اثبات وجود الشوق الى الفعل قبل الوقت فإنما كنا نثبته بواسطة وجود الوجوب فإنه معلول الشوق واذا وجد المعلول وجد العلة. واما الآن فمع انعدام الوجوب لا طريق الى اثبات الشوق الفعلي نحو الفعل.

الصياغة الثانية: ان الوقت شرط للوجوب وقد مر ان شروط الوجوب هي الشروط التي تكون دخيله في حصول طلب الفعل بحيث لولاها لا يكون الفعل مطلوباً مثل المرض فإنه دخيل في حصول طلب شرب الدواء بحيث لولا المرض لا يكون الانسان طالباً لشرب الدواء.

وعلى هذا فقبل تحقق شروط الوجوب (ومنها الوقت) لا يكون الفعل مطلوباً.

اذن قبل الوقت لا يكون الفعل مطلوباً.

المقدمة، فيجب أن يكون أيضاً وجوب المقدمة مشروطاً به، قضاء لحق التبعية.

وقد اجاب المصنف(ره) عن الصياغة الأولى بأن الوقت ليس شرطاً لوجود ملاك الوجوب وان كان شرطاً لوجود نفس الوجوب، توضيح ذلك بمقدمات.

الأولى: ان ملاك الوجوب هو طلب الفعل بمعنى ارادته. واما نفس الوجوب فهو اعتبار الحكم وجعله في لوح التشريع وعلة الوجوب هو (الملاك وعدم المانع من التشريع).

الثانية: ان كل شرط لوجود ملاك الوجوب فهو شرط لوجود نفس الوجوب وذلك لما عرفت من ان الملاك جزء علة الوجوب فمع عدم الملاك ينعدم علة الوجوب وبالتالي ينعدم نفس الوجوب فكل شرط لوجود الملاك هو في الحقيقه شرط لوجود علة الوجوب فهو شرط لوجود نفس الوجوب ولا عكس أي ليس كل شروط وجود الوجوب هي شروط الملاك اذ يمكن ان يكون شرطاً لرفع المانع مع وجود الملاك. وكل ذلك بديهي اذا عرفت ذلك نقول ان الشروط قسمان.

الأول شروط دخيله في تحقق ملاك الوجوب أي الطلب.

القسم الثاني شروط ليست دخيله في تحقق الطلب.

واما القسم الأول فهو شرط وجود الملاك وشرط وجود نفس الوجوب كما عرفت.

واما القسم الثاني فقسمان ايضاً الأول القسم الاختياري الثاني القسم غير الاختياري الخارج عن طاقه العبد مثل الزمان والزلازل ونحو ذلك.

اما القسم الأول فهو شرط واجب فقط أي لا شرط وجود الوجوب.

اما انه شرط واجب فلأنه دخيل في تحققه كما هو مفروض.

واما انه ليس شرط وجوب فلأن شروط وجود الوجوب اما ان تكون

شروط المقتضي (الملاك) او شروط عدم المانع من التكليف.

اما الأول فمفروض العدم لأن المفروض انه ليس شرطاً لوجود

الملاك.

قلت: إن الوقت على التحقيق ليس شرطاً للوجوب بمعنى أنه دخيل في مصلحة الأمر كالاستطاعة بالنسبة إلى وجوب الحج، وإن كان دخيلاً في

وأما الثاني فلأن عدم هذه الأفعال الاختياريه ليست موانعاً من التكليف حتى يكون فعلها عدم المانع وهذا واضح.

وأما القسم الثاني فهو شرط واجب وشرط وجوب.

أما شرط واجب فلأنه دخيل في تحققه كما هو مفروض.

وأما أنه شرط وجود الوجوب فلأنه من شروط عدم المانع إذ المولى لو كلف دون أن يشترط تحقق هذا القسم للزم أحد أمرين.

الأول: التكليف بفعل هذا الشرط كما يكلف بفعل سائر شروط الواجب فيكون الواجب على العبد أن يأتي بالزوال. وهذا واضح المحالیه.

الثاني: التكليف بالفعل ولا يجب عليه تحقيق الشرط بل على العبد أن ينتظر إلى ما بعد تحقق الشرط. وذلك مثل أن يقول (يجب عليك من الآن أن تصلي بعد طلوع الفجر) فيكون الوجوب متقدماً والواجب متأخراً على نحو الواجب المعلق وهذا حكم المصنف(ره) باستحالته بدعوى استحالة انفكاك البعث عن الانبعاث. إذن تعين على المولى أن يجعل هذه الشروط (القسم الثاني) شروط وجوب ليرفع المانع من التكليف.

إذا عرفت ما ذكرناه فزعم المصنف(ره) أن الوقت ليس من الشروط الدخيلة في تحقق ملاك الوجوب بل من الشروط الدخيلة في تحقق المطلوب غاية أن الوقت شرط غير اختياري فلا بد من جعله شرطاً من شروط نفس الوجوب.

هذا تمام كلام المصنف(ره) ولكن عبارته قاصرة فلنتعرض لعبارته ثم نرجع إلى المبحث.

قوله(ره) (قلت ان الوقت على التحقيق ليس شرطاً . .) .

اقول: مراده اثبات دعويين.

الأولى: وذكرها بقوله (ليس شرطاً للوجوب بمعنى أنه دخيل في

مصلحة الأمور به، ولكنه لا يتحقق البعث قبله، فلا بد أن يؤخذ مفروض الوجوب بمعنى عدم الدعوة إليه لأنه غير اختياري للمكلف. أما عدم تحقق وجوب الموقت قبل الوقت فلا ممتنع البعث قبل الوقت.

والسر واضح لأن البعث حتى البعث الجعلي منه يلازم الانبعاث إمكاناً ووجوداً فإذا أمكن الانبعاث أمكن البعث وإلا فلا، وإذا استحيل الانبعاث قبل الوقت استحال البعث نحوه حتى الجعلي. ومن أجل هذا نقول بامتناع الواجب المعلق لأنه يلازم انفكاك الانبعاث عن البعث.

وهذا بخلاف المقدمة قبل وقت الواجب فإنه يمكن الانبعاث نحوها فلا مانع من فعلية البعث بالنظر إليها لو ثبت، فعدم فعلية

مصلحة الأمر كالاستطاعة أي ليس الوقت كالإستطاعة دخيلاً في ملاك الأمر أي الوجوب.

والثانية: ذكرها بقوله (ولكنه لا يتحقق البعث قبله...) أي ان الوجوب يجب ان يتأخر عن الوقت واستدل لهذه الدعوى بالدليل الذي ذكرناه آنفاً فراجع.

قوله(ره) (والسر واضح لأن البعث...).

اقول: أي سر استحالة البعث قبل الوقت وعمدة هذا السر استحالة انفكاك البعث عن الانبعاث.

قوله(ره) (وهذا بخلاف المقدمة قبل وقت الواجب...).

اقول: الى هنا تم للمصنف (ره) اثبات الركنين المتقدمين (تبعية الوجوب المقدمي للشوق النفسي) (وجود الشوق النفسي قبل الوقت).

ففرع على ذلك لزوم البعث نحو المقدمة قبل الوقت لأن المقتضي (الإرادة) موجود والمانع مفقود لإمكان التكليف وامكان الانبعاث.

اقول: اما الركن الأول فقد عرفت متانته وان كان الأولى التعبير بـ (تبعية الوجوب المقدمي لإرادة الواجب النفسي) حيث نبهنا على ان التبعية هي للإرادة لا لمجرد الشوق.

نعم قد عرفت ان مراد المحقق الاصفهاني (ره) هو ما ذكرناه الا انه

الوجوب قبل زمان الواجب إنما هو لوجود المانع لا لفقدان الشرط، وهذا المانع موجود في ذي المقدمة قبل وقته مفقود في المقدمة.

فسر لفظ الارادة والشوق بمعنى آخر لذا حصل الاختلاف في الالفاظ.

واما الركن الثاني فقد عرفت انه يرد عليه صياغتين والمصنف(ره) دفع الثانية فقط فحتى لو تم جوابه فعليه ان يدفع الصياغه الأولى. وكيف كان فسوف نتعرض لنقطتين.

الأولى ندفع بها جواب المصنف(ره).

الثانية نذكر الجواب الصحيح في دفع هاتين الصياغتين لنثبت تحقق الارادة قبل الوقت.

اما النقطة الأولى فأمرها سهل ضرورة ان المصنف(ره) تجاوز حده عندما جزم بأن الوقت شرط في الوجوب وليس له دخالة في ملك الأمر فمن اين له ان يدرك ملاكات الاحكام وليس ادراك ملاكات الاحكام الا من شؤون الملك العلام.

هذا ثم انك عرفت سابقاً بطلان دعوى ان الانبعاث لا ينفك عن البعث.

اما النقطة الثانية فنحتاج فيها الى تمهيد مقدمتين.

الأولى: ان شروط الوجوب وملاكه تحتمل اربع احتمالات لا غير.

الأول: ان يكون الشرط مقتضى لوجود المفسدة ولا تدفع الا بالواجب مثل (ان نذرت فأوف) فإن النذر مقتضى لوجوب المفسدة ولا تدفع الا بالوفاء.

الثاني: ان يكون الشرط مفسدة ولا ترفع الا بالواجب مثل (ان افطرت في شهر رمضان فكفر) فإن الإفطار مفسدة لا ترفع الا بالتكفير.

الثالث: ان الشرط محصل لامكانيه تحصيل المصلحة ولا تحصل الا بالواجب مثل (ان عرض عليك المال فاقبله).

الرابع: ان الشرط مقتضى لحصول مصلحه لا يحافظ عليها الا بالواجب مثل (ان جاءك مال فاحفظه).

ويتفرع على هذا فرع فقهي وهو: إنه حينئذ لا مانع في المقدمة المفوتة العبادية كالطهارات الثلاث من قصد الوجوب في النية قبل وقت الواجب لو قلنا بأن مقدمة الواجب واجبة.

المقدمة الثانية: ان في جميع هذه الاقسام يكون طلب الجزاء متفرعاً عن الشرط وهذا كلام مسلم لكنه مجمل يحتاج الى تحديد وذلك لأننا نسأل ان الطلب الفعلي الى الجزاء هل يتفرع عن وجود الشرط في الخارج ام يتفرع عن تصور الشرط، ام يتفرع عن التصديق بوجوده فعلاً. ام يتفرع عن التصديق بوجوده ولو في المستقبل فهذه احتمالات اربعة.

اما الأول فواضح الفساد لأن الطلب من شؤون الذهن فلا مجال لأن يرتبط بالواقع الخارجي بما هو هو. فقد يوجد العدو في الخارج ولا يعلم الانسان فلا يصير عنده طلب مقاتلته كما قد يتوهم أن هذا صديقه فيصير عنده طلب لإكرامة مع أنه في الواقع عدو له.

وأما الثاني فكذلك واضح الفساد اذ تصور المرض لا يولد طلباً فعلياً لشرب الدواء وكذا تصور العطش لا يولد طلباً فعلياً لشرب الماء وهذا واضح.

فتعين أحد الإحتمالين الاخيرين فعلى القول بلزوم التصديق بوجوده الفعلي يلزم ان يكون المولى غير طالب للواجب الا بعد العلم بتحقق الشرط وعلمه كذلك لا يكون الا بعد تحقق الشرط فلا طلب الا بعد الشرط.

وعلى القول بكفاية التصديق بوجوده لو في المستقبل يلزم ان يكون المولى العالم بوقوع الشرط في المستقبل متشوقاً الى المشروط فعلاً.

اذا عرفت هذا فالحق هو الاخير فإننا نرى من انفسنا اننا اذا علمنا بأننا نعطش غداً فإنه يحصل عندنا فعلاً حب وطلب لما يرفع ذلك العطش غداً واذا علمنا بأن العدو سوف يهجم علينا بعد مائة سنة يصير عندنا فعلاً حب وطلب لدافعهم بعد مائة سنة.

والسر في ذلك واضح وهو ان الانسان كما عنده حب فعلي لمحققات المصالح الفعلية ودافعات المفسدات الفعلية كذلك عنده حب فعلي لمحققات

والحاصل: إن العقل يحكم بلزوم الإتيان بالمقدمة المفوتة قبل وقت ذبيها ولا مانع عقلي من ذلك.



المصالح المستقبلية ودافعات المفاسد المستقبلية الا ترى انك من الآن تحب وتطلب شفاعة النبي (ص) والائمة (ع) يوم القيامة مع ان هذا اليوم العظيم لم يقع ولكنك تعلم بأنه سوف يقع وهذا العلم هو الذي يدعوك الى ان تطلب من الآن شفاعة النبي «ص» ولعمري ان الأمر اوضح من الشمس في رابعة النهار وما قامت الدنيا والآخرة الا على هذا المبنى.

واما على المبنى المتقدم فاللازم على الانسان ان لا يسعى الى النجاة يوم القيامة الا عند حدوثه ولا يسعى الى الطعام الا عند تحقق الجوع ولا الى الماء الا عند تحقق العطش... وما شابه مما يلزم خراب الدنيا والآخرة.

اذا عرفت هاتين المقدمتين يتضح لك ان الشرط ان كان وقتاً وكان معلوم التحقق كان الطلب المتعلق بالواجب فعلياً حتى قبل وقوع الشرط. وبهذا يتم الركن الثاني من دليل المحقق الاصفهاني(ره) ويصبح دليله في غاية المتانة.

بقي تنبيهات:

الأول: ان هذا الدليل يدل على وجوب جميع المقدمات المفوتة اعني بلا فرق بين المقدمات المفوتة التي دل الدليل على وجوبها وبين المقدمات المفوتة التي لم يدل الدليل على وجوبها فإن هذا الدليل هو بنفسه دليل اثباتي على وجوب المقدمات المفوتة.

التنبيه الثاني: هذا الدليل وان كان مذكوراً لأجل الاستدلال على وجوب خصوص المقدمات المفوتة قبل زمان وجوب ذبيها. الا ان هذا الدليل قد يعمم ويجعل دليلاً على وجوب المقدمات غير المفوتة قبل وجوب ذبيها وذلك لأن ارادة ذي المقدمة موجودة قبل زمان وجوب ذي المقدمة وهذه الارادة تترشح على جميع المقدمات سواء كانت مفوتة أم غير مفوتة

هذا كله من جهة إشكال انفكاك وجوب المقدمة عن وجوب

غايته أنها تترشح على المفوتة وجوباً مضيقاً وذلك لأن المقدمة لا يمكن الاتيان بها الا في هذا الوقت (قبل زمان الوجوب) فيحكم المولى بوجوب هذه المقدمة في هذا الوقت.

وهذا بخلاف المقدمات غير المفوتة فإن الوجوب المترشح عليها هو وجوب موسع أي المقدمة الواجبه هي التي يتوقف عليها ذو المقدمة وهي الكلبي الاعم من المقدمة الواقعة قبل زمان الوجوب او الواقعة بعد زمان الوجوب فالمولى يريد صلاة الظهر وهذه الارادة موجودة قبل الظهر فتترشح على جميع المقدمات ومنها الوضوء وهو يمكن قبل الظهر ويمكن بعد الظهر فالمولى يطلب هذا الكلبي (الوضوء الاعم من الواقع قبل الظهر او الواقع بعده).

وعلى هذا فيمكن الاتيان بالوضوء بنيه الوجوب ولو قبل الزوال وهكذا جميع المقدمات.

هذا ولكن هذا التعميم محل نظر اذ يمكن أن يقال أن غاية ما يثبت قبل الزمان هو إرادة ذي المقدمة وهي مترشحة على المقدمات على نحو ما ذكر ولكن الجعل والتشريع الاعتباري لا يجب ان يكون على طبق الارادة فيمكن للمولى ان لا يوجب سوى حصة خاصة من الوضوء وهو الوضوء الواقع بعد زمان الوجوب وهكذا يمكنه في جميع المقدمات غير المفوتة ان لا يوجب سوى حصة من المقدمة وهي الحصة الواقعة في زمان الوجوب.

وهذا الإحتمال لا يندفع لعدم وجود دليل مطلق يدل على وجوب كل مقدمة مراده.

واما العقل فهو دليل لبي لا اطلاق له وعلى هذا فلا يمكننا ان نجزم سوى بوجوب الحصة من المقدمة الواقعة بعد زمان الوجوب.

التنبيه الثالث: قد انقدح لك مما ذكرناه ان ترشح الوجوب الى المقدمات المفوتة قبل زمان الوجوب متوقف على علم المولى بتحقق شروط الوجوب. ومن هنا فلا بد من احراز علم المولى بتحقق جميع شروط الوجوب في المستقبل بلا فرق بين شرط الوقت وغيره كالقدرة والحياة

ذبيها. وأما من جهة إشكال استحقاق العقاب على ترك الواجب بترك

وحيث فنقول ان المكلف امامه ثلاث حالات .

الأولى: ان يعلم بتحقق جميع شروط الوجوب في المستقبل .

الثانية: ان يعلم بعدم التحقق .

الثالثة: ان يشك بذلك .

فعلى الحالة الأولى يمكن ان ينتقل من علمه الى علم المولى ضرورة ان المولى لا يجهل ما يعرفه الملكف . وحيث فيعلم بتحقق وجوب المقدمات المفوته .

وعلى الحالة الثانية فكذلك يمكن ان ينتقل من علمه الى علم المولى فيعلم بعدم وجوب المقدمات المفوته .

واما على الحالة الثالثة فالظاهر انه يرجع الى البراءة الا عند الشك في القدرة وفيه كلام لا يسعه المقام .

التنبه الرابع: ان القدرة على الفعل الواجب تحتل احتمالين .

الأول: ان لا يكون لها دخاله في ملاك الوجوب بمعنى ان ملاك الوجوب موجود حتى في حال عدم قدره كملاك انقاذ الغريق فإنه تام حتى في حال العجز غايته ان مع العجز لا يمكن تحصيل المطلوب فالمريض يريد الدواء سواء كان قادراً عليه ام عاجزاً عنه فالقدره ليست دخيله في ملاك الوجوب وانما هي طريق الى تحصيل المطلوب .

الثاني: ان يكون لها دخاله في ملاك الوجوب بمعنى انه لا ملاك للوجوب عند العجز فلا طلب للفعل في حال العجز عنه .

اذا عرفت كل ذلك نقول ان كل كلامنا السابق كان بالنظر الى الإحتمال الأول فقط .

واما على الإحتمال الثاني فتعرض لها بعد عبارة المصنف(ره) .

قوله(ره) (واما من جهة اشكال إستحقاق العقاب...) .

اقول: هذا شروع في الاشكال من الجهة الثانية وقد استعرضنا في

مقدمته مع عدم فعلية وجوبه، فيعلم دفعه مما سبق فإن التكليف بذي المقدمة الموقت يكون تام الاقتضاء وإن لم يصر فعلياً لوجود المانع وهو عدم حضور وقته. ولا ينبغي الشك في أن دفع التكليف مع تمامية

صدر البحث كيفية ورود الاشكال وذكرنا ان إستحقاق العقاب ينافي احدي ثلاث مقدمات ذكرناها وذكرنا ان للحل ثلاث طرق ونبها ايضاً على ان الاشكال من هذه الجهة يقبى وراداً حتى لو اعترفنا بوجوب المقدمة.

فإذا راجعت كل ذلك وتذكرته نقول ان جواب المصنف(ره) يدور حول ابطال المقدمة الثانية من المقدمات الثلاث (لا عقاب الا بعد عصيان) فيدعي ان العقاب كما يكون بسبب عصيان التكليف كذلك يكون العقاب بسبب التمرد على المولى.

فالعقاب له سببان الأول العصيان وهو مخالفة التكليف. الثاني التمرد على المولى وهو عبارة عن تضويح اغراض المولى التي يريد بها وان لم يكلف بها.

ويحتمل ان يكون نظر المصنف الى ابطال المقدمة الثانية (لا عصيان الا بعد تكليف) فيكون مدعاه ان العصيان قسمان الأول مخالفه التكليف الثاني مخالفة اغراض المولى التي يريد بها وان لم يكلف بها. وكيف كان فحاصل ما افاده عبارة عن ثلاث مقدمات.

الأولى: ان المولى حتى قبل الوقت يكون مشتاقاً وناظراً الى الواجب بعد الوقت فهو من حين حصول الإستطاعة ينظر الى ذي الحجّة ويتمنى تحققه حتى يقع الواجب فالحاصل ان المولى قبل وقت الوجوب مشتاق ومريد لذي المقدمة.

المقدمة الثانية: ان ترك المقدمة يستلزم تفويت الواجب بعد وقت وجوبه لعدم امكان الاتيان به فترك السفر يستلزم تفويت الحج.

المقدمة الثالثة: ان تفويت مرادات المولى مما يحكم العقل بقبحه لأنه ظلم للمولى فيستحق فاعله العقاب.

اما المقدمة الأولى فقد عرفت متانتها وبيننا دليلها الصحيح فراجع.

اقتضائه تفويت لغرض المولى المعلوم الملزم. وهذا يعد ظلماً في حقه وخروجاً عن زي الرقية وتمرداً عليه، فيستحق عليه العقاب واللوم من

واما المقدمة الثانية فهي مفروض البحث إذ ليس معنى المقدمات المفوته سوى ذلك .

وأما المقدمة الثالثة فهي العمدة في هذا الاستدلال فإذا تمت تم الاستدلال إذ ترك السفر تفويت للحج والحج مراد. فترك السفر تفويت لمراد المولى وتفويت مراد المولى ظلم له قبيح يستحق فاعله العقاب .

وممن ذكر هذه المقدمة وقبلها السيد الخوئي قال ص ٣٩٥ من المحاضرات (الثاني انه لا فرق في حكم العقل بإستحقاق العقاب بين مخالفه التكليف الإلزامي الفعلي وبين تفويت حقيقه التكليف وروحه وهو الملاك التام الملزم الذي يدعو المولى الى اعتبار الايجاب تارة وإلى جعل التحريم تارة اخرى فإذا احرز العبد ذلك الملاك في فعل وان علم بعدم التكليف به استحق العقاب على تفويته من دون فرق في ذلك بين ان يكون المانع من التكليف قصوراً في ناحيه المولى نفسه كما اذا كان غافلاً او نائماً واتفق في هذه الحال غرق ولده او حرقه وكان عبده متمكناً من انقاذه فعندئذ لو خالف ولم ينقذه فلا شبهه في إستحقاقه العقاب . او قصوراً في ناحيه العبد كما اذا علم بأن الملاك التام في ظرفه وانه لو لم يحفظ قدرته عليه لم يكن قابلاً لتوجيه التكليف فعندئذ لو خالف وعجز نفسه في ظرف التكليف عن إمثاله فعجزه هذا وان كان مانعاً من توجه التكليف اليه لعدم القدره الا انه يستحق العقاب على تفويت الغرض الملزم) انتهى .

اقول هذه المقدمة وان كانت من الوجدان جداً الا انه ايضاً يعارضها امر وجداني آخر وهو ان العقاب من فروع مخالفه الأمر فالمولى لا يعاقب الا اذا خالفه عبده ولا مخالفه الا بعد تكليف بإذن في ذهننا حكمان وجدانيان متنافيان .

الأول تفويت اغراض المولى التي لم يكلف بها مستوجب لإستحقاق

العقاب .

هذه الجهة، وإن لم يكن فيه مخالفة للتكليف الفعلي المنجز.

الثاني ان لا شيء يستوجب إستحقاق العقاب سوى مخالفه التكاليف .

ومن الواضح ان التنافي في الاحكام الوجدانيه كالتنافي في الاحكام العقلية محال، فلا بد من الجمع بينهما بعد ان لم يمكن طرح أي واحد منهما.

وطريقه الجمع حسب ما يبدو لي عاجلاً . وان كانت المسألة ما زالت محل تأمل . هي عبارة عن ارجاع الحكم الأول الى الثاني وذلك بأحد طريقين :

الأول ان المولى لا بد ان يكون قد كلف عبده بلزوم حفظ هذا الغرض ضرورة انه يريد به فلا بد له من المحافظه عليه ولا يكون ذلك الا بالتكليف . فنحن نستكشف انه قد كلف عبده بالحفظ وحينئذ يكون تفويت اغراض المولى مخالفة لهذا التكليف فيكون موجبا لإستحقاق العقاب .

وهذا الذي ذكرناه في غاية الوضوح بالنسبة الى المولى الملتفت الى ارادته لذلك الغرض كمولانا عز وجل فإنه محيط بكافه الأمور فهو يلتفت الى ان هذا الغرض يريد به ولا يرضى بتفويته فلا جرم يكون قد كلف به .

واما المولى غير الملتفت فنحتاج الى ان ندعي ان هذا التكليف موجود في عالم الارادة الكامنه وفيه نظر^(١) وعلى كل حال فهذا المولى خارج عن محل البحث

الطريق الثاني : ولعله الاقرب وهو ان جميع الموالي لهم تكليف عام هو (وجوب حفظ اغراض المولى) وهذا التكليف عام على العبد ان يطبقه على مصاديقه كما يطبق (يجب اكرام العلماء) على مصاديقه فإذا وجد العبد ان غرض المولى في هذا الفعل كان هذا الفعل مصداقاً للتكليف العام (بوجوب حفظ الاغراض) وحينئذ فتفويت الاغراض هو مخالفه لهذا التكليف العام .

(١) وجه استحاله وجود الحكم الجزئي في الإرادة الكامنه إلا عند الإلتفات إليه .

وهذا لا يشبه دفع مقتضى التكليف كعدم تحصيل الاستطاعة للحج، فإن مثله لا يعد ظلماً وخروجاً عن زي الرقية وتمرداً على

بل الانصاف ان هذا التكليف العام موجود حتى لو لم توجد علقه المولوية فالاخ يرى من حقوقه على اخيه ان يحافظ على مصالحه بحيث لو لم يحافظ عد ظالماً مخالفاً لحق الاخ . وكذا الصديق يرى ان هذا من حقوقه على صديقه بل لعل هذا حكم واسع جار في جميع ابناء المدنيه حتى ان الغريب قد يلام اذا رأى بيتا يحترق فيه نساء تختنق وكان يمكنه اطفاء النار لكنه لم يفعل .

والحاصل ان عندنا حكم ارتكازي عام بين كل شخصين وهو لزوم المحافظه على مصالح الغير ويزداد هذا الحق تأكيداً كلما ازدادت قوة العلاقة بين الشخص وصاحب المصلحة حتى تصل العلاقة الى مرتبه علقه المولويه فيرى المولى ان من حقوقه على عبده ان يحافظ على مصالحه فلو قصر في ذلك يستحق العقاب لأنه خالف امر مولاه ولو ارتكازاً .

قوله(ره) (وهذا لا يشبه دفع مقتضى التكليف...) .

اقول: بل الفرق بينهما في غاية السعه الا ترى فرق بين تفويت الدواء على المولى عند حاجته اليه لمرض . وبين تفويت المرض عليه المستوجب ان لا يكلف بالدواء .

والحاصل ان التفويت قسمان .

الأول: تفويت الاغراض المطلوبه والمراده فعلاً سواء كان زمن تحققها حالي او استقبالي .

القسم الثاني: تفويت طلب الاغراض بأن يفعل ما يستوجب ان لا يحتاج المولى الى تلك الاغراض .

اما القسم الأول فقيح كما عرفت .

واما القسم الثاني مثل ما يستوجب عدم عطش المولى فلا يحتاج الى الماء ومثل ما يستوجب عدم هجوم العدو فلا يحتاج الى الدفاع فهذا لا اشكال في جوازه لأنه ليس فيه تفويت شيء على المولى . والى هنا ينتهي

المولى، لأنه ليس فيه تفويت لغرض المولى المعلوم التام الاقتضاء.

البحث في المقدمات المفوته غير التعلم. بقي النظر في التعلم وقد اعرض المصنف عن ذكره ولا بأس بالإشارة إليه.

المقام الثاني: في التعلم ويقع الكلام فيه في ناحيتين.

الأولى وجوب التعلم.

الثانية في نوع الوجوب.

أما الناحية الأولى: ففيها تفصيل وذلك ان التعلم بالنسبة الى إمتثال التكليف له ثلاث حالات.

الأولى: استحالة الإمتثال عرفاً بدون التعلم وذلك كما لو فرض ان الواجب مركب من اجزاء كثيرة ومعقد التركيب كالصلاة والحج مثلاً فلا يمكن عادة لغير المتعلم ان يأتي بالصلاة تامة صحيحة وكذا الحج.

الحالة الثانية: امكان الإمتثال ولو بدون التعلم وذلك ككون التكليف مما يمكن فيه الاحتياط كما لو شك في حرمة شرب الخمر فيمكنه الإمتثال بدون تعلم وذلك بأن يحتاط. فيمثل ويعلم انه ممثّل.

الحالة الثالثة: امكان الإمتثال ولكن لا يفتح باب الجزم بالإمتثال كما لو دار امر صلاة الجمعة بين الحرمة والوجوب فلو فعل صلاة الجمعة يمكن ان يكون ممثلاً الا ان المكلف لا يعلم انه ممثّل.

إذا عرفت هذه الحالات الثلاث فنقول.

أما الحالة الأولى فلا ريب في وجوب التعلم لأن التعلم حينئذ بمنزلة المقدمة للإمتثال اذا المفروض استحالة الإمتثال بدون التعلم فيكون التعلم مقدمة كسائر المقدمات تجب بالوجوب الغيري. هذا مضافاً الى ان التعلم يجب بعنوان آخر يأتي التعرض له في الحالة الثالثة.

أما الحالة الثانية فالجواب مبني على مسألة لعلنا نتعرض لها في مباحث القطع وهي انه هل يجوز الاحتياط مع القدرة على تعلم الحكم الشرعي ام لا.

والمدار في استحقاق العقاب هو تحقق عنوان الظلم للمولى القبيح عقلاً.

فإن قلنا بجواز الاحتياط نقول هنا بعدم وجوب التعلم حيث يمكن إمتثال التكليف بدون تعلم عن طريق الاحتياط.

وان قلنا بعدم جواز الاحتياط ترجع هذه الحالة الى الحالة الثالثة وذلك لأنه عند امكان الاحتياط يكون من المحتمل اصابه الواقع ولو بدون احتياط فلاحظ.

واما الحالة الثالثة: فلا ريب في وجوب التعلم ايضاً ولكن لا من باب الوجوب الغيري بل من باب الوجوب الطريقي فلنا دعويان.

الأولى: ان وجوب التعلم هنا ليس من باب الوجوب الغيري ودليل هذه الدعوى مركب من ثلاث مقدمات.

الأولى: ان الوجوب الغيري مختص بالمقدمات للواجبات الشرعية.

الثانية: ان المقدمات هي التي بدونها لا تتحقق ذي المقدمة.

الثالثة: ان في هذه الحالة يكون الواجب ممكن التحقق بدون التعلم فالتعلم يمكن بدونه ان تتحقق ذي المقدمة.

فينتج من هذه المقدمات المسلمات ان التعلم ليس واجباً بالوجوب الغيري.

فإن قلت ان التعلم مقدمة للعلم بالإمتثال ضرورة انه لا يمكن العلم بالإمتثال الا بالتعلم.

قلت نعم صحيح ولكن العلم بالإمتثال ليس واجباً شرعياً فإن الواجب الشرعي هو نفس الإمتثال لا العلم به وقد عرفت في المقدمة الثانية ان المقدمات التي تجب بالوجوب الغيري هي مقدمات الواجبات الشرعية. واما العلم بالإمتثال فهو يحكم العقل بوجوبه لمجرد تحصيل البراءة وهو ليس واجباً شرعياً.

واما الدعوى الثانية: وهي ان وجوب التعلم هنا طريقي فدليلها مركب من ثلاث مقدمات.

الأولى: ان بدون التعلم يحتمل مخالفه التكليف الواقعي وذلك بأن يكون ما اتى به على خلاف المطلوب. وهذه المقدمة هي مفروض الحالة الثالثة.

المقدمة الثانية: ان مخالفه التكليف الواقعي يستحق عليها العقاب لأن التكليف الواقعي منجز قبل التعلم وهذا يحكم به العقل اذ العقل يحكم ان العبد يجب عليه الفحص عن حكم المولى فلو لم يفحص كان مستحقاً للعقاب على كل مخالفه لتكليف واقعي وقد اشرنا الى هذا الحكم العقلي في مبحث التمسك بالعموم قبل الفحص.

المقدمة الثالثة: ان العقل يحكم بلزوم تحصيل الامن من العقاب.

وينتج من هذه المقدمات ان مع عدم التعلم يحتمل مخالفه الواقع وإستحقاق العقاب ومن ثم يحكم العقل بلزوم التعلم دفعاً لإحتمال العقاب.

الناحية الثانية: في موضوع وجوب التعلم. ويحتمل ثلاث احتمالات.

الأول: العلم بالابتلاء بالحكم فمن علم انه سوف يتلي بوجوب الحج او الصلاة او الزكاة او النهي عن المنكر وجب عليه تعلم الاحكام ومعنى العلم بالابتلاء هو العلم بأنه سوف ينطبق عليه موضوع الحكم الشرعي.

الإحتمال الثاني: إحتمال الابتلاء في المستقبل وذلك بإحتمال انه سوف ينطبق عليه موضوع الحكم الشرعي سواء كان يعلم ما هو موضوع الحكم الشرعي واحتمل انطباقه عليه كما لو علم ان موضوع الحج هو المستطيع واحتمل انه يستطيع في المستقبل او كان يجهل ما هو موضوع الحكم الشرعي واحتمل ان يكون الموضوع للحكم قد ينطبق عليه كما لو لم يعلم ما هو موضوع وجوب الحج واحتمل ان الموضوع المجهول قد ينطبق عليه واقعاً.

الإحتمال الثالث: ان الوجوب غير مقيد بإحتمال الابتلاء ولابعده.

فيجب التعلم حتى مع العلم بعدم الابتلاء.

اذا عرفت هذه الاحتمالات الثلاثة نقول.

اما الإحتمال الثالث فواضح الفساد لوضوح ان وجوب التعلم اما مقدمة لإمتثال الحكم واما مقدمة للامن من العقاب . وكلاهما مفقودان في المقام اذ الإمتثال غير واجب لعدم الابتلاء بالحكم فلا تجب مقدمته ومن الواضح ان عند عدم الابتلاء يعلم الامن من العقاب فأى حاجه الى التعلم . فيدور الأمر بين الإحتمال الأول والثاني فنقول لا ريب انه عند العلم بالابتلاء يجب التعلم . وانما الكلام عند مجرد الإحتمال .

وهنا ثلاث أقوال، وجوب التعلم مطلقاً، وعدم الوجوب مطلقاً، والتفصيل بين الحكم الذي تعم به البلوى فيجب التعلم وبين الحكم الذي لا تعم به البلوى فلا يجب التعلم وهذا القول الأخير هو المحكي عن المشهور .

اقول يقع الكلام في نقطتين :

الأولى : حكم التعلم مع فرض بقاء إحتمال الابتلاء وعدم وجود اصل ينقح ويثبت عدم الابتلاء . وفي هذه النقطة جهتين :

الأولى : هل يجب التعلم من جهة انه مقدمة كما في الحالة الأولى والظاهر عدم الوجوب من هذه الجهة لأن الوجوب المقدمي فرع الوجوب النفسي والوجوب النفسي غير معلوم فلا يعلم بوجوب المقدمة .

الجهة الثانية : وجوب التعلم من جهة تحصيل الامن والظاهر في هذه الجهة وجوب التعلم لحكم العقل بوجوب التعرض لأحكام المولى ومن ثم فلو ابتلي بالحكم ولم يمثل كان مستحقاً للعقاب لأن الحكم منجز في ذمته بالحكم العقلي المتقدم .

النقطة الثانية : فهي انه هل يمكن رفع إحتمال الابتلاء ام لا .

وقد يقال برفعه بواسطة استصحاب عدم الابتلاء وذلك لأنه يقطع بأنه الآن غير مبتلي بالحكم ويشك ان يبتلي في المستقبل فيستصحب عدم الابتلاء بناء على جواز الاستصحاب من اليقين الحاضر الى الشك المستقبل .

وقد اعترض على هذا الاستصحاب بإعتراضين .

الأول: وذكره بعض الاعلام وحاصله ان هذا الاستصحاب مبتلى بالعلم الاجمالي وذلك لأننا نعلم اجمالاً بأننا نبتلي بقسم من الاحكام الشرعية فهذا العلم الاجمالي يمنع من جريان الاستصحابات النافية للإبتلاء بالاحكام الشرعية لاستيجاب جريان هذه الاستصحابات جميعها المخالفة العملية الممنوعه عقلاً وجريان بعضها دون بعض ترجيح بلا مرجح فتعارض الأصول وتتساقط.

اقول هذا الإعتراض مدفوع صغرى وكبرى.

اما صغرى فبعدم العلم بالابتلاء لإحتمال الموت الا ان يدعى ان الشارع جعل الظن بعدم الموت حجه.

واما كبرى فلإنحلال العلم الاجمالي وذلك لأن المكلف عادة يعلم بأن الابتلاء يكون في هذا القسم ويكون الباقي محل شك بدوي.

هذا مضافاً الى ان بعض اطراف هذا العلم الاجمالي غير منجز كما لو علم بالإبتلاء بتكاليف يمكن فيها الاحتياط.

الإعتراض الثاني: ان ادلة وجوب التعلم لو تقدم عليها هذا الاستصحاب لوجب حملها على الفرد النادر اذ ينذر مورد يعلم فيه بالإبتلاء.

وفيه انه يمكن حملها على موارد العلم بالابتلاء وهي كثيرة كالمستطيع يعلم انه مبتلى وكل من سمع بشهر رمضان والصلاة والزكاة وغير ذلك يعلم انه مبتلى.

فالحق في الجواب ان يقال ان الاستصحاب في المقام لا ينفع لأن وجوب التعلم كان لحكم عقلي موضوعه مجرد الإحتمال وسوف يأتي في محله استحالة الحكومه على حكم العقل.

وقد زعم بعض الاعلام ان المقام ليس حكومه بل تخصص وهو خطأ فاحش ولعله سهو من المقرر والله تعالى هو العالم وكيف كان فتوضيح البحث يتوقف على مباحث الأصول العملية فاكتفينا بالإشارات لعدم امكان التوضيح.

الناحية الثالثة في وقت التعلم فنقول يوجد صور ثلاث .

الأولى : ان يعلم انه يمكن التعلم او الاحتياط او الاقتداء بالغير عند
الابتلاء المحتمل او المعلوم بالحكم .

الثانية : ان يعلم بالعدم .

الثالثة : ان يشك بذلك .

اما الأولى والثانية : فحكهما واضح أي لا يجب لا مقدماً لعدم
وجوب ذي المقدمة ولا طريقياً لأن المفروض تحقق الامن من العقاب .

واما الثالثة : فالظاهر كذلك لزوم التعلم لأنه لو ابتلي بالحكم كان
منجزاً فلو خالف استحق العقاب .

فتحصل من النواحي الثلاث ان التعلم واجب ولا يرتفع وجوبه الا
بأحد ثلاث .

التعلم فعلاً .

العلم بالقدرة على الإمتثال (بالتعلم او الاحتياط او الاقتداء) عند تحقق
الابتلاء .

العلم بعدم الابتلاء .

فظهر ضعف ما ذهب اليه المشهور من التفصيل . وبهذا ننهي البحث .

٩ - المقدمة العبادية

ثبت بالدليل أن بعض المقدمات الشرعية لا تقع مقدمة إلا إذا وقعت على وجه عبادي، وثبت أيضاً ترتب الثواب عليها بخصوصها. ومثالها منحصر في الطهارات الثلاث: الوضوء والغسل والتيمم. وقد سبق في الأمر الثاني الإشكال فيها من جهتين: من جهة أن الواجب الغيري لا يكون إلا توصلياً، فكيف يجوز أن تقع المقدمة بما

قوله (ره) (وقد سبق في الأمر الثاني الاشكال فيها...).

اقول: هنا نقاط ذكرها المصنف.

الأولى: ان عبادية هذه المقدمات امر مفروغ عنه مقطوع الوقوع لا مجال لرفع اليد عنه.

النقطة الثانية: ان الاشكال هنا من جهتين:

الأولى: كيف كان للمقدمات ثواب مع انه قد بينا ان الأمر الغيري لا يقتضي ثواباً ولا عقاباً.

الثانية: كيف تكون المقدمات عبادية مع ان الأمر الغيري لا يقتضي العبادية.

اما الاشكال من الجهة الأولى فقد يتوهم اندفاعه بما ذكرناه سابقاً من ان فاعل المقدمات يستحق الثواب كما ذهب اليه السيد الخوئي.

ولكنه توهم فاسد لأنك عرفت ان الثواب في ذلك المبحث كان لأجل الشروع في إمتثال ذي المقدمة ومن الواضح ان هذا المعنى لا يحل المشكلة هنا لأن المستفاد من الروايات ان هذه المقدمات لها ثواب لا بما هي إمتثال لذي المقدمة بل بما هي هي فهذا الاشكال لا يندفع الا بفرض توجه امر نفسي الى الطهارات الثلاث.

اما الجهة الثانية فهي الواقعة في محل البحث.

النقطة الثالثة: في تقرير النزاع والأولى ان نقسم البحث الى قسمين على خلاف ما فعله المحققون.

هي مقدمة عبادة، ومن جهة ثانية أن الواجب الغيري بما هو واجب غيري لا استحقاق للثواب عليه.

القسم الأول: في عبادة ماهية الطهارات الثلاث في عالم الجعل.

القسم الثاني: في عبادة الإمتثال أي مصداق الطهارات في الخارج.

وتقرير الاشكال في القسم الأول يتوقف على مقدمتين.

الأولى: ان وصف العبادة على الماهية يحتمل إحتمالين.

الأول: ان يكون وصفاً ذاتياً حتى يكون بعض الماهيات ذاتها ذات

عبادية وبعض الماهيات ذاتها ذات غير عبادية وهذا ما ذهب اليه بعض الاعلام.

الثاني: ان يكون وصف العبادة وصفاً عرضياً بمعنى انه عارض على

الماهية وليس من ذاتياتها.

فعلى الإحتمال الأول لا تحتاج عبادة الماهية الى أي عارض فلا

يكون اشكال اصلاً..

وعلى الثاني: يحتاج العبادة الى عروض عارض وهو الأمر العبادي اذ

لا شيء من العوارض يستوجب عبادة الماهية سوى الأمر العبادي.

والاشكال يقع على هذا الإحتمال الثاني كما سوف يأتي ولا يخفى ان

الصحيح هو هذا الإحتمال الثاني لا الأول.

المقدمة الثانية: انك عرفت اكثر من مرة ان الوجوب المقدمي متأخر

عن علاقة المقدميه التي هي علاقة توقف ذي المقدمة على المقدمة.

وبعبارة اوضح ان المولى يشاق الى ذي المقدمة كالصلاة مثلاً فيرى

ان هذه الصلاة متوقفه على (الوضوء) فبسبب هذه الرؤيه يترشح الشوق الى

الوضوء ثم يوجهه بالوجوب المقدمي اذن الوجوب المقدمي متأخر عن علاقة

المقدميه وبالتالي يكون طرفي هذه العلاقة (ذو المقدمة) (والمقدمة) متقررين

قبل عروض الوجوب على المقدمة.

اذا عرفت هاتين المقدمتين وعرفت ان مقدمة الصلاة هو الوضوء

العبادة فحينئذ نقول ان عبادة الوضوء ان كانت من الأمر الغيري لزم الدور

وفي الحقيقة إن هذا الإشكال ليس إلا إشكالاً على أصولنا التي أصلناها للواجب الغيري، فنقع في حيرة في التوفيق بين ما فهمناه عن الواجب الغيري وبين عبادية هذه المقدمات الثابتة عباديتها، وإلا فكون

توضيحه .

ان تعلق الأمر الغيري بالوضوء يتوقف على كون الوضوء عبادة وهذا مأخوذ من المقدمة الثانية حيث بينا ان المقدمة متقرره قبل عروض الوجوب الغيري عليها والمفروض ان المقدمة هو الوضوء العبادة لا ذات الوضوء .
وكون الوضوء عبادة يتوقف على تعلق الأمر الغيري بالوضوء وهذا مأخوذ من المفروض من ان الأمر المقتضي لعبادية الوضوء هو الأمر الغيري فحصل الدور الصريح .

ومن هنا فلا بد من رفع اليد عن احدي هاتين القضيتين ولا يمكن رفع اليد عن الأولى لوضوح بدايتها فتعين رفع اليد عن الثانية .
وهذا الاشكال بهذا التقرير مستفاد من كلمات العلامة الشيخ الانصاري(ره) وذكره المصنف(ره) وغيره .

ثم انه يمكن الاستدلال على لزوم رفع اليد عن المقدمة الثانية بلا حاجة الى الدور وذلك استناداً الى ما تقدم من ان الأمر الغيري توصلي لا يقتضي عبادية شيء فلو لم تكن المقدمة عبادية لم يمكن ان يكون الأمر الغيري مقتضياً لعباديتها اذ اما ان يفرض ان المقدمة ذات الوضوء او الوضوء العبادة .

فعلى الثاني كانت العبادية قبل الأمر الغيري لا منه .

وعلى الأول فالأمر الغيري يتعلق بذات الوضوء فلو تعلق الأمر بالعبادة لوجب ان لا يكون الأمر غيرياً لأن الأمر الغيري هو الذي يأتي من قناة رؤيه المولى توقف ذي المقدمة على المقدمة والمفروض ان المولى لا يرى توقف الصلاة على الوضوء العبادة فيستحيل ترشح الوجوب الغيري على الوضوء العبادة فكل امر تعلق بالوضوء العبادة كان نفسياً .

والحاصل اننا نكرر ان الأمر الغيري يستحيل ان يقتضي أي تغيير في

هذه المقدمات عبادية يستحق الثواب عليها أمر مفروغ عنه لا يمكن رفع اليد عنه .

المقدمة سوى ان ينقلها من الجواز او غيره الى الوجوب واي تغيير آخر محال لأنه يقتضي الشوق الى ما لا يراه المولى متوقفاً عليه وهذا لا يمكن الا بملاك نفسي .

اذن ليس الأمر الغيري هو المقتضي لعبادية ماهية الطهارات فما هو المقتضي لذلك هذا كله في تقرير الاشكال في القسم الأول .

واما تقرير الاشكال في القسم الثاني فلم يتعرض له الاعلام ويمكن ان يقرر بتقرير حاصله ان عبادة الإمتثال تتوقف على قصد إمتثال الأمر النفسي ولا يكفي قصد إمتثال الأمر الغيري .

ولا يجوز قصد إمتثال الأمر النفسي لأنه مطالب بإيقاع المقدمة بما هي مقدمة فلا بد ان يقصد إمتثال الأمر الغيري فهذا التقرير يعتمد على ثلاث مقدمات :

الأولى : ان عبادة الإمتثال تتوقف على قصد إمتثال الأمر .

الثانية : ان الأمر الممثل يجب ان يكون نفسياً .

الثالثة : ان المقدمة لا تكون مقدمة الا اذا قصد إمتثال الأمر الغيري .

النقطة الرابعة : ان الاعلام في المقام وان ذكروا الاشكال الوارد على القسم الأول من البحث (اي على عبادة الماهية) الا انك اذا راجعت كلامهم تجد نقاشهم في القسم الثاني من البحث ولذا في كلامهم خلط بين المبحثين .

اذا عرفت هذه النقاط نقول .

اما في القسم الأول من البحث فالاشكال واضح الاندفاع اذ نلتزم ان هذه الماهيات صارت عبادة بسبب تعلق الأمر النفسي بها أي اننا نفرض وجود امر نفسي استجابي تعلق بالطهارات الثلاث فصارت عبادية ثم رأى المولى ان الصلاة تتوقف على هذا الوضوء العبادة .

اذن نحن نسلم ان عبادية ماهية الوضوء ليس من قبل الأمر الغيري بل

فإذن: لا بد لنا من توضيح ما أصلناه في الواجب الغيري بتوجيه عبادة المقدمة على وجه يلائم توصلية الأمر الغيري، وقد ذهبت الآراء اشتاتاً في توجيه ذلك.

من قبل الأمر النفسي . .

وهذا الجواب قد يعترض عليه بإعتراض ذكره المحقق النائبي (ره) وهو ان الأمر النفسي انما ثبت في الوضوء والغسل ولم يثبت في التيمم . .
واجاب عليه تلميذه السيد ابو القاسم الخوئي بوجود دليل يدل على استحباب التيمم وهو دليل مركب من روايتين .

الأولى: مطلقات استحباب الطهارة.

الثانية: ما دل على ان التيمم طهاره مثل (التيمم احد الطهورين).

فيتج استحباب التيمم.

اقول يمكن ان ينازع في اطلاق المطلقات من جهة حملها على القدر المتيقن بناء على ما عرفت من ان القدر المتيقن يمنع من الاطلاق.

ولكن مع ذلك فإعتراض المحقق النائبي (ره) عقيم من اساسه وذلك لأننا لا نحتاج الى دليل يدل على استحباب الطهارات بل حتى لو فقد هذا الدليل نحن نجزم بوجوده واقعاً ضرورة ان عبادة الطهارات متوقفه على الأمر الاستجابي النفسي والمفروض ثبوت ان هذه الطهارات عبادة فيجب وجود الأمر الاستجابي النفسي المتعلق بها.

وبعبارة اوضح ان المفروض ثبوت عبادة الطهارات الثلاث وحينئذ نفس هذا دليل اني على وجود الأمر الاستجابي وذلك لأن عبادة الطهارات يستحيل ان يكون لها علة سوى الأمر النفسي (بناء على ما عرفت من ان الأمر الغيري لا يستوجب عبادة الطهارات الثلاث). واذا ثبت المعلول (عبادة الطهارات). ثبت علته المنحصرة (الأمر الاستجابي النفسي).

فانقدح ان الجواب المذكور سليم لا إعتراض عليه. وبهذا ينتهي الكلام في القسم الأول من البحث .

واما القسم الثاني فتعرض له بعد التعرض لعبارات المصنف (ره).

ونحن نقول على الاختصار: إنه من المتيقن الذي لا ينبغي أن يتطرق إليه الشك من أحد أن الصلاة - مثلاً - ثبت من طريق الشرع توقف صحتها على إحدى الطهارات الثلاث، ولكن لا تتوقف على مجرد أفعالها كيفما اتفق وقوعها، بل إنما تتوقف على فعل الطهارة إذا وقع على الوجه العبادي أي إذا وقع متقرباً به إلى الله تعالى. فالوضوء العبادي - مثلاً - هو الشرط وهو المقدمة التي تتوقف صحة الصلاة عليها.

وعليه، لا بد أن يفرض الوضوء عبادة قبل فرض تعلق الأمر الغيري به، لأن الأمر الغيري - حسبما فرضناه - إنما يتعلق بالوضوء العبادي بما هو عبادة، لا بأصل الوضوء بما هو. فلم تنشأ عباديته من الأمر الغيري حتى يقال إن عباديته لا تلائم توصلية الأمر الغيري، بل عباديته لا بد أن تكون مفروضة التحقق قبل فرض تعلق الأمر الغيري. ومن هنا يصح استحقاق الثواب عليه لأنه عبادة في نفسه.



ولكن ينشأ من هذا البيان إشكال آخر، وهو أنه إذا كانت عبادة الطهارات غير ناشئة من الأمر الغيري، فما هو الأمر المصحح لعباديتها، والمعروف أنه لا يصح فرض العبادة عبادة إلا بتعلق أمر بها ليتمكن قصد امتثاله، لأن قصد امتثال الأمر هو المقوم لعبادة العبادة عندهم. وليس لها في الواقع إلا الأمر الغيري. فرجع الأمر بالأخير إلى الغيري لتصحيح عباديتها.

قوله(ره) (ونحن نقول على الاختصار انه...).

اقول: هذا شروع في تقرير الاشكال في القسم الأول .

قوله(ره) (وعليه لا بد ان يفرض الوضوء).

اقول: هذا اشارة الى المقدمة الثانية من مقدمتي تقرير الاشكال في

القسم الأول.

على أنه يستحيل أن يكون الأمر الغيري هو المصحح لعباديتها، لتوقف عباديتها - حينئذ - على سبق الأمر الغيري، والمفروض أن الأمر الغيري متأخر عن فرض عباديتها لأنه إنما تعلق بها بما هي عبادة، فيلزم تقدم المتأخر وتأخر المتقدم، وهو خلف محال، أو دور على ما قيل.

وقد أُجيب عن هذه الشبهة بوجوه كثيرة.

قوله(ره) (على انه يستحيل ان يكون...).

اقول: هذا اشارة الى دليل الدور الذي ذكرناه لاثبات ان عبادية الطهارات لم تأت من قبل الأمر الغيري وقد عرفت وجود دليل آخر بلا حاجة الى الدور فراجع.

قوله(ره) (او دور على ما قيل...).

اقول: كأن المصنف يشكك في تسمية ذلك (دوراً) اصطلاحياً وهو على حق في هذا التشكيك لأن الدور هو ان يكون كل واحد من الطرفين متوقفاً على الآخر بحيث يستحيل وجوده بدونه. وهذا غير موجود في المقام.

توضيح ذلك انك عرفت ان الدور كان استناداً الى قضيتين .

الأولى (ان تعلق الأمر الغيري بالوضوء متوقف على كون الوضوء عبادة).

الثانية (ان كون الوضوء عبادة يتوقف على تعلق الأمر الغيري بالوضوء).

فنقول ان المقدمة الثانية صحيحة لأن فرض الاشكال ان العبادية لا علة لها سوى الأمر الغيري فيصدق التوقف الحقيقي بمعنى استحالة وجود العبادية بدون الأمر الغيري.

وأما المقدمة الأولى فليست صحيحة وإن كانت مفروضة توضيح ذلك أن الأمر الغيري لا يتوقف وجوده على عبادة الوضوء وذلك لإمكان أن يكون الأمر الغيري متعلقاً في الواقع بذات العبادة.

وأحسنها: فيما أرى.....

اذن الأمر الغيري يمكن وجوده حتى لو كان الوضوء غير عبادة فلا يصدق استحالة وجود الأمر الغيري الا بعبادية الوضوء.

نعم نحن فرضنا ان الأمر الغيري تعلق بالعبادة فهو متأخر عنها بحسب الفرض لا انه متوقف عليها بحسب الفرض ولهذا كان التسمية بالدور مسامحة وان كانت التسمية بالخلف صحيحة لأن فرض توقف العبادة على الأمر الغيري خلف تأخر الأمر الغيري عن العبادة.

قوله(ره) (وأحسنها فيما أرى...).

اقول: لا يخفى ان هذا الجواب الذي ذكره المصنف(ره) انما هو جواب عن البحث في القسم الثاني من البحث وقد نبهنا على وقوع الخلط في كلمات الاعلام في النقطة الرابعة فراجع وكيف كان فلندخل في جواب الاشكال في القسم الثاني فنقول قد عرفت عند تقرير الاشكال انه يبني على ثلاث مقدمات فنقول:

اما الأولى فهي واضحة الفساد كما يعرف في غير مقام وهو ان العبادة يكفي فيها الاسناد الى الله تعالى شأنه فكل فعل اتى به بسبب يرجع اليه عز وجل كان الفعل عبادة سواء قصد الأمر ام لا.

اما المقدمة الثانية فقد اجاب عليها المصنف بهذا الجواب المذكور في المتن. وحاصله عبارة عن ثلاث مقدمات.

الأولى: وجود امر استحبابي نفسي متعلق بنفس الطهارات الثلاث قبل اتصافها بأنها مقدمة.

الثانية: انه بعد عروض وصف المقدميه عليها توصف بالوجوب الغيري.

الثالثة: ان هذا الوجوب الغيري يجب ان يندك فيه الاستحباب لاستحالة اجتماع الحكمين المتضادين على الشيء الواحد.

ومعنى الإندكاك هو صيرورة الأمرين امراً واحداً ولا تزول أي خصوصية من خصوصيات الأمرين اذ ليس الإندكاك هو طرح خصوصيات

الأمريين بل الإندكاك هو الجمع بين خصوصيات الأمرين اذا لم تكن هذه الخصوصيات متنافيه .

وحيثذ يكون هذا الأمر الحاصل من إندكاك الأمرين هو (امر وجوبي عبادي) الوجوب جاء من الأمر الغيري والعبادية جاءت من الأمر النفسي الاستجابي .

المقدمة الرابعة: ان قصد إمثال هذا الأمر كقصد إمثال أي امر عبادي آخر يقتضي عبادية الإمثال اذ ليس السبب لعبادية الإمثال سوى كون الإمثال قصد فيه إمثال امر عبادي وهذا امر عبادي ولو بالعرض فيقتضي العبادية في الإمثال، اذ لا فرق بين الأمر العبادي بالذات والأمر العبادي بالعرض بعدما كان المناط كله في اصل عبادية الأمر وهي موجودة في الأمر العبادي بالعرض كما هي موجودة في الأمر العبادي بالذات .

وينتج من هذه المقدمات ان العبد لو أتى بالوضوء بقصد إمثال الأمر الغيري المنك في الاستحباب كان وضوؤه .

هذا تمام كلام المصنف(ره) في هذا الجواب ولكنه فاسد .

اما المقدمة الأولى فقد عرفت صحتها وعدم ورود إعتراض الميرزا النائيني عليها .

اما الثانية فهي مبنيه على ان المقدمة واجبه وجوباً شرعياً وسوف يأتي النقاش فيها .

واما الثالثة فيرد عليها امران .

الأول: لا نسلم بإندكاك الاحكام بل الحق كما لعله نتعرض له في مقام آخر ان الاحكام غير قابله للإندكاك الا في صورة واحدة وهي ان يكون احد الحكمين على المطلق والآخر على المقيد مثل استحباب اكرام العالم ووجوب اكرام العالم العادل وفي غير ذلك لا إندكاك وتحرير ذلك في محله .

الثاني: اننا على فرض التسليم بالإندكاك في المقام فمعنى الإندكاك هو

جمع الصفات غير المتباينة وعليه يصبح الأمر الواحد هو (الأمر الذي له ملاكان اولهما يوصله الى درجه الاستحباب الذاتي والثاني يوصله الى درجه الوجوب الغيري) وحينئذ فالأمر له مرتبتان:

الأولى: توصله الى درجه الاستحباب وهذه المرتبة بملاك الأمر الاستحبابي.

الثانية: ترفعه من درجه الاستحباب الى درجه الوجوب وهذه المرتبة بملاك المقدميه.

وعليه فلا يصح ان يقال ان الأمر الواحد هو (وجوبي عبادي) على نحو الاطلاق .

واما المقدمة الرابعة فقد عرفت فسادها وذلك أنك عرفت في الايراد الثاني المتقدم ذكره ان الأمر الحاصل من إندكاك الأمرين له درجتان . وحينئذ فالمكلف له ثلاث احوال:

الأول: ان يقصد إمتثال الدرجه الاستحبابيه من الأمر .

الثاني: ان يقصد إمتثال الدرجه الوجوبية من الأمر .

الثالث: ان يقصد إمتثال الأمر بكافه درجاته .

اما الحالة الأولى فيكون المكلف ممثلاً لأمر عبادي محض ولا يكون قد امتثل المقدمة فما زال الاشكال على حاله .

واما الحالة الثانية فيكون المكلف ممثلاً لأمر غيري محض فلا يكون إمتثاله عبادة فما زال الاشكال على حاله .

واما الحالة الثالثة فإنها وان كانت تستلزم ان يكون وضوؤه عبادة وفي نفس الوقت يكون ممثلاً للمقدمة فيندفع الاشكال في هذا القسم من البحث الا ان هذه الحالة يرد عليها ايرادان .

الأول ان لازم هذا الجواب ان لا يصح عبادية الوضوء الا بهذا القصد فلو كان غافلاً عن الاستحباب او كان جاهلاً لاستحباب الوضوء جهلاً بسيطاً او مركباً ففي كل ذلك يكون وضوؤه غير عبادة حيث لم يقصد إمتثال الدرجه الاستحبابيه .

بناء على ثبوت الأمر الغيري أي وجوب مقدمة الواجب وبناء على أن

الإيراد الثاني ان هذا الجواب يكون حينئذ لا حاجة اليه اذ لا حاجة الى تصوير إندكاك الوجوب الغيري والاستحباب النفسي وذلك لإمكان تصحيح الجواب حتى بدون الإندكاك وذلك بأن نفرض وجود الأمرين وان المكلف قصد إمثالهما فيكون وضوؤه عبادة لقصد إمثال الأمر العبادي ويكون إمثالاً للأمر الغيري بقصد التوصل الى ذي المقدمة.

فإن قلت يستحيل قصد إمثال الأمرين.

قلت ليس مستحيلاً لأن قصد الإمثال هو عبارة عن الداعويه ويمكن اشتراك داعيين في التحريك.

هذا مع انه لا فرق بين قصد أمرين وقصد درجتين من امر واحد فإذا كان الأول محال فالثاني محال فما فضل موسى على ربه. وبهذا ينتهي الكلام في هذا الجواب وتعرض لعبارة المصنف(ره).

قوله(ره) (بناء على ثبوت الأمر الغيري...).

اقول: قد بنى جوابه على مبنيين.

الأول: وجود الوجوب الشرعي المتعلق بالمقدمة.

الثاني: ان عبادة العبادة لا تكون الا بقصد إمثال الأمر.

وهذان المبنيان وان كانا ضروريين لهذا الجواب الا ان وجه ضروريه كل منهما يختلف عن الآخر.

فوجه ضروريه البناء الأول: عدم تحقق الجواب بدونه اذ الجواب مبني على وجود الوجوب الغيري ليندك به الاستحباب العبادي النفسي.

ووجه ضروريه البناء الثاني هو عدم الحاجة الى الجواب بدونه اذ لو كان عبادة العبادة تتحقق بمجرد القربه المطلقه لم نكن بحاجة في تصوير عبادة الطهارات الثلاث اصلاً اذ كانت العبادة بلا حاجة الى امر.

فإن قلت نحن لسنا بحاجة الى هذا الجواب حتى لو بنينا على المبني الثاني اذ نقول ان عبادة الطهارات الثلاث تأتي من قبل قصد إمثال الأمر النفسي الاستحبابي.

عبادية العبادة لا تكون إلا بقصد الأمر المتعلق بها - هو أن المصحح لعبادية الطهارات هو الأمر النفسي الاستجابي لها في حد ذاتها السابق على الأمر الغيري بها. وهذا الاستحباب باقٍ حتى بعد فرض الأمر الغيري، ولكن لا يحد الاستحباب الذي هو جواز الترك إذ المفروض أنه قد وجب فعلها فلا يجوز تركها، وليس الاستحباب إلا مرتبة ضعيفة بالنسبة إلى الوجوب، فلو طرأ عليه الوجوب لا ينعدم، بل يشتد وجوده؛ فيكون الوجوب استمراراً له كاشتداد السواد والبياض من مرتبة

قلت ان قصد إمتثال الأمر النفسي الاستجابي وان كان يستوجب عبادة الطهارات الثلاثة الا ان المشكلة تكمن في موضعين.

الأول: ان الاجماع قائم على عدم وجوب قصد إمتثال الأمر النفسي الاستجابي فلا بد من جواب يوضح لنا عبادة الطهارات حتى في حال عدم قصد إمتثال الأمر النفسي الاستجابي.

الموضع الثاني: ان المقدمة الثالثة التي مر ذكرها تحتم قصد التوصل الى ذي المقدمة والا لا تكون المقدمة مقدمة فالمتوضي لا بد ان يمثل المقدميه وذلك عن طريق قصد التوصل.

قوله(ره) (بل يشتد وجوده فيكون الوجوب استمراراً له . . .) .

اقول: في العلاقة بين الوجوب والاستحباب والكراهة والحمرة قولان:

الأول: انهما وجودان متباينان متضادان كالسواد والبياض اذا وجد وحدهما ارتفع الاخر.

الثاني: انهما مرتبتان لوجود واحد فالطلب في اوائله قبل ان يشتد استحباب وبعد ان يشتد وجوب، والكراهة في اوائلها قبل ان تشتد كراهة وبعد ذلك حرمة.

والقول الثاني يعتمد على ان الوجوب والاستحباب كل منهما صفة في النفس.

والقول الأول يعتمد على ان الوجوب والاستحباب كل منهما اعتبار مستقل.

ضعيفة إلى مرتبة أقوى، وهو موجود واحد مستمر. وإذا كان الأمر كذلك فالأمر الغيري حينئذ يدعو إلى ما هو عبادة في نفسه فليست عباديتها متأية من الأمر الغيري حتى يلزم الأشكال.

ولكن هذا الجواب - على حسنه - غير كاف بهذا المقدار من البيان لدفع الشبهة. وسر ذلك أنه لو كان المصحح لعباديتها هو الأمر الاستجابي النفسي بالخصوص لكان يلزم ألا تصح هذه المقدمات إلا إذا جاء بها المكلف بقصد امثال الأمر الاستجابي فقط، مع أنه لا يفتي بذلك أحد، ولا شك في أنها تقع صحيحة لو أتى بها يقصد امثال أمرها الغيري، بل بعضهم اعتبر قصده في صحتها بعد دخول وقت الواجب المشروط بها.

فنقول اكمالاً للجواب: إنه ليس مقصود المجيب من كون استجابها النفسي مصححاً لعباديتها أن المأمور به بالأمر الغيري هو الطهارة المأتي بها بداعي امثال الأمر الاستجابي. كيف وهذا المجيب قد فرض عدم بقاء الاستحباب بحده بعد ورود الأمر الغيري، فكيف يفرض أن المأمور به هو المأتي به بداعي امثال الأمر الاستجابي.

بل مقصود المجيب أن الأمر الغيري لما كان متعلقه هو الطهارة

ومن هنا فإن بنينا على ما هو المشتهر من وجود لوح الشريعة وان الاحكام الشرعية هي المعتبره والمضروبة في هذا اللوح فلا بد من التزام القول الأول.

واما ان التزمنا على ما ليس ببعيد من ان الاحكام الشرعية ليست سوى ارادة المولى عز شأنه فعلى هذا لا بد من الالتزام بالقول الثاني فإن ارادة الوجوب ليست سوى اشتداد للأرادة الاستجابيه.

قوله(ره) (بل مقصود المجيب ان الأمر الغيري لما كان...).

اقول: وكان المصنف(ره) يشير من طرف خفي الى ما ذكرناه من لزوم تقسيم البحث الى بحثين الأول في عبادية الماهية والثاني في عبادية الإمتثال

بما هي عبادة، ولا يمكن أن تكون عباديتها ناشئة من نفس الأمر الغيري بما هو أمر غيري - فلا بد من فرض عباديتها لا من جهة الأمر الغيري وبفرض سابق عليه، وليس هو إلا الأمر الاستجابي النفسي المتعلق بها، وهذا يصحح عباديتها قبل فرض تعلق الأمر الغيري بها، وإن كان حين توجه الأمر الغيري لا يبقى ذلك الاستحباب بحده وهو جواز الترك، ولكن لا تذهب بذلك عباديتها، لأن المناط في عباديتها ليس جواز الترك كما هو واضح، بل المناط مطلوبيتها الذاتية ورجحانها النفسي، وهي باقية بعد تعلق الأمر الغيري.

وإذا صح تعلق الأمر الغيري بها بما هي عبادة واندكاك الاستحباب فيه، بمعنى أن الأمر الغيري يكون استمراراً لتلك المطلوبية - فإنه حينئذ لا يبقى إلا الأمر الغيري صالحاً للدعوة إليها، ويكون هذا الأمر الغيري نفسه أمراً عبادياً غاية الأمر أن عباديته لم تجيء من أجل نفس كونه أمراً غيرياً، بل من أجل كونه امتداداً لتلك المطلوبية النفسية وذلك الرجحان الذاتي الذي حصل من ناحية الأمر الاستجابي النفسي السابق.

وعليه، فينقلب الأمر الغيري عبادياً، ولكنها عبادية بالعرض لا بالذات حتى يقال أن الأمر الغيري توصلي لا يصلح للعبادية.

فمقصود المجيب ان عبادية الماهية جاءت من قبل تعلق الأمر الاستجابي بالوضوء وعبادية الإمتثال تأتي من قبل إمتثال الأمر الغيري الذي اندك فيه الأمر الاستجابي .

قوله(ره) (حتى يقال ان الأمر الغيري توصلي...).

اقول: ان الأمر الغيري لا يصلح للعبادية وهذه العبارة يمكن ان تفسر

بتفسيرين .

الأول: ان الأمر الغيري يقتضي عدم العبادية حتى يكون بينه وبين

العبادية منافاة كما بين السواد والبياض منافات وكما بين السهم المنطلق

والسهم الراجع الى الخلف منافات .

من هنا لا يصح الإتيان بالطهارة بقصد الاستحباب بعد دخول الوقت للواجب المشروط بها، لأن الاستحباب بحده قد اندك في الأمر الغيري فلم يعد موجوداً حتى يصح قصده.

نعم يبقى أن يقال: أن الأمر الغيري إنما يدعو إلى الطهارة الواقعة على وجه العبادة، لأنه حسب الفرض متعلقة هو الطهارة بصفة العبادة

التفسير الثاني: ان الأمر الغيري لا يقتضي العبادية (لا انه يقتضي عدمها كما في التفسير الأول وفرق بين اقتضاء العدم وعدم الاقتضاء).

فالأمر الغيري هو بنفسه لا يقتضي العبادية ولكنه في عين الوقت لا يطردها ولا ينفىها فلو وجد ما يقتضيها من غير ذات الأمر الغيري لأجتمع الأمر الغيري مع العبادية.

فيكون النسبة بين الأمر الغيري والعبادية كالنسبة بين الخشب واللون الابيض فإن الخشب لا يقتضي بنفسه اللون الابيض لكنه بنفسه ايضاً لا يقتضي عدم اللون الابيض فلو وجد مقتضي للون الابيض من خارج ذات الخشب اجتمع الخشب واللون الابيض.

ولا يخفى عليك ان المراد من العبارة هو التفسير الثاني فعند ما نقول الأمر الغيري لا يقتضي ثواباً ولا عقاباً ولا عبادية نريد انه لا يقتضي بالتفسير الثاني فلا مانع من وجود العبادية بمقتضي آخر كما في المقام.
قوله(ره) (نعم يبقى ان يقال ان الأمر الغيري...).

اقول: حاصل الاعتراض انه لا يجوز عند اتيان الوضوء قصد إمتثال الأمر الغيري.

وسبب عدم الجواز هذا هو ان الأمر الغيري لم يتعلق بالوضوء الذي اتى به المكلف. توضيح ذلك بمقدمات ثلاث.

الأولى: ان كل عبادة تنقسم الى قسمين:

الأول: ذات العبادة.

الثاني: العبادة بما هي موصوفة بأنها عبادة كالوضوء مثلاً فإنه ينقسم الى قسمين الأول ذات الوضوء أي نفس الحركات. الثاني الوضوء بما هو

لا ذات الطهارة، والأمر لا يدعو إلا إلى ما تعلق به، فكيف صح أن يؤتى بذات العبادة بداعي امثال أمرها الغيري ولا أمر غيري بذات العبادة؟.

ولكن ندفع هذا الإشكال بأن نقول: إذا كان الوضوء - مثلاً - مستحباً نفسياً فهو قابل لأن يتقرب به من المولى، وفعلية التقرب تتحقق بقصد الأمر الغيري المندك فيه الأمر الاستحبابي. وبعبارة أخرى: قد فرضنا الطهارات عبادات نفسية في مرتبة سابقة على الأمر

موصوف انه عبادة أي الحركات التي اتى بها بقصد إمتثال الأمر العبادي .

المقدمة الثانية: ان المتوضي مثلاً انما يأتي بذات الوضوء قاصداً إمتثال الأمر الغيري فما اتى به هو ذات الوضوء مصحوباً بالقصد.

المقدمة: الثالثة وقد عرفتها آنفاً وهي ان الأمر الغيري لم يتعلق بذات الطهارات الثلاث بل تعلق بالوضوء العبادة اذ عرفت ان عبادية المقدمة كانت قبل تعلق الأمر الغيري بها.

وينتج من هذه المقدمات الثلاث ان ما يأتي به المتوضي وهو ذات الوضوء لا يمكن ان يقصد به إمتثال الأمر الغيري لأنه لم يتعلق بذات الوضوء.

والحاصل ان عبادية الإمتثال لا يمكن ان تكون عن طريق قصد إمتثال الأمر الغيري لأن الأمر الغيري لم يتعلق بذات الوضوء.

قوله(ره) (ولكن ندفع هذا الاشكال بأن نقول اذا...).

اقول: حاصل هذا الجواب ان المفروض ان ماهية الوضوء ماهية عبادية وأما عبادية الإمتثال فتكون من قبل الاتيان بذات العبادة بقصد إمتثال امر عبادي مهما كان وهذا الأمر هو الأمر الغيري الذي اندك فيه الاستحباب.

اقول لا يخفى ضعف الجواب توضيح ذلك ان الاشكال المتقدم له جهتان.

الأولى: امتناع عبادية الإمتثال عن طريق قصد إمتثال الأمر الغيري.

الغيري المتعلق بها والأمر الغيري إنما يدعو إلى ذلك، فإذا جاء المكلف بها بداعي الأمر الغيري المنذك فيه الاستحباب والمفروض ليس هناك أمر موجود غيره - صح التقرب به ووقعت عبادة لا محالة، فيتحقق ما هو شرط الواجب ومقدمته .



هذا كله بناء على ثبوت الأمر الغيري بالمقدمة وبناءاً على أن المناط عبادية العبادة هو قصد الأمر المتعلق بها .
وكلا المبنيين نحن لا نقول بهما .

أما الأول: فسيأتي في البحث الآتي الدليل على عدم وجوب مقدمة الواجب فلا أمر غيري أصلاً .

وأما الثاني: فلأن الحق أنه يكفي في عبادية الفعل ارتباطه بالمولى والإتيان به متقرباً إليه تعالى . غاية الأمر أن العبادات قد ثبت أنها توقيفية فما

الجهة الثانية: امتناع إندكك الأمر الاستحبابي النفسي بالأمر الغيري وذلك لأنه يشترط في الإندكك بين أي حكمين ان يكون متعلقهما واحداً فلو تعلق الوجوب بذات الوضوء والاستحباب بذات الوضوء يحصل إندكك الوجوب بالاستحباب وهكذا كلما كان متعلق الأمرين واحداً كان الإندكك واجباً .

وأما اذا كان متعلقهما مختلفاً كما لو تعلق الوجوب بأكل اللحم والاستحباب بأكل الخبز كان الإندكك محالاً .

ومن هذا القبيل تعلق الأمر الغيري بالوضوء العبادة وتعلق الاستحباب بذات الوضوء فمتعلقهما مختلفان وبالتالي يستحيل إندكك الأمر الغيري بالاستحبابي .

ومن الواضح ان جواب المصنف(ره) لو تم انما يتم في الجهة الأولى من الاشكال دون الجهة الثانية .

هذا مضافاً الى انه لا يتم حتى في الجهة الأولى لأن تماميته في الجهة

لم يثبت رضا المولى بالفعل وحسن الانقياد وقصد وجه الله بالفعل لا يصح الإتيان بالفعل عبادة بل يكون تشريعاً محرماً. ولا يتوقف ذلك على تعلق أمر المولى بنفس الفعل على أن يكون أمراً فعلياً من المولى ولذا قيل: يكفي في عبادية العبادة حسنها الذاتي ومحبوبيتها الذاتية للمولى حتى لو كان هناك مانع من توجه الأمر الفعلي بها.

وإذا ثبت ذلك فنقول في تصحيح عبادية الطهارات: إن فعل المقدمة بنفسه يعد شروعاً في امتثال ذي المقدمة الذي هو حسب الفرض في المقام عبادة في نفسه مأمور بها.

فيكون الإتيان بالمقدمة بنفسه يعد امتثالاً للأمر النفسي بذوي المقدمة العبادي ويكفي في عبادة الفعل كما قلنا ارتباطه بالمولى والإتيان به متقرباً إليه تعالى مع عدم ما يمنع من التعبد به. ولا شك في أن قصد الشروع بامتثال الأمر النفسي بفعل مقدماته قاصداً بها التوصل إلى الواجب النفسي العبادي يعد طاعة وانقياداً للمولى.

وبهذا تصحح عبادية المقدمة وإن لم نقل بوجوبها الغيري ولا حاجة إلى فرض طاعة الأمر الغيري.

الأولى متوقفه على تماميته في الجهة الثانية أي على اثبات إندكاك الغيري بالاستجابي كي يقصد الآتي بذات الوضوء إمتثال الأمر المنك.

إذا عرفت ذلك فنقول ان هذا الاشكال يمكن ان يندفع بطريقه اخرى وهي مبنيه على ان قصد إمتثال الأمر شرط من الماهية يتعلق به الأمر بلا حاجة الى امر جديد وهذا مبحث قد تقدم في التعبدي والتوصلي وذهب المصنف(ره) هناك الى ان قصد إمتثال الأمر يستحيل ان يتعلق به الأمر المتعلق بذات العبادة بل لا بد له من امر جديد.

والحاصل ان هذه الطريقه تبني على خلاف مذهب المصنف(ره) (اي على ان الأمر يتعلق (بماهية من شروطها قصد إمتثال الأمر) فعلى هذا المذهب يكون الأمر النفسي تعلق (بماهية من شروطها قصد إمتثال الأمر) والأمر الغيري ايضاً تعلق بهذه الماهية بدون زيادة ولا نقيصة.

ومن هنا يصح أن تقع كل مقدمة عبادة ويستحق عليها الثواب بهذا الاعتبار وإن لم تكن في نفسها معتبراً فيها أن تقع على وجه العبادة، كتطهير الثوب - مثلاً - مقدمة للصلاة، أو كالمشي حافياً مقدمة للحج أو الزيارة غاية الأمر أن الفرق بين المقدمات العبادية وغيرها أن غير العبادية لا يلزم فيها أن تقع على وجه قربي بخلاف المقدمات المشروطة فيها أن تقع عبادة كالطهارات الثلاث.

ويؤيد ذلك ما ورد من الثواب على بعض المقدمات، ولا حاجة إلى التأويل الذي ذكرناه سابقاً في الأمر الثالث من أن الثواب على ذي المقدمة يوزع على المقدمات باعتبار دخالتها في زيادة حماسة الواجب، فإن ذلك التأويل مبني على فرض ثبوت الأمر الغيري وإن عبادية المقدمة واستحقاق الثواب عليها لا ينشآن الأمر إلا من جهة الأمر الغيري، اتباعاً للمشهور المعروف بين القوم.

فالعبادية في الماهية ليست سوى كون الماهية مشروطة بقصد إمتثال الأمر وهذه الماهية بعينها هي التي تعلق بها الأمر النفسي فالأمر النفسي متعلق بالماهية العبادية غايته ان الأمر النفسي طلب اخراج هذه الماهية العبادية من العدم الى الوجود. والأمر الغيري طلب آخر تعلق بهذه الماهية العبادية بغرض اخراجها من العدم الى الوجود اذن هذه الماهية الواحدة العبادية تعلق بها امران.

الأول الأمر النفسي والثاني الأمر الغيري فلم يتعلق الأمر الغيري الا بنفس ما تعلق به الأمر النفسي غايته ان الأمر النفسي كان قد تعلق بالماهية العبادية قبل تعلق الأمر الغيري بها وهذا لا اثر له.

فهذه الطريقة كما ترى مبنية على ان الماهية عبادية بذاتها لا انها صارت عبادية بسبب الأمر النفسي.

واما بناء على مذهب المصنف (ره) والمشهور من ان الماهية بما هي هي ليس عبادية بل ذات الماهية غير عبادية ثم يتعلق بها الأمر ثم بعد ذلك يأتي امر جديد يشترط في الماهية قصد إمتثال الأمر.

فإن قلت: أن الأمر لا يدعو إلا إلى ما تعلق به فلا يعقل أن يكون الأمر بذى المقدمة داعياً بنفسه إلى المقدمة إلا إذا قلنا بترشح أمر آخر منه بالمقدمة، فيكون هو الداعي. وليس هذا الأمر الآخر المترشح إلا الأمر اللاغيري.

فرجع الإشكال جذعاً.

قلت: نعم الأمر لا يدعو إلا إلى ما تعلق به، ولكننا لا ندعي أن الأمر بذى المقدمة هو الذي يدعو إلى المقدمة، بل نقول إن العقل هو الداعي إلى فعل المقدمة توصلاً إلى فعل الواجب، وسيأتي أن هذا الحكم العقلي لا يستكشف منه ثبوت أمر غيري من المولى. ولا يلزم أن يكون هناك أمر بنفس المقدمة لتصحيح عباديتها ويكون داعياً إليها.

والحاصل أن الداعي إلى فعل المقدمة هو حكم العقل، والمصحح لعباديتها شيء آخر هو قصد التقرب بها، ويكفي في التقرب بها إلى الله أن يأتي بها بقصد التوصل إلى ما هو عبادة. لا أن الداعي إلى فعل المقدمة هو نفس المصحح لعباديتها، ولا أن المصحح لعبادية العبادة منحصر بقصد الأمر المتعلق بها، وقد سبق توضيح ذلك.

فعلى هذا المذهب يكون اشكال استحالة الإندكاك محكم في غاية الاستحكام لأن متعلق الأمر النفسي هي الماهية المجردة عن قصد إمتثال الأمر ومتعلق الأمر الغيري هو الماهية المقترنه بقصد إمتثال الأمر النفسي.

بل يلزم على هذا المذهب استحالة عبادية الإمتثال الا بقصد إمتثال الأمر النفسي. حيث ان هذ هو شرط الماهية التي تعلق بها الأمر الغيري. فانقدح لك ضعف الجواب المتقدم.

والحاصل ان دعوى ان العبادية (وهي اشتراط العبادة بقصد إمتثال الأمر) لا تأتي الا من امر جديد يقتضي استحالة إندكاك الأمر الغيري بالأمر الاستجابي.

ومن هذا القبيل النذر المتعلق بصلاة الليل فإن النذر تعلق بالصلاة العبادية أي المشروطه بقصد إمتثال الأمر بينما الأمر الاستجابي تعلق بذات

وعليه، فإن كانت المقدمة ذات الفعل كالتطهير من الخبث فالعقل لا يحكم إلا بإتيانها على أي وجه وقعت، ولكن لو أتى بها المكلف متقرباً بها إلى الله توصلاً إلى العبادة صح ووقعت على صفة العبادة واستحق عليها الثواب. وإن كانت المقدمة عملاً عبادياً كالطهارة من الحدث فالعقل يلزم بالإتيان بها كذلك، والمفروض أن المكلف متمكن من ذلك، سواء كان هناك أمر غيري أم لم يكن، وسواء كانت المقدمة في نفسها مستحبة أم لم تكن.

فلا إشكال من جميع الوجوه غي عبادية الطهارات.

صلواة الليل فبالتالي يستحيل إندكاك وجوب الوفاء بالنذر مع استحباب صلاة الليل.

فالعجب من بعض الفحول في المقام حيث ذهب الى الإندكاك مع ان مذهبه ان العبادية بأمر جديد.

وكيف كان فالأولى ان يقال ان المقدمة الثانية من مقدمات الاشكال (اي اشكال عبادية الطهارات) مقدمة فاسدة لعدم وجود دليل على ان عبادية الإمتثال متوقفه على قصد إمتثال الأمر بل تكون عبادية الإمتثال بمجرد اسناد الفعل الى المولى وهذا الجواب هو الذي سوف يذكره المصنف(ره) وهو واضح.

وأما المقدمة الثالثة فجوابها واضح ايضاً اذ لا يشترط في المقدمة ان يؤتى بها بقصد التوصل الى ذبيها انما وجبت المقدمة لأجل ذلك.

هذا مضافاً الى ان المقدمة بذاتها موصلة الى ذي المقدمة وعليه فحتى لو لم يقصد التوصل فإن التوصل متحقق في الواقع فمن توضاً ولم ينو التوصل الى الصلاة فإنه سوف يتحقق الغرض من ايجاب المقدمة وهو التوصل الى الصلاة.

وبهذا ينتهي المبحث وكلمات المصنف(ره) الباقية اما واضحة واما تكرار لما ذكره او ذكرناه فلا حاجة الى الاطاله.

النتیجة :

مسألة مقدمة الواجب والأقوال فيها

بعد تقديم تلك التمهیدات التسعة نرجع إلى أصل المسألة، وهو البحث عن وجوب مقدمة الواجب الذي قلنا أنه آخر ما يشغل بال الأصوليين.

وقد عرفت في مدخل المسألة موضع البحث فيها، ببيان تحرير النزاع. وهو - كما قلنا - الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، إذ قلنا أن العقل يحكم بوجوب مقدمة الواجب أي أنه يدرك لزومها - ولكن وقع البحث في أنه هل يحكم أيضاً بأن المقدمة واجبة أيضاً عند من أمر بما يتوقف عليها؟

لقد تكثرت الأقوال جداً في هذه المسألة على مرور الزمن نذكر أهمها، ونذكر ما هو الحق منها. وهي:

- ١ - القول بوجوبها مطلقاً.
- ٢ - القول بعدم وجوبها مطلقاً «وهو الحق وسيأتي دليله».
- ٣ - التفصيل بين السبب فلا يجب، وبين غيره كالشرط وعدم المانع والمعد فيجب.
- ٤ - التفصيل بين السبب وغيره أيضاً، ولكن بالعكس أي يجب السبب دون غيره.

قوله(ره) (لقد تكثرت الأقوال جداً في هذه المسألة على مرور...).

اقول: هذه المسألة قديمة جداً تكلم فيها المعتزلة وغيرهم ولذا تطورت وتوسعت وتكثرت فيها الآراء.

قوله(ره) (التفصيل بين السبب فلا يجب وبين غيره...).

اقول: بعد القاء نظره عاجلة على كتب القدماء لم اجد هذا القول ولعل هذا القول للمتأخرين وحجته ان السبب وهو العلة التامة الداخلة تحت الاختيار هو الذي يجب ان يكون مأموراً به لا المسبب وهو المعلول فإن

- ٥ - التفصيل بين الشرط الشرعي فلا يجب بالوجوب الغيري، باعتبار أنه واجب بالوجوب النفسي نظير جزء الواجب، وبين غيره فيجب بالوجوب الغيري. وهو القول المعروف عن شيخنا المحقق النائيني.
- ٦ - التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره أيضاً، ولكن بالعكس، أي يجب الشرط الشرعي بالوجوب المقدمي دون غيره.
- ٧ - التفصيل بين المقدمة الموصلة، أي التي يترتب عليها الواجب النفسي فتجب، وبين المقدمة غير الموصلة فلا تجب. وهو المذهب المعروف لصاحب الفصول.
- ٨ - التفصيل بين ما قصد به التوصل من المقدمات فيقع على صفة

التكليف يتعلق بالفعل الاختياري وهو العلة فعند الأمر بالقتل يكون المأمور به حقيقة هو السبب لا المسبب ومن هنا كان السبب واجباً نفسياً لا واجباً مقدماً وهذا بخلاف غير السبب كالمعد والشرط وعدم المانع فإنه لا يكون واجباً بالوجوب النفسي فيجب بالوجوب المقدمي .

قوله(ره) (التفصيل بين السبب وغيره ايضاً...).

اقول: وهذا قول قديم وحجته ان الأمر بالمسبب يستحيل ان يكون بدون الأمر بالسبب لأنه الفعل الاختياري.

قوله(ره) (التفصيل بين الشرط الشرعي...).

أقول: هذا التفصيل حجته ان الشرط الشرعي يجب بالوجوب النفسي وقد مر مناقشه هذ القول.

قوله(ره) (التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره...).

أقول: حجته ان الشرعي يجب ان يكون مأموراً به والا كان بالامكان اتيان الواجب بدونه فلو اتينا به كان صحيحاً اذا كان الشرط الشرعي غير مأمور به وهذا اللازم باطل.

قوله(ره) (التفصيل بين المقدمة الموصلة أي التي...).

أقول: المقدمة الموصلة هي المقدمة المقترنه خارجاً بفعل ذي المقدمة

الوجوب وبين ما لم يقصد به ذلك فلا يقع واجباً. وهو القول المنسوب إلى الشيخ الأنصاري.

٩ - التفصيل المنسوب إلى صاحب المعالم الذي أشار إليه في مسألة الضد، وهو اشتراط وجوب المقدمة بإرادة ذيها. فلا تكون المقدمة واجبة على تقدير عدم إرادته.

١٠ - التفصيل بين المقدمة الداخلية، أي الجزء، فلا تجب، وبين المقدمة الخارجية فتجب.

وهناك تفصيلات أخرى عند المتقدمين لا حاجة إلى ذكرها.



وقد قلنا إن الحق في المسألة - كما عليه جماعة من المحققين المتأخرين - القول الثاني وهو عدم وجوبها مطلقاً.

وسياتي بيان وجهه.

قوله(ره) (التفصيل المنسوب الى صاحب المعالم...).

اقول: الفرق بين تفصيل المعالم وتفصيل الشيخ ان قصد التوصل شرط وجوب المقدمة عند المعالم، وهو شرط واجب عند الشيخ فقصد التوصل بالنسبة الى المقدمة عند المعالم كالاستطاعة بالنسبة الى الحج وعند الشيخ(ره) كالوضوء بالنسبة الى الصلاة. وسياتي التعرض لهذين التفصيلين.

قوله(ره) (التفصيل بين المقدمة الداخلية...).

اقول: قد مر التعرض لهذا التفصيل.

قوله(ره) (وقد قلنا ان الحق في المسألة...).

اقول: حاصله مركب من مقدمتين.

الأولى: ان الغرض من الأمر المولوي هو تحريك المكلف نحو الفعل.

فيستحيل بدون هذا الغرض اذ الأمر فعل ولا بد له من علة غائية.

المقدمة الثانية: ان هذا الغرض متحقق بالأمر بذوي المقدمة حيث ان

التحريك نحو ذي المقدمة يقتضي التحريك نحو المقدمة.

والدليل عليه واضح بعد ما قلناه ص ٢٨ من أنه في موارد حكم العقل بلزوم شيء على وجه يكون حكماً داعياً للمكلف إلى فعل الشيء

وينتج من هاتين المقدمتين ان الأمر بالمقدمة اما ان يكون بلا غرض او يكون بغرض التحريك .

والأول محال لاستحالة المعلول بلا عله .

والثاني : محال لأنه تحصيل حاصل .

فإن قلت يحتمل ان يكون الغرض غير التحريك .

قلت لا يوجد غرض غير التحريك سوى اللهو واللعب وهذا مفروض العدم في مولانا عز وجل .

فإن قلت يحتمل ان الغرض تقويه التحريك نحو المقدمة فإن الأمر بذى المقدمة وان كان محركاً نحو المقدمة الا انه بالأمر بالمقدمة يزداد التحريك .

قلت ان الأمر بالمقدمة لما كان بملاك ذى المقدمة فلا يمكن ان يكون زيادة في التحريك وانما يكون زيادة في التحريك لو كان له ملاك مستقل ومن الواضح ان البحث في الوجوب المقدمي الذي لا ملاك له سوى ملاك ذى المقدمة .

فإن قلت قد ثبت الأمر الغيري في بعض المقدمات فيلزم الأمر بجمعها اذ لا فرق بين مقدمة واخرى فإن الملاك واحد .

قلت الأمر المولوي لم يثبت في أي مقدمة وانما وردت اوامر تحمل على الارشاد أي على الارشاد الى ان ذى المقدمة لا يمكن بدون المقدمة .

وهذا الحمل على الارشاد ليس خلافاً للظاهر بل هو الموافق للظاهر فإن العرف اذا سمعوا (اذهب الى السوق واشتر اللحم) يفهم ان الأمر بالذهاب الى السوق ارشاد ولذا لو امكنه شراء اللحم بدون الذهاب الى السوق لفعل ولم يكن ملوماً عند العرف .

فإن قلت ان الوجدان شاهد على ان من اراد شيئاً اراد المقدمات .

قلت نعم ولا سيما في مولانا الملتفت الى التوقف ولكن الكلام حينئذ

لا يبقى مجال للأمر المولوي فإن هذه المسألة من ذلك الباب من جهة العلة.

وذلك لأنه إذا كان الأمر بذوي المقدمة داعياً للمكلف إلى الإتيان بالمأمور به فإن دعوته هذه - لا محالة بحكم العقل - تحمله وتدعوه إلى الإتيان بكل ما يتوقف عليه المأمور به تحصيلاً له.

ومع فرض وجود هذا الداعي في نفس المكلف لا تبقى حاجة إلى داعٍ آخر من قبل المولى، مع علم المولى - حسب الفرض - بوجود هذا الداعي، لأن الأمر المولوي - سواء كان نفسياً أم غيرياً - إنما يجعله المولى لفرض تحريك المكلف نحو فعل المأمور به، إذ يجعل الداعي في نفسه حيث لا داع.

بل يستحيل في هذا الفرض جعل الداعي الثاني من المولى، لأنه يكون من باب تحصيل الحاصل.

وبعبارة أخرى: أن الأمر بذوي المقدمة لو لم يكن كافياً في دعوة المكلف إلى الإتيان بالمقدمة فأمر بالمقدمة لا ينفع ولا يكفي للدعوة إليها بما هي مقدمة. ومع كفاية الأمر بذوي المقدمة لتحريكه إلى المقدمة وللدعوة إليها فأي حاجة تبقى إلى الأمر بها من قبل المولى، بل يكون عبثاً ولغوياً، بل يمتنع لأنه تحصيل للحاصل.

وعليه، فالأوامر الواردة في بعض المقدمات يجب حملها على الإرشاد وبيان شرطية متعلقها للواجب وتوقفه عليها كسائر الأوامر

يقع في الوجوب هل هو حكم اعتباري أم مجرد الإرادة.

ثم على الثاني هل هو مطلق الإرادة أم الإرادة التي لها ملاك مستقل.

فعلى القول بأن الوجوب حكم اعتباري لم ينفع ما تقولون من أن إرادته ذي المقدمة تقتضي إرادة المقدمة فإن ذلك وإن كان صحيحاً إلا أن إرادة المقدمة شيء ووجوبها شيء آخر.

وكذا على القول بأن الوجوب هو الإرادة بملاك مستقل.

أذن لا ينفع ما تقولون إلا إذا كان الوجوب هو مطلق الإرادة.

الإرشادية في موارد حكم العقل وعلى هذا يحمل قوله **عَلَيْهِ السَّلَامُ** :
«إذا زالت الشمس فقد وجب الطهور والصلاة».

ومن هذا البيان نستحصل على النتيجة الآتية:

(إنه لا وجوب غيري أصلاً، وينحصر الوجوب المولوي بالواجب النفسي فقط. فلا موقع إذن لتقسيم الواجب إلى النفسي والغيري. فليحذف ذلك من سجل الأبحاث الأصولية).

خاتمة: ونتعرض فيها للتفصيلات الثلاثة (تفصيل صاحب المعالم (ره) تفصيل الشيخ الانصاري (ره) تفصيل صاحب الفصول) ونذكرها تباعاً على هذا الترتيب وقبل ذكرها نذكر مقدمة.

وهي ان القول بإطلاق وجوب مقدمة الواجب يواجه مشكلة وهي ان هذا الاطلاق يقتضي وجوب المقدمة في حالات لا يعقل (وجداناً) ان تكون واجبه ونذكر حالتين:

الأولى: ما لو توقف الواجب الاهم على مقدمة محرمة فإن هذه المقدمة المحرمة تنقلب الى واجبه بناء على اطلاق وجوب المقدمة ومن ثم فيجوز ارتكاب هذه المقدمة حتى لو لم يكن المكلف قد اتى بها بقصد التوصل الى ذي المقدمة وهذا يأباه الوجدان.

مثلاً لو وجب انقاذ الغريق وتوقف انقاذه على الدخول في الارض المغصوبه كان الدخول في الارض المغصوبه واجباً حتى لا يقصد التوصل الى انقاذ الغريق فيجوز للمكلف ان يدخل الارض المغصوبه هذه لمجرد النزهة ولا انقذ غريقاً ولا اكتسب محرماً.

الثانية: ما لو توقف الواجب على مباح فيلزم صيرورته واجباً فكلما فعله المكلف ولو لم يكن يقصد التوصل الى ذي المقدمة يكون قد فعل واجباً.

فمثلاً لو وجب هداية زيد وتوقف ذلك على الذهاب الى المدينة فكلما ذهب الى المدينة يكون قد فعل واجباً.

ولعله لأجل هذا ذهب المفسلون الى هذه التفصيلات.

إذا عرفت هذه المقدمة فلنرجع الى التفصيلات .

التفصيل الأول: تفصيل صاحب المعالم وحاصله ن المقدمة لا تكون واجبه الا عند قصد التوصل الى ذيتها فيكون قصد التوصل شرطاً لوجوب المقدمة . فلو لم يقصد التوصل وفعل المقدمة لا يكون قد فعل واجباً وان كان قد فعل المقدمة .

وحتى يكون هذا القول دافعاً للإشكال المتقدم لا بد من فرض ان مراد صاحب المعالم هو قصد التوصل بهذه المقدمة توضيح ذلك انه قد يتوقف الواجب على الذهاب الى السوق ولا يعرف المكلف بذلك بل يتوهم ان الواجب لا يتوقف على الذهاب الى السوق وكان من قصد المكلف التوصل الى الواجب بغير الذهاب الى السوق فلو ذهب الى السوق بهذه الحالة لا يكون قد فعل واجباً ولا تكون المقدمة واجبه لأن شرط الوجوب ليس هو مطلق وجود قصد التوصل بل لا بد من قصد التوصل بالمقدمة بأن يقصد فعل هذه المقدمة للتوصل الى الواجب .

إذا عرفت ذلك . نقول قد اعترضوا على هذا التفصيل المنسوب الى المعالم بإعتراض حاصله ان قصد التوصل اما ان يكون شرطاً لوجوب ذي المقدمة أيضاً أو لا .

فعلى الثاني يلزم ان يكون المقدمة مشروطه بشرط ليس من شروط ذي المقدمة وهذا محال لأن القاعدة تقول بأن وجوب المقدمة تابع لوجوب ذي المقدمة اطلاقاً واشتراطاً فلا يمكن ان تكون المقدمة مشروطه بشرط لا يكون ذي المقدمة مشروطاً به .

وعلى الأول يلزم ان يكون وجوب ذي المقدمة مشروطاً بقصد التوصل الى ذي المقدمة وهذا معلوم العدم اذ لازم ذلك عدم وجوب الشيء عند عدم ارادته .

وهذا الإعتراض محكم لأن ملاك الوجوب المقدمي هو الترشح من وجوب ذي المقدمة فيستحيل وجوب ذي المقدمة وعدم وجود الترشح لأن

الترشح معلول الوجوب ورؤية توقف الواجب على المقدمة فيستحيل وجود العلة دون وجود معلولها .

التفصيل الثاني: وهو التفصيل المنسوب الى الشيخ(ره). وهو ان الوجوب المقدمي يترشح على المقدمة التي قصد بها التوصل فيكون قصد التوصل شرط الواجب فإذا وجب الحج وجب مقدمته وهو السفر بقصد التوصل .

وقد وجهوا هذا التفصيل بأن الواجب هو المقدمة والسفر الخارجي لا يتعنون بعنوان المقدمة الا عند قصد مقدميه فإذا قصد بالسفر التوصل الى الحج كان مقدمة للحج ولو كان بقصد التوصل الى قتل الحجاج كان مقدمة للقتل ولو لم يقصد سوى السفر كان سفراً محضاً .

وهذا التوجيه يتوقف صحته على ان يكون الواجب هو المقدمة عنواناً قصدياً لا واقعياً .

توضيح ذلك ان الواجبات على قسمين .

الأول: ان يكون الواجب هو عنوان واقعي لا ربط له بالقصد بل هذا العنوان يتحقق واقعاً حتى في حال الجهل المركب كما في شرب السم فلو وجب شرب السم كان الواجب هو هذا الفعل الواقعي ولا ربط له بالقصد بل حتى لو توهم انه عسل وشربه لم يكن الا مصداقاً واقعاً لشرب السم .

الثاني: ان يكون الواجب هو عنوان قصدي مرتبط بالقصد ويختلف باختلاف القصد كالتأديب فإنه مرتبط بالقصد فلو ضرب اليتيم وكان قصده الأذية كان أذية وظلماً لا تأديباً ولو قصد التأديب كان تأديباً وإحساناً لا اذيه .

اذا عرفت هذين القسمين يقع السؤال ان المقدمة الواجبة هل هي من القسم الأول حتى يجب واقع المقدمة كنفس السفر بلا دخالة للقصد او انها من القسم الثاني حتى يجب المقدمة بما هي مقدمة أي المقصود بها التوصل الى ذي المقدمة كالسفر بقصد التوصل الى الحج .

فذكر بعضهم انها من القسم الأول بدليل ان الواجب بالوجوب الغيري

هو ذات المقدمة لا العنوان .

توضيح ذلك ان المولى ينظر الى السفر فيراه مقدمة فيحكم على السفر بالوجوب لأنه مقدمة فالمحكوم عليه بالوجوب هو السفر لا عنوان المقدمة غايته ان عنوان المقدمة كان هو الجهة التعليلية أي السبب الذي اوجب توجه الوجوب الى السفر .

والحاصل ان المحكوم عليه بالوجوب هو السفر والعلّة هو عنوان المقدمة وليس نفس عنوان المقدمة هو الذي توجه الوجوب اليه .

وقد اجيب عليه بما حكاه بعض الاعلام عن شيخه المحقق بجواب مركب من مقدمتين .

الأولى : ان الجهة التعليلية في الاحكام العقلية هي جهة تقييده وذلك ان المحكوم عليه على الحالتين هو الموضوع العقلي .

نعم الجهة التعليلية في الاحكام الشرعية تختلف عن الجهة التقييده فإن المحكوم عليه شرعاً هو هذا الموضوع الذي تحقق فيه الملاك .

وعليه فالواجب في المقام هو عنوان المقدمة لأن الحكم عقلي والمقدمة جهة تعليله فهي جهة تقييده أي الحكم متوجه اليها .

المقدمة الثانية : ان متعلقات التكاليف سواء اكانت تعبيه ام توصليه لا تقع على صفة الوجوب ومصداقاً للواجب بما هو واجب الا اذا اتى به عن قصد وعمد حتى في التوصليات .

والسبب في ذلك ان التكليف لا يتعلق الا بالفعل الاختياري فمصداق الواجب بما هو واجب هو المقدمة اذا اتى بها بداعي المقدميه انتهى .

فيتج من المقدمتين ان الواجب هو المقدمة التي قصد بها التوصل .

اقول نتعرض اولاً لهذا الدليل وجوابه ثم نتبعه بذكر ما ينبغي ذكره .

اما الدليل فالظاهر انه انحراف عن مركز النزاع وذلك لأن الدليل يجعل كل همه ان يثبت ان عنوان المقدمة جهة تعليله لا تقييده وكأنه يرى ان

المقدمة اذا كانت جهة تقيديه كان الوجوب متوجهاً الى العنوان القصدي أي المقدمة واما اذا كانت جهة تعليليه كان الوجوب متوجهاً الى عنوان واقعي أي ذات السفر .

والحاصل انك عرفت ان اشتراط قصد التوصل يتوقف على كون الواجب عنواناً قصدياً لا يتحقق الا بقصد التوصل وهذا الدليل انما يتصدى لإثبات ان عنوان المقدمة تعليلي ليستنتج ان الواجب عنوان واقعي لا قصدي ويتصدى لأنكار ان عنوان المقدمة تقيدي لينكر انه عنوان قصدي فهذا الجواب يدعي الملازمة في المقام بين التعليليه والواقعيه وبين التقيديه والقصديه .

ومن هنا نقول بفساد هذا الدليل لعدم وجود هذه الملازمة المذكورة توضيحه ان عنوان المقدمة اما ان يكون عنواناً قصدياً ام لا .

وعلى الحالين اذا كان تقيدياً كان كما هو على حاله كما لا يخفى أي يكون الوجوب منصباً على هذا العنوان الذي هو تارة قصدي واخرى واقعي .

واما اذا كان تعليلياً فكذلك يجب ان يكون الوجوب منصباً على العنوان القصدي وذلك لأن العنوان التعليلي لا بد من وجود جهته في المصداق الذي كان العنوان التعليلي علة لأنطباق الحكم عليه فمثلاً عنوان الضرر عنوان تعليلي استوجب تحريم الزنى فلا بد من فرض ان جهة الضرر موجودة في الزنى حتى يكون عله لتحريم الزنى .

فإن الجهات التعليليه هنا لا يمكن ان تكون خارجه عن المعلول بل قد يقال بأن جميع الجهات التعليليه ترجع الى الجهات التقيديه .

وكيف كان فالعنوان التعليلي لا بد من وجوده في المعلول فإذا فرضنا ان العنوان التعليلي قصدي لا يتحقق إلا بالقصد كان المعلول قصدياً لا يتحقق إلا بالقصد إذ بدونه لا تكون الجهة التعليليه موجودة فيه فلا يكون المعلول متحققاً .

واما الجواب فاما المقدمة الأولى ففيها ان العنوان التعليلي في الاحكام الشرعية ايضاً يرجع الى الجهات التقيديه فإذا كان الجهة التعليلية لوجوب الصلاة هي المعراجيه فإن الواجب حقيقه هو المعراجيه غايته ان المعراجيه خافيه عن البشر فلا يوجبها المولى على نحو العنوان بل هو يتصدى لتعيين مصداقها . ولا فرق في ذلك بين ان تكون المعراجيه فعلاً او اثر فعل . فعلى الحالين تكون هي الواجبه .

واما المقدمة الثانية فيرد عليها امران .

الأول: ما سيأتي بيانه في مبحث من ان القدرة لا يتقيد بها موضوعات الاحكام .

الثاني: اننا لو سلمنا ان القدرة تكون قيماً فإن غايته ان يصير الموضوع هو المقدمة المقدورة فيدخل المقدمة المقصودة بنفسها بلا لزوم لأن يقصد عنوان المقدميه فإن عنوان المقدمة كلي له مصاديق كالسفر فيقصد السفر بنفسه فيكون اتى بالمقدمة المقصودة .

والحاصل اننا نسأل ان عنوان المقدمة بنفسه عنوان قصدي ام لا فإذا قيل انه بنفسه قصدي لم نعد بحاجة الى هذا الدليل لتقييد المقدمة بالمقصودة كما هو واضح .

واذا قيل انه بنفسه ليس قصدياً نقول ان التقييد بالمقصودة لا ينفع لأن القصد المستوجب للاختياريه يكفي فيه قصد نفس المصداق الواقعي فإن المقدمة كلي له مصاديق كالسفر فيكفي ان يقصد السفر بنفسه بلا حاجة الى قصد عنوان المقدميه .

مثلاً القتل كلي له مصاديق فيكفي ان يقصد الذبح لتجربه السكين او رمي الرمح لملاحظة انه هل يخرج من الجسم ام لا او رمي الرصاص لرؤيه كم يخرج من الدم فإن قصد المصداق وحده كاف في صدق الاختيار .

فإذا عرفت كل ذلك نقول ان اللازم في معرفة الحال هو الرجوع الى علة الوجوب المقدمي . وهذه العلة مركبه من أمرين .

الأول: الشوق الى ذي المقدمة.

الثاني: رؤيه توقف ذي المقدمة على المقدمة.

وهذه العلة انما تكون مؤثرة بواسطة الملكة النفسانية التي تكون قاضيه بأنه عند الشوق الى ذي المقدمة يجب تحقق شوق الى المقدمة.

فهنا نقول ان هذه العلة هل تقتضي ترشح الشوق الى واقع المقدمة ام الى المقدمة التي يؤتي بها للتوصل الى ذي المقدمة فالمولى المشتاق الى الحج ويرى ان الحج متوقف على السفر الى مكة هل يصبح متشوقاً الى مطلق السفر الى مكة حتى لو كان مقصوداً به التوصل الى قتل الحجاج. ام يصبح متشوقاً الى حصه خاصة من السفر الى مكة وهي الحصه المقصود بها التوصل الى الحج.

والانصاف انه يجب القطع ان المولى لا يصبح متشوقاً الى مطلق السفر لوضوح انه لا يشترق الى السفر الذي يقصد به التوصل الى قتل الحجاج ويكون وصله لذلك واقعاً.

لكن مع ذلك ففي تحديد القيد تأمل فهل القيد هو نفس الوصول الواقعي حتى يكون الواجب هو المقدمة الموصلة كما يقول صاحب الفصول.

ام القيد هو قصد الوصول حتى يكون الواجب هو المقدمة المقصود بها التوصل كما هو مذهب الشيخ (ره).

او ان وجوب المقدمة عند اراده فعل ذبيها كما هو مذهب صاحب المعالم.

والذي يقرب الى الخاطر فعلاً ان الشوق الى المقدمة انما يكون في مرتبة تنظيم إمتثال ذي المقدمة لا في نفس مرتبه الشوق الى ذي المقدمة فالمولى اولاً يشترق الى اللحم ثم اذا نظر كيف يمثل المكلف شراء اللحم يشترق الى الذهاب الى السوق.

ومن هنا فلا شوق الى الذهاب الى السوق الا عند السؤال عن كيفية

الإمتثال أي عند لحاظ ان المكلف في صدد الإمتثال .

ومن هنا فلو علم المولى ان المكلف ليس بصدد الإمتثال لا يحصل عنده شوق الى الذهاب الى السوق .

ومن هنا فلا يجب المقدمة الا عند ارادة فعل ذبيها وهذا هو مذهب صاحب المعالم(ره) . فنلتزم ان الوجوب المقدمي مقيد بقيد لم يقيد به الوجوب النفسي لأننا ندعي ان عله الوجوب المقدمي ليس مجرد الوجوب النفسي حتى يستحيل التخلف بل العلة هو الشوق الى ذي المقدمة ثم لحاظ ان المكلف في صدد الإمتثال ثم لحاظ توقف ذي المقدمة على المقدمة .

وهذه العلة لا تتحقق الا عند كون المكلف في صدد الإمتثال .

هذا ولو كان الذي ذكرناه فاسداً فلا اقل من ان يقال ان المولى لا يوجب الا المقدمة التي يتعقبها فعل ذي المقدمة . كما هو مذهب صاحب الفصول . وبهذا ينتهي الكلام في التفصيل الثاني .

التفصيل الثالث : تفصيل صاحب الفصول وحاصله ان الواجب هو خصوص المقدمة الواقعة في سلسلة علل ذي المقدمة أي المقدمة المقيدة بحصول ذي المقدمة عن طريقها بأن يكون لها دخاله في حصوله . واستدل صاحب الفصول(ره) بأدلة .

الأول : ان الحاكم بالملازمة بين وجوب ذي المقدمة ووجوب المقدمة هو العقل وهو لا يحكم بالملازمة بين وجوب ذي المقدمة ووجوب المقدمات التي لا تقع في سلسلة علل ذي المقدمة .

واعترض : صاحب الكفاية (ره) عليه بأن علة الحكم العقلي انما هو حصول تمكن المكلف من ذي المقدمة وهذه العلة موجودة في جميع المقدمات حتى المقدمات غير الموصولة بذوي المقدمة حيث انها تحقق امكان الاتيان بذوي المقدمة .

وفيه اولاً ان الغرض هو التوصل الى ذي المقدمة .

ثانياً يوجد مقدمات تجب بالوجوب المقدمي تكون مقدمة للمقدمة فلا

تحقق التمكن من ذي المقدمة الذي يتحدث عنه صاحب الكفاية(ره). فكلام صاحب الفصول له وجه وان كنا ما نزال نتردد في القيد.

وقد اعترض على صاحب الفصول بإعتراضات اهمها ما ذكره الميرزا النائيني(ره) وحاصله ان الوصول اما قيد الوجوب واما قيد الواجب.

فعلى الأول: يكون من اردأ انواع طلب الحاصل وذلك لأن هذا القيد انما يتحقق بعد وجود ذي المقدمة فيكون وجوب المقدمة وطلبه بعد حصول ذي المقدمة.

وعلى الثاني: يلزم لازمان فاسدان.

الأول: الدور وذلك لأن المقدمة حسب الفرض هي (المقدمة الموصلة الى ذي المقدمة) وهذا العنوان لا يتحقق الا عند تحقق ذي المقدمة فيصير تحقق ذي المقدمة مقدمة لتحقق المقدمة. والمفروض ان تحقق المقدمة مقدمة لتحقق ذي المقدمة وهذا هو الدور.

اللازم الثاني: التسلسل وذلك لأن المقدمة الواجبه هي (المقدمة الموصله) أي الذات المتقيدة بقيد التوصل فهذه المقدمة مركبه من أمرين الذات والقيد.

وحينئذ نأتي الى الذات فتكون مقدمة للمركب لأن الجزء مقدمة للمركب فنسأل هل الذات مطلقاً مقدمة ام الذات المقيدة بأنها سوف تتقيد. لا مجال الى الأول لأن المفروض ان الواجب خصوص المقدمة الموصلة.

فتعين الثاني وهكذا يكون هذه المقدمة مركبه فنأتي الى الذات ونصنع ما صنعنا آنفاً مما يستلزم التسلسل.

اقول يمكن ان نختار الأول ولا يكون من اردء انواع طلب الحاصل وذلك اذا فرضنا ان وجود ذي المقدمة شرط متأخر فيكون الطلب متقدماً.

فإيراد الميرزا النائيني(ره) مبني على استحالة الشرط المتأخر ولكنك عرفت جوازه.

ثم انه كان بإمكان الميرزا النائيني(ره) ان يعترض على الأول بالتسلسل وذلك لأن المقدمة واجبه وتتوقف على ذي المقدمة فيجب بالوجوب الغيري وذو المقدمة يتوقف على المقدمة فتجب ثانياً بالوجوب الغيري وهذه المقدمة متوقفه على ذي المقدمة فتجب بالوجوب الغيري الى ما شاء الله من الوجوبات الغيريه فإن المقدمة اذا توقفت على شيء كان ذلك الشيء واجباً بالوجوب الغيري .

ولكن هذا التسلسل ليس محالاً لأنه ينتهي بإنهاء اللحاظ فإن الوجوب الغيري كما عرفت يتوقف على لحاظ المقدميه فمع انتهاء اللحاظ يستحيل ترشح الوجوب الغيري .

هذا مضافاً الى ان هذا التسلسل تسلسل في الوجودات المستقبلية وهذا القسم لا دليل على استحالته وانما المحال التسلسل في الوجودات الماضية .

هذا ويمكن ان نختار الثاني ولا يرد عليه كلا اللازمين .

اما الأول فلأنه انما يرد لو كانت المقدمة هي المقدمة الموصلة أي الذات المتقيده وليس كذلك بل المقدمة هي نفس الذات غايته ان الواجب هو المقدمة الموصله ومن هنا فذو المقدمة يتوقف على ذات المقدمة وذات المقدمة لا يتوقف على ذي المقدمة .

نعم المقدمة الواجبه تتوقف على ذي المقدمة ولا اشكال لإختلاف الطرفين .

نعم يلزم التسلسل لأن مقدمة الواجب واجب فالمقدمة الواجبه تتوقف على ذي المقدمة فيجب بالوجوب المقدمي وهو يتوقف على ذات المقدمة فيجب المقدمة الموصله وهي تتوقف على ذي المقدمة وهكذا .

ولكنك عرفت ان هذا التسلسل غير محال .

هذا كله مع التسليم بأن المقدمة الواجبه تتوقف على وجود ذي المقدمة .

وهذا فيه نظر اذ الظاهر ان ذي المقدمة كاشف عن المقدمة الواجبه لا قيد لها. فهو بمنزلة الواقع بالنسبة الى القطع المصيب فإن القطع بسيط والمصيب منه ما طابق الواقع فلا يكون الواقع مقدمة لتحقق القطع المصيب بل يكون كاشفاً عن انه مصيب فلاحظ.

واما الايراد الثاني فمدفوع اولاً بما عرفت من عدم استحالة هذا التسلسل.

وثانياً بعدم التسليم بكون ذي المقدمة مقدمة للمقدمة بل ذي المقدمة كاشف عن المقدمة وليست المقدمة الواجبه سوى الذات غير مقيده بأي قيد وبهذا ينتهي الكلام في المقام الأول.

وكيف كان فهذا الاشكال الذي ذكرناه لا يندفع الا بتقييد المقدمة الواجبه بأحد التقييدات المتقدمة فلاحظ.



المسألة الثالثة

مسألة الضد



تحرير محل النزاع:

اختلفوا في أن الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده أو لا يقتضي؟ على أقوال.

ولأجل توضيح محل النزاع وتحريره نشرح مرادهم من الألفاظ التي وردت على لسانهم في تحرير النزاع هذا، وهي ثلاثة:

١ - الضد: فإن مرادهم من هذه الكلمة مطلق المعاند والمنافي، فيشمل نقيض الشيء، أي أن الضد - عندهم - أعم من الأمر الوجودي والعدمي. وهذا اصطلاح خاص للأصوليين في خصوص هذا الباب، وإلا فالضد مصطلح فلسفي يراد به - في باب التقابل - خصوص الأمر الوجودي الذي له مع وجودي آخر تمام المعاندة والمنافرة وله معه غاية التباعد.

ولذا قسم الأصوليون الضد إلى (ضد عام) وهو الترك أي النقيض، و(ضد خاص) وهو مطلق المعاند الوجودي.

وعلى هذا فالحق أن تنحل هذه المسألة إلى مسألتين موضوع

قوله(ره) (فإن مرادهم من هذه الكلمة مطلق...).

أقول: مرادهم من كلمة (الضد) في هذا المبحث خاصة (كل ما يستحيل ان يجتمع مع الشيء ولو لظرف خاص) فيشمل الاقسام الأربعة من التقابل كما يشمل غيرها كما لو فرض ان بين الحرارة والحلاوة بسبب ظرف خاص تنافي في الاجتماع فإن الحلاوة حينئذ يطلق عليها ضد خاص وكذلك الحرارة فظهر ان اصطلاح (الضد) هنا اصطلاح عام شامل حتى لغير المتقابلين.

قوله(ره) (وعلى هذا فالحق ان تنحل...).

اقول: كأنه (ره) يعرض ببعض الاعلام حيث دمج المسألتين في مسألة

واحدة.

إحداهما الضد العام وموضوع الأخرى الضد الخاص، لا سيما مع اختلاف الأقوال في الموضوعين.

٢ - الاقتضاء: ويراد به لا بديةً ثبوت النهي عن الضد عند الأمر بالشيء إما لكون الأمر يدل عليه بإحدى الدلالات الثلاث: المطابقة والتضمن والالتزام، وإما لكونه يلزمه عقلاً النهي عن الضد من دون أن يكون لزومه بيناً بالمعنى الأخص حتى يدل عليه بالالتزام.
فالمراد من الاقتضاء عندهم أعم من كل ذلك.

٣ - النهي: ويراد به النهي المولوي من الشارع وإن كان تبعياً، كوجوب المقدمة الغيري التبعي. والنهي معناه المطابقي - كما سبق في مبحث النواهي ج ١ ص ٩١ - هو الزجر والردع عما تعلق به. وفسره المتقدمون بطلب الترك، وهو تفسير بلازم معناه، ولكنهم فرضوه كأن ذلك هو معناه المطابقي، ولذا اعترض بعضهم على ذلك فقال: إن طلب الترك محال فلا بد أن يكون المطلوب الكف، وهكذا تنازعوا في أن

قوله(ره) (ويراد به لا بديه ثبوت...).

اقول: ان كلمة الاقتضاء بظاها تدل على التعدد فإذا قلت (الأمر يقتضي النهي) كان ظاهراً في ان النهي غير الأمر.

ولكن مع ذلك ان مرادهم من هذه الكلمة ليس هو المعنى الظاهر منها بل مرادهم مجرد ثبوت النهي سواء كان عين الأمر او جزءه او لازمه لفظاً او عقلاً والأقوال في المسألة متعددة.

قوله(ره) (النهي ويراد به النهي المولوي...).

اقول: النهي قد يفسر بالمبغوضيّة وقد يفسر بالاعتبار الشرعي والمصنف (ره) ذكر ان البحث في النهي بالمعنى الثاني يعني ان يكون الشارع اعتبر هذا الضد حراماً.

قوله(ره) (وهكذا تنازعوا في ان المطلوب بالنهي الترك او الكف...).

اقول: قد مر هذا البحث في مباحث النهي فراجع.

المطلوب بالنهي الترك أو الكف، ولا معنى لنزاعهم هذا إلا إذا كانوا قد فرضوا أن معنى النهي هو الطلب فوقعوا في حيرة في أن المطلوب به أي شيء هو الترك أو الكف.

ولو كان المراد من النهي هو طلب الترك - كما ظنوا - لما كان معنى لنزاعهم في الضد العام، فإن النهي عنه معناه - على حسب ظنهم - طلب ترك ترك المأمور به. ولما كان نفي النفي إثباتاً فيرجع معنى النهي عن الضد العام إلى معنى طلب فعل المأمور به، فيكون قولهم «الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام» تبديلاً للفظ بلفظ آخر بمعناه، ويكون عبارة أخرى عن القول «بأن الأمر بالشيء يقتضي نفسه». وما أشد سخف مثل هذا البحث.

ولعله لأجل هذا التوهم - أي توهم أن النهي معناه طلب الترك - ذهب بعضهم إلى عينية الأمر بالشيء للنهي عن الضد العام.



وبعد بيان هذه الأمور الثلاثة في تحرير محل النزاع يتضح موضع

قوله (ره) (ولو كان المراد من النهي . . .).

اقول: كأن المصنف (ره) يريد ان يعترض على القدماء انهم اذا كانوا يعتقدون ان النهي (طلب الترك) لم يكن وجه لأن يتنازعوا في الضد العام.

وجه الإعتراض ان الصلاة تعلق بها الأمر أي الطلب وهو (طلب فعل الصلاة) وال ضد العام للصلاة هو (ترك الصلاة) والنهي هو حسب الفرض (طلب الترك) فالنهي عن الضد العام للصلاة هو (طلب ترك، ترك الصلاة) وهذا النهي عن الضد العام يمكن اختزاله بحذف (ترك الترك) وتبديلها بالفعل لأن نفي النفي اثبات وترك الترك هو الفعل فيصبح (طلب فعل الصلاة).

وكما ترى هذا عين الأمر بالصلاة فيصير الأمر بالصلاة عين النهي عن ضدها العام فلا مجال لوقوع النزاع. لا في اصل الاقتضاء ولا في نوعه لأن الطلب عين النهي جزماً.

النزاع وكيفيته . إن النزاع معناه يكون : إنه إذا تعلق أمر بشيء هل أنه لا بد أن يتعلق نهى المولى بضده العام أو الخاص؟ فالنزاع يكون في ثبوت النهي المولوي عن الضد بعد فرض ثبوت الأمر بالشيء . وبعد فرض ثبوت النهي فهناك نزاع آخر في كيفية إثبات ذلك .

وعلى كل حال فإن مسألتنا - كما قلنا - تنحل إلى مسألتين إحداهما في الضد العام والثانية في الضد الخاص، فينبغي البحث عنهما في بابين :

اقول أولاً: لم يتنازعا في اصل الاقتضاء فكأن الاقتضاء كان عندهم من البديهيات . .

ثانياً: ان المتنازعين لا يجب ان يكونوا جميعاً من القائلين بأن النهي طلب الترك بل بعضهم يقول بأنه طلب الكف . فمن يقول بأنه طلب الكف يمكنه انكار العينية .

ثالثاً: ان في المقام وجها للتضمن حتى مع الاعتراف بأن النهي طلب الترك وحاصله ان الأمر مركب من طلب الفعل والنهي عن الترك فيكون النهي عن الترك جزء الأمر بالشيء فكما فيه ملاك العينية فيه ملاك التضمن مما يفسح المجال بوقوع النزاع .

بقي أمور :

الأول: ان المسألة أصولية لوقوعها في طريق استنباط الحكم الشرعي اعني حرمة الضد .

الثاني: ان هذه المسألة لها جانبان .

الأول: لفظي وينظر فيه في دلالة اللفظ الأمر على النهي . وفي هذا الجانب يختص البحث بالاوامر الثابتة عن طريق الالفاظ فلا يشمل الوجوبات المستفادة من الاجماعات والسير والاحكام العقلية وغير ذلك من الادلة اللبئية .

الجانب الثاني: عقلي وينظر فيه في وجود ملازمه عقليه بين الأمر بالشيء وبين النهي عن ضده وفي هذا الجانب يشمل البحث كل امر سواء

١ - الضد العام

لم يكن اختلافهم في الضد العام من جهة أصل الاقتضاء وعدمه، فإن الظاهر أنهم متفقون على الاقتضاء وإنما اختلافهم في كيفية:

دل عليه لفظ او غير لفظ لأن المفروض وجود ملازمه بين وجود الأمر بشيء ووجود النهي عن ضده سواء علمنا وجود الأمر بدليل لفظي او غير لفظي .
ومما ذكرناه انقذح فساد ما بنى عليه بعض الاعلام^(١) من ان هذه المسألة عقلية .

الأمر الثالث: ان معنى (ان الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده) يحتمل له ثلاث تفسيرات .

الأول: الاقتضاء في مقام التعبير بمعنى ان التعبير بصيغة الأمر يقتضي التعبير بصيغة النهي فقد يقال (صل) وقد يقال (لا ترك الصلاة) .

اقول: هذا الإحتمال وان ذكره بعض الفحول الا ان الظاهر ان ذكره لمجرد زيادة المطالب والا فالمقطوع ان المشهور لا يريدون هذا الإحتمال .

اولاً: لأن التعبير بالاقتضاء حينئذ يكون في غاية الفساد ضرورة ان التعبير لا يقتضي تعبيراً آخرأ بأي وجه من الوجوه فإن الاقتضاء معناه الملازمة ومن الواضح عدم وجود ملازمة بين تعبيرين .

ثانياً: انه حينئذ لا وجه للتعبير بالعينيه والجزئيه لوضوح ان كل تعبير يباين الآخر واما تفسير العينيه بأن معنى الأول عين معنى الثاني وتفسير التضمن بأن المعنى الأول يتضمن المعنى الثاني فهو رجوع الى التفسير الآتي .

التفسير الثاني: الاقتضاء في المدلول والمعنى ولو لم يكن مدلولاً للفظ أي العلاقة بين الأمر (سواء كان مدلولاً ام لا) وبين النهي ويكون المراد من المدلول هو خصوص الحكم الاعتباري المجعول .

التفسير الثالث: كسابقه ولكن يكون المراد من المدلول خصوص الطلب والبغض الناشيء عن رؤية المصالح والمفاسد .

(١) السيد الخوني (دام ظله) .

ف قيل : إنه على نحو العينية أي أن الأمر بالشيء عين النهي عن ضده العام فيدل عليه حينئذ بالدلالة المطابقة .

وقيل : إنه على نحو الجزئية فيدل عليه بالدلالة التضمنية ، باعتبار أن الوجوب ينحل إلى طلب الشيء مع المنع من الترك ، فيكون المنع من الترك جزءاً تحليلياً في معنى الوجوب .

وقيل : إنه على نحو اللزوم البين بالمعنى الأخص ، فيدل عليه بالدلالة الالتزامية .

قوله(ره) (ف قيل انه على نحو العينية أي ان . . .) .

اقول : وجه العينية ما تقدم من ان الأمر طلب الفعل والنهي طلب الترك فالنهي عن الضد العام هو طلب ترك ترك الفعل ونختصر (ترك الترك) بعبارة الفعل لأن (ترك الترك) وان اختلف عن (الفعل) مفهوماً الا انه عينه خارجاً اذ نفي النفي اثبات اذ في الواقع لا يوجد إلا نفي او اثبات فنفي احدهما هو الآخر فترك الترك هو الفعل فيصبح النهي (طلب فعل الفعل) فهو عين الأمر الذي هو (طلب الفعل) .

قوله(ره) (وقيل انه على نحو الجزئية فيدل عليه . . .) .

اقول : هذه الدعوى مبنية على ان الأمر يدل على الوجوب .

والوجوب مركب من طلب الفعل والمنع من الترك .

وان النهي هو المنع من الترك .

فيتتج ان الأمر يدل بالتضمن على النهي الذي هو المنع من الترك الذي هو جزء الوجوب الذي هو مدلول الأمر .

وهذه المقدمات بأجمعها باطله عند المصنف «هر» .

اما الأولى : فلأن الأمر لا يدل على الوجوب وانما يدل على الطلب

والعقل يتزع الوجوب .

واما الثانية : فلأن الوجوب بسيط لا مركب .

واما الثالثة : فلأن النهي ليس المنع من الترك بل هو الزجر عن نفس

الفعل . وسيأتي زيادة توضيح .

قوله(ره) (وقيل انه على نحو اللزوم البين بالمعنى الأخص . . .) .

وقيل : إنه على نحو اللزوم البين بالمعنى الأعم ، أو غير البين ، فيكون اقتضاؤه له عقلياً صرفاً .

والحق إنه لا يقتضيه بأي نحو من أنحاء الاقتضاء ، أي أنه ليس

اقول : لم يستبعده من المتأخرين الميرزا النائيني (ره) .

ولكنه فاسد لأن اللزوم بالمعنى الاخص متوقف على ان يكون حضور الملزوم في الذهن كاف في حضور اللازم والجزم بالملازمة ومن الواضح في المقام ان حضور الأمر بالشيء في الذهن كثيراً ما يكون مع الغفلة عن النهي عن الترك وهذا آيه عدم كون الملازمة بينه بالمعنى الاخص .

والعجب ان الميرزا النائيني(ره) اعترف بذلك ومع ذلك لم يستبعد كون اللزوم بينا بالمعنى الاخص وهذا غريب .

قوله(ره) (والحق انه لا يقتضيه بأي نحو من انحاء . . .) .

اقول : تحرير المسألة انك قد عرفت آنفاً ان الاقتضاء تارة يكون في مقام الاعتبار واخرى في مقام الطلب والارادة .

اما المقام الأول : فهو عبارة عن ان اعتبار الحكم الشرعي بوجوب شيء يقتضي اعتباراً شرعياً بحرمة تركه .

وفي هذا المقام لا مجال للقول بالعينيه لوضوح ان كل اعتبار هو فعل مستقل يباين غيره فالاعتبار الأول يباين الاعتبار الثاني لأنه وجود ثاني ولا يكون الوجودان متحدين عيناً كما لا يكاد يخفى .

وكذا لا مجال للجزئية اذ قد عرفت انهما اعتبارين مستقلين .

وكذا ليس بينهما ملازمة بالمعنى الاخص لما عرفت ان حضور احدهما في الذهن قد ينفك عن حضور الآخر . هذا مضافاً الى انكار اصل الملازمة .

وكذا ليس بينهما ملازمة بالمعنى الاعم وذلك لأن معنى الملازمة ان وجود احدهما لا ينفك عن الآخر وهذا باطل بوجوه ثلاثة .

الأول : ان الاعتبار هو فعل اختياري للمولى ومن الواضح ان صدور فعل (اعتبار الوجوب) من المولى لا يستلزم سلب اختيار المولى وصيرورته

مقهوراً على ان يفعل اعتبار الحرمة فإن المولى يبقى على اختياريته فيمكنه ان يعتبر الحرمة ويمكنه ان لا يعتبرها.

فإن قلت: هذا مصادرة إذ مدعي الملازمة يدعي وجود علة التشريع بمعنى أنه إذا وجد علة تشريع الوجوب يوجد علة تشريع الحرمة فلو جعل الوجوب فلا يخلو إما مع فرض وجود علة الوجوب أم لا.

الثاني يستلزم المعلول بلا علة والأول يستلزم العلة بلا معلولها وكلاهما محال.

قلت: إن هذه الدعوى ظاهرة الفساد ولا أقل من عدم الدليل عليها.

الثاني: انه قد يقال بأن اعتبار الحرمة بلا مقتضى بناء على تبعية الاحكام للمصالح والفساد اذ معنى ذلك ان لحرمة الا لمفسدة ولا وجوب الا لمصلحه.

ومن هنا ففي الصلاة لا يصلح الا الوجوب لأن في الصلاة مصلحه فيلزم الوجوب وليس في الترك مفسدة حتى يصح اعتبار الحرمة.

وهكذا الحال في الزنى فإن فيه مفسدة فيصح اعتبار الحرمة وليس في تركه المصلحة فلا يصح اعتبار وجوب الترك.

والحاصل ان المصلحة والمفسدة اما في الفعل دون الترك واما في الترك دون الفعل.

فعلى الأول يتعين جعل الوجوب او الحرمة على الفعل دون الترك.

وعلى الثاني يتعين جعل الوجوب او الحرمة على الترك دون الفعل. فلا مجال لجعل الحكم على الترك والفعل كلاهما حتى يكون احدهما مجعول له الوجوب والآخر مجعول له الحرمة.

اقول وهذا الوجه الثاني يمكن الاجابه عليه وذلك لأن المصلحة في الفعل هي المصلحة الملزمة التي لو لم تحصل يكون ضرر على المكلف فيكون ترك الفعل مفسدة ولو بالعرض أي من حيث ان ترك الفعل ترك للمصلحة الملزمة التي لو لم تتحقق يلزم ضرر.

هناك نهى مولوي عن الترك يقتضيه نفس الأمر بالفعل على وجه يكون هناك نهى مولوي وراء نفس الأمر بالفعل .

وهذا كاف في تشريع الحرمة اذ لا يلزم ان يكون مفسدة الترك بالذات .

والفرق بين المفسدة بالذات والمفسدة بالعرض أن الأول يكون الترك هو موجد الفساد ومسببه بينما الثاني يكون مقروناً به .

هذا ثم انه لا مانع من فرض الفعل ذا مصلحه والترك ذا مفسدة فيوجد قسم ثالث لم يتعرض الوجه الثاني له .

الوجه الثالث : انه قد يقال ان اعتبار الحرمة محال لأن اعتبار الحرمة معلول لا بد له من علة فاعليه وعله غائيه .

وهنا لا يوجد علة غائيه اذ الغاية ان كانت هي الزجر عن الترك فهو متحقق بمجرد الأمر بالفعل فإن الأمر بفعل الصلاة هو في عين الوقت زجر عن تركها فاعتبار الحرمة ان كانت غايته الزجر عن الترك كان تحصيلاً للحاصل .

وان لم تكن ذلك كان بلا غاية وهو محال وهذا على نحو ما ذكرناه في وجوب المقدمة .

فانقدح ان اعتبار الوجوب لا يلزمه اعتبار الحرمة بأي وجه من الوجوه .

بل لو صح الوجه الثالث لأنتج ملازمة بين الوجوب وعدم الحرمة ويمكن دفعه بأن غاية الحرمة زيادة التأكيد على الزجر .

هذا ثم ان الظاهر ان كلام المصنف(ره) كان في مقام الاعتبار - أي هذا المقام . ولذا نحن نتعرض لعباراته ثم نشرع في المقام الثاني .

قوله(ره) (على وجه يكون هناك نهى مولوي . . .) .

اقول: هذه العبارة كالصريحه في ان كلامه في مقام الاعتبار .

قوله(ره) (بسيط وجداني) .

اقول: في نسختي بالحاء المعجمه وهو خطأ الطبع والصحيح بالحاء

والدلیل علیه : إن الوجوب - سواء كان مدلولاً لصیفة الأمر أو لازماً عقلياً لها كما هو الحق - ليس معنی مركباً بل هو معنی بسيط وجداني هو لزوم الفعل ، ولازم كون الشيء واجباً المنع من تركه .

ولكن هذا المنع اللازم للوجوب ليس منعاً مولوياً ونهياً شرعياً ، بل هو منع عقلي تبعي من غير أن يكون هناك من الشارع منع ونهي وراء نفس الوجوب . وسر ذلك واضح ، فإن نفس الأمر بالشيء على وجه الوجوب كافٍ في الزجر عن تركه ، فلا حاجة إلى جعل للنهي عن الترك من الشارع زيادة على الأمر بذلك الشيء .

فإن كان مراد القائلين بالاعتضاء في المقام أن نفس الأمر بالفعل يكون زاجراً عن تركه ، فهو مسلم ، بل لا بد منه لأن هذا هو مقتضى الوجوب . ولكن ليس هذا هو موضع النزاع في المسألة ، بل موضع النزاع هو النهي المولوي زائداً على الأمر بالفعل . وإن كان مرادهم أن هناك نهياً مولوياً عن الترك يقتضيه الأمر بالفعل كما هو موضع النزاع فهو غير مسلم ولا دليل عليه ، بل هو ممتنع .

المهملة أي (بسيط وحداني) أي لا تركيب فيه فهو واحد وجوداً وماهيةً .

قوله(ره) (بل هو منع عقلي تبعي...) .

اقول : مراده بالتبعي ان العقل يستفیده تبعاً لاستفادته وجوب الفعل فالتبعي هنا في مقابل المستقل أي ليس هذا النهي العقلي مستقلاً كما هو واضح بل هو تابع لما علمه من وجوب الفعل فإن العقل بعد ان يدرك وجوب الفعل يدرك بالتبع لزوم الانزجار عن الترك . فليس المراد بالتبعي هنا ما يساوق المقدمي .

قوله(ره) (وسر ذلك واضح...) .

اقول : هذا اشارة الى الوجه الثالث من الوجوه الثلاثة المتقدم ذكرها في ابطال الاعتضاء .

قوله(ره) (بل هو ممتنع...) .

اقول : أي لأنه لا عله غائبه له .

وبعبارة أوضح وأوسع: أن الأمر والنهي متعاكسان، بمعنى أنه إذا تعلق الأمر بشيء فعلى طبع ذلك يكون نقيضه بالتبع ممنوعاً منه وإلا لخرج الواجب عن كونه واجباً. وإذا تعلق النهي بشيء فعلى طبع ذلك يكون نقيضه بالتبع مدعواً إليه وإلا لخرج المحرم عن كونه محرماً... ولكن ليس معنى هذه التبعية في الأمر أن يتحقق - مثلاً - نهي مولوي عن ترك المأمور به بالاضافة إلى الأمر المولوي بالفعل، كما أنه ليس معنى هذه التبعية في النهي أن يتحقق - فعلاً - أمر مولوي بترك المنهي عنه بالإضافة إلى النهي المولوي عن الفعل.

والسر ما قلناه: إن نفس الأمر بالشيء كاف في الزجر عن تركه، كما أن نفس النهي عن الفعل كاف للدعوة إلى تركه، بلا حاجة إلى جعل جديد من المولى في المقامين، بل لا يعقل الجعل الجديد كما قلنا في مقدمة الواجب حذو القذة بالقذة، فراجع.

ولأجل هذه التبعية الواضحة اختلط الأمر على كثير من المحررين لهذه المسألة فحسبوا أن هناك نهياً مولوياً عن ترك المأمور به وراء الأمر بالشيء اقتضاه الأمر على نحو العينية أو التضمن أو الالتزام أو اللزوم العقلي.

كما حسبوا - هناك في مبحث النهي - أن معنى النهي هو الطلب أما للترك أو الكف وقد تقدمت الإشارة إلى ذلك في تحرير النزاع.

وهذان التوهمان في النهي والأمر من واد واحد. وعليه فليس هناك طلب للترك وراء الردع عن الفعل في النهي، ولا نهي عن الترك وراء طلب الفعل في الأمر.

نعم يجوز للآمر بدلاً من الأمر بالشيء أن يعبر عنه بالنهي عن الترك، كأن يقول - مثلاً - بدلاً عن قوله (صل): لا تترك الصلاة.

قوله (نعم يجوز للآمر بدلاً من الأمر...).

اقول: هذا إشارة إلى الاقتضاء في مقام التعبير وقد اشرنا إلى هذه النقطة في مباحث النهي وبيننا أن المتكلم قد يعبر عن الواجب بنحو ما يعبر

ويجوز له بدلاً من النهي عن الشيء أن يعبر عنه بالأمر بالترك، كأن يقول - مثلاً - بدلاً عن قوله (لا تشرب الخمر): أترك شرب الخمر، فيؤدي التعبير الثاني في المقامين مؤدى التعبير الأول المبدل منه، أي أن التعبير الثاني يحقق الغرض من التعبير الأول.

فإذا كان مقصود القائل بأن الأمر بالشيء عين النهي عن ضده العام هذا المعنى، أي أن أحدهما يصح أن يوضع موضع الآخر ويحل

عن الحرام وكذا بالعكس فيقول اترك شرب الخمر. ويقول اياك ان تترك الصلاة. فإن التعبير بالأمر بالترك عن الحرام والتعبير بالنهي عن الترك عن الوجوب امر شايع جائز فراجع.

اذا عرفت ذلك فلننه الكلام في المقام الثالث وهو عبارة عن ان حب الفعل هل يقتضي بغض الترك ام لا.

وقد ذكر بعض المحققين ان الكلام هنا يختلف باختلاف المباني في تفسير العاطفه الموجودة في النفس فإنه يحتمل في تفسير عاطفه النفس احتمالات.

الأول: ان العاطفه الموجودة في النفس هي البغض فقط فلا يوجب حب في النفس. غايته ان هذه العاطفه ان تعلقت بالفعل (كالقتل) سميت بغضاً وان تعلقت بنقيض الفعل (ترك القتل) سميت حباً للفعل.

الثاني: ان العاطفه الموجودة في النفس هي الحب فقط فلا يوجد بغض في النفس غايته ان هذه العاطفه ان تعلقت بالفعل (كالصلاة) سميت حباً وان تعلقت بالترك سميت بغضاً للفعل.

الثالث: وجود عاطفتين حب وبغض غايته انهما في رتبه واحده ينشآن من ملاك واحد فعند رؤية مصلحة الصلاة يتولد من هذه الرؤية حب للفعل (الصلاة) وبغض لتركه وعند رؤية مفسدة الزنى يتولد من هذه الرؤية حب للترك وبغض للفعل.

الإحتمال الرابع: وجود عاطفتين حب وبغض غايته انهما مترتبان طوليان يحدث احدهما ثم يحدث الآخر مترشحاً منه. فعند رؤية المصلحة

محله في أداء غرض الأمر... فلا بأس به وهو صحيح، ولكن هذا غير العينية المقصودة في المسألة على الظاهر.

في الصلاة مثلاً يتولد الحب للصلاة ثم يترشح من هذا الحب بغض للترك وعند رؤية مفسدة الزنى مثلاً يتولد بغض للزنى ثم يترشح من هذا البغض حب للترك.

إذا عرفت هذه الإحتمالات الأربع فنقول قد حكم هذا المحقق ان على الإحتمال الأول كان الأمر عين النهي لوضوح ان الموجود في النفس هو البغض فقط فهو لا يتعلق الا بالترك واما الفعل فلا يتعلق به الحب لعدم الحب. ولا البغض لإستحالة بغض الفعل والترك معاً.

وكذا على الإحتمال الثاني كان الأمر عين النهي لوضوح ان الموجود في النفس هو الحب فقط فهو لا يتعلق الا بالفعل واما الترك فلا يتعلق به البغض لعدم وجود البغض في النفس. ولا الحب لإستحالة حب الفعل وتركه.

وعلى الإحتمال الثالث كان الأمر بالشيء يتضمن النهي عن ضده العام.

وعلى الرابع كان الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده. وذلك لأن حب الشيء يستلزم بغض نقيضه.

اقول: هنا أمور:

الأول: انما ذكرنا هذا المطلب نقلاً عن السيد الشهيد «ره» لظرافته ولطافته والا فمن الواضح المسلم ان الإحتمالات الثلاثة الأولى مجرد خيال انما الصحيح هو الرابع وبه يجزم الوجدان ولا يرتاب وقد اعترف السيد(ره) ببطلان الأولين لمخالفتهما الوجدان لكنه احتمل الثالث.

الثاني: ان الإحتمالين الأولين يظهر فسادهما بإمرين.

الأول: مخالفه الوجدان لوضوح انا ندرك بالوجدان وجود حب وبغض وليس بعد عبادان من قريه.

الثاني: ان على الإحتمال الأول يلزم ان يكون جميع التكاليف حرمة

وكراهه ولا يوجد وجوب واستحباب .

وعلى الإحتمال الثاني يلزم العكس أي ان تكون جميع التكاليف وجوب واستحباب ولا يوجد حرمة وكراهه وذلك لأن الاحكام تابعه للحب والبغض او نفس الحب والبغض وعلى الحالين لا مجال لوجود الحرمة والوجوب معاً كما لا يخفى .

الثالث: ان الإحتمال الثالث يبطله ايضاً مخالفته للوجدان حيث ندرك بالوجدان ان الحب والبغض طوليان أي المصلحة تولد حباً والحب يترشح منه بغض الترك . والمفسده تولد بغضاً للفعل وهذا البغض يترشح منه حب .

الرابع: ان ما ذكره السيد من لوازم الإحتمالات الاربعة كلها صحيح الا الثالث فما زعمه من ان على الثالث يكون الأمر متضمناً للنهي مشكل جداً بل باطل لا وجه له لأن الأمر اما هو الحب او المسبب عن الحب أي ارادة الفعل .

فعلى الأول لم يمكن ان يكون حب الفعل يتضمن بغض الترك بل هما متباينان .

وعلى الثاني فكذلك اذ اراده الفعل تباين ارادة الترك .

فما زعمه من ان على الثالث يكون الأمر بالشيء متضمناً للنهي عن الترك باطل .

ويحتمل ان نظره ان المصلحة ينشئ منها الأمر والنهي فهي متضمنه لهما .

ولا يخفى ما فيه من المساهله في التعبير اذ اولاً المصلحة ليست هي الأمر . وثانياً المصلحة لم تتضمن الأمر والنهي بل استلزمتهما . وبهذا ينتهي الكلام في هذا المقام .

تنبيهان:

الأول: الظاهر ان الكلام كما يجري في ان الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن تركه فكذلك يجري بالعكس أي ان النهي عن شيء هل يقتضي الأمر بتركه .

وكما يجري في الوجوب والحمرة يجري في الكراهة والاستحباب وبالتالي يجري في الإباحة فإذا أباح الشيء أباح تركه.

التنبيه الثاني: انه قد يدعى في المقام ان العرف يفهم من الأمر بالشيء النهي عن ضده فإذا قال (صل) فإن العرف يفهم حرمة الترك كما يفهم وجوب الفعل.

وقد يجاب عليه بإنكار هذا الفهم العرفي بدعوى ان الذهن كثيراً ما يغفل عن الترك حتى مع النطق بالفعل فكيف يدعى دلالة الأمر بالفعل على النهي عن الترك.

اقول: الظاهر فساد هذا الجواب اذ لا مانع من العمل بالظهور المتأخر عن التأمل او قل ان الظهور تارة يكون حاصلًا بلا حاجة الى تأمل واخرى يكون حاصلًا بعد التأمل. والثاني كالأول في وجوب العمل به.

والظهور هنا من قبيل الثاني اذ كلمة (صل) وان لم تكن بدوياً ظاهرة في حرمة الترك الا انه بعد التأمل وتصور الترك يكون دالاً على الحرمة بنظر العرف.

والحق في الجواب ان الدلالة هذه مستنده الى توهم العرف وجود الوحدة بين وجوب الفعل وحرمة الترك فالعرف يعتقد ان (صل) يدل على حكم واحد هو الوجوب ولكنه لما كان يعتقد ان وجوب الفعل وحرمة الترك شيئاً واحداً صار يزعم ان (صل) دال على حرمة الترك. فنحن بعد أن أدركنا خطأ العرف لا مجال لنا أن نزعم أن صل دال على حرمة الترك وبهذا ينتهي الكلام في الضد العام.

٢ - الضد الخاص

إن القول باقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده الخاص يبتني ويتفرع على القول باقتضائه للنهي عن ضده العام.

ولما ثبت - حسبما تقدم - أنه لا نهى مولوي عن الضد العام، فبالطريق الأولى نقول أنه لا نهى مولوي عن الضد الخاص، لما قلنا من ابتناؤه وتفرعه عليه.

وعلى هذا، فالحق أن الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده مطلقاً سواء كان عاماً أو خاصاً.

أما كيف يبتني القول بالنهي عن الضد الخاص على القول بالنهي عن الضد العام ويتفرع عليه، فهذا ما يحتاج إلى شيء من البيان، فنقول:

إن القائلين بالنهي عن الضد الخاص لهم مسلكان لا ثالث لهما وكلاهما يبتنيان ويتفرعان على ذلك:

(الأول) - مسلك التلازم:

وخلاصته: إن حرمة أحد المتلازمين تستدعي وتستلزم حرمة ملازمة الآخر.

قوله (ره) (وخلاصته...).

اقول: هذا المسلك يبتني على ثلاث مقدمات.

الأولى: ان وجود احد الضدين (كالصلاة مثلاً) متلازم في التحقق خارجاً مع عدم الضد الآخر (عدم الإزالة) فيستحيل انفكاك الصلاة عن عدم الازاله وكذا يستحيل انفكاك الازاله عن عدم الصلاة.

المقدمة الثانية: ان كل متلازمين في الخارج يجب اشتراكهما في الحكم فإذا كان احدهما واجباً كان الآخر واجباً وهكذا اذا كان احدهما حراماً كان الآخر حراماً.

فينتج من هاتين المقدمتين انه يجب ان يكون عدم الضد الآخر شريكاً

في الحكم مع الضد فإذا كان الضد (كالازالة) واجباً كان ملازمه عدم الضد الآخر (عدم الصلاة) شريكاً له في الحكم أي واجباً.

المقدمة الثالثة: ان الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام فإذا كان عدم الصلاة واجباً فضده العام وهو عدم الصلاة محرماً ومن الواضح ان عدم العدم هو الوجود.

فإذا اجتمعت هذه المقدمات الثلاث ينتج ان وجوب الضد متلازم مع حرمة ضده.

ومن هنا ظهر لك كيف ان هذا المسلك يتوقف على ان الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام.

اقول: اما المقدمة الأولى فهي بديهية ضرورة استحالة اجتماع الضدين فإذا وجد احدهما لا بد من عدم الآخر اذ لو كان موجوداً لإجتمع الضدان وهو محال فإذا كان الموضوع ابيضاً استحال كونه اسوداً ووجب انعدام السواد عنه كما هو واضح.

واما المقدمة الثالثة فقد عرفت فسادها كما تقدم فلا نعيد.

واما المقدمة الثانية فيقع الكلام فيها في مقامين لأن الحكم اما ان يفسر بالحب والبغض. واما ان يفسر بالجعل والاعتبار فلكل منهما مقام على نحو ما ذكرناه في الضد العام.

اما المقام الأول: فنقول لا ريب ان حب الشيء لا يسري الى لوازمه كما ان بغض الشيء لا يسري الى لوازمه فمن احب استقبال القبلة لا يجب ان يحب استدبار الجدي ومن بغض الذهاب الى الظلمة لم يجب ان يبغض اخذ هداياهم اذا فرضنا وجود ملازمة بين الذهاب اليهم واخذ هداياهم.

وتبرير ذلك واضح وهو ان الحب والبغض ليس امرأ اعتبارياً لا سبب له. بل الحب لشيء ينشأ عن وجود ملاك في هذا الشيء كما ان البغض لشيء لا بد ان ينشأ عن وجود ملاك في هذا الشيء. وملاك حب الشيء هو رؤيه المصلحة فيه. وملاك بغض الشيء رؤيه المفسدة فيه.

والحاصل ان حب الشيء متفرع عن رؤيه وجود المصلحة في هذا الشيء . كما ان بغض الشيء متفرع عن رؤيه وجود مفسدة في هذا الشيء .
ومن هنا نقول ان حب الشيء لا يجب ان يسري الى لوازمه وذلك لإحتمال ان اللوازم لا مصلحة فيها وانما المصلحة في نفس الشيء فإذا كان في استقبال القبلة مصلحة كان ذلك مستوجباً لحب استقبال القبلة . دون استدبار الجدي لأنه يحتمل ان لا مصلحة فيه فلو احبه لكان احبه بلا ملاك يقتضي حبه وهذا محال .

نعم لو فرض ان استدبار الجدي ايضاً فيه مصلحة كان محبوباً ولكن لم يكن هذا الحب مترشحاً عن حب استقبال القبلة بل هو حب ناشىء عن ملاك مستقل كما ان حب استقبال القبلة ناشىء عن ملاك مستقل فتحصل ان حب الشيء يستحيل ان يسري الى لوازمه لأنه لو سرى اليها لكان بلا علة وهو محال .

والحاصل ان لوازم المحبوب . اما ان يكون فيها ملاك الحب (المصلحة) او لا .

فعلى الأول تكون محبوبه بنفسها حباً مستقلاً كنفس الحب المتعلق بالملزوم . وليس حبها حباً ترشح عليها من حب الملزوم .

وعلى الثاني يستحيل ان تكون محبوبه اذ لو كانت محبوبه لكانت محبوبه بلا وجود علة تقتضي الحب وهذا محال .

ومجرد الملازمه مع المحبوب في التحقق لا تستلزم الحب وليست علة له . هذا كله في المقام الأول .

اما المقام الثاني أي ان اعتبار الحكم لأحد المتلازمين يستلزم اعتبار نفس الحكم للملازم الآخر . فنقول لا ريب في فساد هذه الملازمة وذلك لأمر .

الأول: ما عرفته من ان جعل والاعتبار فعل اختياري للمولى ومجرد الحكم للملزم لا يستوجب مقهورية المولى على جعل الحكم للملازم .

فإذا جعل المولى حكم الوجوب لاستقبال القبلة . لا يصبح مقهوراً ومضطراً لجعل حكم الوجوب على استدبار الجدي بل هو على كامل الاختيار بإمكانه ان يجعل وبأمكانه ان لا يجعل .

الثاني : ما عرفته من ان الجعل والاعتبار انما ينشئ عن ملاك وهو الحب والبغض وقد عرفت ان حب الشيء لايسري الى لوازمه فلو حكم على اللازم لكان حكماً بلا ملاك وهذا محال .

الثالث : ما عرفته من ان الغرض من الجعل والاعتبار هو البعث والزجر ومن الواضح ان البعث نحو الملزوم هو بعث نحو اللوازم فإذا فرضنا تحقق البعث نحو الملزوم يستحيل البعث نحو اللوازم وذلك لأن البعث نحو اللوازم اما بغرض البعث اولا بغرض .

فعلى الأول يكون تحصيل الحاصل لأن البعث نحو اللوازم متحقق حين البعث نحو الملزوم .

وعلى الثاني كان البعث بلا علة غائية وهو محال .

نعم لو فرضنا ان في اللوازم مصلحة وحب مستقل كان البعث نحوها حسناً لأنه مقتضى لإزدياد الداعي عند المكلف .

الرابع : أنه غالباً ما يكون الملزوم له لوازم لا متناهية ولو بتوسط لوازم اللوازم فهذه الملازمة تقتضي لانهاية الاعتبار والجعل .

تنبيهات :

الأول : لا يخفى اننا اعرضنا في هذا المبحث وفي غيره من المباحث عن احتمال ان يكون الغرض من الجعل والاعتبار هو غير البعث كما لو كان الغرض مجرد بيان قدره على الجعل والاعتبار فإن هذا الغرض وان كان يستوجب رفع لغوية التكليف الا ان هذا الغرض غير محتمل في مولانا وفي شريعتنا فإن احكام الشريعة على الظاهر كلها كانت بغرض بعث المكلف وزجره والله تعالى هو العالم .

التنبيه الثاني : ان كل كلامنا كان في التلازم بحسب نظر الدقة العقلية

وقد اتضح ان العقل لا يرى ملازمة بين حكم المتلازمين ولكن يبقى الكلام في الملازمة بحسب نظر العرف فنقول .

ادعى الميزر النائيني (ره) وجود الملازمة العرفية في الضدين اللذين لا ثالث لهما . توضيح ذلك ان الضدين قسمان .

الأول: لا ثالث لهما أي ان الموضوع غير قابل لغيرهما كالحركة والسكون .

القسم الثاني: الضدان اللذان لهما ثالث كالسواد والبياض فلهما ثالث وهو الحمرة ونحو ذلك من الاضداد .

فإذا كان الضدان من القسم الأول كان الدليل الدال على حكم احدهما دالاً على حكم عدم الآخر وذلك لأن العرف يرى الوحدة بين الضد وعدم ضده الآخر الذي لا ثالث له . فالسكون عند العرف هو عدم الحركة فلا فرق عند العرف بين ان يقول اسكن وبين ان يقول لا تتحرك اذن فالدليل الدال على وجوب السكون يكون دالاً على وجوب عدم الحركة لوحده السكون وعدم الحركة بنظر العرف .

واما اذا كان الضدان من القسم الثاني لم يكن الدال على وجوب الضد دالاً على وجوب عدم اضداده فإن عدم الضد عند العرف غير الضد فمثلاً البياض يختلف مفهوماً عن عدم السواد عند العرف فإذا قال اريد البياض لم يكن معناه بنظر العرف انه يريد عدم السواد وعدم بقيه الالوان .

اقول اما ما افاده في القسم الثاني فهو جيد وان تأمل به بعض المحققين ولا وجه للتأمل فإن الحاكم في المسألة هو العرف وهو ببابك فارجع اليه تجد ما نقول من ان العرف لا يرى وحدة بين الضد وعدم اضداده ولا بين الضد وعدم ضده الخاص .

واما ما افاده في القسم الأول فقد اعترض عليه بعض الاعلام من انه لا وجه لإفتراق القسم الأول عن القسم الثاني لأن ملاك الملازمة في الحكم هو التلازم في التحقق وهذا الملاك موجود في القسمين فكما ان وجود

السكون يلازم عدم الحركة في الخارج فكذلك وجود البياض يلازم عدم بقيه الاضداد .

وإذا كان الملاك موجوداً في القسمين فإما ان نراه ونجزم بأنه ملاك في القسمين فيجب الاعتراف بوجود التلازم في الحكم في كلا القسمين .
واما ان ننكر انه ملاك في القسمين فيجب انكار التلازم في الحكم في كلا القسمين .

اقول: هذا إعتراض عجيب لأنه مبني على الخلط بين التلازم بالدقة العقلية والتلازم بحسب النظر العرفي فهذا الإعتراض انما يرد على التفرقة بين القسمين في التلازم بالدقة العقلية .

ولكنك عرفت ان الميرزا النائيني(ره) لم يفرق في التلازم بالدقة العقلية بل هو معترف ومصرح بأن بحسب الدقة العقلية لا فرق بين القسمين .
ومن الواضح ان هذا الإعتراض لا يرد على التفرقة بحسب النظر العرفي فإن العرف (بحسب ملابسات خاصة) قد يفرق بين ما لا فرق بينهما بحسب الدقة العقلية .

فالأولى في الجواب احد أمرين .

الأول: انكار وجود الوحدة العرفية بين الضد وعدم ضده المنحصر .
وهذا الانكار مخالف للوجدان فلا سبيل اليه .

الثاني: ما ذكرناه آنفاً من ان الدلالة المعتمده على خطأ العرف مردوده ولا يجوز العمل بها لأننا نعلم بمخالفتها للواقع حيث اننا نعلم ان الحركة غير عدم السكون وحكم احدهما غير حكم الآخر واقعاً وان الدليل الواحد لا بد ان يدل على احدهما لإستحاله دلالة الدليل الواحد على الحكمين فيجب ان يكون المراد الجدي للمتكلم هو احد الحكمين وبالتالي يكذب فهم العرف ان يكون عندنا حكم واحد للحركة وعدم السكون او حكمان متماثلان لكل واحد منهما .

التنبيه الثالث: ان الملازمة على فرض وجودها تجري في الاحكام الخمسة فإذا حرم الضد حرم عدم ضده المنحصر وحرم عدم جميع اضداده المتعددة. واذا كرهه او استحبه او حل الضد كان العدم كذلك.

كما ان هذه الملازمة كما تسري من الوجود الى العدم كذلك تسري من العدم الى الوجود فإذا كان عدم الحركة واجباً كان السكون كذلك.. وهكذا.

وسر ما ذكرناه واضح وهو وجود الملاك في الجميع فإن ملاك سريان الحكم هو (التلازم في الوجود والتحقق) وهذا الملاك موجود في الاحكام الخمسة وموجود في العدم والوجود.

التنبيه الرابع: قد عرفت ان الصحيح عدم سريان الحكم من الملزوم الى اللازم ولكن مع ذلك يوجد دعوى ثانية مقبولة توضيح ذلك ان الحكمين في المتلازمين على اربع مراتب.

الأولى: ان يكون الحكمان متوافقين فإذا كان احدهما وجوباً كان الآخر كذلك واذا كان البياض حراماً كان عدم جميع اضداده حراماً وهكذا.

الثانية: ان يكون الحكمان متباينين كأن يكون الأول وجوباً والثاني حرمة كما اذا فرض ان الحركة واجب وعدم السكون حرام.

الثالثة: ان يكون الحكمان لا متباينين ولا متوافقين كما اذا فرض ان الحركة واجب وعدم السكون مباح.

الرابعة: ان يكون احدهما له حكم والآخر لا حكم له كما لو فرض ان الحركة واجب وعدم السكون لا حكم له.

اذا عرفت هذه المراتب الأربعة نقول:

اما المرتبة الأولى فقد عرفت الكلام فيها وعرفت ان احد الحكمين لا يلزم الاخر ولا يضاده فقد يكون المتلازمان محكومين بحكمين متماثلين وقد لا يكون كذلك. وهذا معنى عدم وجود الملازمة بين حكمي المتلازمين وجوداً.

واما المرتبة الثانية فلا ريب في استحالتها اذ يستحيل وجوب احد

المتلازمين وحرمة الآخر فيستحيل وجوب الحركة وحرمة عدم السكون وذلك لأمرين .

الأول: ما عرفته غير مره من ان الاحكام الشرعية انما تنشأ عن مصالح ومفاسد وحينئذ فإذا فرض وجود مصلحة في كلا المتلازمين وجب الحكم بالوجوب في كليهما .

وكذا اذا فرض وجود المفسدة في كليهما وجب الحكم بحرمة كليهما . وعند الاختلاف بأن يفرض في احدهما مصلحة وفي الآخر مفسدة . كما لو فرض ان في الحركة مصلحة وفي عدم السكون مفسدة .

ففي هذه الحالة يقع التزاحم بين مصلحة الأول ومفسده الثاني فيجب على المولى رعاية الأهم وتقديمه واسقاط الآخر .

فإذا فرض ان الأهم هو المصلحة في الحركة استوجب ذلك التكليف بالحركة دون عدم السكون .

وإذا فرض تساويهما وجب التخيير وبالتالي لا مجال لتشريع وجوب احدهما وحرمة الآخر الا في حالة نادرة لا حاجة الى ذكرها^(١) .

الثاني: ان ايجاب احدهما مع النهي عن الآخر هو تكليف بغير المقدور اذ لا يمكن للعبد إمتثالهما معاً أي يأتي بالواجب (الحركة) وينتهي عن الحرم (عدم الحركة) .

واما المرتبة الثالثة فلا مانع منها فتكون الحركة واجبه وعدم السكون في نفسه مباحاً حيث لا مصلحة فيه ولا مفسده .

واما المرتبة الرابعة فلا مانع منها عقلاً كالمرتبة السابقة ولكن قد يقال بأن هذا مخالف لقاعدة (ان كل واقعه لها حكم) فعلى هذه القاعدة يكون اللازم في كلا المتلازمين ان يكونا محكومين بحكم .

(١) وهي مبنيه على القول بالترتب وكون الوجود عبادياً فيأمر به لامثاله في ظرف عصيان العدم .

والمفروض أن فعل الضد الخاص يلزم ترك المأمور به (أي الضد العام)، كالأكل مثلاً الملازم فعله لترك الصلاة المأمور بها. وعندهم أن الضد العام محرم منهي عنه - وهو ترك الصلاة في المثال - فيلزم على هذا أن يحرم الضد الخاص وهو الأكل في المثال. فابتنى النهي عن الضد الخاص بمقتضى هذا المسلك على ثبوت النهي عن الضد العام.

ولكن الصحيح ان هذه القاعدة لا دليل عليها بل هي باطلة ولعلنا نتعرض لإبطالها في مقام آخر.

فتحصل انه لا يوجد ملازمه سوى في المرتبة الثانية على نحو ما قدمناه (أي اذا كان احد المتلازمين محكوماً بحكم امتنع ان يكون الثاني محكوماً بمباينه) وبهذا ينتهي الكلام في مسلك التلازم فلنتعرض لكلمات المصنف(ره).

قوله(ره) (ان حرمة احد المتلازمين...).

أقول: هذا اشارة الى المقدمة الثانية من المقدمات الثلاثة لمسلك التلازم.

قوله(ره) (والمفروض ان فعل...).

اقول: هذا اشارة الى المقدمة الأولى.

قوله(ره) (وعندهم ان الضد العام...).

اقول: هذا اشارة الى المقدمة الثالثة.

ثم انه لا يخفى عليك ان بعد تمامية هذه المقدمات الثلاث يمكن صياغة الاستدلال بصياغتين.

الأولى: ما ذكرها المصنف. من انه اذا وجب الضد (كالازاله) حرم ضده العام (ترك الازالة) واذا حرم ترك الازاله حرم لازمها وهو الصلاة. وهو المطلوب.

الصياغة الثانية: وهي التي ذكرناها سابقاً وهي انه اذا وجب الازاله وجب ملازمه وهو الضد العام للضد الخاص اعني (ترك الصلاة) فإن ترك

أما نحن فلما ذهبنا إلى أنه لا نهى مولوي عن الضد العام، فلا موجب لدينا من جهة الملازمة المدعاة للقول بكون الضد الخاص منهيًا عنه بنهي مولوي. لأن ملزومه ليس منهيًا عنه حسب التحقيق الذي مر.

على أنا نقول - ثانياً - بعد التنازل عن ذلك والتسليم بأن الضد العام منهي عنه: إن هذا المسلك ليس صحيحاً في نفسه، يعني أن كبراه غير مسلمة، وهي «أن حرمة أحد المتلازمين تستلزم حرمة ملازمة الآخر» فإنه لا يجب اتفاق المتلازمين في الحكم لا في الوجوب ولا الحرمة ولا غيرهما من الأحكام، ما دام أن مناط الحكم غير موجود في الملازم الآخر. نعم القدر المسلم في المتلازمين أنه لا يمكن أن يختلفا في الوجوب والحرمة على وجه يكون أحدهما واجباً والآخر

الصلاة ملازم للإزالة. وإذا وجب ترك الصلاة حرم ضده العام وهو ترك الصلاة. أي نفس الصلاة وهو المطلوب. وكلا الصياغتين مقبولتان.

قوله(ره) (واما نحن فلما ذهبنا الى انه لا نهى...).

اقول: هذا اشارة الى ابطال المقدمة الثالثة.

قوله(ره) (على انا نقول ثانياً بعد التنازل عن ذلك...).

اقول: هذا اشارة الى ابطال المقدمة الثانية.

قوله(ره) (ما دام ان مناط الحكم...).

اقول: هذا اشارة الى الأمر الثاني من الأمور الثلاثة التي أبطلنا بها المقدمة الثانية.

قوله(ره) (نعم القدر المسلم في المتلازمين...).

اقول: هذا اشارة الى وجود الملازمة في المرتبة الثانية كما نبهنا عليه في التنبيه الرابع.

قوله(ره) (فإما ان يحرم احدهما او يجب الآخر...).

اقول: كما يتنافى الوجوب والحرمة كذلك يتنافى الوجوب والكراهة والحرمة والاستحباب والوجه واضح فلا تغفل.

محرمًا، لاستحالة امثالهما حينئذ من المكلف فيستحيل التكليف من المولى بهما، فإما أن يحرم أحدهما أو يجب الآخر. ويرجع ذلك إلى باب التزاحم الذي سيأتي التعرض له.

وبهذا تبطل (شبهة الكعبي) المعروفة التي أخذت قسطاً وافراً من أبحاث الأصوليين إذ كان مبناها هذه الملازمة المدعاة، فإنه نسب إليه القول بنفي المباح بدعوى إن كل ما يظن من الأفعال أنه مباح فهو واجب في الحقيقة، لأن فعل كل مباح ملازم قهراً لواجب وهو ترك محرم واحد من المحرمات على الأقل.

(الثاني) - مسلك المقدمة:

وخلاصته: دعوى أن ترك الضد الخاص مقدمة لفعل المأمور به، ففي المثال المتقدم يكون ترك الأكل مقدمة لفعل الصلاة. ومقدمة الواجب واجبة. فيجب ترك الضد الخاص.

قوله(ره) (ويرجع ذلك الى باب التزاحم الذي . . .).

اقول: بل باب التعارض لاستحالة صدور هذين الحكمين لهذين العنوانين ولعلنا نتعرض له في المباحث الآتية.
نعم هو من باب تزاحم الملاك لا الاحكام وسوف يأتي توضيح كل ذلك..

وقوله(ره) (وبهذا تبطل شبهة الكعبي . . .).

اقول: سنتعرض لشبهة الكعبي بعد الانتهاء من عرض المسلك الثاني فانتظر.

قوله(ره) (وخلاصته دعوى ان ترك الضد مقدمة . . .).

اقول: هذا هو المسلك الثاني وهو يتوقف على ثلاث مقدمات.
الأولى: ان ترك الضد هو مقدمة لفعل الضد الآخر فترك الصلاة مقدمة للإزالة.

الثانية: ان مقدمة الواجب واجبه فينتج من هاتين المقدمتين ان ترك

الضد (ترك الصلاة) واجب غيري.

وإذا وجب ترك الأكل حرم تركه، أي ترك ترك الأكل، لأن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن الضد العام. وإذا حرم ترك الأكل، فإن معناه حرمة فعله، لأن نفي النفي إثبات. فيكون الضد الخاص منهيًا عنه.

الثالثة: ان الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام.

فينتج انه اذا وجب ترك الصلاة حرم ضده العام وهو (ترك ترك الصلاة) وقد عرفت ان نفي النفي اثبات ف (ترك ترك الصلاة) هو فعل الصلاة فيكون حراماً.

فانقذ ان مع تمامية هذه المقدمات الثلاثة ينتج ان وجوب الضد يقتضي حرمة ضده الخاص بالحرمة التبعية.

اذا عرفت ذلك نقول اما المقدمة الثالثة فقد عرفت فسادها فإن الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده العام.

واما المقدمة الثانية فقد عرفت فسادها. فإن مقدمة الواجب ليست واجبة.

اما المقدمة الأولى فهي محل الكلام وسوف يأتي التعرض لها.

قوله (ره) (واذا حرم ترك الأكل).

اقول: قد كررنا القول ان (ترك الترك) هو عين الفعل وتوضيح ذلك انه لا ريب ان مفهوم الفعل يباين مفهوم ترك الترك فمفهوم (الصلاة) يباين مفهوم (ترك ترك الصلاة) فإن الأول مفهوم وجودي والثاني مفهوم عدمي.

اذن ما هو مرادنا عندما نقول ان ترك الترك هو الفعل .

الجواب اننا نريد ان ترك الترك في الخارج هو الفعل توضيح ذلك ان الوجود نقيض العدم والعدم نقيض الوجود فليس احدهما سوى رفع الآخر فعدم العدم هو الوجود لا ان العدم له عدم مستقل عن الوجود والا استلزم التسلسل اذ كل عدم يكون له عدم وهكذا.

مضافاً الى انه لا وجه لأن يضاف العدم الى العدم الا اذا اريد معنى مساوق للوجود وذلك لان العدم المضاف اليه اما ان يراد به الموجود واما ان

هذا خلاصة مسلك المقدمة. وقد رأيت كيف ابتنى النهي عن الضد الخاص على ثبوت النهي عن الضد العام. ونحن إذ قلنا بأنه لا نهى مولوي عن الضد العام فلا يحرم ترك ترك الضد الخاص حرمة مولوية أي لا يحرم فعل الضد الخاص. فثبت المطلوب.

على أن مسلك المقدمة غير صحيح من وجهين آخرين:
أحدهما: إنه بعد التنزل عنا تقدم وتسليم حرمة الضد العام، فإن هذا المسلك كما هو واضح يبتني على وجوب مقدمة الواجب، وقد سبق أن أثبتنا أنها ليست واجبة بوجوب مولوي، وعليه لا يكون ترك الضد الخاص واجباً بالوجوب الغيري المولوي حتى يحرم فعله.
ثانيهما: إنا لا نسلم أن ترك الضد الخاص مقدمة لفعل المأمور به، وهذه المقدمة - أعني مقدمة الضد الخاص - لا تزال مثاراً للبحث عند

يراد به المتحقق في الخارج.

فعلى الأول يكون المعنى (عدم الوجود) وهذا محال لاستحالة كون عدم موجوداً.

وعلى الثاني كان المعنى (عدم تحقق الوجود) وهذا المعنى ليس سوى الوجود إذ عند عدم تحقق الوجود يجب أن يتحقق الوجود لاستحالة انعدام النقيضين (العدم والوجود) من التحقق. فإذاً عدم الوجود هو عين الوجود في الخارج وهو المطلوب.

قوله (ره) (ثانيهما إنا لا نسلم أن ترك الضد الخاص...).

أقول: قد عرفت أن مسلك المقدميه باطل ببطان مقدمته الثالثة وباطل ببطان مقدمته الثانية وهذا شروع في ابطاله بإبطال مقدمته الأولى.

وهذه المسألة كما ذكر المصنف (ره) من المسائل التي تحتاج إلى ضرب من الدقة. ونحن ذاكرون أهم ما ذكر في هذه المسألة محاولون تبسيطه وتسهيله على القارئ بما تيسر لنا والله تعالى هو المعين فنقول إن دعوى المقدميه تبني على مقدمتين.

المتأخرين حتى أصبحت من المسائل الدقيقة المطولة، ونحن في غنى عن البحث عنها بعد ما تقدم.

الأولى: ان المعلول لا يوجد الا بعلة التامة والعلة التامة مركبة من ثلاثة اجزاء.

الأول: المقتضي وهو الذي يقتضي التأثير وايجاد المعلول كالنار المقتضية للإحراق.

الثاني: الشرط وهو اما متمم لفاعليه المقتضي واما متمم لقابليه القابل مثل المحاذاه بين النار والورقه فإن المحاذاه هنا متممه لفاعليه النار فإنه لا تكون فاعلاً الا عند المحاذاه.

الثالث: عدم المانع وهو عدم ما يحجب المؤثر (المقتضي) عن التأثير فلو فرض ان المقتضي كان كامل الفاعلية كان مقتضياً لإبراز اثره الى الخارج ولا يتم ذلك الا باعدام الموانع التي تمنع من بروز الاثر الى الخارج وذلك كالرطوبة في الخشب فإنها مانعه من تحقق الاحتراق فلا بد من تحقق عدم الرطوبة حتى تتم العلة التامة للإحراق.

فالعلة التامة هي المركبة من هذه الاجزاء الثلاثة ومن الواضح ان العلة مقدمة للمعلول لوضوح ان المعلول يتوقف وجوده على وجود العلة وبالتالي يكون وجود المعلول متوقفاً على وجود كل اجزاء العلة التامة أي المقتضي والشرط وعدم المانع فتكون هذه الثلاثة مقدمات للمعلول.

فتحصل ما هو المهم هنا من ان عدم المانع مقدمة لوجود المعلول.

المقدمة الثانية: ان الضدين كالسواد والبياض متمانعان كما هو مسلم فيكون عدم أحدهما مقدمة للآخر لما عرفت من ان عدم المانع مقدمة لوجود الممنوع فعدم البياض مقدمة لوجود السواد. وكذا العكس أي عدم السواد مقدمة لوجود البياض.

هذا تمام الكلام في توجيه دعوى ان عدم الضد الخاص مقدمة للضد الآخر وقد ذكرها المصنف.

اذا عرفت هذا التوجيه فيقع الكلام في مقامين.

ولكن لحسم مادة الشبهة لا بأس بذكر خلاصة ما برفع المغالطة في دعوى مقدمة ترك الضد، فنقول:

الأول: ابطال هذا الاستدلال.

الثاني: الاستدلال على ان عدم الضد ليس مقدمة لضده الخاص.

اما المقام الأول: فقد ذكر لإبطال هذا الاستدلال وجوه متعددة نذكر منها ثلاثة.

الأول: ما ذكره المصنف(ره) في المتن وقد أوضحه وحاصله ان كلمة مانع لها معنيان.

الأول: المانع من تأثير المقتضي (بالكسر) في المقتضى (بالفتح) او بعبارة اخرى هو المتوسط بين العلة والمعلول بحيث يمنع من ترشح العلة على المعلول كالرطوبة المتوسطه بين النار والاحراق بحيث تمنع من ترشح النار على الاحراق. ومثل الحاجب المانع من الرؤيه فإنه واقع بين القوة الباصرة (كالعين) والإبصار بحيث يمنع من ترشح البصر على الإبصار وهكذا.

الثاني: التمانع في الوجود أي ان يكون احد الوجودين لا يجتمع مع الآخر لوجود المنافرة بين الوجودين. كالسواد والبياض فإنهما متمانعان أي متنافران لا يجتمعان لا ان البياض يقع بين علة السواد ونفس السواد بحيث يكون مانعاً من ترشح علة السواد على السواد.

وكذا ليس السواد واقعاً بين علة البياض ونفس البياض بحيث يكون مانعاً من ترشح علة البياض على البياض.

اذا عرفت هذين المعنيين نقول ان عدم المانع الذي هو جزء العلة هو عدم المانع بالمعنى الأول لا بالمعنى الثاني.

واما الضد فهو مانع بالمعنى الثاني لا بالمعنى الأول.

ومن هنا لا يصح دعوى ان عدم الضد هو مقدمة لوجود الضد الآخر لأن عدم الضد ليس من قبيل عدم المانع بالمعنى الأول.

هذا تمام ما ذكره المصنف(ره) وهو جيد الا انه يمكن ان يعترض عليه

إن المدعي لمقدمة ترك الضد لصدّه تبثني دعواه على أن عدم الضد من باب عدم المانع بالنسبة إلى الضد الآخر للتمانع بين الضدين، أي لا يمكن اجتماعهما معاً، ولا شك في أن عدم المانع من

باعتراض توضيحه يتوقف على مقدمتين .

الأولى : ان الضدين على قسمين .

الأول ان يكون موضوعهما مجرداً عنهما في كل آن بحيث يحتاج وجود كل واحد منهما في كل آن إلى علته مثل المشي شمالاً والمشي يميناً فإنهما متضادان وموضوعهما ذات الانسان وهو في كل آن مجرد عنهما فيحتاج وجود أي واحد منهما في أي آن إلى علته فالمشي إلى الشمال أو اليمين في هذا الحين يحتاج إلى العلة وكذا في الحين الذي بعده وكذا الذي بعده وهكذا فلو مشى إلى اليمين أولاً ثم إلى الشمال ثانياً لم يكن المشي الشمالي واقعاً على المشي اليميني بل كان واقعاً حين انعدام المشي اليميني .

ومن هذا القبيل السواد والبياض اذا فرض ان الجسم مشغول بالحمرة فإن الجسم حينئذ يكون خالياً من كل منهما بحيث ان كل واحد منهما يحتاج وجوده إلى وجود علته المحدثه له فلا يوجد بياض ولا سواد الا بعلة تحدته .

القسم الثاني : ان يكون موضوعهما موصوفاً بأحدهما في كل آن بحيث لا يحتاج وجود الموجود إلى علة محدثه بل يكون له وجود مستمر بحيث لو وقع الضد الآخر لوقع على الضد الموجود . كالسواد والبياض فإن السواد اذا حل بالجسم يكون وجوده مستمراً فلو وجد البياض في هذا الجسم لوجد مع السواد .

المقدمة الثانية : ان اجتماع الضدين محال كما هو واضح فوجود احد الضدين لا يمكن ان يتم الا عند خلو الموضوع من جميع الأضداد الأخرى .

إذا عرفت هاتين المقدمتين نقول إذا كان الضدان من القسم الأول لم يكن عدم الضد من قبيل عدم المانع فلا يكون جزء العلة وذلك لأن عند

المقدمات، لأنه من متممات العلة فإن العلة التامة - كما هو معروف - تتألف من المقتضي وعدم المانع.

وجود علة المشي الى الشمال لا يكون المشي إلى اليمين موجوداً فلا نحتاج الى اشتراط عدم المشي الى اليمين فإنه بذاته معدوم.

وهذا بخلاف الضدين من القسم الثاني فإن عدم الضد يكون من قبيل عدم المانع وذلك لأن عند وجود علة البياض يكون السواد موجوداً وبالتالي يمنع من ترشح عله البياض على البياض لاستحالة ان يكون الجسم موصوفاً بالسواد والبياض معاً فيتوقف حلول البياض به على رفع السواد.

ومن هنا كان السواد واقعاً متوسطاً بين علة البياض . ونفس البياض وكان بحيث يمنع من ترشح علة البياض على البياض لأن الجسم لا يقبل وصف البياض مع وجود السواد.

ومن هنا كان السواد مانعاً من تأثير العلة في المعلول فكان عدم السواد عدم مانع من اجزاء العلة ومن مقدمات المعلول.

وهذا هو المذهب المنقول عن الخونساري(ره) من ان عدم الضد الموجود هو عدم مانع بخلاف عدم الضد المعدوم بنفسه فإنه ليس من عدم المانع . وقد حكى نسبة هذا التفصيل ايضاً عن العلامة الانصاري(ره).

وكيف كان فيرد عليه امران :

الأول: انه اذا كان عدم الضد من القسم الثاني هو عدم مانع يلزم ان يكون كذلك في القسم الأول غايته ان في القسم الأول يكون المانع (وهو المشي شمالاً مثلاً) منعدمًا بنفسه وهذا لا يعني ان عدمه ليس عدم مانع فإن حلول المشي شمالاً في الجسم يمنع من حلول المشي يميناً غايته ان عند وجود علة المشي يميناً ينعدم المشي شمالاً بنفسه فيكون عدم المانع متحققاً لا انه ليس جزءاً من العلة.

فلا فرق بين الضد الموجود وال ضد المعدوم في المانعيه غايته ان الثاني منعدم فلا يحتاج الى اعدام بينما الأول يحتاج الى اعدام ومن الواضح ان هذا غير ضائر بالمانعيه فإن الرطوبه اذا فرض انعدامها لا يقال ان عدمها ليس

فيتألف دليله من مقدمتين :

١ - الصغرى : إن عدم الضد من باب "عدم المانع" لضده، لأن الضدين متمانعان .

جزءاً من عله الاحراق .

الأمر الثاني : وذكره بعض المحققين وهو مبني على مقدمتين .

الأولى : ان هذا التفصيل ناشئ عن توهم ان بعض المعلولات تحتاج الى العلة في حدوثها ولا تحتاج الى العلة في بقائها فعلى هذا يكون الضد الموجود المستغن عن العلة في البقاء مانعاً من وجود الضد الآخر فيتوقف وجود الضد الآخر على رفع هذا الضد الموجود .

واما اذا بنينا على ان جميع المعلولات تحتاج الى العلة حدوثاً وبقاءً فحينئذ اذا فرض وجود السواد مستنداً الى علة المستمرة فيما ان يفرض وجود مقتضي البياض ام لا .

فعلى الثاني كان عدم البياض لعدم المقتضي لا لعدم المانع .

وعلى الأول كان عدم البياض مستنداً الى علة السواد لا الى نفس السواد .

المقدمة الثانية : ان هذا المبني (اي ان المعلول يحتاج الى العلة في حدوثه دون بقائه) باطل كما حرر في محله بل الصحيح ان المعلول كما يحتاج الى عله في حدوثه يحتاج الى عله في بقائه .

اقول : اما المقدمة الثانية فسليمه واما الأولى فيمكن أن يعترض عليها أنه حتى لو قلنا ان المعلول محتاج الى العلة في بقائه كان المانع هو نفس الضد المستند بقاءه الى العلة فالمانع من البياض هو نفس السواد وان كان وجود هذا السواد وبقاؤه مستنداً الى علة فإن الذي منع البياض من الوجود هو وجود ضده (السواد) لا وجود مقتضي السواد .

وهذا الاشكال لا يندفع الا بما يأتي في المقام الثاني عن الميرزا النائيني(ره) .

الوجه الثاني : (من وجوه إبطال الاستدلال) ان دعوى ان عدم الضد

٢ - الكبرى: إن «عدم المانع» من المقدمات.

فينتج من الشكل الأول أن عدم الضد من المقدمات لضده.

مقدمة لوجود الضد يستلزم الدور.

توضيح ذلك ان دعوى المقدميه هذه ناشئة من دعوى ان كل ضد مانع من الآخر وحينئذ كما يتوقف وجود الضد على عدم ضده الآخر يتوقف وجود المعلول على عدم المانع كذلك يتوقف عدم الضد على وجود الضد الآخر توقف عدم المعلول على وجود المانع.

فيكون وجود احد الضدين متوقفاً على عدم الآخر كما ان عدم الآخر متوقف على وجود الضد.

والحاصل ان عندنا قضيتين.

الأولى: ان وجود الضد يتوقف على عدم الضد الاخر.

الثانية: ان عدم الضد يتوقف على وجود الضد الآخر.

واذا تمت هاتان القضيتان يصبح الدور في غاية الوضوح.

اما القضية الأولى فهي عين مدعى الخصم ودليلها ان وجود الضد معلول فهو متوقف على تحقق علته التامة التي منها عدم المانع والمفروض ان الضد مانع فيتوقف وجود الضد على عدم ضده.

فمثلاً الصلاة والازاله ضدان متمانعان فيتوقف وجود الصلاة على تحقق علته التامة وجزء علته التامة عدم المانع والمفروض ان الازاله مانع فيتوقف وجود الصلاة على عدم الازاله وهكذا بالعكس. فهذا التوقف هو من جنس توقف وجود المعلول على عدم المانع.

اما القضية الثانية فلأنه كما يكون وجود المعلول متوقفاً على وجود علته (التي منها عدم المانع) كذلك عدم المعلول يتوقف على عدم علته (التي منها عدم المانع). فيكون عدم الصلاة متوقفاً على عدم (عدم المانع) أي عدم عدم الازاله أي نفس الازاله.

وكذا عدم الازاله يتوقف على عدم (عدم المانع). أي عدم عدم الصلاة أي نفس الصلاة. هذا تمام تقرير الدور.

وهذه الشبهة إنما نشأت من أخذ كلمة (المانع) مطلقة، فتخيلوا أن لها معنى واحداً في الصغرى والكبرى فانتظم عندهم القياس الذي

وقد اجيب عليه بإنكار القضية الثانية وذلك لأن عدم المعلول يتوقف على عدم علته التامة وعدم علته التامة يكون بعدم احد اجزائها - المقتضى الشرط، عدم المانع، فيمكن ان يكون عدم المعلول مستنداً الى عدم المقتضي او الشرط لا الى عدم المانع.

وحيثذ فيكون عدم الصلاة غير متوقف على وجود الازاله بل متوقف على عدم مقتضي الصلاة.

فإذن وجود الازاله متوقف على عدم الصلاة ولكن عدم الصلاة غير متوقف على وجود الازاله.

وهذ الجواب ذكره صاحب الكفاية(ره) وذكر عليه إعتراضاً وما ذكرناه كاف بهذا المقام.

المقام الثاني: في اثبات ان عدم الضد ليس مقدمة لوجود الضد الآخر ويستدل لذلك بأدله.

الأول: ما ذكره المحقق النائيني(ره) وهو يتألف من مقدمتين.

الأولى: ان المانع كما عرفت هو الذي يقع متوسطاً بين المقتضي (بالكسر) والمقتضى (بالفتح) فرتبه وجود المانع متأخره عن رتبه وجود المقتضي فالرطوبة لا تكون مانعاً من الاحراق الا عند وجود النار والمحاذاة. فلا يقال عند انعدام النار ان عدم الاحراق كان لوجود المانع وهو الرطوبة بل يقال عدم الاحراق كان لعدم المقتضي.

الثاني: انه كما يستحيل وجود الضدين واجتماعهما كذلك يستحيل وجود مقتضي الضدين بل اما ان يوجد مقتضي احد الضدين واما ان لا يوجد أي مقتضي. واما وجود المقتضين للضدين فهذا محال.

ويتفرع على هذه المقدمة لازم بديهي وهو انه عند وجود مقتضي احد الضدين كالسواد مثلاً يستحيل وجود نفس الضد الآخر (البياض مثلاً) وذلك لأن وجود البياض اما ان يكون لوجود علته المقتضيه له أولاً.

ظنوه منتجاً، بينما أن الحق أن التمانع له معنيان ومعناه في الصغرى غير معناه في الكبرى، فلم يتكرر الحد الأوسط، فلم يتألف قياس صحيح.

الثاني محال لاستحالة وجود المعلول بدون علته تقتضيه.

والأول محال لاستحالة وجود مقتضيين للضدين اذ المفروض ان السواد كان له مقتضي.

اذا عرفت هاتين المقدمتين ينقذ بوضوح استحالة ان يكون احد الضدين مانعاً من الآخر وذلك لأنه لا يمكن تخيل المانع مانعاً الا بعد وجوده.

ولا وجود له الا بعد تحقق علته التامة ومنها المقتضي فالبياض لا يكون موجوداً الا مع فرض وجود مقتضيه.

وبالتالي يستحيل وجود مقتضي السواد (الضد الآخر) كما تدل عليه المقدمة الثانية.

وبالتالي يستحيل ان يكون البياض مانعاً من السواد كما تدل عليه المقدمة الأولى.

وبعبارة اخرى ان الضد (كالبياض) مثلاً اما ان يكون مانعاً قبل وجوده بنفسه او يكون مانعاً بعد وجوده لا سبيل الى الأول تعين الثاني.

ولازم وجوده وجود علته ومنها المقتضي.

ولازم وجود مقتضي هذا الضد (البياض) هو استحالة وجود مقتضي الضد الآخر (السواد) لما عرفت من استحالة وجود مقتضي الضدين.

ولازم استحالة وجود مقتضي هذا الضد (السواد) هو استحالة كون الضد الموجود (البياض) مانعاً من الضد الآخر (السواد) وذلك لما عرفت في المقدمة الأولى من ان رتبة وجود المانع بعد رتبة وجود المقتضي فلا يكون المانع مانعاً الا بعد وجود المقتضي والمفروض استحالة وجود المقتضي كما عرفت فينتج استحالة وجود المانع.

اذا عرفت هذا الدليل فنقول كل الكلام في المقدمة الثانية فإنه لا دليل عليها بل الدليل على عدمها بالوجدان كما يكون عندك ارادة طاعة الله تعالى

وهي تقتضي الطاعة واردة اخرى لمعصية الله تعالى وهي تقتضي المعصية فهذان مقتضيا الضدين فتقع المزاخمة بين المقتضيين ويتقدم اقواهما ويهمل الاضعف وهذا الاضعف لا يصبح غير مقتضي بل يبقى على كونه مقتضياً غاية انه مقهور وممنوع بالمقتضى الاقوى. وهكذا الامثلة على ذلك كثيرة.

نعم يمكن تميم كلام النائيني(ره) بمقدمة اخرى وهي انه اذا فرض ان للمقتضي عدة موانع مترتبة في الوجود فلا يكون الثاني مانعاً الا بعد انعدام الأول ولا يكون الثالث مانعاً الا بعد انعدام الثاني.

فمثلاً لو وجد مقتضي قتل السلطان وكان له ثلاث حرس يحمونه اولهم زيد وعند ذهاب زيد يأتي عمر وعند ذهاب عمر يأتي بكر فهنا لا يمكن ان يكون عمر مانعاً من قتل السلطان الا بعد انعدام زيد كما لا يمكن ان يكون بكر مانعاً الا بعد انعدام زيد وعمر.

والحاصل ان الموانع المتعددة المترتبة في الوجود لا يكون المتأخر مانعاً الا بعد انعدام المتقدم وبناء على هذا. فإذا قلنا بوجود المقتضيين يكون المقتضي الاقوى (السواد) مانعاً من المقتضي الاضعف.

ومن هنا لا يكون نفس السواد مانعاً لأن وجود السواد متأخر عن مقتضي السواد فإذا كان مقتضي السواد مانعاً من وجود البياض استحال كون نفس السواد مانعاً.

وبعبارة اخرى ان مقتضى البياض اما ان يوجد او لا.

فعلى الثاني لم يكن السواد ولا مقتضيه مانعاً من وجود البياض لما عرفت من ان وجود المانع متأخر عن وجود المقتضي.

وعلى الأول. اما ان يكون السواد موجوداً او لا.

فعلى الثاني لم يكن السواد ولا مقتضيه موجوداً كما هو واضح فلا يصلحان للمانع اذ المانع متوقفه على الوجود كما عرفت.

وعلى الأول اما ان يكون مقتضى السواد اقوى من مقتضي البياض او مساوياً او اضعف.

فعلى الأول يكون مقتضي السواد هو المانع من تأثير مقتضي البياض بالبياض أي يقع مقتضي السواد متوسطاً بين مقتضي البياض ونفس البياض . وبالتالي لا يكون نفس السواد مانعاً كما عرفت .

وعلى الثاني فكذلك يكون مقتضي السواد مانعاً من البياض وفي نفس الوقت يكون مقتضي البياض مانعاً من السواد فيكون المقتضيان متمانعين لمكان تساويهما واستحالة ترجيح احدهما على الاخر .

وبالتالي لا يكون السواد بنفسه مانعاً كما عرفت من ان المانع المتأخر لا يكون مانعاً الا بعد انعدام المتقدم .

وعلى الثالث يكون مقتضي البياض مانعاً من السواد على نحو ما بيناه في الأول ولكن هنا الاقوى هو مقتضي البياض فهو المانع من السواد .

فظهر ان النوبه في المانع لا تصل الى نفس الضد اصلاً . وبهذا ينتهي الكلام في الدليل الأول .

تنبيه: قد انقدح لك ان التفصيل المنقول عن الخونساري(ره) أي التفصيل بين الضد الموجود وال ضد المعدوم له وجه وذلك اننا اذا فرضنا ان مقتضي البقاء عين طبيعة الضد كأن يفرض ان الله تعالى اودع هذا الضد طبيعة البقاء بعد الوجود فبناء على ذلك كان مقتضي البقاء نفس الضد وعلى هذا تصل النوبه في المانع الى نفس الضد فإذا فرضنا أن بقاء السواد مستند إلى نفس القوة الكامنة في السواد فيكون السواد بنفسه مانعاً من وجود البياض فيكون عدمه عدم مانع .

الدليل الثاني: وذكره صاحب الكفاية(ره) على تفسير بعض الاعلام وحاصله يتألف من مقدمتين .

الأولى: ان العلة بتمام اجزائها (ومنها عدم المانع) متقدمه في الرتبة على المعلول فيستحيل ان يكون ما هو في رتبة المعلول او متأخر عنه ان يكون من اجزاء العلة .

الثانية: ان عدم الضد في مرتبه وجود ضده فعدم السواد في مرتبه وجود البياض .

توضيح ذلك ان في مرتبه وجود البياض اما ان يتحقق السواد . او عدم السواد . او لا يتحقق كليهما . ولا يوجد احتمال رابع .
والأول محال لاستحالة اجتماع الضدين اذ لو تحقق السواد كان موجوداً مع وجود البياض المفروض وجوده .

والثالث: محال لاستحالة ارتفاع النقيضين في المرتبة الواحدة فيستحيل ان يكون في رتبه البياض قد ارتفع السواد وعدمه .
فتعين الثاني وهو المطلوب .

وينتج من هاتين المقدمتين استحالة ان يكون عدم الضد من اجزاء عله وجود ضده (اي عدم مانع) لأن عدم الضد في مرتبه وجود الضد واجزاء العلة لا تكون في مرتبه وجود المعلول .

واعترض بعض الاعلام على هذا الدليل بأنه مبني على اصل وهو (ان استحالة اجتماع الضدين والنقيضين انما تكون مع وحدة المرتبة) . ثم شرع في ابطال هذا الاصل واثبات ان التضاد والتناقض من الصفات الخارجية فلا يحتاج الى وحده المرتبة .

اقول لا ريب يوجد سهو من المقرر لوضوح ان الدليل المتقدم ليس مبنياً على الاصل الذي ذكره بل مبنياً على اصل آخر وهو (ان استحالة اجتماع الضدين والنقيضين وارتفاعهما كما تكون في الخارج كذلك تكون في الرتبة) فإنه اذا ثبت هذا الاصل يثبت استحالة ارتفاع النقيضين واجتماع الضدين في المرتبة الواحدة وبالتالي تتم المقدمة الثانية فإن وجود السواد في مرتبه وجود البياض يؤدي الى اجتماع الضدين في المرتبة الواحدة وهو محال وارتفاع السواد وعدمه في مرتبه وجود البياض يؤدي الى ارتفاع النقيضين في المرتبة الواحدة وهو محال فيتعين تحقق عدم السواد وهو المطلوب .

فكأن هذا السيد الجليل اراد ابطال هذا الاصل بأن يدعي ان هذه الاستحالات من شؤون الخارج لا الرتب ولكن الخلط كان من المقرر .

ومن هنا يكون ما ذكره هذا السيد الجليل في غاية التمامية واما توضيح

بيان ذلك: إن التمانع تارة يرد منه التمانع في الوجود، وهو

بطلان هذا الاصل فموكول الى محل آخر. وبهذا ينتهي الكلام في المقام الثاني.

قوله(ره) (بيان ذلك ان التمانع تارة...).

اقول: هذا اشارة الى الدليل الأول وقد نبهنا عليه فراجع.

بقي الكلام في شبهة الكعبي وحاصلها انه استنتج عدم وجود مباح في الشريعة. بل كل ما يتخيل أنه مباح من الشرب والجلوس والنوم فهو واجب وهذه النتيجة ذكر لها دليان:

الأول: ان هذه الاعمال متلازمة في الخارج مع (ترك محرم) وترك المحرم واجب فيسري الوجوب الى ملازمه مثلاً النوم ملازم لترك الزنى. وترك الزنى هو الضد العام للزنى المحرم فيكون واجباً. وبالتالي يسري هذا الوجوب الى النوم الملازم. فهنا ثلاث مقدمات.

الأولى: فعل هذه المباحات ملازم لترك المحرمات.

الثانية: ان الضد العام للمحرمات واجب.

الثالثة: ان ملازم الواجب واجب.

فينتج ان هذه المباحات ملازمة لترك محرمات الذي هو ضد عام لمحرم فيجب وبالتالي يجب هذه المباحات الملازمه له.

اقول: قد عرفت بطلان الثالثة واما الثانية فكنا نتكلم عن ان الضد العام للواجب حرام. واما الضد العام للحرام واجب فهذا ما لم نتكلم عليه ويمكن دعواه. وكيف كان فكلاهما باطل.

واما الأولى فنقول فيها ان هذه المباحات ملازمة لترك المحرمات لكن ملازمة الملزوم لل لازم فهذه المباحات ملزوم وترك المحرمات لازم وذلك لأنه كلما وجدت المباحات وجد ترك المحرمات دون العكس. وهذا واضح.

ومن هنا يصح لنا ان نسأل ان المقدمة الثالثة التي تدعي سريان الحكم في المتلازمين هل تدعي ذلك مطلقاً حتى يسري الحكم من الملزوم الى اللازم ومن اللازم إلى الملزوم ومن الملزوم الى الملزوم (اي اللازم المنحصر).

امتناع الاجتماع وعدم الملاءمة بين الشئيين، وهو المقصود من التمانع بين الضدين إذ هما لا يجتمعان في الوجود ولا يتلاءمان، وأخرى يراد منه التمانع في التأثير وإن لم يكن بينهما تمناع وتناف في الوجود وهو الذي يكون بين المقتضيين لأثرين متمانعين في الوجود إذ يكون المحل غير قابل إلا لتأثير أحد المقتضيين فإن المقتضيين حينئذ يتمانعان في تأثيرهما فلا يؤثر أحدهما إلا بشرط عدم المقتضي الآخر. وهذا هو المقصود من التمانع في الكبرى فإن التمانع الذي يكون عدمه شرطاً لتأثير المقتضي هو المقتضي الآخر الذي يقتضي ضد أثر الأول. وعدم التمانع أما لعدم وجوده أصلاً أو لعدم بلوغه مرتبة الغلبة على الآخر في التأثير.

وعليه فنحن نسلم أن عدم الضد من باب عدم التمانع ولكنه عدم التمانع في الوجود وما هو من المقدمات عدم التمانع في التأثير، فلم يتكرر الحد الأوسط. فلا نستنتج من القياس أن عدم الضد من المقدمات.

او تخصص ذلك بالأخير فقط .

او بما لا يشمل الأول فقط .

وهذا السؤال لا يتوجه إلينا حيث ثبت عندنا عدم وجود سرايه أصلاً فيتوجه إلى مدعي السرايه فنحتاج أن نعلم ما هو مستنده في دعوى السرايه حتى نعلم أن دليله يقتضي الاطلاق أو التقييد ولم اعثر على دليل يؤبه له في توجيه التلازم.

الدليل الثاني لشبهة الكعبي وهو مركب من ثلاث مقدمات:

الأولى أن حرمة الشئ تقتضي وجوب ضده العام فيجب ترك المحرمات.

الثانية أن مقدمة الواجب واجبة فمقدمة ترك المحرمات واجبة.

الثالثة أن فعل المباحات مقدمات لترك المحرمات.

واعتقد أن هذا البيان لرفع المغالطة فيه الكفاية للمتنبه، واصلاح هذا البيان بذكر بعض الشبهات فيه ودفعها يحتاج إلى سعة من القول لا تتحملها الرسالة. ولسنا بحاجة إلى نفي المقدمة لإثبات المختار بعد ما قدمناه.

أما الأولى والثانية فقد عرفت الكلام فيهما وعرفت بطلانهما.
وأما الثالثة فهي دعوى جديدة تختلف عن الدعوى التي كنا نبحثها آنفاً
فإن بحثنا كان في أن عدم الضد مقدمة لوجود الضد الآخر.
أما هذه الدعوى فتدعي أن وجود الضد مقدمة لعدم الضد الآخر.
وهذه دعوى مختلفة. ولكن حكمها يعرف من البحث السابق كما لا يخفى
على الفطن.

ثمرة المسألة

إن ما ذكروه من الثمرات لهذه المسألة مختصر بالضد الخاص فقط، وأهمها والعمدة فيها هي صحة الضد إذا كان عبادة على القول

(قوله (ره)): (إن ما ذكروه من الثمرات لهذه المسألة مختصر . . .).

أقول دعوى اختصاص الثمرة بالضد الخاص إنما تتم بالنظر إلى حالة (يكون الذي تعلق به الوجوب أو الحرمة وجودياً). ولا تتم بالنظر إلى حالة (يكون الذي تعلق به الوجوب أو الحرمة عدمياً).

فهنا دعويان .

أما الأولى . فواضحة لأن الضد العام لا وجود له في الخارج حتى يترتب على حرمة صحة أو بطلان أو نحو ذلك من الأحكام المتعلقة بالموجودات . نعم لا يخلو الضد العام من ثمره سوف نشير إليها .
وأما الدعوى الثانية فلأن الضد العام يكون وجودياً إذ عدم العدم هو الوجود ومن ثم فترتب على حرمة أو وجوبه أحكام مختلفة كما لا يخفى .
(قوله (ره)): (وأهمها والعمدة فيها . . .).

أقول قد أهمل المصنف (ره) ثمرات أخرى ولم يعتنوا بها ولا بأس بالإشارة إلى اثنين منها .

الأولى: إذا كان الفعل واجباً فبناء على الاقتضاء يحرم ضده العام ويحرم الضد الخاص ويجب ضده العام . فلو وجب الصلاة حرم تركها وحرم الجلوس وغيره من أضرار الصلاة . ووجب ترك هذه الأضرار .

فهذه ثلاثة تكاليف إضافية تكون موجودة بناء على الاقتضاء ومعدومة بناء على عدم الاقتضاء .

فإن قلت إن زيادة هذه التكاليف ليس ذا أثر كما قلنا في مقدمة الواجب .

قلت إن زيادة هذه التكاليف وإن لم يكن له أثر عملي إلا أنه له أثر

بعدم الاقتضاء، وفساده على القول بالاقتضاء.

اما أنه ليس له أثر عملي فلوضوح أن وجوب الصلاة يقتضي كل ما ذكر.

اما أنه له أثر مهم فمبني على مذهب التلازم.
توضيح ذلك أنك عرفت أن الاقتضاء له مسلكان الأول المقدميه الثاني التلازم.

فعلى المقدميه كان وجوب ترك الضد الخاص وجوباً غيرياً وبالتالي يكون حرمة الضد الخاص غيرية لأنها مأخوذة من الواجب الغيري فعلى هذا المذهب كان تكليفان من الأربعة تكليفين نفسيين والتكليفان الباقيان غيريين.
أما النفسيان فهما وجوب الصلاة (ونفسيته واضحة) وحرمة ترك الصلاة وهو نفسي أيضاً لا مقدمي لأن البغض تعلق بترك الصلاة لا من جهة المقدميه.

وأما الغيريان فهما وجوب ترك الضد الخاص (لأنه وجب مقدمة) وحرمة الضد الخاص (لأن هذه الحرمة مشتقة من وجوب ترك الضد الخاص) والمشتق من التكليف الغيري يستحيل أن يكون تكليفاً نفسياً.
فلا يكون العقاب على هذا المسلك إلا على التكليفين الأولين.

وأما على مسلك التلازم كانت جميع التكاليف الأربعة نفسية فيكون للمخالف أربع عقابات.

أقول هذه الثمرة تتوقف على الاعتراف بأن حرمة الضد العام حرمة نفسية وهي ممنوعة وذلك لأن مناط التكليف النفسي أن يكون له مناط مستقل.

وهذا غير متحقق كما بيناه في المقام الثالث من بحث الضد العام. فراجع حيث بينا هناك أن العاطفة الموجودة في النفس حب وبغض وانهما طوليان وعلى ذلك كان بغض الترك مترشحاً من حب الفعل فالتكليف بحرمة الترك تكليف مترشح لا عقاب عليه وإن لم يكن مقدماً فلاحظ.

بيان ذلك: إنه قد يكون هناك واجب (أي واجب كان عبادة أو غير عبادة) وضده عبادة، وكان الواجب أرجح في نظر الشارع من ضده

الثمرة الثانية أنه على القول بالاقضاء يكون الضد الخاص محرماً فيترتب عليه أحكام المحرم فلو كان سفرأ كان معصية فلا يجوز فيه التقصير. وهذه الثمرة ليست أصولية كما لا يخفى.

(قوله (ره)): (بيان ذلك أنه قد يكون...).

أقول هذه هي الثمرة المهمة في المقام ومورد هذه الثمرة أن يكون عندنا واجبان ضدان أحدهما عبادي كالصلاة، والآخر هو الأهم سواء كان عبادياً أو غيره.

فيقع التزاحم بين الواجبين ويقدم الأهم فيكون هو الواجب. فبناء على الاقتضاء يحرم ضده العبادي فيبطل (بناء على أن الحرمة مطلقاً مبطله للعبادة).

وبناء على عدم الاقتضاء لا يحرم ضده العبادي فلا يبطل.

هذه هي خلاصة الثمرة، وهي تحتوي على ركنين.

الأول: بطلان الضد العبادي بناء على الاقتضاء.

الركن الثاني: صحة الضد العبادي بناء على عدم الاقتضاء.

أما الركن الأول، فتوضيحه أن الضد العبادي يكون منهيأ عنه نهياً غيرياً مقدماً (بناء على مسلك المقدمة). ونهياً ترشحيأ (بناء على مسلك الملازمة).

وسوف يأتي أن النهي عن العبادة يقتضي الفساد إلا أنه قد ينازع في أن النهي غير النفسي يقتضي الفساد أم لا.

فالقول ببطلان الضد العبادي متوقف - بعد القول بالاقضاء - على القول بأن مطلق النهي عن العبادة يقتضي بطلانها.

أما الركن الثاني فلأن الضد لا يكون منهيأ عنه ولا يوجد مقتضى آخر لفساده فيكون صحيحاً. وسوف يأتي النقاش في صحة هذه الثمرة.

(قوله (ره)): (وكان الواجب أرجح...).

أقول قد عرفت أن مورد الثمرة هو أن يكون واجبان أحدهما عبادي مهم والآخر أهم سواء كان عبادياً أو توصلياً مثل الصلاة والازالة فإنهما

العبادي، فإنه لمكان التزاحم بين الأمرين للتضاد بين متعلقيهما والأول أرجح في نظر الشارع، لا محالة يكون الأمر الفعلي المنجز هو الأول دون الثاني.

واجبان الأول عبادي مهم والثاني توصلي أهم.

ومثل صلاة القضاء وصلاة الفريضة فإن الأول عبادي مهم والثاني عبادي أهم.

ثم إن السؤال يقع أنه هل تترتب هذه الثمرة فيما لو كان المهم هو الواجب غير العبادي سواء كان الأهم عبادياً أو توصلياً مثل (إنقاذ الغريق المخالف) و (الصلاة) الأهم.

ومثل (إنقاذ المؤمن العامي) و (إنقاذ المؤمن العالم).

أقول ظاهر المشهور اطباقهم على عدم تحقق الثمرة في هذا المورد ولكن الانصاف تحقق ثمرتين.

الأولى فقهية والثانية أصولية.

أما الفقهية فهي أنه بناء على الاقتضاء يكون الضد التوصلي محرماً غيرياً فيترتب عليه احكام المحرم الغيري لو فرض وجودها كما في السفر وهذا واضح.

أما الأصولية فهي تترتب فيما إذا كان الضد التوصلي المهم عاماً بدلاً لا استغراقياً.

توضيح ذلك أن الضد التوصلي المهم تارة يكون استغراقياً مثل انقاذ الغريق.

وأخرى يكون بدلاً مثل أكرم عالماً.

فإذا كان استغراقياً لم يترتب على حرمة سوى احكام المحرم وهذه ثمرة فقهية ففي المثال المتقدم لو (أنقذ المؤمن العامي) يكون قد فعل محرماً ولا يكون ممثلاً لأي أمر حتى للأمر بإنقاذ الغريق لأن المفروض أن الأمر الفعلي هو لإنقاذ المؤمن العالم.

وحيث، فإن قلنا بأن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص، فإن الضد العبادي يكون منهيًا عنه في الفرض، والنهي في العبادة يقتضي الفساد فإذا أتى به وقع فاسدًا. وإن قلنا بأن الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده الخاص، فإن الضد العبادي لا يكون منهيًا عنه، فلا مقتضى لفساده.

وأرجحية الواجب على ضده الخاص العبادي يتصور في أربعة موارد:

١ - أن يكون الضد العبادي مندوبًا، ولا شك في أن الواجب مقدم على المندوب كاجتماع الفريضة مع النافلة، فإنه بناء على اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده لا يصح الاشتغال بالنافلة مع حلول

ولا يخفى أن عدم كون انقاذ المؤمن العامي إمتثالاً لا يترتب عليه شيء أصلاً.

وأما إذا كان بدلاً كما لو تزاحم اكرام العالم مع انقاذ المؤمن. ففي هذه الحالة يمكن أن يدعى وجود ثمرة وهي أنه بناء على الاقتضاء يكون (اكرام هذا العالم) محرماً فلا يقع إمتثالاً للعام البدلي فيجب بالتالي على المكلف أن يمثل العموم البدلي بواسطة اكرام عالم آخر. وأما بناء على عدم الاقتضاء يكون (اكرام هذا العالم) جائزاً فيجوز أن يقع إمتثالاً للعام البدلي وبالتالي يسقط التكليف بالعام البدلي عن ذمة المكلف.

نعم هذه الثمرة يمكن أن يناقش في صحتها كما يمكن أن يناقش في صحة الثمرة المشهورة في المورد المشهور.

فالاختلاف في صحتها لا يخرجها عن كونها ثمرة البحث ولو على بعض الأقوال.

وستعرف حال هذه الثمرة كسابقتها في المباحث التالية.

قوله (ره): (فإنه بناء على إقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده...).

أقول توضيح المسألة أن التزاحم بين النافلة والواجب له صور أربع: الأولى أن يكون كلاهما مضيقين كتزاحم النافلة والصلاة في آخر

الوقت .

الثانية أن يكون كلاهما موسعين كتزاحم النافلة والصلاة في أول

الوقت .

الثالثة أن يكون النافلة موسعة والواجب مضيقاً كما لو تزاحم النافلة

اليومية مع صلاة الآيات .

الرابعة أن يكون الواجب موسعاً والنافلة مضيقاً .

أما الصورة الأولى فلا ريب في وقوع التزاحم وفي أنه بناء على

الاقتضاء يكون النافلة منهيّاً عنها .

وأما في الصورة الثانية فيتوقف التزاحم على القول بوقوع التزاحم عند

التوسعة وسيأتي التنبيه عليه .

لكن حتى لو قلنا بالتزاحم لم يكن النافلة منهيّاً عنها لأن الواجب لما

كان موسعاً كان هو الطبيعة المحدودة بين الحدين أي (كلي الظهر الواقع بين

الزوال والغروب) وحينئذ نقول أن تقرير عدم النهي عن هذه النافلة يختلف

باختلاف مسالك الاقتضاء .

فأما بناء على مسلك التلازم بالتقرير الأول (أي أن الإزالة الواجبة

تقتضي حرمة ضدها العام وهو ترك الإزالة فيحرم ملازمة وهو فعل الصلاة) .

فعلى هذا التقرير كان عدم النهي عن النافلة في غاية الوضوح لأن

الضد العام لهذا الواجب هو ترك الطبيعة المحدودة بين الحدين (أي ترك

كلي الظهر الواقع بين الزوال والغروب) .

ومن الواضح أن فعل النافلة في هذا الآن لا يلزم منه هذا الترك كما

هو واضح إذ يمكن الاتيان بالنافلة ثم الاتيان بهذا الكلي .

وأما على مسلك التلازم بالتقرير الثاني (أي أن الإزالة الواجبة تلازم

ترك الصلاة فيجب فيحرم ضده العام وهو الصلاة) .

فكذلك يكون عدم النهي عن النافلة واضحاً لأن الظهر الكلي لا يلزم

ترك هذه النافلة كما عرفت آنفاً نعم يلزم ترك المجموع فيحرم المجموع لا

وقت الفريضة، ولا بد أن تقع النافلة فاسدة. نعم لا بد أن تستثنى من ذلك نوافل الوقت لورود الأمر بها في خصوص وقت الفريضة كنافلتي الظهر والعصر.

هذه النافلة.

وأما على مسلك المقدمة بتقرير أن الإزالة الواجبة يحرم ضدها العام وهو تركها فيحرم فعل ضدها وهو الصلاة لأنه مقدمة للضد العام.

فعلى هذا التقرير أيضاً لا مجال للنهي عن النافلة وذلك لوضوح أن فعل النافلة ليس مقدمة لترك كلي الظهر.

وأما على مسلك المقدمة بتقرير أن الإزالة الواجبة من مقدماتها ترك الصلاة فيجب فيحرم ضده العام وهو الصلاة.

فعلى هذا التقرير أيضاً لا مجال للنهي عن النافلة لأن كلي الصلاة ليس من مقدماته ترك هذه النافلة لوضوح إمكان الاتيان بكلي الظهر حتى بعد إتيان النافلة.

فظهر أنه ما دام المتزاحمان موسعين لا مجال للنهي عن أحدهما حتى على القول بالاقضاء بلا فرق بين كون المتزاحمين واجبين أو نافلتين أو واجب ونافلة.

ومما ذكرناه يعرف الحال في الصورة الرابعة.

وأما الصورة الثالثة فحكمها حكم الصورة الأولى.

كما أنه مما ذكرناه يظهر الحال في تراحم النافلة مع القضاء.

فظهر أن كلام المصنف (ره) هنا في غير محله.

(قوله (ره)): (نعم لا بد أن تستثنى من ذلك...).

أقول قد عرفت أن القاعدة تقتضي جواز جميع النوافل وغير النوافل ما لم يتضيق الواجب الأهم فلا حاجة إلى الاستثناء بل جواز النوافل اليومية هو على القاعدة سواء قلنا بالاقضاء أو لم نقل بالاقضاء.

ثم إن بقية الموارد التي ذكرها المصنف (ره) سوف نتعرض لها في

وعلى هذا فمن كان عليه قضاء الفوائت لا تصح منه النوافل مطلقاً بناء على النهي عن الضد، بخلاف ما إذا لم نقل بالنهي عن الضد فإن عدم جواز فعل النافلة حينئذ يحتاج إلى دليل خاص.

٢ - أن يكون الضد العبادي واجباً ولكنه أقل أهمية عند الشارع من الأول، كما في مورد اجتماع انقاذ نفس محترمة من الهلكة مع الصلاة الواجبة.

٣ - أن يكون الضد العبادي واجباً أيضاً ولكنه موسع الوقت، والأول مضيق، ولا شك في أن المضيق مقدم على الموسع وإن كان الموسع أكثر أهمية منه. مثاله اجتماع قضاء الدين الفوري مع الصلاة في سعة وقتها. وإزالة النجاسة عن المسجد مع الصلاة في سعة الوقت.

٤ - أن يكون الضد العبادي واجباً أيضاً ولكنه مخير، والأول واجب معين، ولا شك في أن المعين مقدم على المخير وإن كان المخير أكثر أهمية منه لأن المخير له بدل دون المعين. مثاله اجتماع سفر مندور في يوم معين مع خصال الكفارة، فلو ترك المكلف السفر واختار الصوم من خصال الكفارة فإن كان الأمر بالشئ يقتضي النهي عن ضده كان الصوم منهيّاً عنه فاسداً.

هذه خلاصة بيان ثمرة المسألة مع بيان موارد ظهورها، ولكن هذا المقدار من البيان لا يكفي في تحقيقها فإن ترتبها وظهورها يتوقف على أمرين:

مبحث التزاحم حيث ذكره المصنف ره في الجزء الرابع.

(قوله (ره)): (فإن ترتبها وظهورها يتوقف على أمرين...).

أقول قد عرفت أن الثمرة المذكورة تتضمن ركنين.

الأول: فساد العبادة بناء على الاقتضاء لأن العبادة تكون منهيّاً عنها.

الثاني: صحة العبادة بناء على عدم الاقتضاء.

ولا يخفى أن كلا هذين الركنين قد يرد عليه إعتراضات .

أما الركن الأول: فقد يورد عليه أنه ركن مبنائي تابع لمبنى أن النهي عن العبادة مطلقاً يقتضي الفساد فلا يتم الركن الأول بناء على أن النهي الغيري لا يقتضي الفساد .

فحاصل هذا الإعتراض دعويان .

الأولى تمامية الركن الأول على مبنى (النهي مطلقاً يقتضي فساد العبادة) .

الثانية عدم تمامية الركن الأول بناء على مبنى (النهي الغيري لا يقتضي الفساد) .

أقول اما الدعوى الأولى فلا غبار عليها .

وأما الدعوى الثانية فتوجيهها كما فعل الميرزا النائيني (ره) هو أن تمام مناط صحة العبادة هو (اشتمالها على الملاك) .

ومن الواضح أن النهي الغيري لا يضر بإشتمال العبادة على الملاك .

إذن تبقى العبادة كما كانت قبل النهي الغيري مشتملة على الملاك .

وقد يعترض على هذا التوجيه بإعتراضات .

الأول: إن أبناء البشر لا يمكنهم العلم بأن هذا الفعل يشتمل على ملاك العبادة إلا من خلال طريق واحد هو أن يأمر المولى بذلك الفعل فيعلم من خلال هذا الأمر أن هذا الفعل مشتمل على الملاك إذ الأمر فرع المصلحة والمجوبية على ما قررناه في مواضع متعددة .

ومن هنا نقول أن العبادة المنهي عنها غير مأمور بها فلا مجال للعلم بإشتمالها على الملاك لفقدان الأمر بها . ولا يوجد طريق آخر يورث العلم بوجود الملاك .

الإعتراض الثاني وأورده السيد الشهيد (ره) وحاصله أن الميرزا النائيني (ره) ادعى أن مناط صحة العبادة هو اشتمالها على الملاك فهنا نسأل ما معنى

الملاك .

الجواب أنه يحتمل في تفسير الملاك احتمالان :

الأول أنه المصلحة الموجودة في الفعل .

الثاني أنه محبوبة المولى المتعلقة بالفعل .

ومن هنا نقول أن الميرزا ره إن أراد الأول رفضنا ذلك لأن صحة العبادة لا يكفي فيها مصلحة الفعل لأن العبادة متوقفة على المقربية إلى المولى ومجرد المصلحة في الفعل غير كافية في المقربية فلا بد أن يكون الملاك هو المحبوبة حتى يتقرب إلى المولى بإتيان ما يحب .

وإن أراد الثاني كان اشتغال العبادة المنهي عنها بالنهي الغيري على المحبوبة محالاً لأن المدعي للنهي عن العبادة غيرياً يدعي أنها مبغوضة فيستحيل كونها محبوبة لأن الحب والبغض ضدان لا يجتمعان .

إذا عرفت هذين الإعتراضين نقول .

أما الإعتراض الأول فسيأتي (عند الحديث عن الركن الثاني) النقاش في كيفية إثبات اشتغال الفعل غير المأمور به على الملاك .

أما الإعتراض الثاني ففاسد لأننا نختار التفسير الثاني أي أن الملاك هو المحبوبة ولا نسلم أن النهي الغيري يقتضي المبغوضية بل النهي الغيري لا يقتضي سوى الزجر كما أن الوجوب الغيري لا يقتضي حب المقدمة بل يقتضي البعث نحوها ألا ترى أن من أحب نصره الاسلام وتوقف ذلك على قتل ولده فإنه لا يصير محباً لقتل ولده بل يبقى قتل ولده مبغوضاً لديه غاية أنه يريد له لأجل ما هو أهم منه ولعله يأتي في بعض المباحث تشريح ذلك .

نعم يمكن أن يرد على توجه الميرزا إعتراض ثالث وهو أن توجيهه لو تم إنما يتم بناء على الاقتضاء على مسلك المقدمة ولا يتم بناء على الاقتضاء على مسلك التلازم .

أما تماميته على مسلك المقدمة فلأن النهي المتوجه إلى الضد يكون

الأول: القول بأن النهي في العبادة يقتضي فسادها حتى النهي الغيري التبعي، لأنه إذا قلنا بأن النهي مطلقاً لا يقتضي فساد العبادة أو خصوص النهي التبعي لا يقتضي الفساد فلا تظهر الثمرة أبداً. وهو واضح لأن الضد العبادي حينئذ يكون صحيحاً سواء قلنا بالنهي عن الضد أم لم نقل.

والحق أن النهي في العبادة يقتضي فسادها حتى النهي الغيري على الظاهر. وسيأتي تحقيق ذلك في موضعه إن شاء الله تعالى.

واستعجالاً في بيان هذا الأمر نشير إليه اجمالاً فنقول: إن أقصى ما يقال في عدم اقتضاء النهي التبعي للفساد هو أن النهي التبعي لا يكشف عن وجود مفسدة في المنهي عنه وإذا كان الأمر كذلك فالمنهي عنه باق على ما هو عليه من مصلحة بلا مزاحم لمصلحته، فيمكن

نهياً غيرياً وقد عرفت أنه لا يقتضي المبعوضة فيمكن تصحيح العبادة إذا أحرزنا اشتغالها على ملاك الصحة.

وأما عدم تماميته بناء على مسلك التلازم فلأن النهي المتوجه إلى الضد لا يكون نهياً غيرياً بل يكون نهياً ترشحياً حتى يكون الضد مبعوضاً كما نبهنا على ذلك في موضع سابق.

فعلى هذا المسلك يكون الضد مبعوضاً وبالتالي يستحيل دعوى صحة العبادة حتى لو قلنا بصحة العبادة المنهي عنها بالنهي الغيري لأن من يقول بصحة هذه العبادة يدعي أنها غير مبعوضة وأما مع الاعتراف بالمبعوضة لا يكون هناك مجال لتصحيح العبادة.

وبهذا ينتهي الكلام في الركن الأول.

وأما الركن الثاني فتعرض له بعد ذكر عبارات المصنف (ره).

(قوله (ره)): (الأول القول بأن النهي في العبادة...).

أقول قد عرفت أن هذا الشرط لأجل تثبيت الركن الأول لوضوح أنه إذا قلنا أن النهي لا يقتضي الفساد لا يكون أي فرق بين القول بالاقتضاء والقول بعدم الاقتضاء بل على القولين تقع العبادة صحيحة.

(قوله (ره)): (واستعجالاً في بيان هذا الأمر...).

التقرب فيه إذا كان عبادة بقصد تلك المصلحة المفروضة فيه .

وهذا ليس بشيء - وإن صدر من بعض أعظم مشايخنا - لأن المدار في القرب والبعد في العبادة ليس على وجود المصلحة والمفسدة فقط، فإنه من الواضح أن المقصود من القرب والبعد من المولى القرب والبعد المعنويان تشبيهاً بالقرب والبعد المكانيين، وما لم يكن الشيء مرغوباً فيه للمولى فعلاً لا يصلح للتقرب به إليه، ومجرد وجود مصلحة فيه لا يوجب مرغوبيته له مع فرض نهيه وتبعيده .

وبعبارة أخرى: لا وجه للتقرب إلى المولى بما أبعدنا عنه، والمفروض أن النهي التبعية نهي مولوي، وكونه تبعياً لا يخرج عن كونه زجراً وتنفيراً وتبعيداً عن الفعل وإن كان التباعد لمفسدة في غيره أو لفوات مصلحة الغير. نعم لو قلنا بأن النهي عن الضد ليس نهياً مولوياً بل هو نهي يقتضيه العقل الذي لا يستكشف منه حكم الشرع كما اخترناه في المسألة فإن هذا النهي العقلي لا يقتضي تبعيداً عن المولى إلا إذا كشف عن مفسدة مبغوضة للمولى. وهذا شيء آخر لا يقتضيه حكم العقل في نفسه .

الثاني: إن صحة العبادة والتقرب لا تتوقف على وجود الأمر الفعلي بها، بل يكفي في التقرب بها إحراز محبوبيتها الذاتية للمولى، وإن لم يكن هناك أمر فعلي بها لمانع .

أقول لا حاجة إلى العجلة فسوف نتعرض لهذا البحث مفصلاً في محله .

(قوله (ره)): (وإن صدر من بعض أعظم مشايخنا . . .).

أقول هو المحقق النائيني (ره) وقد عرفت كلامه والإعراض الواردة عليه .

(قوله (ره)): (الثاني أن صحة العبادة والتقرب . . .).

أقول هذا شروع في الركن الثاني فنقول قد اعترض الشيخ البهائي ره

أما إذا قلنا بأن عبادة العباد لا تتحقق إلا إذا كانت مأموراً بها

على هذا الركن بأن العبادة فاسدة حتى على القول بعدم الاقتضاء .

واستند الشيخ البهائي (ره) في إعتراضه هذا على مقدمات .

الأولى أن العبادة لا تصح إلا بقصد إمتثال الأمر فبدون قصد إمتثال

الأمر تقع باطلة .

الثانية أنه لا يمكن قصد إمتثال الأمر إلا عند وجود الأمر .

الثالثة أن الضد العبادي المهم المزاحم بالأهم كالصلاة المزاحمة

بالإزالة لا يشملها الأمر ولا تكون مأموراً بها .

فنتج من هذه المقدمات أن المكلف الذي يأتي بالضد المهم لا يمكنه

أن يقصد إمتثال الأمر وذلك لعدم وجود أمر وبالتالي تقع العبادة فاسدة بلا

فرق بين القول بالإقتضاء أو عدم الإقتضاء لأن فساد العبادة جاء من جهة

عدم تعلق الأمر بها .

لا من جهة تعلق النهي بها حتى نفرق بين المنهي عنها وبين غير

المنهي عنها .

هذا تمام إعتراض البهائي ره .

ومن الواضح أن المقدمة الثانية لا يمكن الخدشه بها لوضوح أن

المكلف إذا قصد إمتثال أمر عند عدم وجود الأمر يكون تشريعاً محرماً .

فالخدشه في إعتراض البهائي ره تنحصر في المقدمة الأولى أو الثالثة

فإذن للجواب على إعتراض البهائي (ره) مسلکان .

الأول الخدشه في المقدمة الأولى وقد سلكه المصنف (ره) وعدة من

المحققين .

وهذا المسلك مركب من مقدمتين .

الأولى كبرويه وهي أنه يكفي في صحة العبادة إسنادها إلى المولى عن

طريق احراز محبوبيتها من المولى .

الثانية صغروية وهي أن الضد العبادي المهم المزاحم بالأهم يكون

بأمر فعلي، فلا تظهر هذه الثمرة أبداً، لأنه قد تقدم أن الضد العبادي -

محبوباً من قبل المولى عز وجل فالصلاة المزاحمة بالازالة الأهم تكون عبادة محبوبة عند الله تعالى .

فنتج من هاتين المقدمتين أن الضد المهم يقع صحيحاً عند عدم النهي عنه لأنه محبوب فيؤتى به بقصد المحبوبة وهذا كاف في تصحيح العبادة حتى لو لم تكن مأموراً بها .

أقول أما المقدمة الأولى الكبرى فلا اشكال فيها كما هو المشهور .

وإنما الكلام في المقدمة الثانية الصغرى إذ يمكن الإعتراض بما عرفت من أننا لا سبيل لنا إلى العلم بأن هذا الفعل محبوب إلا من طريق واحد وهو طريق الأمر بالفعل فإذا أمر المولى بالفعل علمنا أنه يحبه .

وهذا الطريق في المقام معدوم إذ المفروض عدم تعلق الأمر بال ضد العبادي المهم المزاحم بالأهم وإذا انعدم هذا الطريق الوحيد الذي لا طريق غيره امتنع علينا العلم بأن هذا الفعل محبوب .

وقد يجاب على هذا الإعتراض بثلاثة أجوبة .

الأول دعوى القطع بأن العبادة ما زالت محبوبة من قبل المولى .

وهذه الدعوى إنما تنفع مدعيها .

الثاني التمسك بالدليل الأصلي الدال على وجوب العبادة . توضيح ذلك في مقدمات .

الأولى : أنه إذا جاء دليل (صل) والمفروض أنه مطلق فيكون له دلالتان .

الأولى المطابقة وهي دلالة على وجوب الصلاة مطلقاً أي توجه الأمر إلى مطلق صلواة .

الثانية إلتزامية وهي دلالة على أن كل صلاة محبوبة وذلك لأن الأمر لا يتعلق إلا بالمحبيب فإذا تعلق الأمر بمطلق الصلاة دل ذلك بالملازمة على أن مطلق الصلاة محبوبة .

سواء كان مندوباً أو واجباً أقل أهمية أو موسعاً أو مخيراً -

المقدمة الثانية: أنه عند وقوع المزاخمة بين الصلاة وبين الإزالة فغاية ما يثبت هو أن هذه الصلاة المزاخمة بالإزالة ليست مأموراً بها. ولا يثبت أنها ليست محبوبة.

المقدمة الثالثة: أن سقوط حجية الدلالة المطابقة لا يؤدي إلى سقوط حجية الدلالة الإلزامية. فإذا علمنا أن الدلالة المطابقة كاذبة ولم نعلم بطلان كذب الدلالة الإلزامية فمعنى ذلك أن يسقط حجية الدلالة المطابقة فقط وأما الدلالة الإلزامية فتبقى على الحجية ولزوم العمل وهذا ما يسمى بمسلك عدم تبعية الدلالة الإلزامية للدلالة المطابقة في الحجية.

إذا عرفت هذه المقدمات الثلاث فينتج منها أنه لو وقعت المزاخمة بين الصلاة المهم والإزالة الأهم يقدم الأهم ويعلم بعدم وجوب الصلاة المهم (كما هو مقتضى المقدمة الثانية).

فنعلم بكذب اطلاق الدلالة المطابقة فيسقط عن الحجية وأما اطلاق الدلالة الإلزامية فلم نعلم بكذبه فيبقى حجة (كما هو مقتضى المقدمة الثالثة).

وبهذا الإطلاق يثبت لنا أن الصلاة المهم محبوبة إذ الإطلاق يدل على أن كل صلاة محبوبة.

أقول اما المقدمة الأولى والثانية فلا كلام فيهما لأنهما مفروضتان. أي أن الكلام في فرض وجود دليل مطلق وفي فرض عدم وجود دليل على عدم محبوبة الضد المهم المزاخم بالأهم.

وأما المقدمة الثالثة فهي محل الكلام وسيأتي إبطالها في موضع آخر. إذن هذا الجواب مبني على صحة المقدمة الثالثة ولكنها ليست صحيحة.

الجواب الثالث وهو مبني على مقدمات.

الأولى: أن دليل (صل) مثلاً له دالتان مطابقتان.

الأولى دلالة على أن كل صلاة قد تعلق بها الأمر (أي توجه الأمر إلى

لا يكون مأموراً به فعلاً لمكان المزاحمة بين الأمرين ومع عدم الأمر به لا يقع عبادة صحيحة وإن قلنا بعدم النهي عن الضد.

والحق هو الأول، أي أن عبادية العبادة لا تتوقف على تعلق الأمر بها فعلاً، بل إذا أحرز أنها محبوبة في نفسها للمولى مرغوبة لديه فإنه يصح التقرب بها إليه وإن لم يأمر بها فعلاً لمانع، لأنه - كما أشرنا إلى ذلك في مقدمة الواجب ص ٢٤٩ - يكفي في عبادية الفعل ارتباطه

مطلق الصلاة). وهذه الدلالة جاءت من قبل اللفظ .

الثانية: دلالة على أن كل صلاة محبوبة وهذه دلالة مطابقة جاءت من سياق الكلام.

المقدمة الثانية أنه عند وقوع المزاحمة إنما نعلم بكذب الدلالة المطابقة الأولى دون الثانية. فعندما تقع مزاحمة بين الصلاة المهم والإزالة الأهم نقدم الأهم فنعلم أن الصلاة ليست واجبة فيكذب المدلول المطابقي الأول. ولا نعلم أنها غير محبوبة فلا يكذب المدلول المطابقي الثاني.

المقدمة الثالثة إن سقوط حجية بعض المداليل المطابقة لا يلزم منه سقوط حجية بقية المداليل المطابقة. فلو قال (جاء زيد وعمر) وعلم عدم مجيء عمر يبقى دلالة الخبر على مجيء زيد حجة وإن سقطت حجته في الدلالة على مجيء عمر.

فنتج من هذه المقدمات أنه عند وقوع المزاحمة تسقط حجية الدلالة المطابقة الأولى ولا تسقط حجية الدلالة المطابقة الثانية فيبقى إطلاق الدليل الدال على محبوبة كل صلاة حجة فنتمسك به لاثبات أن هذه الصلاة المزاحمة بالإزالة محبوبة.

أقول أما المقدمة الثالثة فصحيحة والثانية مفروضة وأما الأولى فباطلة لأن قوله (صل) إنما يدل ابتداءً على وجوب الصلاة لا أكثر من ذلك.

فدلالة على محبوبة كل صلاة لا بد أن تكون التزامية.

وبهذا ينتهي الكلام في المسلك الأول لدفع إعتراض البهائي فظهر أنه لا دليل على إثبات محبوبيه الضد العبادي المهم المزاحم بالأهم. وأما

بالمولى والإتيان به متقرباً به إليه مع ما يمنع من التعبد به من كون فعله تشريعاً أو كونه منهيّاً عنه . ولا تتوقف عباديته على قصد امتثال الأمر كما مال إليه صاحب الجواهر قدس سره .

هذا، وقد يقال في المقام - نقلاً عن المحقق الثاني تغمده الله برحمته : إن هذه الثمرة تظهر حتى مع القول بتوقف العبادة على تعلق

المسلك الثاني فتعرض له تبعاً لكلام المصنف (ره) .

(قوله (ره)) : (لا يكون مأموراً به فعلاً لمكان المزاحمة . . .) .

أقول سوف يأتي أنه لا دليل على سقوط فعله الأمر بمجرد المزاحمة .

(قوله (ره)) : (هذا وقد يقال في المقام نقلاً عن المحقق الثاني

ره . . .) .

أقول هذا شروع في المسلك الثاني لدفع إعتراض البهائي وهذا المسلك هو عبارة عن الخدشة في المقدمة الثالثة من المقدمات الثلاثة التي استند إليها الشيخ البهائي ره وفي هذا المسلك ثلاثة أجوبة .

الأول ما حكى عن المحقق الكركي (ره) .

وتوضيح كلام الكركي (ره) في موضعين .

الأول في بيان جوابه .

الثاني في بيان مورد جوابه ومحلّه .

أما الموضع الأول فحاصل جوابه يتركب من ثلاث مقدمات .

الأولى أن الأمر يتعلق بالطبايع لا بالمصاديق فالمولى عندما يأمر

بالصلاة يشير إلى ماهية الصلاة ويطلب اخراجها من ظلمات العدم إلى أنوار الوجود لا أنه يشير إلى أفراد الصلاة واحدة واحدة ثم يطلب واحد منها .

المقدمة الثانية أن مقتضى تعلق الأمر بالطبيعة هو أن المكلف يجوز له

إحضار هذه الطبيعة في أي مصداق شاء فإذا قال (صل) كان معناه قضيتان .

الأولى : طبيعة الصلاة واجبة .

الثانية : يجوز لك تطبيق طبيعة الصلاة على أي مصداق شئت .

المقدمة الثالثة أنه يستثنى من ثاني القضيتين المتقدمتين المصاديق

المحرمة فإنه يستحيل تطبيق الواجب على المحرم فتصبح القضية الثانية المتقدمة هكذا (يجوز لك تطبيق طبيعة الصلاة على أي مصداق شئت إلا المصداق المحرم).

إذا عرفت هذه المقدمات الثلاث نقول إذا وقعت المزاومة بين الصلاة في أول الوقت وبين الازالة فإن المزاومة تكون واقعة بين هذا الفرد من الصلاة وهذا الفرد من الازالة فعلى القول بالاقضاء تنتج لنا هذه المزاومة حرمة هذا الفرد من الصلاة.

وعلى القول بعدم الاقضاء تكون هذه المزاومة عقيمة غير منتجة لشيء أي لا تنتج حرمة هذا الفرد من الصلاة - كما هو مفروض -.

كما لا تنتج عدم الأمر بهذا الفرد وذلك ضرورة أن الأمر لم يتعلق بالفرد من الأصل بل هو متعلق بالطبيعة ..

وعلى هذا الأساس نقول على القول بالاقضاء يكون هذا الفرد باطلاً لاستحالة أن يكون مصداقاً للمأمور به - كما هو مقتضى المقدمة الثالثة .

وعلى القول بعدم الاقضاء يكون هذا الفرد صحيحاً وذلك لأن الأمر تعلق بكلي الصلاة ويجوز للمكلف تطبيقه على أي مصداق وهذا الفرد هو مصداق من مصاديق هذا الكلي وليس محرماً فيجوز تطبيق الكلي عليه .

وبعبارة أخرى . إن صحة العبادة تتوقف على أمرين .

الأول : وجود الأمر المتعلق بالكلي .

الثاني : جواز تطبيق الكلي على هذا الفرد .

فإذا تحقق هذين الأمرين كان هذا الفرد المأتي به مصداقاً من المأمور به فيستوجب سقوط الأمر .

ومن هنا نقول أنه عند وقوع المزاومة بين الضد العبادي المهم وغيره الأهم كالمزاومة بين الصلاة والازالة .

فعلى القول بعدم الاقضاء يكون كلا الأمرين المتقدمين متحققين .

أما الأمر الثاني فلأنه المفروض حيث فرضنا أن المزاخمة لا يقتضي
تحريم الضد العبادي فجواز التطبيق على هذا الفرد باق على حاله .

حيث أن العقل أو اللفظ (صل) دلا على جواز تطبيق الماهية على أي
مصادق شاء المكلف فما دام لم يرد نهي عن التطبيق على فرد تكون القاعدة
هي جواز التطبيق عليه .

وأما الأمر الأول . فلأن الأمر بالكلي كان موجوداً قبل المزاخمة ولا
مقتضي لسقوطه فيبقى موجوداً .

فإن قلت بل يوجد مقتضي لسقوطه وهو أن هذا الكلي قد عجزنا عن
بعض أفراده والعجز يستوجب سقوط الأمر .

أما أن العجز يستوجب سقوط الأمر فواضح .

وأما أننا عجزنا عن بعض أفراده فواضح حيث أنه عند المزاخمة
والتكليف نكون عاجزين شرعاً من فعل المهم .

فعند وقوع المزاخمة بين الصلاة المهم والازالة الأهم وفرض تقديم
وجوب الازالة يصبح المكلف عاجزاً شرعاً عن هذا الفرد من الصلاة .

قلت أن العجز الذي يستوجب سقوط الأمر هو العجز عن جميع أفراد
الكلي المأمور به .

وأما العجز عن بعض أفراد الكلي فلا يستوجب سقوط الأمر وذلك أن
سبب سقوط الأمر هو استحالة التكليف بغير المقدور .

ولكن من الواضح أن الكلي الذي يقدر على بعض أفراده دون بعض
يكون هذا الكلي مقدوراً عليه بالقدرة على بعض أفراده .

مثلاً (الصعود إلى السطح) كلي له صنفان الأول الحاصل بدون سلم .
الثاني الحاصل مع السلم . فالأول محال والثاني مقدور ومن الواضح أن كلي
الصعود إلى السطح يكون مقدوراً عليه بالقدرة على بعض أفراده فكلي
الصلاة يبقى مقدوراً عليه حتى مع العجز عن بعض أفراده .

فالحاصل أن الأمر بالكلي موجود ولا مقتضى لسقوطه .

ومن هنا يظهر تحقق كلا الأمرين على القول بعدم الاقتضاء فيلزم صحة العبادة.

وأما على القول بالاقتضاء. فإن الأمر الثاني لا يكون متحققاً وذلك حيث فرضنا أن المزاحمة اقتضت النهي عن هذا الفرد ومقتضى النهي هو المنع عقلاً أو شرعاً عن تطبيق الكلي المأمور به على هذا المصداق وبالتالي يكون الأمر الثاني غير متحقق.

وبالتالي يلزم بطلان العبادة على القول بالاقتضاء.

تنبيه: مما ذكرناه ينقدح كيف كان المحقق الكركي (ره) محتاجاً إلى المقدمة الأولى والثانية إذ لو كذبت المقدمة الأولى وكان الأمر متعلقاً بالأفراد فلا جرم تكون المزاحمة مؤثرة ودالة على عدم الأمر بهذا الفرد.

وذلك لاستحالة الأمر بالضدين معاً - ومع انعدام الأمر بهذا الفرد لم يمكن تصحيحه وذلك لعدم وجود أمر آخر.

وكذا لو كذبت المقدمة الثانية كما لو فرضنا أن المكلف لا يجوز له أن يطبق الكلي على أي مصداق شاء بل يجب أن يطبقه على المصداق الذي يأمر المولى بتطبيقه عليه فعلى هذا الفرض تكون المزاحمة مؤثرة ودالة على أن المولى لم يأمر بتطبيق الكلي على هذا الفرد، وبالتالي لا يجوز للمكلف تطبيقه عليه فيقع باطلاً.

نعم لو اكتفينا بمجرد إذن المولى وعدم منعه كانت المزاحمة غير مؤثرة لأنها لا تدل على أن المولى لم يأذن بتطبيق الطبيعة على هذا الفرد وذلك لأنه ليس من المحال الأمر بالضد والاذن بفعل الضد الآخر بما هو هو.

هذا كله في الموضع الأول.

وأما الموضع الثاني فنقول إن جواب الكركي (ره) يجري في بعض الموارد دون بعض توضيح ذلك أن الضدين المتزاحمين على حالتين.

الأولى: أن يكونا مضيقيين مثل تزاحم الصلاة في آخر وقتها مع صلاة

الآيات.

الثانية: أن يكونا غير مضيقين سواء كان أحدهما مضيقاً أو لا كما لو تزامم الصلاة في أول وقتها مع القضاء. الموسع وكما لو تزامم الصلاة في أول وقتها مع صلاة الآيات المضيقه.

إذا عرفت هاتين الحالتين نقول إن كلام الكركي ره يتم في الحالة الثانية ولا يتم في الحالة الأولى.

أما تماميته في الحالة الثانية فلما عرفت من أن الأمر متعلق بالكلي ولا تكون المزاممة مؤثرة لا على الأمر بالكلي ولا على جواز تطبيقه على هذا الفرد المزامم فلا جرم يقع الفرد المزامم صحيحاً.

وأما عدم تماميته في الحالة الأولى فلأن المزاممة حينئذ تستلزم سقوط الأمر بالكلي وذلك لأن الكلي حسب الفرض ليس له إلا هذا المصداق فمع العجز عن هذا المصداق يكون الكلي غير مقدور فعند تزامم صلاة الظهر في آخر وقتها مع صلاة الآيات وتقديم صلاة الآيات مثلاً يصير الواجب على المكلف هو صلاة الآيات فيصير عاجزاً شرعاً عن هذا المصداق من صلاة الظهر وبالتالي يصير عاجزاً عن كلي صلاة الظهر حيث أنه هذا الكلي منحصر في هذا المصداق.

فإذا كان هذا المصداق غير مقدور كان هذا الكلي أيضاً غير مقدور وبالتالي يلزم سقوط الأمر بالكلي لاستحالة التكليف بغير المقدور.

تنبيهات

الأول الظاهر أن العبادات المطلوبة على نحو الاستغراق هي من الملحقات بالمضيق فلو تزامم قراءة القرآن مع الإزالة وجب بطلان قراءة القرآن بمعنى أنه لا يجوز أن يقصد فيها قصد إمثال الأمر الاستجابي وذلك لأن الاستغراق هو عبارة عن الأمر بجميع الأفراد.

فيكون لكل فرد أمر خاص فعند المزاممة يسقط الأمر المتعلق بهذا الفرد للعجز عنه.

والحاصل أن في العموم الاستغراقي تكون المقدمة الأولى من مقدمات

الكركي (ره) أعني تعلق الأمر بالطبيعة - مختلة حيث أن الأمر تعلق بالأفراد .
نعم لو قيل أن في العموم الاستغراقي يكون الأمر متعلقاً بالطبيعة مع
وجوب أو استحباب تطبيقها على جميع مصاديقها .

أمكن القول بصحة العبادة وذلك لأنه عند المزاحمة لا يسقط الأمر
المتعلق بالطبيعة كما هو واضح - لبقاء القدرة على الطبيعة - غاية أنه يسقط
وجوب أو استحباب تطبيقها على هذا الفرد بسبب العجز عنه .

لكن سقوط استحباب أو وجوب التطبيق لا أثر له في صحة العبادة
حيث عرفت أن صحة العبادة يكفي فيها جواز التطبيق .

التبیه الثاني كان كلامنا في المضيقين ، والمضيق هو الواجب المحدد
بوقت ضيق سواء بالأصل أو بالعرض .

ومن ثم يتضح أن الفوري غير المضيق فهل يلحق الفورين بالمضيقين
أم لا .

أقول هنا ثلاث صور .

الأولى الضد العبادي المضيق المهم مع الضد الأهم الفوري .

الثانية الضد العبادي الفوري المهم مع الضد الفوري الأهم .

الثالثة الضد العبادي الفوري المهم مع الضد المضيق الأهم .

أما الصورة الأولى فمن الواضح لحوقها بالمضيقين . فمثلاً لو تزامن
الصلاة في آخر وقتها مع الازالة الأهم .

فلا بد من تقديم الأهم والحكم بوجوبه وبالتالي يعجز عن هذا
المصداق من الصلاة .

وبالتالي يعجز عن كلي الصلاة حيث أن الكلي ليس له إلا هذا
المصداق . .

فبالتالي يجب سقوط الأمر المتعلق بالكلي .

أما الصورة الثانية ففيها قسمان . وذلك لأن الفوري قسمان .

الأول الفوري فقط أي الذي ليس له إلا آن واحد هو آن الفورية بحيث لو لم يؤت به بهذه الفورية سقط الأمر كما لو فرض استحباب الصلاة فور دخول المسجد بحيث لو تراخى سقط الاستحباب.

القسم الثاني الفوري فالفوري أي الذي له عدة آتات متتابعة غايته أنه يجب أن يؤتى به فوراً فإذا لم يأت به في الآن الأول وجب في الثاني وهكذا إذا لم يأت به في الآن الثاني وجب الإتيان به في الآن الثالث. وهكذا في بقية الآتات.

إذا عرفت هذين القسمين نقول لا ريب أن القسم الأول ملحق بالمضيق كالصورة الأولى وذلك لأن الأمر المتعلق بهذا الفوري يكون متعلقاً بماهية مقيدة بقيد الفورية كالأمر بالصلاة فور دخول المسجد.

فهذه الماهية ليس لها إلا مصداق واحد هو المصداق الفوري فمع وجوب الضد الآخر يكون المكلف عاجزاً عن هذا المصداق وبالتالي يكون عاجزاً عن الماهية فيلزم سقوط الأمر.

وأما القسم الثاني فيتوقف حكمه على تفسير الأمر الفوري فالفوري ويحتمل في تفسيره احتمالات أهمها احتمالان.

الأول. أن هذا الأمر عبارة عن أمرين.

الأول متعلق بالماهية الكلية.

والثاني متعلق بتطبيق الماهية على المصداق الفوري.

وهذا الأمر الثاني أما أن له استمرارية بنفسه كأن يكون متعلقه (التطبيق

الفوري) له استمرارية.

وإما أن يفرض أن له أبدال بعدد الآتات لأن متعلقه (تطبيق الماهية

على المصداق الأول) فمع انقضاء الآن الأول يسقط هذا الأمر لعصيانه ويأتي

بدله وهكذا.

الإحتمال الثاني أن هذا الأمر عبارة عن أوامر بعدد الآتات أولها مطلق

وما بعده مشروط بعدم إتيان السابق.

فالإزالة مثلاً واجبة بعده أوامر الأول متعلق بالإزالة في الآن الأول .
الثاني متعلق بالإزالة في الآن الثاني .

الثالث متعلق بالإزالة في الآن الثالث . وهكذا بعدد الآنات .

والأول من هذه الأوامر مطلق غير مشروط .

وأما الثاني فمشروط بعدم إمتثال الأول .

والثالث مشروط بعدم إمتثال الثاني والأول وهكذا .

إذا عرفت هذين الإحتمالين نقول .

أما الإحتمال الأول فهو ملحق بالموسع وذلك لأن المزاحمة إنما تقتضي العجز عن هذا المصداق فيسقط الأمر الثاني المتعلق بالتطبيق في هذا المصداق . ولكن الأمر الأول لا يسقط .

وبالتالي يجب صحة العبادة لما عرفت من أن ركني صحة العبادة هي وجود الأمر بالماهية وجواز التطبيق على المصداق .

ومن الواضح أن الأول موجود وكذا الثاني لأن الساقط في هذه الصورة إنما هو وجوب التطبيق لا جوازه .

وأما الإحتمال الثاني فهو ملحق بالمضيق لأن المزاحمة تقتضي العجز عن المصداق المزاحم فيجب سقوط الأمر المتعلق به والمفروض عدم وجود أمر آخر يشمل هذا المصداق أو يتعلق به بخصوصه . وبالتالي يجب بطلان العبادة لعدم وجود الأمر .

وأما الصورة الثالثة فالكلام فيها كالكلام في الصورة الثانية حرفاً بحرف .

التنبيه الثالث قد عرفت أن كلام المحقق الكركي (ره) مبني على ثلاث مقدمات وفي الحقيقة إنه يحتاج إلى المقدمة الأولى لأجل تصحيح الضد العبادي بناء على القول بعدم الاقتضاء .

وأما المقدمة الثالثة فيحتاج إليها لأجل بيان بطلان الضد العبادي بناء على القول بالاقتضاء .

فغرضنا التنبيه على أن المقدمة الثالثة لا نحتاج إليها في تصحيح الضد

الأمر بها، ولكن ذلك في خصوص التزاحم بين الواجبين الموسع والمضيق ونحوهما، دون التزاحم بين الأهم والمهم المضيقين.

والسر في ذلك: أن الأمر في الموسع إنما يتعلق بصرف وجود الطبيعة على أن يأتي به المكلف في أي وقت شاء من الوقت الواسع

العبادي.

والحاصل أننا هنا لا نحتاج إلى المقدمة الثالثة لأنها خارجة عن محل الكلام فإن محل الكلام هو الركن الثاني أي صحة العبادة بناء على القول بعدم الاقتضاء.

فالمقدمة الثالثة لا دخاله لها في تثبيت هذا الركن وإن كان لها دخالة في تثبيت الركن السابق - الأول - .

هذا تمام توضيح كلام المحقق الكركي تفمده الله برحمته الواسعة. وأما مناقشة هذا القول فبعد التعرض لكلام المصنف ره.

(قوله (ره)): (ولكن ذلك في خصوص التزاحم بين...).

أقول هذا إشارة إلى البحث في الموضوع الثاني - أي تعيين مورد جريان جواب المحقق الكركي (ره).

(قوله (ره)): (ونحوهما).

أقول يحتمل أنه إشارة إلى الواجب والمستحب كما لو تزاحم المستحب الموسع مع الواجب المضيق ويحتمل أنه إشارة إلى الموسع والفوري.

ويحتمل أنه إشارة إلى تزاحم الموسعين.

ولكن هذا الإحتمال الأخير بعيد في نفسه وإن لم يكن بعيداً عن كلام المصنف (ره) حيث أجرى الكلام في القضاء والنافلة مع أن كلاهما موسع.

(قوله (ره)): (والسر في ذلك أن الأمر في الموسع).

أقول هذا شروع في بحث الموضوع الأول - أي ذكر جواب المحقق الكركي (ره) - وقد ذكر المصنف (ره) المقدمة الأولى.

المحدد له، أما الأفراد بما لها من الخصوصيات الوقتية فليست مأموراً بها بخصوصها، والأمر بالمضيق إذا لم يقتض النهي عن ضده فالفرد المزاحم له من أفراد ضده الواجب الموسع لا يكون مأموراً به لا محالة من أجل المزاحمة ولكنه لا يخرج بذلك عن كونه فرداً من الطبيعة المأمور بها.

(قوله (ره)): (على أن يأتي به المكلف...).

أقول هذا إشارة إلى المقدمة الثانية.

(قوله (ره)): (أما الأفراد بما لها من الخصوصيات).

أقول هذا توضيح للمقدمة الأولى فإن لازم تعلق الأمر بالطبيعة انه غير متعلق بالأفراد بما لها من الخصوصيات.

(قوله (ره)): (والأمر بالمضيق إذا لم يقتض...).

أقول أي الأمر بالضد المضيق كالأزالة لا يقتضي النهي عن ضده - الصلاة - بناء على القول بعدم الاقتضاء.

(قوله (ره)): (فالفرء المزاحم له من أفراد...).

أقول أي المصداق المزاحم للضء الأهم.

(قوله (ره)): (لا يكون مأموراً به...).

أقول قد عرفت أن المصداق غير مأمور به من الأساس لا أنه بسبب المزاحمة صار غير مأمور به.

(قوله (ره)): (ولكنه لا يخرج بذلك عن كونه...).

أقول فرءه فرد للكلية من الأمور التكوينية التي يستحيل أن تتبدل بدون مبدل تكويني فزيد مصداق الانسان مهما صار.

ومن الواضح أن المزاحمة ليست علة تكوينية تقتضي تبدل ماهية المصداق تكويناً كما أن الشارع لم يتعبنا بالبناء على أن هذا المصداق قد تبدلت ماهيته.

وهذا كاف في حصول امتثال الأمر بالطبيعة لأن انطباقها على هذا الفرد المزاحم قهري فيتحقق به الامتثال قهراً ويكون مجزياً عقلاً عن امتثال الطبيعة في فرد آخر، لأنه لا فرق من جهة انطباق الطبيعة المأمور بها بين فرد وفرد.

وبعبارة أوضح: إنه لو كان الوجوب في الواجب الموسع ينحل إلى وجوبات متعددة بتعدد أفراده الطولية الممكنة في مدة الوقت المحدد على وجه يكون التخيير بينها شرعياً - فلا محالة لا أمر بالفرد المزاحم للواجب المضيق ولا أمر آخر يصححه فلا تظهر الثمرة، ولكن الأمر ليس كذلك، فإنه ليس في الواجب الموسع إلا وجوب واحد يتعلق بصرف وجود الطبيعة، غير أن الطبيعة لما كانت لها أفراد طولية متعددة يمكن انطباقها على كل واحد منها فلا محالة يكون المكلف مخيراً عقلاً بين الأفراد، أي يكون مخيراً بين أن يأتي بالفعل في أول الوقت أو ثانيه أو ثالثة وهكذا إلى آخر الوقت، وما يختاره من الفعل في أي وقت يكون هو الذي ينطبق عليه المأمور به وإن امتنع أن يتعلق الأمر به بخصوصه لمانع، بشرط أن يكون المانع غير جهة نفس شمول الأمر المتعلق بالطبيعة له، بل من جهة شيء خارج عنه وهو المزاحمة مع المضيق في المقام.

فإذن هذا المصداق من الصلاة ما زال بعد المزاحمة مصداقاً من الصلاة تكويناً وتشريعاً.

(قوله (ره)): (لأن انطباقها على هذا الفرد المزاحم قهري . . .).

أقول لأن انطباق كل كلي على مصداقه أمر قهري تكويني.

(قوله (ره)): (ويكون مجزياً عقلاً . . .).

أقول لأن المفروض أن المطلوب هو الطبيعة وقد تحققت فيلزم تحقق الغرض ويلزم بالتالي سقوط الأمر كما عرفته في مبحث الاجزاء.

(قوله (ره)): (وبعبارة أوضح أنه لو كان الوجوب . . .).

أقول هذا إشارة إلى وجه الاحتياج إلى المقدمة الأولى وقد نبهنا عليه

هذا خلاصة توجيه ما نسب إلى المحقق الثاني في المقام، ولكن شيخنا المحقق النائيني لم يرتضه، لأنه يرى أن المانع من تعلق الأمر

فراجع.

(قوله (ره)): (من غير جهة نفس شمول الأمر المتعلق...).

أقول هذه العبارة مشكلة وذلك لأن الظاهر أن مراده أن الطبيعة يجوز تطبيقها على أي مصداق من مصاديقها. ثم قسم المصاديق إلى قسمين. الأول ما يمكن تعلق الأمر به بخصوصه. فهذا لا ريب في جواز تطبيق الطبيعة عليه.

القسم الثاني ما يوجد مانع من تعلق الأمر به بخصوصه. وقسم هذا القسم الثاني إلى قسمين.

الأول المصاديق التي كان المانع هو نفس عدم شمول الطبيعة للأمور بها للمصاديق.

القسم الثاني المصاديق التي كان المانع هو من جهة أخرى. فحكم على القسم الأول بعدم جواز التطبيق عليه وعلى القسم الثاني بالجواز.

أقول أما القسم الأول والقسم الثاني من القسم الثاني فلا أشكال فيهما.

وإنما الأشكال في القسم الأول من القسم الثاني فإن من الواضح أن المصاديق التي لا يشملها الطبيعة ليست من مصاديق الطبيعة فلا وجه لجعلها من مصاديق الطبيعة.

هذا مضافاً إلى أن عدم شمول الأمر لها بخصوصها ليس لوجود المانع بل لعدم وجود المقتضي فالفاسق ليس من مصاديق الطبيعة للأمور بها في (أكرم العالم العادل) كما أن هذا الأمر لا يمكن أن يتعلق بالفاسق لا لوجود المانع بل لعدم وجود المقتضي فإن هذا الأمر ليس له اقتضاء التعلق بالفاسق لأن ملاكه غير موجود في الفاسق.

(قوله (ره)): (لأنه يرى أن المانع من تعلق الأمر...).

أقول بعد أن انتهى من عرض كلام المحقق الكركي (ره). شرع في

مناقشته فنقول فى توجيه المناقشة انك عرفت أن كلام المحقق الكركى (ره) يبني على ثلاث مقدمات .

الأولى والثانية لأجل تصحيح الضد العبادى على القول بعدم الاقتضاء .

والثالثة لأجل إفساده بناء على القول بالاقتضاء هذا من جهة .

ومن جهة أخرى فإن المحقق النائىنى (ره) لم يناقش فى المقدمة الأولى ولا فى الثانية بل ظاهره وظاهر مشهور المتأخرىن التسلىم بهاتىن المقدمتىن .

إذن يقع السؤال أن المحقق النائىنى (ره) مع اعترافه بمقدمتى المحقق الكركى (ره) كىف ناقش فى النتيجة .

الجواب إن مناقشة المحقق النائىنى (ره) تعتمد على مقدمتى كبرى وصغرى .

الأولى أن الطىبة المأمور بها إنما يجوز تطىيقها على مصادىقها .

الثانية أن الضد العبادى المزاحم بالأهم لىس من مصادىق الطىبة المأمور بها .

فىنتج أنه لا يجوز تطىيق الطىبة المأمور بها على هذا الضد العبادى المزاحم بالأهم .

هذا ومن الواضح أن المقدمة الأولى محل وفاق بىن الكركى (ره) والنائىنى (ره) وجرهما .

وإنما الكلام والخلاف فى الثانية فكان الكركى (ره) يعتقد أن الصلاة المزاحمة بالأهم هى مصداق من مصادىق طىبة الصلاة المأمور بها ولأجل ذلك حكم بجواز تطىيق الطىبة المأمور بها على هذا الفرد من الصلاة .

إذن الحاصل الذى نرىد التركىز علىه هو أن مركز الخلاف بىن النائىنى (ره) والكركى (ره) هو هذا (أى أن الضد العبادى المزاحم بالأهم هل هو مصداق من مصادىق الطىبة المأمور بها أم لا) فمن قال بأنه مصداق لها -

كالكركي (ره) - حكم بجواز تطبيق الطبيعة عليه حيث أنه يجوز للمكلف أن يطبق الطبيعة المأمور بها على أي مصداق من مصاديقها.

ومن قال بأنه ليس مصداقاً لها - كالمحقق النائيني (ره) - حكم بعدم جواز تطبيق الطبيعة عليه حيث أنه لا يجوز للمكلف أن يطبق الطبيعة المأمور بها إلا على مصاديقها.

فإن سألت لماذا اختلفوا في ذلك .

أجبتك بأن سبب الاختلاف هو أن المحقق الكركي (ره) يعتقد كما هو الرأي السائد هو أن الطبيعة المأمور بها مطلقة غير مقيدة بأي قيد وعلى هذا الأساس تكون شاملة لهذا الفرد المزاحم بالأهم .

فمثلاً الصلاة المأمور بها هي مطلق الصلاة الجامعة للشرائط والأجزاء .

وعليه تكون هذه الطبيعة المأمور بها شاملة للصلاة الجامعة للشرائط والأجزاء المزاحمة بالأهم ويكون هذا الفرد مصداقاً لتلك الطبيعة .

وأما المحقق النائيني (ره) فادعى أن الطبايع المأمور بها كلها مقيدة بقيد غير موجود في الفرد المزاحم بالأهم وبالتالي لا يكون هذا الفرد مصداقاً من مصاديق الطبيعة المقيدة .

إذن الخلاف السابق ذكره بين المحققين الكركي والنائيني (ره) يرجع إلى هذا الخلاف وهو (أن الطبيعة المأمور بها هل هي مقيدة بقيد غير موجود في الفرد المزاحم بالأهم أم لا) .

فذهب المحقق الكركي (ره) إلى الاطلاق ولذا حكم بأن هذا الفرد مصداق من الطبيعة المأمور بها وبالتالي حكم بجواز تطبيق الطبيعة المأمور بها على هذا الفرد .

وأما المحقق النائيني (ره) فذهب إلى التقييد ولذا حكم بأن هذا الفرد ليس مصداقاً من مصاديق الطبيعة المأمور بها وبالتالي حكم بعدم جواز تطبيق الطبيعة المأمور بها .

والآن نلخص كلام المحقق النائيني (ره) في مقدمات :

الأولى أنه يجوز تطبيق الطبيعة المأمور بها على جميع مصاديقها.
 الثانية أنه لا يجوز تطبيق الطبيعة المأمور بها على غير مصاديقها.
 الثالثة أن الفرد المزاحم بالأهم ليس مصداقاً من الطبيعة المأمور بها.
 وهذه المقدمة الثالثة مأخوذة من المقدمة الآتية الرابعة.
 الرابعة أن الطبيعة المأمور بها مقيدة بقيد غير موجود في الفرد المزاحم
 بالأهم.

إذا عرفت هذه المقدمات نقول أن الأولى والثانية محل وفاق.
 وأن الثالثة مأخوذة من الرابعة فيجب البحث في الرابعة فنقول
 دليل المحقق النائيني (ره) على إثبات الرابعة يعتمد على مقدمتين.
 الأولى صفروية وهي أن الفرد المزاحم بالأهم غير مقدور عليه شرعاً.
 المقدمة الثانية أن كل الطبايع المأمور بها مقيدة بقيد هو أن تكون
 مقدورة فالصلاة المأمور بها هي الصلاة المقدورة. والصيام المأمور به هو
 الصيام المقدور والحج المأمور به هو الحج المقدور وهكذا.
 والمراد من المقدور هو المقدور عقلاً وشرعاً.

إذا عرفت هاتين المقدمتين ينتج أن الفرد المزاحم غير مقدور فهو ليس
 من مصاديق الطبيعة المأمور بها

فمثلاً إذا وقعت المزاحمة بين هذه الصلاة وبين الإزالة الأهم فقدمنا
 الأهم وهو الإزالة وصار هو الواجب فعلاً وبالتالي يصير المكلف عاجزاً
 شرعاً عن هذا الفرد من الصلاة حيث أن الشارع ألزمه بفعل الإزالة.

فهذا الفرد من الصلاة غير مقدور عليه شرعاً فهو ليس من مصاديق
 الطبيعة المأمور بها لأن الطبيعة المأمور بها هي الصلاة المقدورة عقلاً وشرعاً
 وهذا الفرد صلاه غير مقدور عليها شرعاً.

ومن الواضح أن غير المقدور ليس من مصاديق المقدور.

إذا عرفت هاتين المقدمتين نقول.

بالفرد المزاحم يرجع إلى نفس شمول الأمر المتعلق بالطبيعة له، يعني أنه يرى أن الطبيعة المأمور بها بما هي مأمور بها لا تنطبق على الفرد

أما المقدمة الأولى فمسلمة وواضحة ضرورة أن المكلف قد ألزمه الشارع بفعل الأهم فهو غير قادر شرعاً على الإتيان بغير الأهم. فالصلاة في المثال وإن كانت مقدورة تكويناً إلا أنها غير مقدورة شرعاً.

إذن فهذه المقدمة الأولى لا خلاف فيها فهي مسلمة عند المحقق الكركي (ره) وغيره.

وأما المقدمة الثانية فهي محل الخلاف (وكل الصيد في جوف الفرا) فإن هذه المقدمة هي عمدة كلام النائيني (ره) حيث قد عرفت أن جميع مقدماته مسلمة إلا هذه المقدمة.

وقد استدلل المحقق النائيني (ره) لإثباتها بما محصله أن الأمر فعل اختياري للمولى. فلا بد له من علة غائية هي الغرض.

وهذا الغرض هو إيجاد الداعي عند العبد كي يتحرك نحو المأمور به. ومن الواضح أن هذا الغرض لا يتحقق إلا إذا كان المأمور به مقدوراً إذ لو كان المأمور به غير مقدور لم يمكن أن يكون الغرض من الأمر هو تحريك العبد نحوه كما هو واضح.

فالنتيجة أن المأمور به الذي تعلق به الأمر هو الطبيعة المقدورة. هذا تمام كلام المحقق النائيني ره. وأما مناقشته فتعرض لها بعد ذكر عبارة المصنف ره.

تنبيه: من لطائف التحقيق أن تناقش خصمك في مسلماته لا في مقدماته كما فعل الميرزا النائيني (ره) مع المحقق الكركي الذي كان من المسلم عنده أن الضد المهم من مصاديق الطبيعة.

(قوله (ره): (يرجع إلى نفس شمول الأمر المتعلق بالطبيعة...)).

أقول بمعنى أن المانع هو أن الأمر المتعلق بالطبيعة غير شامل له.

(قوله (ره): (يعني أنه يرى...)).

أقول هذا بيان لسبب عدم شمول الأمر لهذا المصداق المزاحم بالأهم وحاصل السبب هو أن الطبيعة المأمور بها مقيدة بالقدرة فلا تشمل الفرد

المزاحم ولا تشمله، وانطبق الطبيعة بما هي مأمور بها على الفرد المزاحم لا ينفع ولا يكفي في امثال الامر بالطبيعة. والسرف في ذلك واضح، فإننا إذ نسلم أن التخيير بين أفراد الطبيعة تخيير عقلي نقول أن التخيير إنما هو بين أفراد الطبيعة المأمور بها، بما هي مأمور بها فالفرد المزاحم خارج عن نطاق هذه الأفراد التي بينها التخيير.

أما أن الفرد المزاحم خارج عن نطاق أفراد الطبيعة المأمور بها بما هي مأمور بها فلأن الأمر إنما يتعلق بالطبيعة المقدورة للمكلف بما هي مقدورة، لأن القدرة شرط في المأمور به مأخوذة في الخطاب، لا أنها شرط عقلي محض

المزاحم.

(قوله (ره)): (وانطبق الطبيعة لا بما هي...).

أقول وهذا يرجع إلى ما بيناه من أن المكلف لا يجوز له تطبيق الطبيعة على غير مصاديقها. فهذا الفرد المزاحم بالأهم تنطبق عليه طبيعة الصلاة مثلاً ولا تنطبق عليه طبيعة الصلاة المقدورة.

فإن أراد المكلف تطبيق الطبيعة الأولى عليه فالتطبيق صحيح ولكن المطبق لا ينفع لأن الطبيعة الأولى غير مأمور بها.

وإن أراد المكلف تطبيق الطبيعة الثانية عليه فالمطبق ينفع لأنه المأمور به ولكن التطبيق غير صحيح لأن الفرد المزاحم ليس من مصاديق الطبيعة الثانية ولا يجوز تطبيق الطبيعة إلا على مصاديقها.

(قوله (ره)): (مأخوذة في الخطاب...).

أقول أي مأخوذة لباً وإن لم يصرح بقيد القدرة لفظاً. وإنما عرفنا أنها مأخوذة لباً للدليل العقلي المتقدم.

(قوله (ره)): (لا إنها شرط عقلي محض...).

أقول مذهب المشهور أن الأمر يتعلق بالطبيعة المطلقة غايته أن العقل يحكم باستحالة تكليف العاجز فعند العجز يحكم بسقوط التكليف. فتصير القدرة شرطاً للتكليف هذا عند المشهور.

والخطاب في نفسه عام شامل في اطلاقه للأفراد المقدورة وغير المقدورة. بيان ذلك: إن الأمر إنما هو لجعل الداعي في نفس المكلف، وهذا المعنى بنفسه يقتضي كون متعلقه مقدوراً لاستحالة جعل الداعي إلى ما هو ممتنع. فيعلم من هذا أن القدرة مأخوذة في متعلق الأمر ويفهم ذلك من نفس الخطاب بمعنى أن الخطاب لما كان يقتضي القدرة على متعلقه، فتكون سعة دائرة المتعلق على قدر سعة دائرة القدرة عليه لا تزيد ولا تنقص، أي تدور سعته وضيقة مدار سعة القدرة وضيقتها.

وعلى هذا فلا يكون الأمر شاملاً لما هو ممتنع من الأفراد إذ يكون المطلوب به الطبيعة بما هي مقدورة والفرد غير المقدور خارج عن أفرادها بما هي مأمور بها.

وأما عند النائيني (ره) فالقدرة شرط في الواجب أيضاً فإن الطبيعة الواجبة هي الموصوفة بأنها مقدورة. والفرق بين المذهبين يتضح فيما لو فرض أن المكلف أتى بالصلاة حالة عجزه عنها فعلى المشهور تكون من مصاديق الطبيعة المأمور بها. وعلى مذهب المحقق النائيني (ره) لم يكن هذه الصلاة من مصاديق المأمور به.

(قوله (ره)): (والخطاب في نفسه عام...).

أقول الواو حالية أي ليست القدرة شرطاً شرعياً في حال يكون الخطاب عاماً.

ويحتمل أنها عطف على المنفي من باب عطف المنفي بالتسبيب على المنفي بالأصالة كما تقول (ليس زيد عالماً وعمر تلميذه) وهذا يقال عندما يكون المخاطب معتقداً بأمر ويفرع عليه فرعاً كما لو اعتقد أن زيدا غنياً ولذا سوف يعطيه مالاً فيريد المتكلم أن ينفي الأصل والفرع فيقول (ليس زيد غنياً ويريد أن يعطيك مالاً).

(قوله (ره)): (بيان ذلك أن الأمر لجعل الداعي...).

نعم لو كان اعتبار القدرة بملاك قبح تكليف العاجز فهي شرط عقلي لا يوجب تقييد متعلق الخطاب لأنه ليس من اقتضاء نفس الخطاب، فيكون متعلق الأمر هي الطبيعة بما هي لا بما هي مقدورة، وإن كان بمقتضى حكم العقل لا بد أن يقيد الوجوب بها، فالفرد المزاحم - على هذا - هو أحد أفراد الطبيعة بما هي التي تعلق بها كذلك. وتشديد ما أفاده أستاذنا ومناقشته يحتاج إلى بحث أوسع لسنا بصده الآن، راجع عنه تقارير تلامذته.

أقول أي بيان تقييد الطبيعة بالمأمور بها بالطبيعة المقدورة.

(قوله (ره)): (نعم لو كان اعتبار القدرة...).

أقول إن كلام المحقق النائي (ره) يحتوي على ملازمتين.

الأولى: إن كانت القدرة مأخوذة من نفس الخطاب قيماً في الطبيعة المأمور بها. يلزم عدم صحة الضد العبادي المزاحم بالأهم.

وهذه الملازمة قد تم شرحها. كما قد بينا أن المحقق قد اختار وقوع المقدم فينتج عنده وقوع التالي.

الملازمة الثانية إن كانت القدرة غير مأخوذة من نفس الخطاب بل مستفادة من حكم العقل بقبح تكليف العاجز يلزم صحة، الضد العبادي المزاحم بالأهم.

وهذه الملازمة الثانية هي التي أشار إليها المصنف (ره) هنا.

وهي عين كلام المحقق الكركي ره. فإن المحقق الكركي (ره) كان يبنى على وقوع المقدم في هذه الملازمة فينتج عنده وقوع التالي.

(قوله (ره)): (وإن كان بمقتضى حكم العقل...).

أقول قد عرفت أن مبنى المشهور على أن العقل يرى استحالة تكليف العاجز فيكون القدرة شرطاً في الوجوب والتكليف لا في المأمور به. وبهذا ينتهي الكلام في شرح مراد المحقق النائي ره.

(قوله (ره)): (وتشديد ما أفاده أستاذنا ومناقشته...).

أقول قد يناقش في كلمات المحقق النائيني (ره) عدة مناقشات نذكر أهمها.

المناقشة الأولى وترد على الملازمة الثانية.

توضيح هذه المناقشة التي ذكرها السيد الخوئي. أن الميرزا النائيني (ره) التزم ببطلان الواجب المعلق أي كون الوجوب متقدماً على زمان الواجب هذا من جهة.

ومن جهة أخرى إن بقاء التكليف بالكلي في حال المزاحمة يعني أن التكليف هو على نحو الواجب المعلق وذلك لأن الوجوب متحقق حال المزاحمة مع أن الإمتثال لا يمكن إلا بعد تمام المزاحمة أي بعد الاتيان بالضد الأهم أو سقوط وجوبه.

توضيح ذلك بالمثل أنه لو تراحم الصلاة مع الإزالة الأهم فتقدم الأهم ويكون هو الواجب الفعلي في هذا الوقت فلو قلنا ببقاء التكليف بكلي الصلاة كان الوجوب متحققاً ولكن زمان الإمتثال وإتيان الواجب إنما هو بعد إتيان الإزالة وسقوط الأمر بالإزالة إذ لا يمكنه شرعاً أن يأتي بالصلاة قبل الاتيان بالإزالة.

وهذا هو الوجوب المعلق فإنه ليس سوى تقدم الوجوب وتأخر زمان الواجب.

وهنا وجوب الصلاة متقدم وزمن إمتثال الصلاة متأخر.

أقول ويمكن دفع هذا الاشكال بجوابين.

الأول هو أن المحال عند المحقق النائيني هو الوجوب المعلق بمعنى تقدم زمان الوجوب وتأخر زمان الواجب وهنا زمان الواجب غير متأخر غايته أن المكلف عاجز عن الاتيان بالواجب إلا بعد مدة من الوجوب فهو من قبيل عجز المكلف تكوينياً عن الإتيان بالصلاة في أول الزوال فإن هذا لا يستوجب صيرورة الصلاة واجباً معلقاً.

والحاصل أنه فرق بين كون زمان الواجب متأخراً عن الوجوب وبين

كون المكلف مضطراً إلى تأخير الإمتثال عن زمان الوجوب مع فرض أن زمان الواجب متصل بزمان الوجوب فلاحظ جيداً.

الجواب الثاني ويتركب من مقدمتين.

الأولى أن القدرة عند المحقق النائي (ره) من شروط الوجوب أيضاً.

المقدمة الثانية أن المفروض عند تزامم الصلاة مع الازالة وتقديم الازالة أن يكون القدرة على الصلاة مفقودة في زمان الاتيان بالازالة ضرورة أنه شرعاً إنما يمكنه أن يأتي بالصلاة بعد الاتيان بالازالة.

وإذا عرفت هاتين المقدمتين فينتج من الجمع بينهما أن وجوب المهم يكون غير متحقق في وقت التكليف بالازالة. بل يتحقق بعده فيكون الوجوب كالواجب متأخراً عن إتيان الازالة لا أن الوجوب قبل الازالة والواجب بعده.

أقول هذا الجواب وإن كان يدفع الاشكال عن الميرزا النائيني (ره) في هذا المقام إلا أنه يستوجب إيراداً آخر يرد على القول بالترتب سنذكره في محله، فاحفظ ذلك.

المناقشة الثانية وترد على الملازمة الأولى، وحاصلها أن نسلم أن القدرة يقتضيها نفس الخطاب ولكن مع ذلك لا يجب أن يكون الطبيعة المأمور بها هي المقيدة بالقدرة.

وذلك لأن الغرض من التكليف هو جعل الداعي نحو الطبيعة ومن الواضح إمكان جعل الداعي نحو الطبيعة التي بعضها مقدور وبعضها غير مقدور.

والحاصل أن اللازم في التكليف إنما هو كون الطبيعة مقدوراً عليها. وهذا متحقق في الطبيعة التي بعضها مقدور عليه وبعضها غير مقدور عليه فإن الطبيعة التي تكون كذلك يكون مقدوراً عليها كما لا يخفى. فالكلي الذي له فردان الأول مقدور والثاني غير مقدور يكون هذا الكلي مقدوراً عليه.

والحاصل أن كون الغرض من التكليف هو جعل الداعي لا يقتضي أكثر من كون الطبيعة مقدوراً عليها فلا حاجة إلى كون جميع أفرادها مقدوراً.

أقول قد يعترض على هذه المناقشة أن سعة التكليف يجب أن تكون بسعة الغرض.

فالتكليف بهذه الطبيعة التي بعضها مقدور وبعضها غير مقدور يكون زائداً عن الغرض وما كان زائداً عن الغرض كان لغواً فلاحظ.

ويمكن أن يقال إن حل المشكلة يرجع إلى تعيين منظور المولى الأمر فهل كان ينظر إلى مجرد إيجاد صرف الطبيعة دون لحاظ مصاديقها.

أو كان ينظر إلى إيجاد أحد المصاديق أو إيجاد صرف الطبيعة ضمن المصاديق أو نحو ذلك من اللحظات التي ينظر فيها إلى المصاديق. فعلى الأول يكون التكليف بهذه الطبيعة بغرض تحريك المكلف نحوها وهو مقدور والتكليف مطابق للغرض.

وعلى الثاني فيجب أن تكون المصاديق الملحوظة هي المقدورة لوضوح أن المولى لا يكون غرضه البعث نحو المصاديق غير المقدورة، إذن يكون غرضه تحريك المكلف نحو الطبيعة في المصاديق المقدورة، فلا بد أن يكون التكليف مختصاً بالطبيعة المقيدة بالقدرة ولا يجوز التكليف بالطبيعة التي بعضها مقدور وبعضها غير مقدور لأن التكليف حينئذ يكون زائداً عن الغرض لغواً.

إذا عرفت هذا فهنا نقاط.

الأولى أن الصحيح من هذين الإحتمالين هو الأول كما أشرنا إليه في مواضع كثيرة فإن المولى ينظر إلى صرف الطبيعة فيرى فيها مصلحة فيتشوق إليها ويصير غرضه البعث نحوها فيكلف بها.

الثانية يحتمل أن المحقق النائيني (ره) نظر إلى الثاني ولذا زعم بلزوم تقييد الطبيعة بالقدرة.

الثالثة قد يقال أن المولى إذا نظر بالنظرة الثانية يجب أن نقول ببطلان

الضد العبادي حتى لو لم نلتزم بتقييد الطبيعة المأمور بها بقيد القدرة وذلك لأن المولى حينئذٍ لن يدخل الضد العبادي المزاحم بالأهم في نظره أي عندما يشير إلى المصاديق ويقول أوجد أحدها أو أوجد الطبيعة في ضمن أحدها فإنه لن يدخل الضد العبادي في ضمن المشار إليه لأنه حسب الفرض غير مقدور عليه شرعاً.

أقول فيه نظر من جهات نذكر إثنين منها على نحو الاجمال.

الأولى أن النظر إلى المصاديق بالاجمال لا بالتفصيل أي بمجرد عنوان المصاديق لا أكثر من ذلك وبذلك يدخل جميع المصاديق ومن بينها الضد العبادي المزاحم بالأهم.

الثانية أنه لا دليل على أن المولى لن يدخل الضد العبادي تحت إشارته إذ المحال إنما هو الإلزام بالضدين دون الإلزام بضع وتساوي ضد آخر.

ثم هنا مناقشات أخرى أعرضنا عن ذكرها.

ثم إنه يمكن تأويل كلام المحقق النائيني (ره) بأنه عند التكليف بالأهم يكون المكلف عاجزاً عن المهم وبالتالي لا يكون المهم فعلياً لعدم تحقق موضوعه.

ومن هنا فلو أن المكلف أتى بالمهم يكون قد أتى بما ليس بواجب كمن أتى بالحج قبل الاستطاعة ومن الواضح أن هذا لا يستوجب سقوط الواجب بعد وجوبه.

وبعبارة أوضح هنا مقدمات.

الأولى أن القدرة من شروط موضوع الحكم ومنها القدرة الشرعية.

الثانية أنه عند التكليف بالأهم يكون المكلف عاجزاً شرعاً عن الاتيان بالمهم.

الثالثة أن الذي يسقط الأمر إنما هو الاتيان بالمأمور به في ظرف وجود الأمر إذ الاتيان به قبل أو بعد الأمر يستحيل أن يكون مسقطاً للأمر.

فيتج أنه في زمن التكليف بالأهم يكون المكلف عاجزاً عن المهم.

وبالتالي لا يتحقق وجوب المهم .

ومن ثم فلو أتى فيه بفرد من طبيعة المهم لا يكون ذلك مستوجبا لسقوط الأمر كما أن الآتي بالحج قبل الاستطاعة لا يستوجب سقوط وجوب الحج بعد تحقق الاستطاعة .

والحاصل أن الشرط هو الاتيان بالمأمور به في ظرف القدرة وإن لم يكن القدرة قيدا للمأمور به .

نعم الانصاف بعد هذا التأويل عن كلام المحقق النائيني . والله العالم بحقائق الأمور .

وبهذا ينتهي الكلام في إعتراض المحقق النائيني (ره) على المحقق الكركي وبذلك ينتهي الكلام في الجواب الأول عن إعتراض العلامة البهائي . الجواب الثاني عن إعتراض البهائي (ره) ما يمكن الالتزام به وان كان مخالفاً للمشهور .

وهو أن التزاحم لا يقتضي رفع فعلية أحد الحكمين بل كلا الحكمين باقيا على الفعلية غاية أنه يسقط المهم عن مرحلة التنجيز .

توضيح ذلك في نقاط .

الأولى أن مراتب الحكم أربعة .

الأولى رؤية المصلحة والمفسدة في الفعل وحصول الشوق والارادة أو البغض والتنفر - أي ارادة العدم .

الثانية اعتبار الحكم وضربه في لوح الشريعة .

الثالثة فعلية الحكم بمعنى انطباق موضوعه على المكلف .

الرابعة تنجز الحكم على المكلف بمعنى إستحقاقه العقاب عند

المخالفة .

وهذه المراتب قد فصلناها في أوائل مبحث الإجزاء فراجع .

النقطة الثانية أن المشهور أنه عند تزاحم حكمين يسقط أحدهما عن

الفعليّة بمعنى أن يكون أحدهما لم ينطبق موضوعه على المكلف وذلك لأن موضوع كل حكم مقيد بالقدرة فعند التكليف بالأهم يكون المهم غير مقدور عليه فيكون موضوع الحكم غير منطبق على المكلف.

وبعبارة أخرى إن المشهور ذهبوا إلى أن موضوعات الاحكام كلها مقيدة بالقدرة فتكون القدرة من شروط الوجوب.

والمكلف عند المزاحمة وتكليفه بالأهم يكون عاجزاً شرعاً عن المهم وبالتالي يكون موضوع المهم غير منطبق على المكلف فلا يتحقق الحكم في ذمته أو قل يكون شرط وجوب المهم (أي القدرة عليه شرعاً وعقلاً) غير متحقق وبالتالي لا يتحقق وجوب المهم وهذا معنى ارتفاع فعلية المهم عند المزاحمة.

توضيحه بالمثل أن موضوع وجوب الصلاة هو (المكلف القادر) فيكون القدرة شرط وجوب الصلاة فلو تزاخم الصلاة مع الازالة الأهم يكون المكلف مكلفاً بالأهم وبالتالي يكون عاجزاً عن الصلاة.

فيكون موضوع الصلاة غير منطبق على المكلف لأن المكلف حينئذ ليس قادراً بل عاجزاً.

فيلزم بالتالي عدم انطباق وجوب الصلاة عليه أو قل إن شرط وجوب الصلاة وهو القدرة قد انتفى بسبب المزاحمة فيسقط الوجوب بسقوط شرطه فلا تكون الصلاة واجبة عند المزاحمة.

النقطة الثالثة قد تعرضنا في أول مبحث الاجزاء إلى استعراض أدلة اشتراط الأحكام بالقدرة ونقول هنا إن أهم أدلة الاشتراط.

الأول الرواية.

الثاني استحالة تكليف العاجز للزوم الظلم.

الثالث الإنصراف العرفي.

الرابع أن الغرض يقتضي القدرة.

أقول أما الأول والثاني فقد عرفت فسادهما لعدم دلالة الرواية على سقوط الفعلية.

ولعدم لزوم الظلم ببقاء الفعلية وسقوط التنجز.

وأما الرابع فحاصله دعوى أن الغرض من التكليف تحريك العبد ويستحيل تحريكه نحو غير المقدور فلا يكون الغرض إلا بتحريكه نحو المقدور أو في ظرف القدرة ويجب أن يكون التكليف مطابقاً للغرض أي يكون التكليف متعلقاً بالطبيعة المقدور عليها أو في ظرف القدرة عليها.

أقول لو سلمنا أن غرض المولى هو كذلك لكان الحق مع المشهور في اشتراط الوجوب بالقدرة العقلية والشرعية ولكن نحن لا نعلم ما هو غرض المولى فقد يكون مجرد وضع التكليف في ذمة العبد.

وقد يكون فتح المجال أمام المكلف حتى لو عصى الأهم يفعل المهم.

فمع عدم العلم بغرض المولى لا بد من التمسك بإطلاق الأدلة.

وأما الدليل الثالث فقد عرفت أنه صحيح ولكن الانصراف العرفي إنما هو عن الطبايع غير المقدورة تكويناً.

وأما الطبايع غير المقدورة شرعاً فلا انصراف عرفي عنها فإذا كان قتل زيد محالاً بطبعه كان خارجاً عن التكليف بنظر العرف وأما العجز الشرعي فهو لا يقتضي انصراف العرف.

فدليل وجوب الصلاة مقيد بعند التمكن تكويناً. وغير مقيد بعند التمكن شرعاً لعدم انصراف العرف عن ذلك.

ومما ذكرنا ظهر عدم الدليل على سقوط الفعلية عند التزاحم حتى في المضيقين وعلى هذا يجب الالتزام بصحة الضد العبادي المزاحم بالأهم. وذلك لأن المهم ما زال مأموراً به كالأهم فيمكن الاتيان به بقصد إمتثال هذا الأمر.

ثم إن هذا الجواب أوسع من الجواب المتقدم الذي ذكره المحقق

الكركي (ره) لأنه جار في المضيقين ولأنه جار حتى على القول بتعلق الأمر بالأفراد لا بالطبايع . وبهذا ينتهي الجواب الثاني .

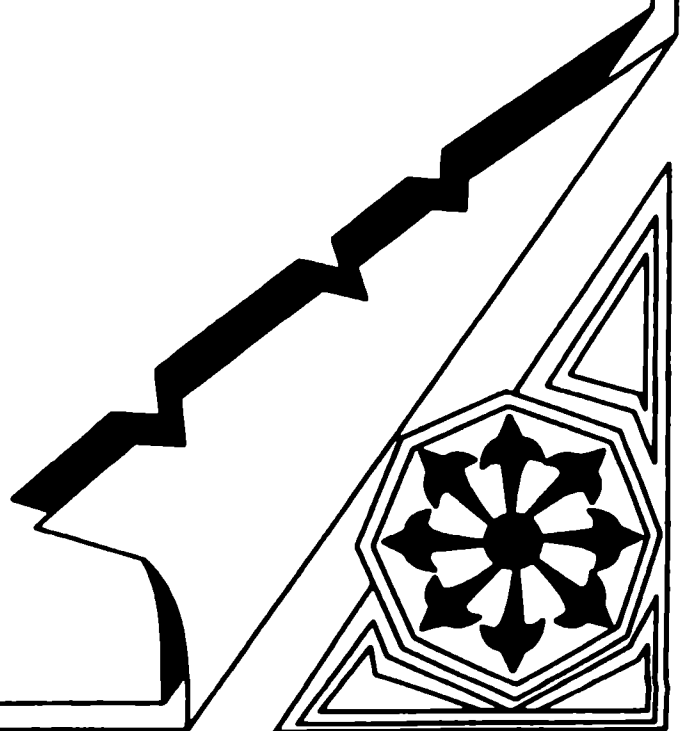
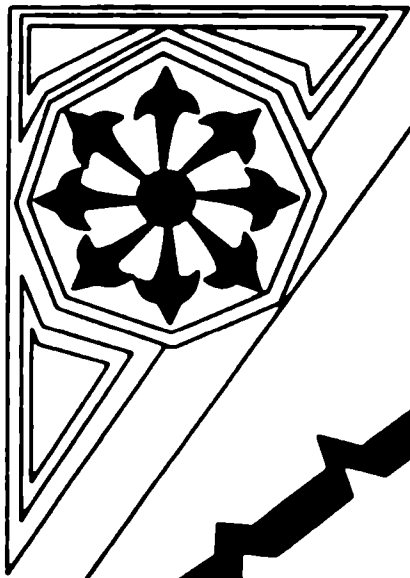
الجواب الثالث على إعتراض البهائي (ره) هو الجواب المبني على الترتب - الآتي - فبناء على الترتب يكون المهم مأموراً به فيجوز الاتيان به بقصد إمتثال الأمر .

وهذا الجواب يحتاج تصحيحه إلى الدخول في مبحث الترتب وسيأتي عن قريب ولكن نشير هنا إلى أن هذا الجواب إنما نحتاج إليه إذا لم نقل بالجواب المتقدم وأما إذا قلنا به يكون هذا الجواب لسنا بحاجة إليه لأنه يريد أن يثبت أن المهم مأمور به في ظرف عصيان الأهم ونحن في الجواب الثاني التزمنا بأن المهم مأمور به حتى في ظرف إطاعة الأهم فضلاً عن ظرف العصيان فيكون الجواب الثالث تحصيلاً للحاصل بالجواب الثاني .

ونشير أيضاً إلى أن هذا الجواب كالجواب المتقدم جار في المضيقين أيضاً .

وكيف كان فتميم هذا الجواب يحتاج إلى الدخول في مبحث الترتب الآتي .

مسألة الترتب



وإذ امتد البحث إلى هنا، فهناك مشكلة فقهية تنشأ من الخلاف المتقدم لا بد من التعرض لها بما يليق بهذه الرسالة.

(قوله (ره)): (تنشأ من الخلاف المتقدم . . .).

أقول قد عرفت أن البهائي أدعى بطلان الضد العبادي المزاحم بالأهم وذلك لعدم وجود أمر بهذا الضد عند المزاحمة وذكرنا أيضاً أنه يجاب عليه بمسلكين.

الأول تصحيح الضد العبادي المزاحم بالأهم بلا حاجة إلى وجود أمر متعلق به.

المسلك الثاني ادعاء وجود أمر يتعلق بالضد العبادي المزاحم بالأهم وهذا المسلك يتضمن ثلاث أجوبة.

الأول وجود الأمر بالموسع المنطبق قهراً على الضد العبادي المزاحم بالأهم. وهذا جواب المحقق الكركي (ره).

الثاني وجود الأمر بالضد العبادي وغيره عند المزاحمة لأن المزاحمة لا تقتضي سقوط الأمر بالمهم.

الثالث وجود الأمر بالضد العبادي وغيره المزاحم بالأهم عند عصيان الأهم.

وهذا الجواب الثالث هو المعتمد على مسألة الترتب ولهذا كان النقاش في مسألة الترتب من توابع وفروع الاشكال المتقدم عن الشيخ البهائي (ره).

ثم إنه لتوضيح مسألة الترتب نذكر مقدمات، الغرض منها شرح مسألة الترتب بالجملة وبيان مورد جريان مسألة الترتب.

المقدمة الأولى في شرح مسألة الترتب بالجملة فنقول إذا اجتمع أمران فتزاحما وقدم أحدهما وصار هذا المقدم هو الواجب الفعلي.

وأما غير المقدم - (أي الأمر الثاني المؤخر) - فيقع حوله نزاع على قولين.

الأول أن يصير هذا الواجب المؤخر ليس فعلياً ما دامت المزاحمة

موجودة، فهو في كل آتات المزاحمة غير فعلي، أي أن فعليته ساقطة مطلقاً ما دامت المزاحمة.

الثاني أن يصير هذا المؤخر ليس فعلياً في حالة وفعلياً في حالة أخرى.

أي فعلياً في حالة إتيانه وعصيان المقدم. وغير فعلي في حالة عدم إتيانه وعدم عصيان المقدم.

والقول الأول هو قول منكر الترتب.

والقول الثاني هو قول مدعي الترتب.

فالترتب إذن هو دعوى أن الضد المهم (المؤخر) يصير فعلياً عند إتيانه وعصيان الأهم أي يترتب فعليته على عصيان الأهم فيكون هذان الضدان - الأهم والمهم - مترتبين الأول الأهم ويعقبه ويليه المهم عند عصيان الأهم.

ومن جهة أخرى فقد عرفت أن معنى الفعلية هو انطباق موضوع الحكم على المكلف فإذا التفتت إلى هذا تعرف أن معنى قولنا (أن المهم يصير فعلياً في حالة عصيان الأهم) هو أن موضوع المهم ينطبق على المكلف - في حالة عصيان الأهم وهكذا تعرف أن معنى قولنا (أن المهم يبقى غير فعلي في حالة عدم عصيان الأهم) هو أن موضوع المهم لم ينطبق على المكلف في حالة عدم عصيان الأهم.

إذن معنى الترتب هو دعوى أن موضوع المهم مقيد ومشروط بعصيان الأهم وبعبارة أخرى يكون عصيان الأهم من شروط وجوب المهم في حالة التزاحم.

فأركان الترتب أمور.

الأول وجود الأمرين.

الثاني وقوع المزاحمة بينهما بمعنى أن المكلف لا يمكنه إمتثالهما معاً.

الثالث تقديم الأهم وصورته فعلياً وتأخير المهم وصورته غير فعلي

بالجملة.

الرابع أن يكون الواجب الأهم فعلياً حتى في مجال فعلية وجوب المهم، أي يلتقيان في الفعلية ولو في آن.

الخامس أن يصير المهم مشروطاً بعصيان الأهم.

وإذا شئت استيضاح كل ما ذكرناه بالمثال نقول وجد أمر بالصلاة وأمر بالازالة وتزاحمت الصلاة مع الازالة وقدمت الازالة لأنها أهم. فبقي الأمر بالازالة مطلقاً وفعلياً وأما الصلاة فيصير وجوبها مشروطاً بترك الازالة.

المقدمة الثانية إن ثمرة القول بالترتب هي إثبات وجود الأمر بالمهم عند إتيانه وعصيان الأهم فلو أن المكلف في المثال عصى الأمر بالازالة وأتى بالصلاة يكون قد امتثل الأمر المتعلق بالصلاة.

كما أن ثمرة انكار الترتب هي إنكار وجود الأمر بالمهم عند إتيانه وعصيان الأهم فلو أن المكلف في المثال عصى الأمر بالإزالة وأتى بالصلاة يكون قد أتى بما لا أمر يتعلق به.

المقدمة الثالثة قد عرفت في المقدمة الأولى أنه من أركان الترتب وجود أمرين ولا يخفى أن الأمرين يفسران بتفسيرين.

الأول أن يكون الأمران عبارة عن حكمين شرعيين مستقلين أي جعلين وقانونين مضروبين في لوح الشريعة مثل (يجب الصلاة) و (يجب الإزالة) فإنهما قانونان شرعيان.

الثاني أن يكون الأمران عبارة عن تكليفين متوجهين إلى المكلف سواء كانا تكليفين بأمرين كما في المثال السابق (يجب الازالة ويجب الصلاة) أو كانا تكليفين بأمر وقانون واحد كما في (يجب إنقاذ الغريق) وفرض وقوع غريقين في آن واحد فإن المكلف يكون مكلفاً بتكليفين الأول إنقاذ الغريق الأول العالم الثاني انقاذ الغريق الثاني العامي.

وكلا هذين التكليفين مأخوذان من أمر وقانون واحد هو (يجب إنقاذ الغريق).

إذا عرفت هذين التفسيرين نقول لا ريب في شمول مسألة الترتب

للأمرين بالتفسير الأول - أي القانونين مثل (يجب الصلاة) و (يجب الإزالة).
 وإنما الكلام في شمول مسألة الترتب لكلا قسمي التفسير الثاني.
 أو بعبارة أخرى إن الكلام في شمول المسألة للتكليفين المأخوذين من
 أمر واحد كما في مثال الغريقين فنقول.
 لم أر من أشار صراحة إلى هذا المورد وكيف كان فالظاهر على ما
 يخطر لي بدواً أن عند التزاحم وتقديم الأهم ينقلب هذا المورد ليصير من
 مصاديق المورد المتقدم أي وجود القانونين والترتب بينهما.
 توضيح ذلك أنه عند وجود الأمر بانقاز كل غريق (يجب إنقاذ
 الغريق).

وفرض وقوع زيد وعمر في الغرق فهنا إما أن يفرض تساويهما في
 الأهمية عند الشارع الاقدس. وإما أن يفرض أن أحدهما أهم. فهذان
 فرضان.

أما على الفرض الأول فعلى المشهور من سقوط الفعلية عند التزاحم
 يجب أن يقال بتقييد موضوع الأمر بانقاز الغريق ليصير (يجب إنقاذ الغريق
 المقذور على إنقاذه).

وبما أن المقذور على إنقاذه هو أحدهما مفهوماً يحكم العقل بالتخيير
 بينهما بلا حاجة إلى أمر جديد من الشارع يحكم بالتخيير.
 وأما على ما ذكرناه من بقاء الفعلية عند التزاحم يكون الأمر بانقاز
 الغريق باق على إطلاقه ويكون المكلف مكلفاً بانقاز كلا الغريقين غاية أنه
 عاجز عنهما معاً فيحكم العقل بلزوم إطاعة أحدهما أيضاً بلا حاجة إلى
 وجود خطاب شرعي بالتخيير. هذا في الفرض الأول.

وأما في الفرض الثاني فلا ريب أن الأمر بانقاز الغريق لا يقتضي وحده
 تعيين الأهم بل يقتضي التخيير كما عرفت في الفرض المتقدم.
 غايته أن العقل لما أدرك أن إنقاذ عمر مثلاً أهم عند الشارع فإن العقل
 يستكشف وجود خطاب شرعي بإنقاذ الأهم أي (عمر) ومن هنا يصير

الموجود في الواقع خطابين .

الأول (يجب إنقاذ كل غريق) .

الثاني (يجب إنقاذ الأهم عند التزاحم) .

أي ينقلب هذا المورد ليصير من موارد الأمرين القانونيين فيجري عليه جميع أحكام الأمرين من جريان الترتب أو عدم جريان الترتب .

فعلى القول بجريان الترتب يكون الخطاب الأول هنا مقيداً بعدم إطاعة الخطاب الثاني . تماماً كما نقول في الترتب بين الأمرين القانونيين .

غايته وجود فروق لادخاله لها فيما هو محل الكلام نذكر منها .

الأول: أن الترتب بين الأمرين كان من قبيل الترتب بين الواجبين التعيينيين فإن الصلاة كانت واجباً تعيينياً وكذا الإزالة كانت واجباً تعيينياً .

فالصلاة والازالة واجبان تعيينيان قبل المزاحمة كما هو واضح .

وكذا حال المزاحمة لأن المزاحمة هنا لم تستوجب كون الواجب هو عنوان أحدهما ثم يحكم الشارع بتقديم الإزالة فإن في حال التساوي يكون التخيير بينهما عقلياً لا شرعياً .

هذا بخلاف الترتب في هذا المورد (إنقاذ الغريقين) فإنه ترتب بين

واجبين تخييرين وواجب تعييني في رتبة المزاحمة إذا فرضنا أن الأمر الشرعي بتقديم الأهم متأخر عن رتبة المزاحمة فإن في أول مرتبة من مراتب المزاحمة ينقلب الواجب إلى عنوان أحدهما على مذهب المشهور وبعد هذه المرتبة يحكم الشارع بتقديم الأهم من أحدهما فمعنى الترتب هنا هو تقييد الأمر التخييري بعصيان الأمر بإطاعة الحكم الشرعي بتقديم الأهم .

وهذا الفرق كما ترى لا أثر له في محل الكلام مع أنه يمكن دفعه

بأمرين .

الأول أنه بناء على ما ذكرناه من بقاء الفعلية حين التزاحم فإن التكليفين

باقيان على الفعلية والتعيين فيكون الترتب بين الأمرين التعيينيين والأمر التعييني إذا قلنا أن الخطاب الشرعي بتقديم الأهم هو خطاب ثالث .

فمثلاً يكون في أول مراتب المزاحمة تكليفان فعليان كل واحد معين متعلق بأحد الفريقين. فيأتي الخطاب الشرعي الثالث بلزوم تقديم الأهم فيكون التكليفان الأولان مشروطين بعدم إطاعة الخطاب الشرعي الثالث.

ففي حال عدم إطاعة الثالث يتحقق موضوع التكليفين الأولين ويحكم العقل بالتخير بينهما لعدم القدرة عليهما.

وأما إذا قلنا أن الخطاب الشرعي بتقديم الأهم ليس خطاباً ثالثاً بل هو عبارة عن تنجيز الأهم بمعنى التوعيد بالمعاقبة على تركه فعلى هذا يكون الترتب بين تنجيز المخير وتنجيز المعين.

فمثلاً لو تزامم إنقاذ الفريقين ففي أول مراتب المزاحمة يحكم العقل بتنجيز أحدهما لعدم القدرة عليهما معاً فإذا جاء الخطاب الشرعي بتنجيز الأهم يكون تنجيز أحدهما مترتباً على عصيان تنجيز الأهم.

الأمر الثاني أن نلتزم أن الخطاب الشرعي بتقديم الأهم غير متأخر زماناً عن التزام بل متأخر رتبة توضيح ذلك أنه هنا احتمالين.

الأول أن نفرض أن الشارع له أحكام شخصية بتقديم الأهم بحيث أنه كلما وقعت مزاحمة وعلم بها يحكم بتقديم الأهم.

الثاني أن نفرض أن الشارع عنده حكم عام وقانون كلي موضوعه المزاحمة ومحموله تقديم الأهم.

إذا عرفت هذين الاحتمالين فعلى الثاني لا ريب يكون وجوب تقديم الأهم إنما هو متأخر رتبة عن المزاحمة لأن المزاحمة موضوعه ولا ريب أن المحمول إنما يتأخر عن الموضوع رتبة لا زماناً.

وعلى الإحتمال الأول فلا ريب أنه إذا قسنا الحال إلى البشر كان الحكم بتقديم الأهم متأخراً زماناً لاحتياجه إلى العلم والالتفات إلى الأهم ثم الحكم بتقديمه وكل ذلك يحتاج إلى زمان عند البشر.

فإذا كان حكم الشارع بتقديم الأهم من قبيل حكم البشر يكون متأخراً زماناً.

وأما إذا لم يكن كحكم البشر بل كان واقع المزاخمة علة تامة للحكم كان الحكم متأخراً رتبة عن المزاخمة تأخر المعلول عن العلة.

خلاصة الكلام أن الفرق بين الترتب في الأمرين القانونيين والترتب في التكليفين يختلف باختلاف الإحتمالات وهي ثلاثة.

الأول: على مذهب المشهور مع فرض أن الحكم بتقديم الأهم قانون عام أو خاص ولكن واقع المزاخمة علة تامة للحكم.

فعلى هذا الإحتمال يكون الفرق هو أن الترتب بين الأمرين هو ترتب فعليه الأمر المعين المهم على عصيان الأمر الأهم بحيث يكون موضوع فعليه المهم مقيداً بعصيان الأهم.

بينما الترتب بين التكليفين من أمر واحد هو ترتب فعليه الأمر التخيري رتبة على عصيان الأهم بحيث يكون موضوع الأمر التخيري بعنوان أحدهما مرتباً على عصيان الأهم.

الثاني على مذهب المشهور مع فرض أن الحكم بتقديم الأهم حكم شخصي كحكم البشر.

فعلى هذا الإحتمال يكون الفرق هو أن الترتب بين الأمرين هو ترتب فعليه الأمر المعين المهم على عصيان الأهم بينما الترتب بين التكليفين من أمر واحد هو ترتب فعليه الأمر التخيري زماناً على عصيان الأهم.

فيكون الأمر التخيري تخبيرياً أول زمان المزاخمة وحين عصيان الأهم بخلافه على الإحتمال الأول فإنه لا يكون تخبيرياً زماناً إلا عند عصيان الأهم نعم يكون تخبيرياً في أول مراتب المزاخمة.

الثالث على مذهب بقاء الفعلية عند التزام فعلى هذا المذهب لا فرق بين الترتبين لأنه يكون من قبيل واحد أي ترتب التنجيز بالمخير على تنجيز الأهم سواء كان التخبير زماناً أو رتبة وسواء قلنا أن تقديم الأهم خطاب مستقل أو عبارة عن تنجيز الأهم.

نعم على القول بأنه خطاب مستقل يكون الحاصل بعد عصيان الأهم

هو التنجيز المخير بينما على القول بأنه تنجيز الأهم يكون الحاصل بعد عصيان الأهم هو التنجيز المعين أي تنجيز المهم فقط .

تنبيه ويمكن أن يقال أنه على الثالث يكون الترتب دائماً بين تنجيز الأهم وتنجيز المهم أي حتى لو كان خطاباً مستقلاً وذلك بأن يقال أن الأهم قد تنجز بالخطاب المستقل فلا مجال لتجزه مرة ثانية ولا سيما في صورة عصيانه فيكون التنجيز المتوجه الى الخطاب التخييري متوجه إلى أحد شقيه وهو المهم فقط فهو تنجيز أحد بدلي الخطاب التخييري .

وأما الفرق الثاني فهو أن الأمر بالأهم في الترتب بين الأمرين لا يحتاج إلى تجديد أمر وخطاب شرعي بل لا يحتاج إلى شيء غايته أننا نستكشف عدم تقييد الأهم ويعلم بالتالي تقييد المهم .

وهذا بخلاف الأمر بالأهم في الترتب بين التكاليفين من أمر واحد فإنه يحتاج إلى خطاب شرعي جديد يكلف بالأهم أو ينقح^(١) لنا فعلية الأهم عن طريق التعبد بتحقق موضوع الحكم بالنسبة إلى الفرد الأهم دون المهم هذا على مذهب المشهور .

وأما على مذهب بقاء الفعلية فيحتاج تقديم الأهم إلى خطاب جديد على كلا الترتبين .

الفرق الثالث أن مرتبة تقديم الأهم عند التزاحم بين الأمرين هي في نفس مرتبة وقوع التزاحم وليست متأخرة لما عرفت من عدم احتياج الأمر بالأهم إلى أي شيء جديد .

بينما تقديم الأهم عند التزاحم بين التكاليفين من أمر واحد هي بعد مرتبة وقوع التزاحم لذا كان استحالة لحاظ هذا التقديم في الأمر الواحد أولى من استحالته في الأمرين فإن لحاظ تقييد المهم بعدم المزاحمة بالأهم في

(١) الفرق بين التكليف والتنقيح أن الأول حكم جديد ثاني بينما الثاني هو بيان أن المكلف قادر على الأهم فقط فيكون ناظراً إلى تحقق موضوع الأمر الأهم .

الأميرين متأخر عن صدور الأمر رتبة واحدة.
بينما في التكليفين من أمر واحد متأخر رتبتين أي رتبة الإمتثال ووقوع
التزام ورتبة صدور الأمر بتقديم الأهم.
وكيف كان فهذه الفروق كلها لا أثر لها في محل الكلام.
تنبيه سوف ننبه على أن الترتب في هذا المورد (بين التكليفين)
كالترتب بين الأمرين يكون مجرد امكانه كاف في إثباته فانتظر.
وقد توسعنا بعض الشيء في هذه المقدمة لاحتياجها إلى التوضيح ولا
تخلو عن دقة.

المقدمة الرابعة قد عرفت أن من أركان الترتب وجود أمرين وهنا يقع
سؤال وهو أن هذين الأمرين هل هما أعم من الوجوبيين والاستحبابيين حتى
يقع الترتب بين المستحبين أم أنهما مختصان بالوجوبيين حتى لا يقع الترتب
بين المستحبين فنقول عندنا ثلاث صور.

الأولى أن يكون الأمران وجوبيين مثل (يجب الصلاة) و (يجب
الازالة).

الصورة الثانية أن يكون الأهم وجوبياً والمهم استحبابياً مثل التزام
(يجب الصلاة) مع (يستحب الطواف حول الكعبة).

الصورة الثالثة أن يكونا استحبابيين مثل التزام (يستحب النافلة) و
(يستحب الطواف).

إذا عرفت هذه الصور الثلاثة نقول.

أما الصورة الأولى فهي القدر المتيقن من مجرى التزام والترتب.

أما الصورة الثانية فجريان الترتب فيها متوقف على القول بأن المزامنة
تقتضي سقوط الأمر الاستحبابي عن الفعلية كما تقتضي سقوط الأمر الوجوبي
عن الفعلية ومرجع ذلك إلى دعوى أن القدرة التكوينية والشرعية كما هي
شرط للتكليف الوجوبي كذلك هي شرط للتكليف الاستحبابي.

والحق كما يقتضيه مذاق المشهور هو ذلك أي أن القدرة شرط للتكليف الاستجابي فهنا ثلاث دعاوى .

الأولى دعوى عدم جريان الترتب على القول ببقاء فعلية الأمر الاستجابي في حال المزاحمة .

ودليل هذه الدعوى واضح حيث أنك عرفت أن الترتب عبارة عن جعل التكليف بالمهم مشروطاً بعصيان الأهم .

وهذا هنا مقطوع بعدم لأن المفروض أن التكليف بالمهم مطلق متحقق قبل عصيان الأهم وحاله وبعده .

الدعوى الثانية دعوى جريان الترتب على القول بسقوط فعلية الأمر الاستجابي عند المزاحمة .

ودليل هذه الدعوى واضح أيضاً فإنه على هذا نبحت عن إمكانية رجوع الفعلية عند عصيان الأهم وهذا هو الترتب .

الدعوى الثالثة أن مذاق المشهور هو اشتراط التكليف الاستجابي بالقدرة كالتكليف الوجوبي حتى تكون القدرة التكوينية والتشريعية شرط الاستجاب وقيد موضوعه كما كانت القدرة شرط الوجوب وقيد موضوعه مما يؤدي إلى سقوط فعلية الاستجاب عند عدم القدرة .

ودليل هذه الدعوى واضح أيضاً لأن بعض أدلة اشتراط التكليف بالقدرة كما تجري في التكليف الوجوبي تجري في التكليف الاستجابي .

منها دليل استحالة البعث عند استحالة الانبعاث فإنه لا فرق بين البعث الاستجابي والبعث الوجوبي فعند عجز المكلف عن المستحب يستحيل انبعاثه نحوه فيستحيل بعث المولى نحوه .

ومنها دليل لغوية تكليف العاجز لأن التكليف بغرض التحريك وهذا الغرض يستحيل عند عجز المكلف وكما يستحيل التكليف الوجوبي بلا غرض كذلك يستحيل التكليف الاستجابي بلا غرض .

نعم من لم يقبل هذين الدليلين وادعى أن دليل اشتراط التكليف بالقدرة

غير هذين الدليلين كدليل الرواية أو استحالة الظلم فإن على هذا أن يعترف ببقاء فعلية الأمر الاستجابي لأنه لا ظلم في تكليف العاجز تكليفاً استجابياً كما أن الرواية لا نظر لها إلى اسقاط المستحبات .

وكيف كان فالمشهور ولا سيما بين المتأخرين قبول الدليلين المتقدمين أو أحدهما على الأقل فبالتالي يقولون بسقوط فعلية الأمر الاستجابي عند مزاحمته بالأهم الوجوبي .

أما الصورة الثالثة فلا ريب بعدم جريان الترتب فيها وذلك لأن القدرة وإن كانت شرطاً للتكليف الاستجابي كما عرفت في الصورة الثانية إلا أن التكليف الأهم الاستجابي لا يقتضي سلب القدرة عن المهم لا تكويناً كما هو واضح ولا تشريعاً كما هو واضح أيضاً حيث أن التكليف الاستجابي ليس فيه إلزام للمكلف .

فلو تزاحم الصلاة المستحب المهم مع الطواف المستحب الأهم لم يكن التكليف بالطواف سالباً لقدرة المكلف على الصلاة لا تكويناً حيث أن المفروض قدرته على الصلاة ولا تشريعاً لأن الشارع لم يمنع عن الصلاة حتى لو كلف بالطواف الاستجابي حيث أن التكليف الاستجابي ليس فيه منع من الترك .

ومما ذكرناه يظهر الحال فيما لو تزاحم المستحب المضيق مع الواجب الموسع وقلنا بأهمية المستحب وتقديمه في هذه الحالة فإن الواجب يبقى على فعليته بلا حاجة إلى الترتب .

المقدمة الخامسة قد عرفت أن من أركان الترتب وجود الأمرين والعبارة لا تخلو من مسامحة لأن المراد وجود تكليفيين سواء كانا أمرين أو كان الأهم نهياً والمهم أمراً توضيح ذلك أن عندنا أربع صور .
الأولى أن يكون التكليفان أمرين مثل (يجب الصلاة) و (يجب الإزالة) .

الصورة الثانية أن يكون المهم أمراً والأهم نهياً مثل تزاحم (يجب الصلاة) و (يحرم قتل المسلم) لو فرض أن الصلاة مؤدية إلى القتل .

الصورة الثالثة أن يكون المهم نهياً والأهم أمراً مثل تزاحم (يحرم دخول الأرض المغصوبة) و (يجب إنقاذ الغريق).
الصورة الرابعة أن يكونا نهيين مثل تزاحم (يحرم القتل) و (يحرم الغصب).

أما الصورة الأولى فهي القدر المتيقن.

وأما الصورة الثانية فكذلك إذ عند التكليف بالنهي يكون عاجزاً عن المهم فتسقط فعليته فيقع الكلام في إرجاع فعليته عند عصيان النهي.

ويترتب على هذا الإرجاع ثمرة وهي تصحيح الضد العبادي المهم.

وأما الصورة الثالثة فقد يقال لا فائدة في الكلام فيها. لأن النهي المهم وإن سقط عن الفعلية فيمكن البحث في إرجاع فعليته عند عصيان الأهم إلا أن هذا البحث لا ثمرة له حيث أنه لا يهم الأصولي إثبات وجود النهي الفعلي عند عصيان الأهم حيث ليس فيه تصحيح لعبادة.
ولكن التحقيق وجود ثمريتين.

الأولى: أنه بناء على الترتب يكون النهي فعلياً عند عصيان الأهم وبذلك يكون ارتكابه معصية يستحق عليها العقاب مضافاً إلى عقاب عصيان الأهم. وهذه ثمرة مهمة.

الثانية: أن في بعض الحالات يكون التزاحم ليس من جهة وقوع المحرم مقدمة للواجب الأهم بل من جهة أخرى فيكون الحكم بفعلية الحرمة في هذه الحال ذا ثمرة.

توضيح ذلك أن التزاحم بين النهي والأمر له صورتان.

الأولى أن يكون النهي مقدمة للواجب كما في تزاحم (يحرم دخول الأرض المغصوبة) مع (يجب إنقاذ الغريق).

ففي هذه الصورة كان التزاحم بسبب أن المنهي عنه وقع مقدمة للواجب الأهم ففي هذه الصورة لا ثمرة للترتب لأن الحرمة التي تسقط فعليتها هي حرمة المقدمة أي الدخول المؤدي إلى إنقاذ الغريق فلو دخل

وأنقذ لم يكن قد عصى الأهم فلا مجال للترتب .

ولو دخل ولم ينقذ كان هذا الدخول محرماً فعلياً قبل العصيان وبعده لأن المحرم الذي سقط فعليته هو الدخول المؤدي إلى الانقاذ لا الدخول غير المؤدي إلى الانقاذ فإن هذا الدخول ما زال على حرمة الفعلية سواء قبل عصيان الأهم أو بعده . إذن لا مجال للترتب في هذه الصورة .

الصورة الثانية: أن يكون المنهي عنه ضدّاً للواجب بحيث لو فعل المحرم لا يمكنه فعل الواجب وكذا بالعكس وتقع المزاخمة في هذه الصورة .

بالعرض بواسطة الاكراه ونحوه كما لو خيره الظالم بين ترك انقاذ الغريق وبين فعل الزنى .

فلو اختار انقاذ الغريق كان ملزماً بالزنى ولو اختار ترك الزنى كان ملزماً بترك انقاذ الغريق .

ففي هذه الحالة لو فرض أن الانقاذ أهم وجب الانقاذ وكان فعلياً وسقط حرمة الزنى عن الفعلية .

فلو فعل الزنى وعصى الانقاذ متأخراً أو مقارناً يقع الكلام في رجوع فعلية حرمة الزنى عند العصيان فيترتب عليه احكام المحرم لو كان له احكام كما لو كان المحرم سفر معصية فيقصر أو كان دخول أرض مغمسوبة فلا يحل له الصلاة وتصير الصلاة في الأرض المغمسوبة من قبيل اجتماع الأمر والنهي وغير ذلك من الاحكام .

أما الصورة الرابعة فيعرف الكلام فيها من الصورة الثالثة .

المقدمة السادسة قد عرفت أن من أركان الترتب وجود المزاخمة . فلا ترتب عند عدم المزاخمة ولا عند المعارضة .

أما عدم الترتب عند عدم المزاخمة فلأن كلا التكليفين يكونان فعليين مطلقاً سواء عند عصيان الأهم أو عند إطاعته كما في (يجب الصوم) و (يجب الصلاة) ولا تزاحم بينهما فكل من التكليفين فعلي مطلقاً فلا وجه

للبحث في إرجاع الفعلية عند عصيان الأهم وهذا واضح .
 وأما عدم الترتب عند المعارضة كما لو تعارض (دليل وجوب الجمعة)
 مع (دليل وجوب الظهر) فلأن معنى المعارضة أن أحدهما كاذب فلو ثبت
 بمقتضى المرجحات أو التخيير أن دليل وجوب الظهر هو الكاذب .

يثبت عدم وجود هذا الحكم في الشريعة أصلاً فلا وجه للبحث في
 إرجاع فعليته عند عصيان دليل وجوب الجمعة إذ كيف نرجع فعليه حكم غير
 موجود في الشريعة .

ومما ذكرناه يظهر فساد احتياط بعض المتشرعة حيث يؤخرون صلاة
 الظهر إلى ما بعد صلاة الجمعة لدعوى أن صلاة الظهر لو وقعت في وقت
 صلاة الجمعة وفرض وجوب الجمعة واقعاً تكون الظهر باطلة واقعاً لأن
 الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده وأما لو وقعت بعد الجمعة فلا أمر
 بالجمعة فيرجع فعلية وجوب الظهر .

وهذا الاحتياط إنما هو غفلة عن أنه لو وجبت الجمعة واقعاً بطل
 الظهر لعدم تشريعه لا لأن الأمر يقتضي النهي عن الضد بل تبطل الظهر لعدم
 وجوب الظهر يوم الجمعة فتكون باطلة حتى لو وقعت بعد صلاة الجمعة .

اللهم إلا إذا فرض وجود دليل يدل على أن من عصى الجمعة وجب
 عليه الظهر فيكون في يوم الجمعة صلاتان في ذمة عاصي صلاة الجمعة
 بحيث لو ترك الظهر يكون قد عصى صلاة ثانية .

ولكن في هذا الفرض يكون مقتضى الاحتياط هو الإتيان بالجمعة ثم
 صلاة الظهر بعدها لا تأخير الظهر إلى ما بعد الجمعة . إلا مع احتمال حرمة
 الجمعة أيضاً .

والحاصل أنه لا مجال لتوهم رجوع فعلية المعارض الساقط عن
 الحجية بسبب المعارضة لأن معنى سقوطه كذبه وعدم وجود مضمونه في
 الشريعة فكيف يتوهم رجوع المعدوم إلى الفعلية .

ولا فرق في ما ذكرناه بين سقوط المعارض بسبب المرجحات أو

سقوطه بسبب التخيير لأن التخيير ليس في الإمتثال بل في الحكم . وتوضح ذلك يحتاج إلى مراجعة بحث التعارض .

المقدمة السابعة قد عرفت أن من أركان الترتب وقوع المزاحمة بين التكليفيين .

والمزاحمة لها أقسام عديدة يجمعها جامع واحد هو (عجز المكلف عن إمتثال كلا التكليفيين) ولا بأس بذكر بعض صور المزاحمة .

الأولى : المزاحمة الناشئة عن كون المأمور بهما مطلوبين في آن واحد وهما ضدان لا يجتمعان مثل صلاة الآيات وصلاة اليوم في الواجبين من أمرين ومثل صلاة جعفر الطيار وصلاة اليوم في الواجب والمستحب من أمرين ومثل إنقاذ الغريقين عند تباعدهما في الواجبين من أمر واحد .

الثانية المزاحمة الناشئة عن عجز المكلف عن الجمع بين التكليفيين وإن كانا في أنفسهما يمكن الجمع بينهما سواء كانا في آن واحد أو آتئين كما في إنقاذ الغريقين المتقاربين فإنه ممكن في نفسه ولكن يفرض عجز المكلف عن إنقاذهما معاً لعدم قدرته على ذلك .

ومثل عجز المكلف عن الإتيان بجميع الركعات من قيام فإما أن يقوم الأولى ويعجز عن قيام الثانية أو يجلس الأولى ويمكنه قيام الثانية فإن الاتيان بجميع الركعات من قيام ليس ممتنعاً في نفسه بل ممتنعاً بسبب عجز في المكلف .

وسواء كان هذا العجز تكوينياً كما في الأمثلة المتقدمة أو اعتبارياً كما لو أكرهه الظالم على عصيان أحد الواجبين .

الثالثة المزاحمة الناشئة عن كون الواجب متلاًزماً في الوجود مع المحرم كما في إنقاذ المرأة الغريق الأجنبية التي يجتمع عليها وجوب الانقاذ وحرمة اللمس وهما متلاًزمان حسب الفرض ومثل التداوي بالنجس عند انحصار الدواء بالنجس فيجتمع عليه وجوب التداوي وحرمة الشرب .

سواء كان التلازم بين الواجب والمحرم بسبب من ذاتهما أو بسبب من

عجز المكلف وسواء كان السبب تكوينياً أو اعتبارياً وسواء كان تلازم الواجب مع المحرم من جهة مقدمة أحدهما للآخر أو لا من هذه الجهة .

الرابعة المزاحمة الناشئة عن كون ترك المحرم متلازماً مع فعل المحرم الآخر سواء كان تلازم من جهة نفس المحرمين أو من جهة عجز المكلف تكوينياً أو اعتباراً سواء اتحد الزمان أم اختلف والأمثلة غير عزيزة .

المقدمة الثامنة قد عرفت أن من أركان الترتب تقديم الأهم فيتوقف الترتب على وجود الأهم توضيح ذلك أنه لو وقعت المزاحمة بين واجبين مثل صلاة اليوم وصلاة الآيات فيحتمل إحتمالين .

الأول وجود الأهم .

الثاني عدم وجود الأهم أي تساوي التكاليفين .

فعلى الأول يصير الأهم هو الواجب الفعلي وبالتالي يكون المكلف عاجزاً عن المهم فتسقط فعليته فيمكن أن يقع البحث في رجوع فعليته عن طريق الترتب أي جعله واجباً مشروطاً بعصيان الأهم .

وأما على الثاني فيحتمل ثبوتاً خمسة إحتتمالات .

الأول سقوطهما معاً عن الفعلية فلا يجب إطاعة أي واحد منهما .

الثاني بقاؤهما معاً على الفعلية .

الثالث اشتراط فعلية أحدهما بأن يختاره المكلف .

الرابع اشتراط فعلية أحدهما بترك الآخر .

الخامس إنقلاب الواجبين إلى وجوب واحد تخيري .

أقول أما الإحتتمال الأول فلا وجه له ضرورة أن القدرة التكوينية والتشريعية متحققة بالنسبة إلى أحدهما فسقوطهما كلاهما عن الفعلية خلاف العلم بتحقق موضوع أحدهما .

وأما الإحتتمال الثاني فلا وجه له على مذهب المشهور وذلك للعلم بعدم القدرة على أحدهما فبقاؤهما معاً على الفعلية خلاف العلم بعدم تحقق موضوع أحدهما .

وأما الإحتمال الثالث فيعترض عليه بأن المكلف لو لم يختار أي واحد منهما يسقطان معاً عن الفعلية وذلك لأن المفروض أن كل واحد من التكليفيين مشروط بالاختيار. فمع عدم الاختيار لم يتحقق التكليف المشروط.

وهذا الاعتراض وارد فلا بد للإحتمال الثالث من إضافة ما تدفع هذا الاعتراض وهذه الاضافة تحتمل احتمالات عديدة لا حاجة إلى سردها ولكن نقول شيئاً واحداً وهو أن هذه الاحتمالات كلها ترجع إلى أحد أمرين:

الأول اجتماع الحكمين الفعلين في زمان واحد.

الثاني أن تكون الاضافة خطاباً شرعياً ثالثاً فتحتاج إلى مؤونة الإثبات فلا يكفي مجرد الإمكان.

وأما الإحتمال الرابع فإن أريد فيه بترك الآخر تركه ولو لحظة لزم اجتماع التكليفيين الفعلين في اللحظات التالية لصدق ترك كل واحد منهما فيتحقق موضوعهما.

وإن أريد بالترك تركه مطلقاً لزم فاسدان.

الأول اجتماعهما في الفعلية على فرض تركهما معاً.

الثاني اجتماعهما في عدم الفعلية على فرض فعلهما معاً.

ثم إن العجب من الميرزا النائيني (ره) حيث جعل هذا الإحتمال الرابع من قبيل ضم ترتب إلى ترتب أي ترتب الجانب الأول على الثاني وترتب الجانب الثاني على الأول.

ففي مثال الصلاة والازالة يكون عندنا على هذا الإحتمال ترتبان ترتب وجوب الصلاة على ترك الازالة وترتب وجوب الازالة على ترك الصلاة ثم شنع على الشيخ (ره) حيث جمع بين القول باستحالة ترتب وجوب المهم على ترك الأهم - عند وجود الأهمية - وبين القول بهذا الإحتمال الرابع عند التساوي فقال له ليت شعري إن ضم ترتب إلى ترتب آخر كيف يوجب تصحيحه.

أقول إن هذا الإحتمال الرابع ليس من قبيل الترتب وإن كان فيه عيب الترتب .

أما انه فيه عيب الترتب فلأن عيب الترتب إنما هو اجتماع الحكمين الفعليين المتضادين وقد عرفت أن هذا العيب موجود في الإحتمال الرابع بل يوجد فيه عيب آخر كما قدمنا ذكره .

وأما أنه ليس من قبيل الترتب فلأن أركان الترتب كما عرفت وتعرف أن يكون أحد الواجبين مطلقاً ويكون الثاني مشروطاً بعصيانه حتى يجتمع الوجوبين في حال الاتيان بالمهم المشروط .

ومن الواضح أن هذا كله غير متحقق هنا وذلك .

لأن في هذا الإحتمال كان كلا الواجبين مشروطاً .

ولأن كل واحد منهما مشروط بترك الآخر لا بعصيانه و الفرق بين الترك والعصيان كما لا يخفى .

ولأنه عند الإتيان بأحدهما لا يكون الآخر فعلياً فلا يجتمع الوجوبان الفعليان عند الاتيان بأحدهما ولكنهما يجتمعان فقط في حالة عدم الاتيان بأي واحد منهما .

فظهر أن الفرق شاسع بين الإحتمال الرابع وبين الترتب .

وأما الإحتمال الخامس فهو وإن كان ممكناً ثبوتاً إلا أنه لا دليل عليه إثباتاً فلا يلجأ إليه إلا في صورة استحالة جميع الإحتمالات الأخرى .

فظهر من كل ما ذكرناه أن الترتب لا مجرى له عند تساوي المتزاحمين .

المقدمة التاسعة . قد عرفت أن من أركات الترتب وجود الأهم ولا يخفى أن الركن إنما هو وجوده الواقعي سواء كان معلوماً أم مجهولاً فوجود الأهم واقعاً ولو مع الجهل به يؤدي إلى وجود الترتب واقعاً ولو مجهولاً وهذا واضح .

غايته أن المكلف تارة يعلم بوجود الأهم وتارة يعلم العدم وتارة
يجهل .

فعلى الأول يجري احكام الأهم .

وعلى الثاني يجري احكام التساوي .

وعلى الثالث فإن ترجح أهمية المعين بنى على أهميته لإطلاق دليله
المقتضى لفعليته مع عدم العلم باشتراطه بترك الآخر ولا يبعد القول بجريان
قاعدة التعيين والتخير .

وإن لم يترجح أهمية المعين بنى على التساوي .

ثم إن المراد من العلم بوجود الأهم العلم به معيناً فلو علم بوجود
الأهم بين المتزاحمين كان عليه احكام الطور الثالث وكل ذلك واضح .

المقدمة العاشرة قد عرفت أن من أركان الترتب تأخير المهم ليصير غير
فعلي وقد نبهنا في مواضع متعددة أن بحث الترتب هو بحث حول إرجاع
فعليه الواجب المهم في ظرف عصيان الأهم فإذاً يتوقف جريان بحث
الترتب على القول بسقوط فعليه المهم .

وأما لو قلنا - كما بيناه - أن المتزاحمين لا يسقطان عن الفعلية فلا
مجال لبحث الترتب حيث نعلم بإطلاق الواجب المهم وتحقق موضوعه
سواء مع عصيان الأهم أو مع عدم عصيان الأهم فنقطع بعدم صحة الترتب
الذي هو عبارة عن جعل الواجب المهم واجباً مشروطاً بعصيان الأهم .

ومما ذكرناه يعلم أنه لا مجال لبحث الترتب على مذهب المحقق
الكركي (ره) عند تزاحم الموسع والمضيق فعلى مذهبه يكون الأمر بالموسع
ما زال على فعليته مما يعلم معه أن وجوبه غير مشروط بشيء بل مطلق فلا
مجال لتوهم الترتب الذي هو جعل الموسع واجباً مشروطاً بعصيان الأهم .

المقدمة الحادي عشرة قد عرفت أن من أركان الترتب كون الأهم فعلياً
حتى في حال إتيان المهم سواء كان فعلياً في أول مرحلة من إتيان المهم أو
كان فعلياً في جميع مراحل إتيان المهم .

وبهذا الركن يعلم عدم جريان بحث الترتب فيما إذا كان إتيان المهم بعد مرحلة سقوط الأهم.

توضيح ذلك أن فعلية الأهم تحتمل ثلاث احتمالات:

الأول أن تسقط قبل أن الشروع في المهم كما لو تزامن إنقاذ زيد وإنقاذ عمر وفرض أن زيد أهم وأن مجرد المبادرة إلى إنقاذ عمر تستوجب العجز عن إنقاذ زيد ففي هذه الحال يسقط الأمر بإنقاذ زيد بمجرد المباشرة إلى إنقاذ عمر وذلك لتحقق العجز عن إنقاذ زيد مما يوجب سقوط التكليف بإنقاذه.

ففي هذه الحال لا مانع من كون إنقاذ عمر واجباً فعلياً ولا يكون هذا من محل الكلام حيث أن فعلية الأهم غير مجامعة لفعلية المهم.

مع أن عيب الترتب الذي لأجله وقع الكلام والنقاش حوله هو أن الترتب يقتضي مجامعة فعلية الأهم مع فعلية المهم.

الإحتمال الثاني أن تسقط فعلية الأهم في أول آتات إمتثال المهم كما لو فرض أن مجرد الشروع في إمتثال المهم يستوجب سقوط الأمر بالأهم إما للعجز عنه وإما لمضي وقته وإما لكونه مشروطاً بعدم فعل المهم وفي هذه الحالة يقع الكلام في إمكان فعلية المهم وذلك لأن فعلية المهم يحتمل فيها احتمالان.

الأول أن يفرض وجودها بعد أول آتات إمتثال المهم.

الثاني أن يفرض وجودها في أول آتات إمتثال المهم بحيث لا يتقدم الإمتثال على الفعلية.

أما الإحتمال الأول فهو لا ينفذ لأنه لا يثمر وقوع الإمتثال إمتثالاً للأمر ضرورة أن أول آتات الإمتثال كانت بدون أمر ومن الواضح أن العبادة لا تصح إلا إذا وقعت بتمامها إمتثالاً للأمر - إن قلنا بتوقف العبادة على إمتثال الأمر.

وأما الإحتمال الثاني فهو الإحتمال الذي يريد الاعلام إثباته وهذا

الإحتمال يقع محلاً للكلام وذلك لأن فعلية الأهم تكون مجتمعة مع فعلية المهم ولو في آن يسير إذ لا فرق في الأمور العقلية بين اليسير والكثير فيقع البحث في إمكان هذا النوع من الترتب .

الإحتمال الثالث أن لا تسقط فعلية الأهم في أول آتات إمتثال المهم بل تستمر في وجودها إلى ما شاء الله ووقوع بحث الترتب في هذا الإحتمال في غاية الوضوح .

المقدمة الثانية عشر قد عرفت أن من أركان الترتب صيرورة المهم واجباً مشروطاً بعصيان الأهم .

وبهذا يعلم خروج مثل تزامم الحج وقضاء الدين وذلك لأن الأمر بالقضاء يستوجب عدم الاستطاعة وسقوط وجوب الحج فلا فرق في ذلك بين أن يطيع أو يعصي فإن نفس صدور الأمر بالدين استوجب صيرورة المكلف غير قادر شرعاً على الحج وبذلك ينتفي وجداناً موضوع وجوب الحج فلا مجال لصيرورته واجباً مشروطاً بعصيان الأهم .

ومن هذا القبيل كل متزاممين كان الأمر بأحدهما رافعاً لموضوع الآخر وجداناً أو تعبداً .

ومن هذا القبيل ما ذكره الميرزا النائيني شرطاً في جريان الترتب . حيث ذكر أن الترتب لا يجري فيما إذا كان أحد التكليفين مشروطاً بالقدرة الشرعية ومثل لذلك بالوضوء ولزوم صرف الماء في غير الوضوء .

فلو تزامم هذين التكليفين كان الأمر بوجوب صرف الماء في غير الوضوء . أو بحرمة صرف الماء في الوضوء مستوجباً لارتفاع موضوع الأمر بالوضوء .

إذ موضوع وجوب الوضوء هو القدرة الشرعية على الماء .

وتحريم التصرف بالماء في الوضوء أو وجوب صرفه في غير الوضوء يستوجب سلب قدرة المكلف على استعمال الماء شرعاً فتنتفي القدرة وهي موضوع وجوب الوضوء . وبالتالي لا أمر بالوضوء .

وكما أنه لا أمر بالوضوء كذلك لا يمكن تصحيح الوضوء بمجرد المحبوبة لعدم إحراز المحبوبة عند فقد الموضوع.

ومن الواضح أن عصيان النهي عن استعمال الماء في الوضوء أو الأمر بصرف الماء في غير الوضوء لا يستوجب تحقق موضوع الوضوء ولا تحقق ملاكه المنتفي بانتفاء القدرة الدخيلة.

وهذا الكلام في غاية الجودة وإن اعترض عليه بعض الاعلام بما لا يرد فراجع إن شئت.

وكيف كان فيجمع الجميع أن يكون (أحد الأمرين رافعاً لموضوع الآخر) بلا فرق بين كون الأمر بجعله أو فعليته أو تنجزه رافعاً لموضوع الآخر. ففي هذه الحالات كلها لا يمكن الترتب لأن الأمر الثاني قد انتفى موضوعه فلا يمكن رجوعه بمجرد عصيان الأمر الثاني.

المقدمة الثالثة عشر قد عرفت أن من أركان الترتب صيرورة المهم واجباً مشروطاً بعصيان الأهم وهذا على قسمين.

الأول أن يكون وجوب المهم مشروطاً بعصيان الأهم حدوثاً لابقاء يعني أن حدوث وجوب المهم متوقف على عصيان الأهم وأما بقاء وجوب المهم فغير متوقف على شيء بحيث حتى لو فرض إطاعة الأهم لكان وجوب المهم باقياً فعلياً.

الثاني أن يكون وجوب المهم مشروطاً بعصيان الأهم حدوثاً وبقاء يعني أنه كما كان حدوث وجوب المهم يتوقف على عصيان الأهم فكذلك بقاء وجوب المهم يتوقف على بقاء واستمرار العصيان للأهم بحيث لو زال عصيان الأهم يسقط وجوب المهم.

بل قد يفرض أن حدوث وجوب المهم يتوقف على استمرار عصيان الأهم على نحو الشرط المتأخر. أو العنوان الانتزاعي.

أما القسم الثاني فلا ريب في دخوله في محل النزاع.

وأما الأول فذكر بعض الاعلام أنه خارج عن محل النزاع لأنه معلوم البطلان لاستلزامه الجمع بين الضدين حيث أنه لو تزامم قتال البغاة مع قتال

الكفار وكان قتال الكفار أهم فلو عصى وقاتل البغاة صار قتال البغاة واجباً عليه بحيث يلزمه الجمع بين قتال البغاة وقتال الكفار وهو غير مقدور بحيث أن المكلف حتى لو تاب وأراد وذهب إلى طاعة الأهم وقاتل الكفار فمع ذلك يكون المكلف مكلفاً بالمهم.

المقدمة الرابعة عشرة أن ثمرة القول بالترتب تتوقف على القول بعدم اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده إذ على القول بالنهي لا يمكن أن يكون الضد مأموراً به لاستحالة اجتماع الأمر والنهي هنا حتى لو قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي في المسألة الآتية.

وذلك لأن الأمر متعلق بنفس عنوان الضد كالصلاة مثلاً والنهي تعلق به أيضاً لأن اقتضاء الأمر جهة تعليلية تقتضي تعلق النهي بنفس الضد فيكون الأمر والنهي قد اجتمعا على عنوان واحد وهو غير جائز عند المشهور.

وبالتالي يقال بوقوع المعارضة بين دليل الأمر بالأهم الدال على النهي عن المهم وبين دليل الأمر بالمهم الدال على الأمر به في حال عصيان الأهم.

ولكن في وقوع التعارض إشكال إذ الأمر بالأهم يدل على النهي في حالة واحدة فهو مخصص للأمر بالمهم الدال على الوجوب مطلقاً وهذا الإشكال يتقوى على مسلك التلازم العرفي بل على مسلك التلازم العقلي أيضاً وعلى هذا يكون الأمر بالأهم نافياً للترتب.

وهذا الذي ذكرناه ما زال محتاجاً إلى بعض التأمل. ولا يتيسر تحرير الكلام في هذا المقام.

المقدمة الخامسة عشرة إن ثمرة الترتب تتوقف على القول بأن صحة العبادة تتوقف على وجود الأمر بها.

وأما إذا قلنا بصحة العبادة بدون حاجة إلى إحراز وجود الأمر كان ثمرة الترتب ضايعة إذ أن الترتب غاية ما يشته وجود الأمر المتعلق بالضد وهذا لا ثمرة له بعد القول بصحة العبادة بدون أمر.

المقدمة السادسة عشرة. قد ظهر مما ذكرنا آنفاً فساد ما ذكره بعض السادة الاعلام من أنه بناء على القول بأن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده يقع التعارض بين الأمر بالضد والنهي عنه حتى على القول بعدم الترتب ففي مثال (الصلاة والازالة) يكون الأمر بالازالة مقتضياً للنهي عن ضده (الصلاة) فيقع المعارضة بين هذا النهي عن الصلاة وبين دليل الأمر بالصلاة حتى بناء على القول بعدم الترتب.

أقول قد عرفت أولاً الاشكال في وقوع المعارضة على مسلك التلازم حيث أنه على هذا المسلك يكون الأمر بالازالة دالاً على النهي عن الصلاة في حالة خاصة فيكون أخص من دليل الأمر بالصلاة مطلقاً فلا جرم يكون مقيداً له لا معارضاً.

بل الاشكال في المعارضة واقع حتى على مسلك المقدمة وذلك لأنه على مسلك المقدمة أمامنا أحد دعويين.

الأولى أن دليل الأمر بالأهم دال على فعلية النهي عن المهم بمعنى أنه يدل على وجود نفس النهي أو يدل على وجود العلة التامة للنهي فدليل الأمر بالازالة يكون دالاً على وجود حرمة الصلاة في لوح التشريع أو يكون دالاً على وجود العلة التامة عند المولى لتشريع النهي وبالملازمة العقلية يعلم وجود النهي في لوح التشريع.

الدعوى الثانية أن دليل الأمر بالأهم لا يدل على فعلية النهي عن المهم بمعنى أنه لا يدل على وجود النهي في لوح التشريع بل يدل على شيء واحد وهو وجود المقتضي لتشريع الحرمة والمقتضي هو الذي لولا المانع يكون مؤثراً.

فدليل الأمر بالازالة لا يدل على وجود حرمة الصلاة بل يدل على وجود حرمة الصلاة بحيث لو عدم المانع لوجدت حرمة الصلاة.

إذا عرفت هاتين الدعويين نقول إنك لو أخذت بأي واحدة من هاتين الدعويين لم تقع المعارضة.

أما الدعوى الأولى فواضح إذ دليل الأمر بالأهم حينئذ يكون مخصصاً لدليل الأمر بالصلاة لما عرفت من أن الأمر بالصلاة مطلق والنهي عنها خاص في حالة واحدة هي حالة المزاحمة مع الازالة والخاص يقدم على العام.

أما الدعوى الثانية فلأن مدلول الأمر بالأهم حينئذ لا يكون منافياً لمدلول الأمر بالمهم. إذ الأمر بالأهم إنما يدل على وجود مقتضى النهي في المهم لا على فعلية النهي بينما الأمر بالمهم يدل على عدم وجود نفس النهي ولا يدل على عدم وجود مقتضى النهي.

فمدلول الأمر بالمهم يتوافق مع مدلول الأمر بالأهم ويكون الدليل المعتمد هو دليل الأمر بالمهم لأنه دال على فعلية الأمر ولازمه وجود المانع من تأثير مقتضى النهي في وجود النهي.

نعم لو فرض العلم من الخارج أن مقتضى النهي أهم عند المولى من مقتضى الأمر كان هذا العلم الخارجي (لا دليل الأمر بالأهم) مقتضياً لتقييد دليل الأمر بالمهم. هذا كله أولاً.

وأما ثانياً فلأنه بناء على عدم الترتب يكون المهم غير مأمور به لأنه غير مقدور عليه وبالتالي يكون دليل الأهم الدال على حرمة المهم لا معارض له فكيف يدعي وقوع التعارض حتى مع عدم الترتب.

ويمكن توجيه كلامه بأن مراده من المعارضة هو التنافي بين الأمر بالمهم في حالة التزام وبين الأمر بالمهم في نفس هذه الحالة فيكون الطرفان ملحوظان في حالة التزام وبالتالي فحال عدم الترتب ارتفعت فعليه المهم بسبب التعارض وهذا معنى وقوع التعارض فلاحظ.

المقدمة السابعة عشرة لا يخفى أن مسألة الترتب من المسائل العقلية حيث أن البحث عن إمكان الترتب أو عدم إمكانه عقلاً فلا بد من ذكر الأدلة البرهانية المتكفلة لاثبات الامكان أو الاستحالة.

ولا وجه لما فعله بعض الأعظم حيث استدل على الامكان بالوقوع

فإن الوقوع إنما يصلح دليلاً على الامكان في حالات يكون الواقع غير قابل للتوجيه والتأويل.

وأما مع قابلية الواقع لذلك كان الاستدلال باطلاً ولا بأس بذكر استدلاله ثم إلقاء نظرة عليه ليتضح حقيقة الحال.

قال ما محصله لا اشكال في وقوع الترتب ومن الواضح أن وقوع شيء أكبر برهان على امكانه وقد وقع في العرفيات وفي الشرعيات أما في العرفيات فمثل أن يأمر الأب ابنه بالذهاب إلى المدرسة وعلى تقدير عصيانه يأمره بالجلوس في الدار ومثله كثير عند العرف.

وأما في الشرعيات ففروع كثيرة نذكر منها اثنين.

الأول: ما لو وجب الإقامة على المسافر فلو عصى ولم يقم وجب عليه القصر والافطار.

الثاني: ما لو وجب السفر على المقيم فلو عصى ولم يسافر وجب عليه الإتمام والصيام بالضرورة. إنتهى ملخصاً.

أقول هذه الأمثلة التي ذكرها قابلة للتوجيه.

أما العرفيات فستعرف حكمها عند التعرض لطريقة أخرى للترتب.

وأما الشرعيات فيرد عليها أمران.

الأول إن هذه الفروع الشرعية لو فرض تماميتها لكانت دالة على أحد أمرين.

الأول إمكان الترتب.

الثاني بقاء فعلية الأمرين المتضادين حتى عند التزاحم.

فلو فرض أننا علمنا بقاء وجوب الصلاة وبقاء وجوب الازالة فكما يمكن حمل ذلك على امكان الترتب يمكن حمل ذلك على بقاء الحكمين الفعلين حتى في حال التزاحم.

فتعين أن هذه الفروع دالة على إمكان الترتب تحكماً.

والحاصل أن ثبوت وجود أمرين بضدين لا بد له من مبرر وتوجيه وهذا مسلم.

لكن المبرر والتوجيه يحتمل احتمالين.

الأول امكان الترتب.

الثاني بقاء فعلية الحكمين المتضادين.

ومن ثم يكون تعيين توجيه وجود هذين الأمرين بالتوجيه الأول دون الثاني تحكماً.

وأما دعوى أن الثاني قد ثبت استحالة فلا بد من كون التوجيه هو الأول.

فليست بأولى من دعوى الخصم أن الأول قد ثبت استحالة فلا بد من كون التوجيه هو الثاني.

الإيراد الثاني أن الصحيح أن هذه الأمثلة خارجة عن الترتب وذلك لأن الترتب الذي هو محل الكلام ويناقش في امكانه أو استحالته هو (ترتب وجوب شيء على عصيان تكليف آخر بحيث يكون الشيء الواجب المترتب مؤدياً إلى العجز عن فعل الأهم).

توضيح ذلك أنه سوف يأتي إنشاء الله أن نكتة استحالة الترتب هي كون الواجب المهم المترتب على العصيان يقتضي عدم الأهم.

وبعبارة أخرى إن الضدين الأهم والمهم بينهما علاقتان.

الأولى علاقة من جهة الأهم إلى المهم وهي علاقة اقتضاء الأهم لعدم المهم فالإزالة الأهم في المثال تقتضي عدم الصلاة.

الثانية علاقة من جهة المهم إلى الأهم وهي علاقة اقتضاء المهم لعدم الأهم فالصلاة المهم في المثال تقتضي عدم الإزالة.

وسوف يتضح إنشاء الله تعالى أن العلاقة الأولى لادخاله لها في استحالة الترتب وإنما النكتة الرئيسية في استحالة الترتب هي العلاقة الثانية

فالترتب الذي هو محل الكلام والنقض والابرام إنما هو الترتب المحتوي على العلاقة الثانية .

وأما الترتب الفاقد للعلاقة الثانية فخارج عن محل البحث ولا ريب في جوازه حتى لو كان محتويًا على العلاقة الأولى .

ومن هنا نقول أن الأمثلة المذكورة كلها فاقدة للعلاقة الثانية وإن كانت محتوية للعلاقة الأولى ومن هنا فهي خارجة عن محل البحث .

توضيح ذلك أن الحاضر مأمور بأمرين .

الأول وجوب السفر .

الثاني وجوب الصوم .

والثاني مترتب على عصيان الأول .

وهذان الأمران ليس بينهما إلا علاقة واحدة وهي العلاقة الأولى أي أن المترتب عليه - السفر - يقتضي عدم المترتب - الصوم .

وأما العلاقة الثانية فمفقودة ضرورة أن الصوم لا يقتضي عدم السفر .

فظهر أن هذه الأمثلة كلها خارجة عن محل البحث لفقدانها العلاقة

الثانية .

فإن قلت هلا قلت إن العلاقتان معاً لهما دخالة في استحالة الترتب

بحيث لو انتفى احدهما انتفى الترتب .

قلت إنا وجدنا أن العلاقة الثانية وحدها كافية في استحالة الترتب كما

وجدنا أن العلاقة الأولى وحدها غير كافية فعلمنا من ذلك أن العلاقة الأولى

لا دخالة لها في استحالة الترتب ومن ثم فلو فرض وجود العلاقة الثانية دون

الأولى استحالة الترتب ثم إنه لم يحضرني مثال لوجود العلاقة الثانية مجردة

عن الأولى فلاحظ .

إذا عرفت هذه المقدمات فلنرجع إلى كلام المصنف (ره) .

(قوله (ره)): (يحرصون على فعل بعض العبادات المندوبة . . .) .

وهي أن كثيراً من الناس نجدهم يحرصون - بسبب تهاونهم - على فعل بعض العبادات المندوبة في ظرف وجوب شيء هو ضد للمندوب، فيتركون الواجب ويفعلون المندوب، كمن يذهب للزيارة أو يقيم مأتم الحسين عليه السلام وعليه دين واجب الأداء. كما نجدهم يفعلون بعض الواجبات العبادية في حين أن هناك عليهم واجباً أهم فيتركونه، أو واجباً مضيق الوقت مع أن الأول موسع فيقدمون الموسع على المضيق، أو واجباً معيناً مع أن الأول مخير فيقدمون المخير على المعين... وهكذا.

ويجمع الكل تقديم فعل المهم العبادي على الأهم، فإن المضيق أهم من الموسع، والمعين أهم من المخير، كما أن الواجب أهم من المندوب (ومن الآن سنعتبر بالأهم والمهم ونقصد ما هو أعم من ذلك كله).

فإذا قلنا بأن صحة العبادة لا تتوقف على وجود أمر فعلي متعلق به وقلنا بأنه لا نهى عن الضد أو النهي عنه لا يقتضي الفساد، فلا إشكال ولا مشكلة، لأن فعل المهم العبادي يقع صحيحاً حتى مع فعلية الأمر بالأهم، غاية الأمر يكون المكلف عاصياً بترك الأهم من دون أن يؤثر ذلك على صحة ما فعله من العبادة.

وإنما المشكلة فيما إذا قلنا بالنهي عن الضد وأن النهي يقتضي الفساد، أو قلنا بتوقف صحة العبادة على الأمر بها كما هو المعروف

أقول هذا إشارة إلى ما ذكرناه في المقدمة الرابعة من جريان الترتب حتى في الأمرين اللذين كان المهم منهما مندوباً.

(قوله (ره)): (وإنما المشكلة فيما إذا قلنا بالنهي عن الضد...).

أقول هذه المشكلة لو وقعت لا تحل حتى على القول بالترتب كما عرفت في المقدمة الرابعة عشر.

(قوله (ره)): (مع فرض القول بأن...).

عن الشيخ صاحب الجواهر قدس سره، فإن أعمالهم هذه كلها باطلة ولا يستحقون عليها ثواباً، لأنه أما منهي عنها والنهي يقتضي الفساد، وإما لا أمر بها وصحتها تتوقف على الأمر.

فهل هناك طريقة لتصحيح فعل المهم العبادي مع وجود الأمر بالأهم؟.

ذهب جماعة إلى تصحيح العبادة في المهم بنحو (الترتب) بين الأمرين: الأمر بالأهم والأمر بالمهم، مع فرض القول بعدم النهي عن الضد وإن صحة العبادة تتوقف على وجود الأمر.

والظاهر أن أول من أسس هذه الفكرة وتنبه لها المحقق الثاني وشيد أركانها السيد الميرزا الشيرازي كما أحكمها ونقحها شيخنا المحقق النائيني طيب الله مثواهم.

وهذه الفكرة وتحقيقتها من أروع ما انتهى إليه البحث الأصولي تصويراً وعمقاً.

وخلاصة فكرة الترتب: إنه لا مانع عقلاً من أن يكون الأمر بالمهم فعلياً عند عصيان الأمر بالأهم، فإذا عصى المكلف وترك الأهم فلا محذور في أن يفرض الأمر بالمهم حينئذ، إذ لا يلزم منه طلب الجمع بين الضدين، كما سيأتي توضيحه.

وإذا لم يكن مانع عقلي من هذا الترتب فإن الدليل يساعد على وقوعه والدليل هو نفس الدليلين المتضمنين للأمر بالمهم والأمر بالأهم، وهما كافيان لإثبات وقوع الترتب.

أقول قد فرض المصنف (ره) للترتب فرضان الأول عدم النهي عن الضد. الثاني أن صحة العبادة تتوقف على وجود الأمر.

أقول أما الفرض الأول فلأن النهي يقتضي عدم الأمر الترتبي فلا بد من عدمه.

أما الثاني فلأنه مع صحة العبادة بلا أمر يلغو بحث الترتب.
(قوله (ره)): (وعليه ففكرة الترتب وتصحيحها...).

وعليه، ففكرة الترتب وتصحيحها تتوقف على شيئين رئيسين في الباب، أحدهما إمكان الترتب في نفسه، وثانيهما الدليل على وقوعه.
أما الأول: وهو إمكانه في نفسه فيبانه:

أقول من الواضح أن مجرد إمكان الترتب لا ينفعنا بل لا بد من إثبات وقوعه فيقع الكلام في مقامين الأول إمكان الترتب الثاني الدليل على وقوعه.
(قوله (ره)): (أما الأول وهو إمكانه في نفسه...).

أقول هذا شروع في المقام الأول. ويقع الكلام فيه في مراحل أربعة.

الأولى: ذكر مركز استحالة الترتب.

الثانية: محاولة دفع الاستحالة.

الثالثة: ذكر بعض الاشكالات الواردة على الترتب ودفعها.

الرابعة: ذكر طرق أخرى للترتب.

أما المرحلة الأولى فنقول مستعيناً بالله عزّ وجلّ لا بأس بتمهيد مقدمتين قد مر الإشارة إليهما.

الأولى إن مبادئ الحكم أربعة. الأولى رؤية المصلحة والمفسدة. الثانية المحبوبة والمبغوضية. الثالثة العزم والارادة. الرابعة الجعل والتكليف.

وهذه المبادئ كما ترى مترتبة فرؤية المصلحة تستوجب المحبوبة والمحبوبة تستوجب الارادة والارادة تستوجب الجعل والتكليف.

ورؤية المفسدة تستوجب المبغوضية وهي تستوجب التنفر وارادة العدم وهي تستوجب التكليف بالعدم.

الثانية أن المبادئ المختلفة إن اجتمعت تزاومت وكان المؤثر هو الأقوى وهذا يختلف باختلاف المبادئ. فرؤية المصلحة إنما تستوجب التزاحم في المتعلق الواحد لا في المتعلقتين فلو وجدت في فعل - الصلاة - مصلحة كانت مستلزمة للمحبوبة.

ولو وجدت فيها مصلحة ومفسدة وقعت المزاومة في التأثير على

المبدأ الثاني أي المحبوبة والمبغوضية فالمصلحة تريد إثبات المحبوبة .
والمفسدة تريد إثبات المبغوضية . فيقع التزاحم ويؤثر الأقوى .

هذا في المتعلق الواحد وأما في المتعلقين فلا تزاحم فإذا وجد في الصلاة مصلحة وفي الجلوس مصلحة لم يكن بينهما أي تزاحم بل كانت مصلحة الصلاة تقتضي محبوبة الصلاة ومصلحة الجلوس تقتضي محبوبة الجلوس بلا أي مزاحمة حتى لو فرض أن الإنسان لا يمكنه الجمع بين الجلوس والصلاة بمعنى أنه لا يمكنه أن يأتي سوى باحدهما فإن عدم إمكان الجمع بينهما في العمل الخارجي لا يستلزم عدم الجمع بين محبوبيتهما .
ومن هذا القبيل ما لو فرض في الصلاة مصلحة وفي الوضوء مفسدة وفرض الصلاة متوقفة على الوضوء فلا يمكن انفكاك الصلاة عن الوضوء ففي هذه الحال أيضاً لا يلزم المزاحمة بل تكون مصلحة الصلاة مقتضية لاجاد محبوبة الصلاة .

كما أن مفسدة الوضوء مقتضية لاجاد بغض الوضوء .

والحاصل أن المبدأ الأول لا يتزاحم على التأثير في المبدأ الثاني إلا في حالة واحدة وهي حالة وحدة المتعلق فإذا اختلفت المبادئ الأولية لا بد من وقوع التزاحم فإما يحصل الكسر والانكسار عند التساوي وإما يتقدم الأقوى .

وأما المبدأ الثاني فيتزاحم على الثالث في حالة تعدد المتعلق ولا يتزاحم في حالة وحدة المتعلق . بعكس المبدأ الأول .

وسر ذلك إما حالة وحدة المتعلق فلاستحالة اختلاف المبدأ الثاني إذ يستحيل وجود المحبوبة والمبغوضية في المتعلق الواحد وبالتالي لم يكن مجال لوقوع التزاحم فالصلاة إما محبوبة وإما مبغوضة .

ويستحيل أن تكون محبوبة ومبغوضة حتى يفرض وقوع تزاحم بينهما .

وأما حالة تعدد المتعلق فإمكان اختلاف المحبوبة والمبغوضية في غاية الامكان .

ولذا يقع التزاحم حيث أن المبدأ الثالث لا يقبل التعدد وذلك لأن

إرادة الشيء تقتضي إرادة ملازماته كما أن التنفر عن الشيء يقتضي التنفر عن ملازماته .

وبالتالي فإذا فرضنا أن المتعلقين متلازمين فيستحيل إرادة أحدهما والتنفر عن الآخر لأن معنى ذلك وقوع التضاد إذ المتنفر عن الأول يقتضي التنفر عن الثاني . وإرادة الثاني تقتضي التنفر عن الأول فيكون كلاهما متنفرًا عنه ومراداً وهما وصفان متضادان . وبالتالي يقع المزاحمة فلا بد أن يكون أحد المبدئين أو المبادئ الثانوية هي المؤثرة في المبدأ الثالث .

وأما المبدأ الثالث فلا مجال لتزاحمه أصلاً وذلك لوضوح استحالة الاختلاف في المبدأ الثالث . لما عرفت من أن إرادة الشيء تقتضي إرادة ملازماته وبالتالي يستحيل وجود ملازم لهذا الشيء يكون غير مراد أو يكون متنفرًا عنه ، فلا فرق بين وحدة المتعلق وتعدد المتعلق فيجب أن يكون التكليف على طبق الإرادة فتحصل أمور خمسة .

الأول أن المبادئ الأولية للحكم إذا اختلفت في متعلق واحد يقع بينها تزاحم في التأثير على المبدأ الثاني .

وسر وقوع التزاحم هو استحالة تأثيرهما معاً لاستحالة تعدد المبدأ الثاني في المتعلق الواحد .

الثاني أن المبادئ الأولية للحكم إذا اختلفت في متعلقين متلازمين لا يقع بينهما تزاحم في التأثير على المبدأ الثاني .

وسر عدم وقوع التزاحم هو إمكان تأثيرهما معاً لامكان اختلاف المبدأ الثاني في المتعلقين المتلازمين فيمكن حب الشيء وبغض لازمه .

الثالث أن المبادئ الثانوية - حب بغض - يستحيل أن تختلف في متعلق واحد وبالتالي يستحيل وقوع المزاحمة في التأثير على المبدأ الثالث .

الرابع إن المبادئ الثانوية إذا اختلفت في المتعلقين المتلازمين يقع بينهما تزاحم في التأثير على المبدأ الثالث - الإرادة والتنفر - .

وسر وقوع المزاحمة هو استحالة تأثيرهما معاً لاستحالة اختلاف المبدأ

الثالث في المتلازمين وذلك لقاعدة أن إرادة الشيء تقتضي إرادة ملازماته والتنفّر عن شيء يقتضي التنفّر عن ملازماته فيستحيل إرادة شيء والتنفّر عن ملازماته وكذا العكس.

الخامس أن المبدأ الثالث يستحيل أن يتزاحم في التأثير على الرابع بلا فرق بين وحدة المتعلق وتعددته.

وسر عدم وقوع التزاحم هو استحالة اختلاف المبدأ الثالث بلا فرق بين وحدة المتعلق أو تعدده. ومع عدم الاختلاف لا مجال للتزاحم.

المقدمة الثالثة إن الترتب المبحوث عن إمكانه واستحالته قد عرفت أنه يتضمن ركنين.

الأول أن يكون وجوب الأهم مطلقاً ويستمر وجوده إلى زمن وجود المهم.

الثاني أن يكون المهم مشروطاً بعصيان الأهم.

وعلى هذا ينتج أن الترتب يحتوي على نقطة أساسية هي اجتماع الأمر بالأهم مع الأمر بالمهم في زمان واحد هو زمان عصيان الأهم ففي مثال (الازالة والصلاة) لو أن المكلف عصى الازالة وصلى يجتمع في ذمته تكليفان.

الأول وجوب الازالة الثاني وجوب الصلاة.

إذا عرفت هذه المقدمات نقول إن مركز استحالة الترتب هو اجتماع الأمر بالأهم مع الأمر بالمهم في زمان واحد مع أن الأهم والمهم متضادان لا يمكن للمكلف الاتيان بهما معاً.

هذا هو مركز الاستحالة وإنما مع ذلك نحتاج إلى بيان توجيه استحالة هذا الاجتماع فنقول يمكن توجيه الاستحالة هنا بخمسة توجيهات.

الأول الاستحالة في مقام الجعل والتكليف وهذا التوجيه يقوم على

مقدمتين.

الأولى استحيل التكليف بغير المقدور مطلقاً أي سواء كان بأمر واحد

أو بأمرين .

فمثال الأمر الواحد أن يقول له (أمرك بجمع النقيضين أو الضدين أو بشرب ماء البحر أو بالجمع بين الجلوس والقيام في آن واحد) .

ومثال الأمرين أن يقول له في الأمر الأول: (اجلس تمام ليلة الخميس) ثم يقول له في الأمر الثاني (قم قياماً تمام ليلة الخميس) .

فمن الواضح أن الأمر الأول وحده ليس تكليفاً بغير المقدور .

كما أن الأمر الثاني وحده ليس تكليفاً بغير المقدور لكن الأمران معاً تكليف بغير المقدور لأنهما معاً تكليف بالجمع بين الضدين في آن واحد (القيام والجلوس ليلة الجمعة) .

المقدمة الثانية أن المقام من قبيل التكليف بغير المقدور بأمرين وذلك لأنه عند عصيان الأهم يكون المولى قد وجه إلى المكلف أمرين الأول الأمر بالأهم . الثاني الأمر بالمهم .

والمفروض أن الأهم والمهم ضدان لا يجتمعان فهذان الأمران تكليف بغير المقدور . ففي مثال (الإزالة والصلاة) لو عصى المكلف وترك الإزالة يتوجه إليه أمران .

الأول وجوب الإزالة حتى في زمن ترك الإزالة .

الثاني وجوب الصلاة في زمان ترك الإزالة .

وهذا تكليف بغير المقدور إذ لا يمكن للمكلف في وقت ترك الإزالة أن يأتي بالصلاة وبالإزالة .

وينتج من هاتين المقدمتين استحالة الترتب المقتضي لاجتماع الأمرين بالضدين .

التوجيه الثاني الاستحالة في مقام الجعل والتكليف أيضاً وذلك بسبب اللغوية وهذا التوجيه قائم على مقدمات .

الأولى أن التكليف فعل اختياري يستحيل صدوره بدون علة غائية هي

الغرض .

الثانية أن الغرض الوحيد من التكليف هو تحريك المكلف نحو المكلف به .

الثالثة أن هذا الغرض يستحيل تحقيقه في التكليف بغير المقدور سواء كان بأمر أو بأمرين .

أما الأمر الواحد كأن يقول (أكلفك بجمع النقيضين) فهنا حيث يستحيل هذا الجمع يستحيل تحريك المكلف نحو الجمع .

ومع استحالة تحرك المكلف يستحيل أن يكون غرض المولى هو تحريك المكلف . لوضوح استحالة أن يكون غرضه تحقق المحال .

أما الأمران فكأن يقول في الأمر الأول (أكلفك بالجلوس تمام ليلة الخميس) ثم يقول في الأمر الثاني (أكلفك بالقيام تمام ليلة الخميس) . فإن الجمع بين هذين الأمرين مستحيل لاستحالة تحقق الغرض لهما معاً .

توضيحه أن الأمر الأول وحده يمكن أن يكون صدر بغرض تحريك المكلف .

كما أن الأمر الثاني يمكن أن يكون صدر بغرض تحريك المكلف .

لكن الأمران معاً لما كان يستحيل التحرك نحوهما لزم استحالة أن يكون الغرض التحريك نحوهما فلا بد أن يكون أحدهما فاقداً للغرض .

المقدمة الرابعة هي المقدمة الثانية من التوجيه الأول أي أن المقام من قبيل التكليف بغير المقدور بأمرين .

فينتج من هذه المقدمات الأربع أنه التكليف في المقام غير ممكن لأن المقام من قبيل غير المقدور وغير المقدور لا يتحقق فيه غرض التكليف وما لا يتحقق فيه غرض التكليف يستحيل فيه التكليف .

التوجيه الثالث في الجعل والتكليف أيضاً . وذلك بسبب استحالة تعارض أغراض المولى . توضيحه أنه قائم على مقدمات .

الأولى أن التكليف فعل اختياري للمولى لا بد له من غرض .

الثانية أن أغراض المولى يستحيل أن تتعارض كما أن أغراض جميع

العقلاء يستحيل أن تتعارض ضرورة أن الأغراض ناشئة عن مبادئ معينة يستحيل فيها المعارضة.

الثالثة أن الغرض الوحيد للتكليف هو تحريك المكلف نحو المكلف به.

وينتج من هذه المقدمات الثلاث أن التكليف بكل ضد يكون الغرض منه تحريك المكلف نحوه، فإذا اجتمع تكليفان بالضدين يكون عند المولى غرضان متعارضان الأول تحريك المكلف نحو الضد الأول. الثاني تحريك المكلف نحو الضد الثاني.

وهذان الغرضان متعارضان لأن التحريك الأول يقتضي التحريك نحو ترك الضد الثاني كما أن التحريك الثاني يقتضي التحريك نحو ترك الضد الأول.

وقد عرفت استحالة تعارض الاغراض.

المقدمة الرابعة أن التكليف بالترتب يقتضي تعارض الأغراض فإن كون الغرض من التكليف بالأهم هو التحريك نحو الأهم ولازمه ترك المهم يعارض كون الغرض من التكليف بالمهم هو التحريك نحو المهم ولازمه ترك الأهم.

فينتج استحالة الترتب بسبب لازمه.

التوجيه الرابع الملازمة بين البعث والانبعاث فيمكن البعث عند إمكان الإنبعاث ويستحيل البعث عند استحالة الانبعاث. وهذا التوجيه قائم على ثلاث مقدمات.

الأولى الملازمة المتقدمة أي استحالة البعث عند استحالة الإنبعاث.

الثانية استحالة الانبعاث نحو غير المقذور سواء كان غير المقذور واحداً أو اثنين.

فمثال الواحد شرب ماء البحر فيستحيل للمكلف أن ينبعث نحو شرب ماء البحر ومثال الاثنين الجلوس ليلة الخميس. والقعود ليلة الخميس

فيستحيل الانبعاث إلى هذين الأمرين .

المقدمة الثالثة هي المقدمة الثانية من التوجيه الأول . أي أن المقام من قبيل التكليف بغير المقدور .

وينتج من هذه المقدمات استحالة الانبعاث نحو الأهم والمهم في آن واحد .

فينتج استحالة البعث نحو الأهم والمهم بلا فرق بين أن يكون بعثاً واحداً نحو الأهم والمهم معاً أو بعثين الأول نحو الأهم والثاني نحو المهم ضرورة أن الانبعاث نحو أحدهما محال فوجب كون البعث نحو أحدهما محال .

التوجيه الخامس الاستحالة في العزم والارادة . أي في المبدأ الثالث من مبادئ الحكم . وهذا التوجيه قائم على مقدمات .

الأولى أن إرادة الشيء تقتضي إرادة لوازمه والتنفر عن اعدامه .

الثانية يستحيل اختلاف الارادتين فيستحيل إرادة شيء والتنفر عنه .

الثالثة أن المقام من قبيل المتلازمين إذ الأهم يلازم عدم المهم .

والمهم يلازم عدم الأهم .

وينتج من هذه المقدمات استحالة إرادة الأهم وإرادة المهم في آن

واحد إذ إرادة الأهم تقتضي إرادة عدم المهم والتنفر عن عدم الأهم وعدم المهم أي نفس المهم .

وإرادة المهم تقتضي إرادة عدم الأهم والتنفر عن عدم المهم وعدم

عدم الأهم أي نفس الأهم .

فيكون الأهم والمهم وعدمهما مجعماً للضدين أي الارادة والتنفر وهو

محال كما هو مقتضى المقدمة الثانية .

المقدمة الرابعة مع عدم وجود الارادة يستحيل وجود الحكم لأن

الحكم فرع مبادئه وعلله فيستحيل وجوده بدون وجودها .

فينتج استحالة التكليف بالأهم والمهم معاً .

ثم لن نتعرض لتوجيه سادس في المحبوبة والمبغوضية أي في المبدأ الثاني لأن التوجيه في المبدأ الثاني كالتوجيه في المبدأ الثالث يحتاج إلى نفس المقدمات أي مقدمة سرايه الحب إلى اللوازم ومقدمة استحالة الاجتماع. وسبب عدم تعرضنا له أمران.

الأول أنه يعرف من التوجيه الخامس فلا حاجة إلى الاعادة.

الثاني أنك عرفت فساده حيث عرفت غير مرة أن المحبوبة والمبغوضية لا تسري من الشيء إلى لوازمه.

هذا تمام التوجيهات المعتبرة في المقام وبها ينتهي الكلام في المرحلة الأولى.

المرحلة الثانية في الاجابة عن هذه التوجيهات ولا بأس بذكر مقدمة وننظر فيها إلى مقدمات التوجيهات. فنقول مستعيناً بالله تعالى شأنه.

أما التوجيه الأول.

فاما مقدمته الأولى فقد ذكرنا أن مناطها قبح الظلم فالتكليف بغير المقدور إنما يستحيل إذا كان ظلماً لا ما إذا كان عدلاً.

وأما مقدمته الثانية فلا تعليق عليها.

وأما التوجيه الثاني.

فأما مقدمته الأولى فصحيحة. لوضوح استحالة وجود المعلول بلا علة.

وأما مقدمته الثانية فمشكلة لأننا لا نعلم ما هي أغراض المولى فلعل الغرض إيقاع المكلف بالذنب كي يستغفر الله تعالى.

أو لعل الغرض إيقاعه بالذنب لأجل عقابه عند فرض عدم كون ذلك ظلماً.

أو لعل الغرض مجرد إيجاد مقتضى التحريك بحيث لو تحققت الشروط من التقوى والمقدرة والعلم ونحو ذلك، وتحقق عدم الموانع يتحقق التحريك.

بل الانصاف لزوم الاطمئنان بكون الغرض هو الأخير فإن الأحكام الشرعية على شاكلة جميع القوانين الاعتبارية ولو راجعتم واضعي القوانين العرفية والمدنية لوجدتم أن غرضهم ليس سوى ذلك .

وأما المقدمة الثالثة والرابعة فلا تعليق عليها .

وأما التوجيه الثالث فالكلام فيه يعرف من الكلام في التوجيه السابق .

وأما التوجيه الرابع .

فأما مقدمته الأولى فقد ناقشناها في مواضع متقدمة وبيننا عدم وجود الملازمة المذكورة بين البعث والإنبعث .

وأما التوجيه الخامس فتمام بجميع مقدماته .

إذا عرفت هذه المقدمة نقول إن نقاشنا في التوجيهات سوف يكون مع غض النظر عن عدم تمامية المقدمات التي ناقشناها بل سوف نفرض تمامية هذه المقدمات ثم نناقش التوجيهات بمعنى أن ننظر أنها هل تستلزم استحالة الترتب أم لا . وكيف كان فقد ذكر لجواز الترتب أجوبة .

الأول أن التكليف بغير المقدور إنما يكون محالاً إذا كان بدون الاختيار وأما إذا كان بالاختيار (وذلك بأن يفعل العبد ما يوقعه بالتكليف المحال) فلا يكون التكليف بغير المقدور محالاً .

فمن رمى بنفسه من شاهرق يكون مكلفاً بحفظ نفسه مع أن ذلك غير مقدور وهذا التكليف ليس محالاً لأن توجيه التكليف المحال إلى المكلف كان بسبب اختيار المكلف .

وهذا ما يسمى بقاعدة (أن الاضطرار بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً وخطاباً) .

هذا من جهة وأما من جهة أخرى فإن ما نحن فيه من هذا القبيل لأن المكلف إنما كان مكلفاً بالأهم لكنه باختياره عصى الأهم فخطب بالأهم والمهم (الغير المقدورين معاً) فالتكليف بغير المقدور كان بسبب سوء اختيار المكلف وهذا ما لا بأس به .

أقول هذا الجواب يتم في دفع التوجيه الأول ولا يتم في دفع التوجيهات الباقية فهنا دعويان .

الأولى تماميته في دفع التوجيه الأول . وتوضيحها ما عرفت من أن التكليف بغير المقدور إنما يستحيل إذا كان ظلماً . فإذا كان باختيار المكلف لم يكن ظلماً . فلو قال المولى (إذا شربت الخمر وجب عليك شرب ماء البحر) لم يكن ظلماً إذ يمكن للعبد الاجتناب عن شرب الخمر فلا يقع بلزوم إمتثال المحال .

ومن هذا القبيل ما لو كان الأمر الاختياري مباحاً لا حراماً مثل (إذا أكلت التفاح وجب عليك شرب البحر) .

وأما الدعوى الثانية أي عدم تماميتها في دفع التوجيهات الأخرى فلوضوح أن تلك التوجيهات تفرض استحالة التكليف بغير المقدور لا من جهة الظلم بل من جهة عدم تحقق الغرض كما في التوجيه الثاني .

أو من جهة تعارض الاغراض كما في التوجيه الثالث .

أو من جهة استحالة البعث عند استحالة الانبعاث كما في التوجيه

الرابع .

أو من جهة استحالة تعارض الارادة كما في الخامس .

ومن الواضح أن هذا الجواب لا يتكفل لحل هذه الجهات .

وبهذا ينتهي الكلام في الجواب الأول المنسوب للسيد الشيرازي

الكبير .

الجواب الثاني وقد سلكه عدة من المحققين وحاصل هذا الجواب دعوى أن الأمرين بالأهم والمهم لم يجتمعا في رتبة واحدة وإنما كان الأمر بالأهم متقدماً رتبة على الأمر بالمهم والأمر بالمهم متأخر رتبة عن الأمر بالأهم . فهذا الجواب يعتمد على مقدمتين .

الأولى أن الأمر بالأهم متقدم رتبة عن الأمر بالمهم . حتى يكون الأمر

بالأهم في رتبة والأمر بالمهم في رتبة أخرى .

الثانية أن اختلاف رتبي الأمرين كافية في رفع التضاد بين الأمرين .
فنقول أما المقدمة الثانية فتعتمد على أن من شروط التضاد وحدة الرتبة
وهذا قول منكور كما أشرنا إليه في بعض المباحث المتقدمة، وسيأتي
التعرض له .

وأما المقدمة الأولى فقد توجه وتقرر بتقريرات متعددة نذكر منها .

الأول ويعتمد على مقدمات :

الأولى أن المفروض أن وجود المهم مشروط بعصيان الأهم .

الثانية أن رتبة المشروط متأخرة عن رتبة الشرط كما هو واضح إذ
الشرط هو الموضوع والمشروط هو المحمول ولا ريب أن رتبة المحمول
متأخرة عن رتبة الموضوع .

الثالثة أن الشرط وهو عصيان الأهم في رتبة إمتثال الأهم . لأن
العصيان عدم ملكة الإمتثال . والملكة والعدم في رتبة واحدة .

الرابعة أن رتبة إمتثال الأهم متأخرة عن رتبة الأمر بالأهم لوضوح أن
الإمتثال فرع الأمر .

وينتج من هذا المقدمات الأربع أن الأمر بالمهم متأخر عن الأمر
بالأهم بمرتبتين وذلك لأن الأمر بالمهم بعد عصيان الأهم وعصيان الأهم
مساو لإمتثاله وهما معاً بعد صدور الأمر .

ولا يخفى أنه يمكن الاستغناء عن المقدمة الثالث وذلك بفرض أن
عصيان الأمر بنفسه متأخر عن الأمر بلا حاجة إلى توسيط مساواته لإمتثال
المتأخر عن الأمر وذلك لأن عصيان الأمر عدم متعلق بوجود لأنه عدم
إضافي فيستحيل تحقق الاضافة دون تحقق المضاف إليه بل يكون تحقق
الاضافة متأخراً عن تحقق طرفي الاضافة .

التقرير الثاني ويعتمد على مقدمات :

الأولى هي الأولى من التقرير المتقدم .

الثانية أن عصيان الأهم علة سقوط الأمر بالأهم .

وينتج من هاتين المقدمتين أن وجود المهم وسقوط الأهم كلاهما معلولان للعصيان .

المقدمة الثالثة أن معلولي العلة الواحد في رتبة واحدة .

فيتتج أن وجود المهم وسقوط الأهم في رتبة واحدة .

وبالتالي لا يتصور مصادة بين الأمر الأهم والمهم . لانعدام الأهم في رتبة وجود المهم فلا يتخيل أن يكون المعدوم مضاداً للموجود . ولعل ذلك واضح .

وينتج أن الأمرين بالضدين لا مانع من اجتماعهما لكونهما مختلفي الرتبة .

إذا عرفت هذا الجواب فنقول .

أما المقدمة الأولى فيمكن أن يعترض عليها بإعتراضين .

الأول ما أورده بعض الأعاظم وحاصله أنه مع التسليم بسائر مقدماتها فلا ينتج تأخر رتبة المهم عن رتبة الأهم .

وذلك بناء على قاعدة (أن قياس المساواة لا يجري في الرتب) فإذا تأخر (ب) عن (ج)، وتأخر (ج) عن (د) لم يكن (ب) متأخراً عن (د) وإن كان متأخراً عن (ج) المتأخر عن (د) .

وكذا إذا تساوى (ب) مع (ج) وتساوى (ج) مع (د) في الرتبة لم يكن (ب) مساوياً لـ (د) في الرتبة مع أنه مساوياً لـ (ج) المساو لـ (د) .

وكذا لو كان (ج) متأخراً عن (د) وكان (د) مساوياً مع (ب) لم يكن (ج) متأخراً عن (ب) مع أنه متأخر عن (د) المساوي لـ (ب) في الرتبة وهكذا جميع فروع قياس المساواة .

فعلى هذا المبني كان التقدم والتأخر الرتبي تابعاً لاحتياج الذات بذاتها إلى وجود متقدم عليها فتكون متأخرة رتبة عما احتاجت إليه وهو متقدم رتبة

عما كان محتاجاً إليه فإذا كان (د) محتاجاً بذاته إلى وجود متقدم عليه وهو (ب) كان (د) متأخراً عن (ب) و (ب) متقدماً على (د).

أقول وكأن هذا المبنى خروج عن اصطلاح التقدم والتأخر الرتبين فإنهما على ما هو ظاهر بعض الفلاسفة هو قرب وبعد النسبة إلى المبدأ. ولذا جعل النبات متقدماً على الحيوان لأنه أقرب إلى المبدأ المفروض وهو الجسم وعلى هذا التفسير كان التقدم بالرتبة له ضرب من الواقعية وبالتالي يستحيل عدم صدق قياس المساواة.

وكيف كان فإن العلة متقدمة على رتبة جميع معلولاتها ومعلولات معلولاتها والمقام من هذا القبيل فإن الأمر بالأهم علة وجود الإمتثال والعصيان بهذين العنوانين فإنهما عنوانان انتزاعيان فيتوقفان على الطرفين وأولهما الأمر فالأمر بالأهم علة العصيان وهو علة المهم لأن العصيان موضوع المهم.

الإعتراض الثاني أن تأخر المهم في الرتبة عن الأهم إنما يتخيل إذا كان شرط المهم هو عصيان الأهم. ونحن ننكر ذلك. توضيحه أن شرط المهم يحتمل إحتمالين.

الأول: ترك الأهم بمعنى أن يكون الشرط هو واقع الترك لا الترك المعنون بأنه ترك الأهم وهذا الترك يجتمع حتى في حال عدم وجود الأمر بالأهم.

الثاني عصيان الأهم بما هو عصيان الأهم.

إذا عرفت هذين الإحتمالين نقول إن الشرط إن كان هو الثاني فهو متأخر رتبة عن وجود الأهم لتوقفه عليه.

ولكن من غير المقبول أن يكون الشرط هو الثاني لأن لازمه عدم تحقق الأمر بالمهم عند ترك الأهم فيما إذا فرض عدم كون الترك عصياناً كما لو فرض السهو عن الأهم. أو عدم العلم بوجوبه أو نحو ذلك فإنه يلزم في هذه الحالات عدم الأمر بالمهم لعدم تحقق شرطه، وهو العصيان.

وهذه النتيجة لا يمكن لفقهاء أن يلتزم بها فهل يلتزم أحد بوجود الأمر بالمهم عند عصيان الأهم وعدم وجود الأمر بالمهم عند عدم الالتفات إلى الأهم أو إلى وجوبه .

وهذا الإعتراض يجاب عليه بالتزام أن الشرط هو احتمال ثالث هو (ترك الأهم) بعنوان أنه ترك الأهم وهذا عنوان يجمع صفتين .
الأولى أنه عنوان غير قصدي فيتحقق حتى عند عدم إلتفات المكلف إلى وجود الأهم فإنه عنوان واقعي .

الثانية أنه يتوقف تحققه على تحقق الأمر الأهم فترك الازالة مثلاً لا يكون تركاً للأهم واقعاً إلا إذا فرض أن الازالة أهم واقعاً وأما إذا لم تكن أهم لم يكن هذا الترك تركاً للأهم بل كان تركاً للازالة واقعاً .

فظهر مما ذكرناه أن المقدمة الأولى لا تخلو عن قوة فلنصرف عنان القلم إلى المقدمة الثانية فنقول الصحيح فسادها وذلك لأمرين .

الأول النقص . فإننا لو جعلنا الأمر بالمهم مقيداً بالعلم بالأمر بالأهم .
كان الأمر بالمهم في رتبة متأخرة عن رتبة الأمر بالأهم .

ومن الواضح المسلم عند الجميع استحالة هذين الأمرين فمثلاً لو أمر بالازالة الساعة الواحدة ثم قال إذا علمت بهذا الأمر يجب الصلاة الساعة الواحدة كان هذان الأمران من أبرز مصاديق طلب الجمع بين الضدين أي طلب غير المقدور .

فظهر أن الاختلاف في الرتبة لا ينفع شيئاً ولا يضمن الهزيل ولا يشبع الجائع .

الثاني الحل . وهو أن استحالة اجتماع الأمرين بالضدين إنما كان بسبب اجتماعهما في الزمان الواحد متعلقين بما لا يمكن للمكلف إمثاله .

وبعبارة أوضح إن استحالة الترتب كما عرفت لها توجيهات خمسة فعلى الأول كانت الاستحالة بسبب أن الأمرين تعلقا بضدين - الازالة والصلاة - وهما يستحيل اجتماعهما في زمان واحد وبالتالي فلا دخالة لمرتبة الأمرين في الاستحالة .

وعلى بقية الوجوه كانت الاستحالة في نفس الأمرين باعتبار مبادئهما من الغرض وغير ذلك وسبب الاستحالة هو امتناع اجتماع الأمرين في الزمان .

والحاصل أن التضاد المستوجب لاستحالة اجتماع الأمرين إنما هو من شؤون وصفات الأمور الخارجية بما لها من الاجتماع الزماني فلا دخالة لوحدة الرتبة أو تعدد الرتبة في الاستحالة فإذا فرض وحدة زمان الأمرين كانا محالاً حتى لو اختلفا رتبة .

وإذا فرضنا اختلاف زمان الأمرين كانا ممكنين وإن اتحدا رتبة .

وبما ذكرناه ظهر بطلان هذا الجواب الثاني .

ثم إنه يمكن إجراء بعض التعديل على هذا الجواب فيصبح بهذا التعديل صالحاً للإجابة على بعض التوجيهات المتقدمة لاستحالة الترتب وحاصل هذا التعديل أن يقال أن الأمر بالأهم والأمر بالمهم مختلفان في الموضوع الملحوظ لا في الزمان توضيح ذلك يعتمد على مقدمات .

الأولى أن الأمر بالأهم والأمر بالمهم تحققاً في زمان واحد وهو زمان عصيان الأهم .

الثانية أن الأمر كسائر الأفعال يحتاج إلى ملاحظة موضوع إصدار الأمر حيث أن بملاحظة هذا الموضوع، يتحقق الحاجة إلى الأمر أو عدم الحاجة إليه فظرف العدل يقتضي أفعالاً لا يقتضيها ظرف الظلم وهكذا ظرف العدل يقتضي أوامر لا يقتضيها ظرف الظلم .

وظرف السعادة يقتضي أحكاماً وأفعالاً لا يقتضيها ظرف الشقاء .

المقدمة الثالثة أن ندعي أن موضوع الأمر بالأهم مختلف في الرتبة عن موضوع الأمر بالمهم وذلك بأن يقال بأن ظرف الأمر بالأهم هو ظرف النظر إلى نفس الفعل الأهم بما هو هو وأما ظرف الأمر بالمهم فهو ظرف النظر إلى عصيان المكلف للأمر الصادر بالأهم والظرف الثاني متأخر عن الظرف الأول برتبتين .

المقدمة الرابعة أن اختلاف الموضوع في الرتبة يسوغ إصدار الأمرين كما يأتي توضيحه .

فينتج أن الأمرين وإن اجتمعا في الزمان الواحد إلا أنه جاز اجتماعهما بسبب اختلاف موضوعيهما في الرتبة .

وهذا الجواب وإن كان لا يدفع التوجيه الأول من التوجيهات المتقدمة لاستحالة الترتب إلا أنه يدفع التوجيهات الأخرى .

توضيح ذلك أن لنا دعويين .

الأولى أنه لا يدفع التوجيه الأول وهذه الدعوى واضحة لأن ملاك الاستحالة في التوجيه الأول هو أن المكلف لا يمكنه الجمع بين الضدين في آن واحد كالصلاة والازالة .

فالأمران بهذين الضدين تكليف بغير المقدور سواء كان الأمران في رتبة واحدة أو لا وسواء كان ظرفيهما في رتبة واحدة أم لا .

وأما الدعوى الثانية فهي أن هذا الجواب يدفع التوجيهات الباقية .

فنقول أما دفعه للتوجيه الثاني فلانا نلتزم أن المولى في ملاحظته للمرتبة الأولى كان غرضه التحريك نحو الأهم وفي ملاحظته للمرتبة الثانية كان غرضه التحريك نحو المهم ولا يرى استحالة التحريكين لأن كل واحد من الملاحظة لا تجتمع مع الأخرى فهو لا يلحظ أنه يحرك تحريكاً ينافي تحريكاً آخر بل في مرحلة ملاحظة التحريك الأول لا يلحظ التحريك الثاني وفي مرحلة ملاحظة التحريك الثاني لا يلحظ التحريك الأول .

ومن هذا يتضح إندفاع التوجيه الثالث حيث أن المولى لا يرى أغراضه متعارضة بل هي ليست متعارضة حيث أنه لا مانع أن يكون عند العاقل في آن واحد أغراض مترتبة كما يكون غرضك على فرض صحة ابنك بعثه إلى الحج وعلى فرض عدم رضاه بعثه إلى العمل وعلى فرض عدم رضاه بعثه إلى النجف وهكذا .

وأما التوجيه الرابع فلأن المولى في كل مرتبة يرى إمكان انبعاث المكلف نحو المطلوب .

وأما التوجيه الخامس فقد عرفت اندفاعه إذ الإرادة يستحيل أن تتعارض في رتبة واحدة لا في رتبتين فمع تعدد الملاحظة لا مانع من تعدد الإرادة، فإن الإرادة تختلف باختلاف اللحاظ فإذا لاحظت زيدا عالماً تريد منه القيام وإذا لاحظته جاهلاً تريد منه القعود.

فلو اجتمع اللحاظان في الرتبة تعارضت الإرادتان وأما مع استحالة اجتماعهما في رتبة واحدة وكان كل واحدة منهما في رتبته مستقلة عن الأخرى لم يكن أي مانع في كل واحدة منهما أن تكون مقتضية لإرادة خاصة.

فإن قلت هذا الجواب يحتاج إلى فرض جواز اجتماع اللحاظين من رتبتين في آن واحد وذلك لأن المفروض أن الحكمين (الأهم والمهم) اجتماعاً في آن واحد وكل واحد منهما اقتضته ملاحظة خاصة فوجب اجتماع الملاحظتين في آن وجود الأمرين إذ لو كان إحدى الملاحظتين معدومة وجب انعدام الأمر الذي كان معلولاً لها لاستحالة وجود المعلول بلا علة.

قلت نعم هذا واجب لو فرض أن الأحكام الشرعية على طبق القضايا الخارجية بمعنى أن ينظر إلى الخارج ثم يحكم عليه بحسب ما يقتضيه نظره. فإنه على هذا لو حكم الشارع بحكمين في آن واحد وجب أن يكون قد لاحظ الخارج الواحد في آن واحد ملاحظتين مترتبتين.

ولكنك عرفت غير مرة أن الأحكام الشرعية إنما هي قوانين على نحو القضية الحقيقية التي هي حكم على موضوعها المقدر الوجود ومعنى ذلك أن يلحظ الموضوع بما هو حاك عن جميع مصاديقه الخارجية ويحكم عليه بالحكم الذي يقتضيه.

فحينئذ كان يمكن ملاحظة الخارج الواحد بملاحظتين في آئين الآن الأول هو أن يجعل الأول. الآن الثاني هو أن يجعل الثاني.

فمثلاً في أول سنة من هجرة النبي ﷺ لاحظ الشارع وقوع التزاحم ولاحظ أهمية الإزالة مثلاً فحكم بلزوم تقديم الإزالة ثم في السنة الثانية

لاحظ عصيان المكلفين لهذا الأمر فحكم بلزوم فعل المهم عند العصيان .
وعليك بالتأمل في أطراف هذا الجواب فإنه ما زال محتاجاً إلى تأمل
والله تعالى هو العالم بحقائق الأمور نسأل الله تعالى التوفيق والهداية .

الجواب الثالث وهو الذي ذكره المصنف (ره) ويبتني على مقدمتين .

الأولى أن الأحكام الشرعية على طبق القضايا الحقيقية يكون الحكم
فيها محمولاً على الموضوع المقدر الوجود .

الثانية أن من الواضح المسلم أن القضايا الحقيقية لا تقتضي وجود
الموضوع أي لا تكون طالبة لوجود الموضوع .

فمثلاً (القاتل يقتل) لا تطلب وجود الموضوع . وكذا (البالغ يصلي) لا
تطلب وجود البالغ وهذا واضح .

وكذا الحال في المحمول فإنه لا يطلب وجود الموضوع ولا عدمه
لوضوح أن المحمول متأخر عن وجود الموضوع رتبة فلا نظر للمحمول إلى
وجود الموضوع فإذا قلت (العالم يجب إكرامه) لم يكن المحمول وهو
(يجب إكرامه) دالاً على وجوب إيجاد الموضوع (العالم) .

وسر ذلك (مضافاً إلى وضوحه) هو أن القضايا الحقيقية بمنزلة الجملة
الشرطية فمثل (العالم يجب إكرامه) بمنزلة (إن وجد العالم يجب إكرامه)
وهكذا سائر القضايا الحقيقية بمنزلة قضايا شرطية شرطها الموضوع وجزاؤها
المحمول ولا ريب أن الجزاء لا يقتضي الشرط وجوداً ولا عدماً .

والحاصل أن القضايا الحقيقية بنفسها لا تقتضي طلب وجود موضوعها
كما أن محمول القضية الحقيقية لا يقتضي طلب وجود موضوعها . وكل
ذلك واضح .

إذا عرفت هاتين المقدمتين نقول أن الأمر بالأهم والأمر بالمهم ليسا
متنافيين لأن الأمر بالأهم مثل - (افعل الازالة ولازمها عدم الصلاة) له
مطلوب واحد وهو (تحقق الازالة) .

وأما الأمر بالمهم مثل (إن تركت الإزالة فافعل الصلاة) فله مطلوب واحد هو فعل الصلاة.

وهذان الطلبان لا يتنافيان لأن الأول يطلب تحقق الإزالة (المقتضية لانهدام موضوع الثاني لأن موضوع الثاني هو عدم الإزالة) وبالتالي لا يكون هناك طلب للصلاة فطلب الإزالة وإن اقتضى انعدام الصلاة إلا أنه طلب انعدام غير المطلوب لأن الصلاة غير مطلوبة.

وأما الثاني فهو لا يطلب تحقق أو عدم تحقق الإزالة لما عرفت من أن المحمول لا نظر له إلى الموضوع والحاصل أن عندنا أمرين.

الأول أن الأمر بالأهم لا يضاد الأمر بالمهم وذلك لأن مطلوبه هو (الإزالة) وهي هدم موضوع المهم - لأن موضوعه عدم الإزالة - فمطلوب الأهم يقتضي عدم طلب المهم لا مطلوبه ولذا قلنا أن الأمر بالسفر لا يضاد الأمر بالصيام لأن الأمر بالسفر يقتضي هدم طلب الصوم لا هدم الصوم المطلوب بأمره حتى يقع التنافي بين الأمرين.

الثاني أن الأمر بالمهم لا يضاد الأمر بالأهم وذلك لأن مطلوبه هو (الصلاة) ولا يطلب تحقق الإزالة أو عدم تحققها لأنك عرفت أن المحمول لا يطلب موضوعه ولا عدم موضوعه. فالمهم لا يطلب موضوعه وهو (عدم الإزالة) إذن (عدم الإزالة) ليس من المطلوب المهم فليس له أي منافاة مع الأهم الذي مطلوبه الإزالة.

فيتحصل أن لا منافاة بين الأهم والمهم.

وهذا الجواب قد جرى على لسان بعض الأكابر وقد أيده بتأييد حاصله أن لطلب الجمع بين الضدين ملاك وهو أن نفرض أنه (لو أمكن الجمع بين الضدين وقعا مطلوبين) وإنما قلنا أن هذا هو مناط طلب الجمع بين الضدين فلأن المفروض أن الجمع مطلوب فاللزام أنه إذا وقع الجمع يقع مطلوباً.

إذ لو وقع ولم يكن مطلوباً كان خلف فرض أن الجمع مطلوب ومن

هنا فإن تحقق هذا المناط علمنا أن الجمع مطلوب وإن لم يتحقق علمنا أن الجمع ليس مطلوباً.

وإذا عرفت هذا نقول إن هذا المناط مفقود في مسألة الترتب لأن لو فرض وقوع الإزالة والصلاة لم يكن المطلوب سوى الإزالة وأما الصلاة فلا تكون مطلوبة إذ لو كانت مطلوبة كان خلف فرض أن موضوع المهم عدم الإزالة والمفروض أن الإزالة موجودة.

إذن (لو وقع الجمع بين الضدين لم يكونا مطلوبين).

وبانتفاء المناط في مسألة الترتب يعلم أن مسألة الترتب ليست من قبيل طلب الجمع.

أقول هذا غاية توضيح ما ذكره ولا يخفى ما في الدليل والتأييد كلاهما مما لا يخفى على الفطن.

أما الدليل فلوضوح فساده وذلك لأن الأمر الأول (أي أن الأهم لا ينافي المهم) وإن كان في غاية الصحة وذلك لأن الأهم إنما يقتضى عدم طلب المهم وبالتالي فهو يقتض عدم شيء بعد عدم طلبه لا عدم المطلوب حتى يصير منافياً لطلب المهم.

إلا أن الأمر الثاني (أن المهم لا ينافي الأهم) ففاسد وذلك لأن المهم يقتضى عدم الأهم.

وأما دعوى أن المحمول لا يقتضي الموضوع فإنها وإن كانت صحيحة إلا أنها تحتوي على خلط بين حيثة المحمولية وحيثة الذاتية.

توضيح ذلك أن المحمول والجزاء لهما حيثتان:

الأولى حيثة الجزائية والمحمولية وهذه الحيثة هي حيثة الترتب على الموضوع وعلى الجزاء وهي حيثة مشتركة في كل جزاء ومحمول.

الحيثة الثانية الحيثة الذاتية وهي الحيثة الخاصة بكل جزاء ومحمول.

فمثلاً إذا قلت (إن جاءك ولد فاخنته) كان في هذه القضية حيثتان.

الأولى حيثية ترتب شيء على شيء.

الثانية حيثية أن المترتب - بالكسر - هو (اختنه) بهذه المادة والهيئة والمتعلق.

فالحيثية الأولى مشتركة بين جميع القضايا الشرطية.

والحيثية الثانية حيثية خاصة لكل جزء.

وهكذا في جميع القضايا. ومن ثم نقول إن الجزء من الحيثية الأولى لا يقتضي وجود الموضوع وهذا مسلم.

وأما من الحيثية الثانية فقد يقتضي وقد لا يقتضي وذلك تابع لمادة الجزء فمثلاً لو صحت قضية (إن عدم (ب) فاعدم (ب)) كان الجزء طالباً لوجود موضوعه..

وكذا لو فرض أن (ب) و (ج) متلازمين في الوجود وقال (إن وجد (ب) فأوجد (ج)).

وكذا لو فرض أن (ب) يلزم (ج) دون العكس. وقال (إذا وجد (ب) أوجد (ج)) فإنه في كل هذه الصور كان الجزء طالباً للشرط.

وما نحن فيه من قبيل كون المحمول طالباً للموضوع بالحيثية الثانية أي من قبيل كون كلما وجد (ج) وجد (ب) دون العكس ثم قال المولى (إذا وجد (ب) فأوجد (ج)) فإن طلب إيجاد (ج) يقتضي إيجاد الباء التي هي الموضوع.

وعلى هذا فنقول إذا عصى المكلف الأمر بالأهم (وترك الإزالة) يتحقق موضوع المهم (إذا تركت الإزالة يجب الصلاة) والمفروض أن الصلاة ملازمة مع عدم الإزالة يكون المطلوب هو عدم الإزالة أيضاً وهو الموضوع فيكون المهم طالباً لعدم الأهم.

نعم يمكن الإجابة عن هذا الاعتراض بما حاصله مركب من مقدمتين.

الأولى أن في زمان وجود المحمول لا بد من وجود الموضوع لأن وجود المحمول مترتب على وجود الموضوع.

إذ المحمول بالنسبة إلى الموضوع كالمعلول بالنسبة إلى العلة فيستحيل وجود المحمول مع انعدام الموضوع كما يستحيل وجود المعلول مع انعدام العلة.

المقدمة الثانية أن طلب الحاصل لغو إن لم يكن محالاً ومن هنا فيجب صرف الكلام عن أن يكون دالاً على طلب الحاصل.

فينتج من هاتين المقدمتين أن في نحو (إن تركت الإزالة فصل) وإن دل الجزاء (فصل) على لزوم الصلاة ولازمها عدم الإزالة إلا أن الموضوع - عدم الإزالة - لا بد كان موجوداً في ظرف الجزاء كما في المقدمة الأولى.

فيلزم صرف (طلب الصلاة) عن أن يكون دالاً على عدم الإزالة.

فينتج أن الجزاء متضيق بضيق قهري حتى يكون المطلوب هو الصلاة دون أن يلزمها ترك الإزالة أي الصلاة في ظرف تحقق ترك الإزالة إتفاقاً.

وهذا ما عبر عنه بعض الفحول (بسد جميع أبواب عدم الضد المهم إلا باب العدم الآتي من قبل وجود الضد الأهم).

وهذا جواب مستقل سوف نتعرض له إنشاء الله تعالى في المرحلة التالية.

وأما التأييد فلأن فيه خلط بين الأمرين بإتيان الضدين وبين الأمر بالجمع بين الضدين.

فإن الأمر بالجمع لا بد أن يحتوي على المناط المتقدم (أعني لو وقع الجمع وقع مطلوباً).

وأما الأمران بإتيان الضدين بأن يوجد أمر بضد وأمر آخر بضد آخر فلا دليل على وجوب وجود هذا المناط.

بل دعوى وجوب هذا المناط. ليست سوى مصادرة على المطلوب ضرورة أن الخصم يدع أن مسألة الترتب من قبيل طلب الضدين مع فقد هذا المناط.

ومن الواضح أنه لا ينبغي لأحد في مقام الاستلال والتأييد أن يأتي بمصادرات هي واقعة في محل الخلاف ثم لا يأتي عليها بدليل .

بل الانصاف أن هؤلاء الاعلام الذين جاؤا بهذه المصادرة قد رفضوها في موضوع آخر أي بحث الواجب التخييري حيث أن بعضهم فسره بالواجبين المشروطين بترك الآخر فيكون وجوب الصيام مشروطاً بترك الاطعام ووجوب الاطعام مشروطاً بترك الصيام .

فاعترضوا على هذا التفسير بأنه يقتضي طلب الجمع بين البدلين وذلك في فرض تركه الصيام والاطعام مع أن من الواضح أنه لو فرض تحقق البدلين لم يكن كلاهما مطلوباً فكيف يقال هنا بأن طلب الجمع يجب أن يكون في فرض لو وقع الضدان كانا مطلوبين . وبهذا ينتهي الكلام في الجواب الثالث .

الجواب الرابع ويتركب من مقدمتين .

الأولى أن الأشكال في الترتب إنما كان بسبب وجود التمانع في التأثير بحيث يكون الأمر بالمهم مانعاً من تأثير الأمر بالأهم وكذا يكون الأمر بالأهم مانعاً من تأثير الأمر بالمهم فإذا فرضنا انعدام هذا الاشكال صح الترتب ولم يرد عليه أي إشكال آخر .

الثانية أنه لا يوجد تمنع بين الأهم والمهم وذلك لاستحالة أن يكون أحدهما مانعاً من الآخر .

أما استحالة كون المهم مانعاً من الأهم . فلأن موضوع المهم هو عدم الأهم فيستحيل أن يكون المهم مقتضياً لعدم الأهم .

وأما استحالة كون الأهم مانعاً من المهم . فلأنه إما ان يفرض وجود الأهم مع المهم وإما ان يفرض وجود أحدهما وانعدام الآخر .

أما الفرض الثاني فواضح البطلان لاستحالة مانعيه الموجود من تأثير المعدوم والمعدوم من تأثير الموجود .

وأما الفرض الأول فمحال أيضاً لأن موضوع المهم هو عدم الأهم فيستحيل اجتماع الأهم والمهم .

فينتج من هاتين المقدمتين أنه لا مانع من اجتماع الأهم والمهم ولا يكون بينهما تمانع في التأثير.

أقول اما المقدمة الأولى فقد عرفت أن الاشكال في الترتب من جهات متعددة فراجع.

واما المقدمة الثانية فمبنية على أن ظرف العصيان هو ظرف سقوط الأمر بالأهم عن التأثير. وهو غريب لأن في ظرف العصيان إما أن نفرض وجود الأمر بالأهم أم لا.

فعلى الثاني يكون خلاف مفروض بحث الترتب.

وعلى الأول فكيف نفرض أنه موجود ولا أثر له وهل يعقل مثل هذا الفرض.

ولعمري إن دعوى وجود الأمر بالأهم وعدم تأثيره ناشئة عن الخلط بين ما بالأمر وبين ما بالمكلف.

توضيحه أن في كل أمر وطلب يوجد شيان:

الأول: القوة الموجودة في نفس الطلب والتكليف أعني إقتضائه لتحريك المكلف. فإن هذه القوة ملازمة للتكليف ويستحيل أن تنفك عنه إذ ليس التكليف سوى ما يقتضي تحريك المكلف.

الشيء الثاني تحرك المكلف بمعنى انفعاله بالتكليف وتأثره به.

وهذا الشيء صفة موجودة في المكلف ناتجة عن علم المكلف بالتكليف وعن وجود بقية شرائط الانفعال كالعقل والتقوى والمقدرة ونحو ذلك.

إذا عرفت هذين الشئين نقول إن أراد وجود الأمر بالأهم وعدم وجود التأثير الأول فهو محال لما عرفت من أن التأثير الأول من لوازم التكليف ويستحيل انفكاكه عنه.

وإن أراد وجود الأهم وعدم وجود التأثير الثاني فهو وإن كان ممكناً بل

واقعاً كثيراً إلا أن هذا خارج عن محل الكلام لأن محل الكلام هو تزامم الأهم والمهم في مرحلة التأثير الأول كما لا يكاد يخفى.

فهذا الجواب ناشئ عن الخلط بين الصفة الموجودة في الأمر والصفة الموجودة في المكلف. وبهذا ينتهي الكلام في المرحلة الثانية.

المرحلة الثالثة في ذكر بعض الاشكالات الواردة على الترتب.

الأول: إن الترتب يتوقف على القول بإمكان الواجب المعلق والشرط المتأخر وهما باطلان.

فيتوقف هذا الاشكال على مقدمتين.

الأولى توقف القول بالترتب على القول بإمكان المعلق والشرط المتأخر.

الثانية استحالة المعلق والشرط المتأخر.

أما المقدمة الثانية فيفرض المستشكل صحتها والاستدلال عليها في المباحث المتقدمة.

أما المقدمة الأولى فيستدل عليها بمقدمات.

الأولى أن الانبعاث يتأخر عن البعث زماناً وذلك لأن المكلف لا يمكنه الإمتثال إلا بعد البعث وذلك أن الإمتثال من المكلف متأخر عن حصول الداعي وغير ذلك من علل تحرك المكلف.

المقدمة الثانية أن محل الكلام في مبحث الترتب هو إثبات أن المهم قد وقع في ظرف كونه مأموراً به بالأمر المهم. وإنما نفرض أن محل البحث هو ذلك فلأن الغرض من مبحث الترتب هو تصحيح فعل المهم.

المقدمة الثالثة أن زمان الاتيان بالمهم في محل البحث ليس بعد عصيان الأهم توضيح ذلك أن زمان الاتيان بالمهم يحتمل ثلاث احتمالات لا رابع لها.

الأول: أن يكون متقدماً على عصيان الأهم. كما لو أتى بالصلاة المهم قبل ازالة الأهم.

الثاني أن يكون متقارناً مع عصيان الأهم كما لو كان فعل الصلاة مقارناً مع انعدام فعل الازالة الأهم.

الثالث أن يكون متأخراً عن عصيان الأهم كما لو أتى بالصلاة المهم بعد أن عصى الأهم.

إذا عرفت هذه الإحتمالات نقول الإحتمال الثالث خارج عن محل البحث إذ بعد عصيان الأهم يسقط التكليف به فلا يبقى الأهم واجباً فيخرج عن بحث الترتب الذي يفرض اجتماع الأمر بالأهم والأمر بالمهم في زمان واحد.

فيتعين أن يكون ما هو محل البحث أحد الإحتمالين المتقدمين.

إذا عرفت هاتين المقدمتين نقول إن عصيان الأهم الذي هو شرط وجوب المهم. إما أن يكون متقدماً أو مقارناً أو متأخراً.

والأول والثاني غير ممكنين فتعين الثالث وهو المطلوب.

أما عدم إمكان المتقدم فيما إذا فرض أن فعل المهم متقدم على العصيان فواضح جداً إذ المهم يكون قد جيء به قبل وجوبه لأن المفروض أن وجوبه بعد العصيان والعصيان بعد الفعل فلا جرم يكون الوجوب بعد الفعل والفعل قبل الوجوب.

وهذا هدم لمبحث الترتب لأن المطلوب إثبات وقوع الفعل المهم في حال كونه مأموراً به.

وأما إذا فرض أن فعل المهم مقارناً للعصيان فواضح أيضاً إذ المهم يكون قد جيء به قبل وجوبه لأن المفروض أن وجوبه بعد العصيان والعصيان مقارن للفعل فلا جرم يكون الوجوب بعد الفعل والفعل قبل الوجوب وهذا هدم لمبحث الترتب كما عرفت.

وأما عدم إمكان المقارن فذلك لأنه إذا فرض فعل المهم متقدماً على العصيان فواضح أيضاً إذ يكون المهم قد جيء به قبل وجوبه لأن المفروض أن وجوبه مقارن للعصيان والعصيان بعد الفعل فلا جرم يكون الوجوب بعد

الفعل والفعل قبله . وهذا هدم لمبحث الترتب كما عرفت .
 وأما إذا فرض فعل المهم مقارناً للعصيان والعصيان مقارن للفعل
 فيكون الوجوب مقارناً للفعل .
 فهذا باطل لأنه ينافي المقدمة الأولى التي تقول أن البعث والوجوب
 يجب تقدمه على الإمتثال .
 وإذا بطل كون العصيان شرطاً متقدماً أو مقارناً تعين كونه متأخراً أي
 يكون الوجوب متقدماً على العصيان وهذا باطل لأمرين .
 الأول ما عرفت في محله من بطلان الشرط المتأخر .
 الثاني أن لازم ذلك اجتماع وجوب الأهم والمهم قبل العصيان فيكونا
 متنافيين .

أقول أما المقدمة الأولى فباطلة إذ لا مانع من تقارن البعث والانبعاث
 كما هو حاصل في جميع المضيقات وقد أشرنا إلى ذلك في بحث تفسير
 الواجب المضيق والموسع وذكرنا أن اللازم إنما هو تقدم العلم بالبعث على
 الانبعاث لا تقدم نفس البعث .
 بل تقدم نفس البعث لا حاجة إليه لوضوح أن البعث إما أن يستمر إلى
 زمان الانبعاث أم لا .

فعلى الثاني لم يكن وجه للانبعاث إذ لا انبعاث إلا من بعث .
 وعلى الأول فالانبعاث . كان عن هذا البعث المقارن لا عن البعث
 المتقدم فأى حاجة إلى فرض لزوم تقدم البعث .
 هذا مضافاً إلى أن هذا الاشكال لو ورد علينا لاستحالت جميع
 التكاليف ضرورة أن الخصم يعتمد على عكازتين .
 الأولى وجوب تقدم البعث على الانبعاث .
 الثانية استحالة الشرط المتأخر والواجب المعلق .
 وهاتان العكازتان يضرب إحداهما الأخرى إذ ليس تقدم البعث على

زمان الانبعاث سوى وجوب معلق أو مشروط بالشرط المتأخر.

ومن هنا تكون جميع التكاليف محال. فيا سبحان الله ما أردأ أشكال يوصل إلى هذه النتيجة.

وأما المقدمة الثانية فسلمية.

وأما الثالثة فسلمية إن قلنا أن بالعصيان يسقط الأمر.

وأما إذا قلنا أن الأمر لا يسقط بالعصيان فلا مانع من وقوع المهم بعد عصيان الأهم وبقاء الأمر بالأهم ويكون داخلاً في مبحث الترتب.

وأما سقوط الأمر بالعصيان أو لا فسيأتي الكلام عليه.

فالحاصل في مقام الجواب عن هذا الاعتراض أنا نلتزم بجواز مقارنة البعث للانبعاث. ونلتزم بجواز الشرط المتأخر والواجب المعلق ومن ثم لا يهمننا أن يكون العصيان شرطاً متأخراً أو مقارناً.

فإن قلت إذا كان العصيان شرطاً متأخراً كان وجوب المهم متقدماً أي مجتمعاً مع الأمر بالأهم قبل العصيان وهذا محال.

قلت إن الأجوبة المتقدمة غرضها بيان عدم استحالة اجتماعهما سواء كان الاجتماع في زمان العصيان أو قبله أو بعده فإن أصل الاشكال هو استحالة الاجتماع في آن واحد سواء كان هذا الآن هو آن العصيان أو آن بعد العصيان أو آن قبله وحينئذ فإن تمت هذه الأجوبة فحيهلاً بالاجتماع في أي وقت كان وإن لم تتم فبعداً للاجتماع في أي وقت كان.

والحاصل أن مفروض بحث الترتب هو اجتماع الأمر بالأهم مع الأمر بالمهم. وغرضنا بالأجوبة بيان عدم المانع من هذا الاجتماع وإذا ثبت عدم المانع من الاجتماع فلا مانع منه سواء كان قبل العصيان أو وقته أو بعده.

الاشكال الثاني أن الترتب يلزمه لازم لا يمكن الإلتزام به. وهو أن المكلف لو ترك الأهم والمهم يلزمه عقابان فهذا الاشكال يعتمد على مقدمتين.

الأولى أن الترتب يلزمه تعدد العقاب عند ترك الأهم والمهم معاً.
الثانية أن هذا اللازم لا يمكن الالتزام به.
أقول أما المقدمة الأولى فدليلها أن عند ترك الأهم والمهم يكون
المكلف قد ترك واجبين.
الأول الأهم لأن المفروض وجوبه مطلقاً.
والثاني المهم لأن المفروض تحقق وجوبه عند ترك الأهم.
ومن الواضح أن ترك الواجب لازمه الذي يستحيل أن ينفك عنه هو
إستحقاق العقاب.
فإذا ترك واجبين استحق عقابين فلو فرض وقوع التزاحم بين عشرة
واجبات لزم إستحقاق عشر عقابات ولو تزاحم مائة غريق لزم إستحقاق مائة
عقاب لترك مائة واجب. وهكذا.
أما المقدمة الثانية فلأن المفروض أن المكلف ليس له سوى قدرة على
أحد الواجبين أو الواجبات فكيف يستحق عقابين وهو ليس له سوى قدرة
واحدة.
ويمكن أن يستدل لعدم تعدد العقاب بالوجدان القاضي بأن الذي لم
ينقذ غريقاً من مائه استحق عقاباً واحداً لا مائة عقاب.
وهذا الاشكال تام في مقدمته الأولى لأن تعدد الطلب يستلزم تعدد
العصيان ومع تعدد العصيان يلزم تعدد العقاب.
وإنما الكلام في المقدمة الثانية حيث أن الاعلام الملتزمين بجواز
الترتب التزموا بإستحقاق العقابين ولا يخفى أن هذا الالتزام وإن كان لا دليل
عقلي على خلافه ولكن الوجدان يأباه وينكره أشد الانكار ولعل هذا من
المؤيدات لبطلان الترتب وقوعاً.
وكيف كان فقد ذكر المحقق النائيني (ره) عند التعرض لهذا الاشكال
عدة أمور.

الأول أن المطلوب إذا كان واحداً لا يجب أن يكون العقاب واحداً.
 الثاني أن الواجبات الكفائية هي من قبيل ما كان المطلوب واحداً
 والعقاب متعدداً فمثلاً المولى يريد (دفن الميت) وهو مطلوب واحد. فلو
 عصى الجميع كان لكل واحد منهم عقاب.
 الثالث أن وحدة القدرة لا تستلزم وحدة العقاب ومثل لذلك بالواجبات
 الكفائية فإن القدرة على دفن الميت إنما هي واحدة لواحد من المكلفين فلو
 عصوا استحق كل واحد منهم عقاباً. فكانت القدرة واحدة والعقاب متعدداً.
 الرابع أن السبب في أن وحدة القدرة لا تستلزم وحدة العقاب هو أن
 اللازم الالتفات إلى كل خطاب باستقلاله فلا ينظر معه إلى خطاب آخر سواء
 كان إلى نفس المكلف أو غيره.

أقول نقدم مقدمات ثم نتعرض لهذه الأمور.

الأولى أن إستحقاق العقاب إنما يكون بسبب هتك حق المولى. وهو
 يكون بسبب عصيان المولى بمخالفة أوامره. فإستحقاق العقاب تابع للعصيان
 وحده وتعدداً فإن تعدد العصيان تعدد إستحقاق العقاب وإن توحد العصيان
 توحد إستحقاق العقاب.

المقدمة الثانية أن العصيان والإمتثال هما عنوانان ينتزعان من طرفين.

الأول: أمر المولى. الثاني: فعل العبد.

فبعد تحقق هذين الطرفين ننظر ان تتطابق الفعل والأمر انتزع عنوان
 الإمتثال.

وإن تخالف الفعل والأمر انتزع عنوان المخالفة والعصيان.

فالغرض بيان أن تعدد العصيان تابع لتعدد العلاقة المتوقفة على تعدد
 طرفيها فيتوقف تعدد العصيان على تعدد الأمر ولو ضمناً كالأوامر المتعددة
 في العموم الاستغراقي كسائر النواهي.

المقدمة الثالثة إن كلمة المطلوب قد تستعمل باستعمالين.

الأول: متعلق الطلب الذي يفنى فيه .

الثاني: المطلوب الأولي والغرض الأقصى والذي قد لا يتعلق به التكليف بل يتعلق التكليف بغيره بغرض التوصل إليه .

إذا عرفت هذين الاستعماليين فنقول إن المطلوب بالمعنى الأول يستحيل الانفكاك عن الطلب فهو بالضرورة يتعدد بتعدد الطلب فإن الطلب من الأوصاف ذات الاضافة التي تضاف إلى متعلقها فكان بالضرورة كل طلب له مطلوب خاص يفنى الطلب فيه .

وأما المطلوب بالمعنى الثاني فقد يتوحد مع تعدد الطلب كما لو كان مطلوبك الأقصى صنع سرير فتأمر زيدا بإحضار الخشب وعمراً بإحضار الحديد وبكراً بإحضار الآلات وغير ذلك فكل هذه الطلبات لأجل مطلوب واحد .

المقدمة الرابعة قد مر عند ذكر المرحلة المتقدمة في توجيهات استحالة الترتب أن الأمر بغير المقدور محال سواء كان بأمر واحد أو بأمرين فراجع . إذا عرفت هذه المقدمات فلنرجع إلى الأمور التي أفادها المحقق النائيني فنقول .

أما الأمر الأول . ففيه خلط بين التفسيرين لأن مدعي الخصم أن وحدة الطلب بالتفسير الأول تستلزم وحدة العقاب وتعدد الطلب بالتفسير الثاني يستلزم تعدد العقاب .

وأما وحدة المطلوب بالمعنى الثاني فلم يتخيل أحد أنها تستوجب وحدة العقاب كيف والكثير يصرخ أن الغرض الأقصى من كافة أحكام الشريعة المقدسة هو واحد وهو معرفة الله تعالى والارتباط به عز شأنه .

وأما الأمر الثاني فكذا ذلك لأن الواجبات الكفائية قد تعدد فيها المطلوب بالمعنى الأول ضرورة تعدد الطلب بعدد جميع الأفراد كما بيناه في محله .

نعم على بعض تفسيرات الواجب الكفائي يكون الطلب واحداً حتى بالمعنى الأول ولكنها تفسيرات فاسدة .

ولأجل ما قلناه من تعدد الطلب والمطلوب تعدد العقاب وذلك بسبب

تعدد العصيان .

وأما الأمر الثالث فهو في غاية الجودة ولكن لا بد من أن يقيد بقيد هو عدم كون وحدة القدرة مع تعدد العقاب ظلماً للعبد فإن وحدة القدرة مع تعدد العقاب لها حالتان .

الأولى أن لا تكون ظلماً للعبد وذلك فيما إذا فرض أن العبد بإمكانه أن يتفصى من العقاب . فمع وجود هذا المخرج الاختياري كان تعدد العقاب غير ظلم . والمخرج الاختياري تارة يكون قبل التكليف كما لو كان موضوع الحكمين اختيارياً .

وأخرى يكون حال التكليف كما لو كان إمتثال أحدهما رافعاً لوجوب الآخر كما في الترتب فإن إمتثال الأهم رافع أو دافع لوجوب المهم .

الحالة الثانية أن تكون ظلماً للعبد وذلك فيما إذا فرض عدم وجود المخرج الإختياري للعبد . بحيث لا يمكنه التفصي من العقاب لا قبل التكليف ولا حالة .

وأما الأمر الرابع فقد عرفت فسادَه إذ السبب هو وجود المقتضي وعدم وجود المانع فإن مقتضى تعدد العقاب هو تعدد العصيان الحاصل بسبب تعدد الأمر . ولا يوجد مانع من ظلم أو غيره - يمنع من كون هذا العاصي لأمرين الذي له قدرة واحدة مستحقاً لعقابين .

الإشكال الثالث ويعتمد على مقدمات .

الأولى : أن الترتب لا ينفع إلا إذا ثبت وقوع المهم من أوله إلى آخره مأموراً به بالأمر الترتبي .

الثاني : أن المفروض أن الأمر بالمهم مشروط بعصيان الأهم فإذا فرضنا أن هذا الشرط شرط مقارن لزم أن يكون الأمر بالمهم مقارناً للعصيان كما هو بديهي .

الثالثة : إن أن العصيان يحتمل ثلاثة احتمالات .

الأول تقدمه على أن الشروع بالمهم بمعنى أن يكون زمانه متقدماً على زمان أول أجزاء الفعل المهم.

الثاني مقارنته لأن الشروع بالمهم بمعنى أن يكون زمانه مقارناً لزمان أول أجزاء الفعل المهم.

الثالث كونه بعد أن الشروع بالمهم بمعنى أن يكون زمانه متأخراً عن زمان أول أجزاء الفعل المهم.

والإحتمال الصحيح هو الثالث دون الأول والثاني.

أما بطلان الأول فواضح إذ المفروض أن العصيان معلول الاتيان بالمهم فيستحيل تقدمه على الاتيان بالمهم لاستحالة تقدم المعلول على العلة.

وأما بطلان الثاني فلأن المعلول إنما يقارن العلة بعد تقررها وحدثها وخروجها من العدم إلى الوجود فيجب أن يكون العصيان متأخراً عن مرحلة خروج الفعل من العدم إلى الوجود وإلا كان المعلول موجوداً قبل وجود العلة وهو محال فإذن يجب فرض أن أول أجزاء الفعل قد تقرر وجوده ثم يفرض وجود العصيان.

وهذا هو مرادنا بالإحتمال الثالث وهو المطلوب.

وينتج من هذه المقدمات أن مرحلة تقرر أول أجزاء الفعل المهم تكون مجردة عن الأمر وبالتالي لا تتحقق الثمرة المطلوبة من الترتب لأن الثمرة إنما تترتب إذا كان المهم من أول مراحلها واقعاً تحت الأمر ليكون البعث متفرعاً عن الانبعاث لا الانبعاث متفرعاً عن البعث.

وعليك بالتأمل في هذا الاشكال فإن قواعد القوم تقول أن العلة مقارنة للمعلول في الزمان فإذا كان أول الأجزاء هو علة العصيان والعصيان علة الأمر كان أول الأجزاء مقارناً للأمر وإن تأخر الأمر رتبة عن الفعل.

فإذا ضمنا إلى هذا أن الذي يكفينا في المقام هو كون الفعل بوجوده تحت الأمر ولا حاجة أن تكون مرحلة وجوده داخلية تحت الأمر بل قد يقال بعدم وجود هذه المرحلة وإنما هي تخيل محض.

وكيف كان فلا أقل من كون الأمر متأخراً عن أول الفعل برتبتين لأن أول الفعل هو علة العصيان والعصيان علة الأمر فكان الأمر معلول معلول الفعل.

ومن هنا فدعوى كون الأمر مصححاً للفعل هي دعوى كون الأمر علة في وصف الفعل بالصحة فيكون الفعل قد انفك عن وصف الصحة بثلاث رتب.

بل قد يقال أنه يشترط في البعث أن يتقدم على الانبعاث رتبه وإن لم يجب أن يتقدم عليه زماناً. فلاحظ جيداً.

نعم يمكن دفع هذا الاشكال بدعوى أن شرط المهم ليس هو نفس العصيان بل هو العزم على العصيان بحيث تكون الارادة التامة للعصيان قد تحققت.

وبما أنه لا مانع من ذلك يجب حمل الشرط على ذلك حتى بدون ايراد الاشكال المتقدم لما يأتي من لزوم التمسك بإطلاق وجوب المهم وعدم رفع اليد عن وجوبه إلا بالمقدار الضروري أي الذي يرتفع به اشكال المزاحمة وهذا المقدار دائر بين العصيان والعزم.

ولما كان دائرة العزم أوسع من دائرة العصيان كان اللازم التقييد بالأوسع حفظاً للقاعدة المتقدمة وسيأتي توضيحها في المقام الثاني.

الاشكال الرابع. وهذا الاشكال يرد على من يعتقد أن من شروط التكليف القدرة على الفعل عقلاً وشرعاً.

وحاصل هذا الإعتراض أنه المفروض بقاء التكليف بالأهم حتى عند عصيانه وبالتالي يكون المكلف مكلفاً شرعاً بالأهم وبالتالي يكون شرط القدرة تشريعاً مفقوداً ومن هنا لا يمكن تحقق وجوب المهم لفقد شرطه.

الاشكال الخامس: ويبني على مقدمات.

الأولى: أن محل البحث في الترتب هو ما إذا كان الأهم والمهم مجتمعين في زمان واحد.

الثانية: أن المفروض أن المهم مشروط بعصيان الأهم.

الثالثة: أن عصيان الأهم يقتضي سقوط الأهم لأن الأمر والطلب يسقط بأحد شيئين الأول إمثاله الثاني عصيانه فالأمر بصلاة الظهر كما يسقط بالإمثال وإتيان صلاة الظهر كذلك يسقط بعصيان صلاة الظهر وهكذا سائر الأوامر.

الرابعة أن العصيان شرط للمهم.

فإما أن يفرض شرطاً متقدماً أو مقارناً أو متأخراً.

والأول خارج عن محل البحث لأنه يؤدي إلى وقوع المهم في ظرف عدم الأمر به كما عرفت.

والثاني يجب خروجه عن محل البحث وذلك لأن معنى اشتراط المهم بعصيان الأهم مقارناً هو أن يكون وجوب المهم لا يوجد إلا في حال سقوط الأهم، فإن العصيان يكون علة لشيئين.

الأول سقوط الأهم. كما عرفت في المقدمة الثالثة.

والثانية وجود المهم كما هو المفروض.

وعلى هذا فيكون الأمر بالمهم غير مجتمع مع الأمر بالأهم وهذا خروج عن محل البحث كما عرفت في المقدمة الأولى.

فتحصل أن فرض أن عصيان الأهم شرط مقارن لوجوب المهم يؤدي إلى خروج الكلام عن محل البحث وبالتالي لا يجوز في محل البحث فرض العصيان شرطاً مقارناً.

وأما الثالث (أي أن يكون العصيان شرطاً متأخراً) فهو غير ممكن أيضاً لأن معنى ذلك أن يكون وجوب المهم متقدماً على العصيان فيكون مجتمعاً مع الأهم قبل العصيان وهو محال.

فينتج من جميع هذه المقدمات بطلان اشتراط المهم بالعصيان بأي نحو كان من الأنحاء.

أقول. الجواب ما عرفت سابقاً من إمكان اختيار أنه شرط متأخر وليس محالاً إذ عرفت أن الأجوبة المذكورة لحل الترتب المذكورة للاستدلال على جواز الاجتماع سواء كان قبل العصيان أو بعد العصيان.

وقد يجاب بجواب آخر وهو بطلان المقدمة الثانية وذلك بدعوى أن العصيان لا يلزم منه سقوط الأمر وبالتالي فيمكن اختيار أن يكون الشرط شرطاً مقارناً.

أقول قد عرفت مرة بعد أخرى. أن الأمر فعل اختياري يحتاج إلى علة غائية هي الغرض وكما يحتاج إلى الغرض في حدوثه يحتاج إلى الغرض في بقاءه ضرورة أن المعلول يحتاج إلى العلة بقاء وحدثاً.

ومن هنا نقول إن سقوط الأمر يكون عند سقوط الغرض إذ يسقط المعلول عند سقوط علته وسقوط الغرض يكون بأحد أمرين.

الأول: تحققه فإن تحقق الغرض يقتضي سقوطه لاستحالة طلب الحاصل فمن كان غرضه شرب الماء وفرض أنه شرب الماء فيستحيل أن يبقى غرضه شرب الماء لاستحالة طلب الحاصل وهذا واضح.

ومن هنا قلنا في بحث الأجزاء أن الاتيان بالمأمور به على وجهه يقتضي سقوط الأمر المتعلق به.

الثاني استحالة تحققه فإن استحالة تحقق الغرض تقتضي استحالة كونه غرضاً لاستحالة طلب المحال فلو كان غرضه شرب الماء ثم بان له أن تحقق شرب الماء محال يسقط شرب الماء عن كونه غرضاً لاستحالة طلب المحال.

وهذا الذي ذكرناه إلى هنا محل وفاق وإنما الكلام أن العصيان هل يؤدي إلى العجز عن الغرض أم لا.

فإن قلنا أنه يؤدي إلى العجز كان معنى ذلك أن العصيان يؤدي إلى سقوط الأمر.

وإن قلنا أنه لا يؤدي إلى العجز كان معنى ذلك أن عند العصيان لا

يتحقق أي واحد من الأمرين المسقطين للأمر. وبالتالي يكون العصيان غير مسقط للأمر.

ومن هنا اطلق بعض المحققين أن العصيان لا يستلزم سقوط الأمر مدعياً أن العصيان لا يستلزم العجز عن الإتيان بالغرض الذي يتحقق بالمأمور به.

والحق هو التفصيل بين الأمر الذي يكون على نحو الفورية فالفورية وبين الأمر الذي يكون محدوداً بحد من زمان أو حالة خاصة كوجود في مكان فالأول قد يناقش في سقوطه بالعصيان وأما الثاني فيسقط بالعصيان جزماً. فهنا دعويان.

أما الثانية: فهي أن الأمر المحدود بحد من زمان أو غيره يسقط بالعصيان.

ودليل هذه الدعوى واضح وذلك لأن الأمر إذا كان محدوداً بحد سواء كان موسعاً أو مضيقاً فإن عصيانه لا يكون إلا بالخروج عن الحد دون إمثاله.

فالأمر بصلاة الظهر تعلق بكلي الصلاة بين الزوال والغروب ولا عصيان لهذا الأمر إلا عند الخروج من هذا الحد دون الإتيان بالصلاة. فلو بقي مجال للمكلف أن يأتي بهذا الكلي لم يتحقق العصيان.

والحاصل أن العصيان في هذا القسم لا يتحقق إلا عند العجز عن الإمثال.

وأما الدعوى الأولى أعني إمكان النقاش في تلازم العصيان مع سقوط الأمر.

فتوضيحتها أن النقاش هنا يتوقف على بيان حقيقة الأمر الفوري. فالفوري وقد بيناه سابقاً فراجع فإن توصلنا أن الأمر الفوري بالفوري هو عبارة عن أوامر متعددة كل واحد منها لجزء من الزمان كان العصيان مستوجباً لسقوط الأمر كالقسم المتقدم إذ يرجع الأمر الفوري بالفوري إلى القسم

السابق (أي الأمر المحدود بحد).

وأما إن توصلنا أن الأمر الفوري فالفوري هو أمر واحد يقتضي الفورية
فالفورية فلا يسقط هذا الأمر بمجرد العصيان كما لا يكاد يخفى.

وبهذا ينتهي الكلام في المرحلة الثالثة.

وأما المرحلة الرابعة فنذكر فيها أمور.

الأول. في الصيغة المعروفة للترتب فنقول يقع الكلام في بيان شرط
المهم. ويحتمل احتمالات.

الأول عصيان الأهم وهذا هو المشهور على الألسنة.

الثاني ترك الأهم ولو لم يكن عصياناً.

الثالث العزم على عصيان الأهم.

الرابع العزم على ترك الأهم.

أقول أما الإحتمال الأول فهو مردود لأمرين.

الأول أنه يقتضي بطلان الضد المهم لو فعله المكلف غير ملتفت إلى
الأهم كما لو تزامم الصلاة والازالة وفرض أن الازالة هي الأهم واقعاً ولكن
المكلف لم يلتفت إلى التزام أصلاً.

أو التفت ونسي أو التفت وتذكر وتوهم التساوي فاختار الصلاة أو
توهم أهمية الصلاة فارتكب الصلاة بتوهم أنه الأهم فيلزم على ذلك وقوع
الصلاة غير مأمور بها بالأمر المهم لعدم تحقق موضوعه الذي هو عصيان
الأهم لأنه إنما ترك الأهم دون عصيان له.

ومن الواضح أن هذا اللازم ينفر منه الوجدان أعني أن الوجدان ينفر
من الجمع بين دعوى صحة المهم عند معصية الله تعالى في الأهم. ودعوى
عدم صحة المهم عند عدم المعصية في الأهم.

الثاني أنه سوف يأتي في المقام الثاني أنه لا يجوز رفع اليد عن إطلاق
دليل المهم إلا بمقدار يرتفع به الضرورة ومن الواضح أن الضرورة ترتفع

بتقييد الأمر بالمهم بمجرد الترك ولو لم يكن موصوفاً بالعصيان بل ترتفع
الضرورة بتقييد الأمر بالمهم بمجرد العزم على الترك ولو لم يتحقق العصيان
بعد بل ولو لم يكن الترك موصوفاً بالعصيان .

وأما الإحتمال الثاني فإنه وإن كان لا يرد عليه الايراد الأول إلا أنه يرد
عليه الايراد الثاني لوضوح أن التقييد بعدم العزم على الترك أقل من التقييد
بعدم الترك وكلما كان التقييد أقل كان هو الواجب .

وأما الإحتمال الثالث فيرد عليه الايرادان الأول والثاني .

فتعين الإحتمال الرابع والمراد من العزم هو التصميم المتكامل أعني
الارادة المحركة للعضلات .

تبيهان .

الأول قد يناقش بعض الفحول في جواز جعل شرط المهم هو العزم
على العصيان . أو الترك .

وحاصل هذا النقاش أن شرط المهم لو كان هو العزم على العصيان أو
الترك .

فإما أن يكون شرطاً متقدماً أو مقارناً أو متأخراً .

أما الأول فمحال لاستحالة المتقدم .

وأما الثالث فخارج عن محل البحث لأن المطلوب في محل البحث
إثبات وجوب المهم حال العصيان . وهو بعد العزم على العصيان زماناً فلو
كان العزم شرطاً متأخراً عن الوجوب كان العصيان متأخراً عن العزم والعزم
متأخراً عن الوجوب فالعصيان متأخر عن الوجوب وهذا خارج عن
المطلوب .

وأما الثاني فيلزم أن يكون الوجوب معلقاً لأن زمان الوجوب حين
الشرط وهو العزم وزمان الواجب هو العصيان وهو متأخر وهذا هو الوجوب
المعلق .

أقول أولاً يمكن الالتزام بالأول ولا محذور فيه على ما عرفت في محله .

ثانياً يمكن الالتزام بالثالث ولا يكون معلقاً لما عرفت من أن الوجوب المعلق هو أن يكون الشارع قد حدد الفعل بزمان متأخر عن زمان الوجوب . وأما إذا لم يحدده الشارع كذلك غايته أن العبد كان مضطراً إلى التأخير بسبب عجز فيه . فلا يكون من الواجب المعلق .

وهذا الجواب يتم على بعض المذاهب في تفسير الواجب المعلق .

ثالثاً المراد بالعزم الذي هو شرط المهم هو الذي يكون علة تامة للعصيان وهو لا ينفك عن العصيان زماناً .

رابعاً لا نسلم استحالة الواجب المعلق .

التنبيه الثاني لو التزمنا أن العصيان بنفسه شرط متأخر لوجوب المهم . فهنا يكون الوجوب متقدماً زماناً على الفعل المهم ومن هنا حكم بعض الاعلام على ما هو ظاهرهم بصيرورة الواجب حينئذ واجباً معلقاً لأن زمان الوجوب متقدم وزمان الواجب متأخر .

هذا ولكنك عرفت فسادَه لأن الوجوب وإن تقدم إلا أن زمان الواجب لم يتأخر .

إذ كان بإمكان العبد تقديم العصيان لكنه أخره عمداً فتأمل .

الأمر الثاني ذكر بعض المدققين وجهاً آخر غير الترتب يمكن فيه الجمع بين الأمر الأهم والأمر المهم في زمان واحد بلا حاجة إلى فرض وجود اختلاف في الرتبة .

وهذا الجواب يتوقف على مقدمات .

الأولى أن الوجود لا يتحقق إلا بتحقق جميع أجزاء علته من المقتضي والشروط وعدم المانع . وغير ذلك كالمعد فوجود السرير مثلاً لا يتحقق إلا بعد تمامية علته من الخشب والنجار وإرادته وقدرته ووجود الآلات

والأغراض وعدم وجود الموانع إلى آخر ما يقتضيه وجود السرير .
ومن ثم فلو فقد أي واحد من هذه الأمور كان فقدانها مؤدياً إلى عدم تحقق الوجود .

ثم إن هذه الأمور التي يكون عدمها مؤدياً إلى عدم تحقق الوجود المعلول، نسميها بأبواب العدم فأبواب عدم وجود السرير هي عدم المقتضي وعدم الشروط ووجود المانع وغير ذلك .

المقدمة الثانية إن طلب وجود شيء هو بالنهاية يرجع إلى طلب سد جميع أبواب عدمه فطلب السرير هو طلب سد جميع أبواب العدم بمعنى إيجاد جميع أجزاء علة وجود السرير .

المقدمة الثالثة إن طلب وجود شيء على طورين .

الأول: طلب تام وهو الطلب المتعلق بأصل الوجود فيراد به سد جميع أبواب العدم بحيث يكون سد كل باب على عاتق المكلف .

الطور الثاني طلب ناقص متوجه إلى تتميم الوجود وهو الطلب الذي يراد به سد بعض أبواب العدم وذلك كما لو فرض توجه الطلب بإيجاد السرير في ظرف وجود المقتضي والخشب وسائر الآلات فيقال له في هذه الحالة (أوجد السرير) أي يجب عليك سد بقية أبواب العدم لأن المفروض أن بعض أبواب العدم مسدودة قبل الطلب فيراد بالطلب سد بعض الأبواب أي الأبواب التي كانت مفتوحة حين الطلب ولهذا نسمي هذا الطلب بالطلب الناقص أو بتتميم الوجود .

إذا اتقنت هذه المقدمات نقول إن الأمر الأهم والأمر المهم غير متنافيين فيمكن اجتماعهما في زمان واحد ورتبة واحدة .

وسبب عدم تنافيهما هو أن نفرض أن الأهم تام الطلب أي من الطور الأول والمهم ناقص الطلب أي من الطور الثاني فيكون الأهم غير طارد للمهم ولا العكس .

أما عدم مطاردة المهم للأهم فلأن المهم تعلق بسد بعض أبواب العدم

لا جميعها حتى العدم الآتي من قبل وجود الأهم .

توضيحه بالمثال أن الصلاة وهي المهم لها أبواب عدم كثيرة منها وجود الإزالة فإن وجود الإزالة من أبواب عدم الصلاة فنقول لو كان الأمر بالصلاة تماماً أي يطلب فيه سد جميع أبواب العدم لكان المطلوب سد هذا الباب أيضاً أي يكون المطلوب اعدام الإزالة ليسد هذا الباب من أبواب العدم .

ولكننا فرضنا غير ذلك حيث فرضنا أن الأمر بالصلاة ناقص أي يطلب فيه سد بعض الأبواب أي جميع أبواب العدم ما عدا باب وجود الأهم - أي الإزالة - فهذا الباب لا يجب سده .

وكما أن هذا الباب لا يجب سده فكذا جميع الأبواب التي تتفرع عنه كوجود جميع مقدمات ولوازم الإزالة ومن بينها (عدم الصلاة) .
ف (عدم الصلاة) من حيث أنه من لوازم (وجود الإزالة) لا يجب سده .

فالحاصل أن معنى وجوب الصلاة هو وجوب سد جميع أبواب عدم الصلاة مع عدا باب واحد هو وجود الإزالة وكذا جميع ما يلزم هذا الباب .
أما عدم مطاردة الأهم للمهم فواضح لأن الأهم وإن كان طلباً تماماً يطلب فيه سد جميع أبواب عدم الإزالة مثلاً ومن بينها عدم الصلاة إلا أنك عرفت أن المهم لم يطلب فتح أي باب من هذه الأبواب . فأين تقع المطاردة .

وبعبارة أخرى أن وجود الأهم له أبواب عدم منها وجود الصلاة .
ووجود المهم له أبواب عدم منها وجود الإزالة .
فطلب الأهم المتعلق بالإزالة يطلب سد جميع أبواب عدمها حتى باب وجود الصلاة من حيث أنه باب من أبواب عدم الإزالة .

وطلب المهم المتعلق بالصلاة يطلب سد جميع أبواب عدم الصلاة ما عدا باب وجود الإزالة وما يتفرع عنه أي (أبواب عدم وجود الإزالة التي منها عدم وجود الصلاة) .

إذن ما يطلبه الأهم وهو سد أبواب عدم الازالة لا ينظر المهم إليه ولا يطلب خلافه .

وبعبارة ثالثة إن توهم المطاردة بين الأمر الأهم والأمر المهم تتصور في أن الأمر الأهم يطلب شيئين .

الأول وجود الأهم (الإزالة) .

الثاني: لوازم الأهم التي هي سد أبواب عدمه ومنها (عدم المهم الصلاة) .

وأن المهم يطلب شيئين .

الأول وجود المهم - الصلاة - مطلقاً أي سواء كان وجود الصلاة باباً من أبواب عدم الأهم - الإزالة - أو لم يكن وجود الصلاة باباً من أبواب عدم الأهم الازالة .

الثاني لوازم المهم التي هي سد أبواب عدمه ومنها عدم الأهم (الازالة) .

ولأجل هذا يقع التطارد بين الطلبين إذ كل واحد منهما يطلب عدم الآخر .

وأما بعد أن فرضنا أن طلب المهم لم يتعلق بما يتعلق به طلب الأهم . لأنه طلب ناقص ولم يتعرض سوى لشيئين .

الأول وجود الصلاة التي لا يكون وجودها باباً من أبواب عدم الإزالة .

الثاني لوازم وجود الصلاة التي هي سد باب عدمه ما عدا (عدم الازالة ولوازمه) .

ومن هنا كان طلب المهم لا ينافي طلب الأهم لا في وجود الصلاة ولا في وجود الإزالة لأنه لا يطلب وجود الصلاة الذي يكون من أبواب عدم الازالة كما لا يطلب سد باب عدم الصلاة من جهة وجود الازالة .

وبهذا ينتهي توضيح هذا الرأي وقد أطنبنا في شرحه لما فيه من غرابة .

ومما ذكرناه ظهر فساد ما هو ظاهر بعض الفحول من الاعتراض على هذا الوجه بأن الأمر بالأهم مطلق يشمل سد جميع أبواب العدم ومنها وجود المهم وبالتالي يكون طارداً للأمر بالمهم لأن المهم يطلب سد عدم المهم والأهم يطلب سد وجود المهم.

ووجه الاندفاع ما عرفته ما أن الأمر بالأهم يطلب (عدم المهم) من حيث كونه سد باب لعدم الأهم.

وأما الأمر بالمهم فيطرده عدم المهم لا من حيث كونه سد باب لعدم الأهم.

بل قد عرفت أن المهم لا يطلب عدم الأهم وكذا لا يطلب فتح أي سد من سدود أبواب عدم الأهم فإذا فرض كون عدم المهم سد باب عدم للأهم لا يكون مطلوباً.

والحاصل أن (عدم المهم) قسمان.

الأول هو سد باب لعدم الأهم.

والثاني هو ليس سد باب لعدم الأهم.

فالأول يطلبه الأمر بالأهم ولا يطرده الأمر بالمهم.

والثاني يطرده الأمر بالمهم ولا يطلبه الأمر بالأهم فلا مجال لتطارد

الأمرين.

وكيف كان فيرد على هذا الوجه أمران.

الأول أن نطالب هذا المدقق بالفرق بين (عدم المهم) الذي طلبه الأهم

و (عدم المهم) الذي طرده المهم.

ويحتمل في مقام الجواب على هذه المطالبة أن يجيب بأحد جوابين.

الأول: أن (عدم المهم) كلي له صنفان.

الأول صنف يقع سداً لباب من أبواب عدم الأهم.

الثاني صنف لا يقع كذلك بل يقع باباً من أبواب عدم المهم.

الجواب الثاني أن (عدم المهم) شيء واحد لا يختلف بذاته غايته أنه يمكن أن ينظر إليه من حيثيتين .

الأولى : حيثية أنه سد لباب من أبواب عدم الأهم .

الثانية حيثية أنه باب من أبواب عدم المهم .

أقول إن أراد الجواب الأول أنكرناه أشد الانكار فإن (عدم المهم) كسائر الاعدام لا تقسيمات لها ولا أصناف لاستحالة أن يتخصص أحد الاعدام بخصوصيات غير موجودة في غيره من الاعدام لوضوح أن جميع الاعدام لا يكون لها أي خصوصية موجودة فما معنى تقسيم العدم إلى قسمين وعلى أي أساس يكون هذا التقسيم .

وإن أراد الجواب الثاني قلنا أنه إما أن يكون مراده بالحيثية الحيثية التقييدية أو يكون مراده الحيثية التعليلية .

فإن كان مراده الأولى أي الحيثية التقييدية أنكرنا ذلك أيضاً لوضوح أن العدم لا يقبل التقييد بحيثيات تقييدية فإن التقييد إنما هو من شؤون الوجود لا العدم . ولو أمكن تقييد العدم لأمكن تقسيمه .

وإن كان مراده الثانية أي الحيثية التعليلية قلنا أنها لن تنفع لأن معنى ذلك أن الطلب توجه إلى ذات (عدم المهم) فلا يكون هناك فرق بين (عدم المهم) الذي طلبه الأمر الأهم وبين (عدم المهم) الذي طرده الأمر بالمهم .

الأمر الثاني أن هذا الوجه على فرض إمكانه يقع الكلام في وقوعه وسيأتي أن الترتب المعروف يكفي إمكانه دليلاً على وقوعه .

وأما هذا الوجه الذي ابتكره هذا المحقق فإنه لا يكفي إمكانه دليلاً على وقوعه وذلك لأن هذا الوجه يدعي أن الطلب توجه إلى حصة من حصص العدم .

مع أن المفروض قبل التزاحم كون الطلب متوجهاً إلى الوجود فصرف الطلب من الوجود إلى سد أبواب العدم يحتاج إلى دليل مفقود .

وبعبارة أخرى إن الطلب المتعلق بالصلاة إنا يدل ابتداءً على طلب وجود الصلاة ولازم هذا الطلب هو سد جميع أبواب العدم.

وهنا يقع سؤال هو أنه هل يمكن توجه الطلب إلى الوجود على نحو يكون لازمه هو سد بعض أبواب العدم لا جميعها حتى نستطيع أن نقول أن الطلب المتوجه إلى وجود الصلاة قسماً:

الأول طلب تام لوجود الصلاة ويكون لازمه طلب سد جميع أبواب عدم الصلاة.

الثاني طلب ناقص لوجود الصلاة ويكون لازمه طلب سد بعض أبواب العدم.

إذا عرفت هذا السؤال.

نقول يحتمل في مقام الجواب احتمالان.

الأول: أن يجاب بالنفي فيقال أن طلب الوجود دائماً تام فهو قسم واحد لا أكثر.

فعلى هذا الجواب كان جعل الأمر بالأهم دالاً على طلب سد بعض أبواب العدم يحتاج إلى دليل آخر غير الدليل الأول المفروض في التزاحم.

لأن المفروض أن الدليل الأول دل على تعلق الطلب بالوجود فلا يوجد بيدنا دليل يدل على تعلق الطلب بسد بعض أبواب العدم.

الإحتمال الثاني أن يجاب بالإيجاب فيقول أن طلب الوجود ينقسم إلى القسمين المتقدمين.

فعلى هذا الإحتمال يبرز سؤال وهو أن الطلب الناقص هل هو تقييد للطلب التام أم أنه طلب آخر.

وبعبارة أخرى هل نسبة طلب الناقص إلى طلب التام هو نسبة طلب المقيد إلى طلب المطلق.

أم أن نسبته إليه نسبة المباين إلى مباينة حتى يكون طلب الناقص طلباً مغايراً لطلب التام.

فإن أجبنا أنهما طلبان متغايران كان طلب الناقص محتاجاً إلى دليل جديد لأن المفروض أن دليل المهم كان ظاهراً في الطلب التام ففي مقام التزاحم إما أن يبقى هذا الطلب أو يسقط فيحتاج ثبوت الطلب الناقص إلى دليل جديد.

وأما إذا أجبنا بأن نسبة الطلب الناقص إلى الطلب التام هي نسبة المقيد إلى المطلق كان الطلب الناقص غير محتاج إلى دليل على ما مر الإشارة إليه ويأتي التنبيه عليه في المقام الثاني.

والتحقيق في مقام الجواب عن السؤال الأول هو أن طلب الوجود قسم واحد لأن الطلب ليس سوى الإرادة أو التكليف وكلاهما بسيطان غير قابلين للتقسيم فعندما نقسمهما لا جرم يكون التقسيم باعتبار المتعلق.

ومن ثم فإذا عرفنا أن المتعلق هو الوجود الذي هو بسيط أيضاً اتضح استحالة تقسيم طلب الوجود.

فإن الوجود شيء واحد لا يمكن تقسيمه إلى وجود تام ووجود ناقص كما أن الطلب بنفسه وجود واحد لا يمكن لنا تقسيمه إلى طلب تام وإلى طلب ناقص.

فكما لا يمكن تقسيم الطلب إلى (طلب الوجود التام) و (طلب الوجود الناقص) تقسيمياً باعتبار متعلق الطلب أي الوجود.

كذلك لا يمكن تقسيم الطلب إلى (طلب تام للوجود) و (طلب ناقص للوجود) تقسيمياً باعتبار ذاته.

وأما في مقام الجواب عن السؤال الثاني فنقول إن كان تقسيم الطلب باعتبار ذاته فلا ريب أن الطلبين متغايران نسبة أحدهما إلى الآخر نسبة المغاير إلى مغايره.

وإن كان تقسيم الطلب باعتبار متعلقه فيحتاج الجزم في الجواب إلى بيان العلاقة الواقعية بين الوجودين.

فإن كان العلاقة هي علاقة الأقل والأكثر الاستقلاليين كانت النسبة بينهما نسبة المقيد إلى المطلق.

وإن كانت العلاقة بينهما غير ذلك كانت النسبة بينهما نسبة المتغيرين.

ولا يخفى استحالة تحديد العلاقة الواقعية لما عرفت من عدم وجود واقعية الوجود الناقص. وبهذا ينتهي الكلام على هذا الوجه.

الأمر الثالث وهو إمكان تصوير الأمر بالمهم بتصوير آخر.

وهو دعوى سقوط الأمر بالأهم عند عصيانه فيكون اللازم رجوع الأمر بالمهم إلى الفعلية.

توضيح ذلك أن العصيان ينشئ عن مقدمات عديدة تؤدي إلى حدوث العزم والارادة التامة وهذه الارادة التامة (مع فرض تحقق الشروط الخارجية وعدم الموانع الخارجية) هي العلة التامة لتحقيق العصيان. ومن هنا يكون تحقق الأهم محالاً ضرورة تحقق العلة التامة لعدمه.

وبالتالي يجب سقوط الأمر بالأهم إذ يستحيل طلب المحال. فما دامت العلة التامة للعصيان موجودة يكون الأمر مرتفعاً وبالتالي يكون المجال لفعلية المهم في غاية السعة والحاصل هنا مقدمات.

الأولى: أن الأمر فعل اختياري للمولى يتوقف على وجود الغرض وكما يتوقف على وجود الغرض حدوثاً كذلك يتوقف على وجود الغرض بقاء. وهذه المقدمة واضحة ومرت مراراً متعددة.

الثانية: أنه يستحيل بقاء الغرض عند استحالة تحقق المطلوب ضرورة استحالة تعلق الغرض بالمحال.

الثالثة: أن محل الكلام إنما هو عند تحقق شروط إمكان الإمتثال وتحقق عدم الموانع منه ضرورة أنه عند عدم تحقق الشرائط كعدم المقدرة أو وجود الموانع فلا جرم يكون المطلوب مستحيل التحقق فلا مجال لبقاء الغرض وبالتالي يجب سقوط الأمر.

الرابعة: أن في هذا المحل يكون المستوجب للإمتثال أو عدم الإمتثال هو الارادة حتى تكون الارادة في هذا المحل بمنزلة العلة التامة .

ومن هنا فلو تحققت إرادة عصيان الأهم . كان تحقق الأهم محالاً ضرورة وجود علة عدمه وعدم وجود علة وجوده .

إذا عرفت هذه المقدمات ينتج أنه عند تحقق إرادة عصيان الأهم يستحيل الأهم وبالتالي يستحيل تعلق الغرض به وبالتالي يسقط الأمر المتعلق به أي يسقط الأمر الأهم . فيبقى الأمر المهم بلا مزاحم .

وهذا الوجه قد يرد عليه إيرادات .

الأول ان ارادة المكلف اختيارية له ومن هنا فيمكن للمكلف تغيير إرادته ومن هنا نقول أن حال وجود إرادة عصيان الأهم لا يكون الأهم محالاً ضرورة بقاء المجال لوجود علة .

والحاصل أنه إن أريد أن الأهم محال لعدم وجود علة .

ففيه أن كل أمر قبل قصد إمتثاله هو كذلك وعليهذا يلزم سقوط جميع الأوامر بل يلزم عدم حدوثها ضرورة أن عند حدوثها لا تكون علة وجود المطلوب موجودة ولا يخفى فساده فإن الأمر يوجد لأجل إيجاد علة وجود المأمور به .

وإن أريد أن الأهم محال لوجود علة عدمه وهي إرادة العصيان .

ففيه أن هذه العلة قابلة للإزالة فالأهم باق على الامكان كما أن الاوامر إنما توجد لأجل أن يتصدى المكلف فيزيل جميع الموانع ويهيء جميع الشروط لأجل فعل المأمور به .

الثاني أن لازمه أن الأمر بالمهم لا يتحقق إذا فرض كون المكلف قاصداً تركهما معاً فكما يسقط الأهم يسقط المهم .

قلت هذا اللازم لا دليل على بطلانه بل هو حسن لأنه يدفع إستحقاق المكلف لعقوبات متعددة عند تركه لاطراف متعددة متزاحمة .

الثالث أن لازم هذا الوجه سقوط التكاليف عن الجاهل والكافر والمصمم على المعصية وهذه لوازم لا يلتزم بها أحد. فتأمل.

الرابع أن لازم هذا الوجه أن لا يستحق العقاب على ترك الأهم لأنه ترك غير الواجب. ضرورة أنه عند ارادة عصيانه يرتفع وجوب الأهم حسب الفرض ومن ثم فعند فعلية ترك الأهم يكون الأهم غير واجب. هذا ويمكن دفع الاشكالات عن هذا الوجه إذا التزمنا بوجود درجتين من فعلية الحكم.

توضيح ذلك أن يقال إن الأحكام الشرعية عبارة عن قضايا حقيقية لم يؤخذ في موضوعها تحقق إرادة المكلف للطاعة أو عدم تحقق إرادته للعصيان.

ومن ثم فإذا انطبق الموضوع على المكلف صار الحكم فعلياً بمعنى أن المولى يحب تحقق الفعل من هذا المكلف.

وإذا وجد أن المكلف بالامكان أن يتصدى للفعل لعدم تصميمه على العصيان يصير عند المولى باعثية فعلية وراء انطباق الموضوع على المكلف. فإذن يوجد أمران.

الأول انطباق الموضوع على المكلف. وهذا الأمر لا يستعقبه شيء سوى صدق صيرورة المكلف موضوعاً مصداقاً من مصاديق القضية الحقيقية التشريعية ويكون حال هذا المكلف حال سائر مصاديق القضايا الحقيقية.

وهذا كاشف عن تعلق حب المولى لصدور الفعل من هذا المكلف.

الأمر الثاني بعد انطباق الموضوع على المكلف وإلتفات المولى إلى ذلك وإلتفاته إلى التفات المكلف وعدم عزمه على الطغيان يصير عند المولى حالة جزئية وهي حالة البعث لهذا المكلف حتى يكون بعثه على نحو القضية الجزئية الخارجية فيصدر أمر جزئي شخصي من المولى إلى هذا المكلف وإن لم يسمعه المكلف.

فالحاصل أن عندنا درجتان من الفعلية.

الأولى انطباق موضوع القانون الشرعي على المكلف.

الثاني تحقق البعث الجزئي إلى هذا المكلف.

والدرجة الأولى لا تتوقف على شيء سوى على أن يتحقق في المكلف خارجاً جميع خصائص الموضوع.

والدرجة الثانية تتوقف (مضافاً إلى إنطباق الموضوع على المكلف) على التفات المولى إلى انطباق الموضوع على المكلف وتتوقف على عدم علم المولى بعزم العبد على العصيان.

ثم إن الدرجة الأولى هي موضوع الثواب والعقاب بعد فرض علم المكلف بها.

فإذا عرفت هذا الأساس يصبح الجمع بين الأمر المهم والأهم في غاية السهولة. وذلك أنه عند وقوع التزاحم بين الأهم والمهم يكون كلا موضوعيهما متحققاً بالفعلية بالدرجة الأولى موجودة لكلا الطرفين غايته أن الفعلية بالدرجة الثانية لا بد أن تكون للأهم.

هذا قبل تحقق عزم المكلف على عصيان الأهم.

وأما بعد تحقق عزم المكلف على العصيان فإن المولى يصير خطابه الفعلي بالدرجة الثانية متوجهاً إلى المهم لارتفاع المانع من توجهه إليه إذ المفروض أن الفعلية الدرجة الأولى تقتضي الفعلية بالدرجة الثانية عند تحقق الشروط التي ذكرناها مضافاً إلى عدم الموانع.

والخطاب الفعلي بالدرجة الثانية للأهم كان مانعاً من توجه الخطاب الفعلي بالدرجة الثانية للمهم لفرض استحالة اجتماع هذين الخطابين من هذه الدرجة الثانية فكان وجود الأهم مانعاً.

فإذا انعدم لزوال شرطه وجد الخطاب الفعلي المهم بالدرجة الثانية.

ومما ذكرناه يظهر اندفاع الاشكالات المتقدمة ثم إن هذا الذي ذكرناه من وجود الدرجتين من الفعلية وأن إستحقاق العقاب على الأول إلى آخر ما

ذكرناه هو المشاهد وجداناً بالنسبة إلى علاقة الموالي العرفيين مع مواليتهم كالآب مع الابناء والسيد مع العبيد.

بل لعل هذا الذي ذكرناه مرسوخ في أذهان بعض الأصوليين وإن لم يصرحوا به.

وكيف كان فهذا الوجه وإن كان حسناً ويمكن به الترتب إلا أنه يحتاج إلى دليل على وقوعه إذ لا يوجد دليل بيدنا يدلنا على وجود الدرجتين من الفعلية.

اللهم إلا أن يستدل باللزوم العقلي بدعوى أن انطباق الموضوع يستلزم عند التفات المولى تحقق طلب فعلي خاص بالدرجة الثانية فلاحظ.

ثم إن هذا الذي ذكرناه في هذا الوجه هو تأويل رؤيا بعض العلماء من قبل من أن العرف، حاكم بجواز الترتب فقد كانت هذه الرؤيا حقاً ولكن بالتفسير الذي ذكرناه.

وبهذا ينتهي الكلام في المرحلة الرابعة.

بقي تنبيهان.

الأول في أن جريان التزامم والترتب هل هو أمر واقعي أم هو متوقف على وصول كلا الحكمين إلى المكلف.

فنقول إن التحقيق اختلاف الجواب باختلاف المباني في تفسير التزامم.

وسياتي إنشاء الله تعالى شأنه بيان تفسيره بنحو من التفصيل في بحث مسألة اجتماع الأمر والنهي فراجع.

ونقول هنا أنه بناء على تفسير التزامم بأنه التزامم في مقام الإمتثال فلا موضوع للتزامم إلا عند الوصول لأن التزامم واختيار الأهم إنما هو ببركة العقل فالعقل إذا واجهه تكليفان لا يمكنه إمتثالهما حكم بالتخير أو باختيار الأهم وحكم العقل هذا متوقف على إلتفاته إلى وجود التكليفين.

نعم لو فرض أن الحكم بالتخيير عند التساوي أو بالأهم عند التفاضل هو حكم شرعي يستكشف ببركة العقل فالتزاحم والترتب واقعيان لأن الحكم الشرعي بالتخيير أو بلزوم الأهم موجود وإن لم يستكشفه العقل فعدم استكشاف العقل للحكم الشرعي لا يستوجب عدم وجوده كما هو واضح.

وأما بناء على تفسير التزاحم بأنه تزاحم الملاكات فهو واقعي محض لأن الحكم الشرعي الواقعي يجب أن يتبع الملاك الأهم الواقعي. ومجرد عدم التفات العقل لا يؤثر في ما هو الواقع أي تأثير.

وأما بناء على تفسير التزاحم بأنه التزاحم في مقام الفعلية فقط فهنا إما أن نفرض تقييد موضوعات الاحكام بعدم الاشتغال بما لا يقل أهمية أو لا.

فعلى هذا التقييد الذي التزمه السيد الشهيد (ره) يكون التزاحم والترتب واقعياً آت من قبل هذا التقييد الواقعي وليس الترتب سوى هذا التقييد.

وأما على القول بعدم هذا التقييد فإما أن نقول أن الأمر باختيار الأهم أو التخيير شرعيان أو عقليان.

فعلى الثاني كان التزاحم والترتب مرتبطين بالوصول لما عرفت من أن الحكم العقلي لا يوجد إلا بوجود موضوعه وهو التفاته إلى وجود التكليفين.

وعلى الأول: فإما أن نفرض أن العجز التشريعي يحصل بمجرد الحكم الواقعي ولو لم يصل وإما أن نفرض أن العجز التشريعي متوقف على وصول الحكم إلى المكلف.

فعلى الأول كان التزاحم والترتب واقعيين لأن الحكم الشرعي باختيار الأهم موجود فينقلب المكلف إلى عاجز عن المهم.

فلا بد في تكليفه بالمهم من الترتب بأن يفرض ارتفاع العجز الشرعي من المهم عند إتيان الأهم.

وعلى الثاني يكون المكلف قادراً على المهم ومكلفاً به بلا حاجة إلى الترتب.

ثم إن الظاهر من عبارات المحقق النائيني والعلامة الخوئي انهما يختاران ان العجز يكون بالوصول فلازم هذا المذهب هو أن الترتب والتزاحم متوقفان على الوصول.

نعم هذا المذهب يرد عليه أنه لو لم يصل التكليف بالأهم كان المكلف مكلفاً بالمهم لأنه قادر عليه حسب الفرض.

وبالأهم أيضاً لأن الجهل لا يمنع من فعله التكليف عند المشهور.

وعلى هذا فيجتمع الحكمان الفعليان بالضدين بدون ترتب وهذا من اللوازم التي لا يقبلون بها.

ثم إنه كلما كان التزاحم والترتب متوقفان على الوصول فمعناه هو التفات العقل إلى التكليف بحيث يصبح مقيداً بالفعل.

وكذا كلما كان التزاحم والترتب واقعيين وجب أن يكون شرط وجوب المهم هو ترك الأهم لا عصيانه إذ لو كان الشرط هو العصيان بما هو عصيان لم يتحقق الشرط إلا بعد الوصول إذ لا عصيان إلا بعد تنجز الحكم.

وبهذا ينتهي الكلام في هذا التنبيه وإن كان محتاجاً إلى مزيد بسط ولكننا عرضنا عن ذلك حيث أن كثير من مقدمات هذا المبحث لم تنفح هنا بل تنفح في مباحث آتية. فبعد تنقيح تلك المقدمات يمكنك الرجوع إلى هنا وتحقيق الحال. والمطلب لا يخلو من غموض حتى أن الميرزا (ره) أوقع نفسه في حيص بيص حتى صار يغير رأيه كل ليلة بعد ليلة إلى ثلاث ليال.

التنبيه الثاني قد عرفت في المقدمة السابعة أن المزاحمة لها أقسام عديدة وهنا نقول إن كلامنا السابق كله كان فيما إذا كان المتزاحمان في آن واحد.

فيبقى الكلام فيما إذا كان المتزاحمين في آئين كما لو تزاحم القيام في الركعة الأولى مع القيام في الركعة الثانية ففي هذه الحالة، أمامنا احتمالان.

الأول أن يكون المتقدم هو الأهم.

الثاني أن يكون المتأخر هو الأهم .

فأما الأول فلا مجال للترتب فيه لما عرفت في المقدمة الحادية عشرة من أن بحث الترتب يشترط فيه اجتماع فعلية الأهم والمهم في آن واحد . وهنا لا يمكن ذلك إذ لو عصى الأهم المتقدم ومضى الزمان عنه يصبح المكلف عاجزاً عن الأهم فيلزم بالتالي سقوط الأمر المتعلق به . فيبقى الأمر بالمهم فعلياً دون أن يجتمع معه وجوب الأهم . وأما الفرض الثاني فيحتمل فيه احتمالان :

الأول أن نفرض أن وجوب المتأخر فعلي على نحو الواجب المعلق .

الثاني أن نفرض أن وجوب المتأخر ليس فعلياً .

فعلى الأول كما لو تزامن القيام للركعة الأولى والقيام للركعة الأخيرة وفرضنا أن الأخيرة هي الأهم وفرضنا أيضاً أن الركعة الأخيرة تجب بمجرد وجوب الصلاة فيتحقق وجوبها في أول آتات الشروع في الصلاة .

إذا فرضنا كل ذلك فالظاهر جريان التزام وجوب المهم المتقدم مشروطاً بعصيان الأهم المتأخر ويكون هذا الشرط شرطاً متأخراً .

أو يكون المهم مشروطاً بكون المكلف ممن يعصي الأهم فيكون هذا الشرط شرطاً مقارناً ولكنه عنوان انتزاعي .

ولا وجه للقول بعدم جواز ذلك لعدم الدليل على انتزاع وصف التعقب .

فإننا لسنا بحاجة إلى الدليل بل مجرد الامكان كاف في الوقوع فنحن نعلم بوجوب الاشتراط إما على نحو الشرط المتأخر أو على نحو الشرط المقارن فإن قلنا باستحالة الأول تعين الثاني .

وعلى الفرض الثاني يتولد خطاب ثالث بوجوب حفظ القدرة للمتأخر كما لو فرض وقوع التزام بين الصلاة الآن وإنقاذ الغريق بعد ساعة .

فباعتبار أن المكلف لم يجب عليه من الآن إنقاذ الغريق بعد ساعة لا

بد من تولد خطاب فعلي بلزوم حفظ القدرة للمتأخر (إن قلنا بوجوب ذلك على ما مر بحثه في المقدمات المفوتة). فحينئذ يقع التزاحم بين وجوب المهم المتقدم والوجوب الفعلي بلزوم حفظ القدرة للمتأخر. فيكون الأهم هو الخطاب الفعلي ويكون وجوب المهم مشروطاً بعصيانه.

وقد اعترض الميرزا النائيني (ره) هنا بأن الخطاب الفعلي هو (يقبح أو يحرم صرف القدرة إلى غير المتأخر). وحينئذ يحتمل ثلاث احتمالات:

الأول: أن يكون المراد بغير المتأخر هو نفس المتقدم فيكون معنى الخطاب الفعلي (يحرم صرف القدرة إلى الصلاة المتقدمة) فلو فرضنا أن المهم وهو وجوب الصلاة مقيد بعصيان هذا الخطاب يكون معنى الخطاب المهم (إن عصيت الخطاب الفعلي وصرفت القدرة إلى الصلاة يجب الصلاة) وهذا كما ترى تحصيل حاصل وطلب الموجود.

الإحتمال الثاني أن يكون المراد بغير المتأخر هو غير المتقدم أيضاً فيكون معنى الخطاب الفعلي (يحرم صرف القدرة إلى غير المتأخر وغير المتقدم) كما لو صرفها في الرياضة.

فلو فرضنا أن المهم مشروط بعصيان هذا الخطاب يكون معنى الخطاب المهم (إن عصيت الخطاب الفعلي وصرفت القدرة في غير المتأخر والمتقدم فيجب المتقدم) وهذا كما ترى من طلب المحال لأن المفروض أنه صرف قدرته في شيء آخر كالرياضة فلا يمكنه الاتيان بالصلاة.

الإحتمال الثالث أن يكون المراد بغير المتأخر هو الكلبي الشامل لنفس المتقدم وغيره. فعلى هذا الإحتمال يلزم كلا المحذورين المتقدمين أعني طلب الحاصل وطلب الممتنع إذ لو كان الكلبي متحققاً في المتقدم لزم المحذور الأول على ما عرفت وإن كان الكلبي متحققاً في غير المتقدم لزم المحذور الثاني.

أقول يرد على ما ذكره (ره) إيرادات:

الأول النقض بأن هذا الاشكال كما يجري هنا يجري في البحث المتقدم كما في الازالة والصلاة فلو فرضنا أن الأهم هو الازالة، والصلاة مشروطة بعصيان الازالة فيما أن يفرض عصيان الازالة بالصلاة أو بغير الصلاة أو بالكلي فعلى الأول يكون طلب الصلاة طلباً للحاصل.

وعلى الثاني يكون طلباً للممتنع.

وعلى الثالث يكون طلباً لأحدهما.

وقد أجاب (ره) على هذا النقض بوجود الفارق وهو أن (صرف القدرة) عنوان لا يتحقق إلا بفعل وجودي يكون صارفاً للقدرة فلزم أحد الاحتمالات الثلاثة.

وأما عنوان (ترك الازالة) فهو عنوان عديمي لا يحتاج أن يتحقق في فعل وجودي بل كل فعل وجودي لا يكون عين الترك بل مقارناً للترك.

بخلاف صرف القدرة فإنه عين الافعال الوجودية.

أقول هذا الجواب لا ينفع لأن العيب والاشكال ليس في مفهوم الشرط حتى نناقش في أنه وجودي أو عديمي. بل العيب والاشكال في صيرورة طلب المهم بعد تحقق الشرط إما طلباً للحاصل وإما طلباً للممتنع.

ولا يهمنا بعد ذلك أن يكون سبب صيرورة طلب المهم كذلك هو نفس الشرط أو ملازماته.

ومن هنا نقول إن ترك الازالة (وإن كان عنواناً عديمياً) إلا أنه إما أن يتلازم مع فعل الصلاة وإما أن يتلازم مع غير الصلاة سواء كان وجوداً أو عدماً.

فعلى الأول يكون معنى خطاب المهم (إن تركت الازالة تركاً ملازماً لفعل الصلاة وجبت الصلاة) وهذا تحصيل حاصل.

وعلى الثاني يكون معنى خطاب المهم (إن تركت الازالة تركاً ملازماً لعدم الصلاة وجبت الصلاة). وهذا طلب تحصيل المحال.

وإن كان الشرط هو الكلي الاعم من التركيب لزم المحذوران.

فظهر أن الاشكال لو ورد ورد على جميع أقسام الترتيب.

الايراد الثاني الحل وهو أن ترك الأهم يتحقق في أول آتات الاشتغال بغيره أو في أول آتات عدم الاشتغال ومن هنا يكون طلب المهم طلباً لغير الحاصل وغير المحال.

ففي المثال لو شرع في الصلاة يكون أول آتات الشروع في الصلاة هو ترك للأهم وعصيان له فيجب المهم الذي لم يستحل ولم يحصل.

وهكذا الكلام في صرف القدرة فإنها تحصل بصرف أول جزء من أجزائها في غير المتأخر فيتحقق الوجوب المتعلق بالمهم ولا يكون من طلب المحال ولا الحاصل.

وبعبارة أخرى إن صرف القدرة يحتمل احتمالين:

الأول أن يكون المراد صرف جميع القدرة الذي لا يتحقق إلا بصرف كل أجزاء القدرة.

الثاني أن يكون المراد صرف مجموع القدرة الذي يتحقق بمجرد صرف جزء منها.

فإذا كان شرط المهم هو صرف القدرة بالمعنى الأول ورد الاشكال الذي ذكره الميرزا (ره) إذ صرف جميع أجزاء القدرة إنما يكون بعد تمامية الاتيان بالصلاة أو بغير الصلاة فتصير الصلاة حينئذ إما حاصلة وإما ممتنعة فيكون طلبها إما طلباً للحاصل وإما طلباً للممتنع.

وأما إذا كان شرط المهم هو صرف القدرة بالمعنى الثاني فإن هذا الشرط يتحقق عند صرف أول جزء في الصلاة أو في غير الصلاة فتكون الصلاة حينئذ لا حاصلة ولا ممتنعة فطلبها ليس طلباً للحاصل ولا للممتنع.

فكان الميرزا النائبي تخيل أن الشرط هو صرف القدرة بالمعنى الأول.

الايراد الثالث لو فرضنا ورود الاشكال وفرضنا صحة جواب العلامة

النائبي (ره) على الايراد الأول النقضي فيمكن أن نقول لا حاجة إلى الالتزام

أن الشرط هو أمر وجودي أي (صرف القدرة) بل نلتزم أنه أمر عدمي وهو (عدم حفظ القدرة) فإن الخطاب الفعلي هو (وجوب حفظ القدرة) لا (حرمة صرف القدرة) فالشرط هو عصيان وجوب الحفظ وذلك بعدم الحفظ لا عصيان حرمة الصرف بنفس الصرف الوجودي.

الإيراد الرابع يمكن أن نلتزم بالإحتمال الأول من الإحتمالات الثلاثة المذكورة في الأشكال ولا يكون طلب المهم حينئذ طلب الحاصل وذلك بدعوى أن الشرط متأخر بناء على جواز الشرط المتأخر.

فإن الصلاة وإن كانت حاصلة عند تحقق الشرط إلا أن الوجوب سابق ومتقدم على الصلاة فيكون وجوب الصلاة قبل حصولها.

الإيراد الخامس يمكن أن نلتزم بالإحتمال الثاني ولا يكون طلب المهم حينئذ طلباً للممتنع وذلك أن صرف قدرة الأهم في غير المهم على صورتين.

الأولى أن يكون مستوجباً لامتناع المهم والعجز عنه وذلك فيما لو فرض أن قدرة الأهم تساوي قدرة المهم وهما من سنخ واحد فصرف قدرة الأهم يلازم صرف قدرة المهم مما يستوجب العجز عن المهم.

الصورة الثانية أن يكون غير مستوجب للعجز عن المهم وذلك في فرضين.

الأول أن يفرض أن قدرة الأهم أعظم من قدرة المهم كما لو فرض أن الأهم يحتاج إلى عشرة قدرات والمهم يحتاج إلى خمس قدرات. ففي هذه الحالة لو صرف المكلف أربع أو خمس قدرات في غير المهم لم يعجز عن المهم لبقاء الخمس الباقية الكافية للقيام بالمهم.

الفرض الثاني أن يكون سنخ قدرة الأهم غير سنخ قدرة المهم مع فرض أن صرف قدرة المهم نافعاً لقدرة الأهم دون العكس. فهنا لو فرض أن المكلف صرف سنخ القدرة الأهم في غير المهم فإنه لا يعجز عن المهم لبقاء القدرة عليه.

إن أقصى ما يقال في إبطال الترتب واستحالته: هو دعوى لزوم المحال منه، وهو فعلية الأمر بالضدين في آن واحد، لأن القائل بالترتب يقول باطلاق الأمر بالأهم وشموله لصورتي (فعل الأهم وتركه)، ففي حال فعلية الأمر بالمهم وهو حال ترك الأهم يكون الأمر بالأهم فعلياً على قوله، والأمر بالضدين في آن واحد محال.

ولكن هذه الدعوى - عند القائل بالترتب - باطلة، لأن قوله: «الأمر بالضدين في آن واحد محال» فيه مغالطة ظاهرة، فإن قيد (في آن واحد) يوهم أنه راجع إلى الضدين فيكون محالاً إذ يستحيل الجمع بين

إذا عرفت هاتين الصورتين نقول ان كون شرط المهم هو صرف القدرة في غير المهم إنما يلزم منه كون طلب المهم طلباً للممتنع في الصورة الأولى لا الثانية.

وبهذا ينتهي الكلام في المقام الأول.

بقي المقام الثاني وقبل التعرض له نتعرض لعبارات المصنف (ره) في المقام الأول.

(قوله (ره)): (إن أقصى ما يقال في إبطال الترتب واستحالته...).

أقول هذا إشارة إلى وجه استحالة الترتب وقد عرفته في المرحلة الأولى.

(قوله (ره)): ولكن هذه الدعوى عند القائل بالترتب باطلة...).

أقول هذا إشارة إلى جواب المحقق النائيني (ره). أي الجواب الثالث.

(قوله (ره)): (فإن قيد في آن واحد...).

أقول أي أن المحال هو في متعلق الأمر لا في نفس الأمرين توضيح ذلك أن الأمر يتعلق بشيء يسمى بالمأمور به.

ومن الواضح أن الأمرين ليسا ضدّين فيجوز أن يكونا في زمان واحد أو زمانين على حد سائر المختلفات.

وإنما المأمور به في أمر قد يضاد المأمور به في أمر آخر كما لو كان المأمور به في الأمر الأول ضدّاً للمأمور به في الأمر الثاني.

الضدين، بينما هو في الحقيقة راجع إلى الأمر، ولا استحالة في أن يأمر المولى في آن واحد بالضدين إذا لم يكن المطلوب الجمع بينهما في آن واحد، لأن المحال هو الجمع بين الضدين لا الأمر بهما في آن واحد وإن لم يستلزم الجمع بينهما.

أما أن قيد في آن واحد راجع إلى الأمر لا إلى الضدين فواضح، لأن المفروض أن الأمر بالمهم مشروط بترك الأهم فالخطاب الترتيبي ليس فقط لا يقتضي الجمع بين الضدين بل يقتضي عكس ذلك، لأنه في حال انشغال المكلف بامثال الأمر بالأهم وإطاعته لا أمر في هذا الحال إلا بالأهم ونسبة المهم إليه حينئذ كنسبة المباحات إليه، وأما في حال ترك الأهم والانشغال بالمهم فإن الأمر بالأهم نسلم أنه يكون فعلياً وكذلك الأمر بالمهم، ولكن خطاب المهم حسب الفرض مشروط بترك

فإذا كان المأمور به كذلك فمن الواضح أن التضاد إنما يتم مع وحدة الزمان فحتى يتم التضاد المحال يجب أن يكون المأمور بهما في زمان واحد أي أن المطلوب تحققهما في زمان واحد وليس لزمن صدور الأمر أي دخالة في حصول التضاد بين المتعلقين فلا فرق بين صدور الأمرين في زمان واحد أو زمانين.

فالمناط في المحالية هو وحدة زمن المتعلقين فالقاعدة إذن (يستحيل الأمر بالضدين على أن يكون المطلوب هو حصول الضدين في آن واحد).

وهذه القاعدة على ما ادعاه المصنف (ره) غير متحققة في المقام لأن الموجود في المقام إنما هو اجتماع الأمرين في زمان واحد وهذا ليس محالاً كما عرفت.

(قوله (ره)): (وبعبارة أوضح أن إيجاب الجمع...).

أقول هذا ذكر التأييد الذي جعله بعض المحققين برهاناً إنيئاً مدعياً أن الأمر بالضدين لازمه أنه لو فرض وقوعهما في آن واحد وقعا كلاهما على صفة للمطلوب فمع انتفاء اللازم يعلم انتفاء الملزوم.

الأهم وخلو الزمان منه، ففي هذا الحال المفروض يكون الأمر بالمهم داعياً للمكلف إلى فعل المهم في حال ترك الأهم فكيف يكون داعياً إلى الجمع بين الأهم والمهم في آن واحد.

وبعبارة أوضح: أن إيجاب الجمع لا يمكن أن يتصور إلا إذا كان هناك مطلوبان في عرض واحد، على وجه لو فرض إمكان الجمع بينهما لكان كل منهما مطلوباً، وفي الترتب لو فرض محالاً إمكان الجمع بين الضدين فإنه لا يكون المطلوب إلا الأهم ولا يقع المهم في هذا الحال على صفة المطلوبة أبداً، لأن طلبه حسب الفرض مشروط بترك الأهم فمع فعله لا يكون مطلوباً.

وأما الثاني: وهو الدليل على وقوع الترتب وأن الدليل هو نفس دليلي الأمرين، فبيانه: أن المفروض أن لكل من الأهم والمهم - حسب دليل كل

(قوله (ره)): (وأما الثاني وهو الدليل...).

أقول هذا شروع في المقام الثاني وحاصله كيفية إثبات وقوع الترتب والموجود في إثبات ذلك طريقان.

الأول وهو معتمد على قاعدة تقول (بأنه كلما دار الأمر بين سقوط الطلب وبين تقييد إطلاقه فالمتعين حملة على تقييد الاطلاق) فلو دار أمر (وجوب إكرام زيد) بين سقوط الخطاب من رأس.

وبين تقييد الوجوب بحالة عدم وجود عمر فاللازم تقييده بحالة عدم وجود عمر.

وسر هذه القاعدة واضح فإن المفروض وجود الدليل الدال على إطلاق الحكم مثل (يجب الصلاة) ومن هنا كان هذا الدليل حجة في الاطلاق فيجب التثبت به ولا يجوز رفع اليد عنه إلا بمقدار دلالة الدليل.

وحيث إن الأمر يدور بين رفع اليد عن أصل الخطاب وبين رفع اليد عن إطلاقه كان القدر المتيقن إنما هو سقوط الاطلاق وأما سقوط الخطاب حتى مقيداً فلا دليل لنا عليه فيجب الرجوع فيه إلى الدليل المطلق.

منهما - حكماً مستقلاً مع قطع النظر عن وقوع المزاحمة بينهما، كما أن المفروض أن دليل كل منهما مطلق بالقياس إلى صورتي فعل الآخر وعدمه .

فإذا وقع التزاحم بينهما اتفاقاً، فبحسب اطلاقهما يقتضيان إيجاب الجمع بينهما، ولكن ذلك محال، فلا بد أن ترفع اليد عن اطلاق أحدهما، ولكن المفروض أن الأهم أولى وأرجح ولا يعقل تقديم المرجوح على الراجح والمهم على الأهم فيتعين رفع اليد عن اطلاق دليل الأمر بالمهم فقط، ولا يقتضي ذلك رفع اليد عن أصل دليل المهم، لأنه إنما نرفع اليد عنه من جهة تقديم اطلاق الأهم لمكان المزاحمة بينهما وأرجحية الأهم والضروريات إنما تقدر بقدرها .

وإذا رفعنا اليد عن اطلاق دليل المهم مع بقاء أصل الدليل فإن معنى ذلك اشتراط خطاب المهم بترك الأهم . وهذا هو معنى الترتب المقصود .

والحاصل: إن معنى الترتب المقصود هو اشتراط الأمر بالمهم بترك الأهم، وهذا الاشتراط حاصل فعلاً بمقتضى الدليلين، مع ضم حكم العقل بعدم إمكان الجمع بين امثالهما معاً، وبتقديم الراجح على المرجوح الذي لا يرفع إلا اطلاق دليل المهم، فيبقى أصل دليل الأمر بالأهم على حاله في صورة ترك الأهم فيكون الأمر الذي يتضمنه الدليل مشروطاً بترك الأهم .

وبعبارة أوضح: إن دليل المهم في أصله مطلق يشمل صورتين: صورة فعل الأهم وصورة تركه، ولما رفعنا اليد عن شموله لصورة فعل

وما نحن فيه في مبحث الترتب هو من مصاديق هذه القاعدة لأنه عند وقوع المزاحمة بين الصلاة والازالة وفرض أن الأهم هو الازالة يدور أمر وجوب الصلاة بين إسقاطه بالكلية في صورة التزاحم حتى يكون الصلاة غير واجبة عند التزاحم وبين تقييده حتى يكون وجوب الصلاة مقيداً في صورة ترك الأهم .

فإذا فرضنا إمكان التقييد كما هو مبنى القائل بالترتب لا بد من الحكم بالتقييد وعدم جواز رفع اليد عن أصل وجوب الصلاة في صورة التزاحم .

الأهم لمكان المزاحمة وتقديم الراجح فيبقى شموله لصورة ترك الأهم بلا مزاحم، وهذا معنى اشتراطه بترك الأهم.

فيكون هذا الاشتراط مدلولاً لدليلي الأمرين معاً بضميمة حكم العقل، ولكن هذه الدلالة من نوع دلالة الإشارة (راجع عن معنى دلالة الإشارة الجزء الأول ص ١٢٠).

(قوله (ره)): (فيكون هذا الاشتراط مدلولاً لدليلي...).

أقول لأن الدليل المهم دل على إطلاق المهم ودليل الأهم دل على إطلاقه فوق التزاحم وحكم العقل بلا بديه سقوط المهم في صورة فعل الأهم. وكان هذا الحكم العقلي مقدماً على دليل المهم ومقيداً.

فدليل الأهم وإن لم يكن مقيداً لدليل المهم إلا أنه كان له دخالة في وجود حكم العقل الذي كان مقيداً لدليل المهم وبهذا ينتهي الطريق الأول.

الطريق الثاني ويعتمد على مقدمتين.

الأولى دعوى وجود الملاك في المهم في حالة ترك الأهم.

الثانية أنه لا يجوز إهمال هذا الملاك فلا بد من تشريع وجوب المهم في حالة ترك الأهم.

فهذا الدليل إنتقال من العلة إلى المعلول فإن الملاك التام علة الحكم فمع إثبات وجوده في المهم حالة ترك الأهم ولم يكن مانع من إنشاء الحكم كان لا بد من تحقق المعلول الذي هو إنشاء الحكم.

والعيب في هذا الدليل هو مقدمته الأولى فقد عرفت أن لا طريق لنا إلى إثبات وجود الملاك إلا بعد إثبات وجود الأمر فإذا أردنا إثبات وجود الأمر عن طريق إثبات وجود الملاك كان دوراً صريحاً.

وبهذا ينتهي الكلام في مبحث الترتب وقد خرجنا فيه عن طريقنا التي رسمناها على أنفسنا في هذا الكتاب.

والحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين.

تم بتوفيق الله تعالى في ٢٢ / ذي الحجة / ١٤٠٨.

هذه خلاصة فكرة الترتب على علاقتها، وهناك فيها جوانب تحتاج إلى مناقشة وإيضاح تركناها إلى المطولات، وقد وضع لها شيخنا المحقق النائيني خمس مقدمات لسد ثغورها راجع عنها تقارير تلامذته.

فهرس الجزء الثالث

٧	المقصد الثاني : الملازمات العقلية
١٣	الباب الأول : المستقلات العقلية
١٧	الحسن والقبح العقليان
١٩	معنى الحسن والقبح
٢١	واقعية الحسن والقبح
٢٣	العقل العلمي والنظري
٢٩	أقسام الحسن والقبح
٣٣	دفع وهم
٤١	الباب الثاني : غير المستقلات العقلية - المسألة الأولى : الاجزاء
٤٤	الإجزاء - بيان العنوان
٤٩	أجزاء الفعل عن الأمر به
٥٢	جواز تبديل الامثال
٦١	إجزاء المأتي بالأمر الإضطراري عن الاختياري
٧١	جواز البدار ثبوتاً
٧٣	مقام الإثبات
٧٥	دفع وهم
٧٦	الملازمة بين جواز البدار والإجزاء
٨٥	إجزاء المأتي بالأمر الظاهري عن الواقعي
٨٧	الإجزاء عند مخالفة الإمارة للواقع

٩٨	الاجزاء يستلزم التصويب
١٠٠	الإجزاء في الموضوعات
١٠٧	الأصول العقلية غير الشرعية
١٠٩	رأي صاحب الكفاية
١١١	تفسير آخر لكلام الآخوند
١١٣	الفرق بين التفسيرين
١١٤	مناقشة الميرزا مع الآخوند
١١٧	الإجزاء عند مخالفة الحجة
١٢٣	الاجزاء عند مخالفة القطع للواقع
١٢٥	المسألة الثانية: مقدمة الواجب
١٢٩	تفسير الحكم بالوجوب
١٣١	أصولية المسألة
١٣٣	عقلية المسألة
١٣٧	ثمرة النزاع
١٣٩	الواجب النفسي والغيري
١٤١	ثمرة الغيري
١٤٣	دفع توهم
١٤٤	معنى التبعية في الوجوب الغيري
١٥٩	خصائص الوجوب الغيري
١٦٥	أقسام المقدمة
١٦٧	مقدمة العلم
١٦٩	مقدمة الوجوب
١٧١	الفرق بين مقدمة الوجود والوجوب
١٧٥	إختصاص الترشيح بمقدمة الوجود
١٧٨	تفسير المقدمة الداخلية

١٨١	مقدمة المقدمة الداخلية
١٨٥	وجود ملاك الوجوب المقدمي في المقدمة الداخلية
١٨٧	وجود المانع من ترشح الوجوب
١٩١	المقدمة الخارجية العادية
١٩٣	المقدمة العقلية والشرعية
١٩٨	رأي النائبي في المقدمة الشرعية
٢٠٠	تراجع مناقشة رأي النائبي
٢٠٣	رأي الأصفهاني
٢١٣	الشرط المتأخر
٢١٧	وجه الإشكال في الشرط المتأخر
٢١٩	شمول الإشكال للشرط المتقدم
٢٢١	دفع الإشكال
٢٢٩	جواب صاحب الكفاية
٢٣١	رد كلام صاحب الكفاية
٢٣٥	وجه الإشكال في المقدمة المفوتة
٢٤١	الواجب المعلق
٢٤٣	اعتراض الآخوند على المعلق
٢٤٥	في وقوع المعلق
٢٤٧	مناقشة صاحب الفصول
٢٤٩	رأي الشيخ الأنصاري
٢٥١	قابلية الهيئة للتقييد
٢٥٣	استحالة تقييد الطلب
٢٥٤	أجوبة الثالث لشبهة المفوتة
٢٥٧	جواب الأصفهاني
٢٦٥	الاعتراض على المصنف

٢٦٧	الجواب الصحيح
٢٦٩	وجوب المقدمات غير المفوتة
٢٧١	استحقاق العقاب
٢٧٥	وجوب التعلم
٢٨١	الإشكال في عبادة المقدمة
٢٨٥	اعتراض النائيني وجوابه
٢٨٧	الإشكال على عبادة المقدمة نفسياً
٢٨٨	جواب الشبهة بالإندكاك
٢٩٧	الاعتراض على هذا الجواب
٣٠٢	حكم العقل بوجوب المقدمة
٣٠٥	دليل نفي الوجوب
٣٠٧	تفصيل المعالم
٣٠٩	تفصيل الشيخ
٣١١	الجواب على تفصيل الشيخ
٣١٥	تفصيل الفصول
٣١٩	المسألة الثالثة: الضد
٣٢٣	تفسير النهي
٣٢٥ الأقوال في الإقتضاء
٣٢٧	نفي الاقتضاء
٣٣١	تلازم الحب والبغض
٣٣٧ مسلك التلازم
٣٤٦	مسلك المقدمة
٣٤٩	الاعتراض على المقدمة
٣٦١	شبهة الكعبي
٣٦٣	ثمره مسألة الضد

٣٦٧	التزاحم بين النافلة والواجب
٣٦٩	الاعتراض على الثمرة
٣٧٣	اعتراض الشيخ البهائي
٣٧٥	الجواب على الشيخ البهائي
٣٨١	مورد جريان جواب الكركي
٣٨٩	مناقشة النائني للكركي
٣٩٥	مناقشة كلام النائني
٤٠١	جواب آخر على البهائي
٤٠٧	مسألة الترتب
٤١٠	أركان الترتب
٤١٣	شمول الترتب لتكليفين من أمر واحد
٤١٧	شمول الترتب للإستحباب
٤١٩	شمول الترتب للنهي
٤٢١	الترتب عند التعارض
٤٢٣	صور التزاحم
٤٢٤	الترتب عند عدم الأهم
٤٢٧	الترتب واقعي
٤٢٩	الترتب مع بقاء الفعلية
٤٣١	الشرط في الترتب
٤٣٣	الترتب مسألة عقلية
٤٣٧	الترتب
٤٣٩	مناط استحالة الترتب
٤٤٧	دفع الاستحالة
٤٤٩	الاختلاف في الرتبة
٤٥٥	تعديل في الجواب

٤٥٧	عدم التنافي بين الأمرين
٤٥٩	الاعتراض على الجواب
٤٦٣	جواب آخر
٤٦٤	توقف الترتب على المعلق والمتأخر
٤٦٦	الجواب عليه
٤٧١	إشكالات أخرى
٤٧٤	شرط المهم في الترتب
٤٨٠	تعديل العراقي للترتب
٤٨٣	مناقشة كلام العراقي
٤٨٩	الترتب واقعي
٤٩٧	جواب المصنف
٥٠٥	الفهرس