

دروس
في الكفاية

تأليف

الأستاذ العلامة الشيخ أحمد بن أبي بكر النامي

الجزء الثاني

مكتبات



مكتبة دار الفقه الإسلامي



درس في الكفاية

سُرُوسُهَا

فِي الْكُفَايَةِ

تَأَلِيفُ

الْأَسْتَاذِ الْعَلَامَةِ الشَّيْخِ الْحَمْدِيِّ الْبَنَامِيَّ

الجزء الثاني

مَشْهُورَاتُ



مَكْتَبَةُ الرِّسَالَةِ الْمُصَنَّفَةِ لِلْحَيَاءِ الْبَنَامِيِّ

حقوق الطبع محفوظة لـ

تحریر: الطوائف والنصوص

مصطفى الشيخ عبدالمجيد آل مرهون

محمد أحمد الشيخ محمد صالح

الطبعة الأولى

١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م

بسمه تعالى

نتقدم بالشكر الجزيل لصندوق الحقوق الشرعية
بالقطيف المتمثل بسماحة العلامة الشيخ جعفر آل ربح
على دعمه المتواصل لشركة دار المصطفى عَلَيْهِ السَّلَامُ لإحياء التراث.
مصطفى آل مرهون

يطلب من:

لبنان - بيروت - جادة السيد هادي - مفرق الرويس - بناية اللؤلؤة ط ١ -

هاتف: ٠٠٩٦١١٥٤٠٦٧٢

سوريا - دمشق - ص.ب: ٧٣٣ - السيلة زينب - محمول: ٠٠٩٦٣٩٤٤٣٥٦٥٨٤

مؤسسة المصطفى: إيران - قم - خ سمية - ١٦ متري عباس آباد بلاك ٢٤

تلفاكس: ٧٧٣٨٨٥٥ - ٠٠٩٨٢٥١

البريد الإلكتروني: E-mail: mnmnmn3@hotmail.com

مكتشورات



شركة دار المصطفى لإحياء التراث

فصل في مقدمة الواجب^(١)

وقبل الخوض في المقصود، ينبغي رسم أمور:
الأول:

الظاهر: أن المهم البحوث عنه في هذه المسألة: البحث عن الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته، فتكون مسألة أصولية.

(١) قبل الخوض في البحث ينبغي بيان ما هو محل الكلام في المقام فنقول: إن المراد بالمقدمة هنا ليس مطلق ما لا بد منه في وجود الشيء؛ حتى تشمل عدم الأضداد المقارن لوجود الشيء المطلوب، بل المراد منها ما وقع في طريق وجود الشيء، وما كان متقدماً عليه؛ سواء كان علة تامة أو ناقصة بتمام أقسامها من الشرط، وعدم المانع وغيرهما، فإذا تعلق الأمر الوجوبي بما يحتاج ويتوقف وجوده على غيره واحداً كان ذلك الغير أم متعدداً يسمى ذلك الغير مقدمة.

فيقع الكلام في أنه هل هناك ملازمة بين وجوب الشيء ومطلوبيته، وبين وجوب ذلك الغير ومطلوبيته بحسب الواقع ومقام الثبوت أم لا؟ والحاكم بذلك هو العقل، فتجب المقدمة بعد حكم العقل بالملازمة؛ إلا إن المراد بوجوبها ليس هو الوجوب العقلي بمعنى: لا بُدَّية إتيان المقدمة؛ لأن ثبوت وجوبها بهذا المعنى ضروري لا مجال للنزاع فيه، بل المراد من وجوب المقدمة في المقام: هو الوجوب الغيري التبعي؛ بمعنى: أن الأمر لو كان ملتفتاً إلى نفس المقدمة، لأوجبها كما أوجب ذي المقدمة، فيكون المراد بالملازمة هي: الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته بهذا المعنى.

إذا عرفت ما هو محل الكلام فاعلم: أن الغرض من عقد هذا الأمر الأول هو: إثبات كون هذه المسألة من المسائل الأصولية، لا الفقهية، ولا الكلامية ولا المبادئ الأحكامية، ولا التصديقية، وفرض هذه المسألة بنحو تكون من المسائل الفقهية أو الكلامية أو غيرها - وإن كان ممكناً - إلا إن المصنف يقول: إنها من المسائل الأصولية؛ لانطباق ضابط المسألة الأصولية عليها. وهو وقوعها في طريق استنباط الحكم الكلي الفرعي؛ مثل: أن يفرض البحث عن ثبوت الملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذبيها، فإنها بذلك تكون

لا عن نفس وجوبها^(١)، كما هو المتوهم من بعض العناوين، كي تكون فرعية؛ وذلك^(٢) لوضوح: إن البحث كذلك لا يناسب الأصولي.

من المسائل الأصولية؛ لأن نتيجتها تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي وهو: وجوب المقدمة المعينة كالوضوء مثلاً.

وأما كونها من المسائل الفقهية: فبأن يبحث فيها عن نفس وجوب المقدمة. وأما كونها من المسائل الكلامية: فلأن البحث فيها عقلي، كما أن البحث في علم الكلام كذلك؛ فيكون من مسائل علم الكلام.

وأما كونها من المبادئ الأحكامية: فلأن المراد من تلك المبادئ هو حالات الأحكام الشرعية، ومن المعلوم: أن استلزام وجوب ذي المقدمة لوجوب مقدمته من الحالات العارضة للأحكام.

وأما كونها من المبادئ التصديقية: فلأن موضوع علم الأصول على المشهور هي: الأدلة الأربعة، والبحث عن هذه المسألة يرجع إلى وجود الموضوع أعني: حكم العقل وعدمه. فتكون من المبادئ التصديقية.

وخلاصة ما أفاده المصنف «قدس سره»: أن المقصود من رسم الأمر الأول بيان أمرين: الأول: أن مسألة مقدمة الواجب مسألة أصولية كما عرفت.

الثاني: أنها عقلية لا لفظية؛ فإن الكلام ليس إلا في استقلال العقل في الحكم بالملزمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته، وليس الكلام في دلالة الأمر بالشيء على وجوب مقدمته كي تكون المسألة لفظية؛ كما يظهر من صاحب المعالم «رحمه الله». وكيف كان؛ فمسألة مقدمة الواجب من المسائل العقلية الأصولية؛ لانطباق ضابط المسألة الأصولية على مبحث مقدمة الواجب، فلا وجه للالتزام بكونها مسألة فقهية، أو جعل البحث فيها استطرادياً.

(١) أي: لا يكون البحث في هذه المسألة عن نفس وجوب المقدمة بأن يكون البحث في أن المقدمة واجبة أم لا؟ كي تكون المسألة فرعية «كما هو المتوهم من بعض العناوين»، حيث جعل مدار البحث وجوب المقدمة على ما في حاشية السيد القزويني على القوانين حيث قال: «اختلف القوم في وجوب ما لا يتم الواجب إلا به وهو المعبر عنه بمقدمة الواجب على أربعة أقوال» فإن هذه العبارة ظاهرة في كون المسألة فقهية؛ لأن موضوعها فعل المكلف، فلو كان البحث عن الوجوب كانت المسألة مسألة فقهية؛ بخلاف ما إذا كان البحث عن الملازمة، فإن الملازمة ليست من عوارض فعل المكلف.

(٢) قوله: «وذلك...» إلخ بيان لعدم كون المسألة فقهية.

والاستطراد^(١) لا وجه له بعد إمكان أن يكون البحث على وجه تكون من المسائل الأصولية.

ثم الظاهر أيضاً^(٢): أن المسألة عقلية، والكلام في استقلال العقل بالملازمة وعدمه؛ لا لفظية^(٣) كما ربما يظهر^(٤) من صاحب المعالم حيث^(٥) استدل على النفي

وحاصله: أن البحث عن نفس وجوب المقدمة بحث فقهي؛ لكون المبحوث عنه من عوارض فعل المكلف، وهو مما لا يناسب الأصولي؛ هذا بخلاف البحث عن الملازمة بين الوجوبين؛ فإنه بحث أصولي يناسب التعرض له في الأصول.

(١) قوله: «والاستطراد» دفع لما يمكن أن يقال: إن جعل البحث في وجوب المقدمة، وإن كان يستدعي أن يكون البحث فقهاً إلا إن ذكره في الأصول لأجل الاستطراد.

وحاصل الدفع: إنه لا وجه للاستطراد بعد إمكان أن يكون البحث على وجه تكون هذه المسألة من المسائل الأصولية؛ بأن يجعل البحث عن الملازمة، فلا ينبغي حينئذٍ التثبت بالاستطراد.

(٢) أي: كما أن الظاهر: هو كون هذه المسألة أصولية؛ كذلك الظاهر: كونها عقلية؛ لأن الحاكم بالملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدماته هو العقل، كما أشار إليه بقوله: «والكلام في استقلال العقل بالملازمة وعدمه».

(٣) أي: لا تكون المسألة لفظية بمعنى: أن اللفظ الدال على وجوب الشيء دال على وجوب مقدماته.

(٤) أي: يظهر كون المسألة لفظية من صاحب المعالم؛ وإن لم يكن كلامه صريحاً في ذلك.

(٥) قوله: «حيث استدل على النفي...» إلخ؛ بيان لمنشأ استظهار كون المسألة لفظية من كلام صاحب المعالم «قدس سره»، ص ١٧٠ .

وخلاصة الكلام أن منشأ الاستظهار يرجع إلى أمرين:

الأول: استدلاله على النفي بانتفاء الدلالات الثلاث أي: المطابقة، والتضمن، والالتزام. وبديهي أن انتفاءها يقتضي عدم الدلالة اللفظية؛ لا انتفاء الدلالة العقلية.

الثاني: ذكره هذا المبحث في مباحث الألفاظ.

والأول: ما أشار إليه المصنف «قدس سره» بقوله: «حيث استدل على النفي...» إلخ؛ فإنه ظاهر في كون البحث لفظياً؛ وإلا لم يتم هذا الاستدلال.

بانتفاء الدلالات الثلاث؛ مضافاً إلى أنه ذكرها في مباحث الألفاظ؛ ضرورة^(١): أنه إذا كان نفس الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته ثبوتاً محل الإشكال؛ فلا مجال لتحرير النزاع في الإثبات، والدلالة عليها بإحدى الدلالات الثلاث، كما لا يخفى.

والثاني: ما أشار إليه بقوله: «مضافاً إلى أنه ذكرها في مباحث الألفاظ»؛ فإنه ظاهر في كون البحث لفظياً؛ وإلا لا وجه لذكره في بحث الألفاظ.

(١) قوله: «ضرورة...» إلخ تعليل لقوله: «ثم الظاهر أيضاً...» إلخ.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن مقام الإثبات والدلالة كدلالة اللفظ على المعنى تابع وفرع لمقام الثبوت أعني: ثبوت المعنى في الخارج. إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن النزاع في دلالة اللفظ - في المقام - على الملازمة بالمطابقة أو التضمن أو الالتزام؛ تابع وفرع لثبوت الملازمة واقعاً، فبدون ثبوتها واقعاً لا يصح النزاع في دلالة اللفظ وعدمها عليها إثباتاً.

ومن المعلوم: أن الملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذبيها محل الإشكال أي: لم تتحقق بعد، فلا وجه لتحرير النزاع في مرحلة الإثبات، والدلالة عليها بإحدى الدلالات الثلاث.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في جهتين:

الأولى: هل هذه المسألة أصولية أو غير أصولية؟

الثانية: هل هي لفظية أو عقلية؟

أما الكلام في الجهة الأولى: فقد ذكر المصنف ما حاصله: من أن هذه المسألة أصولية، لأن البحث فيها إنما هو عن الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدماته، وليس البحث فيها عن وجوب المقدمة كي تكون المسألة فرعية. وبما أن البحث عن الملازمة تقع نتيجته في طريق استنباط الحكم الشرعي؛ فتكون هذه المسألة مسألة أصولية.

وأما الجهة الثانية: فالظاهر: أن المسألة عقلية؛ لأن الحكم بالملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذبيها من العقل، فلا تكون المسألة لفظية؛ كما ربما يظهر من صاحب المعالم «رحمه الله» حيث استدل على نفي وجوب المقدمة بعدم الدلالات الثلاث الظاهر في كونها لفظية.

الأمر الثاني: (١)

أنه ربما تقسم المقدمة إلى تقسيمات:

منها: تقسيمها إلى داخلية وهي الأجزاء المأخوذة في الماهية الأمور بها. والخارجية وهي الأمور الخارجة عن ماهيته مما لا يكاد يوجد بدونه.

أما رأي المصنف «قدس سره»: فهو أنها من المسائل الأصولية لا الفرعية، ومن المسائل العقلية لا اللفظية. هذا تمام الكلام في خلاصة البحث.

تقسيم المقدمة إلى الداخلية والخارجية

(١) الأمر الثاني في تقسيم المقدمة إلى تقسيمات عديدة باعتبارات شتى:
الأول: تقسيمها إلى الداخلية والخارجية.

الثاني: تقسيمها إلى العقلية والشرعية والعادية.

الثالث: تقسيمها إلى مقدمة الوجود، ومقدمة الصحة، ومقدمة الوجوب، ومقدمة العلم.

الرابع: تقسيمها إلى المتقدم، والمقارن، والمتأخر.

وقبل الخوض في البحث ينبغي بيان ما هو محل النزاع فنقول: إن المقدمة التي هي مصب ومقسم للتقسيمات المذكورة عبارة عن مطلق ما يتوقف عليه الشيء.

وأما توضيح ما هو المراد من المقدمة الداخلية والخارجية فيتوقف على مقدمة وهي: أن كل واحد منهما على قسمين: الداخلية بمعنى الأخص والأعم، والخارجية كذلك.

وأما الداخلية بالمعنى الأخص فهي: أجزاء الأمور به الداخلة في حقيقته قيداً وتقيداً؛ مثل: القراءة في الصلاة مثلاً، فكما هي بنفسها دخيلة في الأمور به ومقومة له؛ فكذلك تقيدها بكونها مسبقة بتكبير الإحرام، وملحوق بالركوع والسجود دخيل في حقيقة الأمور به.

وأما الداخلية بالمعنى الأعم: فهي خارجة عن حقيقة الأمور به قيداً والداخلة فيه تقيداً؛ مثل: طهارة البدن واللباس عن الخبث، والاستقبال والطهارة من الحدث ونحوها؛ فإنها خارجة عن حقيقة الصلاة الأمور بها قيداً، ولكنها داخلة فيها تقيداً؛ بمعنى: أن الأمور به حصة من الصلاة؛ وهي الصلاة المقيدة بها لا مطلقاً.

وأما المقدمة الخارجية بالمعنى الأخص: فهي غير دخيلة في الأمور به أصلاً لا قيداً ولا تقيداً؛ بل إنما يتوقف وجود الأمور به الواجب في الخارج عليها؛ مثل: الكون على

وربما يشكل^(١) في كون الأجزاء مقدمة له وسابقة عليه؛ بأن المركب ليس إلا نفس الأجزاء بأسرها.

والحل:^(٢) أن المقدمة هي نفس الأجزاء بالأسر، وذو المقدمة هو الأجزاء بشرط

السطح، وقطع المسافة؛ فإن الواجب - وهو الكون على السطح - يتوقف على نصب السلم في الأول، والحج يتوقف على قطع المسافة في الثاني.

وأما المقدمة الخارجية بالمعنى الأعم: فهي عين المقدمة الداخلية بالمعنى الأعم؛ أي: الخارجة عن الأمور به قيماً، والداخلية فيه تقيداً.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن المراد بالمقدمة الداخلية هي: الداخلية بالمعنى الأخص، وبالمقدمة الخارجية هي: الخارجية بالمعنى الأعم المقابلة للداخلية بالمعنى الأخص.

ومن هنا ظهر الفرق بينهما، فلا حاجة إلى بيان ذلك.

(١) قد تعرض المصنف في البحث عن المقدمة الداخلية لجهتين:

الجهة الأولى: هي الإشكال في صحة إطلاق المقدمة عليها.

الجهة الثانية: هي الإشكال في دخولها في محل النزاع.

والذي قرره المصنف هو: عدم دخولها في محل النزاع؛ كما أشار إليه بقوله: «إنه

ينبغي خروج الأجزاء عن محل النزاع». فانتظر وجه ذلك.

وأما حاصل الكلام في الجهة الأولى: فقد يستشكل في مقدمية الأجزاء؛ ويقال:

كيف تكون الأجزاء مقدمة داخلية للمأمور به الواجب؟ والحال أن المقدمية تتوقف على أمرين:

الأول: أن تكون المقدمة غير المأمور به الواجب.

والثاني: أن تكون سابقة عليه.

وكلا الأمرين: منتف في المقدمة الداخلية؛ لأن المقدمة الداخلية كما عرفت هي:

نفس الأجزاء، والأجزاء عين المركب، فلا مغايرة بينهما أصلاً، ولا تكون الأجزاء سابقة عليه؛ لأن نفس الشيء لا يكون سابقاً عليه.

وبعبارة أخرى: مقدمة الشيء عبارة عما يقع في طريق وجوده، والشيء لا يقع في

طريق نفسه. وكيف كان؛ فلا مغايرة بين الأجزاء والمركب منها؛ ليكون للأجزاء وجود

غير وجود الكل حتى تجب الأجزاء غيرياً، ويجب الكل نفسياً. فنحصر المقدمة

بالخارجية، ولا تعقل المقدمة الداخلية أصلاً.

(٢) أي: حل إشكال عينية المقدمة للمأمور به الواجب. وتوضيح ذلك يتوقف على

الاجتماع، فيحصل المغايرة بينهما. وبذلك ظهر: أنه لا بد في اعتبار الجزئية أخذ الشيء بلا شرط، كما لا بد في اعتبار الكلية من اعتبار اشتراط الاجتماع. وكون^(١) الأجزاء الخارجية كالهولي والصورة؛ هي الماهية المأخوذة بشرط لا

مقدمة: وهي: أن المقدمة الداخلية وإن كانت نفس الأجزاء؛ إلا إن تلك الأجزاء إذا لوحظت لا بشرط فهي مقدمة، وإذا لوحظت بشرط شيء فهي ذو المقدمة. إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن ذوات الأجزاء معروضة للاجتماع فتكون سابقة على الكل؛ لسبق المعروض على العارض، ومغايرة معه ولو بالمغايرة الاعتبارية، فما هو ملاك المقدمة من السبق والمغايرة موجود في الأجزاء، فلا إشكال في كونها مقدمة داخلية للواجب.

وفي «منتقى الأصول» قال في الجواب عن هذا الإشكال ما هذا لفظه: «إن الأجزاء بالأسر فيها جهتان واقعبتان: إحداهما مترتبة على الأخرى، فإن في كل جزء جهة ذاته، وجهة اجتماعه مع غيره من الأجزاء. ولا يخفى: أن جهة الذات متقدمة على جهة اجتماع الذات مع الذات الأخرى تقدم المعروض على العارض، لأن جهة الاجتماع عارضة على الذوات، وعليه فنقول: إذا لوحظت الأجزاء بجهة ذاتها كانت المقدمة، وإذا لوحظت بوصف الاجتماع والانضمام كانت الكل، فالمقدمة سابقة على الكل، وذو المقدمة سبق المعروض على العارض، وهذا السبق يصحح إطلاق المقدمة عليها». انتهى مورد الحاجة.

«وبذلك ظهر: أنه لا بد في اعتبار الجزئية أخذ الشيء بلا شرط...» إلخ أي: بما ذكر من الفرق بين المقدمة الداخلية وذبيها: بأن المقدمة الداخلية هي نفس الأجزاء لا بشرط، وذبيها هي الأجزاء بشرط الاجتماع «ظهر»: أن اعتبار الجزئية منوط بأخذ الشيء بلا شرط، واعتبار الكلية منوط باشتراط الاجتماع.

وجه الظهور: أن المقدمة الداخلية هي الأجزاء، وحيث تبين الفرق بين المقدمة الداخلية والكلية ظهر الفرق بين الجزء والكل، وبظهور الفرق بينهما ظهر خاصية كل منهما إجمالاً على ما في «الوصول إلى كفاية الأصول، ج ٢، ص ١٢».

(١) قوله: «وكون الأجزاء الخارجية...» إلخ دفع للإشكال وحاصل الإشكال: أن ما ذكرتم من أن الأجزاء مأخوذة على نحو لا بشرط ينافي ما يقوله أهل المعقول: من أن الأجزاء الخارجية - كالهولي والصورة - مأخوذة بشرط لا، فما أفاده المصنف «قدس سره» من أخذ الأجزاء ملحوظة لا بشرط ينافي ما ذكره أهل المعقول من أنها ملحوظة بشرط لا؛ لوضوح التنافي بين الماهية «لا بشرط»، وبين الماهية «بشرط لا».

ينافي ذلك، فإنه إنما يكون في مقام الفرق بين نفس الأجزاء الخارجية والتحليلية، من الجنس والفصل، وأن الماهية إذ أخذت بشرط لا تكون هيولى أو صورة، وإذا أخذت لا بشرط تكون جنساً أو فصلاً لا بالإضافة إلى المركب فافهم^(١).

ثم لا يخفى: أنه ينبغي خروج الأجزاء^(٢) عن محل النزاع، كما صرح به بعض.

وحاصل الدفع: أنه لا تنافي بينهما. وجه عدم المنافاة هو: عدم وحدة الإضافة فيهما.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن اللا بشرط في اصطلاح الأصولي إنما هو بالإضافة إلى الكل؛ بمعنى أنه إذا قوبل الجزء بالكل فيؤخذ الأول لا بشرط، والثاني: بشرط شيء.

وأما اللا بشرط الفلسفي - في المادة والصورة والجنس والفصل - فإنما هو بالإضافة إلى الجزء الآخر؛ بمعنى: أنه إذا قوبلت الأجزاء الخارجية - كالمادة والصورة أي: كالبدن والنفس الناطقة - بالأجزاء التحليلية التي يحللها العقل إلى جنس وفصل، فيؤخذ الأول: أي: الأجزاء الخارجية بشرط لا الاعتباري، فلا يقبل الحمل. والثاني: لا بشرط الاعتباري فيقبل الحمل.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الإضافة فيهما مختلفة؛ لأن اللا بشرط في اصطلاح الفلسفي وأهل المعقول إنما هو بالإضافة إلى الجزء الآخر كما عرفت. وأما اللا بشرط الأصولي فهو بالإضافة إلى الكل فقط، فلا تنافي بينهما؛ إذ يشترط في التنافي وحدة الإضافة المنتفية في المقام؛ لما عرفت: من أن الجزء الخارجي أخذ لا بشرط لا بالإضافة إلى الجزء الآخر - وهو الجزء التحليلي - لا بالإضافة إلى المركب والكل، والجزء الداخلي في المقام أخذ لا بشرط بالإضافة إلى المركب والكل.

(١) لعله إشارة إلى عدم المنافاة بينهما حتى مع وحدة الإضافة أيضاً، وذلك لاختلاف الغرض والمقصود؛ لأن غرض الأصوليين ومقصودهم من اعتبار الأجزاء لا بشرط بالإضافة إلى المركب، أي: مقصودهم لا بشرط عن الاجتماع والاتصال. ومقصود أهل المعقول من اعتبار الأجزاء الخارجية بشرط لا بالإضافة إلى المركب هو: عدم صحة الحمل عليه، أي: الأجزاء الخارجية بشرط لا غير قابلة للحمل على المركب؛ في مقابل الأجزاء التحليلية المأخوذة لا بشرط، فيصح حملها عليه، ويقال: الإنسان ناطق.

(٢) هذا الكلام من المصنف هو تعرضه للبحث عن المقدمة الداخلية من الجهة الثانية وهي: النزاع والكلام في دخولها في محل النزاع، يقول المصنف «قدس سره» بخروجها

وذلك^(١) لما عرفت من كون الأجزاء بالأسر عين المأمور به ذاتاً، وإنما كانت المغايرة بينهما اعتباراً، فتكون واجبة بعين وجوبه، ومبعوثاً إليها بنفس الأمر الباعث إليه، فلا تكاد تكون واجبة بوجوب آخر لامتناع اجتماع المثلين.

ولو قيل^(٢) بكفاية تعدد الجهة، وجواز اجتماع الأمر والنهي معه، لعدم تعددها^(٣)

عن محل النزاع، كما صرح بخروجها عنه بعض الأعلام وهو سلطان العلماء على ما في «بدائع الأفكار»، ومحل النزاع هو وجوب المقدمة بالوجوب الغيري.

(١) وجه خروج الأجزاء عن محل النزاع: أن وجوب المقدمة غيري ترشحي؛ بمعنى: أنه يترشح إليها من وجوب ذي المقدمة. هذا إنما يصح فيما إذا لم تكن المقدمة عين الواجب، وأما فيما إذا كانت عين الواجب - كما هو المفروض في المقام؛ حيث تكون الأجزاء الداخلية عين الكل وهو الواجب - فتكون المقدمة حينئذ واجبة بالوجوب النفسي الضمني؛ لأنها عين الكل الذي هو متعلق الوجوب النفسي المنبسط على الأجزاء، ومع هذا الوجوب النفسي لا تتصف الأجزاء بالوجوب الغيري.

وبعبارة أخرى: أن مرجع عدم وجوب الأجزاء بالوجوب الغيري إلى وجود المانع من تعلق الوجوب الغيري فيها. وتوضيح ذلك: أن الأجزاء لما كانت عين الكل في الوجود؛ كان الأمر النفسي المتعلق بالكل متعلقاً بها حقيقة، فهي متعلقة للوجوب النفسي، وعليه: فيلزم من تعلق الوجوب الغيري - بناء على ثبوت مقتضيه - اجتماع حكمين على موضوع واحد، وهو محال لأجل اجتماع المثلين، وهو في المنع كاجتماع الضدين، فالأجزاء لا تكون متعلقة للوجوب الغيري وإن ثبت مقتضيه فيها؛ لوجود المانع وهو استلزامه للمحال، وهو اجتماع المثلين أعني: اجتماع الوجوب النفسي والغيري في الجزء.

(٢) كلمة لو في قوله: «ولو قيل بكفاية تعدد الجهة...» إلخ وصلية أي: لامتناع اجتماع المثلين في المقام؛ ولو على القول بكفاية تعدد الجهة في جواز اجتماع المثلين، واجتماع الأمر والنهي؛ وذلك لعدم تعدد الجهة هاهنا في الجزء، لأن الواجب بالوجوب الغيري لو كان لكان محله ومصبه نفس الأجزاء لا عنوان مقدميتها، فإن المقدمة علة للوجوب؛ لا أن الوجوب منصب على المقدمة بعنوان كونها مقدمة، بل الوجوب الغيري متعلق بنفس الجزء كالوجوب النفسي، فلم يتعدد محل الوجوب كي يكون مصححاً للاجتماع على القول بكفاية تعدد الجهة.

(٣) أي: لعدم تعدد الجهة هاهنا. هذا دفع لتوهم تعدد الجهة في المقام، ومعه لا يلزم اجتماع المثلين.

هاهنا، لأن الواجب بالوجوب الغيري لو كان إنما هو نفس الأجزاء لا عنوان مقدميتها، والتوسل بها إلى المركب المأمور به، ضرورة: أن الواجب بهذا الوجوب ما كان بالحمل الشائع مقدمة؛ لأنه المتوقف عليه لا عنوانها. نعم^(١)؛ يكون هذا العنوان علة لترشح الوجوب على المعنون.

وحاصل الدفع: أن تعدد الجهة المجدي في دفع محذور الاجتماع مفقود هنا؛ لأن الجهة في المقام تعليلية لا تقييدية.

وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن الجهة على قسمين: التعليلية والتقييدية. الفرق بينهما: أن الأولى: هي علة للحكم لا موضوعاً له، فلا يتعلق الحكم بها مثل مقدمة المقدمة، فهي جهة تعليلية لا تقييدية.

هذا بخلاف الثانية: أي: الجهة التقييدية وهي: ما يقع موضوعاً للحكم والخطاب مثل: الصلاة واجبة، والغصب حرام، أو كقول الشارع: صل ولا تغصب، فالصلاة موضوع الوجوب، والغصب موضوع الحرمة، والصلوات والغصبة جهتان تقيديتان. إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه إن كانت الجهة تعليلية: فتعدها لا يجدي، ولا ينفع في دفع محذور اجتماع الحكمين المثليين؛ لعدم تعلق الحكم بالجهة حتى يكون تعدها موجباً لتعدد الموضوع، فإن الجهات التعليلية أجنبية عن موضوع الحكم، ولهذا تعدها لا يوجب تعدد الموضوع.

وأما إن كانت الجهة تقييدية: فتعدها يجدي في دفع محذور اجتماع المثليين في موضوع، لأن المفروض: أنه يتعدد الموضوع بتعدد الجهة، ولذا يندرج في باب التزاحم لا التعارض كما يأتي تفصيل ذلك في محله.

فالحاصل: أن الجهة في المقام لما كانت تعليلية فتعدها لا يجدي في دفع محذور اجتماع المثليين، فتوهم: كفاية تعدد الجهة في دفع المحذور المذكور واضح البطلان والفساد. فالنتيجة هي: إن ذوات الأجزاء ليست واجبة نفسياً ضمناً وواجبة غيرياً؛ لا ستلزامه المحال، بل هي واجبة نفسية ضمنية.

(١) هذا بيان منه لنفي كون عنوان المقدمة جهة تقييدية، بل جهة تعليلية. أي: بعد أن نفي المصنف معروضية عنوان المقدمة للوجوب الغيري - لأن هذا العنوان ليس جهة تقييدية - استدرك على ذلك وقال: إن المقدمة جهة تعليلية لترشح الوجوب الغيري على المعنون، وهو ذات المقدمة، «فانقدح بذلك» أي: بكون المقدمة جهة تعليلية لا تقييدية، وأن الوجوب يعرض ذات المقدمة، لا عنوانها: ظهر فساد توهم اتصاف كل جزء من أجزاء الواجب بالوجوب النفسي، والوجوب الغيري باعتبارين؛ باعتبار كون الجزء في

فانقدح بذلك: فساد توهم اتصاف كل جزء من أجزاء الواجب بالوجوب النفسي والغيري، باعتبارين، فباعتبار كونه في ضمن الكل واجب نفسي، وباعتبار كونه مما يتوسل به إلى الكل واجب غيري، اللهم^(١) إلا إن يريد أن فيه^(٢) ملاك الوجوبين، وإن كان واجباً بوجوب واحد نفسي لسبقه فتأمل.

ضمن الكل واجب نفسي، وباعتبار كونه مما يتوسل به إلى الكل، ويتوقف عليه الكل واجب غيري.

وجه الفساد: أنه يلزم اجتماع المثلين، وتعدد الاعتبار لا يوجب تعدد الموضوع؛ لما عرفت: من أن عنوان المقدمة جهة تعليلية لا يمكن أن يكون مصباً ومتعلقاً للوجوب الغيري، فلا بد أن يكون نفس الذات مورداً للوجوب الغيري، فيلزم اجتماع المثلين الذي هو مستحيل.

(١) هذا الكلام من المصنف توجيه للتوهم المزبور وحاصله: أن مراد المتوهم من اتصاف كل جزء من الأجزاء بالوجوب المقدمي هو اتصافه بملاك الوجوب المقدمي، لا بنفس الوجوب المقدمي حتى يلزم اجتماع المثلين.

(٢) أي: أن في كل جزء من الأجزاء ملاك الوجوبين؛ لا وجوبين فعليين، «وإن كان واجباً بوجوب واحد» أي: وإن كان كل جزء فعلاً «واجباً بوجوب واحد نفسي»، من دون الوجوب الغيري، وإنما يكون كل جزء واجباً بوجوب واحد نفسي لا بوجوب واحد غيري؛ «لسبقه» أي: لسبق الوجوب النفسي على الغيري؛ لتوقف الوجوب الغيري على الوجوب النفسي دون العكس، وبعد ما كان الجزء واجباً نفسياً امتنع فيه الوجوب الغيري؛ لاستحالة اجتماع المثلين كما عرفت غير مرة.

قوله: «فافهم» لعله إشارة إلى ما أفاده المصنف في الحاشية حيث قال عند قوله: «فافهم». وجهه: إنه لا يكون فيه أيضاً ملاك الوجوب الغيري حيث لا وجود له غير وجوده في ضمن الكل الذي يتوقف على وجوده، وبدونه لا وجه لكونه مقدمة كي يجب بوجوبه أصلاً. انتهى مورد الحاجة.

فخلاصة وجه التأمل: هو عدم صحة التوجيه المزبور؛ وذلك لمنع وجود ملاك الوجوب الغيري في الأجزاء أيضاً؛ ضرورة: توقف المقدمة على تعدد الوجود؛ والمفروض: أن الأجزاء عين الكل وجوداً، وليست غيره حتى تتصف بالمقدمة، فالمتحصل من جميع ما ذكرناه: أن الالتزام بالمقدمة الداخلية مما لا وجه له.

هذا^(١) كله في المقدمة الداخلية.

المقدمة الخارجية

(١) هذا الكلام «كله في المقدمة الداخلية. وأما المقدمة الخارجية فهي ما كان خارجاً عن الأمور به، وكان له دخل في تحققه»، أي: المقدمة الخارجية هي خارجة عن حقيقة الأمور به، ولها دخل في تحقق الأمور به. وتذكير الضمير في قوله: «له» - مع إنه يرجع لي المقدمة - إنما هو باعتبار الموصول في قوله: «ما كان».

والكلام في المقدمة الخارجية في مقامين:

المقام الأول: في تعريف المقدمة الخارجية، وما هو المراد من خروجها.

والمقام الثاني: في أقسامها.

وأما خلاصة الكلام في المقام الأول: فالمقدمة الخارجية: هي خارجة عن حقيقة الأمور به، في مقابل المقدمة الداخلية الداخلة في ماهية الأمور به كأجزائه أعم من الأركان وغيرها، وللمقدمة الخارجية دخل في تحقق الأمور به من دون أن تكون داخلة في ماهيته. هذا ملخص الكلام في المقام الأول. وقد سبق الفرق بينهما في أول تقسيم المقدمة إليهما فلا نعيد تجنباً عن التكرار، وأما الكلام في المقام الثاني؛ وهو: بيان أقسام المقدمة الخارجية:

١- المقتضي - ويقال له السبب أيضاً - وهو: المؤثر في المقتضى بالفتح؛ كالنار في إحراق الجسم.

٢- الشرط وهو: ما له دخل في تأثير المقتضي في المقتضى كمحاذاة الخشب للنار، فإن النار ما لم تكن محاذاة لشيء لم تحرقه.

٣ - عدم المانع أي: عدم ما يمنع عن تأثير المقتضي في المقتضى؛ كعدم رطوبة الخشب، فإن الرطوبة مانعة عن تأثير النار في الإحراق، فعدمها يكون من مقدمات وجود الإحراق.

٤ - المعد وهو: ما يقرب المعلول إلى العلة كتهيئة الخشب، ووسيلة الإضرار، ونحو ذلك. والحاصل: أن كل شيء توقف عليه وجود شيء آخر في الخارج من دون أن يكون له تأثير فيه، ولا في تأثير المقتضي فيه فهو معد.

٥ - العلة التامة وهي: مجموع المقتضي، والشرط، وعدم المانع، والمعد. فإذا تحقق الجميع فقد تحقق المقتضي والمعلول قهراً بلا فصل زمني؛ وإن كان يتأخر المعلول عن علته رتبة.

وأما المقدمة الخارجية؛ فهي: ما كان خارجاً عن الأمور به، وكان له دخل في تحققه، لا يكاد يتحقق بدونه. وقد ذكر لها أقسام وأطيل الكلام في تحديدها^(١) بالنقض^(٢) والإبرام^(٣)؛ إلا إنه غير مهم^(٤) في المقام.

٦ - السبب: وهو يطلق على العلة التامة، وعلى العلة الناقصة كالمقتضي مع عدم الشرط أو وجود المانع، وعلى الجزء الأخير من العلة المركبة كالشرط المتأخر، وإجازة البيع الفضولي وغيره. وقد عُرِّفَ السبب بأنه: ما يلزم من وجوده الوجود، ومن عدمه العدم لذاته.

والشرط بأنه: ما يلزم من عدمه عدم المشروط، ولا يلزم من وجوده وجوده. والمانع بأنه: ما لا يلزم من عدمه عدم شيء، بل يلزم من وجوده عدم شيء. والمعد بأنه: ما يلزم من مجموع وجوده وعدمه الوجود؛ كالذهاب بالنسبة إلى الكون في محل مخصوص، فإن إيجاد الخطوة وإعدامها موجب للوصول.

(١) أي: في تحديد تلك الأقسام. أي: قد أطلوا الكلام بالنقض والإبرام في هذه التحديدات كما في التقريرات وغيره.

(٢) أي: كنفق حذّ السبب طرداً بالجزء الأخير من العلة التامة، ومن المركب، وبلوازم السبب وغير ذلك، لصدق حذّ السبب على الجميع، إذ يلزم من وجودها وجود العلة التامة والمركب والسبب، ومن عدمها عدمها، وعكساً: بعدم شموله - كما في الفصول - كما إذا كان لشيء أسباب، فإنه لا يلزم من عدم أحدها العدم مع قيام الآخر مقامه.

(٣) أي: كإرجاع الأسباب العديدة إلى القدر المشترك الذي هو سبب واحد، فلا يلزم انتقاض حد السبب عكساً، بجعل كلمة - من - في التعريف للسببية؛ حتى لا يلزم انتقاض حدّه طرداً، فراجع البدائع، والتقريرات وغيرهما من الكتب المبسوطة.

(٤) أي: وجه عدم كونه مهماً - كما في التقريرات - هو: أن المقصود من هذا التقسيم تشخيص ما هو مراد المفصل في وجوب المقدمة؛ بين السبب والشرط وغيرهما، فقال: بوجوب المقدمة في السبب والشرط دون غيرهما، إلا إن المصنف لما لم يرتض هذا التفصيل لدخول جميع أقسام المقدمة في محل النزاع من دون خصوصية لبعضها، فليس التعرض لحدودها بهم. كما في «منتهى الدراية، ج ٢، ص ١٢٢». وكيف كان فجعل؛ بعض الأقسام المذكورة من المقدمة الخارجية محل تأمل. هذا تمام الكلام في تقسيم مقدمة الواجب إلى الداخلية والخارجية.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

وأما البحث في التقسيم الأول من تقسيمات مقدمة الواجب فيتلخص في أمور:

١ - الفرق بين المقدمة الداخلية، والمقدمة الخارجية: أن الأولى عبارة عن الأجزاء المأخوذة في الماهية المأمور بها؛ مثل: أجزاء الصلاة من تكبير وركوع وسجود وتسليم، ولا تتكوّن الصلاة إلّا منها، وهي بنفسها هي التي نسميها مقدمة داخلية.

وأما المقدمة الخارجية فهي: عبارة عن الأمور الخارجة عن ماهية المأمور به، ولكنها مما لا يكاد يوجد المأمور به بدون تلك المقدمة؛ وذلك كالشرط، والمقتضي، وعدم المانع، والمعدّ.

٢ - ربما يشكل البعض في كون الأجزاء مقدمة داخلية للمأمور به؛ بتقريب: أن المقدمة يجب أن تكون سابقة على المأمور به ذهنياً وخارجياً، وأن تكون مغايرة له.

والمركب في محل الكلام ليس إلّا نفس الأجزاء، فلا تكون الأجزاء سابقة عليه، ولا مغايرة معه؛ إذ لا يمكن أن يكون الشيء متقدماً على نفسه.

وحل هذا الإشكال بأن يقال: إن المقدمة هي نفس الأجزاء على نحو لا بشرط، وذو المقدمة هو الأجزاء بشرط الاجتماع أي: بشرط شيء، وبهذا الاعتبار تحصل الاثنيّة، والمغايرة بين المقدمة وذيها، فتكون نفس الأجزاء معروضة للاجتماع، فتكون الأجزاء سابقة على الكل لسبق المعروض على العارض، فحينئذ ما هو ملاك المقدمية من السبق والمغايرة موجود في الأجزاء، فلا إشكال في كونها مقدمة داخلية للواجب.

٣ - دفع إشكال التنافي بين اعتبار الأجزاء في باب المقدمة الداخلية لا بشرط، وبين اعتبار الأجزاء الخارجية في باب الفرق بين المادة والصورة، وبين الجنس والفصل بشرط لا؛ بتقريب: أن التنافي بين الماهية لا بشرط، والماهية بشرط لا واضح وضوح الشمس في النهار. هذا ملخص إشكال التنافي.

وحاصل الدفع: إنه لا تنافي بينهما لتعدد الإضافة، لأن الأجزاء في باب المقدمة لا بشرط بالإضافة إلى الكل، والأجزاء الخارجية في باب الفرق بين الأجزاء الحاجية والأجزاء التحليلية بشرط لا؛ إنما هو بالإضافة إلى الجزء الآخر.

٤ - خروج المقدمة الداخلية عن محل النزاع، فلا تكون واجبة بالوجوب الغيري؛ لأجل لزوم اجتماع المثليين في محل واحد، وهو محال.

ولا يكفي تعدد الجهة لدفع محذور لزوم اجتماع المثليين؛ ولو على القول بكفاية تعدد

ومنها^(١): تقسيمها إلى العقلية، والشرعية، والعادية.

الجهة في جواز الاجتماع؛ لأن ذلك فيما إذا كانت الجهة تقييدية، والجهة في المقام تعليلية، تعددها لا يوجب تعدد الموضوع.

ومن هنا ظهر: فساد توهم اتصاف كل جزء من أجزاء الواجب بالوجوب النفسي والغيري باعتبارين؛ باعتبار كون الجزء في ضمن الكل واجب نفسي، وباعتبار كونه مما يتوقف عليه الكل واجب غيري، وجه الفساد: أنه يلزم اجتماع المثليين، وقد عرفت: أن تعدد الاعتبار لا يوجب تعدد الموضوع.

وأما توجيه التوهم المزبور؛ بأن المراد باتصاف كل جزء بالوجوبين هو: اتصافه بملاك الوجوبين مردودٌ بما أشار إليه بقوله: «فافهم» من عدم ملاك للوجوب الغيري أصلاً، إذ لا وجود للجزء غير وجوده في ضمن الكل، والمقدمة تتوقف على تعدد الوجود.

٥ - المقدمة الخارجية هي: عبارة عما كان خارجاً عن ماهية الأمور به، ولها دخل في تحقق الأمور به، ولها أقسام:

١ - المقتضي: كالنار بالنسبة إلى الإحراق.

٢ - الشرط: كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة.

٣ - عدم المانع: بأن لا يكون هناك مانع عن تحقق الشيء؛ كعدم الرطوبة بالإضافة إلى الحطب، فإن الرطوبة مانعة عن الإحراق.

٤ - المعدّ: وهو ما يُقرب المعلول إلى علته؛ كتهيئة الخشب للإحراق.

٥ - وأما نظرية المصنف:

فهي: دخول المقدمة الخارجية في محل الكلام دون المقدمة الداخلية؛ إذ لا يمكن أن تكون المقدمة الداخلية واجبة بالوجوب الغيري؛ لاستلزامه اجتماع المثليين المستحيل عقلاً. هذا تمام الكلام في تلخيص البحث.

(١) من تقسيمات المقدمة: «تقسيمها إلى العقلية والشرعية والعادية»، وقد مرّ: أن المقدمة تنقسم إلى تقسيمات عديدة، وبعض هذه التقسيمات ثنائية، وبعضها ثلاثية، وبعضها رباعية، وقد تقدم الكلام تفصيلاً في تقسيمها ثنائياً إلى المقدمة الداخلية، والمقدمة الخارجية. وهذا التقسيم إنما هو تقسيمها ثلاثياً إلى العقلية، والشرعية، والعادية.

والفرق بين هذا التقسيم الثلاثي، وبين التقسيم الثنائي المتقدم: أن التقسيم المتقدم كان باعتبار أنحاء الدخول، وكيفية تأثير المقدمة من كونها علةً أو جزءاً لها، أو شرطاً لتأثيرها، وهذا التقسيم يكون باعتبار الحاكم بالمقدمية هل هو العقل أو الشرع أو العادة؟

وأما تعريفها: فالعقلية: ما توقف وجود الشيء عليها عقلاً؛ كالعلة بالنسبة إلى

فالعقلية هي: ما استحيل واقعاً وجود ذي المقدمة بدونه.
والشرعية على ما قيل: ما استحيل وجوده بدونه شرعاً، ولكنه لا يخفى: رجوع
الشرعية إلى العقلية، ضرورة: إنه لا يكاد يكون مستحيلاً شرعاً إلا إذا أخذ فيه
شرطاً وقيداً، واستحالة المشروط والمقيد بدون شرطه وقيده يكون عقلياً.
وأما العادية: فإن كانت بمعنى أن يكون التوقف عليها بحسب العادة؛ بحيث

المعلول. والمراد بالنسبة إلى الإرادة حيث يستحيل وجود المعلول، والمراد بدون وجود
العلة والإرادة.

والشرعية: ما توقف وجود الشيء عليها شرعاً؛ كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة،
والفرق بين هاتين المقدمتين: أن المقدمة العقلية يستحيل وجود ذبيها بدونها تكويناً.
والمقدمة الشرعية يستحيل وجود ذبيها جعلاً وهو ما جعله الشارع شرطاً للواجب.

والعادية: ما توقف وجود الشيء عليها عادة كنصب السلم بالنسبة إلى الصعود على
السطح، بحيث يمكن تحقق ذي المقدمة بدونها كالسحب بالحبل مثلاً، إلا إن العادة
جرت على الصعود بواسطة السلم، وحاصل ما أفاده المصنف بعد التقسيم والتعريف هو:
رجوع الكل إلى العقلية.

وأما الشرعية: فلأن توقف وجود الشيء عليها شرعاً لا يكون إلا بأخذها شرطاً في
المأمور به الواجب، ومن البديهي: أن استحالة المشروط بدون شرطه عقلية. هذا معنى
رجوع المقدمة الشرعية إلى العقلية.

وبعبارة أخرى: توقف وجود الواجب - بما أنه واجب - على وجود الشرط مما يحكم
به العقل بعد أخذه شرطاً.

وأما العادية فرجوعها: إلى العقلية؛ بمعنى دون معنى آخر.
توضيح ذلك يتوقف على مقدمة هي: أن المقدمة العادية تارة: تكون بمعنى: كون
التوقف عليها بحسب الاعتياد مع إمكان وجود ذبيها بدونها؛ نظير لبس الحذاء أو الرداء
عند الخروج إلى الحوزة العلمية لحضور الدرس.

وأخرى: تكون بمعنى: أن التوقف عليها فعلاً واقعي؛ لكنه باعتبار عدم إمكان غيره
عادة لا عقلاً؛ كتوقف الصعود على السطح على نصب السلم.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن المقدمة العادية بالمعنى الأول خارجة عن المقسم؛
بمعنى: إنها لا تكون مقدمة حقيقة، وبالمعنى الثاني؛ وإن كانت داخلة في المقسم إلا إنها
ترجع إلى العقلية، والدليل عليه: هو ضرورة: استحالة الصعود على السطح بدون مثل
نصب السلم عقلاً لغير الطائر فعلاً، وإن كان الطيران على السطح ممكناً ذاتاً.

يمكن تحقق ذبيها بدونها، إلا إن العادة جرت على الإتيان به بواسطتها، فهي^(١) وإن كانت غير راجعة إلى العقلية، إلا إنه لا ينبغي توهم دخولها في محل النزاع، وإن كانت^(٢) بمعنى: أن التوقف عليها وإن كان فعلاً واقعياً كنصب السلم ونحوه للصعود على السطح، إلا إنه لأجل عدم التمكن من الطيران الممكن عقلاً فهي أيضاً راجعة إلى العقلية، ضرورة: استحالة الصعود بدون مثل النصب عقلاً لغير الطائر فعلاً، وإن كان طيرانه ممكناً ذاتاً. فافهم^(٣).

(١) جواب الشرط في قوله: «فإن كانت بمعنى أن يكون التوقف عليها بحسب العادة» فهي أي: المقدمة العادية «وإن كانت غير راجعة إلى العقلية». وجه عدم رجوعها إلى العقلية هو: كون المقدمة بحسب العادة فقط، من دون توقف عليها وجوداً؛ بحيث يمكن عادة تحقق ذي المقدمة بدونها، مثل: ما جرت العادة على لبس الرداء قبل الخروج من الدار، فهي مما لا ينبغي توهم دخولها في محل النزاع؛ لعدم التوقف الوجودي كي يترشح الوجوب إليها على القول بالملازمة.

(٢) هذا معطوف على قوله: «فإن كانت...» إلخ، أي: وإن كان المقدمة العادية بمعنى: ما أستحيل وجود ذي المقدمة بدونها عادة، وإن لم يكن مستحيل عقلاً؛ نظير نصب السلم للصعود على السطح، فهي أيضاً راجعة إلى العقلية، فإن الصعود على السطح بلا نصب السلم لغير الطائر فعلاً مستحيل عقلاً وإن كان طيرانه ممكناً ذاتاً. وبعبارة أخرى: أن الممتنع واقعاً «تارة»: يكون امتناعه لأمر برهاني عقلي؛ كالكون على السطح بدون طي المسافة، حيث إنه مترتب على الطفرة التي قام البرهان على امتناعها، «وأخرى»: لأمر طبيعي عادي كطيران الإنسان؛ فإن امتناعه إنما هو لعدم كون الجسم الثقيل بطبعه قابلاً للطيران إلا بقاسر خارجي من جناح أو قوة خارقة للعادة؛ فإنه ليس ممتنعاً برهاناً، لكنه بالقياس إلى عدم القاسر المزبور محال عقلاً.

فالمراد بالمقدمة العادية: ما هو مقدمة لما يمتنع بدونها عادة، وإن لم يمتنع في نفسه عقلاً؛ كامتناع الصعود على السطح بدون نصب السلم وغيره من أسباب الصعود، فإنه محال عادة وإن كان في نفسه ممكناً عقلاً، فوجوده بدون السبب محال عقلاً، فلا محالة ترجع المقدمة العادية إلى العقلية؛ لكون توقف الصعود على السطح لغير القادر فعلاً على الطيران عقلياً.

(٣) لعله إشارة إلى منع رجوع المقدمة العادية إلى العقلية؛ لأن المناط في المقدمة العقلية هو: كون التوقف عقلياً، ومع فرض إمكان الطيران عقلاً لا يكون توقف الصعود على نصب السلم عقلياً، بل يكون عادياً.

ومنها: (١) تقسيمها إلى مقدمة الوجود، ومقدمة الصحة، ومقدمة الوجوب، ومقدمة العلم.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

١ - المقدمة: إما عقلية إن امتنع وجود ذي المقدمة بدونها عقلاً؛ كالعلة بالنسبة إلى المعلول. وإما شرعية إن امتنع وجوده بدونها شرعاً؛ كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة. وإما عادية إن امتنع وجوده بدونها عادة؛ كنصب السلم بالنسبة إلى الصعود.

٢ - رجوع الأخيرين إلى العقلية. أما الشرعية: فلأن توقف وجود الشيء عليها شرعاً لا يكون إلا بأخذها شرطاً في الواجب، واستحالة المشروط بدون شرطه عقلية. وأما رجوع العادية: فلأن نصب السلم مثلاً من المقدمات العقلية للصعود بالنسبة إلى من لا يقدر على الطيران أو غيره.

٣ - أما رأي المصنف

فهو: دخول المقدمة العقلية في محل النزاع، وكذلك الشرعية لرجوعها إليها. وأما العادية: فإن رجعت إلى العقلية فهي داخلة في محل النزاع؛ وإلا فلا تكون مقدمة حقيقة.

(١) ومن تقسيمات المقدمة؛ تقسيمها إلى أربعة أشياء وهي: مقدمة الوجود، ومقدمة الصحة، ومقدمة الوجوب، ومقدمة العلم، فيقع الكلام في مقامين:

المقام الأول: في تعريف كل واحدة منها.

المقام الثاني: في دخولها في محل النزاع.

وأما ملخص الكلام في المقام الأول فهو حسب ما يلي:

١ - مقدمة الوجود هي: ما يتوقف عليها وجود الواجب، في الخارج مثل: قطع المسافة بالنسبة إلى الحج.

٢ - مقدمة الصحة هي: ما يتوقف عليها صحة الواجب مثل: الطهارة بالنسبة إلى الصلاة؛ فإن صحة الصلاة متوقفة على الطهارة، وبدونها لا تصح الصلاة.

٣ - مقدمة الوجوب هي: ما يتوقف عليها وجوب الواجب مثل: الاستطاعة بالنسبة إلى الحج.

٤ - مقدمة العلم هي: ما يتوقف عليها العلم بوجود الواجب مثل: غسل مقدار زائد من الوجه واليدين في الوضوء ليعلم أنه أتى بالواجب حتماً. هذا تمام الكلام في المقام الأول.

لا يخفى: رجوع مقدمة الصحة إلى مقدمة الوجود، ولو على القول بكون الأسمي موضوعة للأعم، ضرورة: أن الكلام في مقدمة الواجب لا في مقدمة المسمى بأحدها^(١)، كما لا يخفى.

ولا إشكال في خروج مقدمة الواجب عن محل النزاع^(٢)، وبداهة^(٣) عدم

وأما المقام الثاني: فنقول: إنه لا إشكال في دخول مقدمة الوجود في محل النزاع، كما لا إشكال في خروج مقدمة الواجب عن محل النزاع. وأما مقدمة الصحة فهي أيضاً داخلة في محل النزاع؛ لأنها ترجع إلى مقدمة الوجود؛ «ولو على القول بكون الأسمي موضوعة للأعم».

وأما رجوع مقدمة الصحة إلى مقدمة الوجود - على القول بوضع الأسمي للصحيح - فواضح إذ بانتفاء مقدمة الصحة على هذا القول ينتفي الوجود من أصله؛ وذلك فإن الكلام في مقدمة الواجب، والواجب هو الصحيح ينتفي بانتفاء مقدمة الصحة. وأما رجوعها إليها - على القول الأعمي -: فلأن مقدمة الصحة على هذا القول وإن لم تكن مقدمة لوجود الشيء؛ لأن المسمى يتحقق بدونها، ولكن الكلام في هذا البحث إنما هو في مقدمة الواجب، والواجب هو الصحيح فقط.

ومن الواضح: توقف وجود الصحيح على مقدمة الصحة؛ وإن لم يتوقف وجود مسمى الصلاة عليها، وكيف كان؛ فكان مرجع مقدمة الصحة إلى مقدمة الوجود، فتكون داخلة في محل النزاع. هذا ما أشار إليه بقوله: «لا يخفى رجوع مقدمة الصحة إلى مقدمة الوجود...» إلخ.

(١) أي: المسمى بأحد الأسمي. وحاصل الكلام: أن الطهارة على القول الأعمي وإن كانت مقدمة للصحة وليست مقدمة للوجود؛ إلا إن الكلام إنما هو في مقدمة الواجب، وليس العمل بدون الطهارة واجباً، فكانت الطهارة مقدمة لوجود ما هو الواجب.

(٢) أي: وجه خروج مقدمة الواجب عن النزاع هو: أن محل النزاع في وجوب المقدمة، ولا يمكن وجوبها قبل تحقق ذبيها، وقبل اتصافه بالوجوب؛ لأن وجوب المقدمة يترشح من وجوب ذبيها، والمفروض: إنه لا وجوب للواجب قبل تحقق مقدمة الواجب، وأما بعد تحققها فلا معنى لترشح الواجب إليها؛ لاستلزامه طلب الحاصل.

(٣) قوله: «وبداهة...» إلخ، عطف على «خروج...» إلخ، ومعنى العبارة حينئذ: لا إشكال في خروج مقدمة الواجب عن محل النزاع، ولا إشكال أيضاً في بداهة عدم اتصاف المقدمة بالوجوب المقدمي المترشح من قبل الوجوب المشروط بهذه المقدمة؛

اتصافها بالوجوب من قبل الوجوب المشروط بها، وكذلك المقدمة العلمية^(١) وإن

كالاستطاعة التي هي شرط لوجوب الحج، فإنها لا تتصف بهذا الوجوب المقدمي؛ لأن الاستطاعة من قبيل جزء العلة لوجوب الحج، فهي متقدمة على الوجوب تقدم العلة على المعلول، فلا يعقل ترشح الوجوب عن المعلول على العلة؛ لأنه مستلزم لتحصيل الحاصل إن ثبت وجوب المقدمة من أمر خارج، أو تقدم الشيء على نفسه إن أريد إثباته من نفس وجوب ذي المقدمة، وكلاهما محال؛ على ما في «منتهى الدراية، ج ٢، ص ١٢٨» مع تصرف ما.

وبالجملة: أن مقدمة الوجوب خارجة عن محل النزاع؛ لأن الوجوب النفسي لا يتحقق إلا بعد تحققها؛ نظير الاستطاعة بالنسبة إلى وجوب الحج، ومعه لا يعقل فرض ترشح الوجوب من ذبها عليها؛ للزوم طلب الحاصل.

(١) أي: المقدمة العلمية كمقدمة الوجوب أيضاً خارجة عن حريم نزاع وجوب مقدمة الواجب، لأنها مما لا يتوقف عليها وجود الواجب واقعاً، فإن الصلاة إلى كل جهة من الجهات المحتملة للقبلة لا تكون دخيلة في حصول نفس الواجب الواقعي، نعم؛ هي دخيلة في حصول ما هو واجب عقلاً وهو حصول العلم بالامثال، فتكون واجبة بالوجوب العقلي الإرشادي من باب وجوب الإطاعة لا الوجوب الشرعي المولوي من باب الملازمة؛ لعدم كونها مقدمة له، ولهذا يقول المصنف: «إلا إنه من باب وجوب الإطاعة إرشاداً» أي: إلا إن الوجوب في مقدمة العلم عقلي محض من باب حكم العقل بدفع الضرر المترتب على مخالفة الواجب المنجز.

والمتحصل من جميع ما ذكرناه: أن المقدمة العلمية لا ربط لها بالمقام، ومحل الكلام أصلاً؛ وإنما هي عبارة عن حكم العقل بلزوم إتيان جميع الاحتمالات إرشاداً إلى حصول الإطاعة والامثال، فانحصرت المقدمة المبحوث عنها في مقدمة الوجود.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

١ - التقسيم الثالث للمقدمة هو تقسيمها إلى أربعة أشياء:
١ - مقدمة الوجود. ٢ - مقدمة الصحة. ٣ - مقدمة الوجوب. ٤ - مقدمة العلم.
والفرق بينها واضح.

٢ - لا إشكال في دخول مقدمة الوجود في محل النزاع، كما لا إشكال في خروج مقدمة الوجوب، ومقدمة العلم عن محل النزاع.
أما وجه خروج مقدمة الوجوب عن محل النزاع: فلأن المقدمة التي يتوقف عليها

استقل العقل بوجوبها؛ إلا إنه من باب وجوب الإطاعة إرشاداً ليؤمن من العقوبة على مخالفة الواجب المنجز؛ لا مولوياً من باب الملازمة، وترشح الوجوب عليها من قبل وجوب ذي المقدمة.

ومنها^(١): تقسيمها إلى المتقدم، والمقارن، والمتأخر، بحسب الوجود بالإضافة إلى ذي المقدمة، وحيث أنها كانت من أجزاء العلة، ولا بد من تقدمها بجميع أجزائها

الوجوب قبل وجودها لا وجوب لذيها حتى يترشح منه الوجوب إليها، وبعد وجودها لا معنى لوجوبها للزوم طلب الحاصل.

وأما خروج مقدمة العلم عن محل النزاع: فلعدم كون ذيها - أعني: العلم - واجباً شرعياً حتى يترشح الوجوب منه إليها، فالوجوب فيها وجوب عقلي من باب حكمه بوجوب الإطاعة والامتثال حذراً من عقوبة مخالفة الواجب.

وأما مقدمة الصحة: فهي داخلة في محل النزاع؛ لرجوعها إلى مقدمة الوجود حتى على القول بكون الأسامي موضوعة للأعم، لأن الكلام في مقدمات ما هو الواجب وهو أخص من الموضوع له، إذ الواجب إنما هو الصحيح دون الأعم. وأما على الصحيح فيرجوعها إلى مقدمة الوجود واضح.

٣ - رأي المصنف هو: دخول مقدمة الوجود، ومقدمة الصحة في محل النزاع؛ دون مقدمة الوجوب، ومقدمة العلم.

تقسيم المقدمة إلى المتقدم والمقارن والمتأخر

(١) ومن تقسيمات المقدمة: «تقسيمها إلى المتقدم»: كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة، «والمقارن»: كالاستقبال لها، «والتأخر»: كفصل الليلة الآتية بالنسبة إلى صوم اليوم الماضي، وهذا التقسيم الثلاثي تقسيم للشرط الذي هو أحد المقدمات؛ وهو على أقسام، وتوضيح ما هو محل الإشكال من تلك الأقسام يتوقف على مقدمة وهي بيان أقسام الشرط وهي ثلاثة:

١ - شرط المكلف به. ٢ - شرط التكليف. ٣ - شرط الوضع.

ثم كل واحد على ثلاثة أقسام:

١ - أقسام شرط المكلف به:

١ - الشرط المتقدم على المشروط كالطهارة للصلاة؛ بناءً على أن المراد بالطهارة هي الغسلات الثلاث، والمسحات الثلاث؛ لا الطهارة المعنوية المسببة عنها، وإلا فهي من الشرط المقارن.

على المعلول أشكال الأمر في المقدمة المتأخرة؛ كالأغسال الليلية المعتبرة في صحة

- ٢ - الشرط المقارن: كالستر، والاستقبال للصلاة.
- ٣ - الشرط المتأخر: كالأغسال الليلية المعتبرة في صحة صوم المستحاضة عند جماعة؛ فإن المشروط - وهو صوم النهار السابق - مقدم وجوداً على الأغسال الواقعة في الليلة المتأخرة. هذا تمام الكلام في أقسام شرط المكلف به.
- ٢ - أقسام شرط التكليف.
- ١ - الشرط المتقدم على التكليف المشروط: كما لو قال المولى: إن جاءك زيد يوم الخميس فيجب عليك إطعامه في يوم الجمعة، فالشرط حاصل يوم الخميس وهو مجيء زيد، والمشروط هو: وجوب الإطعام يحصل في يوم الجمعة.
- ٢ - الشرط المقارن: كالبلوغ، والعقل ونحوهما.
- ٣ - الشرط المتأخر: كما لو قال المولى: إن سافرت يوم الاثنين فتصدق قبله بيوم مثلاً، فالشرط - وهو السفر - لاحق - والمشروط - وهو وجوب التصديق - سابق، هذا تمام الكلام في شرط التكليف.
- ٣ - أقسام شرط الوضع:
- ١ - الشرط المتقدم: كما في شروط الوصية التمليلية؛ فإنه لو أوصى زيد بإعطاء بيته بعد موته إلى عمرو، ثم مات زيد بعد سنة؛ فحينئذ يملك عمرو البيت، وقد فصل بين العقد وهو شرط التملك وبين التملك سنة كاملة.
- ٢ - الشرط المقارن: كاشتراط الماضوية، والعريية، والتنجز في العقود والايقاعات؛ فإنها مقارنة مع الأثر الحاصل منها زماناً كالملكية وغيرها.
- ٣ - الشرط المتأخر: كالإجازة في العقد الفضولي؛ بناء على الكشف، فالملكية للمشتري حاصلة حين العقد بشرط الإجازة، وهي متأخرة عنها. هذا تمام الكلام في أقسام الشرط. وأما المقتضي: فالظاهر أن له قسمين لا أكثر: المقارن، والمتقدم. والأول: كالعقد في أغلب المعاملات؛ المقارن لحصول الأثر من النقل والانتقال زماناً. والثاني: كالعقد في الوصية، لأنه سابق على حصول الأثر.
- إذا عرفت هذه المقدمة. فاعلم: إنه لا إشكال في الشرط المقارن في جميع تلك الأقسام؛ وإنما الإشكال في الشرط المتأخر، ولكن المصنف لم يقتصر في الإشكال على الشرط المتأخر، بل أورده على الشرط المتقدم أيضاً.
- بدعوى: أن الشرط بما أنه من أجزاء العلة التامة فلا بد من أن يكون مقارناً مع المشروط زماناً، فكما لا يعقل أن يكون الشرط متأخراً عن المشروط فكذلك لا يعقل أن

صوم المستحاضة عند بعض، والإجازة في صحة العقد على الكشف كذلك، بل^(١) في الشرط أو المقتضي المتقدم على المشروط زماناً المتصرم حينه كالعقد في الوصية والصرف والسلم^(٢)؛ بل^(٣) في كل عقد بالنسبة إلى غالب أجزائه لتصرمها^(٤) حين

يكون متقدماً عليه، فلا بد من أن يكون مقارناً للمشروط زماناً.

ومن هنا قال المصنف «قدس سره»: «فليس إشكال انخرام القاعدة العقلية مختصاً بالشرط المتأخر في الشرعيات».

توضيح ذلك: أنه يعتبر في العلة أن تكون موجودة حين وجود معلولها؛ بداهة: امتناع تأثير المعدوم في الوجود، فكما يمتنع تأثير الشيء قبل وجوده؛ كما هو الحال في الشرط المتأخر، فكذلك يمتنع تأثيره بعد انعدامه كما هو الحال في الشرط المتقدم، وعليه: فلا يعقل تأثير الوصية في الملكية، لأنها معدومة حين الموت فيلزم تأثير المعدوم في الوجود.

فتلخص مما ذكرناه: أن إشكال عدم مقارنة أجزاء العلة للمعلول لا يختص بالمقدمة المتأخرة المعبر عنها بالشرط المتأخر، بل يعم الشرط المتقدم؛ وذلك لفقدان مقارنة أجزاء العلة زماناً للمعلول في كل من الشرط المتقدم والتأخر، ولزوم تأثير المعدوم في الوجود، وانفكاك المعلول عن العلة زماناً في كليهما.

(١) أي: «بل» يشكل الأمر «في الشرط، أو المقتضي المتقدم على المشروط زماناً المتصرم» أي: المنقضي ذلك الشرط «حينه» أي: حين المشروط كالملكية للموصى له في عقد الوصية؛ فإنها تترتب على الموت مع انعدام العقد حينه.

(٢) أي: أن الملكية في هذه الموارد مترتبة على الموت والقبض والتقباض مع انعدام العقد حينها.

(٣) غرض المصنف «قدس سره» من قوله: «بل في كل عقد...» إلخ هو: تعميم إشكال انخرام القاعدة العقلية - وهي: اعتبار مقارنة أجزاء العلة للمعلول زماناً - لكل عقد ولو غير الوصية التمليلية والصرف والسلم.

توضيح ذلك: أن الإيجاب والقبول وأجزاءهما من الأمور التدريجية المتصرمة، فالجزء الأخير من القبول مقارن للأثر دون غيره من سائر أجزاء القبول، وجميع أجزاء الإيجاب. وهذا ما أشار إليه بقوله: «بل في كل عقد بالنسبة إلى غالب أجزائه»، فإن تقييد الأجزاء بالغالب إنما هو لإخراج الجزء الأخير من القبول، لأنه مقارن للأثر.

(٤) أي: لتصرم الأجزاء وانعدامها حين تأثير العقد، فهذا تعليل لتعميم الإشكال لكل عقد. توضيح ذلك: أن أجزاء العقد متصرمة لكونها من الكلام الذي هو تدريجي الحصول؛ بحيث يتوقف وجود كل جزء منه على انعدام جزء آخر منه، ولذا لا يكون

تأثيره؛ مع ضرورة: اعتبار مقارنتها معه زماناً، فليس إشكال انخرام القاعدة العقلية مختصاً بالشرط المتأخر في الشرعيات - كما اشتهر في الألسنة - بل يعم الشرط والمقتضي المتقدمين المتصرمين حين الأثر.

والتحقيق في رفع هذا الإشكال أن يقال: إن الموارد التي توهم انخرام القاعدة فيها لا يخلو: إما أن يكون المتقدم أو المتأخر شرطاً للتكليف، أو الوضع، أو المأمور به.

الموجود من أجزائه حين التأثير إلا الجزء الأخير من القبول كما عرفت، فيلزم تأثير المعدوم في الوجود، أو تأخير المعلول عن العلة زماناً «مع ضرورة: اعتبار مقارنتها معه زماناً» أي: اعتبار مقارنة أجزاء العقد مع الأثر زماناً ضروري.

قوله: «فليس إشكال انخرام القاعدة العقلية..» إلخ متفرع على الإضراب الذي أفاده بقوله: «بل في الشرط أو المقتضي المتقدم على المشروط».

فالمتحصل من جميع ما ذكرناه: إن إشكال عدم مقارنة أجزاء العلة للمعلول؛ لا يختص بالمقدمة المتأخرة المعبر عنها بالشرط المتأخر، بل يعم المقدمة أيضاً؛ لفقدان مقارنة أجزاء العلة زماناً للمعلول في كل من الشرط المتقدم والمتأخر، ولزوم تأثير المعدوم في الوجود، وانفكاك المعلول عن العلة زماناً في كليهما.

وكيف كان؛ فالإشكال يسري إلى كل عقد، وبهذه التسرية ألزم المصنف نفسه وغيره من الأعلام بحل الإشكال؛ لأن الالتزام به في هذه الموارد ونظائرها يستلزم فقهاً جديداً وأحكاماً غريبة، إذ الإشكال لو كان يقتصر على الشرط المتأخر خاصة؛ لأمكن الالتزام به ونفي الشرط المتأخر، وتوجيه ما ورد مما ظاهره ذلك لقله موارد، أما بعد أن صار الإشكال سارياً في موارد كثيرة جداً فالالتزام به مشكل جداً، فلا بد من حله.

وقد أشار المصنف إلى حله بقوله: «والتحقيق في هذا الإشكال أن يقال...» إلخ، وتوضيح ما أفاده المصنف في مقام حل الإشكال يتوقف على مقدمة: وهي أن الشرط المتقدم أو المتأخر إما شرط للتكليف، أو للوضع، أو للمأمور به، فالأقسام ستة حاصلة من ضرب الاثنين - وهما المتقدم والمتأخر - في الثلاثة. أعني: التكليف، والوضع، والمأمور به.

ثم الشرط على جميع التقادير المذكورة يتصور على نحوين: ١ - الشرط الاصطلاحي وهو: ما يكون بوجوده الخارجي شرطاً. ٢ - الشرط الغير الاصطلاحي وهو: ما يكون بوجوده العلمي شرطاً لا بوجوده الخارجي.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الشرط في محل الكلام هو: ما يكون بوجوده العلمي شرطاً وهو مقارن للمشروط في جميع الأقسام المذكورة، فلا مجال لإشكال

أما الأول^(١): فكون أحدهما شرطاً له ليس إلا إن للحاظه دخلاً في تكليف الأمر

تقدم الشرط على المشروط، أو تأخره عنه؛ سواء كان شرطاً للتكليف، أو للوضع، أو للمأمور به.

أما الأول: - شرط التكليف - فلا يلزم تقدم الشرط على المشروط ولا تأخره عنه؛ في مثل ما إذا قال المولى: إن جاءك زيد يوم الخميس فيجب عليك إطعامه في يوم الجمعة، أو قال: إن سافرت يوم الاثنين فتصدق بدينار قبله بيوم، فالشرط في المثال الأول ليس هو نفس المجيء السابق، وكذا في المثال الثاني، ليس هو نفس السفر اللاحق؛ حتى يقال: بلزوم تقدم الشرط في المثال الأول، وتأخره في المثال الثاني، بل الشرط هو لحاظ المجيء وتصوره في المثال الأول، ولحاظ السفر وتصوره في المثال الثاني.

ومن البديهي: أن اللحاظ، والتصوير مقارن للتكليف؛ أي: إيجاب الإطعام في المثال الأول، وإيجاب التصديق في المثال الثاني.

هذا معنى ما سبق في المقدمة من أن الشرط هو: ما كان بوجوده العلمي شرطاً، فالشرط هو: لحاظه وتصوره لا وجوده العيني كما هو ظاهر إطلاق الشرط في سائر الموارد.

والوجه والدليل على ذلك: أن كل فعل اختياري - ومنه التكليف - معلول للإرادة التي لا تتعلق بوجود شيء إلا لمصلحة موجبة لترجيح وجوده على عدمه، وتلك المصلحة تارة: تقوم بذات الشيء فقط، وأخرى: به مضافاً إلى غيره المقارن له، أو المتقدم عليه، أو المتأخر عنه، فلأجل دخل ذلك الغير في المصلحة الموجبة لترجيح الوجود على العدم يلاحظه المكلف - بالكسر - سواء كان ذلك الغير مقارناً، أو مقدماً، أو مؤخراً، ومن المعلوم: أن التصور مقارن للتكليف، وإنما المتقدم أو المتأخر هو: وجود الملحوظ خارجاً لا نفس اللحاظ المفروض كونه شرطاً، فلا تنخرم القاعدة العقلية وهي: استحالة انفكاك الأثر عن المؤثر، وتأثير المعدوم في الوجود، أو انفكاك العلة عن المعلول.

فالمتحصل من الجميع هو: أن الشرط هو اللحاظ لا الوجود الخارجي، وانخرام القاعدة العقلية إنما يلزم فيما إذا كان الشرط هو الثاني دون الأول؛ لوضوح: كون اللحاظ من الشرط المقارن، لا من الشرط المتقدم أو المتأخر.

(١) المراد بالأول: هو شرط الحكم تكليفاً كان أو وضعياً، فحينئذ المراد بالثاني: هو شرط المأمور به، وبعبارة واضحة: أن المراد بالأول هو: شرط التكليف والوضع، «فكون أحدهما» أي: المتقدم أو المتأخر «شرطاً له» أي: للتكليف «ليس إلا إن للحاظه دخلاً في تكليف الأمر» أي: أن الشرط هو لحاظ الشرط المتقدم أو المتأخر؛ لا الوجود الخارجي،

كالشرط المقارن بعينه، فكما أن اشتراطه بما يقارنه ليس إلا إن لتصوره^(١) دخلاً في أمره - بحيث لولاه^(٢) لما كاد يحصل له الداعي إلى الأمر - كذلك^(٣) المتقدم أو المتأخر.

وبالجملية: حيث كان الأمر من الأفعال الاختيارية كان من مبادئه^(٤) بما هو، كذلك تصور الشيء بأطرافه ليرغب في طلبه والأمر به، بحيث لولاه^(٥) لما رغب فيه، ولما أرادته واختاره، فيسمى كل واحد من هذه الأطراف التي لتصورها^(٦) دخل في حصول الرغبة فيه وإرادته شرطاً^(٧)؛ لأجل^(٨) دخل لحاظه في حصوله، كان مقارناً

بمعنى: إن الوجود العيني للشرط المتقدم أو المتأخر ليس دخيلاً في المشروط؛ حتى يستشكل بلزوم تأثير المعدوم في الوجود.

(١) أي: لتصور المقارن للتكليف دخل في أمر الأمر.

(٢) بحيث لولا تصور المقارن لم يكن للأمر داع إلى الأمر.

(٣) قوله: «كذلك» معادل لقوله: «فكما أن اشتراطه»، فمعنى العبارة حينئذ: فكما أن اشتراط التكليف بما يقارنه زماناً كاشتراطه بالوقت ليس إلا إن لتصور ما يقارن التكليف دخل في أمر الأمر؛ «كذلك المتقدم والمتأخر»، فإن الدخيل في الأمر هو لحاظها أي: وجودهما العلمي لا العيني.

(٤) أي: كان من مبادئ الأمر «بما هو كذلك» أي: بما هو فعل اختياري «تصور

الشيء» أي: تصور المأمور به «بأطرافه» أي: المقدم منه، والمؤخر، والمقارن.

(٥) أي: لولا تصور الشيء المأمور به لما رغب في ذلك الشيء، ولما أرادته واختاره؛

لتوقف الإرادة على التصور المذكور.

والمتحصل من الجميع: أن الشرط في جميع أقسام الشرط هو اللحاظ أي: لحاظ

الشرط المتقدم والمتأخر كما هو الأمر في الشرط المقارن واللحاظ مقارن للمشروط.

(٦) أي: لتصور الأطراف «دخل في حصول الرغبة فيه» أي: الرغبة في الطلب.

(٧) قوله «شرطاً» مفعول، «فيسمى» أي: فيسمى كل واحد من هذه الأطراف التي

لتصورها دخل في إرادة الشيء شرطاً لذلك الشيء.

(٨) اللام في قوله: «لأجل لحاظه» للتعليل، ومتعلق بقوله: «فيسمى» أي: فيسمى

كل ما لتصوره دخل في حصول الرغبة في الشيء وإرادته «شرطاً لأجل دخل لحاظه في

حصوله»، أي: لأجل دخل لحاظ كل واحد في حصول الرغبة. وتذكير ضمير حصوله

الراجع إلى الرغبة بتأويل الرغبة بالميل، وإلا فالأولى تأنيث الضمير.

له^(١) أو لم يكن كذلك^(٢)، متقدماً أو متأخراً، فكما في المقارن^(٣) يكون لحاظه في الحقيقة شرطاً، كان فيهما^(٤) كذلك فلا إشكال، وكذا الحال في شرائط الوضع

(١) أي: كان وجود الملحوظ من تلك الأطراف خارجاً مقارناً لحصول الرغبة، أو متقدماً عليه، أو متأخراً عنه.

(٢) أي: لم يكن مقارناً، بل كان متقدماً أو متأخراً.

(٣) أي: فكما في الشرط المقارن «يكون لحاظه» أي: يكون لحاظ المقارن في الحقيقة شرطاً.

(٤) أي: كان في الشرط المتقدم والمتأخر أيضاً لحاظهما شرطاً. فلا إشكال في الشرط المتقدم والمتأخر بالنسبة إلى التكليف؛ إذ المفروض: أن الشرط فيهما هو اللحاظ وهو مقارن للمشروط.

فحاصل ما أفاده المصنف في دفع الإشكال عن شرط التكليف: أن ما هو مأخوذ في التكليف شرطاً مقارن له زماناً وهو لحاظ المتقدم أو المتأخر ووجودهما العلمي، وما هو متقدم عليه أو متأخر عنه غير مأخوذ فيه، وهو وجودهما الخارجي، فلا يلزم انخرام القاعدة العقلية. هذا تمام الكلام في شرط التكليف، «وكذا الحال في شرائط الوضع» كالملكية والزوجية ونحوهما من الأحكام الوضعية؛ أي: الحال في شرائط الأحكام الوضعية هو الحال في شرائط الأحكام التكليفية؛ في أن الشرط حقيقة في الحكم الوضعي هو اللحاظ أيضاً، فعقد الفضولي الملحوظ معه الإجازة - وهي الشرط المتأخر - يؤثر في الملكية مثلاً، ومن البديهي: أن لحاظ الإجازة مقارن للملكية، فليس الشرط متأخراً.

وكيف كان؛ فالحال في شرائط الوضع هو نفس الحال في شرائط التكليف، من دون لزوم انخرام القاعدة العقلية فيهما؛ لأن الوضع كالملكية، والزوجية، والطهارة والنجاسة ونحوها؛ اعتبارات من المعبر، والاعتبار فعل اختياري ناشئ عن الإرادة؛ الناشئة عن تصور المصلحة، وذلك يتحقق بعد تحقق الوجود العلمي للشرط؛ كما أشار إليه بقوله: «فإن دخل شيء في الحكم به» أي: بالوضع إلى أن قال: «ليس إلا ما كان بلحاظه» أي: بوجوده العلمي «يصح انتزاعه» أي: انتزاع الحكم الوضعي كالملكية، «وبدونه» أي بدون اللحاظ «لا يكاد يصح اختراعه عنده» أي: عند الحاكم، ومحصل ما ذكره المصنف: أن وجود الشرط العلمي دخيل في الانتزاع؛ لا وجوده الخارجي حتى يقال: بانفكاك الشرط عن المشروط.

فالمتحصل من الجميع: أن الشرط في التكليف هو: الوجود العلمي المتقدم، أو

مطلقاً ولو كان مقارناً، فإن دخل شيء في الحكم به وصحة انتزاعه لدى الحاكم به، ليس إلا ما كان بلحاظه يصح انتزاعه، وبدونه لا يكاد يصح اختراعه عنده، فيكون دخل كل من المقارن وغيره بتصوره ولحاظه وهو مقارن، فأين انخرام القاعدة العقلية في غير المقارن؟ فتأمل^(١) تعرف.

وأما الثاني^(٢): فكون شيء شرطاً للمأمور به ليس إلا ما يحصل لذات المأمور به

التأخر، بل المقارن وهو مقارن مع الشروط زماناً، فالصلاة التي تُلحظ بالإضافة إلى البلوغ، والعقل، والقدرة، والحياة، تكون مأموراً بها وواجبة، فلحاظها مقارن مع الشروط الذي هو الوجوب، وكذا الحال في الوضع؛ لأن عقد الفضولي الملحوظ معه إجازة المالك يؤثر في الملكية، فلحاظ الإجازة يكون مع العقد المذكور دائماً، فلا يلزم انخرام القاعدة العقلية في شيء من شرائط الحكم التكليفي والوضعي.

(١) أي: تأمل في المقام حتى تعرف حقيقة المراد. ويمكن أن يكون إشارة إلى أن ما ذكره المصنف من: أن الشرط في الحقيقة هو: التصور واللاحاظ لا يصح بالنسبة إلى الله تعالى؛ لأنه منزلة عن التصور واللاحاظ، وفي المقام كلام طويل في تصحيح الشرط المتأخر، بل هنا أقوال، وقد تركنا الأقوال في تصحيح الشرط المتأخر، مع ما فيها من النقض والإبرام رعاية للاختصار.

(٢) أي: ما كان المتقدم أو المتأخر شرطاً للمأمور به. وحق العبارة أن تكون هكذا: وأما الثالث بدل قوله «وأما الثاني»؛ لأن مجرد ذكر القسم الثاني - وهو شرط الحكم الوضعي - في أثناء القسم الأول - أعني: شرط الحكم التكليفي لا يسوغ التعبير عن القسم الثالث بقوله: «وأما الثاني».

وكيف كان؛ فتوضيح ما أفاده المصنف في شرائط المأمور به يتوقف على مقدمة وهي: أن حسن الأشياء وقبحها على أقسام:

الأول: أن يكون كل واحد منهما ذاتياً: بأن يكون الشيء علة تامة للحسن أو القبح مثل الإحسان، والظلم، حيث يكون الحسن ذاتياً للإحسان، والقبح ذاتياً للظلم.

الثاني: أن يكون الشيء مقتضياً للحسن أو القبح؛ كالصدق والكذب، فإن الصدق مقتض للحسن، والكذب مقتض للقبح، والفرق بين هذا القسم الثاني والقسم الأول هو: أن كل واحد من الحسن والقبح لا ينفك عن الشيء في القسم الأول؛ بخلاف القسم الثاني فإن الحسن ينفك عن الصدق، كما أن القبح ينفك عن الكذب؛ فيما إذا كان الصدق سبباً لقتل مؤمن، والكذب سبباً لنجاة مؤمن من القتل.

بالإضافة إليه وجهٌ وعنوانٌ؛ به يكون حسناً، أو متعلقاً للغرض، بحيث لولاها لما كان كذلك، واختلاف الحسن والقبح والغرض باختلاف الوجوه والاعتبارات الناشئة من الإضافات؛ مما لا شبهة فيه ولا شك يعتريه، والإضافة كما تكون إلى المقارن؛ تكون إلى المتأخر، أو المتقدم بلا تفاوت أصلاً كما لا يخفى على المتأمل، فكما تكون إضافة شيء إلى مقارن له موجباً لكونه معنوياً بعنوان، يكون بذلك العنوان حسناً ومتعلقاً للغرض، كذلك إضافته إلى متأخر أو متقدم، بداهة: أن الإضافة إلى أحدهما ربما توجب ذلك أيضاً، فلولا حدوث المتأخر في محله، لما كانت للمتقدم تلك الإضافة الموجبة لحسنه الموجب لطلبه والأمر به، كما هو الحال في المقارن أيضاً، ولذلك أطلق

الثالث: أن يكون حُسن الشيء وقبحه بالوجوه والاعتبارات؛ بأن لا يكون الشيء علة للحسن والقبح ولا مقتضياً لهما؛ بل كان الاتصاف بهما بالوجوه والاعتبارات؛ بأن يكون حسناً بوجه واعتبار، وقبيحاً باعتبار آخر؛ كضرب اليتيم مثلاً؛ فإنه حسنٌ إذا كان للتأديب، وقبيحٌ إذا كان للتشفي.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن حسن الأمور به في محل الكلام من القسم الثالث؛ فإن شرط الأمور به يكون دخيلاً في حصول الإضافة من الإضافات المحصلة لعنوان يكون الأمور به لأجله حسناً، ومتعلقاً للأمر؛ سواء كانت تلك الإضافة إضافة التقارن؛ كإضافة الصلاة إلى الاستقبال، أو التقدم؛ كإضافتها إلى الوضوء قبلها، أو التأخر؛ كإضافة صوم المستحاضة إلى الغسل الواقع في الليلة المستقبلية، فإطلاق الشرط على المتقدم أو المتأخر إنما هو لأجل كون كل واحد منهما طرفاً للإضافة، والشرط حقيقةً هو نفس الإضافة التي تكون مقارنة للمشروط دائماً، فلا تقدم ولا تأخر في الشرط، حتى يلزم انخرام القاعدة العقلية.

فالمتحصل من الجميع: أن معنى كون شيء شرطاً للأمور به ليس إلا كونه دخيلاً في صيرورة الأمور به معنوياً بعنوان به يكون حسناً ومتعلقاً للإرادة، وكما يمكن أن يصير الشيء بسبب إضافته إلى أمرٍ مقارن معنوياً بعنوان به يكون حسناً ومتعلقاً للإرادة، فكذلك يمكن أن يصير بسبب إضافته إلى أمرٍ متقدم أو متأخر معنوياً فعلاً بعنوان حسن؛ موجب لإرادته والأمر به، لأن اختلاف العناوين باختلاف الإضافات؛ كاختلاف الحسن والقبح باختلاف العناوين مما لا شك فيه مثل الكذب الذي بنفسه قبيح، ولكنه إذا أضيف إلى خلاص المؤمن من الظالم فهو حسن، ولم يأت هذا الحسن إلا من إضافته لخلاص المؤمن.

عليه الشرط مثله، بلا انخرام للقاعدة أصلاً؛ لأن^(١) المتقدم أو المتأخر كالمقارن ليس إلا طرف الإضافة الموجبة للخصوصية الموجبة للحسن.

وقد حقق في محله: أنه بالوجوه والاعتبارات، ومن الواضح: أنها^(٢) تكون بالإضافات، فمنشأ توهم الانخرام: إطلاق الشرط على المتأخر، وقد عرفت^(٣): أن إطلاقه^(٤) عليه فيه - كإطلاقه على المقارن - إنما يكون لأجل كونه طرفاً للإضافة الموجبة للوجه الذي يكون بذاك الوجه مرغوباً ومطلوباً، كما كان في الحكم لأجل دخل تصوره^(٥) فيه؛ كدخل تصور سائر الأطراف والحدود التي لولا لحاظها لما حصل

(١) قوله: «لأن المتقدم...» إلخ تعليل لعدم انخرام القاعدة العقلية.

وحاصل ما أفاده المصنف: أن الشرط المتأخر أو المتقدم للمأمور به؛ ليس ونفس المتأخر أو المتقدم المعدومين حين وجود المشروط المأمور به؛ حتى يقال: بأنه يستلزم تأثير المعدوم المتأخر أو المتقدم في المأمور به، ويلزم تأخر الشرط الذي هو جزء العلة عن المشروط، أو تقدمه عليه زماناً، بل الشرط هو: الوصف المنتزع عن إضافة المأمور به إلى ذلك المتقدم أو المتأخر، ومن المعلوم: مقارنة هذا الوصف للمأمور به زماناً، فلا يرد إشكال تأخر الشرط أو تقدمه عن المأمور به.

(٢) أي: الوجوه والاعتبارات «تكون بالإضافات».

(٣) أي: وقد علمت عند قولنا: «والإضافة كما تكون إلى المقارن تكون إلى المتأخر...» إلخ.

(٤) أي: إطلاق الشرط على المتأخر في شرط المأمور به كإطلاقه على المقارن؛ «إنما يكون لأجل كون المتأخر طرفاً للإضافة...» إلخ. فالمتقدم أو المتأخر ليس مؤثراً إلا في الإضافة فقط، وحيث أنها خفيفة المؤنة فلا بأس بكون المتأخر أو المتقدم سبباً لانتزاع عنوان حسن أو قبيح؛ يوجب تعلق الغرض به أمراً أو زجراً، بإطلاق الشرط على نفس المتأخر مسامحة، وهذا الإطلاق صار منشأ لتوهم انخرام القاعدة العقلية في الشرط المتأخر للمأمور به.

(٥) أي: كما كان إطلاق الشرط في الحكم التكليفي والوضعي لأجل دخل تصور ذلك المتأخر أو المتقدم في الحكم التكليفي أو الوضعي، فدخلهما في الحكم كدخل سائر الأطراف والحدود التي لولا لحاظها - حين إرادة الحكم - لما حصل له الرغبة في التكليف، أو لما صح عنده الوضع؛ كالحكم بالملكية مثلاً، فإنه لا يصح إلا بعد لحاظ جميع ما له دخل في العقد الموجب لذلك؛ من بلوغ المتعاقدين، ورضاء المالك وغيرهما.

له الرغبة في التكليف، أو لما صح عنده الوضع. وهذه خلاصة ما بسطناه من المقال في دفع هذا الإشكال في بعض فوائدنا^(١)، ولم يسبقني إليه أحد فيما أعلم. فافهم واغتنم.

ولا يخفى: أنها^(٢) بجميع أقسامها داخله في محل النزاع، وبناء على الملازمة

وكيف كان؛ فالشرط في الحقيقة هو: إضافة خاصة للمأمور به، والإضافة مقارنة مطلقاً للمأمور به؛ بمعنى: أن الشيء لا يكون متعلقاً للأمر إلا إذا كان معنوياً بعنوان حسن، يستلزم تعلق الأمر به، ومن الواضح: أن اختلاف الحسن والقبح إنما هو باختلاف الوجوه والاعتبارات الناشئة من الإضافات، فالشيء باعتبار إضافة خاصة يكون ذا وجه به يتصف بالحسن.

وعليه: فالذي يكون دخيلاً في تعلق الأمر وصيرورة الشيء مأموراً به هو نفس إضافة ذات المأمور به إلى أمر آخر بإضافة خاصة؛ لا نفس الأمر، الآخر الذي يكون طرف الإضافة، وعلى هذا فشرطية شيء للمأمور به مرجعها إلى كون إضافة المأمور به إليه محصلة لوجه يوجب اتصافه بالحسن، فمرجعها إلى دخالة إضافة المأمور به في تعلق الأمر، وتأثيرها فيه، ومن المعلوم: أنه كما تكون إضافة شيء إلى أمر مقارن له موجبة لتعونه بعنوان حسن به يكون متعلقاً للأمر؛ كذلك يمكن أن تكون إضافته إلى أمر متقدم عليه، أو متأخر عنه؛ موجبة لذلك فالتأثير في الحقيقة في جميع ذلك إلى الإضافة، وهي الشرط حقيقة، وهي مقارنة للمأمور به مطلقاً، أما نفس الأمر المقارن أو المتقدم أو المتأخر: فإطلاق الشرط عليه باعتبار أنه طرف الإضافة لا غير؛ لا باعتبار أنه الشرط حقيقة كي يتوهم استلزام ذلك تأثير المعدوم في الموجود في مورد الشرط المتأخر أو المتقدم.

فالتحصيل من الجميع: أن الشرط في الحقيقة أمر مقارن للمشروط - سواء كان الحكم أو المأمور به - وإطلاق الشرط على الأمور المتأخرة والمتقدمة، بل المقارنة بلحاظ نوع من العلاقة والارتباط بينها، وبين ما هو الشرط حقيقة، والمؤثر في الواقع. كما في «منتقى الأصول ج ٢، ص ١١١» مع تصرف منا.

قوله: «ولم يسبقني إليه أحد فيما أعلم» كأنه افتخار منه على ما أفاده في بعض فوائده. «فافهم» إشارة إلى الدقة لكونه مسبقاً باغتنم.

(١) فوائد الأصول، ص ٥٧، فائدة في تقدم الشرط على المشروط.

(٢) أي: شرائط المأمور به «بجميع أقسامها» أي: متقدمة كانت أو مقارنة أو متأخرة داخله في محل النزاع؛ يعني: هل إنها واجبة أم لا؟ لاشترك الجميع في المناط وهو:

يتصف اللاحق بالوجوب كالمقارن والسابق، إذ بدونه^(١) لا تكاد تحصل الموافقة، ويكون سقوط الأمر بإتيان المشروط به مراعى بإتيانه^(٢)، فلولا اغتسالها^(٣) في الليل - على القول بالاشتراط - لما صح الصوم في اليوم.

التوقف والمقدمية، فبناءً على الملازمة يتصف اللاحق منها بالوجوب، كما يتصف المقارن والسابق.

(١) أي: بدون اللاحق لا تحصل الموافقة؛ فقوله: «إذ بدونه...» إلخ تعليل لاتصاف الشرط المتأخر بالوجوب لوجود المناط فيه.

(٢) أي: مراعى بإتيان الشرط؛ سواء كان سابقاً أو لاحقاً أو مقارناً.

(٣) أي: فلولا اغتسال المستحاضة في الليل - الذي تقدم الصوم عليه في النهار على القول بالاشتراط بالغسل - لما صح الصوم في اليوم المنقضي المتقدم. فالغسل في الليلة الآتية من الشرط المتأخر، وبدونه يبطل الصوم؛ لعدم انطباق الأمور به على فاقد الشرط. وقوله: «فلولا» متفرغ على وجوب الشرط المتأخر.

والمتحصل من الجميع: أن شرائط الأمور بجميع أقسامها داخلية في محل النزاع. أما شرائط التكليف والوضع فهي خارجة عن محل النزاع.

وأما خروج شرائط التكليف: فلعدم تعقل ترشح الوجوب على شرائطه، لتأخره عنها. وأما شرائط الوضع: فلعدم الوجوب أصلاً حتى يقع النزاع في وجوب مقدماته.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

١ - من تقسيمات المقدمة: تقسيمها إلى ما تكون متقدمة زماناً على ذبيها، وما تكون متأخرة عنه، وما تكون مقارنة له، فمن أمثلة المقدمة هو: العقد في الوصية، والصرف، والسلم، بل غالب الأجزاء من كل عقد.

ومن أمثلة المتأخرة: أغسال الليلة الآتية المعتبرة - عند بعض - في صحة صوم المستحاضة في اليوم السابق، ومثلها الإجازة المتأخرة في عقد الفضولي بناءً على الكشف.

ثم إنه ربما يستشكل في المقدمة المتأخرة بتقريب: أن المقدمة من أجزاء العلة، فلا بد من تقدمها بجميع أجزائها على المعلول، وعلى هذا، فكيف تتصور مقدمية الأمر المتأخر؟ بل يرد الإشكال في الشرط والمقتضي المتقدمين زماناً المتصرمين حين الأثر أيضاً؛ كالعقد في الوصية، بل غالب الأجزاء في كل عقد.

٢ - الجواب عن الإشكال المذكور يتوقف على مقدمة وهي: أن الموارد التي توهم فيها انخرام القاعدة العقلية لا تخلو عن أقسام ثلاثة؛ فإن كل واحد من المتقدم أو المتأخر إما أن يكون شرطاً للتكليف؛ كالاستطاعة لوجوب الحج، أو كالقدرة مثلاً، أو لأمر وضعي كالإجازة في الفضولي، أو للمأمور به؛ كالأغسال الليلية في صوم المستحاضة.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن المتقدم أو المتأخر ليس بوجوده الخارجي شرطاً للتكليف، وإنما الشرط هو لحاظه وهو مقارن للتكليف.

وكذلك الحال في شرائط الوضع، فإن الأمور الوضعية كالملكية مثلاً لما كانت أموراً اعتبارية وانتزاعية فيمكن دخالة أمور متأخرة في اعتبارها وانتزاعها، وليس معنى ذلك إلا إن للحاظ هذه الأمور دخلاً في اعتبارها، فالملكية مثلاً إنما يعتبرها الشارع والعقلاء بعد لحاظهم تحقق الإجازة ولو في زمان متأخر، وأما شرائط المأمور به: فمعنى كون شيء شرطاً له ليس إلا كونه دخيلاً في صيرورة المأمور به معنوياً بعنوان؛ به يكون حسناً ومتعلقاً للإرادة، وكما يمكن أن يصير الشيء بسبب إضافته إلى أمرٍ مقارن معنوياً بعنوان به يكون حسناً ومتعلقاً للإرادة؛ فكذلك يمكن أن يصير بسبب إضافته إلى أمرٍ متقدم أو متأخر معنوياً بعنوانٍ حسنٍ موجبٍ لإرادته والأمر به.

فالشرط في الحقيقة ليس هو المتأخر أو المتقدم المعدومين عند تحقق المشروط حتى يقال: بانخرام القاعدة العقلية؛ بل الشرط هو الوصف المنتزع عن إضافة المأمور به إلى المتقدم أو المتأخر؛ وذلك الوصف مقارن للمأمور، فلا يلزم تقدم الشرط أو تأخره عن المأمور به.

٣ - شرائط المأمور به بجميع أقسامها داخله في محل النزاع؛ بخلاف شرائط التكليف والوضع فهي خارجة عن محل النزاع. أما خروج شرائط التكليف: فلعدم ترشح الوجوب على شرائطه لتأخره عنها. وأما شرائط الوضع: فلعدم الوجوب أصلاً حتى يقع النزاع في وجوب مقدماته.

٤ - رأي المصنف:

هو: دخول جميع أقسام المقدمة في محل النزاع؛ أي: من دون فرق بين المقارن والمتقدم والمتأخر، فيحكم بوجوب الجميع على تقدير الملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذبيها. هذا تمام الكلام في خلاصة البحث.

الأمر الثالث في تقسيمات الواجب: (١)

منها: تقسيمه إلى المطلق والمشروط، وقد ذكر لكل منهما تعريفات وحدود، تختلف بحسب ما أخذ فيها من القيود، وربما أطيل الكلام بالنقض والإبرام في النقض على الطرد والعكس، مع إنها - كما لا يخفى - تعريفات لفظية لشرح الاسم، وليست بالحد ولا بالرسم.

(١) بعد ما فرغ المصنف «قدس سره» عن تقسيمات مقدمة الواجب شرع في تقسيمات الواجب وهي متعددة:

التقسيم الأول: تقسيمه إلى المطلق والمشروط، وفي هذا التقسيم يُبحث عن جهات: ونذكرها إجمالاً قبل تفصيل البحث عنها. فنقول:

الجهة الأولى: فيما ذكر لكل من المطلق والمشروط من تعريفات.

الجهة الثانية: في كون هذه التعاريف حقيقية أو لفظية.

الجهة الثالثة: في أن الظاهر من كلام الأصوليين هو: أن وصفي الإطلاق والاشتراط وصفان إضافيان لا حقيقيان.

الجهة الرابعة: في رجوع القيد إلى مفاد الهيئة أعني: الوجوب، وتقييد الوجوب به، أو إلى المادة أعني: الواجب.

وأما تفصيل الكلام في الجهة الأولى فنقول: إنه قد ذكر لكل منهما تعاريف. منها: ما أفاده صاحب الفصول تبعاً للسيد عمود الدين من: أن الواجب المطلق ما لا يتوقف وجوبه على أمر زائد على الشرائط العامة المعتبرة في التكليف؛ من البلوغ، والعقل، والقدرة؛ كالصلاة مثلاً حيث إن وجوبها بعد حصول الشرائط العامة لا يتوقف على شيء، والواجب المشروط ما يتوقف وجوبه بعد الشرائط العامة على شيء آخر؛ كالحج فإن وجوبه بعد الشرائط العامة مشروط بالاستطاعة.

ومنها: ما عن التفتازاني والمحقق الشريف والمحقق القمي: من أن الواجب المطلق ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده؛ كالصلاة حيث إن وجودها صحيحاً يتوقف على الطهارة، ولا يتوقف وجوبها عليها؛ إذ هي واجبة على المكلف سواء كان مع الطهارة أو بدونها.

والواجب المشروط حينئذ هو: ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده؛ كالحج مثلاً حيث إن وجوبه يتوقف على الاستطاعة، كما إن وجوده في الخارج يتوقف عليها أيضاً.

ومنها: ما عن بعض - أي: صاحب الفصول أيضاً - من: أن الواجب المطلق ما لا يتوقف تعلقه بالمكلف على أمر غير حاصل، ويقابله المشروط وهو: ما يتوقف تعلقه بالمكلف على أمر غير حاصل؛ فيصح أن يقال: إذا استطعت يجب عليك الحج، ولا يصح أن يقال: إذا توضأت تجب عليك الصلاة.

وأما تفصيل الكلام في الجهة الثانية: فإن حاصل ما أفاده المصنف «قدس سره» هو: أن هذه التعاريف لفظية، وليست بحقيقية؛ لأنها ليست مطردة ولا منعكسة أي: ليست مانعة الأغيار، ولا جامعة الأفراد.

أما عدم كونها مانعة الأغيار: فلانتقاض تعريف كل واحد منهما بالآخر؛ وذلك أن وجوب الصلاة يتوقف على ما يتوقف عليه وجودها، وكذلك وجوبها يتوقف على أمر زائد على الشرائط العامة مثل الوقت؛ لأنه ما لم يتحقق الوقت لم يتحقق وجوبها، ولا وجودها صحيحاً.

والحال: أن الصلاة لا تخرج عن كونها واجباً مطلقاً؛ سواء تحقق الوقت أم لم يتحقق، فينطبق تعريف الواجب المشروط على الصلاة بالإضافة إلى الوقت حسب التعريف الأول والثاني، كما أنه ينطبق تعريف الواجب المطلق على الحج بالنسبة إلى قطع الطريق، مع إن الصلاة لا تخرج عن كونها واجباً مطلقاً، والحج لا يخرج عن كونه واجباً مشروطاً.

أما عدم كونها جامعة الأفراد - حسب التعريف الثاني - فلأن هذا التعريف للمشروط لا يشمل مثل الحج مما يتوقف وجوبه على ما لا يتوقف عليه وجوده؛ ضرورة: أن وجود الحج لا يتوقف على الاستطاعة الشرعية؛ لإمكان تحققه بدونها أي: مع الفقر، فلا ينعكس حد المشروط، إذ ليس جامعاً للأفراد، ولهذا يقول المصنف: إن التعريفات المذكورة تعريفات لفظية؛ فلا مجال حينئذٍ للنقوض المذكورة في الكتب على تعريفات الواجب المطلق والمشروط؛ لأنهم ليسوا بصدد تحديدهما حتى يرد النقض عليها طرداً وعكساً، وإنما هم كانوا في مقام شرح الاسم المقصود به معرفة المعنى في الجملة؛ كتعريف سعدانة بأنها نبت.

ثم إطلاق المطلق على الواجب المطلق، وإطلاق المشروط على الواجب المشروط إنما هو بما لهما من المعنى العرفي واللغوي، وليس للأصوليين اصطلاح خاص فيهما، كما أشار إليه بقوله: «والظاهر إنه ليس لهم اصطلاح جديد في لفظ المطلق

والظاهر: أنه ليس لهم اصطلاح جديد في لفظ المطلق والمشروط؛ بل يطلق كل منهما بما له من معناه العرفي، كما أن الظاهر: أن وصفي الإطلاق والاشتراط وصفان إضافيان لا حقيقيان، وإلا لم يكد يوجد واجب مطلق، ضرورة: اشتراط وجوب كل واجب ببعض الأمور، لا أقل من الشرائط العامة كالبلوغ، والعقل^(١).

والمشروط؛ بل يطلق كل من المطلق والمشروط بما له من المعنى العرفي؛ وهو: كون الوجوب مطلقاً يعني غير منوط بشيء. هذا في الواجب المطلق، وكونه منوطاً به في الواجب المشروط.

فالمحصل: أنه ليس لهم اصطلاح جديد حتى يقال: إنهم اختلفوا في تعريف كل منهما؛ بل هم بصدد شرح الاسم؛ وبيان المعنى العرفي، فلا معنى للنقض والإبرام.

وأما تفصيل الكلام في الجهة الثالثة: - أعني كون كل من وصفي الإطلاق والاشتراط وصفين إضافيين لا حقيقيين - فهي ما أشار إليه بقوله: «كما أن الظاهر: أن وصفي الإطلاق والاشتراط وصفان إضافيان لا حقيقيان» بمعنى: أنه يمكن أن يكون شيء واحد بالإضافة إلى شيء مطلقاً، وبالإضافة إلى الآخر مقيداً ومشروطاً؛ مثل وجوب الصلاة مثلاً فإنه مطلق بالإضافة إلى الطهارة، ومشروط بالإضافة إلى الزوال ودخول الوقت، وكذلك وجوب الحج فإنه مطلق بالإضافة إلى السير وقطع المسافة، ومشروط بالإضافة إلى الاستطاعة.

فهذا دليل واضح على أن الإطلاق والاشتراط أمران إضافيان؛ إذ لو لم يكن كل واحد منهما كذلك - بأن كانا حقيقيين - لم يكد يوجد هناك واجب مطلق من جميع الجهات، ولا واجب مشروط كذلك، كما أشار إليه بقوله: «وإلا لم يكد يوجد واجب مطلق» أي: وإن لم يكن الوصفان إضافيين؛ بأن كانا حقيقيين لم يكن وجه للبحث عن الواجب المطلق أصلاً، إذ لم يوجد هناك واجب مطلق من جميع الجهات، ولا واجب مشروط كذلك؛ إذ ليس في الواجبات الشرعية ما يكون مشروطاً بكل شيء، ولا مطلقاً بالإضافة إلى كل شيء.

(١) أي: أن كل واجب مشروط بالنسبة إلى الشرائط العامة وهي أربعة: القدرة، والعلم، والعقل، والبلوغ.

وأما تفصيل الكلام في الجهة الرابعة: - وهي النزاع المعروف بين الشيخ الأنصاري وغيره من الأعلام - فهو: أن القيود المأخوذة في لسان الأدلة هل هي ترجع إلى مفاد الهيئة أو إلى المادة.

فالحري^(١) أن يقال: إن الواجب مع كل شيء يلاحظ معه، إن كان وجوبه غير مشروط به، فهو مطلق بالإضافة إليه، وإلا فمشروط كذلك، وإن كانا بالقياس إلى شيء آخر كانا بالعكس.

ثم الظاهر^(٢): أن الواجب المشروط كما أشرنا إليه، أن نفس الوجوب فيه

(١) وقبل تفصيل البحث في الجهة الرابعة نذكر ما في «الوصول إلى كفاية الأصول، ج ٢، ص ٤٢» من توضيح عبارة المتن: «فالحري أن يقال: إن الواجب مع كل شيء يلاحظ معه» أي: أن الواجب مع كل شيء من مقدماته الذي يلاحظ الواجب معه «إن كان وجوبه غير مشروط به»؛ بأن كان المولى يريد الواجب على كل حال «فهو مطلق بالإضافة إليه» أي: إلى ذلك الشيء؛ أعني: المقدمة، «والا» أي: وإن لم يكن كذلك - بأن كان وجوب الواجب بشرط وجود تلك المقدمة - «فمشروط كذلك» أي: بالإضافة إلى تلك المقدمة، وإن كان كل من الواجبين المطلق بالإضافة والمشروط بالإضافة «بالقياس إلى شيء آخر» من المقدمات «بالعكس».

فالمطلق مشروط، والمشروط مطلق، فالصلاة بالإضافة إلى الطهارة واجب مطلق، والحج بالإضافة إلى الزاد مشروط، وإن كانت الصلاة بالإضافة إلى شيء آخر كالوقت مشروطاً، والحج بالإضافة إلى شيء آخر كالسير مطلقاً.

(٢) هذا الكلام من المصنف توطئة لبيان النزاع بين الشيخ الأنصاري، وبين غيره من الأعلام - والمصنف منهم - وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة: وهي: أن للأمر مثلاً هيئة تفيد الوجوب، ومادة هي متعلق الوجوب، فإذا قيد الأمر بقيد كان حتماً ظرف الفعل في زمان حصول ذلك الشرط.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن مبنى الشيخ «قدس سره» على أن القيد يرجع إلى المادة، والهيئة تبقى على إطلاقها، فالوجوب في الحال، وإنما الواجب متأخر، فإذا قال: «حج إن استطعت» وجب على المكلف في الحال الحج الواقع بعد الاستطاعة. وأما على مبنى المصنف وغيره من الأعلام: فالقيد يرجع إلى مفاد الهيئة، والمادة تتقيد بتبع مفادها، فالوجوب كالواجب متأخر فلا يجب في الحال، وإنما يجب الحج بعد الاستطاعة.

وهذا ما أشار إليه المصنف بقوله: «إن الواجب المشروط كما أشرنا إليه، أن نفس الوجوب فيه مشروط بالشرط» أي: تقدم في كلامه الإشارة إلى الواجب المشروط حيث قال: «ضرورة: اشتراط وجوب كل واجب ببعض الأمور»، وقال أيضاً: «إن كان وجوبه غير مشروط فهو مطلق بالإضافة إليه، وإلا فمشروط كذلك».

مشروط بالشرط، بحيث لا وجوب حقيقة، ولا طلب واقعاً قبل حصول الشرط، كما هو ظاهر الخطاب التعليقي^(١)، ضرورة: أن ظاهر خطاب «إن جاءك زيد فأكرمه» كون الشرط من قيود الهيئة^(٢)، وأن طلب الإكرام وإيجابه معلق على المجيء^(٣)، لا أن الواجب فيه^(٤) يكون مقيداً به، بحيث يكون الطلب والإيجاب في الخطاب فعلياً ومطلقاً، وإنما الواجب يكون خاصاً ومقيداً، وهو الإكرام على تقدير المجيء، فيكون الشرط من قيود المادة لا الهيئة، كما نسب ذلك إلى شيخنا العلامة^(٥) «أعلى الله مقامه»، مدعياً لامتناع كون الشرط من قيود الهيئة^(٦) واقعاً، ولزوم كونه من قيود

(١) أي: ظاهر الخطاب التعليقي هو: كون نفس الوجوب مشروطاً.

وجه الظهور: هو أن المعلق على الشرط هو الجزاء؛ كوجوب الإكرام المعلق على المجيء في قوله: «إن جاءك زيد فأكرمه»، فيكون الشرط قيداً لهيئة الجزاء التي وضعت للنسبة الطلبية، فالوجوب المستفاد من الهيئة معلق على الشرط، فقبل حصوله لا وجوب أصلاً.

(٢) أي: من قيود الهيئة الجزائية كما هو رأي المصنف، لا من قيود المادة كما نسب إلى الشيخ الأنصاري «قدس سره»؛ لأن أكرم عند التحليل: «وجوب الإكرام».

ومن البديهي: أنه لو قيل وجوب الإكرام مشروط بالمجيء يُفهم منه: أن المضاف أي: لفظ الوجوب مقيد ومشروط بالمجيء؛ لا أن المضاف إليه أعني: لفظ الإكرام مقيد به.

(٣) أي: لولا المجيء لا إيجاب ولا وجوب.

(٤) أي: ليس الشرط من قيود المادة، بأن يكون الواجب في الطلب مقيداً بالشرط كما يقول الشيخ الأنصاري «قدس سره»؛ حيث يكون الواجب خاصاً أعني: مخصوصاً بزمان المجيء وهو الإكرام على تقدير المجيء في المثال المذكور على رأي الشيخ «قدس سره».

(٥) نسبه إلى الشيخ الأعظم: صاحب مطارح الأنظار. راجع ج ١، ص ٢٣٦.

(٦) أي: فقد وقع الكلام بين الأعلام في إمكان الواجب المشروط؛ بمعنى: إمكان رجوع القيد إلى الوجوب، وتقييد الوجوب به؛ بحيث لا يتحقق إلا بعد تحققه. وعمدة الأقوال فيه قولان:

أحدهما: ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري «قدس سره» على ما في التقريرات: من عدم إمكان رجوع القيد إلى الوجوب، وإنما هو راجع إلى الواجب، فالوجوب فعلي مطلق؛ كما أشار إليه المصنف بقوله: «مدعياً لامتناع كون الشرط من قيود الهيئة واقعاً، ولزوم

المادة لُبا، مع الاعتراف بأن قضية القواعد العربية أنه من قيود الهيئة ظاهراً.

كونه من قيود المادة لُبا».

وثانيهما: ما التزم به المصنف تبعاً للمشهور من: إمكان رجوع القيد إلى الوجوب، وتعليق تحققه على الشرط.

وحاصل ما نسب إلى الشيخ الأنصاري يرجع إليّ دعويين: دعوى استحالة رجوع القيد إلى مفاد الهيئة، ودعوى لزوم رجوعه إلى المادة لُبا مع اعترافه بأن مقتضى القواعد العربية هو رجوع القيد إلى الهيئة في الجملة الشرطية لا إلى المادة.

وقد استدل الشيخ الأنصاري «قدس سره» على ما ذهب إليه بوجهين^(١):

الوجه الأول: - وهو الدليل على الدعوى الأولى -: أن مفاد الهيئة معنى حرفي غير قابل للإطلاق والتقييد؛ لأن التقييد من شأن المفاهيم القابلة للسعة والضيق، والحرف موضوع للمعنى الجزئي الحقيقي، ومن البديهي: أن الجزئي غير قابل للتقييد، فيمتنع رجوع القيد إلى مفاد الهيئة؛ لعدم قابليته للتقييد، فإن ما هو قابل له هو المعنى الكلي حيث يصدق على حصص متعددة، فيكون قابلاً للإطلاق والتقييد. هذا ما أشار إليه المصنف بقوله: «أما امتناع كونه من قيود الهيئة» إلى أن قال: «فكل ما يحتمل رجوعه إلى الطلب - الذي يدل عليه الهيئة - فهو عند التحقيق راجع إلى نفس المادة»، فيكون الوجوب حينئذٍ مطلقاً، وحالياً، والواجب مقيداً واستقبالياً.

الوجه الثاني - وهو الدليل على الدعوى الثانية: وهي ما أشار إليه بقوله: «وأما لزوم كونه من قيود المادة لُبا» - هو شهادة الوجدان بعدم اشتراط الوجوب والطلب في شيء من الموارد.

توضيح ذلك بعد تقديم مقدمة وهي: أن الإنسان العاقل إذا توجه إلى شيء إما أن يتعلق به طلبه باعتبار اشتماله على المصلحة الداعية للأمر، أو لا يتعلق به طلبه، أما الفرض الثاني: فهو خارج عن محل الكلام، وأما الفرض الأول: فهو على قسمين: أحدهما: أن يتعلق به الطلب بلا قيد لترتب المصلحة عليه بلا تعليق على شيء؛ كما إذا طلب الماء مطلقاً.

وثانيهما: أن يتعلق به مع قيد وخصوصية كما إذا طلب الماء بقيد البرودة والصفاء وهذا القسم يتصور على وجهين:

أحدهما: أن يكون القيد غير اختياري؛ كالبلوغ، والوقت المقيد بهما الصلاة.

(١) راجع: مطارح الأنظار، ج ١، ص ٢٣٧.

أما امتناع كونه من قيود الهيئة: فلأنه لا إطلاق في الفرد الموجود من الطلب المتعلق بالفعل المنشأ بالهيئة؛ حتى يصح القول بتقيده بشرط ونحوه، فكل ما يحتمل رجوعه إلى الطلب - الذي يدل عليه الهيئة -، فهو عند التحقيق راجع إلى نفس المادة.

وأما لزوم كونه^(١) من قيود المادة لبناً: فلأن العاقل إذا توجه إلى شيء والتفت إليه، فإما أن يتعلق طلبه به، أو لا يتعلق به أصلاً، لا كلام على الثاني.

وعلى الأول: فإما أن يكون ذلك الشيء مورداً لطلبه وأمره مطلقاً على اختلاف طوارئه، أو على تقدير خاص، وذلك التقدير تارة يكون من الأمور الاختيارية^(٢)، وأخرى: لا يكون كذلك^(٣)، وما كان من الأمور الاختيارية قد يكون مأخوذاً فيه^(٤) على نحو يكون مورداً للتكليف، وقد لا يكون كذلك^(٥)، على اختلاف الأغراض

ثانیهما: أن يكون القيد اختيارياً؛ كالاستطاعة.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن التقييد في جميع هذه الأقسام والصور راجع إلى المادة، فالقيد سواء كان اختيارياً أو غير اختياري قيداً للمادة؛ وهو الواجب لا الوجوب وهو مفاد الهيئة، فرجوع القيد إلى المادة أمر وجداني يلتفت إليه كل أحد، ويجده من نفسه، وبهذين الوجهين استدل الشيخ الأنصاري على ما ذهب إليه من عدم رجوع القيد إلى الهيئة، ورجوعه إلى المادة.

(١) قوله: «وأما لزوم كونه» - أي: الشرط من قيود المادة - إشارة إلى الدليل على الدعوى الثانية؛ بمعنى: أنه بعد امتناع رجوع القيد إلى الهيئة يتعين رجوعه إلى المادة.

(٢) أي: كالطهارة للصلاة، والاستطاعة للحج.

(٣) أي: لا يكون من الأمور الاختيارية؛ كالوقت بالنسبة إلى الصلاة.

(٤) أي: الأمر الاختياري قد يكون مأخوذاً في الطلب «على نحو يكون مورداً للتكليف»؛ بحيث يتوجه التكليف إلى الفعل حال تحقق ذلك الأمر الاختياري؛ كالصلاة بالنسبة إلى الطهارة، فيجب تحصيل ذلك الأمر الاختياري من باب المقدمة للواجب المطلق.

(٥) أي: وقد لا يكون الأمر الاختياري مورداً للتكليف؛ كالاستطاعة لمن تمكن من تحصيلها، فإنها لم تقع مورداً للتكليف، فلا يتوجه التكليف إلى المقدمة؛ بل يجب الإتيان بالواجب على تقدير حصول المقدمة وهو الواجب المشروط.

ثم اختلاف وقوع شيء مطلقاً أو مقيداً ناشئ من اختلاف الأغراض الداعية إلى

الداعية إلى طلبه والأمر به، من غير فرق في ذلك بين القول بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، والقول بعدم التبعية كما لا يخفى.

هذا موافق لما أفاده بعض الأفاضل^(١) المقرر لبحثه بأدنى تفاوت، ولا يخفى ما فيه^(٢).

أما حديث عدم الإطلاق في مفاد الهيئة^(٣)، فقد حققناه سابقاً: أن كل واحد من

ذلك؛ بمعنى: أنه ربما يكون الغرض طلبه مطلقاً وربما يكون مشروطاً. ولا فرق في اختلاف وقوع شيء مطلقاً أو مقيداً بين القول بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، والقول بعدم التبعية، فكما أنه بناء على التبعية يكون الوجوب حالياً والقيود راجعاً إلى المادة؛ كذلك بناء على عدم التبعية، ومذهب الأشعري فإنه يقول: بأن تصور الفعل علة تامة للميل إلى الأمر والطلب مطلقاً، أو مقيداً بشيء.

نعم؛ على القول بالتبعية يكون الاختلاف المزبور ناشئاً من اختلاف المصالح والأغراض.

وكيف كان؛ فقالت العدلية: بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد؛ فإن الله تعالى لا يفعل ولا يأمر ولا ينهي إلا لغرض وفائدة؛ نظراً إلى أن الفعل بلا غرض وفائدة عبث، والعبث قبيح، والقبيح يستحيل عليه تعالى.

وقالت الأشاعرة: بعدم تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد؛ بل جوّزوا عليه تعالى أن يفعل أو يأمر أو ينهي بغير غرض وفائدة؛ بتوهم: أن الفعل لغرض وفائدة من شأن الناقص المستكمل بذلك الغرض والفائدة، وهو «تبارك وتعالى» كامل لا نقص فيه، غفلة عن أن النقص إنما يلزم إذا كان النفع عائداً إليه تعالى، وأما إذا كان عائداً إلى غيره فلا يوجب ذلك نقصاً فيه تعالى.

(١) أي: وهو العلامة الميرزا أبو القاسم النوري؛ كما في «منتهى الدراية» ج، ٢ ص ١٦٣.

(٢) أي: ما في استدلال الشيخ الأنصاري من الإشكال.

(٣) هذا جواب عن الاستدلال بالوجه الأول؛ وهو: الدليل على الدعوى الأولى. وحاصل جواب المصنف عن الوجه الأول هو: أن مفاد الهيئة وإن كان معنى حرفياً؛ إلا إن المعنى الحرفي لا يختلف عن المعنى الاسمي في كونه مفهوماً كلياً، وإن اختلف معه في كيفية الوضع ونحوه، فكما أن المعنى الاسمي يقبل التقييد لقابليته للسعة والضيق؛ كذلك المعنى الحرفي لما حققه المصنف في المعاني الحرفية؛ من اشتراكهما في

الموضوع له والمستعمل فيه في الحروف يكون عاماً كوضعها، وإنما الخصوصية من قبل الاستعمال كالأسماء، وإنما الفرق بينهما أنها وضعت لتستعمل وقصد بها المعنى بما هو هو، والحروف^(١) وضعت لتستعمل وقصد بها معانيها بما هي آلة وحالة لمعاني المتعلقة، فلحاظ الآلية كلحاظ الاستقلالية ليس من طوارئ المعنى؛ بل من مشخصات الاستعمال كما لا يخفى على أولى الدراية والنهي. فالطلب المقاد من الهيئة المستعملة فيه مطلق قابل لأن يقيد؛ مع إنه لو سلم أنه فرد^(٢) فإنما يمنع عن

المفهومية التي هي موضوع الإطلاق والتقييد، فيكون المعنى الحرفي كالمعنى الاسمي كلياً قابلاً للإطلاق والتقييد.

فكل من الموضوع له والمستعمل فيه في الحروف عام، والخصوصية تنشأ من ناحية الاستعمال؛ فيمتنع دخلها في الموضوع له، كما أشار إليه بقوله: «وإنما الخصوصية...» إلخ.

وبالجمل: أن المعنى الحرفي كلي قابل للتقييد؛ كالمعنى الاسمي، فلا مانع حينئذ من رجوع القيد إلى الهيئة لكون معناها كلياً لا جزئياً حقيقياً، ويصح أن يقال: «إن جاءك زيد فأكرمه»، ويراد منه: أن الطلب عند المجيء ثابت لإكرام زيد.

(١) أي: غاية ما يقال في الفرق بين الاسم والحرف هو: أن الاسم وضع ليراد معناه بما هو هو، والحرف وضع ليراد معناه حالة لغيره، واللحاظان خارجان عن المعنى، فلا يكون معناه جزئياً ذهنياً. فإن لحاظ الآلية في الحروف كلحاظ الاستقلالية في الأسماء إنما هو من مشخصات الاستعمال، لا من خصوصيات المعنى، ومن طوارئه، ولوازمه كما لا يخفى على أولى الدراية والنهي.

(٢) هذا هو الجواب الثاني عن الوجه الأول، وحاصل ما أفاده المصنف من الجواب عن الوجه الأول:

ثانياً: أننا لو سلمنا أن الهيئة مستعملة في الفرد من الطلب فنقول: إن الفرد لا يقبل التقييد إذا أنشئ أولاً مطلقاً، ثم أريد تقييده، فهذا الفرد لا يمكن تقييده عقلاً؛ لأن الفرد بمجرد الإنشاء يتشخص بتشخص خاص، ولا يعقل انقلاب الشخص المنشأ مطلقاً إلى الشخص المقيد، هذا بخلاف ما إذا أنشئ من أول الأمر مقيداً بحيث يلاحظ القيد والمقيد فيصّب عليهما الإنشاء مرةً واحدة، فالممتنع هو الأول دون الثاني.

وبعبارة أخرى: أن التقييد على قسمين: أحدهما: إيجاد شيء مقيداً ومضيقاً؛ نظير ضيق فم الركبة. والآخر: تضيق ما أوجد موسعاً، والمقام نظير القسم الأول.

التقييد لو أنشئ أولاً غير مقيد، لا ما إذا أنشئ من الأول مقيداً، غاية الأمر: قد دل عليه بدالين، وهو غير إنشائه أولاً، ثم تقييده ثانياً، فافهم^(١).
فإن قلت: على ذلك^(٢)؛ يلزم تفكيك الإنشاء من المنشأ، حيث لا طلب قبل حصول الشرط.

قلت: المنشأ إذا كان هو الطلب على تقدير حصوله؛ فلا بد أن لا يكون قبل

وكيف كان؛ فملخص الجواب: أن الطلب الخاص الذي هو مفاد الهيئة لم يقيد بشيء بعد إنشائه بالصيغة حتى يقال: إن الجزئي غير قابل للتقييد؛ بل أنه أنشئ مقيداً؛ بمعنى: أن المتكلم تصور الطلب بجميع خصوصياته المقصودة ثم أنشأه بالهيئة مقيداً بالخصوصية وهي الشرط، فالشرط قرينة تدل على الخصوصية، والصيغة تدل على الطلب المطلق، فيكون من باب تعدد الدال والمدلول، كما أشار إليه المصنف بقوله: «قد دل عليه بدالين» أي: دل على المقيد بدالين: الأول: الهيئة: الثاني: الشرط، فلا محذور في هذا التقييد أصلاً.

(١) لعله إشارة إلى أن المعنى الحرفي - على مذهب الشيخ الأنصاري - بذاته جزئي حقيقي؛ لا أنه كلي، وإنما جزئيته من ناحية الإنشاء، فلا إطلاق له في حد ذاته حتى يصح إنشاؤه مقيداً.

أو إشارة إلى أنه لو سلم أن الطلب إذا أنشئ أولاً مطلقاً فلا يقبل التقييد بعد، فماذا يقال في مثل: أكرم زيدا إن جاءك؟ بحيث أخر الشرط عن الطلب، ولم يقل إن جاءك زيد فأكرمه، فإن الطلب حينئذ قد أنشئ أولاً مطلقاً، فكيف يقيد بالشرط بعد؟ فينحصر الجواب الذي لا يرد عليه الإشكال في الجواب الأول وهو: أن المعنى الحرفي كلي قابل للتقييد.

(٢) أي: على ما ذكرت من كون الشرط قيداً للهيئة والطلب المستفاد منها: «يلزم تفكيك الإنشاء من المنشأ»، وهذا الاعتراض على المصنف دليل آخر أي: دليل ثالث على ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري؛ من رجوع القيد إلى المادة لا إلى الهيئة.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: الإنشاء والمنشأ كالإيجاد والوجود، والعلة والمعلول؛ في استحاله الانفكاك بينهما، فكما لا ينفك الوجود عن الإيجاد، والمعلول عن العلة؛ فكذلك لا ينفك المنشأ عن الإنشاء؛ لأن الإنشاء علة للمنشأ هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى: أن تقييد المنشأ - وهو مفاد الهيئة - يرجع إلى تقييد الإنشاء.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه على تقدير كون الشرط قيداً للهيئة - كما هو رأي المصنف لا قيداً للمادة كما هو رأي الشيخ - يلزم انفكاك الإنشاء زماناً عن المنشأ؛ لأن

حصوله طلب وبعث، وآلا لتخلف عن إنشائه وإنشاء أمر على تقدير كالإخبار به^(١) بمكان من الإمكان، كما يشهد به الوجدان، فتأمل جيداً.

الطلب لا يحصل إلا بعد حصول شرطه حسب الفرض، والمفروض: أن الإنشاء حالي، والمنشأ - وهو الطلب - استقبالي، فينك الإنشاء عن المنشأ، وهو مستحيل؛ لاستحالة انفكاك المعلول عن العلة؛ لأن الإنشاء علة للمنشأ، فحينئذ لا محيص عن رجوع الشرط إلى المادة كما هو رأي الشيخ الأنصاري.

وقد أجاب عن هذا الاعتراض بقوله: «قلت: المنشأ إذا كان هو الطلب على تقدير حصوله...» إلخ.

وتوضيح ما أفاده المصنف من الجواب يتوقف على مقدمة وهي: أن الإنشاء - وإن كان علة للمنشأ - إلا إنه ليس علة تامة في جميع الموارد؛ بل قد يكون علة تامة كإنشاء الوجوب للصلاة مثلاً على نحو مطلق وبلا قيد، فلا يلزم الانفكاك أصلاً لحصولهما فعلاً. وقد يكون علة ناقصة؛ بأن يكون الإنشاء جزء العلة، وجزؤها الآخر هو الشرط؛ كإنشاء الوجوب للحج بشرط الاستطاعة.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه لا يلزم الانفكاك على الأول، وأما على الثاني: وإن كان يلزم ذلك إلا إنه مما لا محذور فيه؛ لورود الإنشاء على المقيد بشرط، فحصوله بمجرد الإنشاء مستلزم للخلف، فثأن الإنشاء حينئذ هو شأن الإرادة في أنه إذا تعلق بشيء متأخر فلا يقع المراد قبله، وآلا يلزم الخلف وكذا الإنشاء؛ فإذا تعلق بشيء مقيد بأمر متأخر فلا يقع المنشأ قبله.

(١) أي: كالإخبار بأمر على تقدير «بمكان من الإمكان»؛ أي: فكما لا يوجب تعليق المخبر به - في قولك: إن جاء زيد يكرمه عمرو - تعليقاً في الإخبار؛ فكذلك تعليق المنشأ لا يوجب تعليقاً في الإنشاء، فتوهم: كون المنشأ والإنشاء كالإيجاد والوجود التكوينيين غير قابلين للتعليق، وأن تعليق المنشأ يسري إلى الإنشاء فاسد؛ لعدم صحة قياس المنشأ والإنشاء بالإيجاد والوجود، بل الإنشاء نظير الإخبار؛ لا الإيجاد التكويني، فالإنشاء لأمر على تقدير كالإخبار به على تقدير بمكان من الإمكان، «كما يشهد به» أي: بإمكان إنشاء أمر على تقدير أمر «الوجدان»؛ كإنشاء تمليك معلق على الموت في الوصية التمليكية مثلاً.

وقيل: كان الأولى على المصنف تبديل - الوجدان - بالدليل؛ لأن ترتب الأثر في موارد تخلف المنشأ عن الإنشاء زماناً إنما هو بالدليل الشرعي، لا الوجدان، إلا إن يريد بالوجدان حكم العقلاء والعرف بذلك، غاية الأمر: أن الشرع أمضاه.

وكيف كان؛ فقد يقال: إن قياس الإنشاء بالإخبار قياسٌ مع الفارق؛ بناءً على ما هو نظرية المشهور من أن الإنشاء عبارة عن إيجاد المعنى باللفظ، فيكون الإنشاء والمنشأ نظير الإيجاد والوجود، فلا يمكن تخلف المنشأ عن الإنشاء، كما لا يتخلف الوجود عن الإيجاد. وأما بناءً على ما هو نظرية الأستاذ السيد الخوئي «قدس سره»؛ من أن الإنشاء عبارة عن إبراز الأمر الاعتباري النفساني في الخارج ببرز من قول أو فعل: فيصح قياس الإنشاء بالإخبار في صحة التعليق، ويندفع الإشكال المذكور من أصله؛ إذ يمكن أن يكون الاعتبار حالياً، والمعتبر أمراً متأخراً، كاعتبار وجوب الصوم على زيد غداً، فالتفكيك بين الاعتبار والمعتبر - وإن كان يلزم - إلا أنه لا محذور فيه، ولا يقاس ذلك بالتفكيك بين الإيجاد والوجود في التكوينيات، ويشهد لما ذكرناه صحة الوصية التمليلية، فلو قال الموصي: هذه الدار لزيد بعد وفاتي؛ فلا شبهة في تحقق الملكية للموصى له بعد وفاته، مع إن الاعتبار فعلي، ومن البديهي: أن هذا ليس إلا من ناحية أن الموصي اعتبر فعلاً الملكية للموصى له في ظرف الوفاة. ومن هنا لم يستشكل أحد في صحة تلك الوصية حتى من القائلين برجوع القيد إلى المادة دون الهيئة.

قوله: «فتأمل جيداً» لعله إشارة إلى إشكالي وجواب. وأما تقريب الإشكال فيقال: إن المنشأ إذا كان بعد حصول الشرط يلزم تأثير المعدوم في الموجود؛ لأن الإنشاء حين وجود الشرط معدوم.

وأما الجواب: فأولاً: بالنقض، وهو أن المنشأ إذا كان بعد حصول الشرط المتقدم يلزم تأثير المعدوم في الموجود؛ إذ المفروض: أن الشرط المتقدم أيضاً جزءٌ من العلة، فلولا له لم يكن وجوب.

وثانياً: بالحل، وهو: أن المنشأ أمرٌ اعتباري، فيصح أن يكون منشأه متقدماً كما تقدم بيانه في تصوير الشرط المتأخر هذا تمام الكلام في الجواب عن الدليل الأول للشيخ. وأما الجواب عن دليله الثاني وهو: حديث لزوم رجوع الشرط إلى المادة لبتاً؛ فقد أشار إليه بقوله «ففيه: أن الشيء إذا توجه إليه وكان موافقاً للفرض...» إلخ.

وحاصل ما أجاب المصنف عن الدعوى الثانية للشيخ الأنصاري - وهي: لزوم رجوع الشرط إلى المادة لبتاً - هو: صحة رجوع الشرط إلى الهيئة، وعدم امتناعه، بلا فرق بين القول بتبعية الأحكام لما في أنفسها من المصالح والمفاسد، وبين القول بتبعيةها لما في متعلقاتها من المصالح والمفاسد على ما عليه الأكثر.

توضيح ذلك بعد تقديم مقدمة وهي: أن الأحكام - على ما هو الحق عند العدلية - تابعة للمصالح والمفاسد؛ إما في نفس الأحكام، أو في متعلقاتها، ثم تلك المصالح تارة: لا يكون حصولها مشروطاً بشرط، وأخرى: يكون حصولها مشروطاً بشرط.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إن حال الطلب النفساني الذي يظهر وينقذح في نفس الطالب والأمر كحال الإرادة، فإن الإنسان إذا راجع وجدانه والتفت إلى شيء فقد لا يريد أصلاً، وقد يريد على كل حال وتقدير، وقد يريد على تقدير دون تقدير، وحال دون حال، بل الطلب هو نفس الإرادة على ما سبق في بحث اتحاد الطلب والإرادة. ثم وجه اختلاف الطلب والحكم إطلاقاً وتقييداً: أن الإنسان قد يتوجه إلى شيء فيتعلق به طلبه النفساني لأجل ما فيه من المصلحة، ولكن ربما يمنعه المانع عن إنشاء الطلب المطلق الحالي، فيضطر الإنسان إلى إنشاء طلب مشروط بشرط مترقب الحصول المقارن لزوال المانع ثبوتاً لتحصيل تلك المصلحة.

هذا ظاهر بناءً على تبعية الأحكام للمصالح في متعلقاتها.

وأما بناءً على تبعية الأحكام للمصالح في نفس الأحكام: فالأمر أوضح وأظهر؛ لأنه كما تكون المصلحة في الحكم المطلق بلا قيد؛ فكذا تكون المصلحة في الحكم المشروط. الأول: كوجوب الصلاة بالإضافة إلى الطهارة. الثاني: كوجوب الحج بالإضافة إلى الاستطاعة؛ إلا إن الحكم الفعلي قد يتخلف عن المصلحة التامة الكاملة على كلا القولين - هما تبعية الأحكام للمصالح في متعلقاتها أو في أنفسها - كما في موارد قيام الأمارات، أو الأصول العملية على خلاف الأحكام الواقعية الموجب لسقوطها عن الفعلية.

والحال: أن المصالح في متعلقاتها محفوظة. وكما في بعض الأحكام في أول البعثة، فكم من واجب فيه مصلحة تامة، والحكم كان مجعولاً في الواقع على طبق المصلحة؛ ومع ذلك كان للنبي «صلى الله عليه وآله» مانع عن إنفاذه وإظهاره. ومقام البحث من هذا القبيل؛ بمعنى: أنه قد يكون الشيء فيه مصلحة تامة، ويتبعها الحكم الواقعي، ولكن يمنع وجود المانع الأمر عن إنشاء الطلب المطلق الفعلي، فحينئذ ينشئ الطلب المشروط الثابت على تقدير شرط متوقع الحصول المقارن لزوال المانع؛ خوفاً من أن لا يتمكن من الجعل والإيجاد المطلق عند زوال المانع، فينشئ الطلب من الآن مشروطاً بشرط، ومقيداً بقيد حتى يصير الحكم فعلياً عند حصول الشرط بنفسه؛ بلا حاجة إلى خطاب جديد آخر.

وأما حديث لزوم رجوع الشرط إلى المادة لتأففيه: أن الشيء إذا توجه إليه، وكان موافقاً للغرض بحسب ما فيه من المصلحة أو غيرها، كما يمكن أن يبعث فعلاً إليه ويطلبه حالاً، لعدم مانع عن طلبه، كذلك يمكن أن يبعث إليه معلقاً، ويطلبه استقبالاً على تقدير شرط متوقع الحصول لأجل مانع عن الطلب والبعث فعلاً قبل حصوله، فلا يصح منه إلا الطلب والبعث معلقاً بحصوله، لا مطلقاً ولو متعلقاً بذلك على التقدير، فيصح منه طلب الإكرام بعد مجيء زيد، ولا يصح منه الطلب المطلق الحالي للإكرام المقيد بالمجيء، هذا بناءً على تبعية الأحكام لمصالح فيها في غاية الوضوح.

وأما بناءً على تبعيتها للمصالح والمفاسد في الأمور به، والمنهي عنه فكذلك، ضرورة: أن التبعية كذلك إنما تكون في الأحكام الواقعية بما هي واقعية، لا بما هي فعلية.

فإن المنع عن فعلية تلك الأحكام غير عزيز، كما في موارد الأصول والأمارات على خلافها، وفي بعض الأحكام في أول البعثة، بل إلى يوم قيام القائم «عجل الله فرجه»، مع إن حلال محمد «صلى الله عليه وآله» حلال إلى يوم القيامة، وحرامه حرام إلى يوم القيامة^(٥)؛ ومع ذلك ربما يكون المانع عن فعلية بعض الأحكام باقياً مرّ الليالي والأيام؛ إلى أن تطلع شمس الهداية ويرتفع الظلام، كما يظهر من الأخبار المروية عن الأئمة «عليهم السلام»^(٦).

ومحصل الجميع: أن الأحكام الشرعية ليست جزافية بضرورة من مذهب العدلية، بل كل واحد من الأوامر والأحكام قد صدر عن الشارع؛ إما من جهة كون متعلقه مشتملاً على مصلحة ملزمة أريد إيصالها إلى العبد، وحينئذٍ فقد يرى المولى أن الفعل الكذائي على إطلاقه - وبأي وجه حصل مشتمل - على المصلحة أو الحكم الكذائي

(٥) بصائر الدرجات، ص ١٤٨، ح ٧. وفي الكافي، ج ١، ص ٥٨، ح ١٩ عن الصادق «عليه السلام»: «حلال محمد حلال أبداً إلى يوم القيامة، وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة».

(٥٥) وقد وردت روايات كثيرة توضح تفرد القائم ببعض الأحكام؛ لعدم وجود المانع من إظهارها، منها: ما في البحار، ج ٥٢، ص ٣٢٥، ح ٣٩: قال أبو عبد الله «عليه السلام»: «دمان في الإسلام حلال من الله «عز وجل» لا يقضي فيهما أحد بحكم الله «عز وجل» حتى يبعث الله القائم من أهل البيت، فيحكم فيهما بحكم الله «عز وجل»؛ لا يريد فيه بينة: الزاني المحصن يرحمه، ومانع الزكاة يضرب رقبتة».

كذلك، فلا محالة يأمر به على نحو المطلق أو ينشئ الحكم كذلك.

وقد يرى أن الفعل الكذائي أو الحكم الكذائي حال كون كل واحد يكون مقيداً بقيد، مشتملاً على المصلحة لا مطلقاً؛ فلا محالة يأمر به على نحو المقيد، أو ينشئ الحكم كذلك. وإما من جهة كون متعلقة مشتملاً على مفسدة ملزمة؛ فنهى المولى يكون دافعاً عن تلك المفسدة.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «الوصول إلى كفاية الأصول، ج ٢، ص ٥١»: «أن الشيء إذا توجه» المولى «إليه وكان موافقاً للغرض بحسب ما فيه من المصلحة»؛ كما يقوله العدلية، «أو غيرها» من مطلق الجهة الموجبة للطلب - كما يقوله الأشعري - «كما يمكن أن يبعث فعلاً إليه ويطلبه حالاً» من غير تقييد بشرط «لعدم مانع عن طلبه» فعلاً؛ «كذلك يمكن أن يبعث إليه معلقاً بحصول الشرط - إلى أن قال - «فلا يصح منه» أي: من المولى «إلا الطلب والبعث معلقاً بحصوله لا مطلقاً» أي: لا يصح الطلب المطلق «ولو» كان هذا الطلب المطلق «متعلقاً بذاك» الشيء المأمور به «على التقدير» أي: تقدير حصول الشرط، أي: يلزم الطلب المقيد حينئذ، ولا يصح الطلب المطلق ولو كان منصباً على المادة المقيدة، «فيصح منه طلب الإكرام» المقيد بكونه «بعد مجيء زيد، ولا يصح منه الطلب المطلق الحالي للإكرام المقيد» هذا الطلب «بالجمي». هذا بناءً على تبعية الأحكام لمصالح فيها» أي: في نفس الأحكام. «في غاية الوضوح»؛ لوضوح: إمكان كون المصلحة في الإطلاق، وإمكان كونها في التقييد بأن يكون هناك مانع عن الإطلاق مثلاً.

«وأما بناءً على تبعيتها للمصالح والمفاسد في الأمور بها والمنهي عنها» أي: في متعلق الأحكام «فكذلك» في غاية الوضوح؛ وإن كان ربما يتوهم أنه بناءً على ذلك يستقيم ما ذكره الشيخ «رحمه الله»؛ من كون القيود راجعة إلى المادة.

وتقريره: أن الحكم تابع للمتعلق وهو حسن أو قبيح بحسب ذاته؛ فلا معنى لمنع المانع، لكن هذا توهم فاسد؛ «ضرورة: أن التبعية كذلك» للمصلحة في المتعلق «إنما تكون في الأحكام الواقعية بما هي واقعية؛ لا» أن التبعية لمصلحة المتعلق في الأحكام «بما هي فعلية»، بل الأحكام الفعلية تابعة لما فيها من المصالح، وعليه: فقد يمنع من فعلية الطلب مانع، فلا يكون الحكم فعلياً، بل معلقاً فلا يتم مدعى الشيخ «رحمه الله»، ومما يدل على جواز تقييد الفعلية بوجودات متأخرة أمور ثلاثة، فقد أشار المصنف إلى الأول

فإن قلت: (١) فما فائدة الإنشاء؟ إذا لم يكن المنشأ به طلباً فعلياً وبعثاً حالياً.
قلت (٢): كفى فائدة له أنه يصير بعثاً فعلياً بعد حصول الشرط، بلا حاجة إلى

منها بقوله: «كما في موارد الأصول والأمارات على خلافها» أي: خلاف الأحكام الواقعية، فإن مصلحة التسهيل أو غيره مانعة عن فعلية الحكم الواقعي. وإلى الثاني: بقوله: «وفي بعض الأحكام في أول البعثة»، فإنها لم تكن فعلية لعدم استعداد المكلفين، وقد أشار النبي «صلى الله عليه وآله» في بعض الأخبار إلى ذلك. وإلى الثالث: بقوله: «بل إلى يوم قيام القائم عجل الله فرجه»، فإنها بعد ظهوره تكون فعلية بعد ما لم تكن، فهذه الأمور الثلاثة شواهد على تقييد الأحكام الفعلية بما هي فعلية؛ لا الأحكام الواقعية بما هي واقعية.

(١) هذا الاعتراض من المصنف على نفسه دليل رابع للشيخ «رحمه الله» القائل برجوع القيد إلى المادة.

وحاصل هذا الاعتراض: أن كون الإنشاء حالياً مع كون المنشأ استقبالياً - كما هو مقتضى رجوع القيد إلى الهيئة - عديم الفائدة؛ فيلزم أن يكون الإنشاء لغواً لعدم فائدة فيه؛ إذ المفروض: ترتب المنشأ - وهو مفاد الهيئة - على الشرط الذي لم يحصل بعد، فالوجوب حينئذ لم يكن فعلياً فيكون الطلب لغواً؛ لأن المشروط لا يتحقق إلا بعد تحقق شرطه؛ مثلاً: إذا كان وجوب ذهاب زيد إلى دار عمرو مقيداً بطلوع الشمس؛ كان أمر المولى في الليل له بالذهاب كذلك لغواً؛ لعدم وجه لكون الأمر مشروطاً بشرط، مع تمكن المولى من الأمر المطلق عند حصول الشرط؛ بأن يأمره بذلك في المثال المذكور بعد طلوع الشمس.

(٢) حاصل جواب المصنف عن لغوية الإنشاء المشروط لعدم فائدة فيه: إنه ليس الإنشاء المذكور بلا فائدة، بل له فائدتان: الفائدة الأولى: ما أشار إليه بقوله: «كفى فائدة له أنه يصير بعثاً فعلياً بعد حصول الشرط...» إلخ.

وملخص الكلام في الفائدة الأولى هو: عدم الحاجة إلى إنشاء جديد بعد حصول الشرط؛ بل يصير الطلب والبعث فعلياً بعد حصول الشرط؛ من دون حاجة إلى خطاب جديد، بل لولا الإنشاء قبل الشرط لما كان المولى متمكناً من الخطاب المطلق بعد حصول الشرط؛ بأن كان هناك محذور يمنع من الخطاب المطلق بعد حصول الشرط، فلو لم يتمكن المولى عن الإنشاء في زمان حصول الشرط، أو كان له مانع عن إنشاء الطلب المطلق حين حصوله؛ فيكتفي بالوجوب المشروط.

الفائدة الثانية: ما أشار إليه بقوله: «مع شمول الخطاب كذلك» أي: على نحو المشروط.

خطاب آخر، بحيث لولاه لما كان فعلاً متمكناً من الخطاب، هذا مع شمول الخطاب كذلك للإيجاب فعلاً بالنسبة إلى الواجد للشرط، فيكون بعثاً فعلياً بالإضافة، وتقديرياً بالنسبة إلى الفاقده، فافهم وتأمل جيداً.

ثم الظاهر: دخول المقدمات الوجودية للواجب المشروط، في محل النزاع أيضاً^(١)، فلا وجه لتخصيصه بمقدمات الواجب المطلق، غاية الأمر: تكون في الإطلاق والاشتراط تابعة لذي المقدمة كأصل الوجوب بناءً على وجوبها من باب الملازمة.

وحاصل الكلام في الفائدة الثانية هو: شمول الخطاب وعمومه؛ بحيث يشمل واجد الشرط وفاقده، فيكون الخطاب فعلياً بالإضافة إلى واجد الشرط، ومشروطاً بالنسبة إلى فاقده، فالخطاب في قول الشارع: - حجوا إن استطعتم - فعلياً لواجد الاستطاعة، وإنشائي لفاقدها، فيكتفي بهذا الإنشاء على كلا التقديرين أي: وجود الاستطاعة وعدمها.

لا يقال: أنه يلزم استعمال اللفظ في المعنيين في إطلاق واحد - وهما الوجوب الشأني بالنسبة إلى غير الواجد للشرط، والوجوب الفعلي بالإضافة إلى الواجد للشرط - كما قلت هذا في صيغة الأمر، وهي: «حجوا» في المثال المذكور.

فلأنه يقال: إن خطاب «حجوا» يدل على إنشاء الوجوب المشروط والإنشائي فقط، ولكن العقل والنقل من الخارج يدلان على فعلية الوجوب بالإضافة إلى واجد الشرط وهو المستطيع حالياً، كما أن سائر الخطابات الشرعية بالإضافة إلى العالمين بها فعلية، وبالنسبة إلى الجاهلين بها شأنية، فليس في المقام استعمال اللفظ في معنيين مختلفين.

قوله: «فافهم وتأمل جيداً»؛ لعله إشارة إلى ما ذكر من الإشكال والجواب.

(١) كالمقدمات الوجودية للواجب المطلق، لأنه بعد حصول مقدمات وجوبه يصبح الواجب مطلقاً وفعلياً. وبحسب الدقة هذا من المصنف «قدس سره» دفع لتوهم خروج المقدمات الوجودية للواجب المشروط عن محل النزاع.

أما تقريب التوهم فيتوقف على مقدمة وهي: أن مقدمات الواجب المشروط على قسمين:

الأول: مقدمة وجودية: كقطع المسافة التي هي مقدمة وجودية للحج.

الثاني: مقدمة وجوبية: كالاستطاعة التي هي مقدمة وجوبية للحج.

ذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن المشهور قال: بخروج مقدمات الواجب المشروط مطلقاً عن محل النزاع، فلذا خصص بعض العلماء النزاع بمقدمات الواجب المطلق.

وحاصل الدفع والجواب عن التوهم المذكور: أنه لا فرق بين الواجب المشروط والواجب المطلق في المقدمات الوجودية، فكما أن المقدمات الوجودية للواجب المطلق داخلة في محل النزاع فكذلك المقدمات الوجودية للواجب المشروط داخلة فيه؛ لأن الواجب المشروط بعد تحقق مقدمات وجوبه يصير الواجب فعلياً، فيأتي النزاع في مقدماته؛ إذ لا فرق بين الحجج بالإضافة إلى قطع المسافة، بعد تحقق الاستطاعة، وبين الصلاة بالإضافة إلى الوضوء، فلا وجه لتخصيص النزاع بمقدمات الواجب المطلق.

نعم الفرق بينهما: أن وجوب مقدمات الواجب المشروط تابع لوجوب ذبيها في الإطلاق والاشتراط؛ بمعنى: أنه إذا كان وجوب ذبيها مشروطاً كان وجوبها مشروطاً، وبمجرد صيرورة وجوب ذبيها فعلياً يصير وجوبها فعلياً.

هذا ما أشار إليه بقوله: «غاية الأمر: تكون في الإطلاق والاشتراط تابعة لذي المقدمة». وكيف كان؛ فلا إشكال في دخول المقدمات الوجودية للواجب المشروط في محل النزاع، غاية الأمر: أن وجوب المقدمة - بناءً على القول به للملازمة بين وجوبي الواجب ومقدمته - تابع لوجوب ذبيها إطلاقاً واشتراطاً. هذا تمام الكلام في المقدمات الوجودية.

وأما المقدمات الوجوبية: فقد أشار إليها بقوله: «وأما الشرط المعلق عليه الإيجاب في ظاهر الخطاب: فخروجه مما لا شبهة فيه، ولا ارتياب».

وحاصل الكلام: أنه قد يتخيل الإشكال في خروج المقدمات الوجوبية عن محل النزاع بناءً على ما يظهر من تقارير الشيخ «قدس سره» من إنكار الواجب المشروط، ورجوع الشروط كلها إلى المادة والفعل لبتاً دون الطلب، بل يجب القول حينئذ بوجوبها بناءً على الملازمة.

وقد أجاب المصنف عن هذا الإشكال بما حاصله: من أن المقدمات الوجوبية المعلق عليها الوجوب في ظاهر الخطاب خارجة عن محل النزاع على كلا القولين؛ أي: قول المشهور من تعقل الواجب المشروط، وقول الشيخ: من عدم تعقله ورجوع الشروط كلها

وأما الشرط المعلق عليه الايجاب في ظاهر الخطاب: فخروجه مما لا شبهة فيه، ولا ارتياب.

أما على ما هو ظاهر المشهور والمنصور فلكونه مقدمة وجوبية^(١).

إلى المادة. وأما خروجها على قول المشهور فواضح؛ إذ لا وجوب لذي المقدمة قبل تحقق مقدمة الوجوب كي يترشح الوجوب منه إليها.

وأما بعد حصولها وتحقيقها في الخارج: فطلبها طلب لما هو حاصل وهو محال. وأما خروجها على قول الشيخ «قدس سره»: فلأنه «قدس سره» وإن كان أرجع القيود كلها إلى الفعل؛ ولكن القيود تختلف.

وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: بيان أقسام القيود؛ فنقول: إن القيد والشرط «تارة»: يكون غير اختياري كالوقت كما في قول الشارع: «حج في الموسم»، أو «صل عند الزوال»، فهذا القسم مما لا يعقل وجوبه.

«وأخرى»: أن القيد وإن كان أمراً اختيارياً، ولكن قد أخذ على نحو لا يترشح إليه الوجوب، كما لو قال: «حج عند الاستطاعة»، أو «صل بعدما تطهرت»، فإن القيد في هذا القسم وإن كان راجعاً إلى الفعل وهو أمر اختياري؛ ولكنه قد أخذ على نحو لا يترشح إليه الوجوب فلا يجب تحصيله.

و«ثالثة»: يكون القيد اختيارياً، وقد أخذ على نحو يترشح إليه الوجوب؛ كما إذا قال الشارع: «حج عن استطاعة»، أو «صل عن طهارة»، وفي هذا القسم يجب تحصيل القيد غيرياً.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه ليس كل قيد بمجرد رجوعه إلى المادة دون الهيئة مما يلزم القول بوجوب تحصيله كما عرفت، ومن هنا ظهر خروج المقدمات الوجوبية عن محل النزاع على كلا القولين.

(١) أي: فلا يمكن أن يترشح الوجوب من ذي المقدمة إلى المقدمة؛ لأن لازم كون الشرط مقدمة للوجوب هو: تأخر وجود الوجوب عن وجود الشرط - وهي المقدمة - تأخر المعلول عن علته، ومع هذا التأخر يكون تحصيل الشرط بعد حصوله من تحصيل الحاصل المحال. هذا بناءً على مذهب المشهور.

وأما بناءً على ما هو مختار الشيخ «قدس سره» من رجوع القيد إلى المادة؛ فلأن الشرط وإن كان حينئذ من المقدمات الوجودية التي يجب تحصيلها بناءً على الملازمة؛ إلا إن بعض أقسام الشروط ليس واجب التحصيل كما عرفت، والاستطاعة من هذا القبيل، فإنها ليست واجبة التحصيل، لأنها أخذت على نحو لا يجب تحصيلها، بل وجودها

وأما على المختار لشيخنا العلامة - أعلى الله مقامه - فلأنه وإن كان من المقدمات الوجودية للواجب؛ إلا إنه أخذ على نحو لا يكاد يترشح عليه الوجوب منه، فإنه جعل الشيء واجباً على تقدير حصول ذلك الشرط، فمعه كيف يترشح عليه الوجوب ويتعلق به الطلب؟ وهل هو إلا طلب الحاصل؟

نعم^(١)؛ على مختاره «قدس سره» لو كانت له مقدمات وجودية غير معلق عليها وجوبه؛ لتعلق بها الطلب في الحال - على تقدير اتفاق وجود الشرط في الاستقبال -

الاتفاقي دخيل في الواجب ومصلحته، فلا موجب للزوم تحصيله.
قوله: «فإنه جعل الشيء واجباً على تقدير حصول ذلك الشرط»؛ علة لقوله: «أخذ على نحو لا يكاد يترشح عليه الوجوب منه».

وحاصل الكلام في المقام: أن الشيخ «قدس سره» جعل مثل الحج واجباً على تقدير حصول الاستطاعة، ومع حصولها كيف يترشح عليها الوجوب ويتعلق بها الطلب؟ وهل هو إلا طلب الحاصل؟! وفي المقام كلام متضمن على ما يرد من الإشكال على المصنف تركناه رعاية للاختصار.

(١) هذا من المصنف استدراك عما سبق من عدم الفرق بين قول المشهور، ومختار الشيخ في خروج الشرط المعلق عليه الإيجاب في ظاهر الخطاب.

وحاصل الاستدراك: أنه يظهر الفرق بين قول المشهور، وما هو مختار الشيخ في سائر المقدمات الوجودية؛ غير المعلق عليه الإيجاب في ظاهر الخطاب.

بمعنى: أن ما تقدم من عدم وجوب تحصيل الشرط على القولين؛ يختص بما أخذ في الواجب على نحو لا يجب تحصيله؛ بأن كان الشرط وجوده الاتفاقي كما سبق توضيحه، فلا فرق بين القولين في عدم وجوبه. وأما سائر مقدماته الوجودية التي لم تؤخذ بهذا النحو في الواجب، فيسري الوجوب إليها على مختار الشيخ «قدس سره»؛ إذ المفروض: كون الوجوب حالياً، والواجب استقبالياً، فيجب إيجادها فعلاً.

فإذا علم بالفرض أنه يستطيع في المستقبل - وللحج مقدمات وجودية كالزاد والراحلة - فعلى مبنى الشيخ «رحمه الله»: تتصف بالوجوب حالاً؛ بناءً على وجوب المقدمة من باب الملازمة؛ لاتصاف الحج بالوجوب حالاً. وأما على مبنى المشهور: فلا تتصف بالوجوب قبل الاستطاعة إلا معلقاً؛ لعدم اتصاف الحج بالوجوب إلا كذلك.

نعم؛ إذا لم يتحقق الشرط الذي أخذ بوجوده الاتفاقي شرطاً في ظرفه في المستقبل انكشف عدم الوجوب.

وذلك لأن^(١) إيجاب ذي المقدمة على ذلك حالي، والواجب إنما هو استقبالي، كما يأتي في الواجب المعلق؛ فإن الواجب المشروط على مختاره هو بعينه ما اصطلح عليه صاحب الفصول من المعلق. فلا تغفل.

هذا^(٢) في غير المعرفة والتعلم من المقدمات، وأما المعرفة: فلا يعد القول

(١) قوله هذا تعليل لوجوب المقدمات الوجودية التي لم يُعلق عليها الوجوب. وقد أشار المصنف إلى اتحاد الواجب المشروط عند الشيخ، مع الواجب المعلق عند صاحب الفصول بقوله: «فإن الواجب المشروط على مختاره، هو بعينه ما اصطلح عليه صاحب الفصول من المعلق».

أما وجه كون الواجب المشروط على مذهب الشيخ هو عين الواجب المعلق الذي اصطلح عليه صاحب الفصول: فلأن القيد على مذهب كليهما يرجع إلى المادة، وإنما الفرق بينهما - كما سيأتي - أن المعلق الفصولي من مصاديق المشروط الشيعي؛ وذلك لأن المعلق هو: ما يتوقف الواجب على أمر غير مقدور كالدلوك في الصلاة، والموسم في الحج.

والمشروط هو: ما يتوقف الواجب على أمر استقبالي سواء كان مقدوراً كالأستطاعة بالنسبة إلى الحج، أو غير مقدور كالموسم بالنسبة إليه.

(٢) الكلام الذي ذكرناه من: أن المقدمات الوجودية للواجب المشروط كنفس الواجب مشروطة بحصول الشرط؛ بحيث إنه لولا الشرط لم يجب ذو المقدمة فلم تجب مقدماتها؛ إنما هو في غير المعرفة. وأما المعرفة: فلا يعد القول بوجوبها حتى في الواجب المشروط قبل حصول شرطه - على مسلك المشهور - وهو كون الشرط قيداً للوجوب لا للواجب، فقول المصنف: «هذا في غير المعرفة» استثناء عما أفاده آنفاً من تبعية المقدمة لذي المقدمة في الإطلاق والاشتراط، فيقول المصنف: هذا في غير المعرفة والتعلم من المقدمات فإنها تابعة لذي المقدمة في الوجوب.

وأما المعرفة: فهي واجبة مطلقاً أي: حتى في الواجب المشروط بالمعنى المختار؛ وهو كون الشرط قيداً للهيئة لا للمادة. وأما على مختار الشيخ من رجوع الشرط إلى الواجب، وكون الوجوب فعلياً: فلا يرد الإشكال، ولكن ليس الوجه في وجوب المعرفة والتعلم الملازمة بين وجوبي المقدمة وذيها؛ وذلك لوجهين:

الوجه الأول: هو عدم كون التعلم والمعرفة من المقدمات الوجودية التي هي مورد الملازمة؛ لوضوح: عدم كون التعلم من علل وجود الواجب؛ وذلك لإمكان الإتيان بالواجب حال الجهل احتياطاً. فوجود الصلاة مع السورة المشكوكة جزئيتها لا

يتوقف على العلم بجزئيتها؛ لجواز الإتيان بالصلاة المشتملة على السورة رجاءً واحتياطاً.

نعم؛ الامتثال العلمي التفصيلي يتوقف على العلم، وحينئذٍ فلا يتوقف وجود الواجب على التعلم إلا على القول باعتبار التمييز في العبادات، لكن هذا القول ضعيف؛ فلا يكون التعلم من المقدمات الوجودية كما عرفت.

الوجه الثاني: هو عدم وجوب ذي المقدمة فعلاً؛ لعدم حصول شرطه؛ فلا وجوب حتى يترشح على المقدمة.

بل الوجوب في وجوب التعلم هو: حكم العقل بذلك للعلم الإجمالي بالأحكام؛ الموجب للفحص عنها، وتحصيل المؤمن من تبعاتها. فمجرد احتمال التكليف المنجز بالعلم الإجمالي يوجب الفحص عن الدليل، فإن لم يظفر به يسقط الاحتمال فتجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

هذا مضافاً إلى روايات آمرة بتعلم الأحكام، ولذا احتمل بعضهم وجوب التعلم نفسياً.

وكيف كان؛ ففي وجوب المعرفة؛ بمعنى: تعلم مسائل الواجب كمسائل الحج قبل حصول شرطه إشكال؛ فإن الأمر دائر بين القول بوجوب تعلم مسائل الحج قبل حصول شرطه؛ فيرد عليه: أنه قبل وجوب ذي المقدمة، كيف يعقل وجوب المقدمة؛ إذ المفروض: ترشح الوجوب من ذبها؟ وبين القول بعدم وجوب تعلم المسائل حينئذٍ؛ فيرد عليه: أنه كيف يجوز ترك التعلم فيما لو أدى تركه إلى ترك الواجب؛ مثل ما إذا استطاع في حال سير القافلة، ولا يتمكن من التعلم؛ فإنه يُفرضي إلى ترك واجبات الحج.

وقد أجاب المصنف «قدس سره» عن هذا الإشكال باختيار الشق الأول من التردد، حيث قال: «فلا يبعد القول بوجوبها» أي: وجوب المعرفة.

وقيل في الجواب: بوجوبها نفسياً طريقاً إلى حفظ الواقعيات.

وقيل: بوجوبها عقلاً إرشاداً إلى حفظ الأغراض.

وقيل: بما في المتن من استقلال العقل بتنجز الأحكام بمجرد احتمالها، وعدم العذر إلا بالفحص واليأس عن الظفر عن الدليل على التكليف.

وفي المقام ما من النقض والإبرام بما لا يخلو عن التطويل في الكلام، فتركناه رعايةً للاختصار.

بوجوبها، حتى في الواجب المشروط - بالمعنى المختار - قبل حصول شرطه لكنه لا بالملازمة؛ بل من باب استقلال العقل بتجز الأحكام على الأنام بمجرد قيام احتمالها، إلا مع الفحص واليأس عن الظفر بالدليل على التكليف، فيستقل بعده بالبراءة، وأن العقوبة على المخالفة بلا حجة وبيان، والمؤاخذة عليها بلا برهان، فافهم^(١).

تذنيب^(٢):

لا يخفى: أن اطلاق الواجب على الواجب المشروط، بلحاظ حال حصول الشرط على الحقيقة مطلقاً، وأما بلحاظ حال قبل حصوله: فكذلك على الحقيقة على مختاره «قدس سره» في الواجب المشروط؛ لأن الواجب وإن كان أمراً استقبالياً عليه^(٣)، إلا إن تلبسه بالوجوب في الحال ومجاز على المختار، حيث لا تلبس

(١) لعله إشارة إلى أن وجوب التعلم ليس مطلقاً؛ بل فيما إذا علم المكلف أنه لو تركه لما يتمكن من إثبات الواجب بعد حصول الشرط ولو بطريق الاحتياط.

(٢) هذا التذنيب على شطرين: الشطر الأول: هو تحقيق حال إطلاق الواجب على الواجب المشروط من حيث الحقيقة والمجاز.

الشطر الثاني: في أحوال الصيغة مع الشرط، فيكون الغرض من عقد هذا التذنيب: بيان حال إطلاق الواجب على الواجب المشروط، وإطلاق الصيغة مع الشرط؛ بمعنى: هل هي حقيقة في إنشاء الطلب المشروط أم لا؟

وأما الكلام في الشطر الأول فنقول: إن إطلاق الواجب على الواجب المشروط «تارة»: يكون بلحاظ حال النسبة؛ أعني: حال حصول الشرط، و«أخرى»: يكون بلحاظ ما قبل الشرط. فعلى الأول: يكون الإطلاق على نحو الحقيقة مطلقاً أي: سواء كان الشرط قيداً للهيئة كما هو مختار المصنف، أم قيداً للمادة كما هو مختار الشيخ. وأما على الثاني: أي: الإطلاق بلحاظ ما قبل الشرط: فكان على نحو الحقيقة على مختار الشيخ، وعلى نحو المجاز على مختار المصنف؛ وذلك لما تقدم في مباحث المشتق من: الاتفاق على كونه مجازاً فيما لم يتلبس بعدُ بالمبدأ؛ لأن الواجب من مصاديق المشتق، فلا بد من أن يكون إطلاق الواجب على الواجب المشروط قبل شرطه مجازاً بعلاقة الأول، أو المشاركة؛ كما هو تصريح الشيخ البهائي «قدس سره» في «زبدة الأصول».

(٣) أي: على مختار الشيخ «قدس سره»؛ لأن المشتق وهو الواجب متلبس بالمبدأ

بالوجوب عليه^(١) قبله، كما عن البهائي «رحمه الله» تصريحه: بأن لفظ الواجب مجاز في المشروط، بعلاقة الأول أو المشاركة^(٢).

أي: الوجوب في الحال؛ لما عرفت من: أن الوجوب في الواجب المشروط على مختار الشيخ مطلق^(١)، وليس مشروطاً بشيء.

(١) أي: لا تلبس بالوجوب قبل الشرط على مختار المصنف. فقوله: «حيث لا تلبس» تعليل للمجازية على مختاره.

وجه المجازية: هو عدم تلبس المادة بالوجوب على المختار قبل حصول الشرط.

(٢) الفرق بين علاقة الأول وعلاقة المشاركة: أن الأولى: ما كانت المناسبة بين ذاتين، فتسمى الذات في الحالة الأولى باسمها في الحالة الثانية، كأن يسمى الإنسان تراباً بعلاقة أوله إليه أي: صيرورته تراباً فيما بعد، وكإطلاق الخمر على العنب في قوله تعالى: ﴿إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا﴾. يوسف: ٣٦؛ بعلاقة الأول؛ نظراً إلى صيرورته خمراً فيما بعد.

وعلاقة المشاركة هي: ما إذا كانت المناسبة بين الزمانين، بأن يسمى الشيء في هذا الحال باسمه في الحال الثاني لتقارب الزمانين؛ كإطلاق القتل مثلاً على المصلوب المشرف على الموت بلحاظ قربه من القتل. وكإطلاق القتل على المشرف على القتل في الرواية؛ وهي قوله «صلى الله عليه وآله»: «من قتل قتيلاً فله سلبه»^(٢)، فإن القتل هو فعيل بمعنى مفعول، ومعنى الرواية: «من قتل مقتولاً فله سلبه». والحال: إنه لا معنى لقتل المقتول ثانياً، لكن أطلق الرسول «صلى الله عليه وآله» على الكافر الحي «مقتولاً» بعلاقة المشاركة؛ لأنه علم أنه مقتول بعد دقائق أو ساعة، فيكون مشرفاً على القتل وزهوق الروح.

وكيف كان؛ فكان إطلاق الواجب على الواجب المشروط قبل حصول الشرط على نحو المجاز بعلاقة الأول أو المشاركة. فنتيجة البحث: أنه إذا أطلق الواجب على الواجب المشروط بلحاظ حال حصول الشرط يكون على نحو الحقيقة عند الكل.

وأما إذا كان بلحاظ حال قبل الشرط: فيكون مجازاً على مذهب المصنف الذي هو المشهور، وحقيقة على مختار الشيخ «قدس سره». هذا تمام الكلام في الشطر الأول. أما الشطر الثاني: فقد أشار إليه بقوله: «وأما الصيغة مع الشرط» مثل قول القائل: «حج إن استطعت»، فهي حقيقة على كل حال؛ أي: سواء كان الشرط قيماً للهيئة أم

(١) مطارح الأنظار، ج ١، ص ٢٤٤.

(٢) عنه «صلى الله عليه وآله» في البحار، ج ٤١، ص ٧٢، ح ٣.

وأما الصيغة مع الشرط: فهي حقيقة على كل حال؛ لاستعمالها على مختاره «قدس سره» في الطلب المطلق، وعلى المختار في الطلب المقيد على نحو تعدد الدال والمدلول، كما هو الحال^(١) فيما إذا أريد منها المطلق المقابل للمقيد؛ لا المبهم المقسم. فافهم.

قيداً للمادة؛ لأن الصيغة في المثال المذكور قد استعملت في معناها حقيقة على كلا القولين؛ أما على قول الشيخ فواضح؛ لأن الطلب المستفاد من الصيغة غير مشروط بشيء أصلاً.

وأما على قول المشهور - الذي هو مختار المصنف -: فلكون الطلب مستفاداً من الصيغة، وتقيده مستفاداً من دال آخر - وهو الشرط - فالصيغة لم تستعمل إلا في معناها وهو إنشاء الطلب والوجوب.

(١) غرض المصنف من هذا الكلام هو: تنظير إرادة الطلب المطلق بمعنى الإرسال من الصيغة بإرادة الطلب المقيد منها؛ في كون كل من الإطلاق والتقييد بدال آخر، وعدم لزوم مجاز أصلاً.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن الطلب على أقسام:

الأول: الطلب المقسم المنقسم إلى المطلق والمقيد، وقد عبر المصنف عنه بقوله: «المبهم المقسم» وهو اللا بشرط المقسمي.

الثاني: الطلب المطلق المقابل للمقيد؛ وهو: الطلب المقيد بالإطلاق والإرسال.

الثالث: الطلب المقيد.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إن الصيغة وُضعت للقسم الأول من الطلب، وهو اللا بشرط المقسمي المعروض للإطلاق والتقييد، فالطلب المطلق المقابل للمقيد بمعنى: ما يكون شاملاً لما قبل الشرط وما بعده؛ كالطلب المقيد خارج عن المعنى الموضوع له، ومفاد الصيغة على كل حال هو أمر واحد - وهو أصل الطلب - من دون دلالتها على الإطلاق والتقييد، بل هما مستفادان من دال آخر وهو الشرط، ومقدمات الحكمة؛ بمعنى: أن الصيغة تدل على أصل الطلب، والشرط يدل على التقييد، ومقدمات الحكمة تدل على الإطلاق، فدلالة الصيغة على كل واحد من الإطلاق والتقييد تكون بنحو تعدد الدال والمدلول.

فيكون استعمال الصيغة على نحو الحقيقة على كل حال، غاية الأمر: الإطلاق على ما هو مختار الشيخ مستفاد من مقدمات الحكمة، والتقييد على مختار المصنف مستفاد من الشرط؛ كما هو مقتضى تعدد الدال والمدلول.

قوله: «فافهم» لعله إشارة إلى احتمال أن لا تكون الصيغة مستعملة في كل من الطلب المقيد والطلب المطلق المقابل للمقيد؛ بنحو تعدد الدال والمدلول، بل تكون الصيغة بنفسها مستعملة في الطلب المقيد، أو في الطلب المطلق المقابل للمقيد مجازاً. غايته: أن الشرط ومقدمات الحكمة قرينة على المجاز؛ وعليه: فلا يكون استعمالها على نحو الحقيقة؛ بل يكون مجازاً لكونه في غير ما وضع له أي: في غير المبهم المقسم وهي الطبيعة اللابشرط المقسمي.

خلاصة البحث مع نظريات المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

١ - أن الواجب المطلق: ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده؛ كالصلاة بالنسبة إلى الطهارة، والواجب المشروط: ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده؛ كالحج بالإضافة إلى الاستطاعة، وما ذكر لهما من التعاريف تعاريف لفظية وليست بحقيقية؛ لأنها ليست مطردة ولا منعكسة.

ثم إطلاق المطلق على الواجب المطلق، وإطلاق المشروط على الواجب المشروط إنما هو بما لهما من المعنى اللغوي والعرفي، وليس للأصوليين اصطلاح خاص فيهما، كما أن الظاهر: أن الإطلاق والاشتراط وصفان إضافيان لا حقيقيان؛ إذ يمكن أن يكون شيء واحد مطلقاً بالإضافة إلى شيء، ومشروطاً بالإضافة إلى الآخر؛ مثل وجوب الصلاة مثلاً فإنه مطلق بالإضافة إلى الطهارة، ومشروط بالإضافة إلى دخول الوقت والزوال.

٢ - النزاع المعروف بين الشيخ الأنصاري وغيره من الأعلام هو: رجوع القيود المأخوذة في لسان الأدلة إلى الهيئة كما هو مختار المصنف تبعاً للمشهور. وإلى المادة حسب مختار الشيخ الأنصاري؛ حيث قال: بامتناع رجوع القيد إلى الهيئة، ولزوم كونه من قيود المادة لبتاً؛ مع اعترافه بأن قضية القواعد العربية أنه من قيود الهيئة، فيرجع ما ادعاه إلى دعويين:

١ - دعوى استحالة رجوع القيد إلى الهيئة. ٢ - دعوى لزوم رجوعه إلى المادة لبتاً. وقد استدلل الشيخ على ذلك بوجوه؛ إلا إن المصنف جعل بعضها اعتراضاً على ما اختاره من رجوع القيد إلى الهيئة، ثم أجاب عنه فانتظر ذلك. وقد ذكر وجهين منها دليلاً على ما اختاره الشيخ من رجوع القيد إلى المادة، وامتناع رجوعه إلى الهيئة.

الوجه الأول: - وهو الدليل على الدعوى الأولى أعني: استحالة رجوع القيد إلى الهيئة - أن مفاد الهيئة معنى حرفي غير قابل للإطلاق والتقييد، لأن الحرف موضوع للمعنى الجزئي الحقيقي، ومن البديهي: أن الجزئي الحقيقي غير قابل للتقييد، فيمتنع رجوع القيد إلى الهيئة لعدم قابليته للتقييد.

الوجه الثاني: - وهو الدليل على الدعوى الثانية أعني: لزوم كون القيد من قيود المادة لبأ - هو: شهادة الوجدان بعدم اشتراط الوجوب والطلب في شيء من الموارد؛ لأن القيد في جميع تلك الموارد راجع إلى المادة، وتلك الموارد مذكورة في المتن.

وقد أجاب المصنف عن الوجه الأول بقوله: «أما حديث عدم الإطلاق في مفاد الهيئة..» إلخ.

وملخص الجواب: أن مفاد الهيئة وإن كان معنى حرفياً إلا إن المعنى الحرفي عند المصنف كالمعنى الاسمي يكون مفهوماً كلياً قابلاً للإطلاق والتقييد، فلا مانع من رجوع القيد إلى مفاد الهيئة، لكونه كلياً لا جزئياً حقيقياً. هذا أولاً.

وثانياً: لو سلمنا أن الهيئة مستعملة في الفرد من الطلب؛ إلا إن الفرد لا يقبل التقييد إذا أنشئ أولاً مطلقاً، ثم أريد تقييده، فلا يعقل انقلاب الشخص المنشأ مطلقاً إلى الشخص المقيد. هذا بخلاف ما إذا أنشئ من الأول مقيداً؛ بحيث يلاحظ القيد والمقيد فيصّب عليهما الإنشاء مرة واحدة، فالممتنع هو الأول لا الثاني.

«فإن قلت: على ذلك..» إلخ أي: على ما ذكرت من كون الشرط قيداً للهيئة؛ «يلزم تفكيك الإنشاء عن المنشأ» وهو مستحيل، وهذا الإشكال في الحقيقة دليل ثالث للشيخ على امتناع رجوع القيد إلى الهيئة؛ بتقريب: أن الإنشاء والمنشأ من قبيل الإيجاد والوجود، والعلة والمعلول في استحالة الانفكاك؛ فكما لا ينفك الوجود عن الإيجاد، والمعلول عن العلة؛ فكذلك لا ينفك المنشأ عن الإنشاء؛ لأن الإنشاء علة للمنشأ، وعلى تقدير كون الشرط قيداً للهيئة يلزم انفكاك الإنشاء عن المنشأ زماناً؛ لأن الطلب لا يحصل إلا بعد حصول شرطه، والمفروض: أن الإنشاء حالي، والمنشأ - وهو الطلب - استقبالي فيلزم الانفكاك وهو مستحيل، فلا محيص عن رجوع القيد إلى المادة كما هو مختار الشيخ.

وحاصل ما أفاده المصنف في الجواب: أن الإنشاء وإن كان علة للمنشأ؛ إلا إنه ليس علة تامة في جميع الموارد؛ بل قد يكون علة ناقصة بأن يكون الإنشاء جزء العلة،

وجزؤها الآخر هو الشرط فلا يلزم الانفكاك.

قوله: «وأما حديث لزوم رجوع الشرط إلى المادة لبتاً فيه..» إلخ جواب عن الوجه الثاني على الدعوى الثانية وهي لزوم رجوع الشرط إلى المادة لبتاً.

وملخص الجواب عنه هو: صحة رجوع الشرط إلى الهيئة، وعدم امتناعه؛ من دون فرق بين القول بتبعية الأحكام لما في أنفسها من المصالح والمفاسد، وبين القول بتبعيةها لما في متعلقاتها من المصالح والمفاسد على ما عليه الأكثر؛ لأن تلك المصالح على القولين: يمكن أن يكون حصولها مشروطاً بشرط، فالطلب والحكم يكون مشروطاً بذلك الشرط، فيضطر الإنسان إلى إنشاء طلب مشروط بشرط مترقب الحصول لتحصيل تلك المصلحة.

ومحصل الكلام: أن الأحكام الشرعية ليست جزافية عند العدلية، بل هي تابعة للمصالح، وحينئذ قد يرى المولى أن الفعل الكذائي على إطلاقه مشتمل على المصلحة أو الحكم الكذائي كذلك؛ فلا محالة يأمر به على نحو الإطلاق، أو يُنشئ الحكم كذلك. وقد يرى أن الفعل الكذائي أو الحكم الكذائي - حال كونه مقيداً بقيد - مشتمل على المصلحة لا مطلقاً، فلا محالة يأمر به على نحو المقيد، أو يُنشئ الحكم كذلك.

وكيف كان؛ فالنتيجة هي: صحة رجوع القيد إلى الهيئة ولا يكون ممتنعاً. «فإن قلت: فما فائدة الإنشاء» أي: هذا الاعتراض من المصنف على نفسه؛ دليل رابع للشيخ القائل برجوع القيد إلى المادة؛ بتقريب: أن رجوع القيد إلى الهيئة عديم الفائدة، فيلزم أن يكون الإنشاء بدون ترتب المنشأ عليه لغواً.

وحاصل الجواب أن للإنشاء فائدتين:

الفائدة الأولى: أن يصير الحكم فعلياً بعد حصول الشرط؛ من دون حاجة إلى خطاب جديد بعد حصول الشرط بل ربما لا يتمكن المولى من الخطاب الجديد بعد حصول الشرط لوجود مانع.

الفائدة الثانية: هو شمول الخطاب وعمومه لواجد الشرط وفاقده، فيكون الخطاب فعلياً لواجد الشرط، ومشروطاً لفاقده.

٣ - دخول المقدمات الوجودية للواجب المشروط في محل النزاع؛ كدخول المقدمات الوجودية للواجب المطلق فيه؛ فلا وجه لتخصيص النزاع بمقدمات الواجب المطلق، وخروج مقدمات الواجب المشروط مطلقاً عن محل النزاع كما هو المشهور، ولهذا

خص بعض العلماء النزاع بمقدمات الواجب المطلق، والمصنف يقول بعدم الفرق بين الواجب المشروط والواجب المطلق في المقدمات الوجودية؛ فهي داخلة في محل النزاع؛ لأن الواجب المشروط بعد تحقق مقدماته الوجودية يصير فعلياً، فيأتي النزاع في مقدماته الوجودية.

وأما المقدمات الوجودية فلا ريب في خروجها عن محل النزاع على كلا القولين. وأما خروجها على مذهب المشهور والمنصور: فلكونها مقدمات وجودية. وأما خروجها على مختار الشيخ من رجوع القيد إلى المادة: فلأجل أن الشرط أخذ على نحو لا يكاد يترشح إليه الوجوب من الواجب؛ لأنه جعل مثل الحج واجباً على تقدير حصول الاستطاعة، ومع حصولها لا يعقل إنشاء الطلب؛ إذ ليس الطلب حينئذٍ إلا طلب الحاصل وهو محال.

نعم؛ إن الفرق بين مبنى الشيخ الأنصاري ومبنى المشهور إنما هو في سائر المقدمات الوجودية غير المعلق عليه الإيجاب في ظاهر الخطاب، فهي واجبة على مبنى الشيخ، وليست واجبة على مبنى المشهور الذي هو مختار المصنف «قدس سره».

«هذا في غير المعرفة والتعلم»، وأما المعرفة: فهي واجبة مطلقاً أي: حتى في الواجب المشروط بالمعنى المختار؛ وهو كون الشرط قيداً للهيئة. ولكن الوجه في وجوبها ليس الملازمة بين وجوبي المقدمة وذيها حتى يقال: كيف يعقل وجوب المقدمة قبل وجوب ذيها في الواجب المشروط؛ بل وجوبها من باب حكم العقل بذلك؛ للعلم الإجمالي بالأحكام الموجب للفحص عنها، وتحصيل المؤمن من العقوبة على مخالفتها. هذا مضافاً إلى روايات آمرة بتعلم الأحكام.

٤ - في تحقيق حال إطلاق الواجب على الواجب المشروط؛ من حيث الحقيقة والمجاز، وإطلاق الصيغة مع الشرط.

أما إطلاق الواجب على الواجب المشروط بلحاظ حال النسبة، وحصول الشرط فيكون على نحو الحقيقة مطلقاً أي: كان الشرط قيداً للهيئة أم للمادة.

وأما إطلاقه عليه بلحاظ ما قبل الشرط فيكون على نحو الحقيقة أيضاً على ما هو مختار الشيخ من: كون الشرط قيداً للمادة، وعلى نحو المجاز على مختار المصنف؛ لأنه مشتق، وإطلاق المشتق على من لم يتلبس بعد بالمبدأ مجاز كما سبق في مباحث المشتق. وأما إطلاق الصيغة مع الشرط مثل: «حج إن استطعت» فحقيقة على كل حال أي:

ومنها^(١): تقسيمه إلى المعلق والمنجز، قال في

سواء كان الشرط قيداً للهيئة أم قيداً للمادة؛ لأن الصيغة في المثال قد استعملت في معناها - وهو أصل الطلب - وأما الإطلاق أو التقييد فمستفادان من دال آخر كالشرط ومقدمات الحكمة، فالدلالة على كل من الإطلاق والتقييد تكون بنحو تعدد الدال والمدلول، فيكون استعمال الصيغة على نحو الحقيقة والإطلاق - على مذهب الشيخ - مستفاد من مقدمات الحكمة، كما أن التقييد على مذهب المصنف مستفاد من الشرط.

٥ - أما نظريات المصنف:

فهي حسب ما يلي:

- ١ - التعاريف المذكورة للواجب المطلق والمشروط تعاريف لفظية لا حقيقية.
- ٢ - أن الإطلاق والتقييد وصفان إضافيان لا حقيقيان.
- ٣ - أن القيود المأخوذة في لسان الأدلة ترجع إلى مفاد الهيئة لا إلى المادة.
- ٤ - إطلاق الواجب على الواجب المشروط بلحاظ حصول الشرط على نحو الحقيقة، وبلحاظ ما قبل حصوله يكون على نحو المجاز.
- ٥ - إطلاق الصيغة مع الشرط يكون على نحو الحقيقة على كل حال؛ أي: سواء كان الشرط قيداً للهيئة، أم قيداً للمادة.

في تقسيم الواجب إلى المعلق والمنجز

(١) من تقسيمات الواجب: تقسيمه إلى المعلق والمنجز وهو الذي ابتكره صاحب الفصول، وفرّع عليه وجوب المقدمة قبل مجيء وقت العمل بذوي المقدمة في الواجب المعلق.

وقد أفاد في بيان المراد من كل منهما ما في المتن من أن المنجز: ما يتعلق وجوبه بالمكلف، ولا يتوقف حصوله على أمر غير مقدور كالمعرفة، ويسمى بالواجب المنجز؛ لأن التكليف فيه ثابت ومنجز.

والمعلق: ما يتعلق وجوبه بالمكلف، ويتوقف حصوله على أمر غير مقدور له؛ كالحج، فإن الوجوب يتعلق به في أول أزمنا الاستطاعة، أو خروج الرفقة؛ لكن فعله يتوقف على مجيء وقته، وهو غير مقدور للمكلف، ويسمى بالواجب المعلق؛ لأن الواجب فيه معلق على أمر غير مقدور كما عرفت في الحج.

وهناك جهات من البحث:

الجهة الأولى: هي الفرق بين الواجب المعلق، والواجب المشروط عند المشهور.

الفصول^(١) إنه ينقسم باعتبار آخر إلى ما يتعلق وجوبه بالمكلف، ولا يتوقف حصوله على أمر غير مقدور له كالمعرفة؛ وليست منجزاً، وإلى ما يتعلق وجوبه به ويتوقف حصوله على أمر غير مقدور له؛ وليست معلقاً كالحج، فإن وجوبه يتعلق بالمكلف من أول زمن الاستطاعة، أو خروج الرفقة، ويتوقف فعله على مجيء وقته وهو غير مقدور له، والفرق بين هذا النوع^(٢) وبين الواجب المشروط هو: أن التوقف هناك

الجهة الثانية: هي إنكار الشيخ لتقسيم صاحب الفصول الواجب المطلق إلى المنجز والمعلق.
الجهة الثالثة: إشكال المصنف على هذا التقسيم.

الجهة الرابعة: فيما يرد على الواجب المعلق من الإشكاليين الآخرين.
وأما الفرق بين الواجب المعلق الفصولي والواجب المشروط المشهوري فهو: ما في كلام صاحب الفصول حيث قال: «والفرق بين هذا النوع».
(١) الفصول، ص ٧٩ آخر الصفحة. نقلاً عن كفاية الأصول طبع مؤسسة أهل البيت، ص ١٠٠.

(٢) أي: الفرق بين الواجب المعلق «وبين الواجب المشروط هو: أن التوقف هناك» أي: في الواجب المشروط للوجوب، «وهنا» أي: في الواجب المعلق «للفعل».
وحاصل الفرق: أن المعلق ما كان الوجوب فيه حالياً، والواجب استقبالياً أي: مقيداً بزمان متأخر.

والمشروط: ما كان الوجوب فيه متوقفاً على شيء، فالتوقف في المعلق الفصولي للفعل، وفي المشروط المشهوري للوجوب.

وأما إنكار الشيخ «قدس سره» لهذا التقسيم: فلأن الواجب المعلق الفصولي هو عين الواجب المشروط الشيعي، فتقسيم الشيخ الواجب إلى المطلق والمشروط يغني عن تقسيم الفصول الواجب إلى المنجز والمعلق.

توضيح ذلك: أن الشيخ الأنصاري قد أرجع جميع القيود في الخطاب التعليقي إلى المادة والواجب، فالواجب المشروط عند الشيخ: ما كان الوجوب فيه حالياً، والواجب استقبالياً، هذا هو عين الواجب المعلق عند صاحب الفصول؛ لذهاب كل واحد منهما إليها إلى رجوع القيد إلى الواجب، وإلى كون الوجوب فعلياً، كما أن الواجب المنجز الفصولي هو عين الواجب المطلق الشيعي، فلا معنى لتقسيم صاحب الفصول، بل يكفي تقسيم الواجب إلى المطلق والمشروط على مبنى الشيخ.

نعم؛ يمكن أن يقال: إن المعلق الفصولي أخص من المشروط الشيعي؛ لأن الواجب المشروط عند الشيخ ما كان الواجب متوقفاً على أمر استقبالي؛ سواء كان ذلك الأمر

وبين الواجب المشروط هو: أن التوقف هناك للوجوب، وهنا للفعل. انتهى كلامه رفع مقامه.

لا يخفى: أن شيخنا العلامة - أعلى الله مقامه - حيث اختار في الواجب المشروط ذلك المعنى^(١)، وجعل الشرط لزوماً من قيود المادة ثبوتاً وإثباتاً^(٢)، حيث ادعى امتناع كونه من قيود الهيئة كذلك، أي: إثباتاً وثبوتاً، على خلاف القواعد العربية، وظاهر المشهور، كما يشهد به^(٣) ما تقدم آنفاً عن البهائي، أنكر على الفصول هذا التقسيم؛

مقدوراً؛ كالاستطاعة بالإضافة إلى الحج، أو غير مقدور؛ كالموسم بالنسبة إليه، فيكون المعلق الفصولي من مصاديق الواجب المشروط الشيخي. وفي الحقيقة: أن إنكار الشيخ للواجب المعلق يرجع إلى إنكاره للواجب المشروط عند المشهور.

وكيف كان؛ فالنسبة بين الواجب المشروط الشيخي والواجب المعلق الفصولي هي: عموم مطلق، والواجب المشروط أعم من الواجب المعلق. وأما النسبة بين الواجب المشروط المشهوري، والواجب المعلق فهي: عموم من وجه.

مادة الاجتماع هي: الحج؛ فإن وجوبه متوقف على الاستطاعة، والواجب - أعني الفعل - يتوقف على الموسم. ومادة الافتراق من جانب المشروط كما إذا قال المولى: «إذا جاء زيد فأكرمه»؛ فإن وجوب الإكرام متوقف على المجيء، وأما نفس الإكرام فلا توقف له على شيء. ومادة الافتراق من جانب الواجب المعلق: فيما إذا كانت المادة - أي: الفعل - فقط متوقفاً، كما إذا قال المولى: «يجب عليك الإكرام عند المجيء»؛ فإن الإكرام متوقف دون وجوبه.

(١) أي: كون الشرط قيداً للمادة.

(٢) أي: لباً وواقعاً كما هو مقتضى دليله الثاني حيث قال: «وأما لزوم كونه من قيود المادة لباً» وإثباتاً أي: لفظاً ودليلاً كما هو مقتضى دليله الأول؛ حيث قال: «أما امتناع كونه من قيود الهيئة»، فقوله: «ثبوتاً وإثباتاً»؛ إشارة إلى الوجهين اللذين أفادهما الشيخ «رحمه الله» في رجوع القيد إلى المادة.

(٣) أي: يشهد بكون رجوع القيد إلى المادة على خلاف ظاهر المشهور ما تقدم عن الشيخ البهائي من تصريحه: بأن استعمال الواجب في المشروط مجاز بعلاقة الأول أو المشاركة، ووجه الاستشهاد واضح؛ لأن استعمال الواجب في المشروط مجاز على مبنى المشهور؛ لا على مبنى الشيخ، فما أفاده الشيخ الأنصاري من رجوع القيد إلى المادة؛

ضرورة: أن المعلق بما فسره، يكون من المشروط بما اختار له من المعنى على ذلك^(١)، كما هو واضح، حيث لا يكون^(٢) حينئذ هناك معنى آخر معقول، كان هو المعلق المقابل للمشروط.

ومن هنا^(٣) انقدح: أنه في الحقيقة إنما أنكر الواجب المشروط بالمعنى الذي يكون هو ظاهر المشهور، والقواعد العربية، لا الواجب المعلق بالتفسير المذكور. وحيث قد عرفت - بما لا مزيد عليه - إمكان رجوع الشرط إلى الهيئة، كما هو ظاهر المشهور، وظاهر القواعد، فلا يكون مجال لإنكاره عليه.

المستلزم لكون استعمال الواجب في المشروط على نحو الحقيقة مخالفاً لظاهر المشهور من المجازية.

قوله: «أنكر على الفصول هذا التقسيم» خبر - أن - في قوله: «لا يخفى: أن شيخنا العلامة». وقوله: «ضرورة» تعليلٌ للإنكار، وقد سبق ما حاصله: أن الشيخ قد حكم باستحالة المشروط بمعناه المشهور؛ بزعم: أن القيد يرجع إلى المادة، فالمشروط في نظره: هو عين المعلق عند صاحب الفصول، فلا مجال - بعد تقسيم الواجب إلى مطلق ومشروط - إلى تقسيمه ثانياً إلى المنجز والمعلق، ولهذا أنكر عن الفصول هذا التقسيم.

(١) أي: على البيان المتقدم في كلام الشيخ «قدس سره».

(٢) هذا الكلام من المصنف بيان وتوضيح لاتحاد المعلق الفصولي مع المشروط الشيعي؛ بمعنى: أنه لا يكون حين رجوع القيد إلى المادة في تقسيم الواجب إلى المعلق والمنجز معنى آخر معقول؛ غير تقسيم الواجب إلى المطلق والمشروط عند الشيخ، فتقسيمه إلى المعلق والمنجز هو عين تقسيمه إلى المطلق والمشروط.

(٣) أي: من كون الواجب المشروط بتفسير الشيخ هو عين المعلق بتفسير صاحب الفصول: «انقدح» أي: ظهر: أن الشيخ لم ينكر في الحقيقة المعلق الفصولي؛ بل هو ملتزم به ثبوتاً وواقعاً - وإن أنكره إثباتاً ودليلاً - فالشيخ التزم بالواجب المعلق لكن سماه مشروطاً. نعم؛ إنه ذانكر المشروط بمعناه المشهور.

وكيف كان؛ ففرض المصنف من قوله: «من هنا انقدح...» إلخ هو الإشكال على إنكار الشيخ - بحسب الظاهر - للمعلق الفصولي: بأن هذا الإنكار لم يقع في محله؛ إذ المفروض: اتحاد المعلق الفصولي مع المشروط الشيعي، ومن المعلوم: أن الاعتراف بأحدهما اعتراف بالآخر، فلا معنى للإنكار.

نعم؛ يمكن أن يقال^(١): إنه لا وقع لهذا التقسيم؛ لأنه بكلما قسميه من المطلق المقابل للمشروط، وخصوصية كونه حالياً أو استقبالياً لا توجهه ما لم توجه بالاختلاف في المهم، وإلا لكثرت تقسيماته لكثرة الخصوصيات، ولا اختلاف فيه^(٢)؛ فإن ما رتب عليه من وجوب المقدمة فعلاً - كما يأتي - إنما هو من أثر إطلاق وجوبه وحالته؛ لا من استقبالية الواجب، فافهم^(٣).

(١) أما إشكال المصنف على تقسيم الفصول بعد دفع إشكال الشيخ عنه، فتوضيحه يتوقف على مقدمة وهي: أن مقصود صاحب الفصول من هذا التقسيم هو: التخلص عن العويصة الآتية وهي: وجوب المقدمة من قبل وجوب ذي المقدمة؛ كالغسل في الليل لأجل الصوم في نهار شهر رمضان أو لغيره من الصوم المعين، فالتزم بالواجب المعلق ليكون الوجوب حالياً من قبل مجيء الغد، ويعقل ترشح الوجوب إلى الغسل من قبل مجيء وقت الصوم.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إن التخلص المذكور إنما هو من أثر حالة الوجوب - وهي مشتركة بين المنجز والمعلق - لا من أثر استقبالية الواجب المختصة بالمعلق، فما يترتب عليه الأثر لا يختص بالمعلق، وما يختص بالمعلق لا يترتب عليه الأثر.

وعليه: فلا وجه لهذا التقسيم بعد أن كان بكلما قسميه من الواجب المطلق، واختلاف أنحاء الواجب لا توجه التقسيم ما لم توجه الاختلاف في الأثر المهم أعني: وجوب المقدمة وعدمه. ومن الواضح: أنه لا أثر لهذا التقسيم بالنسبة إلى وجوب المقدمة؛ فلماذا قال المصنف: «لا وقع لهذا التقسيم».

وملخص كلام المصنف في المقام: أن مجرد كون الواجب حالياً في المنجز، واستقبالياً في المعلق لا يجدي في صحة التقسيم إلى المنجز والمعلق؛ بعد كون الوجوب في كلا القسمين حالياً ومطلقاً. والمفروض: أن الأثر هو وجوب المقدمة مترتب على كلا القسمين.

(٢) أي: في الأثر المهم، فخصوصية كون الواجب حالياً كالمنجز، أو استقبالياً كالمعلق لا تصحح التقسيم ما لم توجه تلك الخصوصية اختلافاً في المهم، والمفروض: إنه لا اختلاف فيه مع تلك الخصوصيات، فلا يصح التقسيم.

(٣) لعله إشارة إلى أن مقصود صاحب الفصول من هذا التقسيم لا يكون بيان الثمرة بين المعلق والمنجز - حتى يشكل عليه بأنه لا ثمرة بينهما - نظراً إلى أن الأثر - أعني: وجوب المقدمة - مترتب على حالة الوجوب وفعليته، وهي مشتركة بينهما؛ بل

ثم إنه ربما حكي عن بعض أهل النظر^(١) من أهل العصر إشكال في الواجب المعلق، وهو: أن الطلب والإيجاب، إنما يكون بإزاء الإرادة المحركة للعضلات نحو المراد؛ فكما لا تكاد تكون الإرادة منفكة عن المراد فليكن الإيجاب غير منفك عما يتعلق به، فكيف يتعلق بأمر استقبالي؟ فلا يكاد يصح الطلب والبعث فعلاً نحو أمر متأخر.

مقصوده من هذا التقسيم بيان الثمرة بين المعلق والمشروط المشهوري، فعلى المشروط: لا يكون الوجوب حالياً عند المشهور، فلا يمكن القول بوجوب الغسل غيراً قبل مجيء الغد، وعلى المعلق: يكون وجوبه حالياً، فيمكن القول حينئذ بوجوب الغسل قبل مجيء الغد، وهذا لا إشكال فيه كما هو واضح.

وفي «منتهى الدراية، ج ٢، ص ١٩٢» ما هذا لفظه: «لعله إشارة إلى: إن التقسيم إلى المعلق والمنجز لا يخلو من الثمرة، وهي: إن المقدمة المعلق عليها غير واجبة في المعلق؛ بخلاف المنجز فإنه يجب تحصيل جميع مقدماته؛ لأن المفروض: كون الوجوب فيه فعلياً».

بقي الكلام في الجهة الرابعة وهي: ما يرد على الواجب المعلق من الإشكاليين الآخرين غير ما مر عن الشيخ والمصنف من الإشكال عليه، والإشكال الأول من الإشكاليين الباقيين ما أشار إليه بقوله: «ثم إنه ربما حكي عن أهل النظر من أهل العصر إشكال في الواجب المعلق».

والإشكال الثاني منهما ما أشار إليه بقوله الآتي: «وربما أشكل على المعلق أيضاً» فانظر.

(١) قيل: إن المراد من بعض أهل النظر هو المحقق النهاوندي صاحب «تشریح الأصول» وقيل: هو المحقق الشهير السيد محمد الأصفهاني، وعلى كل حال فالهم هو: بيان الإشكال على الواجب المعلق، وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن الإرادة التشريعية كالإرادة التكوينية في جميع الخصوصيات والآثار، أي: في كونها مشتركتين فيما تتوقف عليه الإرادة؛ من العلم، والتصديق بالغاية والميل، وفيما يترتب على الإرادة من تحريك العضلات، وحصول الفعل بعده؛ وإنما الفرق بينهما: في أن الإرادة التشريعية تتعلق بفعل الغير، والتكوينية تتعلق بفعل نفس الشخص، فحينئذ كما أن الإرادة التكوينية يستحيل انفكاكها عن المراد - لأنها الشوق المؤكد المستتبع لتحريك العضلات - فكذلك يستحيل انفكاك الإرادة التشريعية عن المراد وهو طلب الفعل من الغير.

قلت^(١): فيه أن الإرادة تتعلق بأمر متأخر استقبالي، كما تتعلق بأمر حالي، وهو أوضح من أن يخفى على عاقل فضلاً عن فاضل، ضرورة: أن تحمّل المشاق في تحصيل المقدمات - فيما إذا كان المقصود بعيد المسافة وكثير المؤونة - ليس إلا لأجل تعلق إرادته به، وكونه مريداً له قاصداً إياه لا يكاد يحمله على التحمل إلا ذلك، ولعل الذي أوقعه^(٢) في الغلط ما قرع سمعه من تعريف الإرادة بالشوق المؤكد المحرك

وبعبارة أخرى: كما أن الإرادة التكوينية لا تنفك عن الحركة نحو الفعل، كذلك الإرادة التشريعية لا تنفك عن حركة الغير إلى الفعل والتعليق؛ حيث إن الإيجاب فيه حالي، والحركة نحو الفعل استقبالية فهو باطل لاستلزامه انفكاك الإرادة عن المراد. إذا عرفت هذه المقدمة فيتضح لك امتناع الواجب المعلق؛ لما عرفت في المقدمة من استلزامه انفكاك المراد عن الإرادة؛ لكون المراد فيه متأخراً زماناً عن الإرادة؛ إذ المفروض: استقبالية الواجب، وفعلية الوجوب ويستحيل انفكاك الوجوب عن الواجب بأن يكون الوجوب فعلياً والواجب استقبالياً فيكون من قبيل تخلف المعلول عن العلة وهو ممتنع.

(١) أجاب المصنف عن إشكال بعض أهل النظر على الواجب المعلق بوجوده: الوجه الأول من الجواب: ما أشار إليه بقوله: «فيه أن الإرادة تتعلق بأمر متأخر استقبالي كما تتعلق بأمر حالي». وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن المستشكل - وهو بعض أهل النظر - قد قاس الإرادة التشريعية بالإرادة التكوينية بعدم انفكاك المراد عن الإرادة.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن المصنف أنكر امتناع انفكاك الإرادة التكوينية - التي هي المقيس عليها عن المراد - فقال: بعدم امتناع تعلق الإرادة التكوينية بأمر استقبالي فيما إذا كان المراد بعيد المسافة، ومما يحتاج إلى مقدمات كثيرة محتاجة إلى زمان طويل؛ كطبي المسافات ونحوه، فإن إتعاب النفس في تحصيلها ليس إلا لأجل تعلق إرادته بما لا يحصل إلا بها؛ فإن السفر المحتاج إلى المقدمات إنما هو للوصول إلى المراد وهو: تحصيل المال مثلاً مع انفكاكه عن الإرادة - لأن فعل هذه المقدمات لا يكون له إرادة استقلالية - بل إرادة المقدمات تبعية مترشحة عن إرادة ذبيها. وكيف كان؛ فالإرادة التكوينية تنفك عن مراداتنا المنوطة بتمهيد مقدمات ومضي زمان.

(٢) أي: أوقع بعض أهل النظر من أهل العصر في الغلط.

للعضلات نحو المراد، وتوهم: أن تحريكها نحو المتأخر مما لا يكاد، وقد غفل^(١) عن أن كونه محرّكاً نحوه يختلف حسب اختلافه؛ في كونه مما لا مؤونة له كحركة نفس العضلات، أو مما له مؤونة ومقدمات قليلة أو كثيرة، فحركة العضلات تكون أعم من أن تكون بنفسها مقصودة أو مقدمة له، والجامع إن يكون^(٢) نحو المقصود.

بل مرادهم^(٣) من هذا الوصف - في تعريف الإرادة -: بيان مرتبة الشوق الذي

وحاصل وجه غلظه وتوهمه هو: ظهور تعريف الإرادة بالشوق المؤكد المحرك للعضلات نحو المراد في امتناع انفكك الإرادة عن المراد، فيمتنع تحريك الإرادة نحو المتأخر عنها زماناً؛ كالواجب المعلق، حيث: إنه متأخر زماناً عن الوجوب.

(١) هذا الكلام من المصنف دفع لهذا التوهم، وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن المراد على قسمين:

الأول: ما يكون مراداً بالأصالة؛ كشرب الماء الموجود.

الثاني: ما يكون مراداً بالتبع؛ كبذل المال لشراء الماء ونقله إلى منزله، ثم إلى إناء يعتاد شرب الماء منه، فحركة العضلات - في المثال الأول - تكون مقصودة بالأصالة، وفي المثال الثاني: مرادة بالتبع.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الإرادة لا تنفك عن المراد في المثالين؛ لأن المراد ليس منحصراً في المقصود الأصلي - كما عرفت في المقدمة - حتى يلزم انفكاكها عنه فيما إذا توقف المراد على مقدمات، كالمثال الثاني.

(٢) أي: الجامع هو التحريك نحو المقصود؛ سواء كان أصلياً أو تبعياً، والأول: فيما لم تكن هناك مقدمات. والثاني: فيما إذا احتاج المراد إلى مقدمات.

وعلى كلا التقديرين: لا يلزم انفكك الإرادة عن المراد، غاية الأمر: أن المراد في أحدهما: أصلي، وفي الآخر: تبعي. هذا تمام الكلام في الوجه الأول من الجواب.

(٣) هذا هو الوجه الثاني من الجواب عن إشكال بعض أهل النظر على الواجب المعلق، غرض المصنف منه هو: منع اعتبار التحريك الفعلي في تعريف الإرادة. وأن مقصودهم من توصيف الإرادة بذلك: بيان أن الإرادة مرتبة أكيدة من الشوق المحرك للعضلات نحو المراد.

وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن الإرادة وإن كانت عبارة عن الشوق المؤكد المحرك للعضلات نحو المراد؛ إلا إن المراد من تحريك العضلات في تعريف الإرادة ليس هو التحريك الفعلي؛ لإمكان تعلقها بأمر متأخر لا مقدمات له أصلاً، فلا حركة في

يكون هو الإرادة، وإن لم يكن هناك فعلاً تحريك؛ لكون المراد وما اشتاق إليه كمال الاشتياق أمراً استقبالياً غير محتاج إلى تهيئة مؤونة أو تمهيد مقدمة؛ ضرورة: أن شوقه إليه ربما يكون أشد من الشوق المحرك فعلاً نحو أمر حالي أو استقبالي، محتاج إلى ذلك.

هذا مع^(١) له لا يكاد يتعلق البعث إلا بأمر متأخر عن زمان البعث؛ ضرورة: أن

البين فعلاً لا نحو الفعل ولا نحو المقدمات، بل مرادهم من حركة العضلات هي: مطلق الحركة شأنية كانت أو فعلية.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه لا يعتبر في الإرادة التحريك الفعلي للعضلات؛ بل يكفي مطلق التحريك سواء كانت حركة العضلات نحو المراد فعلية أو استقبالية. نعم؛ يعتبر فيها التحريك حين إيجاد المراد.

وكيف كان؛ فقد أجاب المصنف عن توهم بعض أهل النظر إلى الآن بوجهين:
الأول: ما أشار إليه بقوله: «وقد غفل...» إلخ، ومحصله: تعميم المراد إلى الأصلي والتبعي بعد اعتبار التحريك الفعلي في الإرادة.

الثاني: ما أشار إليه بقوله: «بل مرادهم من هذا الوصف...» إلخ وحاصله: منع اعتبار التحريك الفعلي في الإرادة، وكفاية التحريك في ظرف إيجاد المراد، ففي المراد الاستقبالي غير المحتاج إلى مقدمات تكون الإرادة - وهي الشوق المؤكد - موجودة بدون التحريك الفعلي، فعلى هذا تنفك الإرادة عن التحريك الفعلي نحو كل من المراد ومقدماته؛ وذلك لفرض استقبالية المراد، وعدم احتياجه إلى مقدمات، ولا ضير فيه بعد منع اعتبار التحريك الفعلي في الإرادة، وكفاية التحريك في موطنه.

(١) هذا هو الوجه الثالث من الجواب عن إشكال بعض أهل النظر، ومرجه: إلى بطلان قياس الإرادة التشريعية بالإرادة التكوينية؛ لكون هذا القياس قياساً مع الفارق فيكون باطلاً.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: بيان الفرق بين الإرادتين والفرق بينهما:
أولاً: أن الإرادة التكوينية تتعلق بفعل نفس الشخص، والإرادة التشريعية تتعلق بفعل الغير.

وثانياً: إن الإرادة التشريعية عبارة عن إحداث الداعي في نفس المكلف نحو الفعل المأمور به بتوجيه أمر إليه.

ومن البديهي: أن حدوث الداعي يتوقف على بعض المقدمات؛ كتصور المكلف الأمر

البعث إنما يكون لإحداث الداعي للمكلف إلى المكلف به بأن يتصوره بما يترتب عليه من المثوبة، وعلى تركه من العقوبة، ولا يكاد يكون هذا إلا بعد البعث بزمان، فلا محالة يكون البعث نحو أمر متأخر عنه بالزمان، ولا يتفاوت طوله وقصره، فيما هو ملاك الاستحالة والإمكان في نظر العقل الحاكم في هذا الباب.

ولعمري^(١) ما ذكرناه واضح لاسترة عليه، والإطنا ب إنما هو لأجل رفع المغالطة الواقعة في أذهان بعض الطلاب.

بما يترتب عليه من مثوبة على موافقته، وإتيان متعلقه، وعقوبة على مخالفته، وترك متعلقه، وهذا مما لا يمكن أن يتحقق إلا بعد البعث بزمان قصير؛ كما في الواجب المنجز، أو بزمان طويل؛ كما في الواجب المعلق.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إن قياس الإرادة التشريعية بالإرادة التكوينية قياس مع الفارق.

وخلاصة الفرق - ببيان أوضح -: أنه لو سلمنا امتناع الانفكاك في الإرادة التكوينية، فلا بد من الالتزام بالانفكاك في الإرادة التشريعية؛ وذلك لما عرفت - في المقدمة - من أن المكلف لا ينبعث عن الأمر نحو المأمور به إلا بعد تصور الأمر وما يترتب عليه من الثواب على موافقته، والعقاب على مخالفته؛ ليحصل له الداعي إلى الإتيان بالمأمور به، فلا محالة يتأخر الانبعاث الذي هو ظرف الواجب عن البعث، ويتحقق الانفكاك بينهما.

فالمتحصل من جميع ما ذكرناه: أنه لا بد من الالتزام بالانفكاك في الإرادة التشريعية وهي: إرادة الفعل من الغير باختيار ذلك الغير.

(١) يقول المصنف: «ولعمري ما ذكرناه» من تخلف الإرادة التشريعية عن المراد واضح، فلا يكون مستحيلاً - كما زعمه بعض أهل النظر - إذ لو كان مستحيلاً لكان مستحيلاً في الواجب المنجز أيضاً؛ لأن ملاك الاستحالة هو: تخلف الانبعاث عن البعث، وهو موجود في الواجب المنجز، فلا فرق بين الواجب المعلق والمنجز في الاستحالة، فإن كان الواجب المنجز ممكناً كان الواجب المعلق أيضاً ممكناً؛ إذ لا دخل لطول الزمان وقصره في الاستحالة والإمكان.

ثم يعتذر المصنف عن إطنا ب الكلام في المقام - وهو على خلاف ديدنه - بأنه كان لأجل رفع المغالطة والاشتباه اللذين وقعا في أذهان بعض الطلاب، كما وقع في ذهن المستشكل المذكور؛ وهو بعض أهل النظر.

وربما أشكل على المعلق أيضاً^(١): بعدم القدرة على المكلف به في حال البعث، مع إنها من الشرائط العامة.

وفيه^(٢): أن الشرط إنما هو القدرة على الواجب في زمانه، لا في زمان الإيجاب

(١) هذا إشكال آخر على الواجب المعلق الذي قال به صاحب الفصول. توضيح الإشكال يتوقف على مقدمة وهي: أن للتكاليف الشرعية شرائط ومنها: القدرة على العمل؛ لأن القدرة على الواجب عقلاً من الشرائط العامة، ومقتضى شرطيتها انتفاء الوجوب عند انتفائها؛ إذ معنى الشرط ما ينتفي المشروط بانتفائه. إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إن القول بالواجب المعلق باطل لاستلزامه وجود المشروط عند انتفاء الشرط، إذا المفروض: هو انتفاء القدرة على الواجب مع كونها من الشرائط العامة؛ فالحجج في الموسم قبل وقته غير واجب لعدم القدرة عليه، فلو كان واجباً لزم وجود المشروط عند انتفاء الشرط. وهو خلف.

(٢) أي: ما يرد في هذا الإشكال: أن الشرط للتكليف هو القدرة على الامتثال حين الامتثال لا حين الإيجاب.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن القدرة على فعل الواجب على أقسام:

- ١ - القدرة عليه حين الإيجاب فقط.
- ٢ - القدرة حين الإيجاب والامتثال معاً.
- ٣ - القدرة حين الامتثال فقط.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إن الشرط المعتبر في وجوب شيء هو القدرة على الواجب في زمان فعله وامتناله؛ لا القدرة حين الإيجاب فقط، ولا القدرة حين الإيجاب والامتثال معاً، والمفروض هو: وجود قدرة المكلف على الإتيان بالواجب المعلق في زمان فعله وامتناله فقط؛ إذ لم يثبت شرعاً اعتبار القدرة في زمان حدوث الإيجاب، ويكفي ثبوتها في ظرف الامتثال لتشريع الوجوب من باب الشرط المتأخر، الذي هو من الشرط المقارن حقيقة؛ بناء على ما سبق تحقيقه من المصنف - في مبحث أقسام الشرط - حيث قال: إن الشرط في الشرط المتأخر هو وجوده للحاظي الذي هو من المقارن، والقدرة كذلك حيث أنها بوجودها العلمي شرط للإرادة لا بوجودها الخارجي.

ولذا لو علم المكلف بعدم قدرته لا يريده وإن كان مقدوراً له واقعاً، وكذلك لو علم بقدرته عليه يريده وإن لم يكن مقدوراً له واقعاً.

وكيف كان؛ فالقدرة حين الامتثال من الشرط المتأخر، كما أشار إليه بقوله: «غاية

أنه كالمقارن، من غير انخرام للقاعدة العقلية أصلاً، فراجع.
ثم لا وجه^(١) لتخصيص المعلق بما يتوقف حصوله على أمر غير مقدور؛ بل ينبغي تعميمه إلى أمر مقدور متأخر، أخذ على نحو^(٢) يكون مورداً للتكليف، وبترشح عليه الوجوب من الواجب، أو لا؛ لعدم تفاوت فيما يهمله من وجوب تحصيل المقدمات

الأمر: يكون من باب الشرط المتأخر»، والشرط المتأخر، كالمقارن من غير انخرام القاعدة العقلية وهي: تقدم العلة بتمام أجزائها على المعلول رتبة، ومقارنتها له زماناً.

(١) أي: أنه يرد على الواجب المعلق الفصولي إشكال آخر غير ما سبق من الإشكالات؛ وهو ما أشار إليه بقوله: «لا وجه لتخصيص المعلق بما يتوقف حصوله على أمر غير مقدور».

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن الغرض من الالتزام بالواجب المعلق هو: وجوب تحصيل المقدمات غير المقدورة في زمان الواجب، فإنه على القول بالواجب المعلق يجب تحصيلها قبل الوقت. هذا أولاً.

وثانياً: أن ما يتوقف عليه حصول الواجب المعلق لا يختص بما هو ظاهر الفصول من اختصاصه بأمر غير مقدور للمكلف؛ بل ينبغي تعميمه إلى أمر مقدور متأخر كالاستطاعة لمن يقدر على تحصيلها.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إنه لا يتفاوت في المهم - وهو وجوب المقدمات غير المقدورة في زمان الواجب - بين كون الأمر المعلق عليه الواجب غير مقدور قبل زمان الواجب، وبين كونه مقدوراً، فحينئذ لا وجه لما في بعض الكلمات من اختصاص القيد الذي يتوقف عليه الواجب المعلق بغير المقدور، كما هو ظاهر الفصول.

(٢) اختلفت النسخ في حذف حرف النفي - أعني كلمة لا - وإثباته، والمعنى واحد على التقديرين؛ إذ لو كان هذا نفيًا كان قوله: بعد «أو لا» إثباتاً لأنه نفي للنفي، وإن كان هذا إثباتاً كان قوله: «أو لا» نفيًا، والمعنى: إنه لا يفرق في تعلق الواجب بأمر مقدور متأخر بين أن لا يكون ذلك الأمر المتأخر مورداً للتكليف؛ بأن يكون توقف حصول الواجب عليه بوجوده الاتفاقي؛ لأنّ ظاهر الفصول هو كون الواجب المعلق هو المقيد بوجوده الاتفاقي، ولم يظهر عدول المصنف عنه.

نعم؛ ثبت عدوله عن تخصيص الفصول تعليق الواجب بغير المقدور، ولذا عممه المصنف للمقدور.

وقوله «لعدم تفاوت فيما يهمله ..» إلخ تعليل لقوله: «لا وجه لتخصيص المعلق» كما أنّ قوله: «لثبوت الوجوب الحالي فيه» تعليل لوجوب المقدمات غير المقدورة في زمان

الوجوب من الواجب، أو لا؛ لعدم تفاوت فيما يهمله من وجوب تحصيل المقدمات التي لا يكاد يقدر عليها في زمان الواجب المعلق، دون المشروط لثبوت الوجوب الحالي فيه، فيترشح منه الوجوب على المقدمة، بناء على الملازمة دونه لعدم ثبوته فيه إلا بعد الشرط.

نعم^(١) لو كان الشرط على نحو الشرط المتأخر، وفرض وجوده، كان الوجوب

الواجب، والضمير في قوله: «فيه» و«منه» يعود إلى الواجب المعلق، والضمير في «دونه» يعود إلى المشروط.

وقوله: «لعدم ثبوته فيه» تعليل لعدم وجوب المقدمات في الواجب المشروط أي: العلة لعدم وجوب مقدمات الواجب المشروط هو عدم ثبوت الوجوب في المشروط أي: في ذي المقدمة، حتى يترشح منه على المقدمة؛ لأن المفروض: هو عدم ثبوت الوجوب فيه إلا بعد الشرط.

(١) قوله: «نعم لو كان الشرط ..» إلخ استدراك عن قوله: «دونه» يعني: دون المشروط.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة. وهي: أن الواجب المشروط باعتبار شرطه ينقسم إلى أقسام؛ لأن شرط الواجب على أقسام:

الأول: أن يكون الوجوب مشروطاً بشرط مقارن كقول المولى: لعبده «إن جاءك زيد فأكرمه»؛ حيث يكون وجوب إكرام زيد مقارناً لمجيئه.

الثاني: أن يكون مشروطاً بشرط متأخر عن الوجوب، مفروض الحصول في موطنه؛ ولكن الواجب يكون حالياً؛ كالوجوب كما في قوله: «إن سافرت يوم الاثنين فتصدق يوم الأحد بدرهمين»، فيكون كل من الوجوب والواجب فعلياً، وشرط الوجوب استقبالياً.

الثالث: أن يكون الوجوب مشروطاً بشرط متأخر عن الوجوب مفروض الحصول في موطنه، مع كون الواجب أيضاً متأخراً كالشرط، كما في قوله: «إن جاءك زيد يوم الجمعة فمن الآن أحتم عليك إطعامه في ذلك اليوم»، وكبقاء الاستطاعة المالية إلى انتهاء المناسك؛ حيث يكون هذا متأخراً عن وجوب الحج بالاستطاعة؛ لكن يفرض وجودها قبل الموسم فيصير الوجوب فعلياً، فتجب مقدماته بناءً على الملازمة بين وجوب الواجب ووجوب مقدماته.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: يمكن القول بوجوب المقدمات في القسم الأخير من المشروط قبل حصول شرطه، فهذا القسم هو الذي نتفع به بعين ما نتفع بالواجب

المشروط به حالياً، أيضاً، فيكون وجوب سائر المقدمات الوجودية للواجب أيضاً حالياً. وليس الفرق بينه وبين المعلق حينئذٍ إلا كونه مرتبطاً بالشرط، بخلافه، وإن ارتبط به الواجب.

تنبيه^(١):

قد انقدح - من مطاوي ما ذكرناه - أن المناط في فعلية وجوب المقدمة الوجودية،

المعلق، فلا فرق بين المشروط والمعلق في فعلية الوجوب ليرشح منه على مقدماته، وإنما الفرق بينهما في أن الشرط في المعلق قيد للمادة ومرتب بها، وفي المشروط قيد للوجوب ومرتب به، كما أشار إليه بقوله: «وليس الفرق بينه وبين المعلق حينئذٍ أي: حين كون الشرط مأخوذاً على نحو الشرط المتأخر، المثبت لوجوب المقدمات «إلا كونه» أي: المشروط «مرتبطاً بالشرط بخلافه» أي: بخلاف المعلق.

وملخص الفرق: أن وجوب المشروط مترتب عليه بخلاف المعلق؛ حيث إن الواجب مرتبط ومقيد به دون الوجوب.

(١) أي: تنبيه في بيان مناط وجوب المقدمة وهو فعلية وجوب ذيها، كما أشار إليه بقوله: «هو فعلية وجوب ذيها ولو كان أمراً استقبالياً»، والغرض الأساسي من عقد هذا التنبيه في هذا المقام هو: دفع الإشكال، والتخلص عن العويصة المشهورة وهي: وجوب المقدمات في موارد عديدة مع عدم وجوب ذيها.

وخلاصة الإشكال والعويصة: أنه لا إشكال في أنهم قد صرحوا بتبعية المقدمة لذي المقدمة في الإطلاق والاشتراط، بل لا يمكن عقلاً اتصاف المقدمة بالوجوب الغيري قبل اتصاف ذيها بالوجوب النفسي. ومع ذلك قد حكموا في الموارد الكثيرة بوجوب المقدمة قبل وجوب ذيها؛ فهذا منهم ينافي حكم العقل بامتناع اتصاف المقدمة بالوجوب الغيري قبل وجوب ذيها بالوجوب النفسي؛ لأن وجوب المقدمة يترشح من وجوب ذي المقدمة، فلا يعقل قبل وجوب ذيها.

فلا بد من ذكر تلك الموارد أولاً، ومن دفع الإشكال الوارد على وجوب المقدمة فيها ثانياً.

وأما الموارد التي حكموا فيها بوجوب المقدمة قبل وجوب ذيها فهي:

١ - حكمهم بوجوب الغسل على المحدث بالحديث الأكبر في الليل، قبل طلوع الفجر مقدمة للصوم في الغد؛ مع عدم وجوب الصوم في الليل.

٢ - حكمهم بوجوب حفظ الماء قبل دخول وقت الصلاة لصفه في الطهارة؛ إذا علم المكلف بعدم التمكن من تحصيله بعد دخول الوقت؛ مع عدم وجوب الصلاة قبل الوقت حتى يجب حفظ الماء للطهارة.

٣ - حكمهم بوجوب السعي إلى الحج على المستطيع النائي قبل يوم عرفة مقدمة للحج.

٤ - حكمهم بوجوب معرفة القبلة لمن أراد السفر إلى البلدان النائية، وغير ذلك من الموارد التي يجدها المتبع في مطاوي كلمات الفقهاء. هذا خلاصة الكلام في ذكر بعض تلك الموارد.

وأما دفع الإشكال والتخلص عن هذه العويصة فقد ذكر له وجوه عديدة:

الأول: ما نُسب إلى صاحب الحاشية: من الالتزام بالوجوب النفسي في هذه الموارد.

الثاني: ما أفاده صاحب الفصول: من الالتزام بالواجب المعلق في هذه المقامات، وقد دفع الإشكال بهذا الطريق؛ إذ الوجوب يكون حالياً قبل مجيء وقت الواجب في الواجب المعلق، ولهذا تجب مقدماته فعلاً لكون الوجوب فعلياً.

الثالث: ما أفاده الشيخ الأنصاري: من الالتزام برجوع القيد والشرط إلى المادة لا إلى الهيئة - فيكون الوجوب مطلقاً وفعلياً - لأن القيد بالشرط الاستقبالي هو الواجب، فتجب مقدماته لكون الوجوب فعلياً.

الرابع: ما أفاده المصنف في دفع الإشكال: من الالتزام بالواجب المشروط بشرط متأخر؛ مفروض الوجود في موطنه كما سيأتي عن قريب، فيكون الوجوب حينئذ فعلياً قبل حصول الشرط.

وبعبارة واضحة: يكون وجوب ذي المقدمة فعلياً فيتشرح الوجوب منه إلى مقدماته؛ لأن المعيار في وجوبها فعلية وجوب ذبها وهي متحققة في الواجب المشروط بشرط متأخر مفروض الوجود في موطنه؛ لأن المفروض: أن الشرط يحصل في وقته، ولهذا لا بد من الآن الإتيان بالمقدمات التي تفوت بعد حصول الشرط.

فقد ظهر مما ذكرناه: أن دفع الإشكال لا ينحصر بالالتزام بالواجب المعلق، أو بالالتزام برجوع القيد إلى المادة لبتا، بل يمكن دفع الإشكال بناء على الالتزام بالواجب المشروط على نحو الشرط المتأخر.

وكيف كان؛ فقد علم أن المعيار في وجوب المقدمة فعلية وجوب ذبها، ففي كل مورد كان وجوبه فعلياً كان وجوبها فعلياً أيضاً.

وكونه في الحال بحيث يجب على المكلف تحصيلها، هو فعلية وجوب ذبيها، ولو كان أمراً استقبالياً، كالصوم في الغد والمناسك في الموسم، كان وجوبه مشروطاً بشرط موجود أخذ فيه ولو متأخراً، أو مطلقاً، منجزاً كان أو معلقاً، فيما إذا لم تكن مقدمة للوجوب أيضاً، أو مأخوذة في الواجب على نحو يستحيل أن تكون مورداً للتكليف، كما إذا أخذ عنواناً للمكلف كالمسافر والحاضر والمستطيع إلى غير ذلك.

أو جعل^(١) الفعل المقيد باتفاق حصوله، وتقدير وجوده - بلا اختيار أو باختياره -

(١) قوله: «أو جعل» عطف على قوله: «أخذ عنواناً» أي: المقدمة لا تكون واجبة إذا كانت مورداً للتكليف؛ من غير فرق بين كونها عنواناً للمكلف، وبين كونها على نحو جعل الفعل المقيد باتفاق حصوله وتقدير وجوده؛ سواء كان الحصول بلا اختيار للمكلف، أو كان باختياره مورداً للتكليف.

ومثال الأول: ما لو قال المولى لعبده: أوجبت عليك الصلاة عند دخول الوقت، وأوجبت عليك الحج على تقدير حصول الاستطاعة بالإرث.

ومثال الثاني: إن سافرت فقصر، وإن استطعت بالكسب فحج؛ فإن فيهما جعل الفعل المقيد بحصول الشرط - بلا اختيار المكلف أو باختياره - مورداً للتكليف، بحيث لا تكليف بدونه.

فحصل من عبارة المصنف: أنه لا تجب المقدمة الوجودية إلا بشروط ثلاثة: أحدها: عدم كون المعلق عليه قيداً للوجوب - كما أشار إليه بقوله: - «فيما إذا لم تكن مقدمة للوجوب أيضاً»، إذ لو كان قيداً للوجوب أيضاً أي: كما كان قيداً للواجب لما وجب تحصيله كالاستطاعة مثلاً، حيث لا يجب تحصيلها للحج؛ لإناطة الوجوب بها.

ثانيها: عدم كون المقدمة مأخوذة في الواجب على نحو يستحيل أن تكون مورداً للتكليف؛ كما إذا أخذت عنواناً للمكلف؛ كالمسافر إذا كان القيد قيداً للموضوع، كما إذا قال المولى: «إن سافرت فقصر»، - أو قال: «إن استطعت فحج» فلا يجب تحصيله؛ لأن مثل هذه القيود مما أخذ عنواناً للموضوع يمتنع تعلق الوجوب بها؛ لأن السفر مثلاً وإن كان مقدمة وجودية لصلاة القصر؛ إلا إنه يمتنع ترشح التكليف عليه، إذ المفروض: كون الموضوع كالعلة للحكم في توقف الحكم عليه، فلا يتحقق التكليف إلا عند تحققه، فلا بد من وجوده في وجود الحكم، ومع ذلك يمتنع ترشح الوجوب عليه لاستلزامه طلب الحاصل؛ إذ قبل الموضوع لا حكم أصلاً، وبعد حصوله لا معنى لوجوب تحصيله لما عرفت من لزوم طلب الحاصل.

مورداً للتكليف، ضرورة: إنه لو كان مقدمة الوجوب أيضاً لا يكاد يكون هناك وجوب إلا بعد حصوله، وبعد الحصول يكون وجوبه طلب الحاصل، كما أنه إذا أخذ على أحد النحويين يكون كذلك، فلو لم يحصل لما كان الفعل مورداً للتكليف، ومع حصوله لا يكاد يصح تعلقه به فافهم^(١).

إذا عرفت ذلك^(٢)، فقد عرفت: أنه لا إشكال أصلاً في لزوم الإتيان بالمقدمة قبل

ثالثها: عدم كون المقدمة قيداً للفعل بوجودها الاتفاقي أي: بأن لا يُجعل الفعل المقيد باتفاق حصولها بلا اختيار - كالبلوغ والوقت - أو باختيار المكلف - كالسفر مثلاً - مورداً للتكليف - كما أشار إليه بقوله: - «أو جعل الفعل المقيد...» إلخ؛ إذ لو كانت بوجودها الاتفاقي قيداً للواجب لكان الشرط حينئذٍ وجودها الاتفاقي، فلا تكون المقدمة واجبة؛ إذ ليست المصلحة الملزمة في وجودها كذلك كي توجب وجوبها.

قوله: «ضرورة: أنه لو كان مقدمة الوجوب أيضاً» تعليلٌ لاعتبار الشرائط المذكورة في وجوب المقدمة، وقد عرفت توضيح ذلك.

(١) لعله إشارة إلى: أن القيد إذا أخذ عنواناً للمكلف صار الوجوب مشروطاً فيخرج عن الإطلاق، وكذا إذا أخذ شرطاً للوجوب فلا وجوب أصلاً حتى يترشح على المقدمة، فهذان الشرطان مقومان للإطلاق ومحققان له.

(٢) أي: إذا عرفت ما ذكرناه من المقدمة. «فقد عرفت: إنه لا إشكال أصلاً في لزوم الإتيان بالمقدمة قبل زمان الواجب إذا لم يقدر عليه بعد زمانه فيما إذا كان وجوبه حالياً مطلقاً، ولو كان مشروطاً بشرط متأخر».

وحاصل الكلام في المقام: أن قول المصنف: «فقد عرفت أنه لا إشكال أصلاً...» إلخ شروع في التخلص عن العويصة المشهورة التي تقدم الكلام فيها، وفي الجواب عنها. وكيف كان؛ فكان كلامه من أول التنبيه إلى هنا مقدمة للشروع في التخلص عنها، فينبغي لنا أن نذكر العويصة والجواب عنها ثانياً توضيحاً لكلام المصنف «قدس سره» هنا.

وخلاصة الإشكال والعويصة: أنه قد قام الإجماع، بل الضرورة على وجوب بعض المقدمات قبل زمان حضور الواجب كالغسل في الليل للصوم في الغد، وكتحصيل الزاد والراحلة قبل مجيء موسم الحج، فيرد فيه الإشكال من جهة أنه تجب المقدمة قبل وجوب ذبيها، مع إن وجوبها تابع لوجوبه.

وفي الجواب عن هذه العويصة وجوه: بل أقوال قد تقدم ذكرها، وقلنا: إن الشيخ الأنصاري ذهب إلى أن الشرط من قيود المادة لا الهيئة. وذهب صاحب الفصول إلى

زمان الواجب إذا لم يقدر عليه بعد زمانه، فيما إذا كان وجوبه حالياً مطلقاً، ولو كان مشروطاً بشرط متأخر كان معلوم الوجود فيما بعد كما لا يخفى، ضرورة^(١): فعلية وجوبه وتنجزه بالقدرة عليه بتمهيد مقدمته.

فيترشح منه الوجوب عليها على الملازمة، ولا يلزم منه^(٢) محذور وجوب المقدمة قبل وجوب ذبيها، وإنما اللازم^(٣) الإتيان بها قبل الإتيان به؛ بل^(٤) لزوم الإتيان بها

الواجب المعلق. وذهب المصنف إلى القول بالواجب المشروط بنحو الشرط المتأخر إذا علم وجود الشرط فيما بعد.

فوجوب ذي المقدمة ثابت فعلاً على جميع تلك الأقوال، فيترشح الوجوب منه إلى المقدمة. ولهذا قال المصنف: «فقد عرفت إنه لا إشكال أصلاً في لزوم الإتيان بالمقدمة قبل زمان الواجب إذا لم يقدر عليه» أي: على الإتيان بالمقدمة بعد زمان الواجب.

(١) قوله: «ضرورة...» إلخ تعليلٌ لنفي الإشكال، يعني: لا إشكال أصلاً في وجوب المقدمة ولزوم الإتيان بها، ضرورة: فعلية وجوب الواجب وتنجزه بسبب القدرة على الواجب بواسطة مقدمته «فيترشح منه» أي: من هذا الواجب المنجز «الوجوب عليها» أي: على المقدمة، بناءً «على الملازمة» بين وجوب المقدمة ووجوب ذبيها، فقوله: «فيترشح...» إلخ نتيجة لفعلية وجوب ذي المقدمة أي: فيترشح الوجوب من وجوب الواجب على المقدمات الوجودية؛ بناءً على الملازمة بين وجوب الواجب نفسياً ووجوب مقدمته غيرياً.

(٢) أي: من وجوب المقدمة «محذور وجوب المقدمة قبل وجوب ذبيها» حتى يقال: كيف يترشح الوجوب من ذي المقدمة إلى المقدمة مع عدم وجوب ذي المقدمة؟ ووجه عدم لزوم المحذور هو: وجوب ذي المقدمة فعلاً المقتضي لفعلية وجوب مقدماته.

(٣) أي: «وإنما اللازم» من وجوب المقدمة في هذا الحال هو الإتيان بها قبل الإتيان بالواجب، ولا محذور فيه أصلاً بعد اتحاد وجوبي الواجب ومقدمته زماناً واختلافهما رتبة.

والحاصل: أن الوجوب لذي المقدمة حالتي، لكنه على نحو المشروط بالشرط المتأخر. (٤) أي: يمكن إثبات وجوب المقدمة حتى على القول بعدم الملازمة بين الوجوب النفسي والغيري الشرعيين؛ وذلك لكفاية حكم العقل بوجوب المقدمة من باب لزوم الإطاعة؛ لتوقف امتثال الأمر النفسي على إتيانها.

عقلاً - ولو لم نقل بالملازمة - لا يحتاج^(١) إلى مزيد بيان ومؤونة برهان؛ كالإتيان بسائر المقدمات في زمان الواجب قبل إتيانه.

فانقدح بذلك^(٢): أنه لا ينحصر التفصي عن هذه العويصة بالتعلق بالتعليق، أو بما يرجع إليه من جعل الشرط من قيود المادة في المشروط.

(١) قوله: «لا يحتاج...» إلخ خير - لقوله: - «لزوم الإتيان بها عقلاً» أي: الإتيان بهذه المقدمة ليس إلّا «كالإتيان بسائر المقدمات في زمان الواجب قبل إتيانه»، فهذا الكلام من المصنف تنظير لمقدمات الواجب قبل زمانه بمقدماته في زمان الواجب في الوجوب العقلي.

وحاصل التنظير: أنه كما تجب المقدمات الوجودية في زمان الواجب قبل إتيانه، فكذلك تجب مقدماته الوجودية قبل زمان إتيان الواجب مع فعلية وجوبه. وكيف كان؛ فلا إشكال - على جميع الأقوال المذكورة - في وجوب الإتيان بالمقدمة قبل زمان الواجب، إذا لم يقدر عليه في زمانه، وأما على مذهب الشيخ والفصول «قدس سرهما» فالأمر واضح؛ لأن القيد راجع إلى المادة، ومقتضاه: فعلية الوجوب. وأما على مذهب المصنف القائل بالوجوب المشروط المشهور: فلجواز الشرط المتأخر بالمعنى المتقدم الذي مرجعه إلى الشرط المقارن.

(٢) أي: بما ذكرناه. من فعلية وجوب ذي المقدمة إذا كان مشروطاً بشرط متأخر، وكانت فعلية وجوبه كافية في وجوب مقدماته - انقدح: «أنه لا ينحصر التفصي عن هذه العويصة...» إلخ، أي: فظهر بما ذكرناه من كفاية الالتزام بالواجب المشروط بنحو الشرط المتأخر في وجوب المقدمة: أنه لا ينحصر التفصي عن إشكال وجوب المقدمة قبل وجوب ذبيها بالتثبيت بالواجب المعلق، أو بما يرجع إلى الواجب المعلق؛ من جعل الشرط من قيود المادة كما هو مسلك الشيخ الأنصاري، والأول من صاحب الفصول أي: التخلص عن الإشكال، والتفصي عنه لا ينحصر بالتثبيت بالواجب المعلق كما عن الفصول، أو بما صنعه الشيخ من رجوع القيود إلى المادة في الواجب المشروط.

بل هنا لنا جواب ثالث: وهو كون الوجوب فعلياً ومشروطاً بنحو الشرط المتأخر، فتجب مقدماته من دون الحاجة إلى ما تثبت به صاحب الفصول والشيخ الأنصاري «قدس سرهما»، أو بالتثبيت بوجوه آخر من «الوجوب النفسي التهئي المنسوب إلى المحقق التقي في حاشيته، ومن «الوجوب العقلي الإرشادي لحكم العقل بتنجز الواجب بعد وقته بالقدرة لأجل التمكن من تحصيل مقدماته قبل شرط الوجوب»، ومن «الوجوب العقلي الإرشادي لأجل حكمه بلزوم حفظ غرض المولى».

فانقدح بذلك^(١): أنه لا إشكال في الموارد التي يجب في الشريعة الإتيان بالمقدمة قبل زمان الواجب؛ كالغسل في الليل في شهر رمضان وغيره، مما وجب عليه الصوم في الغد؛ إذ^(٢) يكشف به بطريق الإِنّ عن سبق وجوب الواجب، وإنما المتأخر هو زمان إتيانه^(٣)، ولا محذور فيه أصلاً، ولو فرض العلم بعدم سبقه^(٤)، لاستحال اتصاف مقدمته بالوجوب الغيري، فلو نهض دليل على وجوبها^(٥)، فلا محالة يكون

(١) أي: بما ذكرناه من فعلية وجوب ذي المقدمة الموجبة لفعلية وجوب مقدماته - وإن كان مشروطاً بشرط متأخر - ظهر: «أنه لا إشكال في الموارد التي يجب في الشريعة» المقدسة «الإتيان بالمقدمة قبل زمان الواجب»، وقد عرفت سابقاً أمثلة تلك الموارد ومنها: الغسل في الليل في شهر رمضان للصوم في الغد وغيره من سائر الأمثلة. (٢) قوله «إذ يكشف...» إلخ تعليل لنفي الإشكال، وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن البرهان - على ما في علم الميزان - على قسمين:

الأول: البرهان اللّمي وهو: الاستدلال من العلة على المعلول؛ كالاستدلال بتعفن الأخلاط على الحمى، فيقال: زيد متعفن الأخلاط، وكل متعفن الأخلاط محموم، فزيد محموم. الثاني: البرهان الإِنّي وهو: الاستدلال بالمعلول على العلة كالاستدلال بالحمى على تعفن الأخلاط في المثال المذكور.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن المقام من هذا القبيل؛ حيث إن وجوب المقدمة معلول لوجوب ذبيها، فيستكشف من وجوب المقدمات قبل وجوب ذبيها وجوب ذبيها بالبرهان الإِنّي، فالاستدلال بالمعلول على العلة ينفي إشكال وجوب المقدمة قبل مجيء وقت ذبيها؛ لأن وجوب المقدمة معلول لوجوب ذبيها، فيكون كاشفاً عنه، فلا إشكال في وجوبها عند وجوب ذبيها.

(٣) أي: أن وجوب الواجب مقدم على زمان إتيانه، «وإنما المتأخر هو زمان إتيانه ولا محذور فيه» أي: لا محذور في تأخر زمان الواجب وتقدم وجوبه «أصلاً».

(٤) أي: ولو فرض بعدم سبق وجوب الواجب؛ «لاستحال اتصاف مقدمته بالوجوب الغيري»؛ لأن الوجوب الغيري فرع الوجوب النفسي، فحيث لا وجوب نفسياً لم يكن وجوب غيري، وغرض المصنف من قوله: «ولو فرض العلم بعدم سبقه» هو: اختصاص البرهان الإِنّي بما إذا لم يعلم بعدم وجوب ذي المقدمة قبل مجيء وقته، وأما إذا علم بعدم وجوبه قبل وقته فلا مجال للبرهان المزبور؛ إذ يستحيل حينئذ اتصاف المقدمة بالوجوب الغيري لاستلزامه وجود المعلول بلا علة.

(٥) أي: فلو نهض دليل على وجوب المقدمة: «فلا محالة يكون وجوبها نفسياً»،

وجوبها نفسياً ولو تهَيَّزاً ليتهاً بإتيانها، ويستعد لإيجاب ذي المقدمة عليه؛ فلا محذور أيضاً^(١).

إن قلت^(٢): لو كان وجوب المقدمة في زمان كاشفاً عن سبق وجوب ذي

وفي بعض النسخ: «نفسياً تهَيَّزاً».

وكيف كان؛ فمع الدليل على وجوبها يكون وجوبها نفسياً لا غيرياً ترشحياً، وملاك هذا الوجوب النفسي هو: تهَيَّز المكلف واستعداده لإيجاب ذي المقدمة في وقته بسبب إتيان مقدمته، ثم الفرق بين هذه المقدمة وبين غيرها من المقدمات هو: إن وجوب هذه المقدمة ليس معلولاً لوجوب ذي المقدمة؛ بخلاف وجوب سائر المقدمات فإنه معلول له؛ لكونه مترشحاً من وجوب ذبيها.

(١) أي: فلا محذور في وجوب المقدمة قبل وجوب ذبيها، كما لا محذور في وجوبها؛ إذا كان وجوب ذبيها مشروطاً بشرط متأخر معلوم الوجود في وقته وظرفه. وحاصل الكلام في المقام هو: أن سبق وجوب المقدمة كاشف عن وجوب ذبيها فعلاً وحالياً؛ وذلك لاستحالة ترشح الوجوب من دون وجوب ذبيها، فلو فرض سبق وجوب المقدمة، وعلم عدم حالية وجوب ذبيها فليس وجوبها ترشحياً؛ بل إما وجوب نفسي ذاتي لحكمة فيه، وإما وجوب نفسي تهَيَّز أي: لحكمة التهَيَّز والاستعداد للتكليف، كما ذكر في وجوب التعلم.

(٢) هذا الإشكال إشكال على البرهان الإثني المزبور - وهو كشف وجوب المقدمة عن سبق وجوب ذبيها.

توضيح الإشكال يتوقف على مقدمة وهي: أن مقدمة الواجب باعتبار قدرة المكلف عليها على قسمين:

الأول: أن تكون موسعة، وهي: أن تكون مقدورة له في زمان الواجب وقبل زمانه.

الثاني: أن تكون مضيقة بمعنى: أنها مقدورة قبل زمان الواجب فقط.

والقسم الأول لا يجب تحصيله قبل زمان الواجب، هذا بخلاف القسم الثاني، فيجب تحصيله قبل زمان الواجب لاستلزام عدم تحصيله فوت الواجب، وباعتبار الدليل أيضاً على قسمين: قسم مما قام على وجوبها دليل خاص، وقسم آخر مما لم يدل على وجوبها دليل خاص.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول في تقريب الإشكال: أنه يلزم بناءً على الكشف: وجوب جميع مقدمات الواجب الوجودية، دون خصوص ما قام الدليل على وجوب الإتيان به قبل زمان ذي المقدمة؛ لأن المفروض: فعلية وجوب ذي المقدمة، وعليته

المقدمة؛ لزم وجوب جميع مقدماته ولو موسعاً، وليس كذلك بحيث يجب عليه المبادرة لو فرض عدم تمكنه منها لو لم يبادر.

قلت: لا محيص عنه^(١)، إلا^(٢) إذا أخذ في الواجب من قبل سائر المقدمات قدرة خاصة، وهي القدرة عليه بعد مجيء زمانه، لا القدرة عليه في زمانه من زمان وجوبه، فتدبر جداً.

لوجوب المقدمات مطلقاً من دون تفاوت بينها، مع إن الأمر ليس كذلك أي: ليس يجب جميع المقدمات حتى ما لم يتم دليل على الإتيان بها قبل زمان ذبيها؛ إذ لو كانت واجبة لوجبت المبادرة إلى الإتيان بها، والحال: إنه لا تجب المبادرة إلى ما لم يتم دليل بالخصوص على وجوب الإتيان بها قبل زمان ذبيها.

وبعبارة أخرى: أن لازم البرهان الإتي: أن وجوب إحدى المقدمات كاشف إننا عن وجوب ذبيها فعلاً، ولازم ذلك: وجوب جميع المقدمات؛ لاتحاد حكم الأمثال فيما يجوز ولا يجوز، والحال: إنه لا يجب تحصيل جميع المقدمات قبل مجيء وقت الواجب؛ إذ لا تجب المبادرة إلى ما لم يتم دليل بالخصوص على وجوب الإتيان به. وقد ظهر - مما ذكرناه - الإشكال على المعلق الفصولي، والمشروط الشيعي؛ إذ لازمهما هو وجوب جميع المقدمات الوجودية للواجب، مع إن الأمر ليس كذلك، كما عرفت تفصيل ذلك.

(١) أي: عن الالتزام بوجوب جميع المقدمات قبل وقت ذي المقدمة وجوباً غيرياً. وحاصل جواب المصنف هو: الالتزام بوجوب جميع المقدمات بالوجوب الغيري بالبرهان الإتي؛ لأن وجوب إحدى المقدمات من قبل مجيء وقت الواجب كاشف إننا عن وجوب ذبيها فعلاً، ثم مقتضى عليّة وجوب الواجب لوجوب مقدماته هو: الالتزام بوجوب سائر مقدماته قبل وقت ذي المقدمة، فوجوبه يلزم وجوب جميع المقدمات؛ لأنّ الوجوب الغيري الترشيحي معلول للوجوب النفسي. فإذا ثبت الوجوب النفسي قبل الوقت ثبت الوجوب الغيري كذلك، ولا تختلف المقدمات في الوجوب الغيري، هذا إذا كانت القدرة المأخوذة في الواجب مطلقة.

(٢) أي: لا يجب الالتزام بوجوب سائر المقدمات قبل وقت الواجب؛ إذا أخذ في الواجب من قبل سائر المقدمات قدرة خاصة وهي: القدرة عليه بعد مجيء زمانه، فتختلف المقدمات قبل الوقت، فبعضها واجبة، وبعضها غير واجبة.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن لكل مقدمة سهم في إيجاد القدرة على ذبيها، فإن القدرة على الواجب ناشئة من القدرة على مقدماته، وبانتفاء القدرة

تمة:

قد عرفت اختلاف القيود في وجوب التحصيل، وكونه^(١) مورداً للتكليف

على واحدة منها تنتفي القدرة عليه، فلا بد من قدرات متعددة حسب تعدد مقدماته.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إن القدرة على الواجب من ناحية مقدماته على قسمين: قدرة خاصة، وقدرة مطلقة.

والأولى: هي القدرة على الواجب من قبل القدرة على المقدمة بعد مجيء زمان الواجب، كما أشار إليه بقوله: «وهي القدرة عليه بعد مجيء زمانه».

والثانية: هي القدرة على الواجب في زمانه قدرة حاصلة من زمن وجوبه، كما أشار إليه بقوله: «لا القدرة عليه في زمانه من زمان وجوبه»، فهي شاملة للقدرة بعد مجيء زمان الواجب، وللقدرة الموجودة قبل زمانه ولهذا سميت بالمطلقة، والمقدمة التي أخذ في الواجب من قبلها قدرة مطلقة: تكون واجبة من أول زمن وجوب ذبيها.

هذا بخلاف المقدمة التي أخذ في الواجب من قبلها قدرة خاصة؛ حيث لا تكون واجبة قبل زمان الواجب، بل قام الدليل على عدم وجوبها قبل زمان الواجب.

فحينئذ إذا انتفت القدرة على المقدمات المذكورة في وقت الواجب - بأن اتفق عدم التمكن منها في زمانه - سقط وجوب الواجب، فإذا انتفى الوجوب النفسي انتفى الوجوب الغيري؛ لأنه تابع.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح كلام المصنف في المقام، والحواشي في المقام لا تخلو عن التطويل الممل، أو الاختصار المخل.

قوله: «فتدبر جداً» لعله إشارة إلى: أن قيام الدليل على عدم وجوب المقدمة في زمان وجوب ذبيها مستلزمٌ للتفكيك بين الوجوب النفسي والغيري.

في دوران أمر القيد بين الرجوع إلى الهيئة أو المادة

(١) أي: كون القيود مورداً للتكليف؛ بأن يكون تحصيلها واجباً «وعدمه» أي: عدم كونه مورداً للتكليف؛ بأن لا يكون تحصيلها واجباً، والأولى: تأنيث الضمير في «كونه» لرجوعه إلى القيود.

وحاصل ما أفاده المصنف «قدس سره»: أنك قد عرفت اختلاف القيود في وجوب التحصيل وعدمه؛ بمعنى: أن بعض القيود يكون تحصيله واجباً، كما إذا كان قيداً

وعدمه، فإن علم حال قيد فلا إشكال؛ وإن دار أمره ثبوتاً بين أن يكون راجعاً إلى الهيئة، نحو الشرط المتأخر أو المقارن، وأن يكون راجعاً إلى المادة على نهج يجب تحصيله أو لا يجب، فإن كان في مقام الإثبات ما يعين حاله، وأنه راجع إلى أيهما من القواعد العربية^(١) فهو، وإلا فالمرجع هو الأصول العملية.

وربما قيل^(٢) في الدوران بين الرجوع إلى الهيئة أو المادة، بترجيح الإطلاق في طرف الهيئة، وتقييد المادة، بوجهين:

لِلوَاجِبِ الْمَطْلُوقِ، وَبَعْضُهَا لَا يَكُونُ تَحْصِيلُهُ وَاجِبًا؛ كَمَا إِذَا كَانَ الْقَيْدُ رَاجِعًا إِلَى الْهَيْئَةِ الْمَسْمُوعِ بِالْمَقْدَمَةِ الْوَجُوبِيَّةِ.

أَوْ كَانَ مَأْخُودًا عِنْوَانًا لِلْمَكْلُوفِ نَحْو: «الْمَسَافِرُ يَقْضَرُ»، أَوْ كَانَ رَاجِعًا إِلَى الْمَادَّةِ، وَكَانَ غَيْرَ اخْتِيَارِيٍّ كَالْوَقْتِ، أَوْ كَانَ اخْتِيَارِيًّا قَدْ أَخَذَ عَلَى نَحْوِ لَا يَتَرَشَّحُ إِلَيْهِ الْوَجُوبُ نَحْو: «صَلَّ عِنْدَمَا تَطَهَّرَ»، وَالْقَيْدُ فِي هَذِهِ الْمَوَارِدِ مِمَّا عَلِمَ حَالَهُ مِنْ حَيْثُ وَجُوبُ تَحْصِيلِهِ وَعَدَمُ لَزُومِ تَحْصِيلِهِ.

وَلَكِنْ غَرَضُ الْمَصْنُوعِ مِنْ هَذِهِ التَّمَتَّةِ هُوَ: ذِكْرُ حَالِ الْقَيْدِ فِيمَا إِذَا لَمْ يَعْلَمْ حَالَهُ بِأَنَّهُ رَاجِعٌ إِلَى الْهَيْئَةِ بِنَحْوِ الشَّرْطِ الْمَتَأَخَّرِ أَوْ الْمَقَارِنِ أَوْ الْمَادَّةِ؛ بِنَحْوِ يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ مَوْرِدًا لِلتَّكْلِيفِ، أَوْ يَسْتَحِيلُ عَلَى مَا عَرَفْتَ مِنَ التَّفْصِيلِ الْمَتَقَدِّمِ فِي الْقِيُودِ.

وَحَاصِلُ الْكَلَامِ فِي الْمَقَامِ: أَنَّهُ إِذَا عَلِمَ حَالُ الْقَيْدِ فَلَا كَلَامَ فِيهِ وَلَا إِشْكَالَ فِي حُكْمِهِ. وَأَمَّا إِذَا لَمْ يَعْلَمْ ذَلِكَ وَأَمْكَنَ رَجُوعَ الْقَيْدِ لَبَأً وَوَأَقْعًا وَفِي مَقَامِ الثَّبُوتِ إِلَى كُلِّ مِنَ الْهَيْئَةِ وَالْمَادَّةِ؛ فَإِنْ كَانَ هُنَاكَ فِي مَقَامِ الْإِثْبَاتِ مَا يُوْجِبُ ظَهْرَ رَجُوعِهِ إِلَى الْهَيْئَةِ أَوْ الْمَادَّةِ؛ كَالْقَوَاعِدِ الْعَرَبِيَّةِ مَثَلًا الْمَوْجِبَةَ لظَهْرِ رَجُوعِهِ إِلَى الْهَيْئَةِ، فَلَا كَلَامَ أَيْضًا، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي مَقَامِ الْإِثْبَاتِ مَا يَعَيِّنُ ذَلِكَ: فَالمرجع هي الأصول العملية ومقتضاها البراءة عن وجوب هذا القيد لكونه مشكوك الوجوب، وقد قرر في ضبط مجاري الأصول: أن الشك في التكليف مجرى البراءة، فيرجع في المقام إلى أصالة البراءة عن وجوب هذا القيد، بل عن وجوب ذي المقدمة، لأن المفروض: عليّة وجوب الواجب لوجوب مقدمته، فنفي أحدهما بأصالة البراءة مستلزم لنفي الآخر؛ للتلازم بين العلة والمعلول وجوداً وعدمًا. هذا ما أشار إليه بقوله: «وإلا فالمرجع هو الأصول العملية».

(١) أي: القواعد العربية الموجبة للظن برجوع القيد إلى الهيئة، وإن لم توجب العلم بذلك، وإلا اندرج في صورة العلم بحال القيد، فلا وجه حينئذٍ للمقابلة بينه وبين صورة العلم.

(٢) القائل هو صاحب التقريرات، قال بترجيح الإطلاق في طرف الهيئة وتقييد المادة،

أحدهما: أن إطلاق الهيئة يكون شمولياً، كما في شمول العام لأفراده، فإن وجوب الإكرام - على تقدير الإطلاق - يشمل جميع التقادير التي يمكن أن يكون تقديراً له، وإطلاق المادة يكون بديلاً^(١) غير شامل لفردين في حالة واحدة. ثانيهما^(٢): أن تقييد الهيئة يوجب بطلان محل الإطلاق في المادة ويرتفع به

ولو تم ما في التقارير لا تصل النوبة إلى الأصول العملية لتقدم الأصول اللفظية عليها. وحاصل كلام الشيخ في التقارير: أنه إذا ثبت قيد، ولم يعلم أنه راجع إلى الهيئة أو إلى المادة فاختار: ترجيح إطلاق الهيئة والوجوب، على إطلاق المادة والواجب لوجهين:

الأول: أن إطلاق الهيئة شمولي كالعام بالنسبة إلى أفراده. توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: الفرق بين إطلاق الهيئة وإطلاق المادة في قوله: «إن جاءك زيد فأكرمه»؛ حيث إن إطلاق الهيئة شمولي، وإطلاق المادة بدلي؛ بمعنى: أن الطلب المستفاد من الهيئة ثابت على كل حال وفي كل تقدير؛ لا في حال دون حال وفي تقدير دون تقدير، فالطلب والوجوب مستمر إلى حصول امثال أمره، وشامل لجميع التقادير والأحوال؛ نظير شمول كل عالم - في قوله: «أكرم كل عالم» - لكل فرد من أفراد العلماء في آن واحد؛ كما هو شأن العام الاستغراقي.

هذا بخلاف إطلاق المادة كالإكرام في المثال المزبور حيث إنه بدلي كالمطلق بالنسبة إلى أفراده؛ إذ المطلوب منها فرد واحد من الإكرام على البديل لا جميع أفراده^(١).

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه إذا دار الأمر بين تخصيص العام الشمولي، وبين تقييد المطلق البدلي يقدم الثاني على الأول كما سيأتي وجهه في مبحث العام والخاص، ومن المعلوم: أن ما نحن فيه من صغرياته؛ لما عرفت من أن إطلاق الهيئة شمولي، وإطلاق المادة بدلي، فالإطلاق الشمولي مما يقدم على البدلي.

(١) ملخص تقريب كون إطلاق المادة بديلاً هو: أن مقتضى تعلق الأمر بطبيعة هي مطلوبة صرف الوجود منها، الذي لا ينطبق على جميع الأفراد في آن واحد؛ بل ينطبق على كل واحد من الأفراد على البديل كما هو شأن العام البدلي، فلا محالة يكون إطلاق المادة بديلاً لا شمولياً.

(٢) الدليل والوجه الثاني على ترجيح إطلاق الهيئة على إطلاق المادة: «أن تقييد

مورده، بخلاف العكس، وكلما دار الأمر بين تقيدين كذلك كان التقييد الذي لا يوجب بطلان الآخر أولى.

أما الصغرى^(١): فلأجل أنه لا يبقى مع تقييد الهيئة محل حاجة وبيان لإطلاق المادة؛ لأنها^(٢) لا محالة لا تنفك عن وجود قيد الهيئة، بخلاف تقييد المادة، فإن محل الحاجة إلى إطلاق الهيئة على حاله، فيمكن الحكم بالوجوب على تقدير وجود القيد وعدمه.

الهيئة يوجب بطلان محل الإطلاق في المادة، ويرتفع به أي: يرتفع بتقييد الهيئة «مورده» أي: مورد إطلاق المادة، «بخلاف العكس» أي: تقييد إطلاق المادة فإنه لا يوجب بطلان محل الإطلاق في الهيئة. «وكلما دار الأمر بين تقيدين كذلك» أي: أحدهما موجب لتقيدين، والآخر موجب لتقييد واحد «كان التقييد الذي لا يوجب بطلان الآخر أولى» من التقييد الذي يوجب بطلان الآخر.

وأما توضيح ذلك فكرياً: فيتوقف على مقدمة وهي: الفرق بين تقييد إطلاق الهيئة وبين تقييد إطلاق المادة. وحاصل الفرق بينهما هو: أن تقييد إطلاق الهيئة موجب لتقييد إطلاق المادة أيضاً؛ لأن إطلاق الهيئة يُبطل محل الإطلاق في المادة، فإذا فرض مثلاً تقييد وجوب إكرام زيد بمجيئه كان الواجب - وهو الإكرام - مقيداً بالمجيء أيضاً، لأن الإكرام حينئذ لا ينفك عن المجيء.

ففيه: ارتكاب خلاف ظاهرين، هذا بخلاف تقييد إطلاق المادة؛ فإن الهيئة تبقى على إطلاقها؛ إذ التقدير ثبوت الوجوب من الآن للإكرام إلى المجيء، فالوجوب ثابت للإكرام على تقديري المجيء وعدمه، ففيه ارتكاب خلاف ظاهر واحد.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إنه إذا دار الأمر بين ارتكاب خلاف ظاهرين، وبين ارتكاب خلاف ظاهر واحد يقدم الثاني على الأول، والمقام من هذا القبيل.

(١) أي: وهي قوله: أن تقييد الهيئة يوجب بطلان محل الإطلاق في المادة، وقد تقدم تفصيل ذلك.

(٢) أي: المادة لا محالة لا تنفك عن وجود قيد الهيئة لما عرفت: من استلزام تقييد إطلاق الهيئة تقييد المادة، بخلاف تقييد إطلاق المادة فإنه لا يستلزم تقييد إطلاق الهيئة كما عرفت.

وأما الكبرى^(١): فلأن التقييد وإن لم يكن مجازاً إلا إنه^(٢) خلاف الأصل، ولا فرق في^(٣) الحقيقة بين تقييد الإطلاق، وبين أن يُعمل عملاً يشترك مع التقييد في الأثر، وبطلان العمل به.

وما ذكرناه من الوجهين^(٤) موافق لما أفاده بعض مقرري بحث الأستاذ العلامة «أعلى الله مقامه»، وأنت خير بما فيهما.

(١) أي: وهي - قوله: - «وكلما دار الأمر بين تقييدين كذلك...» إلخ. أي: قد عرفت النتيجة وهي: أولوية تقييد واحد حاصل من تقييد المادة، على تقييد حاصلين من تقييد الهيئة.

وبعبارة أخرى: أولوية تقييد لا يوجب بطلان إطلاق الآخر من تقييد يوجب ذلك. أما وجه الأولوية فهو: كون التقييد خلاف الظاهر، ومن المعلوم: أن ارتكاب خلاف ظاهر واحد أولى من ارتكاب خلاف ظاهرين عند أبناء المحاورة، الذين يحتفظون على الظواهر، ولا يعدلون عنها إلا بقريئة على إرادة خلافها.

وليس وجه الأولوية لزوم تعدد المجاز على تقدير تقييد إطلاق الهيئة، ووحدته على فرض تقييد إطلاق المادة؛ وذلك لعدم لزوم المجازية في التقييد أصلاً؛ لكون القيد مستفاداً من دال آخر، مثلاً: إن الرقبة المؤمنة حقيقة في معناها، والإيمان قد أريد بدال آخر من باب تعدد الدال والمدلول، فالتقييد لا يكون مجازاً على مبنى المحققين؛ كما أشار إليه بقوله: «وإن لم يكن مجازاً»؛ لأن اسم الجنس ونحوه موضوع للمهية اللا بشرط المقسمي، والتقييد والإرسال كلاهما بدال آخر على نحو تعدد الدال والمدلول.

(٢) أي: إلا إن التقييد خلاف الأصل أي: الظاهر.

(٣) أي: لا فرق في الحقيقة والواقع بين تقييد الإطلاق بعد انعقاده، وبين أن يعمل عملاً يمنع عن انعقاد الإطلاق، فيشترك مع التقييد في بطلان العمل بالإطلاق؛ كتقييد الهيئة في المقام فإنه يمنع عن وجود الإطلاق في المادة، فالمقام وإن لم يكن من دوران الأمر بين تقييد إطلاقين حقيقة، وبين تقييد إطلاق واحد؛ إلا إنه نظيره في عدم العمل بالإطلاق، فلا فرق في عدم العمل به بين تقييده وبين إيجاد عمل يمنع عن انعقاد الإطلاق من الأول.

(٤) أي: هما اللذان استدل بهما لترجيح تقييد المادة على تقييد الهيئة:

أحدهما: كون إطلاق الهيئة شمولياً، وإطلاق المادة بدلياً.

والآخر: كون تقييد الهيئة مبطلاً لمحل الإطلاق في المادة، دون العكس.

أما في الأول^(١): فلأن مفاد إطلاق الهيئة وإن كان شمولياً بخلاف المادة، إلا إنه لا يوجب ترجيحه على إطلاقها؛ لأنه أيضاً كان بالإطلاق ومقدمات الحكمة.

(١) أجاب المصنف كلا الوجهين، وحاصل جوابه عن الوجه الأول يتضح بعد تقديم مقدمة وهي: الفرق بين الشمول المستفاد من مقدمات الحكمة، وبين الشمول المستفاد من الألفاظ الموضوعية للعموم، والفرق بينهما: أن الشمول المستفاد من الإطلاق إنما هو بمقدمات الحكمة، والعموم المستفاد من ألفاظ العموم إنما هو بالوضع، والأول: كالمفرد المحلي باللام بناء على عدم وضعه للعموم، فعمومه إنما هو بركة مقدمات الحكمة، كقوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾، فالمستفاد من البيع هو العموم الشمولي بركة مقدمات الحكمة، كما أن المستفاد من المفرد المنكر في نحو: «أكرم عالماً» هو العموم البدلي بمقدمات الحكمة.

والثاني: كالجمع المحلي باللام في نحو: «أكرم العلماء»؛ حيث إن عمومه إنما هو بالوضع لا بمقدمات الحكمة.

إذا عرفت هذه المقدمة فيتضح لك: إن إطلاق الهيئة وإن كان شمولياً والآخر بدلياً؛ إلا إن المناط في ترجيح أحد الإطلاقين على الإطلاق الآخر ليس كون أحدهما شمولياً والآخر بدلياً؛ بل المناط في الترجيح هو الاستناد إلى الوضع؛ لأن الأقوى هو ما يكون مستنداً إليه، وقد عرفت: عدم كون شمول إطلاق الهيئة بالوضع؛ بل هو مثل بدلية إطلاق المادة إنما هو بمقدمات الحكمة، فليس أحدهما أقوى من الآخر.

وقوله: «لأنه أيضاً» تعليل لعدم الترجيح. نعم؛ إذا كان الإطلاق الشمولي مستنداً إلى الوضع كما في الجمع المحلي باللام، والإطلاق البدلي مستنداً إلى مقدمات الحكمة مثل: الإطلاقات المنعقدة لأسماء الأجناس مثل: لفظ «البيع»، و«الربا» في قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾؛ فقدم الإطلاق الشمولي الوضعي على الإطلاق البدلي المحكمي، لا بملاك كونه شمولياً؛ بل بملاك كونه وضعياً، وعلى هذا ففي المقام حيث إن كلا من إطلاق الهيئة وإطلاق المادة مستند إلى مقدمات الحكمة، فلا ترجيح لأحدهما على الآخر؛ ولو كان إطلاق الهيئة شمولياً وإطلاق المادة بدلياً.

والسر في تقديم ما هو مستند إلى الوضع على ما هو مستند إلى مقدمات الحكمة هو: أن من مقدمات الحكمة عدم البيان وعدم ما يصلح للقرينية، والوضع بيان فيجب الاستناد إليه.

ولكن مقتضى مقدمات الحكمة يختلف؛ فقد يكون عموماً شمولياً كما في قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ الوارد في مقام الامتنان على العباد، وقد يكون بدلياً كما في

غاية الأمر: أنها تارة: يقتضي العموم الشمولي، وأخرى: البدلي، كما ربما يقتضي التعيين أحياناً، كما لا يخفى.

وترجيح^(١) عموم العام على إطلاق المطلق إنما هو لأجل كون دلالة بالوضع؛ لا

قول الشارع: «إن ظهرت فأعتق رقبة»؛ حيث يكون مقتضى الإطلاق عتق رقبة واحدة؛ سواء كانت مؤمنة أو كافرة، وقد يكون مقتضاها التعيين كما في صيغة الأمر الوارد في مقام البيان؛ فإن مقتضاها كون الوجوب نفسياً عينياً تعينياً.

هذا ما أشار إليه بقوله: «غاية الأمر: أنها تارة يقتضي العموم الشمولي...» إلخ. وكان غرض المصنف من هذا الكلام: دفع توهم بتقريب: أنه إذا كان إطلاق كل من الهيئة والمادة ناشئاً من مقدمات الحكمة لكانت نتيجتها في الهيئة والمادة واحدة؛ بمعنى: أن يكون الإطلاق في كليهما شمولياً، أو بدلياً؛ لا أن يكون الإطلاق في أحدهما شمولياً وفي الآخر بدلياً.

وحاصل الدفع: أنه لا منافاة بين كون نتيجتها مختلفة حسب اقتضاء خصوصيات الموارد؛ بأن يكون الإطلاق وارداً مورد الامتتان، أو يكون الطلب متعلقاً بصرف الطبيعة؛ بأن يكون المطلق مفرداً منكرأ، فالإطلاق في الأول: شمولي، وفي الثاني: بدلي، كما عرفت.

(١) قوله: «وترجيح عموم العام...» إلخ دفع لما يتوهم: من تقديم العموم الشمولي على البدلي عند وقوع التعارض بينهما؛ كما لو قال: «أكرم العلماء، ولا تكرم فاسقاً»، فالعالم الفاسق - الذي هو مورد الاجتماع والتعارض - يلحق في الحكم بالعاقل فيكرم، فإذا لم يرجح الشمولي على البدلي، فلماذا نرى القوم يقدمون العام على المطلق؟ ولأزم ذلك: تقديم إطلاق الهيئة على إطلاق المادة لكون الأول شمولياً، والثاني بدلياً.

وحاصل الدفع: أن تقديم عموم العام على إطلاق المطلق إنما هو لأجل كون العموم بالوضع، والإطلاق البدلي بمقدمات الحكمة، فليس تقديمه بملاك كونه عمومياً شمولياً حتى يقال بترجيح إطلاق الهيئة لكونه شمولياً على إطلاق المادة لكونه بدلياً.

ولذا لو انعكس الأمر فرضاً؛ بأن يكون هناك عام دل بالوضع على العموم البدلي، ومطلق دل بمقدمات الحكمة على الشمولي لكان العام مقدماً على الإطلاق بلا كلام، كما أشار إليه بقوله: «فلو فرض أنهما في ذلك على العكس» أي: «فلو فرض أن العام والمطلق في الشمولية والبدلية على العكس» لكان ما بالوضع مقدماً على ما بمقدمات الحكمة؛ وإن كان الثاني شمولياً والأول بدلياً.

لكونه شمولياً، بخلاف المطلق فإنه بالحكمة، فيكون العام أظهر منه فيقدم عليه، فلو فرض أنهما في ذلك على العكس، فكان عام بالوضع دل على العموم البدلي، ومطلق بإطلاقه دل على الشمول، لكان العام يقدم بلا كلام.

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

وبالجملة: لا معنى لكون التقييد خلاف الأصل إلا كونه^(٢) خلاف الظهور المنعقد للمطلق ببركة مقدمات الحكمة، ومع انتفاء المقدمات^(٣) لا يكاد ينعقد له هناك

(١) بعد ما فرغ المصنف عن جواب الوجه الأول شرع في الجواب عن الوجه الثاني وهو: استلزام تقييد الهيئة لارتكاب خلاف أصليين، واستلزام تقييد المادة ارتكاب خلاف أصل واحد. وحاصل الجواب عن الوجه الثاني يتضح بعد تقديم مقدمة وهي: الفرق بين تقييد إطلاق المطلق بعد انعقاده بجريان مقدمات الحكمة، وبين إيجاد المانع عن جريان مقدمات الحكمة، الموجبة لانعقاد إطلاق المطلق.

وحاصل الفرق: أن الأول مخالف للأصل دون الثاني؛ إذ ليس إيجاد المانع عن انعقاد الإطلاق كالتقييد في المخالفة للأصل؛ لأن المراد بالأصل هنا هو الإطلاق، ومن المعلوم: إنه لا إطلاق عند عدم جريان مقدمات الحكمة.

إذا عرفت هذه المقدمة فيتضح لك: أن ما ذكر من كون التقييد في الهيئة يوجب بطلان الإطلاق في المادة - وهو خلاف الأصل - غير تام؛ إذ تقييد الهيئة لا يوجب تقييد إطلاق المادة حتى يكون على خلاف الأصل.

بل تقييد الهيئة يوجب عدم انعقاد الإطلاق في جانب المادة، وهذا ليس مخالفاً للأصل أصلاً.

فقول الشيخ في بيان الكبرى - حيث قال: «ولا فرق في الحقيقة بين تقييد الإطلاق، وبين أن يعمل عملاً يشترك مع التقييد في الأثر وبطلان العمل به» - غير مستقيم؛ لما عرفت من الفرق بينهما: من أن الأول: على خلاف الأصل دون الثاني. فالقياس بينهما قياس مع الفارق.

(٢) أي: كون التقييد «خلاف الظهور...» إلخ.

(٣) أي: يكفي في عدم انعقاد الإطلاق انتفاء إحدى مقدمات الحكمة، من دون الحاجة إلى انتفاء الجميع.

ظهور، كان ذلك العمل المشارك مع التقييد في الأثر، وبطلان العمل بإطلاق المطلق مشاركاً معه في خلاف الأصل أيضاً.
 وكأنه^(١) توهم: أن إطلاق المطلق كعموم العام ثابت، ورفع اليد عن العمل به^(٢) تارة: لأجل التقييد، وأخرى: بالعمل المبطل للعمل به وهو^(٣) فاسد؛ لأنه لا يكون إطلاق إلا فيما جرت هناك المقدمات.

وخلاصة الكلام في المقام: أن انتفاء المقدمات - الحاصل من تقييد الهيئة - يمنع عن انعقاد ظهور للمادة في الإطلاق، وهذا المنع وإن كان مشاركاً للتقييد في بطلان العمل بالإطلاق؛ إلا إنه ليس مشاركاً له في المخالفة للأصل - أي: الظاهر أيضاً - فالمشاركة المختصة ببطلان العمل بالإطلاق، ولا يشارك التقييد في مخالفة الأصل.
 فبالنتيجة: العمل بتقييد الهيئة الذي يوجب عدم جريان مقدمات الحكمة، وانتفاء بعض مقدماتها في المادة لا يكون على خلاف الأصل؛ إذ مع تقييد الهيئة لا يكون هناك إطلاق، كي يكون بطلان العمل بالإطلاق في الحقيقة مثل التقييد، الذي يكون على خلاف الأصل.

(١) أي: الشيخ «توهم: أن إطلاق المطلق...» إلخ أي: هذا الكلام توجيه لما في التقارير: من كون تقييد الهيئة مستلزماً لبطلان العمل بإطلاق المادة. وحاصل التوجيه: أن الشيخ توهم ثبوت الإطلاق للمادة كثبوت العموم للعام، فيكون عموم الهيئة شمولياً معارضاً لإطلاق المادة بدلاً، والمراد من قوله: «كعموم العام» هو: عموم الهيئة، ومن المطلق: المادة.

(٢) أي: إطلاق المطلق في جانب المادة.

وحاصل الكلام: أنه رفع اليد عن العمل بإطلاق المادة تارة: لأجل التقييد، وأخرى: «بالعمل المبطل» أي: بتقييد الهيئة؛ لأن تقييد الهيئة موجب لبطلان العمل بإطلاق المادة، فيكون على خلاف الأصل.

(٣) أي: توهم: أن إطلاق المطلق كالعموم «فاسد»، وقد سبق وجه الفساد وقلنا: إنه لا إطلاق للمادة حتى يكون تقييد الهيئة مبطلاً له؛ وذلك لتوقفه على جريان مقدمات الحكمة، والمفروض: عدم جريانها، حيث إن تقييد الهيئة مانع عنه، لكونه بياناً للمادة ومضيقاً لدائرتها، فتقييد الهيئة يكون كقرينة على عدم الإطلاق في المادة.

وقد قرر في محله: عدم جريان مقدمات الحكمة مع وجود ما يصلح للقرينية، وعليه: فلا إطلاق للمادة حينئذ حتى يكون تقييد الهيئة مبطلاً له؛ كما في «منتهى الدراية، ج٢، ٢٢٦» مع تصرف ما.

نعم^(١)؛ إذا كان التقييد بمنفصل، ودار الأمر بين الرجوع إلى المادة أو الهيئة كان لهذا التوهم مجال، حيث^(٢) انعقد للمطلق إطلاق، وقد استقر له ظهور ولو بقرينة الحكمة، فتأمل^(٣).

(١) قوله: «نعم؛ إذا كان التقييد بمنفصل...» إلخ استدراك على قوله: «وهو فاسد». وحاصل الاستدراك: أن لهذا التوهم مجالاً في صورة انفصال القيد، ودوران أمره بين الرجوع إلى الهيئة وبين الرجوع إلى المادة، حيث إن الإطلاق حينئذ ثابت لكل من الهيئة والمادة، لجريان مقدمات الحكمة في المادة بلا مانع؛ إذ المفروض: انفصال القيد وعدم منعه من انعقاد الإطلاق في كل من الهيئة والمادة. والخلاصة: أن لتوهم ثبوت الإطلاق في كل من الهيئة والمادة مجالاً مع انفصال القيد، دون اتصاله.

(٢) قوله: «حيث»، تعليل لقوله: «كان لهذا التوهم مجال». وحاصل التعليل: إنه لا مانع من انعقاد الإطلاق للمادة بمقدمات الحكمة، مع عدم بيان متصل في الكلام مانع عن جريانها؛ إذ المفروض: انفصال القيد كما في «منتهى الدراية»، ج ٢، ص ٢٢٧.

(٣) لعله إشارة إلى: عدم صحة هذا التوجيه، وهو فرض انفصال القيد الموجب لثبوت الإطلاق في كل من الهيئة والمادة.

وجه عدم صحته: أن عدم البيان - الذي هو من مقدمات الإطلاق - إن أريد به عدم البيان في مقام التخاطب فهو متين، لكنه ليس كذلك، إذ المنسوب إلى الشيخ الأنصاري هو: عدم البيان الجدي، كالبيان في قاعدة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة؛ لا البيان في مقابل الإهمال. فلو ورد بعد حين دليل على التقييد كشف ذلك عن عدم إطلاق من أول الأمر، وعليه: فلا فرق في عدم انعقاد الإطلاق بين اتصال القيد وانفصاله، فتوجيه كلام الشيخ «قدس سره» وهو ثبوت الإطلاق في كل من الهيئة والمادة بفرض القيد منفصلاً غير وجيه على مبناه، ووجيه على مبنى المشهور. راجع «منتهى الدراية ج ٢، ص ٢٢٨».

خلاصة البحث مع نظريات المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

١ - المنجز: ما يتعلق وجوبه بالملكف، ولا يتوقف حصوله على أمر غير مقدور كالعرفة يسمى بالواجب المنجز؛ لأن التكليف ثابت ومنجز.

والمعلق: ما يتعلق وجوبه بالمكلف، ويتوقف حصوله على أمر غير مقدور كالحج؛ حيث يتوقف فعله على مجيء وقته وهو غير مقدور. وهذا التقسيم ابتكره صاحب الفصول، وقد فرّع عليه وجوب المقدمة قبل وقت العمل بذوي المقدمة في الواجب المعلق، ويسمى بالواجب المعلق؛ لكون الواجب معلقاً على أمر غير مقدور.

٢ - وهناك جهات من البحث: الأولى: هي الفرق بين الواجب المشروط المشهور، والواجب المعلق الفصولي.

الثانية: هي إنكار الشيخ الأنصاري لتقسيم الواجب إلى المنجز والمعلق.

الثالثة: هي إشكال المصنف على هذا التقسيم.

الرابعة: إشكالات أخرى على الواجب المعلق.

وأما الفرق: فملخصه على ما في الفصول هو: أن التوقف في المشروط المشهور إنما هو للوجوب، وفي الواجب المعلق إنما هو للفعل الواجب، فيكون الوجوب حالياً في المعلق، واستقبالياً في المشروط؛ لتوقف الوجوب فيه على الشرط.

وأما إنكار الشيخ الأنصاري لهذا التقسيم: فلأن الواجب المعلق الفصولي هو عين الواجب المشروط الشيعي، فتقسيم الشيخ الواجب إلى المطلق والمشروط يعني عن تقسيم الفصول الواجب إلى المنجز والمعلق.

غاية الأمر: المعلق الفصولي أخص من المشروط الشيعي؛ لأن المعلق يتوقف على أمر غير مقدور كالموسم للحج، والمشروط ما كان الواجب متوقفاً على أمر استقبالي سواء كان ذلك الأمر مقدوراً أو غير مقدور. فحينئذ تقسيم الفصول ليس إلا نفس تقسيم الشيخ، فالشيخ ملتزم بالواجب المعلق لكن سماه مشروطاً. نعم؛ إنه أنكر المشروط بمعناه المشهور، فحينئذ إنكار الشيخ بحسب الظاهر للمعلق الفصولي لا يخلو عن إشكال؛ لأن المفروض هو: اتحاد المعلق الفصولي مع المشروط الشيعي، فلا معنى للإنكار.

وأما إشكال المصنف على تقسيم الفصول: فملخصه: أن مجرد كون الواجب حالياً في المنجز، واستقبالياً في المعلق لا يجدي في صحة التقسيم إلى المنجز والمعلق بعد كون الوجوب في كلا القسمين حالياً ومطلقاً، وغرض الفصول من المعلق - وهو وجوب المقدمة - مترتب على كلا القسمين، فلا يصح التقسيم المزبور لعدم الثمرة والفائدة.

٣ - الكلام في الجهة الرابعة وهي: الإشكالات الواردة على الواجب المعلق غير ما مر من الشيخ والمصنف.

الإشكال الأول: الذي أشار إليه بقوله: «ثم إنه ربما حكي عن بعض أهل النظر.» وهو المحقق النهاوندي، وخلاصة ما أفاده من الإشكال على الواجب المعلق: أن الإرادة التشريعية كالإرادة التكوينية في عدم الانفكاك عن المراد، فكما أن الإرادة التكوينية يستحيل انفكاكها عن المراد - لأنها عبارة عن الشوق المؤكد المستتبع لتحريك العضلات - فكذلك يستحيل انفكاك الإرادة التشريعية عن المراد وهو فعل الغير، فهي لا تنفك عن حركة الغير إلى الفعل، فالتعليق باطل لاستلزامه انفكاك الإرادة عن المراد، ولازم ذلك: امتناع الواجب المعلق لكون المراد فيه متأخراً عن الإرادة زماناً.

وقد أجاب المصنف عن هذا الإشكال بوجوه:

الوجه الأول: ما أشار إليه بقوله: «وفيه: أن الإرادة تتعلق بأمر متأخر استقبالي...» إلخ، وخلاصة هذا الوجه من الجواب: أن المستشكل قد قاس الإرادة التشريعية بالإرادة التكوينية بعدم انفكاك المراد عن الإرادة، والمصنف يقول: بعدم امتناع انفكاك الإرادة التكوينية عن المراد، فتتعلق الإرادة التكوينية بأمر استقبالي فيما إذا كان المراد بعيد المسافة، ومما يحتاج إلى مقدمات كثيرة محتاجة إلى زمان طويل، كطي المسافات، مثلاً: نفرض أن المراد هو تحصيل المال الذي يحتاج تحصيله إلى السفر المحتاج إلى المقدمات العديدة، فينفك المراد عن الإرادة؛ لأن فعل المقدمات لا يكون له إرادة مستقلة، بل إرادتها تبعية مترشحة عن إرادة ذيها، فالإرادة التكوينية تنفك عن المراد المنوط بتمهيد مقدمات ومضي زمان، فالإرادة التشريعية تنفك عن المراد بطريق أولى.

الوجه الثاني: ما أشار إليه بقوله: «وقد غفل...» إلخ، وحاصله: منع اعتبار التحريك الفعلي في تعريف الإرادة؛ بل المراد من حركة العضلات هي: مطلق الحركة فعلية كانت أو شأنية، فيكفي في تحقق الإرادة أن تكون حركة العضلات استقبالية، نعم؛ يعتبر فيها التحريك الفعلي حين إيجاد المراد، ففي المراد الاستقبالي وإن كان يلزم انفكاك الإرادة عن التحريك الفعلي؛ إلا إنه لا ضير فيه بعد منع اعتبار التحريك الفعلي في الإرادة وكفاية التحريك في موطنه.

الوجه الثالث: ما أشار إليه بقوله: «هذا مع أنه لا يكاد يتعلق البعث إلا بأمر متأخر عن زمان البعث..» إلخ، ومرجع هذا الوجه الثالث: إلى بطلان قياس الإرادة التشريعية

بالإرادة التكوينية؛ لكونه مع الفارق، والفرق بينهما أولاً: أن الإرادة التكوينية تتعلق بفعل نفس الشخص، والتشريعية بفعل الغير.

وثانياً: أن الإرادة التشريعية عبارة عن إحداث الداعي في نفس المكلف نحو الفعل المأمور به بتوجيه أمر إليه، وحدوث الداعي يتوقف على بعض المقدمات؛ كتصور المكلف الأمر بما يترتب عليه من الثواب على موافقته والعقاب على مخالفته، وهذا مما لا يمكن أن يتحقق إلا بعد البعث بزمان قصير كما في الواجب المنجز، أو بزمان طويل كما في الواجب المعلق، ومع هذا الفرق بين الإرادتين يكون القياس باطلاً.

والمتحصل مما ذكرناه: أنه لا بد من الالتزام بالانفكاك في الإرادة التشريعية.

الإشكال الثاني: هو الذي أشار إليه بقوله: «وربما أشكل على المعلق أيضاً»، وحاصل هذا الإشكال هو: بطلان الواجب المعلق لاستلزامه وجود المشروط عند انتفاء الشرط؛ لأن المفروض هو: انتفاء القدرة على الواجب مع كونها من الشرائط العامة، فالحج في الموسم قبل وقته غير واجب لعدم القدرة عليه، فلو كان واجباً لزم وجود المشروط مع انتفاء الشرط، وهو خلف فيكون باطلاً.

الجواب عن هذا الإشكال هو: اعتبار القدرة للتكليف إنما هو القدرة عليه حين الامتثال لا حين التكليف، والمفروض هو: وجود قدرة المكلف على إتيان الواجب المعلق في زمان فعله وامتناله.

الإشكال الثالث: ما أشار إليه بقوله: «ثم لا وجه لتخصيص المعلق بما يتوقف حصوله على أمر غير مقدور..» إلخ وحاصله: أن الغرض المهم من الالتزام بالواجب المعلق هو: وجوب تحصيل المقدمات غير المقدورة في زمان الواجب، فيجب تحصيلها على القول بالواجب المعلق إذا كان الغرض المهم هذا.

فقول: في تقريب الإشكال: أنه لا يتفاوت في هذا المهم بين كون الأمر المعلق عليه الواجب غير مقدور في زمان الواجب أو مقدوراً، فحينئذ لا وجه لما في بعض الكلمات من اختصاص القيد - الذي يتوقف عليه الواجب المعلق - بغير المقدور كما هو ظاهر الفصول.

«بل ينبغي تعميمه إلى أمر مقدور متأخر أخذ على نحو يكون مورداً للتكليف». وحاصل الكلام في المقام: أنه لا يفرق في تعلق الواجب بأمر مقدور متأخر بين أن لا يكون ذلك الأمر المتأخر مورداً للتكليف؛ بأن يكون وجوده الاتفاقي مما يتوقف

عليه الواجب كما هو ظاهر الفصول، ولم يظهر عدول المصنف عنه، والظاهر من المصنف: عدوله عن تخصيص الفصول تعليق الواجب بغير المقدور، وعممه المصنف للمقدور.

نعم؛ أن الواجب المشروط باعتبار شرطه ينقسم إلى أقسام:

١ - أن يكون الواجب مشروطاً بشرط مقارن نحو: «إن جاءك زيد فأكرمه»؛ حيث يكون وجوب إكرام زيد مقارناً لمجيئه.

٢ - أن يكون مشروطاً بشرط متأخر عن الواجب، مفروض الحصول في موطنه، ولكن الواجب يكون حالياً كالوجوب في نحو: «إن سافرت يوم الاثنين فتصدق يوم الأحد بدرهمين»، فيكون كل من الواجب والواجب فعلياً، ويكون الشرط استقبالياً.

٣ - أن يكون الواجب مشروطاً بشرط متأخر عن الواجب، مفروض الحصول في موطنه، مع كون الواجب أيضاً متأخراً كالشرط كما في قوله: «إن جاءك زيد يوم الجمعة فمن الآن أحتم عليك إطعامه في ذلك اليوم».

إذا عرفت هذه الأقسام فنقول: يمكن القول بوجوب المقدمات في القسم الأخير من المشروط قبل حصول شرطه، فهذا القسم هو الذي ننتفع به بعين ما ننتفع بالواجب المعلق، فلا فرق بين المشروط والمعلق في فعلية الواجب ليرشح منه على مقدماته.

وإنما الفرق بينهما: في أن الشرط في الواجب المعلق قيد للمادة ومرتبطة بها، وفي الواجب المشروط قيد للوجوب ومرتبطة به.

٤ - تنبيه: في بيان مناط وجوب المقدمة وهو فعلية وجوب ذبيها، والغرض الأساسي من عقد هذا التنبيه هو: دفع الإشكال؛ وهو وجوب المقدمة مع عدم وجوب ذبيها في موارد عديدة، مع تصريحهم بتبعية وجوب المقدمة لوجوب ذبيها في الإطلاق والاشتراط، فلا يعقل وجوب المقدمة مع عدم وجوب ذبيها، فكيف يمكن القول بوجوبها في موارد عديدة مع عدم وجوب ذبيها؟ وهي:

١ - حكمهم بوجوب الغسل على المحدث بالحدث الأكبر في الليل مقدمة للصوم في الغد.

٢ - حكمهم بوجوب حفظ الماء قبل دخول وقت الصلاة لصرفه في الطهارة، إذا علم المكلف بعدم التمكن من تحصيله بعد دخول الوقت؛ مع عدم وجوب الصلاة قبل الوقت حتى يجب حفظ الماء للطهارة.

٣ - حكمهم بوجوب السعي إلى الحج على المستطيع النائي قبل يوم عرفة مقدمة للحج.

٤ - حكمهم بوجوب معرفة القبلة لمن أراد السفر إلى البلدان النائية، وغير ذلك من الموارد التي يجدها المتبع في طي كلمات الفقهاء.

فما هو الجواب الصحيح عن الإشكال المزبور في تلك الموارد؟ مع إنه قد ذكر للجواب عنه وجوه:

١ - ما نسب إلى صاحب الحاشية: من القول بالوجوب النفسي في هذه الموارد.

٢ - ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري: من القول برجوع الشرط والقيود إلى المادة، فتجب مقدمات الواجب لكون وجوب ذيها حالياً وفعلياً.

٣ - ما ذهب إليه صاحب الفصول: من القول بالواجب المعلق.

٤ - ما أفاده المصنف في الجواب عنه: من الالتزام بالواجب المشروط بالشرط المتأخر المفروض وجوده في موطنه، فيكون وجوب ذي المقدمة حينئذ فعلياً، فيترشح الوجوب منه إلى مقدماته؛ لأن المناط في وجوبها فعلية وجوب ذيها. فالجواب عن الإشكال المزبور لا ينحصر بالالتزام بالواجب المعلق، أو رجوع القيد إلى المادة، بل الجواب عنه يمكن بالالتزام بالواجب المشروط على نحو الشرط المتأخر.

ثم ما يظهر من كلام المصنف: أنه لا تجب المقدمة الوجودية للواجب إلا بشروط ثلاثة:

١ - عدم كون المعلق عليه قيداً للوجوب أيضاً كما هو قيد للواجب.

٢ - عدم كون المقدمة مأخوذة في الواجب على نحو يستحيل أن تكون مورداً للتكليف؛ كما إذا أخذ عنواناً للمكلف كالمسافر في نحو: «إن سافرت فقصر»؛ إذ لا بد حينئذ من تحقق العنوان في ثبوت الحدكم، ومع تحققه يمتنع ترشح الوجوب عليه لاستلزامه طلب الحاصل.

٣ - عدم كون المقدمة قيداً بوجودها الاتفاقي؛ إذ لا تكون واجبة لو كان الشرط وجودها الاتفاقي.

وكيف كان؛ فالمتحصل مما ذكر: أنه لا إشكال في لزوم الإتيان بالمقدمة قبل زمان الواجب، إذا لم يقدر عليه بعد زمانه فيما إذا كان وجوبه حالياً؛ ولو لأجل شرط متأخر مفروض الحصول في موطنه، ولا يلزم منه محذور وجوب المقدمة قبل وجوب ذيها

لوجوب ذبيها فعلاً - المقتضي لوجوب مقدماته - بل اللازم هو الإتيان بالمقدمة قبل الإتيان بالواجب ولو عقلاً.

وقد انقح - بما ذكرناه من فعلية وجوب ذي المقدمة الموجبة لوجوب مقدماته وإن كان مشروطاً بشرط متأخر - أنه: لا إشكال في الموارد التي يجب الإتيان بالمقدمة قبل زمان الواجب؛ لأن وجوب المقدمة يكشف بطريق الإن عن وجوب ذبيها حالياً؛ لاستحالة ترشح الوجوب إليها من دون وجوب ذبيها.

لا يقال: إنه لو كان وجوب مقدمة كاشفاً عن وجوب ذبيها للزم القول بوجوب جميع مقدماته ولو موسعاً، وليس الأمر كذلك أي: ليس يجب جميع المقدمات حتى ما لم يتم دليل على الإتيان بها قبل زمان ذبيها.

فإنه يقال: بالالتزام بوجوب جميع المقدمات بالوجوب الغيري بالبرهان الإتي؛ لأن وجوب إحدى المقدمات كاشف إننا عن وجوب ذبيها فعلاً، ومقتضى عليه وجوب الواجب لوجوب مقدماته هو: الالتزام بوجوب سائر المقدمات قبل زمان الواجب، إلا إذا أخذ في الواجب من قبل سائر المقدمات قدرة خاصة وهي: القدرة على الواجب بعد مجيء زمانه، فلا تجب المقدمة قبل وقته.

٥ - في دوران أمر القيد بين الرجوع إلى الهيئة أو المادة:

وحاصل الكلام في المقام: أن بعض القيود مما يجب تحصيله؛ كما إذا كان قيداً للواجب المعلق، وبعضها مما لا يجب تحصيله كما إذا كان القيد راجعاً إلى الهيئة، أو كان مأخوذاً عنواناً للمكلف، أو كان راجعاً إلى المادة مع كونه غير اختياري كالوقت، فإذا علم حال القيد فلا كلام فيه، وإنما الكلام فيما إذا لم يعلم ذلك وأمكن رجوعه إلى كل من الهيئة والمادة، ولم يكن في مقام الإثبات ما يعين ذلك. فالمرجع حينئذ عند المصنف: هي الأصول العملية، ومقتضاها: البراءة عن وجوب هذا القيد؛ لكونه مشكوك الوجوب، فيكون مجرى البراءة، بل يمكن القول بعدم وجوب ذي المقدمة أيضاً؛ لأن نفي المعلول - وهو وجوب المقدمة - مستلزم لنفي العلة وهو وجوب ذبيها.

نعم؛ قال الشيخ الأنصاري: بترجيح الإطلاق في طرف الهيئة وتقييد المادة بوجهين: أحدهما: أن إطلاق الهيئة يكون شمولياً، وإطلاق المادة بدلاً، والإطلاق الشمولي يقدم على الإطلاق البدلي.

وثانيهما: أن تقييد إطلاق الهيئة يوجب بطلان محل إطلاق المادة دون العكس، فإذا

دار الأمر بين التقيدين كذلك كان التقييد الذي لا يوجب بطلان الآخر أولى، ففي المقام تقييد المادة أولى، والمصنف يردّ كلا الوجهين.

أما ردّ الوجه الأول: فلأن مفاد إطلاق الهيئة وإن كان شمولياً بخلاف إطلاق المادة، إلا إن المناط في التقديم والترجيح ليس كونه شمولياً؛ بل المناط كونه بالوضع كتقديم عموم العام على إطلاق المطلق، حيث يكون الأول بالوضع كان مقدماً على الثاني؛ لأنه ليس بالوضع، بل بمقدمات الحكمة، وكلا الإطلاقين في المقام بمقدمات الحكمة، فلا أولوية لأحدهما على الآخر.

أما ردّ الوجه الثاني: فلأن التقييد وإن كان خلاف الأصل؛ إلا إن العمل الذي يوجب عدم جريان مقدمات الحكمة لا يكون على خلاف الأصل، والمقام من هذا القبيل؛ فإن تقييد إطلاق الهيئة مانع عن تحقق الإطلاق في المادة، لا أنه تقييد لإطلاق المادة كي يقال: إنه خلاف الأصل.

إلا إن يقال: إن الشيخ توهم ثبوت إطلاق المطلق كعموم العام، وقد رفع اليد عن الإطلاق في جانب المادة بعد ثبوته، فيكون التقييد في جانب المادة على خلاف الأصل. ولكن هذا التوهم فاسد، وقد عرفت وجه الفساد وهو: عدم الإطلاق في المادة أصلاً؛ لعدم جريان مقدمات الحكمة.

نعم؛ إذا كان التقييد بمنفصل، ودار الأمر بين التقيدين كان لهذا التوهم مجال، حيث انعقد للمطلق إطلاق لجريان مقدمات الحكمة في المادة بلا مانع.

قوله: «فتأمل». لعله إشارة إلى عدم صحة هذا التوجيه؛ إذ ورود التقييد بعد حين كاشف عن عدم إطلاق من أول الأمر، فلا فرق في عدم انعقاد الإطلاق بين اتصال القيد وانفصاله.

٦ - نظريات المصنف «قدس سره»:

- ١ - عدم صحة تقسيم الواجب إلى المعلق والمنجز بعد كونهما من الواجب المطلق.
 - ٢ - الفرق بين الواجب المشروط عند المصنف، والواجب المعلق عند الفصول: أن القيد على الأول قيدٌ للوجوب، وعلى الثاني قيدٌ للواجب.
 - ٣ - أن وجوب المقدمة - بناء على الملازمة - تابع لوجوب ذبيها في الإطلاق والاشتراط؛ لأن وجوب المقدمة معلول لوجوب ذبيها، فلا يعقل تغايرهما في الإطلاق والاشتراط.
- انتهى الكلام في خلاصة البحث.

ومنها: (١) تقسيمه إلى النفسي والغيري: وحيث كان طلب شيء وإيجابه لا يكاد يكون بلا داع، فإن كان الداعي فيه هو التوصل به إلى واجب، لا يكاد التوصل

في تقسيم الواجب إلى النفسي والغيري

(١) من تقسيمات الواجب: تقسيمه إلى النفسي والغيري، وهذا التقسيم للواجب إنما هو باعتبار الدواعي؛ كما أشار إليه بقوله: «وحيث كان طلب شيء وإيجابه لا يكاد يكون بلا داع».

وملخص الكلام في هذا المقام أن يقال: إن المصنف وإن كان لم يتعرض لتعريف الواجب النفسي والغيري، إلا أنه يظهر من بيانه ما ينقسم به الواجب إليهما من الدواعي وحاصله: أنه إن كان الداعي في طلب شيء وإيجابه هو التوصل به إلى الواجب - لتوقف ذلك الواجب عليه - كان ذلك الشيء واجباً غيرياً كالطهارة مثلاً، فإنها تجب لأجل التوصل إلى الصلاة الصحيحة، وإن لم يكن الداعي إلى طلب شيء التوصل إلى واجب آخر كان ذلك الشيء واجباً نفسياً كوجوب الحج مثلاً؛ فإنه مطلوب لنفسه، فالواجب النفسي ما كان نفس الفعل محبوباً، بلا فرق بين أن يكون الداعي إلى إيجابه محبوبيته بنفسه كالمعرفة بالله سبحانه، أو محبوبيته بما له من فائدة مترتبة عليه كالصلاة الواجبة لنفسها، والفائدة المترتبة عليها أنها قربان كل تقي، أو معراج المؤمن، أو تنهى عن الفحشاء والمنكر إلى غير ذلك.

وقد ظهر من كلامه هذا: تعريف الواجب النفسي والغيري أن الأول: ما أمر به لنفسه، والثاني: ما أمر به لأجل غيره، وقد فسرا بهذا التفسير في كلام غير واحد من الأصوليين.

وقد أورد على تعريف الواجب النفسي بما حاصله: من أن لازم ذلك أن تكون جميع الواجبات الشرعية - ما عدا المعرفة بالله تعالى - من الواجبات الغيرية؛ إذ المطلوب النفسي لا يوجد في الأوامر أعني: في متعلقاتها؛ فإنها مطلوبات لأجل الخواص والغايات التي هي خارجة عن حقيقتها؛ مثلاً: الصلاة - كما عرفت - مطلوبة لكونها ناهية عن الفحشاء والمنكر، والصوم مطلوب لكونه جنة من النار، والزكاة مطلوبة لكونها سبباً لتطهير المال ونموه؛ لاسيما على مذهب العدلية بأن الأحكام تابعة للمصالح الواقعية والمفاسد النفس الأمرية.

فعلى ضوء هذا التعريف لا يكون هناك واجب نفسي ما عدا معرفة الله سبحانه حيث أنها غاية الغايات.

بدونه إليه لتوقفه عليه، فالواجب غيري، وآلاً فهو نفسي سواء كان الداعي محبوبة الواجب بنفسه؛ كالمعرفة بالله، أو محبوبيته بما له من فائدة مترتبة عليه؛ كأكثر الواجبات من العبادات والتوصلات.

هذا، لكنه لا يخفى: أن الداعي لو كان هو محبوبيته كذلك - أي: بما له من الفائدة المترتبة عليه - كان الواجب في الحقيقة واجباً غيرياً، فإنه لو لم يكن وجود هذه الفائدة لازماً، لما دعي إلى إيجاب ذي الفائدة.

فإن قلت^(١): نعم؛ وإن كان وجودها محبوباً لزوماً، إلا إنه حيث كانت من الخواص المترتبة على الأفعال التي ليست داخلية تحت قدرة المكلف، لما كاد يتعلق بها الإيجاب.

قلت^(٢): بل هي داخلية تحت القدرة؛ لدخول أسبابها تحتها، والقدرة على السبب قدرة على المسبب، وهو واضح، وآلاً لما صح وقوع التطهير والتمليك والتزويج والطلاق والعتاق إلى غير ذلك من المسببات مورداً لحكم من الأحكام التكليفية.

وأما غيرها من الواجبات فواجبات غيرية لأجل غايات مترتبة عليها بناء على مذهب العدلية، فتعريف الواجب النفسي لا يكون جامعاً للأفراد، وفي المقابل لا يكون تعريف الواجب الغيري مانعاً للأغيار، لدخول الواجبات النفسية في تعريفه.

وقد أشار المصنف إلى هذا الإيراد بقوله: «لا يخفى: أن الداعي لو كان هو محبوبيته كذلك...» إلخ.

(١) هذا إشارة إلى ما أُجيب به عن الإيراد المذكور.

وملخص الجواب: أن الفوائد المترتبة على الواجبات وإن كانت محبوبة؛ إلا أنها خارجة عن الاختيار، فلا تتعلق القدرة بها، وعليه: فلا يعقل وجوبها وتعلق الخطاب بها لاستلزامه تكليفاً بما هو غير مقدور. فحينئذ لا تكون تلك الفوائد المترتبة على الأفعال واجبة حتى يقال بكون تلك الأفعال واجبات غيرية.

(٢) هذا رد من المصنف على الجواب المذكور.

وحاصل الرد: أن تلك الفوائد والخواص وإن كانت في حد أنفسها وبلا واسطة خارجة عن القدرة إلا أنها مقدورة مع الوساطة لدخول أسبابها تحت القدرة، ومن البديهي: أن القدرة على السبب قدرة على المسبب، وآلاً لم يصح وقوع مثل التطهير والتمليك والتزويج والطلاق والعتاق وغير ذلك من المسببات مورداً لحكم من الأحكام الشرعية، وهو واضح البطلان.

فالأولى أن يقال: إن الأثر المترتب عليه^(١) وإن كان لازماً؛ إلا إن ذا الأثر لما كان معنوياً بعنوان حسن يستقل العقل بمدح فاعله، بل بدم تاركه؛ صار متعلقاً للإيجاب بما هو كذلك، ولا ينافيه كونه مقدمة لأمر مطلوب واقعاً؛ بخلاف الواجب الغيري؛ لتمحض وجوبه في أنه لكونه مقدمة لواجب نفسي.

(١) أي: على الواجب النفسي: «وإن كان لازماً...» إلخ، وقد أجاب المصنف عن الإشكال: بأن الفعل الواجب وإن كان يترتب عليه الأثر؛ إلا إنه معنون بعنوان حسن في نفسه، والإيجاب متعلق به بما إنه كذلك، وإن كان في الواقع مقدمة لأمر مطلوب واقعاً. وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن الواجب باعتبار ما هو ملاك وجوبه ومناطه على ثلاثة أقسام:

١ - أن يكون فيه ملاك الوجوب النفسي فقط: بأن يكون وجوبه لأجل حسنه الذاتي، ولم يكن الواجب مقدمة لواجب آخر؛ كالعرفه بالله سبحانه.

٢ - أن يكون فيه ملاك الوجوب الغيري فقط: بأن يكون وجوبه لأجل حسن غيره، سواء كان في نفسه وذاته حسناً؛ كالوضوء والغسل والتميم، أم لم يكن كذلك؛ كقطع الطريق والمسافة مقدمة للحج.

٣ - أن يكون فيه كلا الملاكين: بأن يكون وجوبه لأجل حسنه الذاتي؛ بحيث يستقل العقل بمدح فاعله، وذم تاركه، وإن لم يلتفت إلى ما يترتب عليه من الأثر والفائدة، ففيه ملاك الوجوب النفسي لأجل حسنه الذاتي، وملاك الوجوب الغيري باعتبار كونه مقدمة لواجب آخر؛ كالصلاة والحج وغيرهما من الواجبات النفسية.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إن الواجب النفسي في المقام هو من قبيل القسم الأخير، فهذا القسم من الواجبات وإن كان تترتب عليه آثار وفوائد لازمة، ولكن وجوبه والبعث نحوه ليس باعتبار ترتب هذه الفوائد والآثار عليه؛ بل باعتبار حسنه الذاتي، وكونه معنوياً بعنوان حسن يستقل العقل بمدح فاعله وذم تاركه، فقد اجتمع فيه ملاك النفسية والغيرية، ولكن البعث نحوه، وتعلق الوجوب به إنما هو باعتبار حسنه الذاتي وملاكه النفسي؛ لا باعتبار مقدميته لغيره.

وبعبارة أخرى: كان وجوبه النفسي باعتبار كونه معنوياً بعنوان حسن، فلذا سمي واجباً نفسياً، كما أن الواجب الغيري هو ما كان الداعي إلى البعث نحوه ملاك المقدمة، وهذا لا ينافي وجود الملاك النفسي فيه أيضاً.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح ما أجاب به المصنف عن الإشكال، وهو اندراج الواجب النفسي في الواجب الغيري.

وهذا أيضاً لا ينافي أن يكون معنوياً بعنوان حسن في نفسه، إلا إنه لا دخل له في إيجابه الغيري، ولعله^(١) مراد من فسرهما بما أمر به لنفسه، وما أمر به لأجل غيره. فلا يتوجه عليه الاعتراض: بأن جلّ الواجبات - لو لا الكل - يلزم أن يكون من الواجبات الغيرية، فإن المطلوب النفسي^(٢) قلّ ما يوجد في الأوامر؛ فإن جلّها

ومنه يظهر: إمكان اجتماع الوجوب النفسي والغيري في مورد واحد بلحاظين مختلفين؛ بمعنى: أنه باعتبار لحاظ حسنه الذاتي في إيجابه واجب نفسي، وباعتبار لحاظ حسنه العرضي ومقدميته لغيره واجب غيري، وهذا ما أشار إليه بقوله: «ولا ينافيه كونه مقدمة لأمرٍ مطلوبٍ واقعاً» أي: لا ينافي إيجابه النفسي الناشئ عن حسنه الذاتي كونه مقدمة لمطلوب واقعاً وهو الأثر المترتب عليه. هذا بخلاف الواجب الغيري؛ فإن كونه مقدمة لمطلوب واقعاً ينافيه إيجابه النفسي؛ لعدم ملاك الواجب النفسي فيه.

(١) أي: لعل ما ذكرناه - من الفرق بين تعريف الواجب النفسي والغيري بأن الواجب النفسي ما وجب لحسنه الذاتي، والغيري ما وجب لمقدميته لواجب آخر - «مراد من فسرهما بما أمر به لنفسه...» إلخ.

وغرض المصنف من هذا الكلام هو:

دفع الإشكال المزبور أعني: لزوم اندراج جلّ الواجبات النفسية في الواجبات الغيرية عن فسر الواجب النفسي: «بما أمر به لنفسه»، والغيري: «بما أمر به لأجل غيره». وحاصل الدفع: أنه من المحتمل أن يريد من هذا التفسير ما ذكرناه من كون الواجب النفسي: ما وجب لحسن نفسه، والغيري: ما وجب لحسن غيره كالمقدمة، فحينئذ لا يرد عليه الإشكال المذكور؛ لما عرفت: من عدم التنافي بين كون الشيء واجباً نفسياً لأجل حسنه الذاتي، وبين كون مقدمة لمطلوب واقعاً وهو الأثر المترتب عليه، وهذا ما أشار إليه بقوله: «فلا يتوجه عليه...» إلخ.

(٢) قوله: «فإن المطلوب النفسي...» إلخ تقريب للاعتراض وهو: اندراج جلّ الواجبات النفسية في الواجبات الغيرية؛ حيث إن أكثر الواجبات مطلوبات لأجل الغايات المترتبة عليها، فيلزم أن تكون تلك الواجبات واجبات غيرية على القول بأن الواجبات الغيرية غيرية لأجل كونها مطلوبة لأجل الغايات التي هي خارجة عن حقيقتها، والواجبات النفسية نفسية لأجل كونها مطلوبة بنفسها لا لأجل الغايات المترتبة عليها.

وهذا بخلاف ما ذكرناه من أن المراد بالواجب النفسي: ما يكون واجباً لحسنه الذاتي وإن كان مما يترتب عليه الأثر إلا إن وجوبه ليس لترتب الأثر عليه، وكونه مقدمة لغاية

مطلوبات لأجل الغايات التي هي خارجة عن حقيقتها فتأمل^(١).

ثم إنه^(٢) لا إشكال فيما إذا علم بأحد القسمين، وأما إذا شك في واجب أنه نفسي أو غيري، فالتحقيق: أن الهيئة وإن كانت موضوعاً لما يعمهما؛ إلا إن إطلاقها يقتضي كونه نفسياً، فإنه لو كان شرطاً لغيره لوجب التبيه عليه على المتكلم الحكيم.

مطلوبة؛ بل لحسنه الذاتي، فحينئذ لا يلزم اندراج الواجبات النفسية في الواجبات الغيرية.

(١) لعله إشارة إلى: أن إرجاع تفسير الواجب النفسي: «بما أمر به لنفسه»، والغيري: «بما أمر به لأجل غيره بما ذكره المصنف خلاف الظاهر؛ لأن ظاهرهم أن وجوب الواجب النفسي كان بملاحظة تلك الغايات.

أو إشارة إلى أن تفسير الواجب النفسي - بما كان وجوبه لأجل كونه معنوياً بعنوان حسن يستقل به العقل - لا يخلو من إشكال؛ إذ لا حسن ذاتياً في بعض الواجبات النفسية كدفن الميت المسلم؛ فإن وجوبه ليس لحسنه في نفسه، مع الغض عن المصالح المترتبة عليه مثل احترامه وحفظه عن أكل السباع، وكنتم رائحته المؤذية عن الانتشار. وكيف كان؛ فتفسير الواجب النفسي بما وجب لأجل حسنه الذاتي غير وجيه.

(٢) أي: ما تقدم من الفرق بين الواجب النفسي والغيري إنما هو في مقام الثبوت، وغرضه من هذا الكلام هو: التكلم في مقام الإثبات بعد الفراغ عن مرحلة الثبوت. وأما توضيح مقام الإثبات فيتوقف على مقدمة وهي: إن هناك احتمالات:

١ - أن يعلم من الدليل كون الواجب نفسياً؛ من دون فرق بين ما كان الدليل هو نفس دليل الأمر، أم كان خارجياً كالصلوات اليومية، إذ قد علم من نحو: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ أن الصلاة واجب نفسي.

٢ - أن يعلم من الدليل بأن الواجب غيري كالطهارة، فقد علم من نحو قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾^(١)؛ أن الوضوء واجب غيري؛ لمكان تقييد وجوبه بالقيام إلى الصلاة، هذا مضافاً إلى قيام الإجماع بل الضرورة على كون وجوبه غيرياً، ومن المعلوم: أن الإجماع دليل خارجي على وجوب الوضوء، والمستفاد من نحو: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ هو: كون وجوب الصلاة نفسياً لمكان الإطلاق.

٣ - أن لا يعلم أن الواجب نفسي أو غيري.

(١) سورة المائدة: آية ٦.

وأما ما قيل^(١) من، إنه لا وجه للاستناد إلى إطلاق الهيئة لدفع الشك المذكور، بعد كون مفادها الأفراد التي لا يعقل فيها التقييد.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إنه لا إشكال مع العلم بال نفسية والغيرية، وأما مع عدم العلم بإرادة أحدهما والشك فالتحقيق: أن الهيئة التي يتبادر منها الطلب الحتمي وإن كانت موضوعاً لمعنى يشمل الواجب النفسي والغيري وهو البعث والتحريك نحو الفعل، فتكون مشتركة بين ما كان لنفسه أو لغيره؛ إلا إن إطلاقها يقتضي كون الواجب نفسياً لا غيرياً؛ لأن الغيرية لما كانت قيداً زائداً على نفس الطلب وإنشائه، فلا محالة تحتاج ثبوتاً وإثباتاً إلى مؤونة زائدة، فمع الشك في الغيرية يرجع إلى الإطلاق الناشئ من مقدمات الحكمة.

هذا بخلاف النفسية فإنها ليست أمراً زائداً على نفس الطلب حتى تنفى بالإطلاق. وكيف كان؛ فمقتضى الإطلاق عند الشك هو: كون الواجب نفسياً إذ لو لم يكن نفسياً، بل كان غيرياً - بمعنى: كونه شرطاً لغيره - لوجب التنبيه عليه على المتكلم الحكيم؛ لكون شرطيته قيداً زائداً على نفس الطلب كما عرفت. وبالجملة: إنه لا إشكال فيما إذا علم بأحد القسمين وجداناً، أو بقريئة شخصية متصلة أو منفصلة، وأما مع الشك في النفسية والغيرية فمقتضى إطلاق الهيئة هو كون الواجب نفسياً.

(١) أي: ما قيل في التقريرات^(١) من منع التمسك بالإطلاق، وقد عرفت: أن المصنف قد ادعى إمكان التمسك بإطلاق الهيئة لإثبات كون الواجب نفسياً. ولكن الشيخ «قدس سره» في التقريرات قد أنكر صحة التمسك بإطلاق الهيئة ببيان: أن مدلول الهيئة هو واقع الطلب لا مفهومه، وهو جزئي حقيقي لا يقبل الإطلاق والتقييد؛ لأن الإطلاق والتقييد من شأن المفاهيم القابلة للسعة والضيق، وأما الواقع فهو غير قابل للسعة والضيق، فيمتنع فيه الإطلاق والتقييد، هذا مجمل ما في التقريرات.

وأما توضيح ذلك مع التفصيل فيتوقف على مقدمة وهي: الفرق بين أن يكون مفاد الهيئة مفهوم الطلب، وبين أن يكون مفادها مصاديق الطلب وأفراده.

وخلاصة الفرق: أن مفهوم الطلب قابل للإطلاق والتقييد بالغيرية، وأما المصاديق والأفراد فغير قابلة للإطلاق والتقييد.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إن الشيخ في التقريرات قائل بأن هيئة الأمر موضوعة

(١) راجع: مطارح الأنظار، ج ١، ص ٣٣٣.

نعم؛ لو كان مفاد الأمر هو مفهوم الطلب صح القول بالإطلاق لكنه^(١) بمراحل من الواقع، إذ^(٢) لا شك في اتصاف الفعل بالمطلوبية بالطلب المستفاد من الأمر، ولا يعقل اتصاف المطلوب بالمطلوبية بواسطة مفهوم الطلب، فإن الفعل يصير مراداً بواسطة تعلق واقع الإرادة وحقيقتها لا بواسطة مفهومها، وذلك واضح لا يعتره ريب.

لخصوصيات الطلب المنقحة في نفس الطالب، فيكون مفادها الأفراد التي لا يعقل فيها التقييد، فمعنى الهيئة جزئي حقيقي بناء منه على كون الموضوع له في الحروف خاصاً، فوضع الهيئة عنده كوضع الحروف يكون الموضوع له فيها جزئياً؛ والجزئي غير قابل للإطلاق والتقييد، فلا يكون له إطلاق حتى يُقَيَّد بقيد، وحينئذ لا مجال للتمسك بإطلاق الهيئة - إلى أن قال - «نعم لو كان مفاد الأمر هو المفهوم صح القول بالإطلاق»، وكان قوله: «نعم...» إلخ استدراكاً على عدم صحة التمسك بالإطلاق لنفي الشك المزبور وحاصله: أن التمسك بالإطلاق مبني على كون مفاد الهيئة مفهوم الطلب؛ لأنه كلي قابل للإطلاق والتقييد؛ بخلاف ما إذا كان مفادها جزئيات الطلب وأفراده الخارجية، فلا إطلاق حينئذ.

(١) أي: كون مفاد الهيئة مفهوم الطلب وإن كان مصححاً ومسوّغاً للتمسك بالإطلاق لدفع الشك المزبور؛ إلا إنه بعيد عن الواقع بمراحل.

(٢) قوله: «إذ لا شك...» إلخ؛ تعليل لقوله: «لكنه بمراحل عن الواقع». وتوضيح ذلك التعليل يتوقف على مقدمة وهي: أن هناك أمران يوجبان كون مفاد الهيئة فرد الطلب لا مفهومه:

الأول: حكم العقلاء باتصاف الفعل بالمطلوبية بمجرد تعلق الطلب المنشأ بالصيغة به، فيقال عنه إنه مطلوب. هذا ما أشار إليه بقوله: «إذ لا شك في اتصاف الفعل بالمطلوبية بالطلب...» إلخ.

الثاني: أن الموجب للاتصاف المزبور - بحكم الوجدان - هو: مصداق الطلب وفردته الخارجي لا مفهومه - هذا ما أشار إليه بقوله: «ولا يعقل اتصاف المطلوب بالمطلوبية بواسطة مفهوم الطلب» - إذ من الواضح: أن اتصاف الشيء بالعرض إنما يكون بطرؤ واقع العرض عليه لا مفهومه، فإن الجسم لا يتصف بالبياض إلا بعروض حقيقة البياض عليه، وعليه: فاتصاف الفعل بالمطلوبية بمجرد الأمر يكشف عن أن مدلول الهيئة واقع الطلب لا مفهومه؛ إذ مفهوم الطلب لا يصح اتصاف الفعل بالمطلوبية. وكيف كان؛ فنتيجة هذين الأمرين هي: أن مدلول الأمر مصداق الطلب لا مفهومه.

ففيه^(١): إن مفاد الهيئة - كما مرت الإشارة إليه - ليس الأفراد؛ بل هو مفهوم الطلب كما عرفت تحقيقه في وضع الحروف، ولا يكاد يكون فرد الطلب الحقيقي - والذي يكون بالحمل الشايح طلباً - وإلا لما صح إنشاؤه بها، ضرورة^(٢): أنه من

فالتحصل من جميع ما ذكرناه هو: أن مفاد الهيئة غير قابل للإطلاق والتقييد لكونه جزئياً حقيقياً، فلا مجال للتمسك بالإطلاق.

(١) قوله: «ففيه» جواب عن قوله: «وأما ما قيل».

وحاصل الجواب: أولاً: أن مفاد الحروف عند المصنف كلي، فيكون مفاد الهيئة كلياً.

وثانياً: على فرض تسليم الجزئية في سائر الحروف فلا بد أن يكون مفاد الهيئة كلياً؛ لأن المنشأ بالصيغة هو مفهوم الطلب الذي يحمل عليه الطلب بالحمل الذاتي ويقال: الطلب - المستفاد من صيغة الأمر - طلب؛ لأنه القابل للإنشاء لا فرد من الطلب الحقيقي الذي يحمل عليه الطلب بالحمل الشايح، ويقال: هذا طلب فإنه وصف خارجي لا يوجد بالإنشاء؛ بل يوجد بأسبابه الخاصة كالشجاعة والعلم ونحوهما.

فالتحصل: أن المنشأ هو مفهوم الطلب الجامع بين النفسي والغيري، ولكن مقتضى الإطلاق كونه نفسياً.

وكيف كان؛ فلما كان إشكال الشيخ «قدس سره» على التمسك بإطلاق الهيئة مؤلفاً من مقدمتين:

إحدهما: كون المعنى الحرفي الذي يكون منه مدلول الهيئة جزئياً خارجياً غير قابل للإطلاق والتقييد.

والأخرى: كون اتصاف الفعل بالمطلوبية لأجل تعلق مصداق الطلب وفرده الخارجي القائم بنفس الطالب به؛ لا لأجل تعلق مفهوم الطلب به، فقد أشار المصنف إلى ردّ كلتا المقدمتين.

أما الأولى: فقد أشار إليها بقوله: «ليس الأفراد...» إلخ أي: أن مفاد الهيئة ليس جزئياً خارجياً وهو الطلب القائم بالنفس؛ بل مفادها مفهوم الطلب كما تقدم في بحث المعاني الحرفية.

وأما الثانية: فقد أشار إليها بقوله: «واتصاف الفعل بالمطلوبية...» إلخ، وسيأتي توضيحه في كلام المصنف فانتظر.

(٢) قوله: «ضرورة» تعليل لقوله: «وإلا لما صح إنشاؤه بها» أي: وإن لم يكن مفاد الهيئة مفهوم الطلب بأن كان فرداً لما صح إنشاء الطلب بالهيئة؛ لأن الطلب الخارجي

الصفات الخارجية الناشئة من الأسباب الخاصة. نعم^(١)؛ ربما يكون هو السبب لإنشائه، كما يكون غيره أحياناً.

واتصاف^(٢) الفعل بالمطلوبية الواقعية والإرادة الحقيقية الداعية إلى إيقاع طلبه،

القائم بالنفس من الصفات الخارجية التي لا توجد إلا بأسبابها المعهودة، التي ليس الإنشاء منها، إذ لا يوجد أمر ما من الأمور التكوينية بالإنشاء.

(١) قوله: «نعم...» إلخ استدراك على عدم صحة إنشاء الطلب الخارجي، وحاصل ذلك: أن الطلب الخارجي وإن كان مما لا يصح إيجاده بالإنشاء - لمغايرة الوجود الإنشائي للتكويني - إلا إنه يمكن أن يكون سبباً وداعياً لإنشائه، كما يكون غير الطلب الخارجي داعياً لإنشائه أحياناً؛ وذلك كالتهديد والامتحان مثلاً.

وكيف كان؛ فالأمور الواقعية - ومنها الطلب الخارجي - وإن لم تكن قابلة للإنشاء والإيجاد - لأن الوجود بالإنشاء أمور اعتبارية وأمور انتزاعية مثل الزوجية والملكية وما شابههما - إلا إن الطلب الخارجي والإرادة الحقيقية للمولى باعثة إلى إنشاء إرادة الشيء والمراد إنشاء طلبه، فالطلب الإنشائي مغاير للطلب الحقيقي.

(٢) هذا الكلام من المصنف رد للمقدمة الثانية التي تقدمت الإشارة إليها وهي: كون اتصاف الفعل بالمطلوبية لأجل تعلق مصداق الطلب به، لا مفهومه. وتوضيح ردّ المقدمة الثانية يتوقف على مقدمة وهي: أن الطلب على قسمين: وهما الطلب الحقيقي والإنشائي، وبينهما عموم من وجه، فيجتمعان في إنشاء الطلب بقصد الجد؛ كما إذا قال لعبده: صل، وأراد منه الصلاة حقيقة، فإنه يصدق على الصلاة أنها مطلوبة بكلا الطرفين، وتتصف بكليهما. أما الإنشائي: فواضح، وأما الحقيقي: فلأن المفروض: تعلق إرادته الجدوية بإيجاد العبد لها.

ويفترق الإنشائي عن الحقيقي في إنشاء الطلب بقصد الامتحان؛ فإن الفعل حينئذٍ مطلوب بالطلب الإنشائي فقط.

ويفترق الحقيقي عن الإنشائي فيما إذا انقذ في نفسه الطلب بتحقيق مبادئه، مع عدم قدرته على الإنشاء؛ لوجود مانع، فالفعل حينئذٍ مطلوب بالطلب الحقيقي؛ دون الإنشائي.

إذا عرفت هذه المقدمة فقد ظهر لك فساد المقدمة الثانية، المبنية على توهم انحصار مطلوبية الفعل المتعلق لإنشاء الطلب في المطلوبية الحقيقية؛ الموجب لتخيل كون مفاد الهيئة لا محالة هو الطلب الحقيقي.

وجه الفساد: أنك قد عرفت - في المقدمة - انقسام الطلب إلى قسمين، واجتماعهما

وانشاء إرادته بعثاً نحو مطلوبه الحقيقي، وتحريكاً إلى مراده الواقعي لا ينافي^(١) اتصافه بالطلب الإنشائي أيضاً.

والوجود الإنشائي لكل شيء ليس إلا قصد حصول مفهومه بلفظه، كان هناك طلب حقيقي أو لم يكن، بل كان إنشاؤه بسبب آخر^(٢).

ولعل^(٣) منشأ الخلط والاشتباه تعارف التعبير عن مفاد الصيغة بالطلب المطلق، فتوهم منه^(٤): أن مفاد الصيغة يكون طلباً حقيقياً يصدق عليه الطلب بالحمل الشائع،

في بعض الأحيان، وافتراق كل واحد منهما عن الآخر؛ بأن يكون الفعل المأمور به متصفاً لا محالة بالمطلوبية الإنشائية؛ إذ الطلب الإنشائي هو المطلوب، والمقصود حصول مفهومه بالصيغة، وقد لا يكون الفعل الذي تعلق به الإنشاء متصفاً بالمطلوبية الحقيقية، فلا منافاة بين اتصافه بالمطلوبية الحقيقية والإنشائية معاً إذا كان هناك طلب باطني، وكان الإنشاء بداعي البعث.

والمتحصل من جميع ما ذكرناه هو: عدم حصر اتصاف الفعل بالمطلوبية الحقيقية حتى يكون هذا دليلاً على كون مفاد الهيئة مصداق الطلب، فلا يكون قابلاً للتقييد. (١) قوله: «لا ينافي» خبر لقوله: «واتصاف الفعل بالمطلوبية الواقعية». ومعنى العبارة: أن مطلوبية فعل حقيقة لا تنافي مطلوبيته إنشائية أيضاً؛ لما عرفت من: أن النسبة بينهما عموم من وجه فتجتمعان.

فتلخص مما ذكرنا: أن مدلول الهيئة هو الطلب الإنشائي لا الطلب الحقيقي الذي في نفس المولى، والطلب الإنشائي كلي، وكل كلي قابل للتقييد، فالطلب الإنشائي قابل للتقييد، ولازم ذلك: صحة التمسك بإطلاق الهيئة إذا لم تقيد بقيد.

(٢) أي: بسبب آخر غير الطلب الحقيقي من سائر دواعي الإنشاء كالتهديد أو الامتحان في الأوامر الامتحانية.

(٣) غرض المصنف من هذا الكلام هو: التنبيه على منشأ تخيل كون مفاد الهيئة الطلب الحقيقي، وحاصل منشأ التوهم - على ما في «منتهى الدراية، ج ٢، ص ٢٢٤» - هو: تعارف التعبير عن مفاد الهيئة بالطلب المطلق، من دون تقييده بالحقيقي أو الإنشائي - ومن باب قاعدة أن الشيء إذا ذكر مطلقاً ينصرف الذهن إلى فردة الأكمل - هذا التعبير صار موجبا لتوهم: كون مفاد الصيغة طلباً حقيقياً لكونه فردة الأكمل يصدق عليه الطلب بالحمل الشائع.

(٤) أي: فتوهم من الطلب المطلق: «أن مفاد الصيغة يكون طلباً حقيقياً....» إلخ.

ولعمري: إنه^(١) من قبيل اشتباه المفهوم بالمصداق. فالطلب الحقيقي^(٢) إذا لم يكن قابلاً للتقييد لا يقتضي أن لا يكون مفاد الهيئة قابلاً له، وإن تعارف تسميته^(٣) بالطلب أيضاً، وعدم تقييده^(٤) بالإنشائي لوضوح: إرادة خصوصه، وإن الطلب الحقيقي لا يكاد ينشأ بها^(٥) كما لا يخفى.

(١) أي: أن هذا الاشتباه من قبيل اشتباه المفهوم بالمصداق؛ أي: اشتبه مفهوم الطلب الإنشائي بمصداق الطلب الحقيقي؛ لأن الطلب الحقيقي من مصاديق مفهوم الطلب، فالشيخ «قدس سره» أجرى حكم مصداق الطلب الذي هو عدم إمكان تقييده على مفهوم الطلب الذي هو مفاد صيغة الأمر القابل للتقييد، أو قل: إن ما هو مفهوم الطلب حكم عليه بأنه مصداق الطلب.

وكيف كان؛ فالتعبير عن مفاد الصيغة بالطلب - بلا ذكر قيد الإنشائي - موجب لتوهم أن مرادهم: أن مفاد الصيغة إنشاء لمصداق الطلب الحقيقي الغير قابل للتقييد، وقد غفل المتوهم عن أن مرادهم أن مفادها إنشاء مفهوم الطلب القابل للتقييد، فعدم تعبيرهم بالطلب الإنشائي إنما هو لوضوحه، لا لعدم كونه مراداً.

(٢) أي: ما هو مصداق لمفهوم الطلب الذي هو مفاد الهيئة عند الشيخ «قدس سره»، فإن عدم قابليته للتقييد لا يوجب عدم قابلية مفهوم الطلب له، وإن جرى الاصطلاح على تسمية مفاد الهيئة بالطلب أيضاً؛ وذلك لكامل الفرق بين الطلبين، فإن الأول مصداق خارجي، ووصف نفساني غير قابل للتقييد بخلاف الثاني؛ فإنه مفهوم كلي قابل له، وقابلية المفهوم للتقييد لا تستلزم قابلية المصداق له، كما إن عدم قابلية المصداق لا يستلزم عدم قابلية المفهوم له.

(٣) أي: وإن تعارف تسمية مفاد الهيئة بالطلب أيضاً؛ أي: كتعارف تسمية الطلب الحقيقي الخارجي به.

(٤) أي: الطلب. قوله: «وعدم تقييده...» إلخ مبتدأ، و«لوضوح إرادة خصوصه» خبر له.

والغرض من هذا الكلام هو: الاعتذار عن تقييد مفاد الهيئة - وهو الطلب - بالإنشائي، وحاصل الاعتذار - على ما في «منتهى الدراية، ج ٢، ص ٢٤٥» - أن وضوح امتناع إيجاد الطلب الحقيقي التكويني بالإنشاء قرينة على إرادة خصوص الطلب الإنشائي من الهيئة، وإن كان حمل الطلب عليه مطلقاً غير مقيد بالإنشائي فلا حاجة إلى تقييده بالإنشائي.

(٥) أي: بالهيئة؛ لما مرّ من امتناع إيجاد الطلب الحقيقي بالإنشاء.

فانقدح بذلك^(١): صحة تقييد مفاد الصيغة بالشرط، كما مرها هنا بعض الكلام. وقد تقدم في مسألة اتحاد الطلب والإرادة ما يجدي^(٢) في المقام. هذا إذا كان هناك اطلاق.

(١) أي: بما ذكرناه من كون مفاد الهيئة هو الطلب الإنشائي القابل للإطلاق والتقييد ظهر: «صحة تقييد مفاد الصيغة بالشرط كما مرها هنا» أي: في الواجب المطلق والمشروط، عند التعرض لكلام الشيخ في رجوع القيد إلى المادة. وكيف كان؛ فكان مفاد الهيئة هو الطلب الإنشائي الذي هو كلي، لا الطلب الخارجي الذي هو جزئي، وعليه: فيكون الواجب المشروط المشهورى ممكناً؛ لأن المفروض: جعل مفاد الهيئة مفهوم الطلب القابل للتقييد، فيكون الشرط قيداً لنفس الوجوب.

(٢) أي: قد تقدم هناك: أن الطلب والإرادة موضوعان لمعنى واحد، غير أن المعنى على صنفين: حقيقي ثابت في النفس، وإنشائي يحصل بالصيغة، لكن لفظ الطلب أظهر في الثاني، ولفظ الإرادة أظهر في الأول؛ مع كون كل من لفظي الطلب والإرادة حقيقة في كلا الصنفين جميعاً، فراجع الجهة الرابعة المتعلقة بمادة الأمر. هذا تمام الكلام في التمسك بالأصل اللفظي وهو أصالة الإطلاق.

ثم شرع في بيان مورد التمسك بالأصل العملي فقال: هذا أي: الرجوع إلى إطلاق الهيئة «إذا كان هناك إطلاق» بأن تمت مقدمات الحكمة، وأما فيما إذا لم يكن هناك إطلاق - بأن اختلفت إحدى مقدمات الحكمة - كما إذا لم يكن المولى في مقام البيان، أو كان هناك القدر المتيقن في مقام التخاطب، أو كانت القرينة على التعيين موجودة؛ فلا بد من الرجوع إلى الأصل العملي عند الشك في كون الواجب نفسياً أو غيرياً.

فيقع الكلام فيما هو مقتضى الأصل العملي في الدوران بين النفسي والغيري من الاشتغال أو البراءة، فعلى الأول: يجب الإتيان بما يدور أمره بين النفسية والغيرية. وعلى الثاني: لا يجب الإتيان به.

والتحقيق: أن مقتضى الأصل العملي يختلف باختلاف الموارد، فقد تتفق نتيجته مع النفسية في مورد، ومع الغيرية في مورد آخر، وقد أشار المصنف «قدس سره» إلى الموردين حيث ذكر للأصل العملي صورتين: إحداهما: ما أشار إليه بقوله: «فلا بد من الإتيان به...» إلخ. والأخرى: ما أشار إليه بقوله: «وإلا فلا...» إلخ.

أما توضيح الصورة الأولى: فيتوقف على مقدمة وهي: أن يعلم بوجود شيء فعلاً؛ ولكن كان وجوبه مردداً بين كونه نفسياً أو غيرياً، مع العلم بأنه لو كان غيرياً كان

وأما إذا لم يكن، فلا بد من الإتيان به فيما إذا كان التكليف بما احتمل كونه شرطاً له فعلياً؛ للعلم بوجوبه فعلاً، وإن لم يعلم جهة وجوبه، وإلا فلا؛ لصيرورة الشك فيه بدوياً، كما لا يخفى.

وجوب ذي المقدمة فعلياً، وذلك مثل: وجوب الوضوء فيما لو علم بأنه نذر إما الإتيان بالوضوء أو الصلاة؛ بحيث لو كان هو الوضوء كان وجوبه نفسياً، وإن كان هو الصلاة كان وجوب الوضوء غيرياً، فهو يعلم بوجوب الوضوء إما بخصوصه أو مع الصلاة. إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه لا بد من الإتيان بالوضوء للعلم بوجوبه فعلاً؛ إما لكونه نفسياً أو غيرياً؛ لأجل كونه شرطاً لما يكون وجوبه فعلاً كالصلاة في المثال المزبور. غاية الأمر: لا يعلم جهة وجوبه من حيث النفسية والغيرية.

وكيف كان؛ فقد علم بوجوب الوضوء مطلقاً أي: سواء كان نفسياً أم غيرياً فيجب الإتيان به. أما على فرض كونه نفسياً: فوجوب الإتيان به واضح.

وأما على فرض كونه غيرياً: فللعلم بفعلية وجوب ما يشك في كون الوضوء من مقدماته، ومن المعلوم: أن فعلية وجوب ذي المقدمة تستلزم فعلية وجوب مقدمته، فالعقل يحكم بلزوم الإتيان بالوضوء للعلم بوجوبه على كل تقدير، والجهل بكيفية وجوبه من النفسية والغيرية لا يقدر في هذا الحكم العقلي.

قوله: «للعلم بوجوبه» تعليل لقوله: فلا بد من الإتيان به». ومعنى العبارة حينئذ: أن وجوب الإتيان به إنما هو لأجل العلم بوجوبه الفعلي؛ وإن لم يعلم جهة وجوبه من حيث النفسية والغيرية. هذا تمام الكلام في توضيح الصورة الأولى، ونتيجتها تتفق مع النفسية.

الصورة الثانية: وهي ما أشار إليه بقوله: «وإلا فلا...» إلخ. أي: وإن لم يكن التكليف - بما احتمل كون هذا الواجب مقدمة له - فعلياً فلا يجب الإتيان به.

وحاصل الكلام في الصورة الثانية: إنه لا يجب الإتيان بما يدور أمره بين كونه واجباً نفسياً أو واجباً غيرياً - لكونه مقدمة لما لا يكون وجوبه فعلياً - مثل: الوضوء قبل وقت الصلاة. وأما عدم الإتيان بالوضوء فلأن وجوبه حينئذ مشكوك فيه بالشك البدوي؛ لأن وجوبه النفسي غير معلوم، والغيري معلوم الانتفاء؛ لأن المفروض: عدم فعلية وجوب ذي المقدمة أعني: الصلاة قبل الوقت، فلا محيص حينئذ عن جريان البراءة فيما احتمل كونه واجباً نفسياً أو مقديماً لما تثبت فعلية وجوبه، ونتيجتها تتفق مع الغيرية.

فخلاصة الكلام: أن المرجع في الصورة الأولى هي قاعدة الاشتغال، وفي الصورة

تذنيان: (١)

الأول: لا ريب (٢) في استحقاق الثواب على امتثال الأمر النفسي، وموافقته، واستحقاق العقاب على عصيانه ومخالفته عقلاً، وأما استحقاقهما على امتثال الأمر

الثانية: هي أصالة البراءة. وقد أضربنا عما في بعض الشروح والحواشي من تطويل الكلام في المقام؛ رعاية للاختصار.

(١) أي: وهما من توابع الواجب النفسي والغيري.

(٢) قبل الخوص في البحث ينبغي بيان ما هو محل النزاع فيقال: إنه لا إشكال ولا نزاع في ترتب الثواب على امتثال الواجب النفسي وموافقته، وكذلك لا إشكال في استحقاق العقاب على ترك الواجب النفسي؛ لأنه طغيان وتمرد على المولى، وخروج عن رسم العبودية.

وإنما النزاع والإشكال في موردين:

الأول: في وجه ترتب الثواب على امتثال الواجب النفسي؛ هل هو بالاستحقاق أو بالتفضل؟

الثاني: في ترتب الثواب والعقاب على الواجب الغيري؛ هل في موافقته ثواب، وفي مخالفته عقاب أم لا؟

إذا عرفت محل النزاع فنقول: إن ظاهر المصنف «قدس سره» في المورد الأول هو: كون ترتب الثواب على امتثال الواجب النفسي إنما هو بالاستحقاق لا بالتفضل، وهناك قول بأنه تفضلي بدعوى: إن العبد ليس أجيراً في عمله للمولى ليستحق الثواب عليه، وإنما جرى ومشى على طبق وظيفته ومقتضى عبوديته؛ إذ للمولى حق على العبد أن يطيعه لأنه ولي النعمة، والعبد بأداء حق العبودية لا يصير مستحقاً للثواب وذا حق على المولى، ولكن المولى الحقيقي أعني: الله «سبحانه وتعالى» هو الذي يتفضل على العبد بإعطاء الثواب والأجر.

ومن هنا يظهر: إن ما هو ظاهر المصنف من ترتب الثواب على امتثال الواجب النفسي بالاستحقاق لا يخلو عن إشكال؛ لأن الحاكم باستحقاق العبد للثواب عند الموافقة، وباستحقاق العقاب عند المخالفة إنما هو العقل، فحكمه باستحقاق العبد للعقاب عند مخالفته للأوامر النفسية الصادرة عن المولى وإن كان مما لا شك فيه؛ لأن العقل مستقل باستحقاق العبد للعقاب عند المخالفة بمعنى: إنه لا يرى عقاب المولى إياه ظلماً، إلا إن حكمه باستحقاق العبد للثواب والأجر عند موافقته لها لا يخلو عن إشكال؛ لأن العقل

الغيري ومخالفته: ففيه إشكال، وإن كان التحقيق عدم الاستحقاق على موافقته ومخالفته، بما هو موافقة ومخالفة^(١)، ضرورة: استقلال العقل بعدم الاستحقاق إلا

لا يرى المولى ظالماً في حق العبد عند عدم إعطائه له الأجر والثواب، بل العقل السليم يشهد بعدمه؛ لحكمه بأن المولى بمولويته مالك للعبد بجميع شؤونه وأفعاله، فله أن يأمر العبد بفعل من غير أن يعطيه أجراً.

فالأولى: أن يكون ترتب الثواب على امتثال الأمر النفسي بالتفضل لا بالاستحقاق، وهناك كلام طويل فيما هو المراد من استحقاق العبد للثواب تركناه تجنباً عن التطويل الممل. هذا تمام الكلام في المورد الأول.

وأما المورد الثاني - وهو ترتب الثواب على الواجب الغيري ففيه إشكال - فقد أشار إليه بقوله «ففيه إشكال».

توضيح الإشكال: أن الواجب الغيري من جهة كون امتثاله امثالاً لأمره تعالى يترتب عليه الثواب؛ لأن امتثال الواجب الغيري هو بنفسه مصداق للانقياد، وإظهاراً لمقام العبودية مع قطع النظر عن الإتيان بالواجب النفسي، ولذا لو جاء بالمقدمة بقصد التوصل، ثم لم يتمكن من الإتيان بذاتها لمانع استحق الثواب عليها بلا إشكال، وهذا دليل على أن الإتيان بها بنفسه منسئ للثواب، وموجب له، وعليه فيستحق العبد على الإتيان بالمقدمة وذبيها ثوابين.

ومن جهة: أن هوية الأمر الغيري ليست إلا البعث إلى إيجاد الواجب النفسي بإتيان مقدمته الوجودية، فلا مصلحة في الأمر الغيري إلا كونه واقعاً في طريق التوصل إلى الواجب النفسي، فلا إطاعة له إلا مع قصد الأمر النفسي، فهو شارع في امتثال الأمر النفسي فيثاب على إطاعته، وإلا فلا إطاعة حتى يستحق الثواب.

وكيف كان؛ فهناك قولان: قولٌ باستحقاق الثواب، وقول بعدم استحقاقه.

وظاهر المصنف هو: عدم ترتب الثواب والعقاب على المقدمات بدعوى: أن الحاكم بالاستقلال في باب الإطاعة والعصيان - وهو العقل - لا يحكم بأزيد من استحقاق عقاب واحد على مخالفة واجب واحد، وإن كان ذا مقدمات كثيرة، وترك جميعها، وكذا لا يحكم باستحقاق أزيد من ثواب واحد إذا أتى بالواجب وجميع ما له من المقدمات.

(١) أي: بما هو موافقة ومخالفة للأمر الغيري؛ لأن البحث فيه في قبال الأمر النفسي.

لعقاب واحد، أو لثواب كذلك^(١)، فيما خالف الواجب ولم يأت بواحدة من مقدماته على كثرتها^(٢)، أو وافقه^(٣) وأتاه بما له من المقدمات.

نعم^(٤)؛ لا بأس باستحقاق العقوبة على المخالفة عند ترك المقدمة، وبزيادة المثوبة^(٥)

(١) أي: لثواب واحد. قوله: «ضرورة» تعليلٌ لعدم ترتب الثواب والعقاب على الأمر الغيري.

(٢) أي: كثرة المقدمات.

(٣) أي: وافق الواجب «وأتاه بما له» أي: بما للواجب من المقدمات.

وخلاصة الكلام: إنه لا عقاب على ترك مقدمات الواجب بل العقاب إنما هو على ترك الواجب، فتارك الواجب ومقدماته يستحق عقاباً واحداً؛ إذ ليس في ترك المقدمة بعد عن المولى يوجب استحقاق العقاب؛ غير البعد الحاصل بترك ذبيها، ولا ثواب على المقدمة أيضاً؛ فإن الآتي بالواجب ومقدماته يستحق عقاباً واحداً؛ إذ ليس في إتيان المقدمة قرب غير القرب الحاصل بإتيان ذبيها، وإنما هي وسيلة التوصل إلى ذبيها.

(٤) هذا استدراك على قوله: «وإن كان التحقيق عدم الاستحقاق على موافقته ومخالفته...» إلخ أي: لما نفى المصنف استحقاق العقاب على مخالفة الأمر الغيري، استدرك عليه بقوله: «نعم؛ لا بأس باستحقاق العقوبة على المخالفة عند المخالفة...» إلخ وحاصله: أن مخالفة الأمر الغيري وإن لم تكن علة تامة لاستحقاق العقوبة؛ لكن استحقاقها على مخالفة الأمر النفسي يكون من حين مخالفة الأمر الغيري؛ لأن مخالفة الأمر الغيري تؤدي إلى عصيان الأمر النفسي من حين مخالفة الأمر الغيري؛ إذ ترك المقدمة سبب لترك ذبيها، فمن حين تركها يحصل استحقاق العقاب على ذبيها، فلو قيل حينئذٍ باستحقاق العقوبة على الأمر النفسي من حين مخالفة الأمر الغيري كان متيناً، فالعقاب حقيقة على ترك الأمر النفسي لا الغيري، ونسبة استحقاق العقوبة إلى الأمر الغيري تكون مجازاً.

ومن هنا يظهر الجواب عما حكي عن السبزواري؛ من توهم: أن العقاب على ترك المقدمة؛ لأن كونه على ترك ذبيها كالقصاص قبل الجناية.

وحاصل الجواب: أن استحقاق العقاب إنما هو على ترك الواجب عند ترك المقدمة، فإن الواجب بترك مقدمته؛ وإن صار ممتنعاً بسوء اختيار المكلف كامتناع الحج في الموسم بترك الخروج مع الرفقة اختياراً؛ إلا إن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار.

(٥) أي: لا بأس بزيادة الثواب على موافقة الأمر النفسي؛ فيما إذا كانت له مقدمات كثيرة وأتى بها بما هي مقدمات له، إلا إن زيادة الثواب على الواجب من باب أنه يصير حينئذٍ من أفضل الأعمال حيث صار أشقها.

على الموافقة فيما لو أتى بالمقدمات بما هي مقدمات له، من باب أنه يصير حينئذٍ من أفضل الأعمال، حيث صار أشقها، وعليه^(١): ينزل ما ورد في الأخبار من الثواب

وفي الرواية: «إن أفضل الأعمال أحزمها»^(١) والأفضل يليق بزيادة الثواب؛ لأنه يصير أشق الأعمال، وكل أشق الأعمال أفضلها فهذا أفضلها، وكل أفضل الأعمال له ثواب عظيم، فهذا له ثواب عظيم، فالثواب يكون على موافقة الأمر النفسي الذي هو الأشق، والأفضل على الأمر الغيري بما هو أمر غيري؛ لأن موافقة الأمر الغيري بما هو غيري لا يوجب قرباً للمولى، وعصيانه لا يوجب بُعداً عنه، والحال: أن الثواب والعقاب يكونان من توابع القرب والبعد.

(١) أي: على كون الثواب على نفس الواجب مع كثرة مقدماته «ينزل ما ورد في الأخبار....» إلخ.

وحاصل الكلام في المقام: أن قوله: «وعليه ينزل ما ورد في الأخبار من الثواب على المقدمات» دفع لتوهم المنافاة بين نفي استحقاق الثواب، وبين ما تضمنته الروايات من الثواب على المقدمات.

وأما التوهم فيقال: إنه إذا لم يكن الثواب على موافقة الأمر الغيري فكيف ورد في لسان الأخبار ثواب عظيم على فعل بعض المقدمات؟! كما ورد في زيارة مولانا أمير المؤمنين «عليه السلام»: «من زار أمير المؤمنين «عليه السلام» ماشياً كتب الله له بكل خطوة ثواب حجة وعمره، فإذا رجع ماشياً كتب الله له بكل خطوة ثواب حجتين وعمرتين»^(٢).

وما ورد في زيارة الإمام الحسين «عليه السلام» من «أن لكل قدم يرفعها عتق عبد من ولد إسماعيل عليه السلام»^(٣)، وغيرهما من الروايات.

(١) ورد في كشف الحفاء، ج ١، ص ١٧٥: «عن ابن عباس: سئل رسول الله «صلى الله عليه وآله» [وسلم]: أي الأعمال أفضل: قال: أحزمها» وفي البحار، ج ٧٠، ص ١٩١، ح ٢، مرسلًا وغير منسوب لكتاب.

وفي مفتاح الفلاح للبهائي، ص ٤٥: (قول النبي «صلى الله عليه وآله»: «أفضل الأعمال أحزمها»).

وفي شرح النهج، ج ١٩، ص ٨٣: (قوله «صلى الله عليه وآله»: «أفضل العبادة أحزمها»).

(٢) الوسائل، ج ١٤، كتاب الحج. باب ٢٤ من أبواب المزار، ص ٣٨٠.

(٣) الوسائل، ج ١٤، كتاب الحج. باب ٤١ من أبواب المزار، ص ٤٤١.

على المقدمات أو على التفضل فتأمل جيداً؛ وذلك^(١) لبداهة: أن موافقة الأمر الغيري - بما هو أمر لا بما هو شروع في إطاعة الأمر النفسي - لا توجب قرباً، ولا مخالفته - بما هو كذلك - بُعداً، والمثوبة والعقوبة إنما تكونان من تبعات القرب والبعد. إشكال^(٢) ودفع:

أما الأول: فهو أنه إذا كان الأمر الغيري بما هو لا إطاعة له، ولا قرب في

هذه الروايات تدل على ترتب الثواب على المقدمات كالخطوات؛ فإنها مع كونها مقدمة للزيارة يترتب عليها الثواب، هذا ينافي ما سبق من المصنف من عدم استحقاق الثواب إلا على ذي المقدمة.

وحاصل الدفع: أن الروايات الظاهرة في ترتب الثواب على المقدمات إما محمولة على ترتب الثواب على ذي المقدمة، أو على التفضل، جمعاً بين ما تقدم من حكم العقل بعدم الاستحقاق، وبين تلك الأخبار؛ بمعنى: أن استقلال العقل بعدم استحقاق الثواب على امثال الأمر الغيري قرينة عقلية على صرف تلك الأخبار من ظواهرها على تقدير ظهورها في الاستحقاق، وحملها على خلاف ظواهرها؛ وهو: ترتب الثواب على ذي المقدمة، أو على نفس المقدمة، لكن تفضلاً لا استحقاقاً؛ لأن الفضل بيده «سبحانه وتعالى» يؤتية من يشاء؛ وذلك لما عرفت: من أن المثوبة والعقوبة متربتان على القرب من المولى والبعد عنه، وامثال الأمر الغيري لا يوجب قرباً، كما إن مخالفته لا توجب بُعداً، فلا يترتب عليهما ثواب ولا عقاب، فإذا امتنع الاستحقاق فلا محيص عن حمل ما دل على الثواب على المقدمات على أحد الوجهين المذكورين.

(١) قوله: «وذلك لبداهة...» إلخ تعليلٌ لوجوب التنزيل المزبور، وإعادة لما سبق من ضرورة استقلال العقل، وحاصل التعليل كما عرفت: أن استقلال العقل بعدم استحقاق الثواب على امثال الأمر الغيري قرينة عقلية على صرف تلك الأخبار عن ظواهرها على تقدير ظهورها في الاستحقاق كما مر فلا نعيد.

(٢) أي: ها هنا إشكالان: الأول: ما أشار إليه بقوله: «أما الأول...» إلخ. الثاني: ما أشار إليه بقوله: «هذا مضافاً...» إلخ، ولكن المصنف جعلهما في الظاهر إشكالاً واحداً.

وحاصل الإشكال الأول: أن الواجب الغيري مما لا يترتب عليه ثواب ولا عقاب؛ لعدم كونه موجباً للقرب والبعد، وعلى هذا: فكيف يترتب الثواب على الطهارات الثلاث؟ مع كونها من المقدمات؛ وقد عرفت: أنهم بنوا فيها على عدم استحقاق الثواب عليها، وقد قام الإجماع على ترتب الثواب على الطهارات الثلاث مع كونها من المقدمات.

موافقته، ولا مثوبة على امثاله، فكيف حال بعض المقدمات كالطهارات؛ حيث لا شبهة في حصول الإطاعة والقرب والمثوبة بموافقة أمرها؟ هذا مضافاً إلى أن الأمر الغيري^(١) لا شبهة في كونه توصلياً، وقد اعتبر في صحتها إتيانها بقصد القربة. وأما الثاني^(٢): فالتحقيق أن يقال: إن المقدمة فيها بنفسها مستحبة وعبادة، وغاياتها^(٣) إنما تكون متوقفة على إحدى هذه العبادات، فلا بد أن يؤتى بها عبادة،

(١) هذا هو الإشكال الثاني: وحاصل الكلام فيه: أن الأمر في الواجب الغيري توصلي، وليس الغرض منه إلا التوصل إلى ذيه، فهو مما يحصل الغرض به بمجرد إتيانه كيفما اتفق، ولا يعتبر فيه قصد القربة والامثال، وعليه: فكيف يعتبر في الطهارات الثلاث قصد القربة والامثال؟ ولا يكفي مجرد الإتيان بها بدون قصد القربة إجمالاً - مع كونها واجبات غيرية لا يعتبر فيها قصد القربة - لأن كل واجبات غيرية توصلية، وكل الواجبات التوصلية لا يعتبر فيها قصد القربة، فالطهارات الثلاث لا يعتبر فيها قصد القربة لكونها واجبات غيرية؟

والحال: قد اعتبر في صحتها إتيانها بقصد القربة، ولا تصح بلا قصد أمرها، ولازم ذلك: أنها من العبادات، وتكون أوامرها نفسية؛ لأن العبادية من شؤون الأوامر النفسية. هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح الإشكالين.

(٢) والدفع: أما دفع الإشكال الأول: - وهو ترتب الثواب على الطهارات - فيندفع بما حاصله: من أن الطهارات الثلاث - مع قطع النظر عن تعلق الأمر الغيري بها - عبادات مستحبة، كما يظهر من أدلتها، فيرتب عليها الثواب لأجل أمرها النفسي الاستجابي؛ لا لامثال أمرها الغيري.

أما دفع الإشكال الثاني: - وهو اعتبار قصد القربة فيها مع كونها مقدمة - فيندفع: بأنها بما هي عبادات جعلت مقدمة لعبادة أخرى، فيعتبر في صحتها قصد القربة لكونها من العبادات؛ لا لاقتضاء الأمر الغيري.

(٣) أي: غايات الطهارات الثلاث؛ كالصلاة والطواف وغيرهما لا ترتب علي تلك الطهارات، إلا إن يؤتى بها على وجه العبادة، فهي وإن كانت مقدمات لغاياتها إلا إنها في الحقيقة عبادات؛ بمعنى: أن أمرها النفسي العبادي موضوع للأمر الغيري المقدمي، فموضوع الأمر الغيري عبادة، فلا مورد للإشكال على الطهارات الثلاث بأنه: كيف يعتبر فيها قصد القربة مع كونها مقدمة؛ وكيف يترتب عليها الثواب مع كون الأمر فيها غيرياً؟

وبعبارة أخرى: أن جواب المصنف عن الإشكالين يتضح بعد تقديم مقدمة وهي: إن

والآ^(١) فلم يؤت بما هو مقدمة لها، فقصد القربة فيها إنما هو لأجل كونها في نفسها أموراً عبادية ومستحبات نفسية، لا لكونها مطلوبات غيرية، والاكتفاء^(٢) بقصد أمرها الغيري، فإنما هو^(٣) لأجل أنه يدعو إلى ما هو كذلك في نفسه، حيث إنه لا يدعو إلا إلى ما هو المقدمة، فافهم.

كون الشيء عبادة على نحوين: تارة: تكون عبادة الشيء بملاحظة تعلق الأمر النفسي التعبدى به مثل: الواجبات العبادية؛ كالصلاة والصوم والحج ونحوها. وأخرى: تكون بملاحظة مصلحة ذاتية ورجحان ذاتي؛ وذلك كالطهارات الثلاث حيث تكون عبادة بلحاظ الرجحان الذاتي.

إذا عرفت هذه المقدمة يتضح لك: أن الطهارات الثلاث من الغسل والوضوء والتميم عبادة لا بملاحظة الأمر الغيري؛ بل بلحاظ رجحان ذاتيتها ومصالحتها الذاتية، ويكون اعتبار قصد القربة فيها لأجل مصحتها الذاتية، كما أن حصول الثواب عليها لأجل الرجحان الذاتي الثابت فيها، ومع هذا الوصف تكون مقدمة لعبادة أخرى، فحينئذ لا يبقى مجال للإشكاليين المذكورين.

(١) أي: وإن لم يؤت بالطهارات على وجه العبادة فلم يؤت بما هو مقدمة.
(٢) أي: قوله: «والاكتفاء بقصد أمرها الغيري» إشارة إلى الاعتراض والإشكال؛ بتقريب: أنه إن كان ترتب الثواب على الطهارات واعتبار قصد القربة فيها من جهة عباديتها في أنفسها، وكونها مطلوبات نفسية عبادية؛ فلا بد من أن يؤتى بها بقصد أمرها النفسي واستحبابها الذاتي، مع إن طريقة الفقهاء على خلاف ذلك؛ لبنائهم على الاكتفاء بإتيانها بداعي أمرها الغيري وعدم اعتبار أمرها النفسي، وهذا كاشف عن كون عباديتها بالأمر الغيري، فيعود الإشكال بأنه كيف يصح التقرب بالأمر الغيري التوصلية؟

(٣) هذا الكلام جواب عن الإشكال المذكور. وحاصل الجواب: أن الطهارات الثلاث - بوصف عباديتها - تعلق بها الأمر الغيري، فيكتفي بقصد أمرها الغيري؛ لأن الأمر يدعو إلى ما تعلق به وهو هنا المقدمة العبادية، فقصد الأمر الغيري قصد إجمالي للأمر النفسي المتقدم عليه رتبة، وهذا المقدار كافٍ في قصد الأمر النفسي الموجب للعبادية وترتب المثوبة.

وخلاصة الكلام في المقام: أن العبادية في الطهارات الثلاث مفروضة في رتبة سابقة على الأمر الغيري، والأمر الغيري يتعلق بالعبادة، فقصده يوجب قصد الأمر النفسي العبادي ضمناً وهو المصحح للعبادية؛ لا الأمر الغيري.

وقد تفضي عن الإشكال بوجهين آخرين:

أحدهما: ما ملخصه: ^(١) أن الحركات الخاصة ربما لا تكون محصلة لما هو المقصود

قوله: «حيث إنه لا يدعو إلّا إلى ما هو المقدمة»؛ تعليل لقوله: «يدعو إلى ما هو كذلك».

وحاصل التعليل: أن دعوة الأمر الغيري إلى ما هو عبادة في نفسه إنما هي لأجل أن شأن الأمر الغيري هو الدعوة إلى ما هو مقدمة، والمفروض: أن المقدمة من الطهارات الثلاث ما يكون عبادة بنفسه، فقصد أوامرها الغيرية قصد إجمالي لأوامرها النفسية. قوله: «فافهم» لعله إشارة إلى أن الموجب لعبادية شيء إذا كان دعوة أمره العبادي - بحيث يكون منشأ عباديته قصد ذلك الأمر تفصيلاً أو إجمالاً - فهو مفقود في المقام؛ إذ مع الجهل بعبادته أو الغفلة عنها لا يكون الداعي إلى إتيانه إلّا الأمر الغيري المغاير للأمر العبادي، فكيف يكون الداعي حينئذٍ - ولو إجمالاً - الأمر العبادي، مع عدم انطباق الأمر الغيري عليه لمغايرتهما بالتضاد؟ فالأمر النفسي ليس داعياً لا تفصيلاً ولا إجمالاً إلى عبادية الشيء؛ لأنه مجهول أو مغفول عنه، فلا محيص حينئذٍ عن الالتزام ببطلان الطهارات. كما في «منتهى الدراية ج ٢، ص ٢٦٤».

والتخلص عن هذا الإشكال: أن يقال: إن الأمر الغيري مقرب إلى الله تعالى كالأمر النفسي بعينه كما قيل. أو يقال: بكفاية الرجحان الذاتي في حصول الثواب، وإمكان قصد التقرب إلى الله «سبحانه وتعالى» على ما قيل. أو إشارة إلى إن ما ذكر في الدفع من كون الطهارات الثلاث بنفسها مستحبة غير مستقيم في التيمم؛ إذ لا استحباب للتيمم نفسياً، فيشكل على المصنف: بأن - الدفع بما ذكرت - لا يطرد في التيمم لعدم استحبابه النفسي؛ بدعوى: أنه مما لم يقد دليل على كونه مطلوباً نفسياً.

ولكن الحق: كون التيمم من العبادات، والشاهد عليه: ما أفاده في الجواهر في مبحث اعتبار النية في التيمم «من أن الواجب في التيمم النية كغيره من العبادات إجماعاً محصلاً ومنقولاً» ^(١). انتهى مورد الحاجة. هذا مضافاً ما جاء في قوله «عليه السلام»: «التراب أحد الطهورين». وكيف كان؛ فقد أضربنا عما في المقام من بسط الكلام في النقض والإبرام رعاية للاختصار.

(١) ملخص الوجه الأول: إن اعتبار قصد القربة في الطهارات الثلاث ليس لأجل أن الأمر المقدمي مما يقتضي التعبدية؛ بل لأجل أن المقدمات العبادية ليست مقدميتها بما

منها من العنوان، الذي يكون بذاك العنوان مقدمة وموقوفاً عليها، فلا بد في إتيانها بذاك العنوان من قصد أمرها، لكونه لا يدعو إلا إلى ما هو الموقوف عليه، فيكون عنواناً إجمالياً ومرآة لها، فإتيان الطهارات عبادة وإطاعة لأمرها ليس لأجل أن أمرها المقدمي يقضي بالإتيان كذلك^(١)؛ بل إنما كان لأجل إحراز نفس العنوان الذي يكون بذاك العنوان موقوفاً عليها.

وفيه:^(٢) مضافاً إلى أن ذلك لا يقتضي الإتيان بها كذلك، لإمكان الإشارة إلى

هي حركات خاصة كغسل جميع البدن في الغسل، والغسلتين والمسحتين في الوضوء؛ بل بعنوان خاص تكون مقدمة للعبادة، وحيث لا طريق للمكلف إلى إحرازه حتى يقصده تفصيلاً، فلا بد من قصده إجمالاً، فيأتي بتلك الحركات بداعي أمرها الغيري؛ كي يكون قصد الأمر الغيري عنواناً إجمالياً ومرآة لذلك العنوان الخاص؛ فإن الأمر لا يدعو إلا إلى متعلقه، فإذا أتى المكلف بتلك الحركات بداعي وجوبها الغيري فقد أتى بها بعنوانها الخاص المأخوذ فيها؛ إذ لا سبيل للمكلف إلى قصد ذلك العنوان المجهول إلا بقصد الأمر الغيري، الذي هو عنوان إجمالي لذلك.

فالوجه في عبادية الطهارات الثلاث هو: ذلك العنوان المقصود إجمالاً بقصد الأمر الغيري، وليس الوجه في عباديتها الأمر الغيري حتى يرد عليه بأنه توصلني فكيف يتقرب به؟

(١) أي: عبادة، وما في «منتهى الدراية» من كون الضمير في كل من - لأمرها - و - أمرها - و - عليها - عائداً إلى الطهارات كان صحيحاً. فمعنى العبارة: بل إنما كان إتيان الطهارات لأجل إحراز نفس العنوان الذي تكون الطهارات بذاك العنوان مقدمة وموقوفاً عليها.

(٢) قد أورد المصنف «قدس سره» على هذا الوجه من التفصلي بوجهين:

الأول: ما أشار إليه بقوله «وفيه:» - إلى أن قال: - «إنه غير واف».

والثاني: ما أشار إليه بقوله: «مضافاً إلى أن ذلك لا يقتضي الإتيان بها كذلك» أي: بقصد أمرها غاية، كما هو قضية قوله: «فلا بد في إتيانها بذاك العنوان من قصد أمرها».

وحاصل الوجه الأول: أن هذا التفصلي على تقدير تسليم كونه وافياً بدفع إشكال عبادية الطهارات، لكنه لا يفي بدفع الإشكال من ناحية ترتب الثواب عليها.

وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن الإشكال الوارد على الطهارات الثلاث ينحل إلى إشكالين:

الأول: ترتب الثواب عليها. الثاني: اعتبار قصد القربة فيها مع إن المفروض: كونها من المقدمات، فلا يترتب عليها الثواب ولا يعتبر فيها قصد القربة.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إن هذا الوجه من التفصي على فرض تسليم كونه وافياً بدفع الإشكال الثاني؛ وهو اعتبار قصد القربة فيها، وذلك لما ذكر في التفصي من أن الأمر الغيري عنوان إجماليّ مشيرٌ إلى العنوان الخاص المقوم لعبادية الطهارات، فقصد الأمر الغيري قصد لذلك العنوان الخاص الذي تكون به مقدمة لعبادة أخرى، غاية الأمر: يكفي في عبادة الطهارات إحراز العنوان الخاص الحاصل إجمالاً بقصد أمرها الغيري.

لكنه لا يفي بدفع الإشكال الأول وهو ترتب الثواب عليها؛ لأن الأمر الغيري لا يترتب عليه الثواب، فيبقى إشكال أنه كيف يترتب الثواب على الأمر الغيري؟

وأما الوجه الثاني - وهو ما أشار إليه بقوله: «مضافاً...» إلخ. فحاصله أن يقال: إنه لو كان وجه اعتبار قصد الأمر في الطهارات هو الإشارة إلى العنوان الخاص المأخوذ فيها لجازت الإشارة إليه بقصد الأمر وصفاً لا غاية وداعياً.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: الفرق بين جعل قصد الأمر غاية وداعياً، وجعله وصفاً. والفرق بينهما: إن الوضوء من الطهارات الثلاث، وقد تعلق به الأمر الغيري باعتبار كونه شرطاً لصحة الصلاة، فتارة: يجعل أمره الغيري غاية وداعياً؛ بأن ينوي الوضوء امتثالاً لأمره وبداعي وجوبه الغيري شرعاً.

وأخرى: يجعل أمره الغيري وصفاً؛ بأن كان أصل الداعي لإتيانه شيئاً آخر غير قربي؛ بأن ينوي الوضوء الواجب بالوجوب الغيري ولو كان الداعي شيئاً آخر مثل: التبريد أو التنظيف ونحوهما من الدواعي النفسانية، فيكون قصد الوجوب حينئذ بنحو التوصيف أي: توصيف الطهارات بالوجوب الغيري.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إنه لا فرق بينهما من جهة مرآية الأمر الغيري للعنوان الخاص المأخوذ فيها، فكما أن قصد أمرها الغيري وجعله غاية وداعياً عنوان مشير إلى العنوان الواقعي المقوم لعباديتها؛ فكذلك جعله وصفاً وأخذه بنحو الوصفية، فإن التوصيف أيضاً عنوان مشير إلى العنوان الواقعي المقوم لعباديتها.

هذا مع أنهم قائلون: باعتبار إتيان الطهارات بداعي أمرها الغيري، واعتبروا أخذ الأمر الغيري بعنوان الداعي بحيث لا تصح بدونه، وهذا دليل على أن قصد الأمر الغيري ليس

عناوينها التي تكون بتلك العناوين موقوفاً عليها بنحو آخر، ولو بقصد أمرها وصفاً لا غاية وداعياً، بل كان الداعي إلى هذه الحركات الموصوفة بكونها مأموراً بها شيئاً آخر غير أمرها إنه غير واف بدفع إشكال ترتب المثوبة عليها، كما لا يخفى.

ثانيهما^(١): ما محصله: أن لزوم وقوع الطهارات عبادة، إنما يكون لأجل أن الغرض من الأمر النفسي بغاياتها^(٢)، كما لا يكاد يحصل بدون قصد التقرب بموافقه؛ كذلك لا يحصل ما لم يؤت بها كذلك^(٣)، لا باقتضاء أمرها الغيري.

وبالجملة^(٤): وجه لزوم إتيانها عبادة: إنما هو لأجل أن الغرض في الغايات لا يحصل إلا بإتيان خصوص الطهارات من بين مقدماتها أيضاً بقصد الإطاعة.

وفيه أيضاً^(٥): أنه غير واف بدفع إشكال ترتب المثوبة عليها.

لأجل كونه عنواناً إجمالياً ومرآةً للعنوان المقوم لعباديتها، فحينئذ لا يصح التفصي بالوجه المذكور.

(١) الثاني من وجهي التفصي عن الإشكال الوارد على الطهارات: توضيحه على ما في «منتهى الدراية ج ٢ ص ٢٧٠»: إن عبادية الطهارات الثلاث ليست للأوامر الغيرية حتى يرد عليها: بأن الأمر الغيري لا يصلح للعبادية؛ بل للأمر النفسي المتعلق بغاياتها كالصلاة والطواف؛ لكون الغرض من هذه الغايات موقوفاً على الإتيان بمقدماتها كنفسها على وجه قُرْبِي، فالمصحح لعبادية الطهارات هو الأمر المتعلق بغاياتها كالصلاة والطواف ونحوهما من المشروطات بالطهارة؛ لا الأمر الغيري.

(٢) أي: الطهارات، والضمير المستتر في - يحصل - عائد إلى الغرض.

(٣) أي: ما لم يؤت بالطهارات بقصد التقرب.

(٤) خلاصة الجواب والتفصي الثاني: أن وجه لزوم إتيان الطهارات عبادة - كلزوم إتيان نفس الغايات - إنما هو لأجل أن الغرض في الغايات - أعني: الصلاة والطواف ونحوهما - لا يحصل إلا بإتيان خصوص الطهارات الثلاث - من بين مقدماتها؛ من الستر والاستقبال - أيضاً بقصد الإطاعة، كما يلزم الإتيان بنفس الغايات بقصد الإطاعة.

(٥) أي: وفيه أيضاً يرد ما ورد على التفصي الأول من: إنه غير واف بدفع إشكال ترتب المثوبة عليها، أي: على الطهارات، وإن كان وافياً بدفع إشكال لزوم قصد الإطاعة. ووجه عدم وفائه بدفع إشكال ترتب الثواب: إنه لا يمكن أن يكون الأمر الغيري موجباً للثواب.

وملخص الكلام: إن هذا الوجه لا يدفع الإشكال من كلتا الجهتين: وهما القرية

وأما ما ربما قيل^(١): في تصحيح اعتبار قصد الإطاعة في العبادات من الالتزام بأمرين:

والمثوبة؛ بل يدفع إشكال قصد القربة فقط؛ وذلك لأن الغرض الداعي إلى الأمر بالغايات لما كان بمثابة لا يحصل إلا بإتيان خصوص الطهارات الثلاث من المقدمات الخارجية بقصد الإطاعة؛ كإتيان نفس الغايات، فلا بد في سقوط الأمر بالغايات من إتيان الطهارات على وجه العبادة، والغرض موجب لعبادية الطهارات؛ لا أمرها الغيري، فيندفع إشكال عدم صلاحية الأمر الغيري للمقربة.

وأما إشكال عدم ترتب الثواب على الأمر الغيري: فهو باقٍ على حاله، هذا بخلاف الوجه الذي أفاده المصنف في التفصي عن الإشكال، فإنه دافع له بكلا شقّيه؛ لكون الأمر النفسي الندبي العبادي المتعلق بالطهارات دافعاً للإشكال، من كلتا الجهتين؛ أي: من جهة اعتبار قصد القربة، ومن جهة ترتب المثوبة.

ثم إن الفرق بين هذه الوجوه الثلاثة الدافعة لإشكال قصد القربة ظاهر؛ إذ الأول: ناظر إلى نشوء العبادية عن الأمر النفسي الندبي العبادي؛ المتعلق بالطهارات الثلاث، مع الغض عن أمرها الغيري.

والثاني: ناظر إلى نشوء العبادية عن رجحان الطهارات ذاتاً، وكون الأمر الغيري عنواناً مشيراً إلى ذلك العنوان الراجح.

والثالث: ناظر إلى كون الغرض المترتب على ذي المقدمة مما يتوقف حصوله على إتيان الواجب وبعض مقدماته عبادة، فالعبادية ناشئة عن ذلك الغرض، كما في «منتهى الدراية ج ٢، ص ٢٧٢».

(١) القائل هو الشيخ في التقريرات^(١)، وهذا هو الوجه الثالث من وجوه تفصي التقريرات عن إشكال اعتبار قصد القربة في الطهارات الثلاث.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أنه قد تقدم في بحث التعبد والتوصلي أن الفرق بينهما إنما هو باعتبار قصد القربة في التعبد وعدم اعتباره في التوصلي، وقد مر عن بعض: تصحيح نية العبادة وقصد القربة فيها بتعدد الأمر؛ بأن يأمر أولاً بذات الصلاة ليتمكن العبد من إتيانها بداعي أمرها، ثم يأمر بإتيانها بقصد امتثال الأمر الأول، والتقرب به إلى الله تعالى.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول في توضيح ما قيل في التقريرات: إنه يمكن جريان ما

(١) راجع: مطارح الأنظار، ج ١، ص ٣٥١.

أحدهما: كان متعلقاً بذات العمل.

والثاني: بإتيانه بداعي امثال الأول، لا يكاد^(١) يجدي (يجزي) في تصحيح اعتبارها في الطهارات، إذ لو لم تكن بنفسها مقدمة لغاياتها، لا يكاد يتعلق بها أمرٌ من قبل بالغايات، فمن أين يجيء طلب آخر من سنخ الطلب الغيري متعلق بذاتها، ليتمكن به من المقدمة في الخارج.

هذا مع إن^(٢) في هذا الالتزام ما في تصحيح اعتبار قصد الطاعة في العبادة على ما عرفته مفصلاً سابقاً، فتذكر.

تقدم في العبادات من تعدد الأمر في الطهارات أيضاً ببيان: أن اعتبار الأمرين كافٍ في دفع إشكال لزوم قصد القربة في الطهارات، وذلك بتقريب: أن الأمر المقدمي توجه ابتداءً إلى الطهارات - وهو المترشح من الأمر بالصلاة - ومقتضى هذا الأمر هو: الإتيان بذوات الطهارات من غير قصد القربة، ثم توجه إليها أمر آخر - بأن يؤت بها بقصد امثال أمرها الأول - فاعتبار قصد التقرب إنما أتى من ناحية هذا الأمر الثاني؛ لا من ناحية الأمر الأول المقدمي.

(١) هذا جواب «أما» في قوله: «وأما ما ربما قيل...» إلخ. وقد أجاب المصنف عن هذا الوجه من التفصي بوجهين: الأول: ما أشار إليه بقوله: «لا يكاد يجدي». والثاني: ما أشار إليه بقوله: «هذا مع إن في هذا الالتزام».

وحاصل الوجه الأول: أن تعدد الأمر - على تقدير تماميته في تصحيح قصد القربة في العبادات وفي الأمر النفسي - لا يتم في تصحيح قصد القربة في الطهارات وفي الأمر الغيري؛ إذ المفروض: أن المقدمة هي الطهارات مع قصد أمرها، ومع قصد القربة لا الطهارات بدون قصد القربة، فحينئذ لا يمكن أن يترشح عليها أمر غيري من الأمر بغاياتها أي: من الأمر بالصلاة مثلاً لاستلزامه تحصيل ما هو حاصل وهو محال، وليس هناك طريق آخر لتعلق الأمر الغيري بها؛ بأن يكون بهذا الأمر الغيري ذوات الطهارات مقدمة خارجية، ثم يتوجه إليها أمر ثانوي بحيث يصحح به قصد القربة فيها، فيتمكن المكلف من إتيانها بقصد الأمر الغيري.

هذا تمام الكلام في الوجه الأول من الجواب: وقوله: «إذ لو لم تكن...» إلخ تعليلٌ لقوله: «لا يكاد يجدي...» إلخ.

(٢) هذا هو الوجه الثاني من الجواب: وحاصله: مضافاً إلى عدم جريان تعدد الأمر هنا للقطع بانتفائه؛ أن فيه إشكالاً على ما عرفته مفصلاً في بحث التعبد والتوصلي،

الثاني^(١): أنه قد انقده مما هو التحقيق في وجه اعتبار قصد القربة في الطهارات صحتها، ولو لم يؤت بها بقصد التوصل بها إلى غاية من غاياتها.

بيان: أن الأمر الأولي الترشيحي إن كان توصلياً: يسقط بمجرد الإتيان بالطهارات، فلا وجه للأمر ثانياً بإتيانها بداعي أمرها. وإن كان تعبيراً بأن لا يسقط من غير قصد الأمر: فالعقل يستقل بلزوم قصده، فكان أمر المولى بها ثانياً لغواً وبلا فائدة. هذا تمام الكلام في التذنب الأول وتوابعه.

في اعتبار قصد التوصل في الطهارات الثلاث وعدم اعتباره

(١) المقصود من عقد هذا التذنب الثاني هو: إثبات عدم اعتبار قصد التوصل في الطهارات، وتضعيف الدليل الذي أقامه التقريرات على اعتبار قصد التوصل في وقوع المقدمات العبادية على صفة الوجوب.

أما الدليل الذي أقامه صاحب التقريرات على اعتبار قصد التوصل فهو ما حاصله: أن الامتثال مما يتوقف على قصد عنوان الواجب، وقصد عنوان الواجب هنا هو قصد عنوان المقدمة، وقصد عنوان المقدمة مما لا يتحقق بدون قصد التوصل بها إلى ذبيها؛ لأن الأمر الذي تعلق بالطهارات غيري حسب الفرض، فلا بد من قصد التوصل إلى الغير في تحقق أمثاله؛ لأن المقصود من الوجوب الغيري هو التوصل إلى الغير.

وأما كلام المصنف في تضعيف هذا الدليل فحاصله: أن صحة المقدمات العبادية كالطهارات الثلاث لا تتوقف على قصد التوصل بها إلى غاية من غاياتها؛ لأن عبادية الطهارات - بناء على ما حققه المصنف - ذاتية، وهي مصححة لاعتبار قصد القربة فيها، وأنها بما هي كذلك جعلت مقدمة لغاياتها، فيجوز الإتيان بها قبل الوقت بداعي حسنها الذاتي وأمرها الاستجابي النفسي، كما يجوز الإتيان بها بعد الوقت بداعي أمرها الغيري أيضاً، فحينئذ صحتها لا تتوقف على قصد التوصل؛ بل تصح وتتصف بالوجوب وإن لم يأت بها لغاية من الغايات.

والحاصل: أن للطهارات صور ثلاث:

الأولى: الإتيان بها بقصد التوصل إلى غاية من غاياتها مع الإتيان بها في الخارج، كما لو توضأ للتوصل به إلى الصلاة وصلى.

الثانية: هي نفس الصورة الأولى؛ مع عدم الإتيان بالغاية، كما لو توضأ للصلاة ثم لم يصل.

الثالثة: الإتيان بها لا بقصد التوصل، كما لو توضأ لكونه نوراً.

نعم^(١)، لو كان المصحح لاعتبار قصد القرية فيها أمرها الغيري، لكان قصد الغاية مما لا بد منه في وقوعها صحيحة، فإن^(٢) الأمر الغيري لا يكاد يمثل إلا إذا قصد التوصل إلى الغير؛ حيث لا يكاد يصير داعياً إلا مع هذا القصد؛ بل^(٣) في الحقيقة يكون هو الملاك لوقوع المقدمة عبادة، ولو لم يقصد أمرها، بل ولو لم نقل بتعلق الطلب بها أصلاً.

إذا عرفت هذه الصور فاعلم: أنه بناءً على ما اختاره المصنف من عدم اعتبار قصد التوصل؛ في صحتها، وكفاية كونها مستحبة في نفسها هو: صحة جميع الصور الثلاث، وعدم صحة الصورة الثالثة؛ على القول باعتبار قصد التوصل بها إلى غاية من غاياتها.

(١) أي: بناءً على أن عبادية الطهارات، واعتبار قصد القرية فيها لأجل أمرها الغيري بأحد التوجيهات المتقدمة من التقريرات؛ لا بد من إتيانها بداعي أمرها الغيري، وهو لا ينفك عن قصد الغاية أي: يكون قصد الغاية داعياً إلى إتيانها بداعي أمرها الغيري؛ وذلك لعدم تحقق غايتها بدون قصد القرية فيها، فتكون صحتها واتصافها بالوجوب منوطاً بإتيانها بقصد الغاية.

(٢) هذا تعليلٌ لاعتبار قصد الغاية في وقوع الطهارات صحيحة، فيكون دليلاً على اعتبار قصد الغاية؛ بتقريب: أن عبادية الطهارات لما كانت بسبب أمرها الغيري؛ فلا بد - في وقوعها عبادة صحيحة - من قصد التوصل إلى الغاية المشروطة بالطهارة؛ كالصلاة مثلاً؛ لأن امثال الأمر الغيري منوط بقصد تلك الغاية، فإن الأمر الغيري لما كان تابعاً للأمر النفسي - لتولده منه - فامثاله أيضاً تابع لامثاله، فالوضوء بقصد التوصل به إلى الصلاة يكون امثالاً للأمر الغيري، وبدون هذا القصد لا يتحقق امثال الأمر الغيري. فعلى القول بكون عبادية الطهارات لأجل الأمر الغيري لا محيص عن قصد الغاية؛ لتوقف امثال الأمر الغيري عليه، كما في «منتهى الدراية، ج ٢، ص ٢٧٧» مع تصرف ما.

(٣) غرضه من هذا الكلام هو: الإضراب عن إناطة العبادية بقصد امثال الأمر الغيري.

ودعوى: كون المناط في عبادية الطهارات هو: قصد التوصل بها إلى الغايات كالصلاة والطواف ونحوهما؛ وإن لم يقصد الأمر الغيري المتعلق بالطهارات؛ بل وإن لم نقل بتعلق الأمر الغيري بها.

فحاصل الكلام: أنه إذا كان مصحح عبادية الطهارات أمرها الغيري؛ كان ملاك

وهذا^(١) هو السرّ في اعتبار قصد التوصل في وقوع المقدمة عبادة؛ لا ما توهم^(٢) من أن المقدمة إنما تكون مأموراً بها بعنوان المقدمة، فلا بد عند إرادة الامتثال بالمقدمة من قصد هذا العنوان، وقصدها كذلك لا يكاد يكون بدون قصد التوصل إلى ذي المقدمة بها، فإنه^(٣) فاسد جداً؛ ضرورة: أن عنوان المقدمة ليس بموقوف عليه الواجب، ولا بالحمل الشائع مقدمة له، وإنما كان المقدمة هو نفس المعنونات بعناوينها الأولية، والمقدمة إنما تكون علة لوجوبها.

عباديتها في الحقيقة قصد الغاية؛ بلا حاجة إلى قصد الأمر، بل وإن لم نقل بوجود الأمر الترشيحي، وكان وجوب المقدمة عقلياً محضاً.

(١) أي: وكون التوصل إلى الغير ملاك عبادة الطهارات هو السرّ في اعتبار قصد التوصل إلى الغير في وقوع الطهارات عبادةً، فإنها لما لم تكن عبادة إلا بقصد التوصل لزم قصد التوصل.

(٢) أي: لا ما توهم - ونسب إلى الشيخ في التقريرات - من أن السرّ في اعتبار قصد التوصل: إنما هو لكون عنوان المقدمة مأموراً به، بحيث يكون موضوع الأمر الغيري عنوان المقدمة. فالوضوء مثلاً - بما هو مقدمة - متعلق للأمر الغيري؛ لا بما هو هو، ثم الأمر بالوضوء بما هو لا يمثّل إلا بقصد عنوان مقدميته، وهو يتوقف على قصد الغاية كالصلاة، فمتعلق الأمر الغيري - على ما توهم - هو عنوان المقدمة لا عنوان الوضوء، فالآتي بالوضوء بداعي أمره الغيري ناوٍ قهراً عنوان المقدمة، وهو لا ينفك عن قصد الغاية.

(٣) أي: ما توهم من: أن سرّ لزوم قصد التوصل «أن المقدمة إنما تكون مأموراً بها بعنوان المقدمة:» - «فاسد جداً» وذلك لمنع الصغرى - وهي: كون عنوان المقدمة متعلقاً للأمر الغيري؛ لأن ما يتوقف عليه ذو المقدمة هو ذات المقدمة لا عنوانها، فإن الأمر الغيري يتعلق بما هو مقدمة بالحمل الشائع كالوضوء؛ لا بما هو مقدمة بالحمل الذاتي كعنوان المقدمة؛ ضرورة: أن الصلاة مثلاً تتوقف على نفس الوضوء لا على عنوان مقدميته.

نعم؛ المقدمة جهة تعليلية خارجة عن حيز متعلق الأمر إنما تكون علة لوجوب المقدمة.

وكيف كان؛ فلا يعتبر قصدها في امتثال الأمر الغيري؛ وإنما يعتبر قصدها إذا كانت من الجهات التقييدية التي لها دخل في متعلقات الأحكام، وهذا هو الفرق بين الجهات التقييدية التي ترد عليها الأحكام، وبين الجهات التعليلية التي هي ملاكات التشريع لا موضوعاتها.

خلاصة البحث مع نظريات المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

١ - تقسيم الواجب إلى النفسي والغيري باعتبار الدواعي بمعنى: أنه إذا كان الداعي لطلب شيء هو التوصل إلى واجب آخر؛ كان ذلك الشيء واجباً غيرياً. وإذا لم يكن الداعي التوصل إلى واجب آخر كان ذلك الشيء واجباً نفسياً.

فالواجب الغيري: ما أمر به لغيره؛ والواجب النفسي: ما أمره لنفسه. وقد أُورد على تعريف الواجب النفسي بما حاصله: أن لازم التعريف المذكور: أن يكون جميع الواجبات الشرعية - ما عدا المعرفة بالله تعالى - من الواجبات الغيرية؛ لأنها مطلوبات لأجل الخواص والغايات على ما هو الحق عند العدلية؛ من أن الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد، فتعريف الواجب النفسي لا يكون جامعاً، كما أن تعريف الواجب الغيري لا يكون مانعاً.

وقد أجاب المصنف عن هذا الإيراد بما حاصله: أن الفوائد المترتبة على الواجب - وإن كانت محبوبة - إلا إنها خارجة عن الاختيار، فلا تكون واجبة حتى يقال بكون الواجبات التي تترتب عليها هذه الفوائد واجبات غيرية. هذا ما أشار إليه بقوله: «فإن قلت: نعم...» إلخ، ثم ردّ المصنف هذا الجواب بما حاصله: أن تلك الفوائد وإن كانت خارجة عن القدرة بلا واسطة؛ إلا إنها مقدورة مع الواسطة، والمقدور مع الواسطة مقدور؛ وإلا لما صح وقوع التطهير والتعميل والتزويج والطلاق والعتاق في الشريعة. فالأولى في الجواب عن أصل الإشكال أن يقال: إن فعل الواجب وإن كان مما يترتب الأثر عليه - إلا إنه في نفسه حسن يمدح فاعله ويؤدم تاركه عقلاً، فهو متعلق للإيجاب بما هو كذلك، ولا ينافيه كونه مقدمة لأمر مطلوب واقعاً، فلا يتوجه عليه الإشكال إذ فيه كلا الملاكين؛ ملاك الوجوب النفسي، وملاك الوجوب الغيري.

٢ - إن مقتضى إطلاق الهيئة - عند الشك في كون شيء واجباً نفسياً أو غيرياً - هو: كونه واجباً نفسياً؛ لأن الغيرية قيد زائد على نفس الطلب، فيحتاج إلى مؤونة زائدة، فعند الشك فيها يرجع إلى الإطلاق الناشئ من مقدمات الحكمة، هذا بخلاف النفسية فإنها ليست زائدة على نفس الطلب حتى تنفى بالإطلاق.

وأما ما في القرارات: من منع التمسك بالإطلاق، بدعوى: كون معنى الهيئة جزئياً؛ لأن وضعها كوضع الحروف يكون الموضوع له جزئياً، والجزئي غير قابل للإطلاق

والتقييد، فلا إطلاق هناك حتى يتمسك به؛ ففيه: أن معنى الحروف عند المصنف كلي فيكون قابلاً للإطلاق والتقييد، هذا مع إن معنى الهيئة لا بد من أن يكون كلياً؛ لأن المنشأ هو مفهوم الطلب الجامع بين النفسي والغيري، ولكن مقتضى الإطلاق كونه نفسياً. نعم؛ قد يكون الطلب الخارجي داعياً لإنشاء الطلب.

ثم إن مطلوبية الفعل حقيقة لا تنافي مطلوبيته إنشاءً؛ لأن النسبة بين الطلب الحقيقي والطلب الإنشائي هي عموم من وجه، فيجتمعان في إنشاء الطلب بقصد الجد؛ كما إذا قال المولى لعبده: «صل»، وأراد منه الصلاة حقيقة، فحينئذ يصدق على الصلاة أنها مطلوبة بكلا الطرفين وتتصف بكليهما.

فما في التقريرات خلط بين الطلب المفهومي والطلب الإنشائي، ولعل منشأ الاشتباه والخلط هو: تعاريف التعبير عن مفاد الهيئة بالطلب المطلق من دون تقييده بالحقيقي أو الإنشائي، والمطلق ينصرف إلى الطلب الحقيقي لكونه فرداً الأكمل، فتوهم من ذكره مطلقاً أن مفاد الصيغة هو الطلب الحقيقي، فيكون هذا من اشتباه المفهوم بالمصداق أي: اشتبه مفهوم الطلب بمصداق الطلب وهو الطلب الحقيقي، فالشيخ في التقريرات أجرى حكم مصداق الطلب - الذي هو عدم إمكان تقييده - على مفهوم الطلب - الذي هو مفاد صيغة الأمر - القابل للتقييد.

ثم عدم تقييد الطلب بالإنشائي إنما هو لوضوح إرادة خصوص الإنشائي؛ لأن الطلب الحقيقي لا يمكن أن ينشأ بصيغة الأمر.

وكيف كان؛ فقد ظهر بما ذكرناه - من كون مفاد الهيئة هو الطلب الإنشائي القابل للإطلاق والتقييد - صحة تقييد مفاد الهيئة بالشرط.

٣ - بيان ما هو مقتضى الأصل العملي فيما إذا لم يكن هناك إطلاق أصلاً؛ بأن اختلفت إحدى مقدمات الحكمة؛ كما إذا لم يكن المولى في مقام البيان، أو كان هناك قدر متيقن في مقام التخاطب، أو قامت قرينة على تعيين ما هو المراد؛ فحينئذ المرجع هو الأصل العملي هل مقتضاه هو الاشتغال فيجب الإتيان بما يتردد بين النفسية والغيرية، أو البراءة فلا يجب الإتيان به؟

والتحقيق: أن الأصل العملي يختلف باختلاف الموارد، فقد تتفق نتيجته مع النفسية في مورد، ومع الغيرية في مورد آخر.

المورد الأول: مثل وجوب الوضوء فيما إذا علم أنه نذر، إما الإتيان بالوضوء أو

الصلاة؛ بحيث لو كان هو الوضوء كان وجوبه نفسياً، وإن كان الصلاة كان وجوب الوضوء غيرياً فعليه الإتيان بالوضوء؛ سواء كان وجوبه نفسياً أو غيرياً، فالنتيجة تتفق مع النفسية.

المورد الثاني: ما إذا لم يكن التكليف بما احتمال كون هذا الواجب مقدمة له فعلياً؛ مثل الوضوء قبل وقت الصلاة فلا يجب الإتيان به؛ لأن وجوبه مشكوك بالشك البدوي، فإن وجوبه الغيري معلوم الانتفاء، ووجوبه النفسي مشكوك الحدوث من الأول، فلا محيص عن الرجوع إلى البراءة ونتيجتها تتفق مع الغيرية.

٤ - «تذنيبان»:

في بيان ما هو من توابع الواجب النفسي والغيري.

التذنيب الأول: في ترتب الثواب والعقاب على الواجب الغيري؛ بعد قيام الإجماع على ترتبهما على امتثال الواجب النفسي ومخالفته، ثم وقع الخلاف في كيفية ترتب الثواب على الواجب النفسي بأنه بالاستحقاق أو بالتفضل، وظاهر المصنف في الخلاف الأول هو: عدم ترتب الثواب على الواجب الغيري، وبالأستحقاق في الخلاف الثاني.

نعم؛ لا بأس باستحقاق العقاب على الواجب النفسي من حين ترك مقدمته، وبزيادة الثواب على الموافقة فيما إذا كانت للواجب مقدمات كثيرة، وأتى بها بما هي مقدمات له؛ إلا إن زيادة الثواب على الواجب حينئذ من باب أنه يصير من أفضل الأعمال حيث صار أشقها - وفي الرواية: «إن أفضل الأعمال أحمرها»، فالأفضل يليق بزيادة الثواب، لكن الثواب حقيقة إنما هو على موافقة الأمر النفسي الذي هو الأشق والأفضل.

وعلى هذا - أي: ترتب الثواب على الواجب النفسي مع كثرة مقدماته - ينزل ما ورد في الأخبار من الثواب على بعض المقدمات، وقد عرفت تفصيل ذلك.

وكيف كان؛ فالثواب يترتب على الأمر النفسي؛ لأنه يوجب قرباً إلى الله تعالى، وامتثال الأمر الغيري لا يوجب قرباً حتى يترتب عليه الثواب.

إشكال ودفع: أما خلاصة الإشكال فيقال: كيف لا يترتب الثواب على الأمر الغيري، وهو يترتب على الطهارات الثلاث مع كونها من المقدمات؟ وهناك إشكال اعتبار قصد القربة في الطهارات مع إن أمرها غيري، والأمر الغيري توصلي لا يعتبر فيه قصد القربة، فهناك إشكالان: ترتب الثواب عليها، واعتبار قصد القربة فيها مع كون

أمرها غيرياً، وقد عرفت: إن الأمر الغيري لا يترتب عليه الثواب، ولا يعتبر فيه قصد القربة فكيف يترتب عليها الثواب ويعتبر فيها قصد القربة؟

وحاصل الدفع عن الإشكال الأول: أن الطهارات الثلاث - مع قطع النظر عن تعلق الأمر الغيري بها - عبادات مستحبة، فترتب الثواب عليها إنما هو لأجل أمرها الاستحبابي.

أما دفع الإشكال الثاني: - اعتبار قصد القربة فيها - فيندفع بأنها بما هي عبادات جعلت مقدمة لعبادة أخرى، فيعتبر في صحتها قصد القربة لكونها من العبادات لا لاقتضاء الأمر الغيري؛ حتى يقال: إن الأمر الغيري لا يعتبر فيه قصد القربة.

وهناك وجهان آخران: قد تفصي بهما عن إشكال اعتبار قصد القربة في الطهارات، مع إنها من المقدمات، وقد أشار إليهما بقوله: «وقد تفصي عن الإشكال بوجهين آخرين».

وملخص الوجه الأول: إن اعتبار قصد القربة ليس لأجل الأمر الغيري المقدمي؛ بل لأجل المقدمة العبادية هي مقدمة لا مطلقاً بل بعنوانها الخاص، وحيث لا طريق لإحراز ذلك العنوان إلا الإتيان بالمقدمة بقصد أمره الغيري فيكون قصد أمرها الغيري إشارة إجمالية إلى العنوان الخاص المأخوذ فيها.

وقد أجاب المصنف عن هذا الوجه بجوابين: الأول: أن هذا الوجه من التفصي على تقدير تسليم كونه وافياً بدفع إشكال عبادية الطهارات، لكنه لا يفي بدفع الإشكال من ناحية ترتب الثواب عليها؛ لأن الأمر الغيري لا يترتب عليه الثواب.

فيبقى إشكال أنه كيف يترتب الثواب على الأمر الغيري؟

أما الوجه الثاني من الجواب: فهو أن يقال: أنه لو كان وجه اعتبار قصد الأمر في الطهارات هو الإشارة إلى العنوان الخاص لجازت الإشارة إليه بقصد الأمر وصفاً؛ بأن ينوي الوضوء مثلاً بأن يقال حينما يتوضأ: أتوضأ بالوضوء الواجب بالوجوب الغيري، ولو كان الداعي شيئاً آخر مثل التبريد والتنظيف، فإن التوصيف أيضاً إشارة إلى العنوان الخاص المأخوذ فيها، فيكون عنواناً مشيراً إلى العنوان الخاص المقوم لعبادية الطهارات، فلا يكون الطريق منحصرأ في جعل قصد الأمر غاية وداعياً، مع إن المتعارف بين العلماء هو الحصر أعني: اعتبار قصد الأمر الغيري داعياً وغاية لا وصفاً، فيكون هذا منهم دليلاً على إن قصد الأمر الغيري ليس لأجل كونه عنواناً اجمالياً ومرآة للعنوان المقوم لعباديتها،

فلا يصح التفصي بالوجه المذكور. هذا تمام الكلام في الجواب عن التفصي بالوجه الأول.

أما الوجه الثاني: من التفصي فحاصله: إن عبادية الطهارات الثلاث ليست للأوامر الغيرية حتى يرد عليها: بأن الأمر الغيري لا يصلح للعبادية؛ بل للأمر النفسي المتعلق بغاياتها كالصلاة والطواف؛ لأن الغرض من هذه الغايات موقوفاً على الإتيان بمقدماتها كنفسها على وجه قربي، فالمصحح لعبادية الطهارات هو: الأمر المتعلق بغاياتها من الشروط بالطهارة لا لأجل الأمر الغيري.

وحاصل الجواب عن هذا التفصي: أنه غير وافٍ بدفع إشكال ترتب الثواب عليها إذ لا يترتب الثواب على الأمر الغيري.

وأما ما قيل من تصحيح عبادية الطهارات الثلاث بالتزام أمرين: بأن يقال: إن الأمر الأول توجه إليها ابتداءً وهو المترشح من الأمر بالصلاة، ثم توجه إليها أمر آخر بأن يؤتى بها بقصد امتثال أمرها الأول فلا يكاد يجدي.

وحاصل الجواب: أن تعدد الأمر - على فرض تماميته في تصحيح قصد القربة في العبادات - لا يتم في تصحيح قصد القربة في الطهارات الثلاث؛ إذا المفروض: أن المقدمة هي الطهارات مع قصد أمرها، فحينئذ لا يمكن أن يترشح عليها أمر غيري من الأمر بغاياتها؛ لاستلزامه تحصيل الحاصل وهو محال. هذا مع إن تعدد الأمر مقطوع الانتفاء وليس لنا دليل على ذلك.

٥ - «التذنب الثاني»: في اعتبار قصد التوصل في الطهارات الثلاث، غرض المصنف من عقد هذا التذنب هو: تضعيف الدليل على اعتباره، وخلاصة الدليل على اعتبار قصد التوصل: أن الامتثال مما يتوقف على قصد عنوان الواجب، وقصد عنوان الواجب هنا هو قصد عنوان المقدمة، وهو لا يتحقق بدون قصد التوصل بها إلى ذبيها. وجه التضعيف: أنه يكفي الإتيان بها بداعي حسنها الذاتي وأمرها الاستجابي النفسي، فلا يعتبر فيها قصد التوصل وقصد المقدمة.

٦ - نظريات المصنف «قدس سره»:

١ - الواجب الغيري: ما يكون وجوبه لمحض كونه مقدمة لواجب نفسي، بخلاف الواجب النفسي حيث يمكن فيه اجتماع كلا الملاكين كما عرفت.

٢ - أن مقتضى الأصل اللفظي عند الشك في النفسية والغيرية هو: الرجوع إلى

الأمر الرابع: (١)

لا شبهة في أن وجوب المقدمة - بناءً على الملازمة - يتبع (٢) في الإطلاق والاشتراط وجوب ذي المقدمة، كما أشرنا إليه في مطاوي كلماتنا.

الإطلاق، ومقتضاه: كون الشيء واجباً نفسياً. وعند فقد الأصل اللفظي يختلف مقتضى الأصل العملي بحسب الموارد - فمقتضاه الاشتغال فيما إذا كان وجوب ما احتمال كونه مقدمة له فعلياً، والبراءة فيما إذا لم يكن وجوبه فعلياً على تقدير كونه واجباً غيرياً.

٣ - ترتب الثواب والعقاب على الواجبات النفسية دون المقدمات والواجبات الغيرية.

٤ - عدم اعتبار قصد التوصل في صحة الطهارات الثلاث.

(١) هذا الأمر يكون من الأمور التي لا بد من بيانها في مبحث مقدمة الواجب قبل الخوض في المقصود، حيث قال المصنف: «وقبل الخوض في المقصود ينبغي رسم أمور: الأمر الأول: أن المبحوث عنه في هذه المسألة هو البحث عن الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته، فتكون مسألة أصولية؛ لا عن نفس وجوبها كي تكون فرعية. الأمر الثاني: هو تقسيم المقدمة إلى تقسيمات.

الأمر الثالث: في تقسيمات الواجب:

وهذا الأمر الرابع في تبعية وجوب المقدمة لوجوب ذبيها في الإطلاق والاشتراط؛ بناءً على الملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذبيها، والمصنف يقول: بالتبعية بمعنى: أنه إذا كان وجوب ذبيها مطلقاً: يكون وجوب مقدمته أيضاً كذلك. وإن كان مشروطاً: كان وجوبها كذلك، فكل ما هو شرط وقيد للوجوب النفسي الثابت لذيها فهو شرط وقيد للوجوب الغيري أعني: وجوب المقدمة؛ لأن وجوب المقدمة معلول لوجوب ذبيها، فكل ما يكون شرطاً وقيداً للوجوب النفسي فهو شرط للوجوب الغيري؛ لأن الوجوب العلولي تابع للوجوب العلي في الإطلاق والاشتراط.

هذا ما أشار إليه بقوله: «لا شبهة في أن وجوب المقدمة - بناءً على الملازمة - يتبع في الإطلاق والاشتراط وجوب ذي المقدمة كما أشرنا إليه في مطاوي كلماتنا». وقد تقدمت الإشارة إلى ما ذكره في أوائل الأمر الثالث، فراجع.

(٢) أي: إذا كان الواجب مشروطاً فمقدمته كذلك مثل: الحج مثلاً، حيث يجب بالاستطاعة، فالسير - وهو مقدمة الحج - يكون مشروطاً، وإذا كان الواجب مطلقاً كالصلاة بالنسبة إلى الطهارة: فإن الصلاة واجب مطلقاً والطهارة كذلك؛ وذلك لما

عرفت من: أن وجوب المقدمة من آثار وجوب ذبيها، والآخر يتبع الموتر، وحيث إن وجوب الصلاة مثلاً لا يعقل أن ينوط بإرادتها؛ للزوم تبدل الوجوب بالإباحة، كذلك وجوب الوضوء لا يُنَاط بإرادة الصلاة؛ إذ لا يعقل ترشح الوجوب المشروط بالإرادة عن الوجوب غير المنوط بها.

وحاصل ما في هذا الأمر الرابع: أنه قد وقع الخلاف في أن وجوب المقدمة على القول به هل يكون مختصاً بالمقدمة الموصلة، أي التي قصد بها الإيصال أو لا يختص؛ بل الواجب هو مطلق المقدمة؟ فهنا أقوال:

الأول: هو القول بكونها تابعة لذيها من حيث الإطلاق والاشتراط. هذا هو مختار المصنف «قدس سره».

الثاني: ما نسب إلى صاحب المعالم من: أن وجوب المقدمة مشروط بإرادة الإتيان بذي المقدمة، وعليه: فتكون إرادة الإتيان بذي المقدمة شرطاً لوجوب المقدمة لا قيداً للواجب.

الثالث: ما نسب إلى الشيخ من: أن الواجب هو الحصة الخاصة من المقدمة وهي ما قُصد به الإيصال إلى ذي المقدمة.

الرابع: ما نسب إلى الفصول من: أن الواجب هو خصوص الموصلة منها التي يترتب عليها ذو المقدمة، والفرق بين قول صاحب المعالم وقول الشيخ إنما هو في نقطة واحدة؛ وهي: أن القصد على قول صاحب المعالم قيد للوجوب، وعلى قول الشيخ قيد للواجب.

والنسبة بين القول الثالث والرابع هي: عموم من وجه، لصدقهما على المقدمة التي قصد بها التوصل إلى ذبيها وكانت موصلة، وافتراق القول الثالث: فيما إذا كانت المقدمة مما قصد به التوصل، ولكن لا تكون موصلة لوجود مانع عن إتيان ذي المقدمة في الخارج. وافتراق القول الرابع عن الثالث: فيما إذا كانت المقدمة موصلة، ولكن لم يكن المقصود بها التوصل بها إلى ذبيها؛ كما إذا أتى المكلف بالمقدمة لا بقصد التوصل بها إلى ذبيها، ثم بدا له الامتثال وفعل الواجب - كما في مثل الحج - إذا سافر إلى مكة للسياحة فاتفق الموسم، ثم بدا له إتيان الحج فحج فهو مجزٍ بالإجماع، والجامع بين الأقوال الثلاثة الأخيرة: أن المقدمة لا تكون تابعة لذيها في الإطلاق والاشتراط.

وقيل: إن الغرض من تصوير المقدمة الموصلة هو تصحيح العبادة التي تكون ضدّاً

ولا يكون مشروطاً بإرادته^(١)، كما يوهمه ظاهر عبارة صاحب المعالم «رحمه الله» في بحث الضد، قال: «وأيضاً فحجة القول بوجوب المقدمة - على تقدير تسليمها - إنما تنهض دليلاً على الوجوب في حال كون المكلف مريداً للفعل المتوقف عليها، كما لا يخفى على من أعطاها حق النظر».

لواجب أهم، كالصلاة التي تكون ضدّاً للإزالة فإنه قد يتوهم: أن ترك الضد العبادي مقدمة للواجب الأهم، فيكون واجباً فيكون فعله حراماً، فحينئذ كيف يقع عبادة صحيحة مع إن النهي فيها يدل على الفساد؟ فمقصود الشيخ وصاحبي المعالم والفصول من هذه التفاصيل التي أحدثوها في هذا المقام إنما هو: تصحيح العبادة التي تكون ضدّاً لواجب أهم، كالصلاة التي تكون ضدّاً للإزالة فيقال دفعا للإشكال: إن ترك الصلاة وإن كان مقدمة للواجب - وهو الإزالة - إلا إنه ليس مقدمة موصلة، فلا يكون تركها واجباً ولا فعله حراماً حتى يقال: إن المحرم لا يصلح أن يقع عبادة فتقع الصلاة صحيحة.

فصاحب المعالم حيث اختار اشتراط وجوب المقدمة بإرادة ذبيها قال بصحة الصلاة لوجود الصارف عن الإزالة، وعدم إرادة ذبيها، إذ حينئذ لا يكون تركها واجباً حتى يكون فعلها حراماً ومنهياً عنه حتى يقال بفساد الصلاة، لأن النهي في العبادة يدل على الفساد. وتفصيل ذلك سيأتي في بحث الضد إن شاء الله فانتظر.

والشيخ اعتبر في وجوب المقدمة قصد التوصل بها إلى ذبيها، ولازم ذلك: عدم وجوب ترك الصلاة عند الإتيان بها. وأما عدم وجوب الصلاة على قول صاحب الفصول فهو أمرٌ واضحٌ؛ لأن تركها وإن كان مقدمة للإزالة إلا إنه ليس موصلاً إلى الإزالة عند إتيان المكلف بالصلاة، فتقع الصلاة صحيحة على جميع هذه الأقوال.

(١) أي: لا يكون وجوب المقدمة مشروطاً بإرادة ذي المقدمة، «كما يوهمه ظاهر عبارة صاحب المعالم» أي: كما يُوهم كون وجوب المقدمة مشروطاً بإرادة ذبيها ظاهر عبارة صاحب المعالم في بحث الضد حيث قال: «وأيضاً فحجة القول بوجوب المقدمة...» إلخ. ومضمون هذه الحجة المذكورة في مقدمة الواجب عند من استدل بها على وجوب مقدمة الواجب: أنه لو لم يستلزم الأمر بالصلاة وجوب الطهارة مثلاً جاز تركها، فلو بقيت الصلاة على وجوبها لزم التكليف بالمحال، وإن خرجت عن وجوبها لزم الخلف؛ أي: صيرورة الواجب المطلق واجباً مشروطاً بالطهارة، والتالي بكلا قسميه باطل، فالمقدم مثله والنتيجة هي: أن الأمر بالصلاة يستلزم وجوب الطهارة، وقال

وأنت خير^(١): بأن نهوضها على التبعية واضح لا يكاد يخفى، وإن كان نهوضها^(٢) على أصل الملازمة لم يكن بهذه المثابة، كما لا يخفى.

صاحب المعالم في ردّ هذه الحجة في بحث الضد «إن هذه الحجة - على تقدير تسليمها - يكون دليلاً على وجوب المقدمة في حال كون المكلف مريداً للفعل المتوقف عليها، كما لا يخفى على من أعطاهها حق النظر»^(١).

وهذا الكلام من صاحب المعالم ظاهر في اشتراط وجوب المقدمة بإرادة ذبيها؛ بمعنى: أنه لو لم يرد المكلف فعل ذي المقدمة لم تجب المقدمة، بل كان إيجابها لغواً، لأن إيجابها إنما هو للتوصل، ومع الصارف لا توصل قطعاً.

وكيف كان؛ فوجوب المقدمة مشروط بالإرادة وإن كان وجوب ذبيها مطلقاً، فلا تبعية بين وجوبها ووجوب ذبيها، فيكون هذا على خلاف ما ذهب المصنف إليه من التبعية.

(١) هذا من المصنف ردّ على صاحب المعالم وحاصل الردّ: أن دلالة تلك الحجة على وجوب المقدمة والملازمة وإن لم تكن واضحة إلا إن دلالتها على التبعية واضحة؛ لأن الملاك والعلة التامة في وجوب المقدمة هو توقف ذبيها عليها؛ بحيث يمتنع وجوده بدون المقدمة، وهذا الملاك مستمر سواء أراد الإتيان بالواجب أم لا، فلا بد حينئذ من وحدة وجوبي المقدمة وذبيها من حيث الإطلاق والاشتراط.

(٢) أي: وإن كان نهوض الحجة على أصل الملازمة بين وجوب المقدمة، ووجوب ذبيها لم يكن بهذه المثابة من الواضح.

وكيف كان؛ فنهوض الحجة على التبعية في الإطلاق والاشتراط أوضح من نهوضها على أصل الملازمة، فما هو ظاهر كلام صاحب المعالم من: أن وجوب المقدمة مشروط بإرادة ذبيها وليس تابعاً لوجوب ذبيها في الإطلاق والاشتراط في غير محله؛ لأن ملاك حكم العقل بوجوب المقدمة، هو كون الشيء مقدمة، ولا تكون إرادة ذي المقدمة سبباً لحكم العقل بوجوب المقدمة، ولا قصد التوصل علةً لوجوبها عند العقل، ولا ترتب ذي المقدمة عليها سبباً لحكم العقل بوجوبها؛ بل حكم العقل بوجوب المقدمة إنما يكون لأجل عنوان المقدمة ولأجل التوقف. هذا تمام الكلام في قول صاحب المعالم.

وهل يعتبر^(١) في وقوعها على صفة الوجوب أن يكون الإتيان بها بداعي التوصل بها إلى ذي المقدمة، كما يظهر مما نسبته إلى شيخنا العلامة - أعلى الله مقامه - بعض أفاضل مقرري بحثه؟

أو ترتب ذي المقدمة عليها^(٢)؛ بحيث لو لم يترتب عليها لكشف عن عدم وقوعها على صفة الوجوب، كما زعمه صاحب الفصول «قدس سره»، أو لا يعتبر في وقوعها^(٣) كذلك شيء منهما.

الظاهر^(٤): عدم الاعتبار. أما عدم اعتبار قصد التوصل: فلأجل أن الوجوب لم

اعتبار قصد التوصل

(١) هذا إشارة إلى ما هو مختار الشيخ في وجوب المقدمة من اعتبار قصد التوصل بها إلى ذبيها في وجوبها، فالواجب هو: خصوص المقدمة المقصودة بها التوصل دون غيرها، فلا تكون واجبة فيما إذا أتى بها لا بداعي التوصل بها إلى ذبيها.

(٢) أي: على المقدمة. هذا إشارة إلى ما هو مختار صاحب الفصول من: أن ترتب الواجب في الخارج على مقدمته شرط لاتصاف المقدمة بالوجوب، فالواجب هو: خصوص المقدمة الموصلة إلى ذبيها؛ قصد التوصل بها إلى ذبيها أم لم يُقصد.

(٣) أي: أو لا يعتبر في وقوع المقدمة على صفة الوجوب شيء من قصد التوصل أو التوصل الخارجي.

(٤) الظاهر عند المصنف هو: عدم الاعتبار أي: لا يعتبر في وجوب المقدمة إرادة ذبيها، ولا يعتبر في وجوبها قصد التوصل بها إلى ذبيها، ولا ترتب ذبيها عليها.

والحق عند المصنف هو: عدم الاعتبار. وأما اعتبار إرادة ذي المقدمة في وجوبها - كما هو ظاهر عبارة صاحب المعالم - فيرد عليه:

أولاً: أنه خلاف الوجدان؛ إذ ملاك حكم العقل بوجوب المقدمة هو: عنوان المقدمة أي: كون شيء مقدمة، سواء أراد المكلف بفعالها فعل ذبيها أم لا.

وثانياً: أن شأن التكليف أن يكون داعياً للإرادة إلى فعل المكلف به، فلا يكون التكليف منوطاً بالإرادة.

وأما اعتبار قصد التوصل بها إلى ذبيها - كما هو مختار الشيخ - فيرد عليه:

أولاً: بأنه مستلزم للدور بتقريب: أن قصد التوصل موقوف على المقدمة؛ إذ لا معنى لقصد التوصل بغير المقدمة، فلو توقفت المقدمة على القصد المزبور لزم الدور. وثانياً: أن الغرض من وجوب المقدمة - في نظر العقل الحاكم بالملازمة بين وجوب

يكن بحكم العقل إلا لأجل المقدمة والتوقف، وعدم دخل قصد التوصل فيه^(١) واضح، ولذا^(٢) اعترف بالاجتزاء بما لم يقصد به ذلك في غير المقدمات العبادية لحصول^(٣) ذات الواجب، فيكون^(٤) تخصيص الوجوب بخصوص ما يقصد به التوصل من المقدمة بلا مخصص^(٥)

المقدمة ووجوب ذبيها - هو: التمكن من الإتيان بالواجب؛ إذ المفروض: توقف وجود الواجب على المقدمة، ومن الواضح: أن هذا التمكن يتحقق من دون دخل لقصد التوصل إلى ذي المقدمة في التوقف والمقدمة أصلاً؛ لأن الموقوف عليه هو ذات المقدمة كالوضوء مثلاً فإنه بذاته مقدمة للصلاة، من دون دخل لقصد التوصل فيه.

فمتعلق الوجوب الغيري هو: ذات المقدمة بما هي هي لا بوصف قصد التوصل بها إلى ذبيها. وأما اعتبار ترتب ذي المقدمة على المقدمة - كما عن الفصول - فسيأتي ردّ المصنف عليه فانتظر.

(١) في التوقف. أي: عدم دخل قصد التوصل في توقف الواجب على المقدمة واضح؛ لأن ما يتوقف عليه الواجب هو ذات المقدمة لا قصد التوصل بها إلى ذبيها. (٢) أي: لأجل عدم دخل قصد التوصل في التوقف والمقدمة. اعترف الشيخ في التقريرات «بالاجتزاء بما» أي: بالمقدمة المأتي بها، التي «لم يقصد به ذلك» أي: التوصل، لكن «في غير المقدمات العبادية» كالستر بالنسبة إلى الصلاة، وقطع الطريق بالنسبة إلى الحج، فيكون تخصيص صفة الوجوب بالمقدمة التي قصد بها التوصل بلا مخصص. (٣) قوله: «الحصول...» إلخ تعليل «للاجتزاء بما لم يقصد به التوصل».

(٤) قوله: «فيكون» تفريع على عدم دخل قصد التوصل في المقدمة. توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن كل ما يعتبر في الواجب من القيد لا بد وأن يكون لأجل دخله في الملاك، وإلا يلزم أن يكون الملاك أوسع من الحكم وهو ممتنع؛ لأن الحكم تابع للملاك سعة وضيقاتاً.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الملاك في وجوب المقدمة هو التوقف والمقدمة، وأما قصد التوصل فلا دخل له في ملاك الحكم بوجوب المقدمة، فلو اعتبر قصد التوصل في الواجب أي: المقدمة، مع عدم دخله في الملاك - حسب الفرض - لزم أن يكون الملاك أوسع دائرة من الحكم بوجوب المقدمة، ولازمه: ثبوت الملاك بدون الحكم، وهو ممتنع.

(٥) أي: أن المفروض: أن ملاك الوجوب هو التوقف والمقدمة، المتحقق في صورتي قصد التوصل وعدمه، فحيث يكون تخصيص الوجوب الغيري بالمقدمة المقيدة بقصد التوصل بلا مخصص؛ لأنه إدخال ما ليس من شؤون التوقف بلا وجه.

فافهم^(١).

نعم^(٢)؛ إنما اعتبر ذلك في الامتثال، لما عرفت^(٣) من: إنه لا يكاد يكون الآتي بها

(١) لعله إشارة إلى: أنه كما أن الإرادة التكوينية تتعلق بذات المقدمة لا بخصوص المقصود بها التوصل، فكذلك الإرادة التشريعية إنما تتعلق بذات المقدمة؛ إذ لا فرق بينهما من هذه الناحية.

أو إشارة إلى: امتناع دخل قصد التوصل في وجوب المقدمة وذلك لوجهين: أحدهما: أن دخل القصد المذكور يوجب صيرورة المقدمة المقيدة به واجبة الوجود بالعرض وهو: وجوب قصد التوصل، وبعد وجوبه يمتنع تعلق الوجوب الغيري به؛ للزوم طلب الحاصل، إذ الغرض من الأمر: إحداث الداعي في العبد لإيجاد متعلقه، وبعد وجود الداعي - وهو قصد التوصل - لا معنى للبعث الموجب لحدوث الداعي.

ثانيهما: لزوم صيرورة الواجب النفسي مباحاً، حيث إن دخل قصد التوصل بالمقدمة إلى ذبيها مترتب على إرادة ذي المقدمة؛ لكون وجوبها معلولاً لوجوب ذبيها، فيلزم أن يكون وجوب ذبيها مترتباً على إرادته، فبدون الإرادة لا وجوب له وهو كما ترى؛ كما في «منتهى الدراية، في هامش صفحة ٢٨٨ من ج ٢».

وقيل: إنه إشارة إلى ضعف نسبة هذا القول إلى الشيخ؛ إذ ذهب في الطهارة إلى ما يوافق مذهب المصنف حيث قال ما حاصله: إن قصد القربة اللازم في المقدمات إن كان بلحاظ أمرها الغيري يلزم قصد التوصل فيها، حيث إنه لا يعد اطاعة لذلك الأمر الغيري إلا بهذا القصد، وإن كان ذلك باعتبار رجحانها الذاتي - لا بلحاظ وجوبها المقدمي - لاجابة إلى قصد التوصل في صحته، واتصافه بالوجوب. انتهى^(١).

(٢) قوله: «نعم...» إلخ استدراك على عدم دخل قصد التوصل في الواجب وحاصله: أنه أُعتبر قصد التوصل في مقام الامتثال، وفي إطاعة الأمر الغيري.

(٣) لما عرفت في التذنيب الثاني: «من أنه لا يكاد يكون الآتي» بالمقدمة بدون قصد التوصل ممثلاً لأمرها المقدمي.

وحاصل الكلام في المقام: أن قصد التوصل وإن لم يكن معتبراً وقيداً في الواجب لكنه دخيل في حصول امتثال الأمر الغيري؛ بمعنى: أن الآتي بالمقدمة بلا قصد التوصل لا يكون ممثلاً لأمرها الغيري المقدمي، وكذلك لا يكون الآتي بها بلا قصد التوصل شارعاً في امتثال الأمر بذوي المقدمة حتى يثاب المكلف بثواب الأعمال يأتيانه مقدمة

(١) طهارة الشيخ ص ٨٦ الركن الثاني في كيفية نية الوضوء. نقلاً عن الوصول إلى كفاية الأصول ج ٣، ص ١٣١.

بدونه ممثلاً لأمرها، وأخذاً في امثال الأمر بذيها، فيثاب بثواب أشق الأعمال، فيقع الفعل المقدمي على صفة الوجوب، ولو لم يقصد به التوصل كسائر الواجبات التوصيلية، لا على حكمه السابق الثابت له لو لا عروض صفة توقف الواجب الفعلي المنجز عليه، فيقع^(١) الدخول في ملك الغير واجباً إذا كان مقدمة لإنقاذ غريق، أو إطفاء حريق واجب فعلي لا حراماً، وإن لم يلتفت إلى التوقف والمقدمية.

الواجب مع الواجب، فقصد التوصل ليس قيماً في الواجب؛ وإنما هو شرط في إطاعة الأمر الغيري كسائر الواجبات التوصيلية، التي لا يتوقف وجوبها على قصد امثال أوامرها؛ بل هي واجبة ولو مع عدم القصد إلى أوامرها عند الإتيان بها، وإنما يكون القصد المذكور دخيلاً في ترتب الثواب عليها.

فكذا حال المقدمة فإنها واجبة ولو مع عدم قصد التوصل؛ لأن مناط الوجوب هو عنوان المقدمة، فلا دخل لقصد التوصل في عروض صفة الوجوب على المقدمة، بل له دخل في ترتب الثواب عليها، فيقع الفعل المقدمي المجرد عن قصد التوصل على صفة الوجوب؛ لوجود ملاك الوجوب وهو: عنوان المقدمة.

وقوله: «فيقع الفعل المقدمي على صفة الوجوب» متفرع على عدم دخل قصد التوصل في إتصاف المقدمة بالوجوب، بل هي واجبة ولو مع عدم القصد إلى الإتيان بها بداعي أمرها، فإنها لما كانت من الواجبات التوصيلية فيجري عليها حكم سائر الواجبات التوصيلية من حيث عدم توقف اتصافها بالوجوب على قصد امثال أوامرها، نعم؛ وإنما قصد امثال أمر المقدمة دخيل في تحقق ترتب الثواب عليها.

(١) أي: فيقع هذا «الدخول في ملك الغير واجباً إذا كان مقدمة لإنقاذ غريق أو إطفاء حريق واجب».

قوله: «واجب» صفة لكل من (إنقاذ - وإطفاء).

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن كل واحد من إنقاذ غريق وإطفاء حريق على قسمين:

أحدهما: أن يكون الإنقاذ أو الإطفاء واجباً، كما إذا كان الغريق أو المحروق مؤمناً.
ثانيهما: أن لا يكون الإنقاذ أو الإطفاء واجباً، كما إذا كان الغريق أو المحروق كافراً مهدور الدم.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن إنقاذ غريق أو إطفاء حريق إذا كان واجباً فعلياً منجزاً - كما هو في القسم الأول - وجبت مقدمته كالدخول في أرض مفسوبة؛ حيث

غاية الأمر: يكون^(١) حينئذ متجرئاً فيه، كما أنه مع الالتفات يتجرأ بالنسبة إلى ذي المقدمة، فيما لم يقصد التوصل إليه أصلاً.

يكون الدخول في الأرض المغصوبة مقدمة للواجب، فيكون واجباً لاجراماً؛ وإن لم يلتفت إلى التوقف والمقدمية لعدم دخل التفتات المكلف إلى توقف الواجب عليه في مقدميته؛ لأن ملاك وجوب المقدمة هو: التوقف التكويني الذي لا دخل للالتفات - فضلاً عن القصد - فيه، كما لا يخفى. هذا بخلاف القسم الثاني حيث إن الدخول في الأرض المغصوبة باقٍ على حرمة - لعدم كونه مقدمة للواجب - لأن المفروض حينئذ هو: عدم وجوب الإنقاذ أو الإطفاء.

(١) أي: غاية الأمر: يكون الشخص الداخل - حين عدم الالتفات إلى التوقف والمقدمية - «متجرئاً فيه» أي: في الدخول، لأنه باعتقاده يرتكب الحرام، «كما أنه مع الالتفات» إلى توقف الإنقاذ على الدخول «يتجرأ بالنسبة إلى ذي المقدمة» أي: الإنقاذ «فيما لم يقصد التوصل إليه أصلاً»؛ بأن دخل الأرض المغصوبة عالماً بالغريق، بانياً وقاصداً على عدم إنقاذه ثم أنقذه، فإن بناءه كان تجريباً، وإنما قلنا: بأنه أنقذه، لأنه لو لم ينقذه أصلاً كان فاعلاً للحرام القطعي، وقد يجتمع التجري بالنسبة إلى المقدمة، والتجري بالنسبة إلى ذي المقدمة؛ وذلك فيما لو علم بالغريق، وكان بناؤه على عدم إنقاذه، ثم دخل الأرض ولم يكن ملتفتاً إلى توقف الإنقاذ على الدخول، وكان عالماً بغصبية الأرض.

«وأما إذا» التفت إلى حرمة الأرض، وعلم بالغريق وتوقف الإنقاذ على الدخول، «وقصده» أي: قصد التوصل بهذا الدخول إلى الإنقاذ، «ولكنه لم يأت بها» أي: بالمقدمة «بهذا الداعي» أي: بداعي الإنقاذ فقط؛ «بل» دخل «بداعٍ آخر»؛ كما إذا دخل بستان الغير لا بداعي التوصل به إلى إنقاذ الغير؛ بل بداعي السياحة في البستان ولكن «أكده» أي: أكد هذا الداعي أي: الداعي بقصد السياحة أكده بقصد التوصل بالدخول إلى الإنقاذ، فلا يكون حينئذ متجرئاً بالنسبة إلى الواجب أصلاً.

وكيف كان؛ فإذا كان ملتفتاً إلى الواجب، وكان من قصده التوصل إليه، ولكنه أتى بالمقدمة بداعي شيء آخر، وجعل قصد التوصل مؤكداً له لم يتحقق التجري، ففي صورة تساوي الداعيين، وكون الأمر الخارجي مؤكداً لقصد التوصل لا يتحقق التجري بطريق أولى؛ كما في «الوصول إلى كفاية الأصول، ج ٢، ص ١٣٤» مع توضيح وتصرف منا. وأما تفصيل ذلك فيحتاج إلى ذكر الاحتمالات والأقوال: أما الاحتمالات فهي أربعة:

وأما إذا قصده ولكنه لم يأت بها بهذا الداعي؛ بل بداعٍ آخر أكده بقصد التوصل، فلا يكون متجرئاً أصلاً.

وبالجملة: يكون التوصل بها^(١) إلى ذي المقدمة من الفوائد المترتبة على المقدمة

الأول: أن لا يكون المكلف الداخل في أرض الغير - بدون إذنه - ملتفتاً إلى توقف الواجب الفعلي على الدخول.

الثاني: أن يكون ملتفتاً إلى ذلك، وعليه: تارة: يقصد التوصل به مع انحصار الداعي فيه وهو إنقاذ الغريق. وأخرى: مع تعدد الداعي؛ بأن يكون الداعي هو السرقة أو السياحة في البستان، مع قصد التوصل بالدخول إلى إنقاذ الغريق؛ بأن يكون الثاني مؤكداً للأول. وثالثة: بأن لا يقصد التوصل أصلاً.

وأما الأقوال فهي ثلاثة:

الأول: هو وجوب الدخول واقعاً على جميع الاحتمالات؛ لكونه مقدمة للواجب، غاية الأمر: يكون المكلف متجرئاً ظاهراً حسب الاحتمال الأول؛ لأنه دخل في الأرض المغصوبة باعتقاد الحرمة، فأتى بما هو واجب واقعاً باعتقاد حرمة؛ إذ المفروض: عدم التفاته إلى توقف الواجب عليه. هذا هو المشهور، ومختار المصنف «قدس سره».

الثاني: هو مذهب الشيخ الأنصاري حيث يقول باعتبار قصد التوصل بالمقدمة إلى ذبيها في وقوعها على صفة الوجوب، فإن اعتبر استقلال قصد التوصل بها إلى ذبيها كان الدخول حراماً ومعصية حسب الاحتمال الأول والثالث والرابع؛ لانتفاء قصد التوصل في الأول والرابع، وانتفاء استقلاله في الثالث. وواجباً حسب الاحتمال الثاني. وأما لو لم يعتبر في وجوب المقدمة استقلال قصد التوصل لكان الدخول واجباً في الصورة الثانية والثالثة، وحراماً في الصورة الأولى والرابعة.

الثالث: هو مذهب صاحب الفصول حيث يقول بوجوب المقدمة الموصلة، فاعتبر الإيصال في وجوبها، فلا يكون الدخول واجباً إلا فيما أنقذ الغريق، وكان حراماً فيما لم يترتب عليه الواجب وهو إنقاذ الغريق في المثال المذكور. هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح كلام المصنف فتدبر.

(١) أي: يكون التوصل بالمقدمة إلى ذبيها من الفوائد المترتبة على المقدمة الواجبة. وحاصل الكلام في المقام: أن التوصل بسبب المقدمة إلى ذي المقدمة - بناءً على وجوب المقدمة مطلقاً كما هو المشهور ومختار المصنف - يكون من الفوائد المترتبة على المقدمة الواجبة؛ لا أن قصد التوصل قيدهً للمقدمة كقيدية الطهارة مثلاً للصلاة، حتى يكون اتصاف المقدمة بالوجوب منوطاً بقصد التوصل «لثبوت ملاك الوجوب» وهو

الواجبة؛ لا أن يكون قصده قيداً وشرطاً لوقوعها على صفة الوجوب؛ لثبوت ملاك الوجوب في نفسها بلا دخل له فيه أصلاً. وإلا لما حصل ذات الواجب، ولما سقط الوجوب به، كما لا يخفى.

ولا يقاس^(١) على ما إذا أتى بالفرد المحرم منها، حيث يسقط به الوجوب، مع إنه

التوقف، والمقدمية «في نفسها» أي: في نفس المقدمة بمعنى: أن نفس المقدمة مشتملة على ملاك الوجوب «بلا دخل له فيه أصلاً» أي: بلا دخل لقصد التوصل في الملاك أصلاً، «وإلا لما حصل ذات الواجب...» إلخ. أي: وإن لم يكن الأمر كما ذكر من عدم دخل قصد التوصل في ملاك وجوب المقدمة بأن كان قصده دخيلاً في وقوع المقدمة على صفة الوجوب لما حصل الواجب ولما سقط الوجوب بإتيان المقدمة بدون قصد التوصل؛ لانتفاء المشروط عند انتفاء شرطه، فلا بد من الإعادة ثانياً؛ لأنه لم يكن آتياً بذات الواجب، مع إن الشيخ ملتزم بعدم الإعادة. فيكون قوله - «وإلا لما حصل ذات الواجب...» إلخ - وجهاً آخر لتضعيف كلام الشيخ؛ بل لإبطاله حيث إنه لو كان اتصاف المقدمة في الخارج بالوجوب مشروطاً ومتوقفاً على قصد التوصل لم يكن الآتي بها بدون هذا القصد آتياً بالواجب، فكان عليه الإعادة، فكيف يقول الشيخ بعدم لزومها؟

(١) هذا الكلام من المصنف دفع لإشكال، فلا بد أولاً: من توضيح الإشكال. وثانياً: من بيان الدفع.

وأما حاصل الإشكال: فيرجع إلى قياس المقام بالمقدمة المحرمة بسقوط الوجوب بها، مع عدم اتصافها بالوجوب فيقال في توضيح القياس: إن سقوط الوجوب بالمقدمة المأتي بها، بلا قصد التوصل لا يكشف عن اتصافها بالوجوب، بل هي حينئذٍ مما يسقط به الوجوب، وليس بواجب، كالفرد المحرم حيث يسقط به الوجوب ولا يتصف بالوجوب، فكما أن الفرد المحرم يسقط به الوجوب وليس بواجب، فكذلك ما لم يقصد به التوصل من المقدمة يسقط به الوجوب وليس بواجب، هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح القياس.

وحاصل الدفع هو: أن قياس ما لم يقصد به التوصل من المقدمة - على القول بوجوبها مطلقاً - بالفرد المحرم قياس مع الفارق، فيكون باطلاً لبطلان القياس مع الفارق. وحاصل الفرق بينهما: أن ملاك الوجوب - وهو التوقف والمقدمية - ثابت في مطلق المقدمة حتى الحرام منها، إلا إن الملاك فيما إذا كانت المقدمة محرمة لمزاحمته لمفسدة الحرمة لا يصلح لأن يكون مؤثراً في الوجوب، فالمتقضي لوجوبها وإن كان موجوداً لكن

ليس بواجب وذلك لأن الفرد المحرم منها، حيث يسقط به الوجوب، لكونه كغيره في حصول الغرض به بلا تفاوت أصلاً، إلا إنه لأجل وقوعه على صفة الحرمة لا يكاد يقع على صفة الوجوب^(١)، وهذا بخلاف (ما) ها هنا^(٢)، فإنه إن كان كغيره مما يقصد به التوصل في حصول الغرض، فلا بد أن يقع على صفة الوجوب مثله؛ لثبوت المقتضي فيه بلا مانع، وإلا^(٣) لما كان يسقط به الوجوب ضرورة، والتالي باطل

هذه المزاحمة مانعة عن اتصافها بالوجوب الغيري؛ إذ يحرم اختيار الفرد الحرام مع التمكن من الحلال، كما إذا اختار لإنقاذ الغريق الطريق الغصبي، مع وجود الطريق المباح فإنه مسقط لحصول الغرض إلا إنه لا يتصف بالوجوب لوقوعه على صفة الحرمة. هذا بخلاف المقدمة المباحة؛ فإن ملاك وجوبها الغيري لا مزاحم له، فيؤثر في الوجوب، ومع هذا الفرق يكون قياس المقام بالفرد المحرم قياساً مع الفارق فيكون باطلاً. وقوله: «حيث يسقط به الوجوب مع إنه ليس بواجب» إشارة إلى تقريب القياس، كما أن قوله: «وذلك...» إلخ إشارة إلى فساد القياس لكونه مع الفارق.

(١) أي: لا يقع على صفة الوجوب؛ للزوم اجتماع الأمر والنهي وهو ممتنع، بلا فرق فيه بين كون الوجوب والحرمة نفسيين أو غيريين أو مختلفين، كما سيأتي في مسألة اجتماع الأمر والنهي فانتظر.

(٢) أي: المقدمة المباحة التي لم يقصد بها التوصل إلى ذبيها، «فإنه» أي: ما هاهنا من المقدمة لم يقصد بها التوصل «إن كان كغيره» من سائر أفراد المقدمة التي قُصد بها التوصل في حصول الغرض؛ بأن يحصل الغرض به كما يحصل بما يقصد به التوصل، «فلا بد أن يقع على صفة الوجوب مثله» أي: مثل ما قُصد به التوصل.

وجه اللابدية: ما أشار إليه بقوله: «لثبوت المقتضي» للوجوب «فيه»، أي: فيما لم يقصد به التوصل «بلا مانع» من حرمة ونحوها.

وحاصل الكلام في المقام: أنه لا بد أن يقع على صفة الوجوب ما لم يقصد به التوصل؛ مثل ما يقصد به التوصل، وذلك لثبوت المقتضي أعني: الملاك للوجوب الغيري في المقدمة التي لم يقصد بها التوصل إلى ذي المقدمة، وعدم مانع عن تأثير المقتضي في الوجوب، وهذا هو الفارق بين المقدمة المباحة التي لم يقصد بها التوصل إلى ذبيها وبين المقدمة المحرمة.

وحاصل الفرق هو: وجود مانع في المقدمة المحرمة؛ دون المقدمة المباحة.

(٣) أي: وإن لم يثبت فيه المقتضي بلا مانع لما كان موجباً لسقوط الأمر بالضرورة، «والتالي باطل» أي: التالي وهو، عدم سقوط الوجوب بالمقدمة الفاقدة لقصد التوصل

بدهاءة، فيكشف هذا عن عدم اعتبار قصده في الوقوع على صفة الوجوب قطعاً، وانتظر لذلك^(١) تنمة توضيح.

والعجب^(٢) أنه شدد النكير على القول بالمقدمة الموصلة، واعتبار ترتب ذي المقدمة عليها في وقوعها على صفة الوجوب، على ما حرره بعض مقرري بحثه

باطل؛ لبدهاءة سقوط الوجوب بها، فهذا السقوط يكشف عن عدم اعتبار قصد التوصل في وقوع المقدمة على صفة الوجوب.

(١) أي: وانتظر - لعدم اعتبار قصد التوصل في اتصاف المقدمة بالوجوب - «تنمة توضيح» في قول المصنف في الإشكال على الفصول في قوله: «إن قلت» الثاني كما في «منتهى الدراية ج ٢، ص ٢٩٥» مع تصرف ما.

وكيف كان؛ فقد رتب المصنف «قدس سره» قياساً استثنائياً لبطلان قول الشيخ أعني: اعتبار قصد التوصل في وجوب المقدمة، وتقريب القياس: أنه لو كان لقصد التوصل دخل في وجوب المقدمة لما سقط - بفعل المقدمة التي لم يقصد بها التوصل إلى ذبها - الوجوب الغيري المقدمي، ولما حصل ذات الواجب؛ لكن التالي بكلا شقيه باطل فالمقدم مثله. ومن البديهي: أن الاستدلال بالقياس الاستثنائي يتوقف على ثبوت أمرين:

١ - الملازمة بين المقدم والتالي.

٢ - وبطلان التالي.

أما بيان الملازمة: فلأن قصد التوصل - على مبنى الشيخ - شرط لوجوب المقدمة، ومن الواضح: أنه إذا فات الشرط فات المشروط، والحال: أنه يبقى الوجوب الغيري للمقدمة إذا أتى بها بلا قصد التوصل، ولازم ذلك: عدم شرطية قصد التوصل في وجوب المقدمة؛ لسقوط الوجوب الغيري، وحصول ذات الواجب عند عدم قصد التوصل، ثم رفع التالي ينتج رفع المقدم، ولازم ذلك: عدم اعتبار قصد التوصل في وقوع المقدمة على صفة الوجوب.

(٢) أي: والعجب كل العجب من الشيخ الأنصاري «قدس سره» حيث أنكر إنكاراً شديداً على القول بوجوب المقدمة الموصلة، وانكر اعتبار ترتب ذي المقدمة على فعل المقدمة في وقوع المقدمة على صفة الوجوب، على ما حرره في تقريراته بعض مقرري درسه وبحثه.

«قدس سره» بما^(١) يتوجه على اعتبار قصد التوصل في وقوعها كذلك^(٢)، فراجع تمام كلامه زيد «في علو مقامه»، وتأمل في نقضه وإبرامه.

(١) المراد بالموصول في «بما» هي: الوجوه الثلاثة التي استشكل بها الشيخ على الفصول، القائل باعتبار ترتب ذي المقدمة على المقدمة في اتصافها بالوجوب؛ على ما في «منتهى الدراية»، ج ٢، ص ٢٩٨.

وأول تلك الوجوه: أن الوجه في حكم العقل بوجوب المقدمة ليس إلا إن عدمها يوجب العدم.

وثانيها: أن الوجدان يشهد بسقوط الطلب بعد وجود المقدمة من غير انتظار ترتب ذي المقدمة عليها، وهذا كاشف عن مطلوية ذات المقدمة من دون دخلٍ لترتب ذي المقدمة عليها.

وثالثها: أن وجوب المقدمة الموصلة يستلزم وجوب مطلق المقدمة؛ وذلك لأن الأمر بالمقيّد بقيد خارجي مستلزم للأمر بذات المقيّد.

وهذه الإشكالات بعينها واردة على القائل باعتبار قصد التوصل في اتصاف المقدمة بالوجوب، كما هو المنسوب إلى الشيخ «قدس سره».

وكيف كان؛ فقد اعترض المصنف على الشيخ بنفس ما أورده الشيخ على صاحب الفصول؛ لأن المناط المذكور في إشكاله على صاحب الفصول موجود في كل من المقدمة المقصود بها التوصل إلى ذبيها. والمقدمة الموصلة فكما لا وجه لتخصيص الوجوب بالمقدمة الموصلة، فكذلك لا وجه لتخصيصه بالمقدمة المقصود بها التوصل.

(٢) أي: في وقوع المقدمة على صفة الوجوب.

وخلاصة الكلام في المقام: أنه سيأتي اعتراض الشيخ على الفصول، حيث خص الوجوب بالمقدمة الموصلة؛ بتقريب: أن ملاك وجوبها هو إيجاد التمكن، وهو يوجد بمجرد وجودها؛ ترتب عليها ذوها أم لا، وعين هذا الاعتراض متوجه إلى الشيخ حيث خص الوجوب بالمقدمة التي يقصد بها التوصل فيقال: إن ملاك وجوب المقدمة هو إيجاد التمكن، وهو يوجد بمجرد وجودها سواء قصد بها التوصل أم لا.

هذا تمام الكلام في نقد كلام الشيخ القائل بلزوم قصد التوصل في وقوع المقدمة على صفة الوجوب، فيرد عليه:

أولاً: أن اعتبار قصد التوصل في وجوب المقدمة خلاف الوجدان؛ إذ ملاك حكم العقل بوجوب المقدمة هو عنوان مقدمية المقدمة، وعنوان توقف وجود ذي المقدمة في الخارج على وجود المقدمة، سواء قصد بها التوصل أم لم يقصد.

وأما^(١) عدم اعتبار ترتب ذي المقدمة عليها في وقوعها على صفة الوجوب: فلأنه لا يكاد يعتبر في الواجب إلا ما له دخل في غرضه الداعي إلى إيجابه، والباعث

ثانياً: أنه مستلزم للدور؛ إذ قصد التوصل موقوف على المقدمة، إذ لا معنى للتوصل بما ليس بمقدمة، فلو توقفت المقدمة على قصد التوصل لكان دوراً مصرحاً فالتالي باطل فالمقدم مثله.

وثالثاً: أنه لو اعتبر قصد التوصل في وجوب المقدمة لما حصل ذات الواجب، ولما سقط الوجوب بدون قصد التوصل، والتالي باطل فالمقدم مثله.

(١) قوله: «وأما عدم اعتبار ترتب ذي المقدمة...» إلخ إشارة إلى ردّ صاحب الفصول، القائل بأن المقدمة إنما تتصف بالوجوب إذا ترتب عليها الأمور به، وقد ردّه المصنف بوجوه:

الأول: ما أشار إليه بقوله: «فلأنه لا يكاد يعتبر في الواجب...» إلخ، يعني: إن ترتب الأمور به ليس غرضاً للمقدمة ولا دخيلاً في غرضها ليعتبر في اتصافها بالوجوب. أما الأول: فلوضوح أنه بعد تمام المقدمات يمكن أن يختار المكلف إتيان الأمور به، ويمكن أن يختار عدمه.

وأما الثاني: فلأن الغرض من المقدمة حصول التمكّن من إيجاد ذبيها، وهو يحصل بمجرد وجود المقدمة ترتب عليها الأمر به أم لا، فإن الأمر بشراء اللحم إذا دخل السوق حصل التمكّن وسقط عنه وجوب هذه المقدمة وإن لم يشتر اللحم؛ لامتناع تحصيل الحاصل. وبعبارة أخرى: أن توضيح ذلك - أكثر مما ذكرناه - يتوقف على مقدمة وهي عبارة عن أمور:

الأول: أن الأحكام تابعة للملاكات سعةً وضيقاً.

الثاني: أن الملاكات من الأمور الخارجية التي هي غير مجعولة شرعاً.

الثالث: أنه إذا كان لشيء مقدمات عديدة، فلا محالة يتوقف وجوده على وجود جميعها، وينعدم بانعدام واحدة منها، فكل مقدمة تحفظ وجود ذبيها من ناحيتها، وتسد باباً من أبواب عدمه، فملاك وجوب المقدمة هو القدرة على إيجاد ذبيها.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه لا فرق في المقدمة الواجبة بين ما يترتب عليه الواجب، وبين ما لا يترتب عليه، إذ الغرض من المقدمة الداعي إلى إيجابها هو الاقتدار على فعل ذي المقدمة، ومن المعلوم: حصوله بإيجاد المقدمة سواء أتى بذبيها أم لا، وقد عرفت تبعية الحكم للملاك سعةً وضيقاً.

وكيف كان؛ فقد أشار إلى الأمر الأول بقوله: «إلا ما له دخل» وإلى الأمر الثالث:

على طلبه، وليس الغرض من المقدمة إلا حصول ما لولاه لما أمكن حصول ذي المقدمة، ضرورة: إنه لا يكاد يكون الغرض إلا ما يترتب عليه من فائدته وأثره، ولا يترتب على المقدمة إلا ذلك^(١)، ولا تفاوت فيه^(٢) بين ما يترتب عليه الواجب وما لا يترتب عليه أصلاً، وأنه^(٣) لا محالة يترتب عليهما، كما لا يخفى.

وأما ترتب الواجب^(٤)، فلا يعقل أن يكون الغرض الداعي إلى إيجابها والباعث

بقوله: «وليس الغرض من المقدمة...» إلخ. وإلى الأمر الثاني بقوله: «إلا ما يترتب عليه من فائدته وأثره» أي: ما يترتب عليه ترتباً خارجياً.

وقوله: «ضرورة» تعليل لكون الغرض من المقدمة حصول التمكن من إتيان ذي المقدمة.

وخلاصة الكلام في المقام: أن الغرض الداعي إلى إيجاب المقدمة ليس إلا الفائدة التكوينية المترتبة عليها، ومن المعلوم: أن الفائدة المترتبة على المقدمة ليست إلا الاقتدار على إيجاد ذي المقدمة، وليست هي ترتب ذي المقدمة على المقدمة، كما عن الفصول.

(١) أي: التمكن من ذي المقدمة والاقتدار على إيجادها بعدها لا وجود ذبيها.

(٢) أي: لا تفاوت في هذا الغرض أعني: التمكن من ذبيها «بين ما يترتب عليه الواجب، وما لا يترتب عليه أصلاً» أي: لا تفاوت في الغرض المذكور بين المقدمة الموصلة وغير الموصلة.

(٣) الغرض من المقدمة - وهو: التمكن من إيجاد ذبيها الحاصل من ناحيتها - يترتب على الموصلة وغيرها، فلا وجه لتخصيص الوجوب بالمقدمة الموصلة، كما زعم صاحب الفصول.

(٤) هذا من المصنف ردّ لكلام صاحب الفصول، وحاصل الردّ: أن الملاك الذي يكون من الأمور الخارجية الداعية إلى تشريع الحكم عبارة عن الاقتدار الحاصل من المقدمة على إيجاد ذبيها، وليس الملاك ترتب الواجب على مقدمته ليكون الواجب خصوص المقدمة الموصلة، وذلك لعدم كون وجود ذي المقدمة أثراً لتمام المقدمات - فضلاً عن بعضها - في غالب الواجبات، حتى يعتبر ترتب ذي المقدمة عليها، نظراً إلى استحالة تخلف الأثر عن المؤثر.

وإنما لم يكن كذلك؛ لدخل إرادة المكلف بعد إيجاد جميع المقدمات في وجود الواجب، فله أن يختار فعل الواجب أو تركه، فحينئذ ليس وجود ذي المقدمة أثراً لوجود المقدمة حتى يختص الوجوب الغيري بالمقدمة الموصلة، وكيف كان؛ فلا يعقل أن يكون ترتب ذي المقدمة غرضاً من المقدمة وداعياً إلى إيجابها.

على طلبها، فإنه ليس بأثر تمام المقدمات، فضلاً عن إحداها في غالب الواجبات، فإن الواجب^(١) - إلا ما قل في الشرعيات والعرفيات - فعل اختياري، يختار المكلف تارة: إتيانه بعد وجود تمام مقدماته، وأخرى: عدم إتيانه، فكيف يكون اختيار إتيانه غرضاً من إيجاب كل واحدة من مقدماته، مع عدم ترتبه على تمامها «عامتها في نسخة»، فضلاً عن كل واحدة منها؟

نعم^(٢)؛ فيما كان الواجب من الأفعال التسيبية والتوليدية، كان مترتباً لا محالة على تمام مقدماته؛ لعدم تخلف المعلول عن علته.

(١) هذا تقريب لعدم كون الواجب أثراً للمقدمات في مقام الردّ على صاحب الفصول، وحاصله: أن غالب الواجبات من الأفعال الاختيارية التي يأتي بها المكلف مباشراً، ويكون زمامها بيده، مثلاً: أن المكلف والمأمور بشراء اللحم - بعد تمام المقدمات - يمكن أن يشتريه، ويمكن أن لا يشتريه؛ إذ لإرادة المكلف دخل في وجود الواجب، فالواجب ليس قهري الترتب على مجموع المقدمات فضلاً عن أحادها، فكيف يكون ترتبه معتبراً في اتصافها بالوجوب؟

(٢) قوله: «نعم» استدراك على عدم معقولية كون ترتب الواجب على مقدمته غرضاً من إيجابها، وحاصله: أن الواجب إذا كان من الأفعال التسيبية والتوليدية كان مترتباً على مقدماته، ووجه ترتبه على جميع مقدماته هو: استحالة تخلف المعلول عن علته التامة، فيختص كلام الفصول بمقدمات خصوص الواجبات التوليدية، ولا يعم غيرها، مع إن كلام الفصول يصرح بوجوب جميع أقسام المقدمة الموصلة، وهذا التصريح ينافي الاختصاص المذكور.

وكيف كان؛ فلا يترتب الواجب على مقدماته في غالب الواجبات التي يكون لإرادة المكلف دخل في وجودها، كالصوم والصلاة والحج وغيرها.

نعم؛ في الواجبات التي هي من المسببات التوليدية، التي تكون المقدمة فيها علة تامة لوجودها - كالذكاة المترتبة على فري الأوداج، والملكية والزوجية والحرية المترتبة على عقودها - يكون أثر المقدمة فيها بترتب ذبها عليها قهراً، ولازم ذلك: اختصاص الوجوب بمقدمات الواجبات التوليدية بلا وجه؛ لأن وجوب المقدمة الموصلة لا يختص بمقدمات الواجبات التوليدية. هذا ما أشار إليه بقوله: «ومن هنا قد انقده...» إلخ، أي: هذا هو الوجه الثاني من الردّ على صاحب الفصول.

وحاصل هذا الردّ: أنه لو كان الواجب خصوص المقدمة الموصلة: فلا تتصف

ومن هنا قد انقدح: أن القول بالمقدمة الموصلة يستلزم إنكار وجوب المقدمة في غالب الواجبات، والقول بوجوب خصوص العلة التامة في خصوص الواجبات التوليدية.

فإن قلت^(١): ما من واجب إلا وله علة تامة، ضرورة: استحالة وجود الممكن بدونها، فالتخصيص بالواجبات التوليدية بلا مخصص.

بالوجوب آحاد المقدمات ولا مجموعها في المباشري؛ إذ الآحاد لا يستلزم ترتب ذبها عليها، والمجموع وإن كان يستلزمه بانضمام الإرادة ومبادئها إلا إن الإرادة ليست من الأمور الاختيارية بنظر المصنف، فلا تقبل الإيجاب فينحصر الوجوب المقدمي في المجموع في الفعل التوليدي، مع إن صاحب الفصول يقول: بوجوب المقدمة الموصلة مطلقاً؛ لا بوجوب مقدمات الواجبات التوليدية فقط.

(١) هذا اعتراض من جانب صاحب الفصول على ما استدركه المصنف بقوله: «نعم؛ فيما كان الواجب من الأفعال التسببية والتوليدية كان مترتباً لا محالة على تمام مقدماته».

ولازم الاستدراك هو: اختصاص الوجوب بمقدمات الواجبات التوليدية، مع إن صاحب الفصول يقول: بوجوب المقدمات الموصلة مطلقاً. وحاصل الاعتراض على الاستدراك: أنه لا يلزم من القول بوجوب المقدمة الموصلة اختصاص الوجوب بمقدمات الواجبات التوليدية.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن لكل واجب - سواء كان توليدياً أم مباشرياً - علة تامة لوجوده، ولذا قيل: «إن الشيء ما لم يجب لم يوجد»، فكل ممكن لا بد أن تكون له علة الوجود. والعلة التامة بجميع أجزائها - من المقتضي والشرط وعدم المانع - واجبة عند صاحب الفصول؛ لأنها موصلة إلى ذي المقدمة - أعني: المعلول - فمقدمات الحج من المسير وبذل الزاد والراحلة مع إرادة المناسك واجبة؛ لأنها بأسرها توصل إلى الحج، فتخصيص وجوب المقدمة بخصوص مقدمات الواجبات التوليدية - كما ذكره المصنف في الاستدراك - يكون بلا وجه، فوجوب المقدمة الموصلة لا يختص بمقدمات الواجبات التوليدية حتى يقال: إنه على خلاف مذهب صاحب الفصول. وقد أجاب المصنف عن هذا الاعتراض بقوله: «قلت: نعم».

وحاصل الجواب: أن الفعل الاختياري المباشري، وإن كان كالفعل التوليدي في توقف وجوده في الخارج على العلة التامة، إلا إنه لما كان من أجزاء علة الفعل غير التوليدي الإرادة وهي غير اختيارية؛ إذ لو كانت اختيارية لزم أن تكون مسبقة بإرادة

قلت: نعم؛ وإن استحال صدور الممكن بلا علة، إلا إن مبادئ اختيار الفعل الاختياري من أجزاء علته وهي لا تكاد تتصف بالوجوب، لعدم كونها بالاختيار، وإلا لتسلسل، كما هو واضح لمن تأمل.

ولأنه^(١) لو كان معتبراً فيه الترتب، لما كان الطلب يسقط بمجرد الإتيان بها، من

أخرى، وهي مسبوقه بإرادة ثالثة، وهي مسبوقه بإرادة رابعة حتى تنتهي إلى ما لا نهاية له، فيلزم التسلسل وهو باطل، فتكون الإرادة غير اختيارية، وكل ما يخرج عن حيز الاختيار لا يتعلق به التكليف مطلقاً ولو غيرياً، فالعلة المركبة من الاختيارية وغيرها لا تتصف بالوجوب، فالمقدمة الموصلة في غالب الواجبات لا تتصف بالوجوب، فيختص القول بوجوب المقدمة الموصلة بمقدمات الواجبات التوليدية، كالإحراق والقتل والتذكية ونحوها من المسببات التوليدية، التي لا تناط بالإرادة، مع أن صاحب الفصول يصرح بوجوب المقدمة الموصلة مطلقاً. وعليه فلا يندفع الإشكال.

والمراد بالمبادئ في قوله: «إلا إن مبادئ اختيار الفعل الاختياري من أجزاء علته» هي: الإرادة ومبادئها من الخطور وتصور فائدته والتصديق بها، والميل وهو هيجان الرغبة إليه، ثم الجزم، وهو حكم القلب بأنه ينبغي صدوره، والمرجع لضمير «علته» هو: الفعل ولضمير «هي» مبادئ وحاصله: - على ما في «منتهى الدراية، ج ٢، ص ٣٠٦» - إن العلة المركبة من الأمر الاختياري وغيره لا تكون اختيارية، فلا يتعلق بها التكليف لا نفسياً، ولا غيرياً. فالإرادة التي يتوقف عليها الفعل الاختياري، وتكون موصلة إليه لا تتصف بالوجوب الغيري؛ لعدم كونها اختيارية، «وإلا لتسلسل» أي: ولو كانت الإرادة من الأمور الاختيارية لزم التسلسل، ووجوب إرادة كل إرادة؛ لوجود مناط الاتصاف بالوجوب وهو المقدمة في كل مقدمة ولو مع الوساطة، فإن المقدمة سارية في جميع سلسلة الإرادات غير المتناهية، وهي الموجبة لوجوبها، إلا إن التسلسل باطل، فكون الإرادة من الأمور الاختيارية الموجبة لوجوبها أيضاً باطل.

(١) هذا هو الوجه الثالث: من الردّ على صاحب الفصول، أورده عليه الشيخ في التقريرات وحاصله: أن من راجع وجدانه وأنصف من نفسه حكم بالضرورة بسقوط وجوب المقدمة بإتيانها بلا ترتب ذي المقدمة عليها، فلو كان وجوبها منوطاً بترتب ذيها لم يسقط وجوبها بلا ترتب ذيها عليها، مع إنه يسقط.

وبديهي: أن سقوطه ليس من باب سقوط التكليف بالعصيان، أو بانتفاء الموضوع، بل من باب سقوطه بالامثال، فكانت متصفة بالوجوب مع قطع النظر عن الترتب، فهذا السقوط يدل على عدم دخل ترتب الواجب على المقدمة في طلب المقدمة ووجوبها،

دون انتظار لترتب الواجب عليها؛ بحيث لا يبقى في البين إلا طلبه وإيجابه، كما إذا لم تكن هذه بمقدمته، أو كانت حاصلة من الأول قبل إيجابه، مع إن الطلب لا يكاد يسقط إلا بالموافقة أو بالعصيان والمخالفة، أو بارتفاع موضوع التكليف، كما في سقوط الأمر بالكفن أو الدفن بسبب غرق الميت أحياناً أو حرقه، ولا يكون الإتيان بها^(١) بالضرورة من هذه الأمور غير الموافقة.

إن قلت^(٢): كما يسقط الأمر بتلك الأمور، كذلك يسقط بما ليس بالمأمور فيما يحصل به الغرض منه، كسقوطه في التوصليات بفعل الغير، أو المحرمات.

وأن معروض الوجوب الغيري هو مطلق المقدمة لا خصوص الموصلة، كما زعم صاحب الفصول.

(١) أي: ولا يكون الإتيان بالمقدمة في المقام إلا من باب الموافقة، يعني: أن سقوط وجوب المقدمة مستنداً إلى الموافقة وهو المطلوب.

وكيف كان؛ فإن المسقط للتكليف أحد أمور ثلاثة:

١ - العصيان والمخالفة.

٢ - ارتفاع موضوع التكليف.

٣ - الموافقة. ولا ريب في أن سقوط الوجوب الغيري في المقام إنما هو بالموافقة وإتيان المقدمة، كما لا ريب في إن السقوط ليس مستنداً إلى العصيان، أو انتفاء الموضوع، وحيث لم يكن حينئذٍ هناك إيصال فاللازم كون غير الموصلة أيضاً واجباً وهو المطلوب. (٢) هذا إشكال على انحصار مسقطات الأمر في الأمور الثلاثة المتقدمة، أعني: المخالفة وانتفاء الموضوع والموافقة.

وحاصل الإشكال: أن هناك مسقطاً رابعاً للأمر، وهو: ما يسقط الأمر مع عدم كونه مأموراً به؛ لوفائه بالغرض الداعي إلى الأمر كفعل الغير في الواجبات التوصلية، فإن الأمر فيها يسقط بفعل الغير كسقوط الأمر بتطهير الثوب مثلاً، الحاصل بفعل الغير، مع وضوح: عدم كون فعل الغير واجباً، فيسقط الأمر بما ليس مأموراً به، فيمكن أن يكون المقام من هذا القبيل، فسقوط الأمر أعم من الامثال، فلا يدل على كون مسقطه مأموراً به، وعليه: فسقوط الأمر الغيري - بمجرد الإتيان بالمقدمة من دون انتظار لترتب ذي المقدمة - لا يكشف عن كونها متعلقة للوجوب الغيري، وقد سقط قبل الترتب كي يقال إنه لو كان الترتب معتبراً في وقوعها على صفة الوجوب لم يسقط وجوبها بلا ترتب ذبها عليها.

قلت^(١): نعم؛ لكن لا محيص عن أن يكون ما يحصل به الغرض من الفعل الاختياري للمكلف متعلقاً للطلب، فيما لم يكن فيه مانع، وهو كونه بالفعل محرماً، ضرورة: أنه لا يكون بينهما تفاوت أصلاً، فكيف يكون أحدهما متعلقاً له فعلاً دون الآخر؟

(١) هذا جواب عن الإشكال: وحاصله: نعم؛ قد يسقط الأمر بغير المأمور به، مما يحصل به الغرض، ولكن الكلام هنا في الفعل الاختياري الصادر من المكلف نفسه، ولم يكن فيه مانع عن اتصافه بالوجوب أي: بأن لا يكون محرماً بالفعل، ففي مثله إذا سقط الأمر بمجرد الإتيان به فهو لا محالة يكشف عن اتصافه بالوجوب، من غير تفاوت فيه بين ما يترتب عليه الواجب، وما لا يترتب عليه أصلاً.

وبعبارة أخرى - على ما في «منتهى الدراية ج ٢، ص ٣٠٩» - أن سقوط الأمر بغير الثلاثة المتقدمة أحياناً وإن كان مسلماً، إلا إن المحصل للغرض إن كان فعلاً اختيارياً للمكلف، ولم تعرضه جهة من الجهات الموجبة لحرمة، فلا محالة يكون واجباً كغيره من الأفعال الاختيارية المتصفة بالوجوب؛ لوجود المقتضي لوجوبه، وعدم المانع عنه وهو الجهة المحرمة، واتحاد حكم الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز، ويكون الإتيان به مسقطاً للأمر؛ لأجل الامتثال وسقوط الأمر بالمقدمة في مورد البحث من هذا القبيل، أي: أنه لأجل الامتثال؛ لتعلق الطلب به حسب الغرض، فيختص سقوط الأمر - لا لأجل الامتثال - بما إذا لم يتعلق به الطلب، إما لخروجه عن حيز اختياره؛ كما إذا كان فعل الغير كتطهير الغير الثوب أو البدن، وأما لحرمة؛ كالتطهير بالماء المغصوب، فإنه لا يتعلق به الوجوب للتضاد بين كون الفعل للغير، وبين تعلق الطلب به، كما في الأول، وكذا بين كونه حراماً وتعلق الطلب به، كما في الثاني.

وعليه: فلا يمكن أن يقال: إن المقدمة غير الموصلة ليست بواجبة وإن كانت مسقطة للأمر؛ لحصول الغرض.

قوله: «فكيف يكون أحدهما متعلقاً له فعلاً، دون الآخر؟» إشارة إلى عدم التفاوت بين المقدمة الموصلة وغير الموصلة في وجود المقتضي للوجوب الغيري، وعدم المانع عن الاتصاف بالوجوب، ومع عدم التفاوت بينهما يكون وجوب أحدهما - وهو الموصل دون الآخر غير الموصل - ترجيحاً بلا مرجح.

فتحصل من جميع ما أفاده المصنف: أن معروض الوجوب الغيري هو مطلق المقدمة لا خصوص الموصلة؛ لأن الغرض من المقدمة - وهو التمكن من ذبيها، وسد باب عدم ذبيها من ناحيتها - موجود في مطلق المقدمة، لا خصوص الموصلة.

وقد استدل صاحب الفصول على ما ذهب إليه^(١) بوجوه، حيث قال بعد بيان أن التوصل بها إلى الواجب من قبيل شرط الوجود لها لا من قبيل شرط الوجوب^(٢)، ما هذا لفظه: «والذي^(٣) يدل على هذا - يعني الاشتراط بالتوصل - أن وجوب المقدمة لما كان من باب الملازمة العقلية، فالعقل لا يدل عليه زائداً على القدر المذكور، وأيضاً لا يأبى العقل أن يقول الأمر الحكيم: أريد الحج، وأريد المسير الذي يتوصل به إلى فعل الواجب، دون ما لم يتوصل به إليه،

(١) أي: ما ذهب إليه صاحب الفصول من وجوب خصوص المقدمة الموصلة.
 (٢) أي: لأن اشتراط وجوب المقدمة بوجود ذبيها يقتضي اشتراطه بوجود نفسها أيضاً، إذ المفروض: كونها من علل وجود ذبيها، ولا معنى لوجوب شيء بشرط وجوده لامتناع طلب الحاصل.

وبعبارة أخرى: أنه يعتبر في وجود المقدمة بعنوان المقدمة التوصل بها إلى الواجب، بحيث لو أتى بذات المقدمة بغير ذبيها لم تكن تلك الذات مقدمة، وليس وجوب المقدمة مشروطاً بالتوصل؛ بحيث لو لم يتوصل كانت مقدمة ولم تكن واجبة، إذ لو كان وجوب المقدمة مشروطاً بوجود ذبيها ووجود ذبيها مشروطاً بوجودها، لزم كون وجوب المقدمة مشروطاً بوجودها، وهو ممتنع لامتناع تحصيل الحاصل.

(٣) أي: وحاصل ما أفاده صاحب الفصول - في كلامه المحكي في المتن - مؤلف من براهين ثلاثة:

الأول: أن المتيقن من حكم العقل بوجوب المقدمة هو خصوص الموصلة، وقد أشار إليه بقوله: «إن وجوب المقدمة لما كان من باب الملازمة العقلية، فالعقل لا يدل عليه زائداً على القدر المذكور» أي: الاشتراط بالتوصل.

الثاني: أن العقل يجوز تصريح الأمر الحكيم بعدم مطلوبة المقدمة غير الموصلة، فيجوز أن يقول: إني لا أريد المسير غير الموصل إلى مناسك الحج، بل أريد خصوص المسير الموصل إليها، ولو كان الواجب مطلق المقدمة لم يكن وجه لهذا الجواز. وقد أشار إليه بقوله: «وأيضاً لا يأبى العقل أن يقول الأمر الحكيم...» إلخ.

الثالث: أن الأمر تابع للغرض الداعي إليه سعةً وضيقاً كما مر سابقاً، والعقل يدرك أن الغرض من إيجاب المقدمة ليس إلا التوصل بها إلى ذي المقدمة، فلا يحكم إلا بوجوب خصوص المقدمة الموصلة. وقد أشار إليه بقوله: «وأيضاً حيث إن المطلوب بالمقدمة مجرد التوصل...» إلخ.

بل الضرورة^(١) قاضية بجواز تصريح الأمر بمثل ذلك^(٢)، كما أنها قاضية بقبح التصريح بعدم مطلوبيتها^(٣) له مطلقاً، أو على تقدير التوصل بها إليه، وذلك^(٤) آية عدم الملازمة بين وجوبه ووجوب مقدماته على تقدير عدم التوصل بها إليه، وأيضاً^(٥) حيث إن المطلوب بالمقدمة مجرد التوصل بها إلى الواجب وحصوله، فلا جرم يكون التوصل بها إليه وحصوله معتبراً في مطلوبيتها.

(١) أي: بل الضرورة العرفية قاضية بجواز تصريح الأمر الحكيم بعدم مطلوية المقدمة غير الموصلة، كما أنها قاضية بقبح التصريح بعدم مطلوية مطلق المقدمة وإن كانت موصلة، أو بعدم مطلوية خصوص الموصلة، فإن جواز التصريح عرفاً بترك مطلوية غير الموصلة، ومن المعلوم: أن قبح التصريح بعدم مطلوية مطلق المقدمة، أو خصوص الموصلة آية عدم الملازمة عقلاً بين وجوب ذي المقدمة، وبين وجوب مطلق المقدمة، ضرورة: عدم جواز التصريح بترك مطلوية مطلق المقدمة، أو خصوص الموصلة مع الملازمة المذكورة؛ بل الملازمة تكون بين وجوب الواجب وبين وجوب خصوص مقدمته الموصلة. كما في «منتهى الدراية، ج ٢، ص ٣١٣» مع تصرف ما.

(٢) أي: إرادة السير الموصل إلى الحج، وعدم إرادة السير غير الموصل إليه.

(٣) أي: المقدمة، أي: كما أن الضرورة قاضية بقبح التصريح بعدم مطلوية المقدمة للأمر مطلقاً.

(٤) أي: جواز التصريح أو قبحه دليل عدم الملازمة بين الواجب ومقدمته غير الموصلة.

(٥) هذا إشارة إلى البرهان الثالث الذي تقدم بيانه، فإن الغرض الداعي إلى إيجاب المقدمة حيث كان هو التوصل، وغير الموصلة حيث لا توصل فيها لا تكون متعلقة للغرض، فلا تكون واجبة؛ لأن المطلوب بالمقدمة هو التوصل بها إلى الواجب وحصول الواجب بها، فلا محالة يكون التوصل بها إليه وحصوله معتبراً في مطلوبيتها، وعلى هذا: فلا تكون المقدمة «مطلوبة إذا انفكت عنه» أي: عن التوصل.

وخلاصة الكلام: أن صاحب الفصول قد استدل على مختاره بوجوه ثلاثة:

الأول: أن وجوب المقدمة يكون بحكم العقل مستقلاً بالملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته، والمتيقن من حكم العقل هو: وجوب المقدمة الموصلة.

الثاني: هو جواز التصريح عقلاً بعدم مطلوية المقدمة غير الموصلة، ولازم هذا التصريح هو: وجوب خصوص الموصلة.

فلا تكون مطلوبة إذا انفكت عنه، وصريح الوجدان قاض: بأن من يريد شيئاً بمجرد حصول شيء آخر لا يريده إذا وقع مجرداً عنه، ويلزم منه أن يكون وقوعه على وجه المطلوب منوطاً بحصوله. انتهى موضع الحاجة من كلامه، «زيد في علو مقامه».

وقد عرفت^(١) بما لا مزيد عليه: أن العقل الحاكم بالملازمة: دل على وجوب مطلق المقدمة، لا خصوص ما إذا ترتب عليها الواجب، فيما لم يكن هناك مانع عن وجوبه، كما إذا كان بعض مصاديقه محكوماً فعلاً بالحرمة؛ لثبوت مناط الوجوب حينئذ في مطلقها^(٢)، وعدم اختصاصه بالمقيد بذلك^(٣) منها. وقد انقذ منه^(٤): إنه ليس للأمر الحكيم الغير المجازف بالقول ذلك التصريح،

الثالث: أن الغرض من إيجاب المقدمة ليس إلا التوصل بها إلى ذبيها، فكل مقدمة واجدة لهذا الغرض واجبة، كما أن كل مقدمة فاقدة لهذا الغرض غير واجبة، فلا يحكم العقل إلا بوجوب خصوص الموصلة.

(١) هذا شروع من المصنف في الجواب عن الوجه الأول وحاصله: أن العقل الحاكم بالملازمة بين وجوبي المقدمة وذبيها يحكم بوجوب مطلق المقدمة؛ سواء كانت موصلة أو غير موصلة لا خصوص الموصلة، وذلك لوجود ملاك الوجوب الغيري المقدمي - وهو تمكن المكلف من الإتيان بذبي المقدمة - في مطلق المقدمة، ومع اشتراك الملاك فلا وجه لتخصيص الوجوب بالموصلة، فالوجوب ثابت لمطلق المقدمة؛ إلا إذا كان هناك مانع عن اتصاف بعض أفرادها بالوجوب؛ كما إذا كان محكوماً فعلاً بالحرمة.

وبعد حكم العقل بوجوب المقدمة - لأجل تمكن المكلف من الإتيان بذبيها - لا يبقى له تردد حتى يحكم من باب القدر المتيقن بوجوب خصوص الموصلة، فيندفع حينئذ الدليل الأول على وجوب خصوص المقدمة الموصلة، ومنه يظهر: بطلان الوجهين الأخيرين، إذ مع عدم تردد العقل لا يحكم بوجوب خصوص الموصلة، كما لا يحكم بجواز التصريح بعدم وجوب غير الموصلة؛ لعدم ترده في الغرض الداعي إلى إيجاب المقدمة؛ وهو تمكن المكلف من الإتيان بالواجب، وسيأتي الجواب عن خصوص الوجه الثاني والثالث في كلام المصنف، فانظر.

(٢) لثبوت مناط الوجوب حين عدم المانع عن وجوب مطلق المقدمة في مطلق المقدمة.

(٣) أي: عدم اختصاص الوجوب بما يترتب عليه الواجب من المقدمة.

(٤) أي: قد ظهر من ثبوت الملاك في مطلق المقدمة وعدم اختصاصه بالمقدمة الموصلة - أنه ليس للأمر - المراعي للحكمة التصريح بعدم مطلوية المقدمة غير الموصلة في

وأن دعوى: أن الضرورة قاضية بجوازه مجازفة^(١)، كيف يكون ذا^(٢) مع ثبوت الملاك في الصورتين بلا تفاوت أصلاً؟ كما عرفت^(٣).

نعم^(٤)؛ إنما يكون التفاوت بينهما في حصول المطلوب النفسي في إحداهما، وعدم حصوله في الأخرى، من دون دخل لها^(٥) في ذلك أصلاً؛ بل كان بحسن

أوامره ونواهيه؛ لكونه خلاف حكم العقل، فهذا الكلام من المصنف شروع في الجواب عن الوجه الثاني، فما ذكره صاحب الفصول في الوجه الثاني من: أن الضرورة قاضية بجواز تصريح الأمر بذلك ممنوع؛ بل ليس للأمر الحكيم ذلك التصريح بأن يقول: لا أريد المقدمة التي لا يتوصل بها إلى الواجب.

(١) أي: أن دعوى صاحب الفصول بأن الضرورة قاضية بجواز التصريح مجازفة، أي: حكم بلا دليل أصلاً.

(٢) أي: «كيف يكون ذا» أي: جواز التصريح بعدم مطلوية المقدمة غير الموصلة مع ثبوت الملاك - وهو تمكن المكلف من الإتيان بالواجب - «في الصورتين»، وهما ترتب ذي المقدمة على المقدمة وعدمه.

(٣) أي: عرفت غير مرة في ردّ الشيخ الأنصاري حيث قال باعتبار قصد التوصل في اتصاف المقدمة بالوجوب، وقلنا هناك: إنه ليس الغرض من المقدمة إلا حصول التمكّن على الواجب.

(٤) هذا استدراك على قوله: «بلا تفاوت أصلاً» أي: لا تفاوت بين الموصلة وغيرها إلا في حصول الواجب النفسي في الموصلة، وعدمه في غيرها، لكن هذا لا يوجب تفاوتاً بينهما في ملاك الوجوب، الذي هو المهم والمناط في وجوب المقدمة.

(٥) أي: من دون دخل للمقدمة «في ذلك» الحصول وعدمه؛ بل حصول الواجب بعد المقدمة إنما هو مستند إلى حسن اختيار المكلف، كما أن عدم حصوله مستند إلى سوء اختياره؛ لأن ما كان من طرف المقدمة تاماً في كلتا الصورتين، ومن لوازم التفاوت المزبور هو: جواز تصريح الأمر بحصول المطلوب النفسي في المقدمة الموصلة، وعدم حصوله في الأخرى، إلا إن هذا ليس كجواز التصريح بعدم مطلوية المقدمة غير الموصلة، - كما هو في الفصول - لما عرفت: من عموم ملاك الوجوب للمقدمة مطلقاً وإن لم تكن موصلة، فالتصريح بعدم مطلوية غير الموصلة، مع عموم ملاك الوجوب قبيح، فالشاهد العرفي الذي أقامه صاحب الفصول بقوله: «بل الضرورة قاضية بجواز تصريح الأمر بمثل ذلك» لا يشهد بما رآه صاحب الفصول. وقوله: «جاز» جواب حيث في قوله: «وحيث إن الملحوظ بالذات...» إلخ.

اختيار المكلف وسوء اختياره، وجاز للأمر أن يصرح بحصول هذا المطلوب في إحداهما، وعدم حصوله في الأخرى؛ «بل من» حيث إن الملحوظ بالذات هو هذا المطلوب، وإنما كان الواجب الغيري ملحوظاً إجمالاً بتبعه، كما يأتي أن وجوب المقدمة على الملازمة تبعية، جاز في صورة عدم حصول المطلوب النفسي التصريح بعدم حصول المطلوب أصلاً لعدم الالتفات إلى ما حصل من المقدمة، فضلاً عن كونها^(١) مطلوبة، كما جاز التصريح بحصول الغيري مع عدم فائدته لو التفت إليها، كما لا يخفى فافهم^(٢).

إن قلت: ^(٣) لعل التفاوت بينهما في صحة اتصاف إحداهما بعنوان الموصلية دون الأخرى، أوجب التفاوت بينهما في المطلوبة وعدمها، وجواز التصريح بهما، وإن لم يكن بينهما تفاوت في الأثر، كما مر.

قلت: ^(٤) إنما يوجب ذلك تفاوتاً فيهما، لو كان ذلك لأجل تفاوت في ناحية المقدمة؛

(١) أي: فضلاً عن الالتفات إلى كون المقدمة مطلوبة، إذ مع عدم الالتفات إلى أصل الشيء لا التفت إلى صفته.

(٢) لعله إشارة إلى: أن تصريح المولى بعدم حصول غرضه أصلاً في صورة عدم إيجاد ذي المقدمة بعد الإتيان بالمقدمة ليس بصحيح؛ لحصول غرضه الأدنى وهو تمكنه من الإتيان بالواجب بعد الإتيان بمقدمته، ولهذا الغرض تتصف المقدمة بالوجوب الغيري. نعم؛ إن الغرض الأقصى - وهو ترتب الواجب على المقدمة - غير حاصل.

(٣) أي: قد اعترض من جانب صاحب الفصول على المصنف بأنه: لعل اتصاف الموصلة بوصف الموصلية موجب لاختصاص حكم العقل بوجوبها دون غير الموصلة، إذ ليس له هذا العنوان وإن كان شريكاً مع الموصلة في الأثر وهو حصول التمكّن للمكلف على فعل الواجب النفسي؛ لأن حكم العقل على أفراد طبيعة واحدة بحكم واحد مبني على كونها متساوية الأقدام في نظره، وإلا كان حكمه عليها مختلفاً، وحينئذ يمكن أن يقال: إن تفاوت المقدمة الموصلة مع غيرها في نظر العقل أوجب التفاوت بينهما في المطلوبة وعدمها، فالمقدمة الموصلة بملاحظة عنوان الموصلية صارت واجبة، وغير الموصلة بملاحظة فقدان وصف الموصلية لم تصبح واجبة.

فهذا الوصف والعنوان موجبان للتفاوت بين الموصلة وبين غير الموصلة في نظر العقل الحاكم بالملازمة.

(٤) قد أجاب المصنف عن الاعتراض: بأن وصف الموصلية ووصف غير الموصلية

لا فيما إذا لم يكن في ناحيتها أصلاً - كما هاهنا - ضرورة: أن الموصلية إنما تنتزع من وجود الواجب، وترتبه عليها من دون اختلاف في ناحيتها، وكونها في كلتا صورتين على نحو واحد وخصوصية واحدة، ضرورة^(١): إن الإتيان بالواجب بعد الإتيان بها بالاختيار تارة، وعدم الإتيان به كذلك أخرى لا يوجب^(٢) تفاوتاً فيها، كما لا يخفى. وأما ما أفاده^(٣) «قدس سره» من أن مطلوبة المقدمة - حيث كانت - بمجرد التوصل بها فلا جرم يكون التوصل بها إلى الواجب معتبراً فيها.

يوجبان التفاوت بينهما إذا كانا موجبين للتفاوت في ناحية المقدمة؛ بمعنى: أن تكون الموصلة مقدمة وجودية للواجب النفسي، وأن لا تكون المقدمة غير الموصلة مقدمة له، لكنهما ليستا كذلك؛ بل كلتاهما مقدمة للواجب النفسي؛ لأن عنوان الموصلية أمرٌ انتزاعي لكونه منتزَعاً عن ترتب ذي المقدمة، على المقدمة باختيار المكلف.

ومن العلوم: أن هذا الترتب وعدمه الناشئين من اختياره أجنبيان عن مقدمة المقدمة، ولا دخل لهما فيها، فالمقدمة في كلتا صورتين تامة في مقدميتها في نظر العقل، فلا بد أن يشمل حكمه مطلق المقدمة؛ بلا فرق بين الموصلة وغيرها في نظره.

قوله: «ضرورة» تعليل لعدم تفاوت في ناحية المقدمة.

وحاصل التعليل: إن الموصلية ليست من الأوصاف المنوعة حتى تكون الموصلة نوعاً مغايراً للمقدمة غير الموصلة؛ لأن الموصلية كما عرفت من الأمور الانتزاعية، وليست إلا منتزعة عن وجود الواجب، وترتبه على المقدمة، فالموصلية تكون في المرتبة المتأخرة عن نفس المقدمة، وغاية لها، وليست في رتبتها حتى تكون منوعة لها، وتنقسم بها إلى قسمين: موصلة وغيرها فإن الصفات المنوعة للشيء لا بد أن تكون مقارنة له في الوجود، وليست الغاية منها لتأخرها عن ذبيها كتأخر وجود ذي المقدمة - الذي هو غاية المقدمة كما هو المفروض - عن نفس المقدمة، نظير سائر الغايات المتأخرة عن ذاتها؛ كما في «منتهى الدراية ج ٢، ص ٣٢١».

(١) تعليل لكون المقدمة في صورتين على نحو واحد.

(٢) خبر - إن - في قوله: «إن الإتيان بالواجب» يعني: أن الإتيان بالواجب بعد الإتيان بالمقدمة تارة، وعدم الإتيان به أخرى لا يوجب تفاوتاً في المقدمة من حيث ملاك المقدمية؛ وهو التمكّن والاعتدال على فعل الواجب.

(٣) هذا شروع من المصنف في الجواب عن الوجه الثالث من الوجوه التي استدل بها صاحب الفصول على وجوب خصوص المقدمة الموصلة؛ بتقريب: إن وجوب المقدمة لما كان لأجل التوصل بها إلى ذبيها؛ فلا جرم يكون التوصل المزبور معتبراً في مطلوبة

ففيه: (١) إنه إنما كانت مطلوبيتها لأجل عدم التمكن من التوصل بدونها؛ لا لأجل التوصل بها، لما عرفت: من إنه (٢) ليس من آثارها؛ بل مما يترتب عليها أحياناً بالاختيار بمقدمات أخرى، وهي (٣) مبادئ اختياره، ولا يكاد يكون مثل ذا (٤) غاية لمطلوبيتها وداعياً إلى إيجابها، وصريح الوجدان (٥) إنما يقضي بأن ما أريد لأجل غاية، وتجرد

المقدمة، فلا تكون مطلوبة إن لم يترتب عليها ذو المقدمة.

(١) هذا جواب قوله: «وأما ما أفاده».

وحاصل هذا الجواب: أن الغرض من الأمر بالمقدمة هو: حصول التمكن من الواجب لا التوصل بها إلى ذبها كي يكون التوصل دخليلاً في مطلوبيتها؛ بحيث إذا انفكت عنه لم تكن مطلوبة أصلاً، وذلك لما عرفت: من إن التوصل بها ليس من آثار تمام المقدمات في المباشريات - فضلاً عن واحدة منها - بل مما يترتب عليها أحياناً باختيار المكلف بمبادئه الخاصة.

وكيف كان؛ فمرجع هذا الجواب إلى منع الصغرى وهي: كون مطلوبة المقدمة لأجل التوصل بها إلى ذبها، بحيث يترتب عليها الواجب ترتب المعلول على علته، كالمسببات التوليدية، ضرورة: عدم التوصل الفعلي بالمقدمة إلى ذبها، فمطلوبة المقدمة إنما هي لأجل: عدم التمكن من إيجاد الواجب بدونها كما عرفت غير مرة؛ لا لأجل التوصل بها إليه فعلاً، لوضوح: عدم ترتب وجود ذي المقدمة على مجرد وجود المقدمة، فالأثر المترتب على المقدمة الداعي إلى إيجابها هو التمكن من إيجاد ذبها؛ لا ترتب الواجب عليها، حتى يكون معروض الوجوب المقدمي خصوص المقدمة الموصلة، فترتب الواجب على المقدمة ليس أثراً لها حتى يكون ذلك الأثر غاية داعية إلى تشريع وجوب خصوص المقدمة الموصلة؛ بل الغاية إنما هو التمكن، وهو حاصل بمجرد وجود المقدمة. (٢) أي: التوصل ليس من آثار المقدمة؛ بل التوصل مما يترتب على المقدمة أحياناً بواسطة الاختيار.

(٣) أي: والمقدمات الأخرى هي مبادئ الإرادة الموجودة في كل فعل اختياري.

(٤) أي: مثل هذا التوصل الفعلي المترتب على المقدمة اتفاقاً بحسن اختيار المكلف؛ لا يكون غاية لمطلوبة المقدمة، وداعياً إلى إيجابها؛ لما عرفت سابقاً: من أن ما لا يكون أثراً لشيء لا يمكن أن يكون غاية له.

(٥) هذا - هو الجواب الثاني - يكون ناظراً إلى ردّ ما ادعاه صاحب الفصول بقوله:

«وصريح الوجدان قاض بأن من يريد شيئاً...» إلخ.

وحاصل ردّ المصنف عليه: أن صريح الوجدان قاض بحصول المطلوب الغيري، مع

عن الغاية بسبب عدم حصول سائر ما له دخل في حصولها يقع على ما هو عليه من المطلوبة الغيرية.

كيف؟ وإلا يلزم أن يكون وجودها من قيوده ومقدمة؛ لوقوعه على نحو تكون الملازمة بين وجوبه بذاك النحو ووجوبها.

وهو^(١) كما ترى، ضرورة: ^(٢) أن الغاية لا تكاد تكون قيماً لذي الغاية، بحيث

تجرده عن المطلوب النفسي، فإن قطع المسافة إلى مكة المعظمة - الذي هو المطلوب الغيري - حاصل، ولو مع التجرد عن المناسك بسبب عدم تحقق سائر ما له دخل في حصولها «يقع على ما هو عليه من المطلوبة الغيرية»؛ أي: أن ما أريد يقع على ما هو عليه من المطلوبة الغيرية، ووقوع المطلوب بحكم الوجدان؛ مع تجرده عن المطلوب النفسي أقوى شاهد على عدم دخل وجود المطلوب النفسي في مطلوبة المقدمة، «كيف؟ وإلا يلزم...» إلخ، أي: كيف لا تقع المقدمة المجردة عن ذيها على صفة المطلوبة؟ والحال: أنه إن لم تقع على هذه الصفة «يلزم أن يكون وجودها من قيوده ومقدمة له».

أي: وإن لم تقع المقدمة على صفة المطلوبة الغيرية، «يلزم أن يكون وجودها» أي: الغاية من قيود ما أريد من المقدمة ومقدمة له؛ بمعنى: أن الغاية بناءً على وجوب المقدمة المقيدة بالإيصال؛ تكون مقدمة لوقوع المقدمة على نحو تكون الملازمة بين وجوبها بقيد الإيصال، وبين وجود ذيها، فوجوبها بقيد الإيصال يكون متوقفاً على وجود ذيها، فالمقدمة متأخرة رتبةً عن وجود ذيها، وهذا خلف؛ لأن المفروض: تقدم المقدمة على ذيها؛ «على نحو تكون الملازمة بين وجوبه» أي: وجوب ما أريد من المقدمة «بذاك النحو»؛ أي: الوجوب الغيري، «ووجوبها» أي: الغاية التي وجبت المقدمة لأجلها.

(١) أي: كون الغاية من قيود المقدمة - كما ترى - من اللوازم الباطلة؛ المترتبة على وجوب خصوص المقدمة الموصلة.

(٢) تعليل لبطلان هذا اللزم، وحاصله - على ما في «منتهى الدراية، ج ٢، ص ٣٢٥» - أن قول الفصول بوجوب خصوص المقدمة الموصلة؛ مستلزم لمحدورين: أحدهما: الدور، والآخر: اجتماع المثليين.

أما الأول: فلأن قضية كون ذي المقدمة من قيود المقدمة هي: توقف وجود المقدمة عليه، فيصير ذو المقدمة مقدمة، فيتوقف وجوبه على وجوب المقدمة؛ لأن المفروض: أن ذا المقدمة صار مقدمة للمقدمة، ومن المعلوم: أن وجوب المقدمة مترشح من وجوب ذي المقدمة - وهو المقدمة على الفرض - فيكون وجوب كل من المقدمة وذيها متوقفاً على

كان تخلفها موجبا لعدم وقوع ذي الغاية على ما هو عليه من المطلوبة الغيرية، وإلا يلزم أن تكون مطلوبة بطلبه كسائر قيوده، فلا^(١) يكون وقوعه على هذه الصفة منوطاً بحصولها، كما أفاده.

ولعل منشأ توهمه:^(٢) خلطه بين الجهة التقييدية والتعليلية. هذا مع ما عرفت من

وجوب الآخر؛ لفرض كل منهما مقدمة للآخر.

وأما الثاني: فلأن ذا المقدمة واجب نفسي كما هو ظاهر، وغيري لصيرورته مقدمة، واجتماع المثليين محال، ولا مجال للتأكد، وذلك لأجل الطولية حيث إن أحدهما علة للآخر.

وكيف كان؛ فقله: «كيف؟ وإلا يلزم...» إلخ إشارة إلى الاستدلال على بطلان القول بوجوب المقدمة الموصلة ببعض لوازمه الفاسدة؛ وهو: كون ذي المقدمة قيماً للمقدمة، ومرجهه إلى منع الكبرى، وهي اختصاص الوجوب بالمقدمة الموصلة بعد فرض تسليم الصغرى؛ وهي: كون الغرض من المقدمة التوصل إلى ذبيها، وذلك: أن وجوب خصوص المقدمة الموصلة يستلزم كون وجوب ذبيها من قيودها، إذ المفروض: إن المقدمة لا تتصف بالوجوب إلا بعد وجود ذبيها، وهو يقتضي كون وجود ذبيها مقدمة لها، فتتوقف هي عليه، والمفروض: أنها هي المقدمة لوجود ذبيها، وهو يتوقف عليها، وليس هذا إلا الدور الباطل، كما عرفت.

والمتحصل مما ذكرناه: أنه لو كان وقوع الواجب في الخارج شرطاً لوجوب مقدمته لزم الدور؛ لأن وجوب المقدمة متوقف على وجوب ذبيها، فلو كان ذوها من قيودها صار مقدمة للمقدمة، فيتوقف وجوبه على وجوب مقدمته، وهو الدور الباطل.

(١) أي: فلا يكون وقوع ذي الغاية أي: المقدمة على صفة الوجوب منوطاً بحصول الغاية؛ أي: ذي المقدمة كما أفاده صاحب الفصول، حيث إنه جعل وجود المطلوب النفسي قيماً للمقدمة، فقله: «فلا يكون وقوعه...» إلخ نتيجة استحالة كون الواجب النفسي قيماً للمقدمة، يعني: فبناءً على هذه الاستحالة لا يكون وقوع المقدمة على صفة الوجوب منوطاً بحصول ذي المقدمة.

(٢) لعل منشأ توهم صاحب الفصول - حيث توهم وجوب خصوص المقدمة الموصلة - خلطه بين الجهة التقييدية والجهة التعليلية، أي: كأن صاحب الفصول قد خلط بينهما، فجعل ما هو الجهة التعليلية جهة تقييدية؛ بمعنى: أن التوصل بالمقدمة إلى ذبيها علة لوجوب المقدمة، فيكون من الجهات التعليلية، ولكن صاحب الفصول

عدم التخلف ها هنا، وأن الغاية إنما هو حصول ما لولاه لما تمكن من التوصل إلى المطلوب النفسي، فافهم^(١) واغتنم.

جعله قيداً لمتعلق الوجوب ومعرضه، وقال: إن المقدمة الواجبة هي المقيدة بالإيصال؛ نظير قيديّة الإيمان للرقبة في قوله: «أعتق رقبة مؤمنة»، فيكون التوصل من الجهات التقيديّة.

وبعبارة أخرى: قال صاحب الفصول: إن التوصل غاية وجوب المقدمة، فإن لم تحصل هذه الغاية لا تكون المقدمة واجبة، وزعم: أن الغاية قيد وجوب المقدمة. وقبل المناقشة في هذا الخلط نذكر الفرق بين الجهة التعليلية، والجهة التقيديّة، فنقول: إن الفرق بينهما أولاً: أن الأولى: من مبادئ نفس الحكم وعمله. والثانية: من قيود متعلق الحكم ومعرضه.

وثانياً: أن الجهة التعليلية لو ذهبت أمكن بقاء الحكم المعلل؛ لإمكان مدخلية العلية حدوثاً لابقاء؛ كنجاسة الماء المتغير، فإن النجاسة مستندة إلى التغير، ومع ذلك لو ذهب التغير بقيت النجاسة، هذا بخلاف الجهة التقيديّة حيث ينتفي بانتفائها متعلق الحكم، وينتفي الحكم بانتفاء متعلقه، أما انتفاء متعلق الحكم فلاجل انتفاء المقيد بانتفاء القيد. وثالثاً: أنه يجري الاستصحاب في مورد الجهة التعليلية عند انتفائها لو شك في بقاء الحكم، ولا يجري في مورد الجهة التقيديّة عند انتفائها؛ لتبدل الموضوع.

وحاصل الكلام في المقام: أن ما ذكره صاحب الفصول من اختصاص الوجوب بالمقدمة الموصلة إنما يتم أولاً: فيما إذا كان التوصل بالمقدمة إلى ذبيها قيداً لمتعلق الحكم، وليس كذلك. وإنما يصح ثانياً: فيما إذا كان التوصل غاية لوجوب المقدمة، فإذا لم تحصل هذه الغاية لا تكون المقدمة واجبة، وليس كذلك؛ لما عرفت: من أن الغاية هي التمكن لا التوصل، والتمكن لا يتخلف في جميع المقدمات. هذا ما أشار إليه «من عدم التخلف ها هنا» أي: في المقدمة غير الموصلة؛ لأن الغاية الموجبة لوجوب المقدمة هو التمكن والافتقار على إتيان الواجب.

(١) لعله إشارة إلى دقة المطلب، وقوله: «واغتنم» إشارة إلى أنه لم يسبقه في التحقيق أحد من الأصوليين.

والمتحصل من جميع ما ذكر: أن للفصول كلامين: الأول: أن الغاية لوجوب المقدمة هي التوصل.

الثاني: أن التوصل غير حاصل فيما إذا لم يأت المكلف بذبي المقدمة، فلا تكون المقدمة حينئذ واجبة.

ثم إنه^(١) لا شهادة على الاعتبار في صحة منع المولى عن مقدماته بأنحائها؛ إلا

والجواب عن الأول: أن الغاية هي إمكان التوصل، وتمكن المكلف عن الإتيان بالواجب.

وعن الثاني: إنه على تقدير كون الغاية هي التوصل؛ لكن التوصل على نحو الجهة التعليلية، فالمقدمة تكون واجبة ولو لم يؤت بذبيها في الخارج؛ لما سبق من أن العلة يمكن أن تكون دخيلة في الحكم حدوثاً لا بقاءً.

(١) الضمير للشأن، وقيل: إنه لم يوجد في كلام صاحب الفصول استشهاداً؛ لاعتبار ترتب ذي المقدمة على المقدمة؛ بصحة منع المولى عن المقدمات بأنحائها إلا الموصلة منها، فيكون هذا الكلام من المصنف «قدس سره» إشارة إلى دليل آخر على وجوب خصوص المقدمة الموصلة، وهذا الدليل منسوب إلى السيد الفقيه صاحب العروة «قدس سره».

وحاصل استدلال صاحب العروة - على اختصاص الوجوب الغيري بالموصلة على الطريق الآخر - أن جواز تحريم المولى المقدمات بأنحائها إلا الموصلة يدل على عدم وجوب غير الموصلة منها، وأن الواجب منها هو خصوص الموصلة، إذ لو وجب غيرها لما جاز تحريم المولى إياها، فجواز المنع عن جميع المقدمات إلا الموصلة دليل على عدم وجوب ما عداها، وعلى وجوب خصوص الموصلة وهو المطلوب. فقد انحصر الوجوب التبعي بالمقدمة الموصلة. فهذا كاشف عن أن وجوب المقدمة مشروط بالتوصل، وغير الموصلة غير واجب أصلاً.

وقد أجاب المصنف عن هذا الدليل بوجهين:

الأول: ما أشار إليه بقوله: «لو سلم»، وحاصله: أن النهي عن جميع المقدمات إلا الموصلة منها محل نظر؛ لأنه مستلزم لأمر محال، وسيأتي توضيحه في كلام المصنف، فانتظر.

وقوله: «أصلاً» - قيد لقوله: «لا شهادة»، فمعنى العبارة: لا شهادة على اعتبار وجوب الموصلة أصلاً لو سلم جواز هذا المنع.

الثاني: ما أشار إليه بقوله: «ضرورة»، وحاصله: أن عدم اتصاف ما حرم من المقدمات بالوجوب إنما هو لوجود المانع، وهو: تحريم الشارع له، لا لعدم المقتضي، فجواز المنع عن المقدمة غير الموصلة لا يدل على اختصاص الوجوب بالمقدمة الموصلة؛ وذلك للفرق بين هذا المقام وبين ما نحن فيه.

وخلاصة الفرق: أن انحصار الوجوب بالمقدمة الموصلة - في استدلال صاحب العروة

فيما إذا رتب عليه الواجب لو سلم أصلاً، ضرورة: أنه وإن لم يكن الواجب منها حينئذ غير الموصلة، إلا إنه ليس لأجل اختصاص الوجوب بها في باب المقدمة؛ بل لأجل المنع عن غيرها المانع عن الاتصاف بالوجوب هاهنا، كما لا يخفى.

«قدس سره» - إنما هو بملاحظة النهي من المولى عن المقدمات الأخرى، والنهي مانع عن تعلق الوجوب الغيري بها، هذا بخلاف ما نحن فيه؛ فالمفروض: هو وجوب المقدمات المباحة سواء كانت موصلة أو غيرها، ومع هذا الفرق فقياس ما نحن فيه بالمثال المذكور - في استدلال صاحب العروة - قياس مع الفارق، فلا يدل على انحصار الوجوب بالموصلة في كل المواضع.

وقد أشار إلى الوجه الأول من الجواب بقوله: «مع أن في صحة المنع كذلك نظر». وهذا ما سبق الوعد بقولنا: فانتظر، وحاصل هذا الجواب على ما في «منتهى الدراية ج ٢، ص ٣٢٩»:- أن في صحة المنع عن المقدمات، إلا الموصلة إشكالاً، وهو: أنه يلزم من هذا المنع أحد محذورين: وهما: طلب تحصيل الحاصل، وعدم كون ترك الواجب النفسي مخالفة وعصيانياً، وتوضيحه منوط ببيان أمور مسلمة:

الأول: إن المانع الشرعي كالمانع العقلي، فالإخلال بواجب لمانع شرعي لا يعد عصيانياً ومخالفة موجبة لاستحقاق المؤاخذة.

الثاني: أن الحكم المترتب على عنوان لا يحصل إلا بتحقيق ذلك العنوان، فإن أنيط ذلك العنوان بشيء فلا بد من توقفه على ذلك الشيء.

وبالجملة: فالمقيد بما هو مقيد لا يترتب عليه الحكم إلا بعد وجود قيده.

الثالث: أن تحصيل الحاصل محال؛ فلا يتعلق الطلب بما هو حاصل لعدم القدرة عليه كما هو واضح.

إذا عرفت هذه الأمور، فاعلم: أن النهي عن المقدمات إلا الموصلة يستلزم عدم كون ترك الواجب النفسي عصيانياً، إذ المفروض: أن تركه مستند إلى المانع الشرعي وهو: النهي عن مقدماته، وقد عرفت: أن المنوع شرعاً كالممنوع عقلاً، هذا هو أحد المحذورين.

وأما المحذور الآخر - وهو طلب تحصيل الحاصل -: فلأن عنوان الموصلية لا يحصل للمقدمة إلا بعد ترتب ذي المقدمة عليها، فإذا ترتب ذوها عليها فقد تحقق لها عنوان الموصلية. ومن المعلوم حينئذ: امتناع تعلق الطلب بالواجب النفسي، لكونه موجوداً، فيكون طلبه من طلب الحاصل، وقبل تحقق عنوان الموصلية للمقدمة لا يقدر شرعاً على إتيان الواجب النفسي للنهي عن مقدماته.

مع إن في صحة المنع عنه كذلك نظر، وجهه: أنه يلزم أن لا يكون ترك الواجب حينئذ مخالفة وعصيانياً - لعدم التمكن شرعاً منه - لاختصاص جواز مقدمته بصورة الإتيان به.

وبالجملة: يلزم أن يكون الإيجاب مختصاً بصورة الإتيان؛ لاختصاص جواز المقدمة بها وهو محال، فإنه يكون من طلب الحاصل المحال، فتدبر جيداً.
بقي شيء: وهو أن ثمرة القول بالمقدمة الموصلة هي: (١) تصحيح العبادة التي

وقد مر: أن المنع الشرعي كالعقلي، فيكون ترك ذي المقدمة عن عذر شرعي، فلا يعد عصيانياً. هذا ملخص ما في «منتهى الدراية، ج ٢، ص ٣٣٠» مع تصرف مآ.
فالحاصل: أنه يلزم من المنع عن المقدمات إلا الموصلة أحد محذورين والتالي باطل فالمقدم - وهو المنع عن المقدمات إلا الموصلة - أيضاً باطل. وفي المقام كلام طويل تركناه رعاية للاختصار وتجنباً عن التطويل الممل.

قوله: «فتدبر جيداً» لعله إشارة إلى دقة المطلب، بقرينة قوله: «جيداً»، أو إشارة إلى أن في الكلام خلطاً حيث إن المقدمة الجائزة هي التي يكون بعدها الواجب؛ لا أن المقدمة تكون جائزة بشرط الإتيان بذيها حتى يكون من طلب الحاصل.

ثمرة القول بالمقدمة الموصلة

(١) الثمرة هي: تصحيح العبادة التي يتوقف على تركها فعل الواجب. توضيح هذه الثمرة يتوقف على أمور:

منها: أن يكون ترك أحد الضدين مقدمة لفعل الضد الآخر؛ كترك الصلاة مقدمة لفعل الإزالة.

ومنها: أن تكون مقدمة الواجب المطلق واجبة مطلقاً أي: سواء كانت موصلة أم كانت غير موصلة حتى يجب الصلاة مقدمة للإزالة.

ومنها: أن يكون الأمر بالشيء على نحو الإيجاب مقتضياً للنهي عن الضد، ليكون الترك الواجب مقتضياً للنهي عن ضده، وهو فعل الصلاة في المثال المذكور.

ومنها: أن يكون النهي عن العبادة مقتضياً لفسادها، فتبطل الصلاة في المثال المزبور للنهي عنها؛ الموجب لفسادها حسب الفرض.

إذا عرفت هذه الأمور فاعلم: أن ثمرة القول بوجوب المقدمة الموصلة هي صحة الصلاة التي يتوقف على تركها فعل الإزالة الذي هو واجب فوري، فتصح الصلاة على القول بوجوب خصوص المقدمة الموصلة؛ لأنها ليست نقيضاً للترك الموصل إلى ذي

يتوقف على تركها فعل الواجب؛ بناءً على كون ترك الضد مما يتوقف عليه فعل ضده، فإن تركها على هذا القول لا يكون مطلقاً واجباً، ليكون فعلها محرماً، فتكون فاسدة؛ بل فيما يترتب عليه^(١) الضد الواجب، ومع الإتيان بها لا يكاد يكون هناك ترتب، فلا يكون تركها مع ذلك واجباً؛ فلا يكون فعلها منهيّاً عنه، فلا تكون فاسدة.

المقدمة حتى تكون منهيّاً عنها؛ بل نقيض الترك الموصل هو: عدم هذا الترك الخاص، وهذا - أي: عدم الترك الموصل - ليس عين الصلاة حتى يكون منهيّاً عنه، كي تبطل الصلاة، بل من المقارنات؛ لأن عدم الترك الموصل قد يتحقق بفعل الصلاة، وقد يتحقق بفعل غيرها، كالنوم والأكل وغيرهما من الأفعال.

ومن البديهي: أن الحرمة لا تسري من أحد المتلازمين إلى الآخر فضلاً عن المقارن، فالحرمة الثابتة للضد - أعني: عدم الترك الموصل - لا تسري إلى مقارنه أي: الصلاة، فلا وجه حينئذٍ لبطلانها. هذا كله بناءً على القول بوجود خصوص المقدمة الموصلة. وأما بناءً على القول بوجود مطلق المقدمة؛ تكون الصلاة في المثال باطلة؛ لأنها حينئذٍ منهي عنها.

وبالجملة: فالنهي عن الصلاة الموجب لفسادها مبني على وجوب مطلق ترك الصلاة؛ سواء كان موصلاً إلى الإزالة أم لا، إذ على هذا المبني تكون الصلاة منهيّاً عنها لكونها نقيضاً لتركها الواجب مقدمة لفعل الإزالة.

قوله: «مما يتوقف عليه فعل ضده» إشارة إلى الأمر الأول.

وقوله: «ليكون فعلها محرماً» إشارة إلى الأمر الثالث.

وقوله: «فتكون فاسدة» إشارة إلى الأمر الرابع؛ وهو: كون النهي عن العبادة مقتضياً للفساد، إذ بدون هذا الاقتضاء لا وجه للفساد.

(١) أي: على ترك الصلاة. أي: ترك الصلاة واجب في مورد يترتب على هذا الترك فعل الإزالة، ومع عدم الإزالة والإتيان بالعبادة كالصلاة «لا يكاد يكون هناك ترتب» للإزالة على ترك الصلاة، «فلا يكون تركها» أي: العبادة كالصلاة مثلاً «مع ذلك» أي: مع عدم ترتب الضد الواجب أعني: الإزالة «واجباً»، ومع عدم وجوب ترك الصلاة مثلاً «فلا يكون فعلها منهيّاً عنه»، وإذا لم تكن الصلاة منهيّاً عنها «فلا تكون فاسدة».

فالمتحصل من الجميع: أن ثمرة القول بالمقدمة الموصلة هي: صحة العبادة المضادة للواجب؛ كصحة الصلاة المضادة للإزالة في المثال المعروف.

وربما أورد^(١) على تفريع هذه الثمرة بما حاصله: بأن فعل الضد وإن لم يكن نقيضاً للترك الواجب مقدمة، بناءً على المقدمة الموصلة، إلا إنه لازم لما هو من أفراد النقيض، حيث^(٢) إن نقيض ذلك الترك الخاص رفعه، وهو أعم من الفعل والترك

(١) هذا الإيراد من صاحب التقريرات^(١) المنسوب إلى الشيخ الأنصاري «قدس سره»، وغرضه «قدس سره»: إبطال الثمرة، وإثبات فساد العبادة - كالصلاة في المثال - مطلقاً وإن قلنا بوجود خصوص المقدمة الموصلة.

وحاصل الإيراد على الثمرة المذكورة: أن الفعل على كلا القولين لا يكون نقيضاً للواجب؛ لأن نقيض كل شيء رفعه، فنقيض مطلق الترك هو: عدمه، وهو ينطبق على الفعل، كما أن نقيض الترك الموصل عدمه، وهو ينطبق على الفعل وعلى الترك غير الموصل.

وعليه: فكما يكون الفعل حراماً على القول بوجود مطلق الترك، مع إنه ليس بنقيض وإنما هو مصداق ما هو النقيض، كذلك كونه حراماً على القول بوجود المقدمة الموصلة، لأنه مصداق النقيض أيضاً. وإنما النقيض على هذا القول له فردان، وعلى القول الأول له فرد واحد وهو فرق غير فارق، فالعبادة محرمة على كلا القولين في الفرض المذكور، فما ذكره صاحب الفصول من صحة العبادة على القول بوجود المقدمة الموصلة، وفسادها على القول بوجود مطلق المقدمة؛ لا يرجع إلى محصل صحيح. وتوضيح هذا الإيراد بعبارة أخرى يتوقف على مقدمة وهي: أن المقرر في علم المنطق والميزان: هو كون نقيض الأخص أعم، ونقيض الأعم أخص، فإن الإنسان - الذي هو أخص من الحيوان - يكون نقيضه - وهو اللا إنسان - أعم من اللا حيوان الذي هو نقيض الحيوان.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن فيما نحن فيه يكون نقيض الترك الخاص - أعني: الموصل إلى ذي المقدمة - أعم من نقيض الترك المطلق، فيكون لترك الترك الخاص فردان: أحدهما: فعل الصلاة. والآخر: الترك المجرد عن الإيصال، ومن البديهي: أنه - بناءً على حرمة النقيض - لا بد من الحكم بسراية الحرمة إلى جميع ما ينطبق عليه من الأفراد، وعليه: فالصلاة فاسدة حتى على القول بوجود خصوص المقدمة الموصلة، فالثمره التي أفادها في الفصول ليست بتامة، ولا تترتب على المقدمة الموصلة.

(٢) قوله: «حيث» تعليل لقوله: «إلا إنه لازم لما هو من أفراد النقيض» بتقريب: أنه لما

الآخر المجرد، وهذا يكفي في إثبات الحرمة، وآلا لم يكن الفعل المطلق محرماً فيما إذا كان الترك المطلق واجباً؛ لأن^(١) الفعل أيضاً^(٢) ليس نقيضاً للترك، لأنه^(٣) أمرٌ وجودي، ونقيض الترك إنما هو رفعه^(٤)، ورفع الترك إنما يلزم الفعل مصداقاً، وليس عنه، فكما أن هذه الملازمة^(٥) تكفي في إثبات الحرمة لمطلق الفعل، فكذلك تكفي في المقام^(٦)، غاية الأمر^(٧): أن ما هو النقيض في مطلق الترك، إنما ينحصر مصداقه في الفعل فقط، وأما النقيض للترك الخاص فله فردان، وذلك لا يوجب فرقاً فيما نحن بصدده، كما لا يخفى.

كان نقيض كل شيء رفعه؛ كان نقيض الترك الخاص - أي: الموصل - رفع هذا الترك الخاص. ومن المعلوم: أنه أعم من الفعل - كالإتيان بالصلاة في المثال - ومن الترك غير الموصل إلى الإزالة؛ كترك الصلاة بدون الإتيان بالإزالة، وكون فعل الصلاة من لوازم النقيض كافٍ في ثبوت الحرمة لها المقتضية لفسادها.

(١) تعليل لقوله: «وآلا لم يكن الفعل المطلق محرماً» أي: إن لم يكف كون الفعل لازماً للنقيض في حرمة وفساده، لم يكن وجه لحرمة فيما إذا كان الواجب الترك المطلق، لا خصوص الموصل منه، وذلك لأن الفعل حينئذٍ ليس نقيضاً للترك الواجب حتى يصير منهياً عنه، لأن الفعل أمرٌ وجودي، ونقيض الترك الواجب أمرٌ عدمي؛ لأن نقيض كل شيء رفعه، فنقيض الترك رفعه.

ومن المعلوم: أن رفع الترك ليس عين الفعل، بل هو ملازم للفعل مصداقاً، فكما تكون هذه الملازمة كافية في ثبوت الحرمة للعبادة في صورة كون الواجب مطلق الترك؛ فكذلك تكون كافية في ثبوت الحرمة للعبادة في صورة كون الواجب خصوص الترك الموصل، فلا فرق في فساد العبادة بين المقدمة الموصلة وغيرها.

(٢) أي: كما لا يكون الفعل نقيضاً للترك الموصل؛ كذلك لا يكون نقيضاً للترك المطلق.

(٣) أي: الفعل أمرٌ وجودي، ونقيض الترك أمرٌ عدمي؛ لأنه رفع هذا الترك، والعدمي

ليس عين الفعل حتى يتحد معه، بل يلزم الفعل.

(٤) أي: رفع الترك بمعنى: عدم الترك.

(٥) أي: الملازمة بين رفع الترك المطلق، وبين الفعل.

(٦) أي: وهو كون الواجب خصوص الترك الموصل.

(٧) إشارة إلى: الفرق بين كون الترك المطلق واجباً، وبين كون الترك الخاص - وهو

الموصل - واجباً.

قلت: (١) وأنت خير بما بينهما من الفرق؛ فإن الفعل في الأول لا يكون إلا مقارناً لما هو النقيض؛ من رفع الترك الجامع معه تارة، ومع الترك المجرد أخرى، ولا تكاد تسري حرمة الشيء إلى ما يلازمه، فضلاً عما يقارنه أحياناً.

وحاصل الفرق بينهما: انحصار مصداق النقيض في مطلق الترك بالفعل فقط، بخلاف الترك الخاص، فإن لنقيضه - كما عرفت - فردين: أحدهما: فعل الضد، كالصلاة، والآخر: تركه المجرد عن الإيصال.

لكن هذا الفرق لا يوجب تفاوتاً في الحكم بحرمة العبادة؛ لأجل الملازمة بين الصورتين، وهما: وجوب الترك المطلق، ووجوب خصوص الترك الموصّل. وهذا ما أشار إليه بقوله: «وذلك لا يوجب فرقاً فيما نحن بصدد» أي: الفرق المذكور لا يوجب تفاوتاً - فيما نحن بصدده - أي: إثبات الحرمة والفساد للعبادة بسبب الملازمة المزبورة.

(١) أجاب المصنف «قدس سره» عن إشكال الشيخ الأنصاري على صاحب الفصول «قدس سره» بقوله: «وأنت خير بما بينهما من الفرق» أي: بين نقيضي الترك الموصّل والترك المطلق من الفرق، وقد صحح المصنف كلام صاحب الفصول، ودفع إشكال الشيخ عنه.

وحاصل ما أفاده المصنف: - على ما في «منتهى الدراية ج ٢، ص ٣٤٦» - أنه فرق واضح بين نقيضي الترك المطلق والترك المقيد بالإيصال، حيث إن النقيض في الترك المطلق والرافع له هو الفعل بنفسه وإن عبر عن النقيض برفع الترك، لقولهم: «إن نقيض كل شيء رفعه»، فإن هذا التعبير وإن كان يوجب المغايرة مفهوماً بين الفعل ورفع الترك؛ لأن رفع الترك غير الفعل مفهوماً، كما هو واضح، لكنه متحد مع الفعل عيناً وخارجاً، فترك الترك عنوان مشير إلى الفعل، ومرآة للوجود الخارجي الذي هو النقيض حقيقة، ويستحيل اجتماعه مع العدم وارتفاعهما معاً؛ لامتناع اجتماع كلا النقيضين وارتفاعهما، فبناءً على وجوب مطلق الترك يكون نقيضه - وهو وجود الصلاة - منها عنه، فتبطل على فرض الإتيان بها.

وبناءً على وجوب الترك الخاص - وهو الترك الموصّل - يكون نقيضه عدم هذا الترك الخاص. ومن المعلوم: أن الفعل حينئذ يكون مقارناً لهذا الترك، لا ملازماً له؛ لأنه قد يفارقه، فلا يأتي بالفعل كالصلاة، كما لا يأتي بالواجب الأهم كالإزالة. نظير مقارنة ترك الصوم لفعل الصلاة؛ فإنه لا مجال لتوهم كون الصلاة من أفراد ترك الصوم، وقد قرر في محله: أن حرمة الشيء لا تسري إلى ملازمه - فضلاً عن مقارنه - فلا تكون الصلاة حينئذ محرمة، فلو أتى بها كانت صحيحة، فما أفاده الفصول من الثمرة - وهي

نعم؛^(١) لا بد أن لا يكون الملازم محكوماً فعلاً بحكم آخر على خلاف حكمه، لا أن يكون محكوماً بحكمه، وهذا بخلاف الفعل في الثاني؛^(٢) فإنه بنفسه يعاند الترك

صحة العبادة على القول بالمقدمة الموصلة، وفسادها بناء على القول بوجوب مطلق المقدمة - في غاية المتانة.

والمراد بالأول: في قوله: «فإن الفعل في الأول» هو: كون الترك المقيد بالإيصال مقدمة، وإنما يكون هو الأول؛ لأنه المبتدأ به في إيراد الشيخ، حيث قال: «وربما أورد على تفريع هذه الثمرة بما حاصله: إن فعل الضد...» إلخ، وإلا فالأول فيما أفاده بقوله: «غاية الأمر: أن ما هو النقيض...» إلخ هو نقيض الترك المطلق؛ لا نقيض الترك المقيد بالإيصال، كما في «منتهى الدراية».

(١) قوله «نعم...» إلخ دفع لتوهم كون الملازم محكوماً بحكم فعلي على خلاف حكم الملازم الآخر.

وحاصل الدفع: أنه يعتبر أن لا يكون الملازم محكوماً فعلاً بحكم على خلاف الملازم الآخر، لا أن يكون محكوماً بحكمه.

توضيح ذلك: أنه لو تحقق التلازم بين شيئين؛ كاستقبال المشرق واستدبار المغرب، فوجوب استقبال المشرق لا يستلزم وجوب استدبار المغرب - هذا معنى قوله: «لا أن يكون محكوماً بحكمه» - نعم؛ يعتبر أن لا يكون الملازم محكوماً بحكم مخالف لحكم الملازم الآخر؛ بأن لا يكون استدبار المغرب محكوماً بالحرمة؛ بل يكون بلا حكم.

(٢) وهو كون الترك المطلق واجباً، فإن الفعل كالصلاة بنفسه يعاند الترك المطلق، ويناقضه، لا أنه ملازم لما يعاند الترك وينافيه، فلا محالة تسري حرمة الترك إلى الفعل، ويصير حراماً - بناء على كون الأمر بالشيء مقتضياً للنهي عن ضده - فإن الأمر بترك الصلاة مقدمة للإزالة يقتضي النهي عن ضده، أعني: الصلاة، فتبطل.

هذا بخلاف القول بوجوب خصوص المقدمة الموصلة؛ حيث لا تكون باطلة بل أنها صحيحة؛ لأن فعلها حينئذ ليس نقيضاً للترك الموصل الواجب مقدمة للإزالة؛ بل من مقارنات النقيض، ومن المعلوم: أن حرمة النقيض لا تسري إلى ملازمه فضلاً عن مقارنه.

وقد أشار المصنف بقوله: «فلو لم يكن عين ما يناقضه» إلى أن المعنى الاصطلاحي في النقيض يقتضي ما ذكرناه؛ من كون الفعل بنفسه مناقضاً للترك، لأن السلب والعدم نقيضين للإيجاب والوجود؛ إذا المراد بالرفع في قولهم: نقيض كل شيء رفعه هو: الجامع بين المصدر المبني للفاعل، وبين المصدر المبني للمفعول، بحيث يشمل الرفع كلاً من الرافع والمرفوع، وعليه: فيصدق النقيض على كل من الإنسان واللا إنسان؛ إذ كل منهما

المطلق وينافيه، لا ملازم لمعانده ومنافيه، فلو لم يكن عين ما يناقضه بحسب الاصطلاح مفهوماً، لكنه متحد معه عينا وخارجاً، فإذا كان الترك واجباً، فلا محالة يكون الفعل منهيّاً عنه قطعاً، فتدبر جيداً.

رافع للآخر ومرفوع به، فكل من الوجود والعدم نقيض للآخر. قوله: «فإذا كان الترك واجباً» متفرع على اتحاد الفعل مع النقيض، والمراد بالترك هو: الترك المطلق، وكونه واجباً يقتضي النهي عن نقيضه، وهو رفع هذا الترك المفروض اتحاده مع الفعل أي: فعل الصلاة خارجاً، فيصير الفعل منهيّاً عنه، فيبطل أي: تبطل الصلاة. هذا بخلاف القول بوجوب المقدمة الموصلة حيث يكون فعل الصلاة حينئذٍ من مقارنات نقيض الترك الموصل، وقد عرفت غير مرّة: أن حرمة الشيء لا تسري إلى ملازم ذلك الشيء فضلاً عن مقارنه، فلا يكون فعل الصلاة محرماً ومنهيّاً عنه، فتقع الصلاة صحيحة.

فالمتحصل من الجميع: أن ما ذكره صاحب الفصول من الثمرة وهي صحة العبادة - كالصلاة في المثال - على القول بوجوب خصوص المقدمة الموصلة، وفسادها على القول بوجوب مطلق المقدمة في غاية الصحة والمتانة، فلا يرد عليه ما أورده الشيخ الأنصاري في التقريرات.

وهناك ثمرات أخرى تركناها تجنباً عن التطويل الممل.

خلاصة البحث مع نظريات المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

١ - هذا الأمر الرابع يكون من الأمور التي لا بد من بيانها قبل الخوض في المقصود في مبحث مقدمة الواجب، وقد تقدم الكلام في ثلاثة منها:

الأول: هو البحث عن الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته، فتكون هذه المسألة من المسائل الأصولية.

الثاني: تقسيم المقدمة.

الثالث: تقسيم الواجب.

وهذا الأمر الرابع: في تبعية وجوب المقدمة لوجوب ذبيها في الإطلاق والاشتراط؛ بناء على الملازمة بين وجوبي المقدمة وذبيها.

يقول المصنف: بالتبعية؛ لأن وجوب المقدمة معلول لوجوب ذبيها، فيكون تابعاً له في الإطلاق والاشتراط؛ لأن الوجوب المعلولي تابع للوجوب العلي في الإطلاق والاشتراط،

ولا يكون وجوب المقدمة مشروطاً بإرادة الواجب كما يوهمه ظاهر صاحب المعالم؛ لأن وجوب ذي المقدمة ليس مشروطاً بالإرادة، فكيف يترشح الوجوب المشروط بها، عن الوجوب غير المشروط بها؟

وملخص ما في هذا الأمر الرابع: أنه وقع الخلاف في أن وجوب المقدمة - على القول به - هل هو مختص بالمقدمة الموصلة، كما هو ظاهر الفصول، أو بالمقدمة التي قصد التوصل بها إلى ذبيها، كما هو المنسوب إلى الشيخ الأنصاري، أو لا يختص بشيء منهما؛ بل الواجب هو مطلق المقدمة، كما هو مختار المصنف؟

وحاصل كلام المصنف في المقام هو: أن ملاك حكم العقل بوجوب المقدمة هو: كون الشيء مقدمة للواجب، ولا تكون إرادة الواجب سبباً لحكم العقل بوجوب المقدمة كما يزعم صاحب المعالم، ولا قصد التوصل علة لوجوبها، كما زعم صاحب التقريرات، ولا ترتب ذبيها عليها سبباً لحكم العقل بوجوبها كما ظن صاحب الفصول؛ بل الحكم بوجوب المقدمة إنما هو لأجل عنوان المقدمة، والتوقف.

قوله: «ولا يكون مشروطاً بإرادته» إشارة إلى ردّ قول صاحب المعالم. وقوله: «وأما عدم اعتبار قصد التوصل» إشارة إلى ردّ قول الشيخ، كما أن قوله: «وأما عدم ترتب ذي المقدمة عليها» إشارة إلى ردّ صاحب الفصول.

٢ - نعم يعتبر قصد التوصل في مقام الامتثال لأجل ترتب الثواب على امتثال الأمر الغيري؛ لا في أصل وجوب المقدمة، فيقع الدخول في ملك الغير واجباً إذا كان لإنقاذ غريق لا حراماً؛ وإن لم يلتفت المكلف إلى المقدمة والتوقف، إذ ليس للالتفات إلى التوقف دخل في وجوب المقدمة.

غاية الأمر: يكون متجرئاً في الدخول لأنه باعتقاده يرتكب الحرام، كما أنه مع الالتفات إلى توقف الإنقاذ على الدخول يكون متجرئاً بالنسبة إلى ذي المقدمة؛ أي: الإنقاذ فيما لم يقصد التوصل إليه أصلاً؛ بأن دخل الأرض المغصوبة عالماً بالغريق، بانياً وقاصداً على عدم إنقاذه، ثم أنقذه، فإن بناءه هذا كان تجريباً، وإن لم ينقذه كان فاعلاً للحرام القطعي.

نعم؛ إذا لم يأت بالمقدمة بداعي الإنقاذ؛ بل بداعي آخر كالدخول في الأرض المغصوبة بداعي السياحة، ثم أكده بقصد التوصل إلى الإنقاذ، فلا يكون حينئذ متجرئاً أصلاً.

وكيف كان؛ فيكون التوصل بالمقدمة إلى الواجب من الفوائد المترتبة على المقدمة؛ لا أن يكون ترتب الواجب عليها، أو قصد التوصل بها إليه قيداً وشرطاً لوقوعها على صفة الوجوب - لثبوت ملاك الوجوب فيها - بلا دخل قصد التوصل أو الترتب فيه.

فالفعل المقدمي يقع على صفة الوجوب؛ لا على حكمه السابق الثابت له من الإباحة أو الحرمة، فالدخول في ملك الغير لإنقاذ غريق يقع واجباً، ولا يقع حراماً؛ وإن كان حكمه السابق هو الحرمة.

ولو كان لقصد التوصل - فرضاً - دخل في الوجوب لما حصل ذات الواجب، ولما سقط الوجوب بإتيان المقدمة بلا قصد التوصل، وهو غير صحيح.

٣ - الإشكال بسقوط الوجوب بالفرد المحرم، وهو قياس المقام بالمقدمة المحرمة بسقوط الوجوب بها؛ مع عدم اتصافها بالوجوب.

وملخص القياس: أن سقوط الوجوب بالمقدمة المأتي بها بلا قصد التوصل لا يكشف عن وجوبها؛ بل هي مما يسقط به الواجب، وليس بواجب كالفرد المحرم حيث يسقط به الوجوب، وليس بواجب لامتناع اجتماع الوجوب مع الحرمة.

وحاصل الجواب عنه: أن قياس ما نحن فيه بالفرد المحرم قياس مع الفارق، فيكون باطلاً. وحاصل الفرق: أن ملاك الوجوب - أعني: التوقف والمقدمية - ثابت لمطلق المقدمة حتى الحرام منها؛ إلا إن الملاك في المقدمة المحرمة لمزاحمته لمفسدة الحرمة لا يؤثر في الوجوب، هذا بخلاف المقدمة المباحة؛ فإن ملاك وجوبها الغيري ليس مزاحماً فيؤثر في الوجوب، ومع هذا الفرق لا يصح القياس المزبور.

إرجاع نكير الشيخ على نفسه:

ومن العجب أن الشيخ شدد النكير على صاحب الفصول - القائل بوجوب المقدمة الموصلة - بما يتوجه على نفسه وهو اعتبار قصد التوصل في وقوع المقدمة على صفة الوجوب. هذا تمام الكلام في ردّ الشيخ الأنصاري.

٤ - الكلام في ردّ ما في الفصول من اعتبار ترتب ذي المقدمة على المقدمة في وقوعها على صفة الوجوب، فيقال: إنه لا يكاد أن يعتبر في الواجب إلا ما له دخل في الغرض الداعي إلى إيجابه، وليس الغرض من المقدمة إلا تمكن المكلف بإتيان ذبيها، فلا تفاوت بين المقدمة الموصلة وغير الموصلة؛ لترتب الغرض بهذا المعنى عليهما.

فما جاء في الفصول من: أن الغرض من المقدمة هو ترتب الواجب عليها باطل؛ إذ لا

يعقل أن يكون ترتب الواجب على المقدمة هو الغرض الداعي إلى الإيجاب؛ لأن الترتب ليس بأثر تمام المقدمات، فضلاً عن أن يكون أثر إحداها في غالب الواجبات، فإن الواجب فعل اختياري، فتارة: يختار المكلف إتيان ذلك الفعل بعد وجود مقدماته، وأخرى: يختار عدم إتيان الفعل الواجب، فلا شك في بطلان القول بأن الغرض من المقدمة هو: ترتب الواجب عليها. هذا مضافاً إلى أن هناك دليلاً آخر على بطلان ترتب الواجب على المقدمة، وهذا الدليل مبني على أمرين:

الأول: أنه لو كان الترتب معتبراً في الوجوب الغيري لما كان الطلب للمقدمة يسقط بمجرد الإتيان بها بلا ترتب الواجب عليها، والتالي باطل لسقوط الطلب الغيري بمجرد الإتيان بالمقدمة.

الثاني: أن الطلب لا يسقط إلا بثلاثة أمور:

١ - الموافقة.

٢ - العصيان والمخالفة.

٣ - ارتفاع الموضوع مثل: غرق الميت أو حرقه، والإتيان بالمقدمة ليس من الأمور المذكورة المسقطة للطلب؛ على القول بوجوب المقدمة الموصلة، مع إنه مسقط للطلب الغيري، فالواجب هو: مطلق المقدمة لا خصوص الموصلة. ومن هنا ظهر: خطأ القول بوجوب المقدمة الموصلة.

٥ - استدلال صاحب الفصول على وجوب المقدمة الموصلة بوجوه:

الأول: أن المتيقن من حكم العقل بوجوب المقدمة هو خصوص الموصلة.

الثاني: أن العقل يجوز تصريح الأمر الحكيم بعدم مطلوبة غير الموصلة من المقدمة.

الثالث: أن الأمر تابع للغرض الداعي إليه سعة وضيقاً، والعقل يدرك أن الغرض من إيجاب المقدمة ليس إلا التوصل بها إلى ذبيها، فلا يحكم إلا بخصوص وجوب المقدمة الموصلة.

وحاصل الجواب عن الوجه الأول: أن العقل الحاكم بالملازمة حاكم بها بين وجوب مطلق المقدمة ووجوب ذبيها؛ لما عرفت غير مرة: من أن الملاك في الوجوب الغيري هو: تمكن المكلف من الإتيان بالواجب، وهو ثابت لمطلق المقدمة.

وحينئذ لا يبقى تردد للعقل حتى يحكم - من باب القدر المتيقن - بوجوب خصوص الموصلة. ومن هنا يظهر بطلان الوجهين الأخيرين؛ إذ مع ثبوت الملاك في مطلق المقدمة

ليس للأمر الحكيم التصريح بعدم مطلوبة غير الموصلة، وليس الغرض من الأمر بالمقدمة الإيصال بها إلى ذبيها؛ بل الغرض هو تمكن المكلف من الواجب، وهو ثابت لمطلق المقدمة، فالواجب هو مطلق المقدمة لا خصوص المقدمة الموصلة.

نعم؛ هناك تفاوت بين المقدمة الموصلة وغيرها؛ وهو حصول المطلوب النفسي في المقدمة الموصلة دون غيرها، ولا دخل لهذا التفاوت في وجوب المقدمة الموصلة؛ بل هذا التفاوت ناشئ عن حسن اختيار المكلف وسوء اختياره.

٦ - منشأ توهم صاحب الفصول لوجوب المقدمة الموصلة:

هو خلطه بين الجهة التقييدية والجهة التعليلية، فجعل ما هو الجهة التعليلية جهة تقييدية، فإن التوصل بالمقدمة إلى ذبيها علة لوجوب المقدمة، فيكون من الجهات التعليلية، ولكن الفصول جعله قيماً لمتعلق الوجوب ومعرضه؛ حيث قال: إن المقدمة الواجبة هي المقيدة بالإيصال، فيكون التوصل من الجهات التقييدية حسب زعم صاحب الفصول، فينتفي وجوب المقدمة عند انتفاء هذا القيد؛ لأن الفرق بين الجهة التعليلية والتقييدية أولاً: أن الأولى: من مبادئ نفس الحكم وعلله. والثانية: من قيود متعلق الحكم ومعرضه. وثانياً: أن الحكم لا ينتفي بانتفاء الجهة التعليلية؛ لإمكان مدخلة العلة حدوثاً لا بقاءً، وينتفي الحكم بانتفاء الجهة التقييدية، وما ذكره الفصول إنما يتم إذا كان التوصل قيماً لمتعلق الحكم لا فيما إذا كان علة للحكم، ويتم فيما إذا كان التوصل غاية لوجوب المقدمة، فإذا لم تحصل هذه الغاية لم تجب المقدمة، وليس الأمر كذلك أي: لا يكون التوصل قيماً ولا غاية؛ لأن الغاية هي حصول التمكن من الواجب.

٧ - وهناك دليل آخر على وجوب خصوص المقدمة الموصلة: وهذا الدليل منسوب إلى السيد الفقيه صاحب العروة، وحاصل هذا الدليل: أن جواز تحريم المولى المقدمات بأنحائها - إلا الموصلة منها - يدل على عدم وجوب غير الموصلة، وأن الواجب منها هو خصوص الموصلة؛ إذ لو وجب غيرها لما جاز تحريم المولى إياه، فجواز المنع عن جميع المقدمات - إلا الموصلة - كاشف عن وجوب خصوص الموصلة وهو المطلوب.

وقد أجاب المصنف عن هذا الدليل أولاً: بما حاصله: أن النهي عن جميع المقدمات - إلا الموصلة - محل نظر. وحاصل النظر والإشكال: أنه يلزم من المنع المذكور أحد محذورين هما: طلب الحاصل، وعدم كون ترك الواجب عصياناً؛ لأن عنوان الموصلية لا يحصل للمقدمة إلا بعد ترتب الواجب عليها. ومن البديهي: أن بعد وجود الواجب

وتحقق الموصلية يكون طلب المقدمة طلباً لما هو حاصل.

وأما عدم كون ترك الواجب عصيانياً: فلأن المانع الشرعي كالمانع العقلي، فالإخلال بالواجب لمانع شرعي لا يعد عصيانياً ومخالفة موجبة لاستحقاق المؤاخذة؛ إذ المفروض في المقام: أن ترك الواجب مستند إلى المانع الشرعي، وهو النهي عن مقدماته - إلا الموصلة - ومع لزوم المحذورين لا يجوز النهي عن جميع المقدمات إلا الموصلة.

هذا مع إن عدم اتصاف المقدمة - مع المنع عن جميع المقدمات - إنما هو لوجود المانع؛ وهو تحريم الشارع، هذا بخلاف ما نحن فيه؛ فإن المفروض: هو وجوب المقدمات المباحة موصلة كانت أم غير موصلة.

فقياس ما نحن فيه بما في كلام صاحب العروة قياس مع الفارق، فلا يدل ما في استدلال صاحب العروة على انحصار الوجوب بالموصلة في كل المواضع.

٨ - في ثمرة القول بالمقدمة الموصلة:

وهي تصحيح العبادة التي يتوقف على تركها فعل الواجب الأهم.

توضيح تلك الثمرة يتوقف على أمور:

الأول: أن يكون ترك أحد الضدين مقدمة لفعل الضد الآخر؛ كترك الصلاة مقدمة

لفعل الإزالة.

الثاني: أن يكون الأمر بالشيء مقتضياً للنهي عن الضد ليكون الترك الواجب - كترك

الصلاة - مقتضياً للنهي عن ضده، وهو فعل الصلاة في المثال.

الثالث: أن يكون النهي في العبادة مقتضياً لفسادها، فتبطل الصلاة في المثال؛ للنهي

عنها الموجب لفسادها حسب الفرض.

إذا عرفت هذه الأمور فاعلم: أن ثمرة القول بوجوب المقدمة الموصلة هي صحة

الصلاة التي يتوقف على تركها فعل الإزالة؛ لأنها ليست نقيضاً للترك الموصل حتى

تكون منهيّاً عنها؛ لأن نقيض الترك الموصل هو عدم الترك الموصل، وهو ليس عين فعل

الصلاة كي تبطل الصلاة.

هذا بخلاف القول بوجوب مطلق المقدمة، فالصلاة حينئذٍ ضد، ونقيض للترك

الواجب مقدمة للإزالة، فتكون منهيّاً عنها فتقع فاسدة حسب الفرض؛ وهو: أن الأمر

بالشيء يقتضي النهي عن ضده، والنهي يدل على الفساد إذا كان الضد من العبادات

كما هو في المقام.

وهناك إشكال وإيراد على الثمرة المذكورة، وقد أجاب المصنف عن الإيراد. توضيح الإيراد: أن المقرر في علم الميزان هو: كون نقيض الأعم أخص وبالعكس، فالإنسان أعم من اللاحيوان، فنقيض الترك الموصل أعم من نقيض الترك المطلق؛ بمعنى: أن لترك الترك الموصل الخاص فردان: أحدهما: فعل الصلاة، والآخر: الترك المجرد عن الإيصال. ومن المعلوم: أنه بناءً على حرمة الضد والنقيض تكون الصلاة - في المثال المعروف - فاسدة؛ لأنها من مصاديق نقيض الترك الموصل الواجب مقدمة للإزالة، فالصلاة باطلة على القول بالمقدمة الموصلة. أما بطلانها على القول بوجوب مطلق المقدمة فواضح. فالثمره التي أفادها في الفصول ليست بتامة.

وحاصل الجواب: أنه فرق واضح بين نقيضي الترك المطلق والترك المقيد بالإيصال.

وخلاصة الفرق: أن النقيض في الترك المطلق والرافع له هو الفعل بنفسه؛ لأن رفع الترك وإن كان مغايراً للفعل مفهوماً؛ لكنه متحد معه عيناً وخارجاً، فبناءً على وجوب مطلق المقدمة يكون نقيضه وجود الصلاة، فتبطل لكونها منهيّاً عنها، هذا بخلاف وجوب المقدمة الموصلة؛ لأن المقدمة الواجبة حينئذٍ هو الترك الموصل. ومن المعلوم: أن فعل الصلاة إنما هو من مقارنات هذا الترك لا نقيضاً له ولا ملازماً. وقد قرر في محله: أن حرمة الشيء لا تسري إلى ملازمه فضلاً عن مقارنه، فلا تكون الصلاة حينئذٍ منهيّاً عنها، فلو أتى بها كانت صحيحة.

فما أفاده صاحب الفصول من الثمرة؛ وهي: صحة العبادة على القول بوجوب المقدمة الموصلة، وفسادها على القول بوجوب مطلق المقدمة في غاية المتانة.

فالمتحصل من الجميع:

أن ما ذكره صاحب الفصول من الثمرة صحيح، ولا يرد عليه ما أورده عليه الشيخ في التقريرات.

٩ - نظريات المصنف «قدس سره»:

- ١ - وجوب المقدمة تابع لوجوب ذبيها في الإطلاق والاشتراط.
- ٢ - وجوب المقدمة لا يكون تابعا لإرادة ذي المقدمة.
- ٣ - عدم اعتبار قصد التوصل، ولا الإيصال في وجوب المقدمة.
- ٤ - صحة الثمرة التي أفادها صاحب الفصول على القول بوجوب المقدمة الموصلة.

ومنها: (١) تقسيمه إلى الأصلي والتبعي؛ (٢) والظاهر: أن يكون هذا التقسيم

في تقسيم الواجب إلى الأصلي والتبعي

(١) من تقسيمات الواجب تقسيمه إلى الأصلي والتبعي. وكان الأولى: ذكر هذا التقسيم في الأمر الثالث المنعقد لتقسيمات الواجب؛ لا في الأمر الرابع المنعقد لبيان ما في وجوب المقدمة من الأقوال؛ أي: قول صاحب المعالم، وقول الشيخ، وقول صاحب الفصول، فتعرض المصنف لهذا التقسيم في ذيل الأمر الرابع إما من سهو القلم، أو من نسيان، فكأنه نسيه هناك وتذكره هاهنا. وكيف كان؛ فنحن نتبعه في ذلك.

(٢) توضيح المراد من الأصالة والتبعية يتوقف على بيان جميع الوجوه المحتملة في الأصالة والتبعية، فنقول:

المحتمل فيما هو المراد من الأصلي والتبعي أمور ثلاثة:

الأول: أن يراد بالأصلي والتبعي: الأصلي والتبعي في مقام الإثبات والدلالة. فالواجب الأصلي: ما دل عليه الدليل بالدلالة المطابقة؛ كدلالة اللفظ على المنطوق. والواجب التبعي: ما دل الدليل عليه بالتبعية؛ كدلالة اللفظ على المفهوم.

الثاني: أن يراد بالأصلي والتبعي: الأصلي والتبعي في مقام الثبوت، هذا يتصور على قسمين: الأول: أن يراد بالواجب الأصلي ما لا ينشأ عن إرادة أخرى؛ بل هو مراد بإرادة مستقلة غير تابعة لإرادة أخرى.

والواجب التبعي: ما يكون مراداً بإرادة تابعة لإرادة أخرى، كإرادة المقدمة حيث تكون تابعة لإرادة ذبيها.

الثاني: أن يراد بالأصلي: ما لوحظ تفصيلاً للالتفات إليه. وبالتبعي: ما لم يلاحظ كذلك؛ بل لوحظ إجمالاً، فالأصالة والتبعية تكونان بحسب اللحاظ التفصيلي وعدمه. إذا عرفت هذه الأمور فاعلم: أن مختار المصنف من الأصالة والتبعية هو: الأصالة والتبعية في مقام الثبوت والواقع، لا بحسب دلالة اللفظ، ومقام الإثبات. حيث قال: «والظاهر: أن يكون هذا التقسيم بلحاظ الأصالة والتبعية في الواقع ومقام الثبوت».

وقوله: «حيث يكون الشيء تارة: متعلقاً للإرادة والطلب مستقلاً» إشارة إلى القسم الأول من قسمي الأصلي والتبعي في مقام الثبوت، وليس في كلامه دلالة أو إشارة إلى القسم الثاني من قسمي الأصلي والتبعي في مقام الثبوت.

قوله: «لالتفات إليه بما هو عليه...» إلخ تعليل لإرادته مستقلاً.

وملخص التعليل: أن تعلق الإرادة الاستقلالية بشيء إنما هو للالتفات إليه بسبب ما

بلحاظ الأصالة والتبعية في الواقع ومقام الثبوت، حيث يكون الشيء تارة: متعلقاً للإرادة والطلب مستقلاً للالتفات إليه بما هو عليه؛ مما يوجب طلبه فيطلبه، كان طلبه

يكون ذلك الشيء عليه من الملاك الموجب لطلب ذلك الشيء، فيطلبه ويأمر به، وهو المسمى حينئذٍ بالواجب الأصلي؛ من غير فرق بين ما كان طلبه نفسياً أو غيرياً، ثم الواجب التبعية حينئذٍ ما يكون متعلقاً لإرادة تابعة لإرادة غيره؛ كما أشار إليه بقوله: «وأخرى متعلقاً للإرادة تبعاً لإرادة غيره؛ لأجل كون إرادته» أي: الشيء «لازمة لإرادته» أي: الغير.

ومن هنا يظهر: أن كلاً من الواجب النفسي والغيري يتصف بالأصلي بهذا المعنى، ولا يتصف بالتبعية بهذا المعنى إلا الواجب الغيري، إذ ليست الإرادة تابعة لإرادة غيره في الواجب النفسي.

وكيف كان؛ فظاهر المصنف: كون هذا التقسيم بلحاظ الأصالة والتبعية في مقام الثبوت تبعاً للشيخ الأنصاري «قدس سره» لا بلحاظهما في مقام الإثبات والدلالة، كما هو مذهب صاحبي القوانين والفصول، حيث قال صاحب القوانين ما هذا لفظه: «والمراد من الوجوب الشرعي هو الأصلي الذي حصل من اللفظ، وثبت من الخطاب قصداً» وهذا الكلام صريح في المطلوب.

وقال صاحب الفصول: «وينقسم الواجب باعتبار آخر إلى أصلي وتبعية، فالأصلي: ما فهم وجوبه بخطاب مستقل أي: غير لازم لخطاب وإن كان وجوبه تابعاً لوجوب غيره. والتبعية: بخلافه، وهو ما فهم وجوبه تبعاً لخطاب آخر وإن كان وجوبه مستقلاً؛ كما في المفاهيم. والمراد بالخطاب: ما دل على الحكم الشرعي فيعم اللفظ وغيره»، فهما متفقان على كون التقسيم إلى الأصلي والتبعية ناظرًا إلى مقام الإثبات والدلالة.

وقد أشار المصنف إلى كون التقسيم المذكور بحسب مقام الإثبات بقوله: «فإنه يكون في هذا المقام أيضاً تارة: مقصوداً بالإفادة» أي: الشيء المطلوب «يكون في هذا المقام» أي: مقام الإثبات «أيضاً» أي: كمقام الثبوت «تارة: مقصوداً بالإفادة» بأن يكون سوق الكلام لإفادته، فتكون دلالة الكلام على طلبه استقلالاً، «وأخرى:» يكون طلبه «غير مقصود بها» أي: بالإفادة «على حدة»، فلا يكون الكلام مسوقاً لإفادته. فالأول: يكون مقصوداً بالأصالة، والثاني: يكون مقصوداً بالتبع، فالأصالة والتبعية كما تكونان بحسب مقام الثبوت، كذلك تكونان بحسب مقام الإثبات والدلالة؛ «إلا إنه لازم الخطاب» أي: الشيء المطلوب يكون لازم الخطاب فيما هو المقصود بالتبع.

نفسياً أو غيرياً، وأخرى: متعلقاً للإرادة تبعاً لإرادة غيره؛ لأجل كون إرادته لازمة لإرادته؛ من دون التفات إليه بما يوجب إرادته لا بلحاظ الأصالة والتبعية في مقام الدلالة والإثبات، فإنه يكون في هذا المقام تارة: مقصوداً بالإفادة، وأخرى: غير مقصود بها على حدة، إلا إنه لازم الخطاب كما في دلالة الإشارة^(١) ونحوها^(٢). وعلى ذلك، فلا شبهة في انقسام الواجب الغيري، إليهما واتصافه بالأصالة والتبعية كليهما (في نسخة: كليهما)، حيث^(٣) يكون متعلقاً للإرادة على حدة عند

(١) أي: وهي ما لا يكون المدلول فيها مقصوداً بالخطاب؛ كدلالة الآيتين على إن أقل مدة الحمل ستة أشهر؛ وهما: قوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلِينَ كَامِلِينَ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنْمِ الرِّضَاعَةَ﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿وَوَحْمَلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾^(٢) فإن الاستفادة منهما هو: أقل مدة الحمل ستة أشهر؛ لكنه غير مقصود بالخطاب، فيكون مقصوداً بالتبع لا بالأصالة.

(٢) أي: نحو دلالة الإشارة، كدلالة القضية الشرطية وغيرها من القضايا ذات المفاهيم على مفاهيمها؛ حيث إن المفهوم ليس مقصوداً بالأصالة، بل المقصود بالأصالة فيها هي الدلالة المنطوقية على ما قيل؛ ولكن فيه إشكال، لأن المفاهيم مقصودة بالخطاب كالمناطق، غاية الأمر: أن الدلالة المفهومية في طول الدلالة المنطوقية، ومن البديهي: أن الطولية لا تنافي كون كل من المدلولين مقصوداً بالإفادة، فجعل المفاهيم من قبيل دلالة الإشارة ليس في محله، بل هو غير سديد.

وكيف كان؛ فعلى ما هو مختار المصنف من كون هذا التقسيم ناظراً إلى مقام الثبوت فلا شبهة في انقسام الواجب الغيري إلى الأصلي والتبعي كما أشار إليه بقوله: «وعلى ذلك» أي: على كون التقسيم بلحاظ مقام الثبوت فلا شك في اتصاف الواجب الغيري بالأصلي والتبعي.

(٣) بيان لاتصاف الواجب الغيري بالأصالة والتبعية، فإن الوضوء مثلاً مراد تفصيلي في قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾^(٣)، فيكون واجباً أصلياً مع كونه غيرياً، ونصب السلم مثلاً مقدمة للواجب النفسي - وهو الكون على السطح - واجبٌ غيري تبعي؛ لعدم تعلق الإرادة به مستقلاً

(١) البقرة: ٢٣٣.

(٢) الأحقاف: ١٥.

(٣) المائدة: ٦.

الالتفات إليه بما هو مقدمة، وأخرى: لا يكون متعلقاً لها كذلك عند عدم الالتفات إليه كذلك^(١)؛ فإنه يكون لا محالة مراداً تبعاً لإرادة ذي المقدمة على الملازمة. كما لا شبهة في اتصاف النفسي أيضاً بالأصالة، ولكنه لا يتصف بالتبعية. ضرورة^(٢): إنه لا يكاد يتعلق به الطلب النفسي ما لم تكن فيه مصلحة نفسية، ومعها^(٣) يتعلق الطلب بها مستقلاً، ولو لم يكن هناك شيء آخر مطلوب أصلاً، كما لا يخفى.

لعدم الالتفات إليه، كما أشار إليه بقوله: «وأخرى: لا يكون متعلقاً لها كذلك» أي: تارة أخرى: لا يكون الواجب الغيري المقدمي متعلقاً للإرادة مستقلاً.

(١) أي: بما هو مقدمة، «فإنه» أي: الواجب الغيري وإن لم يكن ملتفتاً إليه؛ إلا إنه «يكون لا محالة مراداً» للمولى «تبعاً لإرادة ذي المقدمة على الملازمة» يعني: بناءً على الملازمة بين وجوب الواجب ووجوب مقدمته، فإنه لا ينفك إرادة الواجب عن إرادة المقدمة ارتكازاً وإجمالاً.

فتحصل مما ذكرناه: أن الواجب الغيري يتصف بالأصالة والتبعية في مرحلة الواقع ومقام الثبوت. وأما الواجب النفسي: فإنه وإن كان كالواجب الغيري في اتصافه بالأصالة بلا شبهة؛ إلا إنه لا يتصف بالتبعية؛ لوضوح: أنه مع الالتفات إليه يراد مستقلاً، إذ مع اشتماله على المصلحة النفسية لا يكون لازماً للغير حتى يراد تبعاً له، وبدون الالتفات إليه لا يتصف الواجب النفسي بشيء من الأصالة والتبعية.

وكيف كان؛ فالواجب الغيري يتصف بالأصالة والتبعية معاً بخلاف الواجب النفسي؛ فإنه لا يتصف إلا بالأصالة دون التبعية، كما أشار إليه بقوله: «لا شبهة في اتصاف النفسي أيضاً بالأصالة، ولكنه لا يتصف بالتبعية»، أما اتصافه بالأصالة: فواضح؛ لأنه واجد لمصلحة نفسية تقتضي تعلق إرادة مستقلة به. وأما عدم اتصافه بالتبعية: فلعدم تعلق إرادة به تبعاً لإرادة غيره.

(٢) تعليل لعدم اتصاف الواجب النفسي بالتبعية.

وحاصل التعليل: على ما في «منتهى الدراية»: أن النفسية والتبعية متضادتان، فلا يجتمعان؛ وذلك لأن اتصاف الواجب بالنفسية منوط بكونه ذا مصلحة نفسية، وإذا كان كذلك تعلق به الطلب مستقلاً وعلى حدة، وهو ينافي تعلق الطلب به تبعاً.

(٣) أي: مع المصلحة النفسية «يتعلق الطلب بها» أي: بالمصلحة النفسية «مستقلاً»، يعني: غير تابع لإرادة أخرى.

نعم؛^(١) لو كان الاتصاف بهما بلحاظ الدلالة اتصف النفسي بهما أيضاً، ضرورة: أنه قد يكون غير مقصود بالإفادة؛ بل أفيد بتبع غيره المقصود بها^(٢).
لكن الظاهر - كما مر^(٣) - أن الاتصاف بهما^(٤) إنما هو في نفسه لا بلحاظ حال

وحاصل الكلام: أن الواجب النفسي لا يتصف بالتبعية؛ لأنه مع الالتفات إليه، وكونه ذا مصلحة نفسية يتعلق به الطلب مستقلاً لا تبعاً لغيره، ومع عدم الالتفات إليه لا يتصف بشيء منهما أصلاً.

(١) استدراك على ما أفاده من: عدم اتصاف الواجب النفسي بالتبعية، وحاصله: أن عدم اتصاف الواجب بالتبعية إنما هو بناءً على كون الأصالة والتبعية بلحاظ الإرادة التي هي مقام الثبوت.

وأما بناءً على كونهما بلحاظ مقام الإثبات والدلالة: فلا إشكال في اتصاف الواجب النفسي بالأصالة والتبعية كالواجب الغيري؛ لأن الواجب النفسي في مقام الإثبات والدلالة يمكن أن يكون مقصوداً بالإفادة، ويمكن أن لا يكون مقصوداً بها؛ بل يفاد بتبع شيء آخر، فالمقصود بالإفادة هو: ذلك الشيء، ويفاد الواجب النفسي تبعاً له، نظير ما دل على شرطية تقدم الظهر لصحة العصر؛ فإن المقصود بالإفادة منه هو شرطية تقدمها لا كونها واجباً نفسياً.

(٢) أي: بالإفادة.

(٣) أي: مر في أول البحث حيث قال: «والظاهر: أن يكون هذا التقسيم بلحاظ الأصالة والتبعية في الواقع ومقام الثبوت».

(٤) يعني: بالأصالة والتبعية «إنما هو في نفسه» يعني: أن الواجب في نفسه إما أصلي وإما تبعي؛ سواء دل دليل لفظي عليه أم لا. فالظاهر: أن الواجب في نفسه يتصف بالأصالة والتبعية.

وجه الظهور: أن كون الوصف بحال الموصوف أولى من أن يكون بلحاظ حال المتعلق، أعني: دلالة الدليل. ومن المعلوم: أن جعل الأصالة والتبعية بحسب مقام الثبوت يوجب كون الوصف - وهو الأصلي والتبعي - بحال الموصوف. أعني: نفس الوجوب؛ كقولنا: الوجوب الأصلي والوجوب التبعي، هذا بخلاف لحاظهما بحسب مقام الإثبات، فإن الوصف يكون بحال المتعلق - وهو الدليل - كقولنا: الوجوب الأصلي ما تكون دلالة دليله عليه أصالة، والتبعي ما تكون دلالة دليله عليه تبعاً، فالأصالة والتبعية في الحقيقة وصفان لدلالة دليل الوجوب لا للوجوب نفسه. هذا ما أشار إليه بقوله: «إن

الدلالة عليه؛ والـ^(١) لما اتصف بواحد منهما، إذا لم يكن بعد مفاد دليل، وهو^(٢) كما ترى.

ثم إنه إذا كان الواجب التبعي^(٣) ما لم يتعلق به إرادة مستقلة، فإذا شك في

الاتصاف بهما إنما هو في نفسه» أي: الواجب، ليكون الوصف بحال الموصوف؛ لا بلحاظ الدلالة على الواجب ليكون الوصف بحال المتعلق، كما عرفت.

(١) أي: وإن لم يكن التقسيم بلحاظ مقام الثبوت، كي يكون الوصف بحال الموصوف بأن كان بلحاظ مقام الإثبات والدلالة، كي يكون الوصف بحال المتعلق لما اتصف الواجب النفسي - الذي لم يقم عليه دليل بعد - بواحد من الأصالة والتبعية، مع إن التقسيم ظاهر في عدم خلو واجب عنهما، وإن لم يكن هناك دليل.

فمن ذلك يتبين: أن هذا التقسيم للواجب إنما هو بحسب مقام الثبوت، فلا يتوقف على وجود دليل في مقام الإثبات.

(٢) أي: إن كون التقسيم بحسب مقام الإثبات كما ترى غير سديد؛ لكونه على خلاف ما هو ظاهر التقسيم من أن ظاهره: اتصاف الواجب النفسي بالأصالة والتبعية، ولو لم يكن هناك دليل. وبعبارة أخرى: إن التقسيم لا يتوقف على وجود دليل، وإنما الواجب هو نفسه ينقسم إلى أصلي وتبعي.

(٣) يعني: مقتضى الأصل هو: كون الواجب تبعياً إذا كان الواجب التبعي، بمعنى: ما لم يتعلق به إرادة مستقلة.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن الأصلي والتبعي بلحاظ مقام الثبوت يتصور على قسمين:

الأول: الأصلي: ما يكون مراداً بإرادة مستقلة غير تابعة لإرادة أخرى.

والتبعي: ما يكون مراداً بإرادة تابعة لإرادة أخرى، كوجوب المقدمة.

الثاني: الأصلي: ما لوحظ تفصيلاً للالتفات إليه.

والتبعي: ما لم يلاحظ كذلك؛ بل لوحظ إجمالاً، فالأصالة والتبعية في القسم الأول: تكونان بحسب استقلال الإرادة وتبعيتها، وفي القسم الثاني: بحسب اللحاظ التفصيلي وعدمه.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه إن كان الواجب التبعي بالمعنى الأول يعني: ما لم يتعلق به إرادة مستقلة، ثم شك في واجب أنه أصلي أو تبعي كان مقتضى الأصل كونه تبعياً.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن المركب من جزأين أحدهما يكون وجودياً

واجب أنه أصلي أو تبعي، فبأصالة عدم تعلق إرادة مستقلة به يثبت أنه تبعي، ويترتب عليه آثاره إذا فرض له أثر شرعي (في نسخة: آثار شرعية)، كسائر الموضوعات المتقومة بأمر عدمية^(١).

نعم^(٢)؛ لو كان التبعي أمراً وجودياً خاصاً غير متقوم بعدمي^(٣) - وإن كان يلزمه -^(٤) لما^(٥) كان يثبت بها إلا على القول بالأصل المثبت كما هو واضح، فافهم^(٦).

والآخر عدمياً يمكن إحراز الجزء العدمي بالأصل، إذا كان الجزء الوجودي محرزاً بالوجدان. إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه لما كان الواجب التبعي بالمعنى الأول مركباً من جزأين: أحدهما: وجوبه المحرز وجداناً، والآخر: عدم تعلق إرادة مستقلة به أمكن إجراء أصالة عدم تعلق إرادة مستقلة به؛ فيحصل المركب من الجزء الوجودي والعدمي، ويثبت الواجب التبعي. هذا نظير موضوع الضمان المركب من الاستيلاء على مال الغير وعدم رضا المالك به في كون الأول محرزاً وجداناً، والآخر: تعبداً بالأصل أعني: استصحاب عدم رضا المالك، فأصل الوجوب في المقام ثابت بالوجدان، وتبعيته ثابت بالأصل.

(١) أي: كموضوع الضمان على ما عرفت، وكانفعال الماء القليل - بناء على كون القلة أمراً عدمياً - فإن موضوع انفعال الماء القليل، وهو مركب من جزأين: أحدهما: وهو الماء محرز بالوجدان، والآخر: أعني: القلة محرز بالأصل، فإن الأصل عدم الكثرة.

(٢) استدراك على قوله: «فبأصالة عدم تعلق إرادة مستقلة به يثبت أنه تبعي».

وحاصل الاستدراك: أن ما ذكر من: أن مقتضى الأصل هو: كون الواجب تبعياً إنما يتم إذا كان التبعي متقوماً من أمر عدمي. وأما إذا كان التبعي نحواً من الإرادة - أعني: الإرادة التابعة لإرادة أخرى، مقابلاً للأصلي بمعنى: ما يكون مراداً بإرادة غير تابعة لإرادة أخرى - «لما كان يثبت بها» أي: بأصالة عدم تعلق إرادة مستقلة إلا على القول بالأصل المثبت؛ إذ حينئذ يكون تعلق إرادة غير مستقلة به من لوازم عدم تعلق إرادة مستقلة عقلاً.

(٣) وهو: عدم تعلق إرادة مستقلة به.

(٤) أي: يلزم الأمر العدمي؛ أعني: عدم تعلق إرادة مستقلة به.

(٥) جواب - لو - في قوله: «لو كان التبعي...» إلخ.

(٦) لعله إشارة إلى عدم ثبوت التبعي بالأصل ولو على القول بالأصل المثبت؛ لأن عدم ملازم للتبعي، فهما متلازمان، والقائل بالأصل المثبت لا يقول إلا بترتب أثر اللازم، لا أثر الملازم، أو إشارة إلى: عدم جريان الأصل العملي في هذا المقام أصلاً؛ لعدم ترتب أثر شرعي عليه، لأن الأثر مترتب على أصل الوجوب، من دون دخل للأصلية والتبعية فيه، والمفروض: هو العلم بأصل الوجوب.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

١ - كان الأولى أن يتعرض المصنف لهذا التقسيم في الأمر الثالث المنعقد لتقسيمات الواجب؛ لا في الأمر الرابع المنعقد لبيان ما في وجوب المقدمة من الأقوال. وكيف كان؛ فالاحتمال فيما هو المراد من الأصلي والتبعي هو احتمالان: الأول: أن يراد بهما ما هو الأصلي والتبعي في مقام الإثبات، كما هو مذهب صاحبي القوانين والفصول.

الثاني: أن يراد بهما ما هو الأصلي والتبعي في مقام الثبوت، كما هو مختار المصنف تبعاً للشيخ الأنصاري.

ثم هذا الاحتمال الثاني على قسمين:

الأول: أن يراد بالواجب الأصلي: ما يكون مراداً بإرادة مستقلة، وأن يراد بالتبعي: ما يكون مراداً بإرادة تابعة لإرادة أخرى.

الثاني: أن يراد بالأصلي: ما لوحظ تفصيلاً، وبالتبعي: ما لوحظ إجمالاً.

٢ - أن ظاهر المصنف «قدس سره» كون هذا التقسيم بلحاظ الأصالة والتبعية في مقام الثبوت، ثم إن كلاً من الواجب النفسي والغيري يتصف بالأصلي بحسب مقام الثبوت إذا كان المراد بهما القسم الأول، وهو كون الأصلي مراداً بإرادة مستقلة. والتبعي مراداً بإرادة تابعة لإرادة أخرى.

ولكن الواجب الأصلي لا يتصف بالتبعي؛ إذ ليست إرادة الواجب النفسي تابعة لإرادة غيره. أما لو كان المراد بالأصلي والتبعي ما هو الأصلي والتبعي؛ بحسب مقام الإثبات والدلالة لاتصف الواجب النفسي بالتبعي أيضاً، كالواجب الغيري، إذ قد لا يكون الواجب النفسي مقصوداً بالإفادة مستقلاً؛ بل أفيد بتبع غيره.

٣ - أن مقتضى الأصل كون الواجب تبعياً عند الشك في واجب أنه أصلي أو تبعي؛ لأن التبعي مركب من جزء وجودي محرز بالوجدان وهو: الوجوب، ومن جزء عديمي وهو: عدم تعلق إرادة مستقلة به يُحرز بالأصل أعني: أصالة عدم تعلق إرادة مستقلة. نعم؛ لو كان التبعي أمراً وجودياً - بأن يكون نحوه من الإرادة أعني: الإرادة التابعة لإرادة أخرى - لا يثبت بأصالة عدم تعلق إرادة مستقلة به؛ إلا على القول بالأصل المثبت «فافهم»، لعله إشارة إلى: عدم جريان الأصل العملي في المقام أصلاً؛ لعدم ترتب أثر

تذنيب^(١) - في بيان الثمرة:

وهي في المسألة الأصولية - كما عرفت سابقاً - ليست إلا إن تكون نتيجتها

شرعي، لأن الأثر مترتب على أصل الوجوب؛ من دون دخل وصفي الأصالة والتبعية فيه أصلاً، والمفروض: هو العلم بأصل الوجوب.

٤ - رأي المصنف «قدس سره»:

- ١ - كون هذا التقسيم إنما هو بلحاظ الأصالة والتبعية بحسب مقام الثبوت.
- ٢ - مقتضى الأصل: تبعية الواجب عند الشك في أنه أصلي أو تبعي.
- ٣ - هذا بحسب الظاهر. أما بحسب الواقع: فلعل رأيه: عدم جريان الأصل العملي في المقام، فلا أصل حتى يقتضي تبعية الواجب، كما تقدم في وجه «فافهم».

ثمرة المسألة

(١) الغرض من عقد هذا التذنيب هو: بيان ثمرة بحث مقدمة الواجب، إذ لكل مسألة لا بد من ثمرة لولاها لكان البحث عنها لغواً. ونظراً إلى هذه القاعدة العقلية: جاء المصنف «قدس سره» بهذا التذنيب؛ يريد أن يبيّن فيه الثمرة، التي تترتب على بحث مقدمة الواجب.

فيقع الكلام في مقامين:

الأول: في بيان ما هو ثمرة لبحث مقدمة الواجب بشكل عام.

الثاني: في ذكر بعض ما ذكره الأصوليون لبحث مقدمة الواجب من ثمرات.

أما المقام الأول: فقد أشار إليه بقوله: «وهي في المسألة الأصولية - كما عرفت سابقاً -» يعني: في مبحث الصحيح والأعم، حيث قال، قبل الاستدلال للصحيح: «إن ثمرة المسألة الأصولية هي: أن تكون نتيجتها واقعة في طريق استنباط الأحكام الفرعية»، فيقال مثلاً في المقام على القول بوجوب المقدمة بالملازمة عقلاً: المشي مقدمة للحج الواجب، وكل مقدمة للواجب واجب - بالملازمة عقلاً - فالمشي واجب، وهكذا الوضوء فيقال: إن الوضوء مقدمة للواجب، وكل ما هو مقدمة لواجب واجب، فينتج: أن الوضوء واجب لوجوب الصلاة، فهذا القياس ينتج حكماً فرعياً، وهو: وجوب الوضوء - بناء على الملازمة - أو عدم وجوبه بناء على عدمها.

وكيف كان؛ فالمسألة الأصولية هي: التي تكون نتيجتها صالحة للوقوع في طريق استنباط الحكم الفرعي، فيكون بحث مقدمة الواجب من المسائل الأصولية؛ لما عرفت

صالحة للوقوع في طريق الاجتهاد، واستنباط حكم فرعي، كما لو قيل بالملازمة في المسألة: فإنه^(١) بضميمة مقدمة كون شيء مقدمة لواجب يستتج أنه واجب.

من أن بحث المقدمة صالحة للوقوع في طريق استنباط الحكم الفرعي. غاية الأمر: أن مسألة مقدمة الواجب مسألة عقلية، لأن الكلام في استقلال العقل بالملازمة وعدم استقلاله بها.

لا لفظية، كما يظهر من صاحب المعالم حيث استدل على النفي بانتفاء الدلالات الثلاث، مضافاً إلى ذكرها في مباحث الألفاظ. ولكن المصنف مع إدراجه للمسألة ضمن مسائل الأوامر، نص على أنها عقلية لا لفظية حيث قال في أول بحث مقدمة الواجب مالفظه: «ثم الظاهر أيضاً: أن المسألة عقلية، والكلام في استقلال العقل بالملازمة وعدمه». هذا تمام الكلام في المقام الأول.

وأما المقام الثاني: فنقول: إنه قد ذكروا لبحث مقدمة الواجب ثمرات عديدة، واكتفى المصنف بذكر بعضها.

منها: حصول الفسق بترك واجب واحد بمقدماته إذا كانت له مقدمات متعددة؛ لصدق الإصرار على الحرام على القول بوجوب المقدمة، وعدم حصول الفسق على القول بعدم وجوبها.

منها: حصول البرء من النذر بإتيان مقدمة من مقدمات الواجب على القول بوجوب المقدمة، وعدمه على القول بعدم وجوبها.

ومنها: عدم جواز أخذ الأجرة على المقدمة على القول بوجوبها لحزمة أخذ الأجرة على الواجب، وجواز أخذها على القول بعدم وجوبها. وقد أورد المصنف على هذه الثمرات فانتظر توضيح ذلك في كلام المصنف، بعد توضيح جملة من العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(١) الضمير للشأن، ثم إن هذا تقريب لاستنتاج الحكم الفرعي وحاصله: أنه بضميمة مقدمة وجدانية - وهي كون شيء مقدمة لواجب - إلى مقدمة برهانية أصولية - وهي: أن كل ما هو مقدمة لشيء لزم من وجوبه وجوبها - يستتج وجوب الضوء في المثال المزبور، حيث يؤلف قياس بهذه الصورة: الضوء مقدمة لواجب، وكل ما هو مقدمة لواجب واجب، فينتج: أن الضوء واجب لوجوب ذبيها كالصلاة. فهذا القياس ينتج حكماً فرعياً وهو: وجوب الضوء، بناءً على الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته.

ومنه^(١) قد انقدح: أنه ليس منها مثل براء النذر بإتيان مقدمة واجب عند نذر الواجب، وحصول الفسق بترك واجب واحد بمقدماته إذا كانت له مقدمات كثيرة؛ لصدق الإصرار على الحرام بذلك، وعدم جواز أخذ الأجرة على المقدمة.

(١) أي: ومما ذكرناه في ضابط كون المسألة أصولية - من أن نتيجتها ما يقع في طريق الاستنباط - ظهر: إنه ليس من الثمرة لمثل هذه المسألة الأصولية: الفروع الثلاثة التي ذكروها ثمرة لها. وقد ذكرنا الفروع الثلاثة وهي حصول البرء من النذر، وحصول الفسق بترك واجب له مقدمات، وعدم جواز أخذ الأجرة على المقدمة. وقد أورد المصنف على الجميع إشكالات عامة، ثم أورد على كل منها بالخصوص إشكالات خاصة. وأما الإشكالات العام المشترك بين هذه الثمرات الثلاث المذكورة فقد أشار إليه بقوله: «ومنه قد انقدح...» إلخ. يعني: إن شيئاً من هذه الأمور الثلاثة ليس ثمرة للمسألة الأصولية، وحاصل هذا الإشكال: أن ثمرة المسألة الأصولية ليست إلا إن تكون نتيجة المسألة واقعة في طريق استنباط حكم شرعي كلي، وهذه الأمور الثلاثة لا تقع في طريق استنباط الحكم الفرعي.

أما حصول البرء بفعل المقدمة - على القول بوجوبها - لمن نذر الإتيان بواجب: فلأن البرء إنما يكون لانطباق المنذور على المأتي به، حيث إن المنذور - وهو الواجب - ينطبق على المقدمة بعد إثبات وجوبها بدليل عقلي أو نقلي، ومن المعلوم: أن انطباق الحكم المستنبط على موارد ليس مسألة أصولية؛ بل قاعدة فقهية. وإنما المسألة الأصولية هي التي تقع في طريق استنباط الحكم الكلي؛ كالقواعد التي يستنبط منها وجوب الوفاء بالنذر.

وأما حصول الفسق: فكذلك يكون من باب تطبيق الحكم المستنبط على مورد؛ لأنه - بناء على وجوب المقدمة - لا بد من الحكم بفسق تاركها؛ لأن ترك الواجب بمقدماته الكثيرة يوجب صدق الإصرار على المعصية الموجب للفسق، فليس الحكم بفسق تارك المقدمة مسألة أصولية واقعة في طريق الاستنباط.

وأما حرمة أخذ الأجرة على المقدمة - بناء على وجوبها، بعد تسليم حرمة أخذ الأجرة على الواجبات - فليست أيضاً مسألة أصولية يستنبط منها حكم فرعي؛ بل هي مسألة فقهية؛ لتعلقها بالعمل.

وكيف كان؛ فشيء من الفروع الثلاثة ليس مسألة أصولية؛ بل كلها فقهية، لأنها من تطبيق الحكم المستنبط على موارد.

هذا تمام الكلام في الإشكالات العام المشترك بين الفروع الثلاثة ثمرة لهذه المسألة.

مع أن البرء^(١) وعدمه إنما يتبعان قصد الناذر، فلا براء بإتيان المقدمة لو قصد الوجوب النفسي؛ كما هو المنصرف عند إطلاقه^(٢) ولو قيل بالملازمة^(٣)، وربما يحصل البرء به^(٤) لو قصد ما يعم المقدمة ولو قيل بعدمها، كما لا يخفى. ولا يكاد^(٥) يحصل الإصرار على الحرام بترك واجب، ولو كانت له مقدمات غير

(١) هذا شروع في الإشكال الخاص المختص بكل واحد من الفروع الثلاثة، ثم قوله: «مع أن البرء وعدمه إنما يتبعان قصد الناذر» إشارة إلى إشكال يختص بالثمرة الأولى وحاصله: أن البرء وعدمه يتبعان قصد الناذر، فإن قصد في نذره الإتيان بالواجب النفسي فلا يحصل البرء بإتيان المقدمة، وإن قلنا بوجوبها بالملازمة. وإن قصد حين النذر مطلق الواجب - وإن كان وجوبه غيرياً - فيحصل البرء بإتيانها وإن لم نقل بالملازمة؛ لأن وجوبها الغيري مما لا محيص عنه، وهو يكفي في البرء.

وأما إذا أطلق الناذر ولم يعلم قصده، فالظاهر: أن المنصرف من إطلاقه هو: الوجوب النفسي، فلا يكفي الإتيان بالمقدمة ولو قيل بالملازمة.
(٢) أي: إطلاق الوجوب.

(٣) أي: الملازمة بين وجوب الواجب ووجوب مقدمته، فإن الملازمة حينئذ لا تجدي في حصول البرء بإتيان المقدمة، إذ المفروض - ولو بحكم الانصراف - اختصاص المنذور بالواجب النفسي، وخروج الواجب الغيري عن دائرة متعلق النذر.

(٤) أي: إتيان المقدمة لو قصد الناذر من الواجب مطلق الواجب الشامل للمقدمة، بأن يريد منه ما يلزم فعله ولو عقلاً، فإن البرء من النذر يحصل حينئذ بفعل المقدمة وإن لم نقل بالملازمة بين وجوب الواجب ووجوب مقدمته؛ لوجوب المقدمة عقلاً قطعاً.

(٥) هذا إشارة إلى الإشكال المختص بالثمرة الثانية وحاصله: أن القدرة على الفعل والترك شرط في صحة التكليف لقبح التكليف بغير المقدور عقلاً، وعدم جوازه شرعاً، ولازم ذلك: انتفاء التكليف عند انتفاء القدرة، وحينئذ إن الواجب الذي له مقدمات كثيرة صار غير مقدور بسبب ترك أول مقدمة من مقدماته، فيسقط التكليف بالواجب ومقدماته لانتفاء القدرة، فلا يحصل الإصرار على الحرام الموجب للفسق؛ لأن المحرم هو: ترك المقدمة الأولى.

وكيف كان؛ فلا يحصل الفسق بترك واجب له مقدمات كثيرة، وإن قلنا بوجوب المقدمة، لأنه حينئذ لم يترك إلا واجباً واحداً.

عديدة لحصول^(١) العصيان بترك أول مقدمة لا يتمكن معه^(٢) من الواجب، ولا يكون ترك سائر المقدمات بحرام أصلاً؛ لسقوط التكليف حينئذ^(٣)، كما هو واضح لا يخفى.

وأخذ الأجرة على الواجب^(٤) لا بأس به؛ إذا لم يكن إيجابه على المكلف مجاناً

(١) أي: قوله: «لحصول العصيان...» إلخ تعليلٌ لقوله: «ولا يكاد يحصل الإصرار»، يعني: لا يحصل الإصرار على الحرام حتى يوجب الفسق، وذلك لما ذكرناه من: أن المحرم هو: ترك المقدمة، ولا يتحقق به الإصرار على الحرام.

(٢) أي: لا يتمكن المكلف - مع ترك أول مقدمة من مقدمات الواجب - على إتيان الواجب.

(٣) أي: لسقوط التكليف حين عدم التمكن، فتسقط حرمة سائر المقدمات لأجل سقوط الوجوب النفسي، فلا يرتكب المكلف إلا حراماً واحداً، وهو لا يوجب الفسق على ما هو المفروض من: أن الموجب لحصول الفسق هو الإصرار على الحرام.

(٤) هذا إشارة إلى الإشكال المختص بالثمره الثالثة وهي: حرمة أخذ الأجرة على المقدمة على القول بوجوبها.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: إن الواجب الذي أُدعي أخذ الأجرة عليه إما توصلي أو تعبدى، والثاني: يجوز أخذ الأجرة عليه إذا كان أخذ الأجرة من قبيل الداعي إلى الداعي كي لا ينافي عباديته.

والواجب التوصلّي على قسمين: منه: ما أوجبه الشارع مجاناً وبلا عوض؛ كدفن الميت، ومنه: ما يجب فعله مطلقاً من دون تقييده بالمجانة؛ بأن يكون الفعل بمعناه المصدرى واجباً سواء أخذ الأجرة بإزائه أم لا كالصناعات الواجبة على المكلفين كفاية، مثل: الخياطة والحياكة والفلاحة وغيرها مما يتوقف عليه نظام العالم، ولا يكاد ينتظم بدونها البلاد، ويختل لولاها معاش العباد؛ بل ربما يقال: بأنه يجب الأجرة عليها لنفس الدليل الدال على وجوبها الكفائي أي: لزوم الاختلال وعدم الانتظام لولا أخذ الأجرة عليها، فكما يختل النظام لو لم يتم أحد بهذه الصناعات؛ كذلك يختل النظام لو لم يأخذ الأجرة عليها أحد، فلو لم يأخذ الخياط مثلاً الأجرة على الخياطة لاختل نظام معاشه.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إن مجرد الوجوب لا يقتضي المجانية، حتى يقال بحرمة أخذ الأجرة على المقدمة؛ بل الحق: هو التفصيل بأن يقال: إن المقدمة إن كانت من القسم الأول من الواجبات التوصلية فلا يجوز أخذ الأجرة عليه، وإلا فيجوز أخذ

وبلا عوض؛ بل كان وجوده المطلق مطلوباً كالصناعات الواجبة كفاية؛ التي لا يكاد ينتظم بدونها البلاد، ويختل لولاها معاش العباد، بل ربما يجب أخذ الأجرة عليها لذلك، أي: لزوم الاختلال وعدم الانتظام لولا أخذها^(١)، هذا^(٢) في الواجبات التوصلية.

وأما الواجبات التعبدية: فيمكن^(٣) أن يقال: بجواز أخذ الأجرة على إتيانها

الأجرة عليه؛ بل يجوز أخذ الأجرة على الواجبات التعبدية إذا كان أخذها من قبيل الداعي إلى الداعي كي لا ينافي عباديتها.

(١) أي: لولا أخذ الأجرة لزم اختلال النظام، فيجب أخذ الأجرة على ما يتوقف عليه النظام.

(٢) أي: ما ذكرناه من جواز أخذ الأجرة إنما هو في الواجبات التوصلية.

(٣) أي: قوله: «فيمكن أن يقال بجواز أخذ الأجرة...» إلخ إشارة إلى دفع الإشكال على أخذ الأجرة على الواجبات التعبدية، فلا بد أولاً من بيان الإشكال وثانياً: من بيان الدفع.

أما الإشكال على جواز أخذ الأجرة على العبادة فهو بوجهين:

أحدهما: منافاة الأجرة لقصد القربة؛ لأن الداعي إلى فعلها هو الأجرة لا القربة، فعدم جواز أخذ الأجرة مستند إلى فوات شرط صحة العبادة، وما به قوام عباديتها.

ثانيهما: أن أخذ الأجرة بإزاء الواجبات العبادية يكون أكلاً للمال بالباطل ضرورة: أنه يشترط في صحة الإجارة - كغيرها من العقود المعاوضية - وجود نفع يعود إلى المستأجر عوضاً عن الأجرة، إذ لولاه لزم خلاف مقتضى المعاوضة، ولا يوجد في العبادات الواجبة نفع حتى يعود إلى المستأجر، فيكون أخذ المال بإزائها أكلاً بالباطل.

وهذا ما أشار إليه بقوله: «غاية الأمر: يعتبر فيها، كغيرها... إلخ».

هذا تمام الكلام في الإشكال بالوجهين.

وأما توضيح ما أفاده في دفع الوجه الأول؛ فيتوقف على مقدمة وهي: إن الأجرة تارة: تبذل بإزاء نفس الواجب، وأخرى: تبذل لإحداث الداعي إلى الإتيان بالواجب وإيجاده بداعي أمره. والفرق بينهما هو: أن بذل الأجرة بإزاء نفس الواجب العبادي ينافي القربة المعتبرة في عبادة الواجب، هذا بخلاف بذل الأجرة لإحداث الداعي إلى إيجاد العمل الواجب بداعي أمره، فلا ينافي عباديته؛ بل تقع العبادة عن دعوة أمرها.

غاية الأمر: يكون الداعي إلى إتيانها بدعوة أمرها هو أخذ الأجرة.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن ما ذكر من الإشكال أعني: منافاة الأجرة لقصد

بداعي أمثالها؛ لا على نفس الإتيان، كي ينافي عباديتها، فيكون من قبيل الداعي إلى الداعي، غاية الأمر: يعتبر فيها - كغيرها - أن يكون فيها منفعة عائدة إلى المستأجر؛ كي لا تكون المعاملة سفهية، وأخذ الأجرة عليها أكلاً بالباطل.

وربما يجعل من الثمرة^(١)، اجتماع الوجوب والحرمة - إذا قيل بالملازمة - فيما

القربة إنما يصح فيما إذا كان بذل الأجرة بإزاء نفس الواجب، حيث يكون الداعي إلى العبادة حينئذ هو الأجرة لا القربة.

وأما إذا كان بذل الأجرة لإحداث الداعي؛ بأن يكون أخذ الأجرة داعياً إلى الإتيان بالعبادة بداعي أمرها، فلا ينافي عباديتها، هذا ما أشار إليه بقوله: «فيكون من قبيل الداعي إلى الداعي». هذا تمام الكلام في دفع الوجه الأول من الإشكال.

أما دفع الوجه الثاني: فتوضيحه يتوقف على مقدمة وهي: تارة: يأخذ المكلف الأجرة لإتيان فرائضه اليومية. وأخرى: يأخذها لأداء ما فات عن الميت من الفرائض. إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن ما ذكر من أن أخذ الأجرة بإزاء الواجبات العبادية يكون أكلاً للمال بالباطل إنما يصح فيما إذا كان أخذ الأجرة لإتيان فرائضه اليومية، إذ حينئذ لا يعود نفع إلى البازل للأجرة. وأما إذا كان أخذ الأجرة لأداء ما فات عن الميت من الفرائض فلا بأس بأخذ الأجرة، إذ لا يلزم منه هذان الإشكالان.

وأما عدم لزوم الإشكال الأول، فلما عرفت من: عدم كون الأجرة بإزاء نفس العمل حتى تنافي قصد القربة، وإنما هي لإحداث الداعي إلى إيجاد العمل بداعي أمره، وأما عدم لزوم الإشكال الثاني: فل فراغ ذمة الميت بفعل الأجير، فشرط صحة الإجارة وهو عود نفع إلى المستأجر وبازل الأجرة موجود هنا.

(١) أي: نسبت إلى الوحيد البهبهاني ثمرة رابعة وهي: اندراج مقدمة الواجب - على القول بوجوبها - في صغريات مسألة اجتماع الأمر والنهي في واحد ذي جهتين، إذا كانت المقدمة محرمة، كالوضوء بالماء المغصوب مثلاً، فإن قلنا: بجواز اجتماعهما اتصف الوضوء بالوجوب، كما هو يتصف بالحرمة.

وأما على القول بامتناع الاجتماع: فالوضوء إما واجب ترجيحاً لمصلحة الوجوب على مفسدة الحرمة، وإما حرام ترجيحاً لمفسدة الحرمة على مصلحة الوجوب على اختلاف بين الأعلام، وأما على القول بعدم وجوب المقدمة شرعاً فهو حرام فقط، ولا ربط له بمسألة اجتماع الأمر والنهي أعني: ليست مسألة مقدمة الواجب من صغريات تلك المسألة.

كانت المقدمة محرمة، فينتهي على جواز اجتماع الأمر والنهي وعدمه، بخلاف ما لو قيل بعدمها^(١).

وفيه:^(٢) أولاً: أنه لا يكون من باب الاجتماع، كي تكون مبتتية عليه، لما أشرنا إليه غير مرة: أن الواجب ما هو بالحمل الشائع مقدمة، لا بعنوان المقدمة، فيكون على الملازمة من باب النهي في العبادة والمعاملة.

ثانياً:^(٣) لا يكاد يلزم الاجتماع أصلاً لاختصاص الوجوب بغير المحرم في غير

(١) أي: بخلاف ما قيل بعدم الملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذبيها، حيث تكون المقدمة حينئذ حراماً فقط.

(٢) أورد المصنف على الثمرة الرابعة التي تُنسب إلى الوحيد البهبهاني «قدس سره» بوجوه:

الأول: ما أشار إليه بقوله: «وفيه أولاً»، وحاصله: عدم صفروية المقدمة لمسألة اجتماع الأمر والنهي ولو على القول بوجوبها؛ لأن الوجوب بناءً على الملازمة لا يتعلق بعنوان المقدمة أي: ما هو مقدمة بالحمل الذاتي ليتعين كون الوضوء بالمغصوب مجمع العنوانين أي: المقدمة والغصبية؛ كي يكون واجباً بعنوان المقدمة، وحراماً بعنوان الغصب؛ بل يتعلق بحقيقة المقدمة من الوضوء ونحوه أي: ما هو مقدمة بالحمل الشائع. وحينئذ تدرج مسألة مقدمة الواجب - على القول بوجوبها - في مسألة النهي عن العبادة إن كانت المقدمة عبادة كالوضوء في المثال المزبور؛ إذ الأمر والنهي يتعلقان بعنوان واحد، كأنه قيل: توضاً ولا تتوضاً بالمغصوب، فيدخل في النزاع المعروف وهو: أن النهي عن العبادة يقتضي الفساد أم لا؟

فمقدمة الواجب حينئذ أجنبية عن مسألة اجتماع الأمر والنهي، لاختلافهما موضوعاً مثلاً: موضوع المسألة الأولى هو: توضاً ولا تتوضاً بالمغصوب، وموضوع المسألة الثانية هو: توضاً ولا تغصب، وقد أشار المصنف إلى هذا الفرق بقوله: «لما أشرنا إليه غير مرة...» إلخ، فقوله: «لما أشرنا...» إلخ تعليل لقوله: «لا يكون من باب الاجتماع».

قوله: «فيكون على الملازمة من باب النهي في العبادة» نتيجة لما أفاده في الفرق بين مقدمة الواجب، ومسألة اجتماع الأمر والنهي. ومعنى العبارة: فيكون اجتماع الوجوب والحرمة بناءً على الملازمة مندرجاً في مسألة النهي في العبادة أو المعاملة.

وتركنا ما في المقام من طول الكلام رعاية للاختصار المطلوب في المقام.

(٣) هذا هو الوجه الثاني من الإيراد: يعني: وثانياً: على تقدير تسليم كون عنواني المقدمة والغصب كعنواني الصلاة والغصب من باب اجتماع الأمر والنهي، ولكن

صورة الانحصار به، وفيها إما لا وجوب للمقدمة، لعدم وجوب ذي المقدمة، لأجل المزاحمة، وإما لا حرمة لها لذلك، كما يخفى.

«لا يكاد يلزم الاجتماع أصلاً». وحاصل هذا الوجه: إنه لا يلزم اجتماع الوجوب والحرمة في المقدمة المحرمة حتى على القول بوجوب المقدمة.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن مقدمة الواجب تارة: تكون منحصرة في الفرد المحرم كانهضار المركوب لقطع طريق الحج في الدابة المغصوبة مثلاً، فلا محالة تقع المزاحمة حينئذ بين وجوب ذي المقدمة كالحج في المثال، وبين حرمة مقدمته كالركوب.

وأخرى: لا تكون منحصرة في الفرد المحرم، كما إذا كان في المثال دابتان محرمة ومباحة.

فإذا عرفت هذه المقدمة فنقول: على فرض الانحصار، وفرض أهمية وجوب الحج من حرمة مقدمته لا تتصف المقدمة إلا بالوجوب، فلا حرمة لها حتى تتصف بالوجوب والحرمة معاً، وعلى تقدير أهمية حرمة المقدمة من وجوب الحج لا تتصف المقدمة إلا بالحرمة.

فعلى التقديرين: لا يجتمع الوجوب والحرمة في المقدمة حتى تندرج في مسألة اجتماع الأمر والنهي. وعلى فرض عدم الانحصار: فلا تتصف المقدمة المحرمة بالوجوب؛ لأن حرمتها تمنع عن سراية الوجوب الغيري إليها، حيث إن المانع الشرعي كالعقلي. وإنما يسري الوجوب الغيري إلى الدابة المباحة، فتكون هي المقدمة الواجبة دون المحرمة.

فالحاصل: أن المقدمة في كلتا الصورتين لا تتصف بالوجوب والحرمة معاً؛ حتى تعد من صغريات مسألة الاجتماع.

قوله: «لاختصاص...» إلخ تعليل لقوله: «لا يكاد يلزم الاجتماع».

قوله: «وفيها» أي: في صورة الانحصار «إما لا وجوب للمقدمة» لأهمية حرمتها من وجوب ذبيها، فتكون المقدمة محرمة لا غير. وإما لا حرمة للمقدمة، لأهمية وجوب ذبيها الموجبة لارتفاع الحرمة عنها، فالمقدمة حينئذ واجبة فقط. فعلى التقديرين: لا يجتمع الوجوب والحرمة في المقدمة، حتى تندرج في مسألة اجتماع الأمر والنهي. فمرجع الوجهين: إلى منع الصغرى؛ بمعنى: إن المقدمة لا تندرج في مسألة الاجتماع.

قوله: «وإما لا حرمة لها لذلك» أي: لأجل المزاحمة، فإن حرمة المقدمة ترتفع لأهمية وجوب ذبيها منها.

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

(١) هذا هو إشارة إلى الوجه الثالث: من الإيراد على الثمرة الرابعة المنسوبة إلى المحقق البهبهاني «قدس سره». وحاصله: على ما في «منتهى الدراية: ج ٢، ص ٣٨٠» - أنه - بعد تسليم صفروية المقدمة المحرمة لمسألة الاجتماع - لا يجدي ذلك، ولا ترتب على صفرويتها لها ثمرة عملية أصلاً، وذلك لأن المقدمة إما توصلية، وإما تعبدية.

فعلى الأول: يمكن التوصل بالمقدمة، من غير فرق بين القول بجواز اجتماع الأمر والنهي وعدمه؛ لأن التوصل بها إلى ذي المقدمة ذاتي، وغير مستند إلى الأمر بها، ففائدة المقدمة - وهي: التوصل إلى ذي المقدمة الموجب لسقوط الأمر به - ترتب عليها على كل حال سواء قيل بوجوب المقدمة أم لا، وسواء قيل بجواز الاجتماع على القول بوجوبها، أم قيل بالامتناع، فلا يترتب على اندراج المقدمة المحرمة في مسألة الاجتماع أثر عملي وهو سقوط أمر ذبيها بناءً على امتناع الاجتماع.

وعلى الثاني: - وهو كون المقدمة تعبدية -: ففائدة المقدمة - وهي التوصل بها إلى ذبيها - لا ترتب عليها إذا كانت محرمة؛ سواء كانت المقدمة واجبة مع القول بامتناع الاجتماع، أم لم تكن واجبة، فإن الحرمة مانعة عن التعبد بها، فيمتنع التوصل بها إلى ذي المقدمة، كما أنه يجوز التوصل بها إلى ذبيها مع القول بجواز الاجتماع؛ من دون فرق في ذلك بين القول بوجوب المقدمة وعدمه.

وبالجملة: ففي المقدمة العبادية أيضاً لا مانع من التوصل بها إلى ذبيها مع القول بجواز الاجتماع؛ من غير فرق في ذلك بين وجوب المقدمة وعدمه. كما أنه بناءً - على امتناع الاجتماع - يمتنع التوصل بها مطلقاً؛ سواء قلنا بوجوب المقدمة أم لا، فالملازمة وعدمها سيان بالنسبة إلى التوصل الذي هو المهم من المقدمة؛ حيث لا يتفاوت الحال في ترتيبه بين وجوبها وعدمه؛ لعدم إناطة ترتيبه عليها بوجوبها.

هذا تمام الكلام في ردّ الثمرة الرابعة المنسوبة إلى الوحيد البهبهاني «قدس سره»، وقد تركنا ما فيه من تطويل الكلام بالنقض والإبرام رعاية للاختصار.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

١ - ثمرة بحث مقدمة الواجب هي: أن المسألة الأصولية ما تقع نتيجتها في طريق استنباط حكم فرعي، ونتيجة البحث في مسألة مقدمة الواجب هي: الملازمة عقلاً بين وجوب شيء ووجوب مقدمته، فيقال مثلاً في المقام: أن المشي مقدمة للحج الواجب، وكل مقدمة الواجب واجب، فينتج: أن المشي واجب، فيكون بحث مقدمة الواجب من المسائل الأصولية. غاية الأمر: مسألة أصولية عقلية لا لفظية؛ لأن الكلام في استقلال العقل بالملازمة وعدم استقلاله بها. والمصنف وإن كان ذكرها في ضمن مسائل الأوامر إلا إنه يقول بأنها عقلية، كما نص عليها في أول بحث مقدمة الواجب حيث قال: «إن المسألة عقلية».

٢ - وقد ذكروا لبحث مقدمة الواجب ثمرات عديدة، وقد اكتفى المصنف بذكر ثلاثة منها:

الأول: حصول البرء من النذر بإتيان مقدمة الواجب على القول بوجوبها.
الثاني: حصول الفسق بترك واجب واحد بمقدماته إذا كان له مقدمات متعددة؛ لصدق الإصرار على الحرام على القول بوجوب المقدمة، وعدم حصول الفسق على القول بعدم وجوبها.

الثالث: عدم جواز الأجرة على المقدمة على القول بوجوبها؛ لحرمة أخذ الأجرة على الواجب، وجواز أخذها على القول بعدم وجوبها.
وقد أورد المصنف على هذه الثمرات إشكالات عامة، وإشكالات خاصة، أما الإشكالات العام المشترك: فلأن الثمرات الثلاثة إنما هي من باب تطبيق قاعدة فقهية على موارد، وليست من ثمرات المسألة الأصولية.

وذلك فإن حصول البرء من النذر في الثمرة الأولى إنما هو لانطباق المنذور على المأتي به؛ حيث إن المنذور - وهو الواجب - ينطبق على المقدمة على القول بوجوبها، وانطباق الحكم المستنبط على موارد ليس مسألة أصولية؛ بل قاعدة فقهية. وكذلك حصول الفسق في الثمرة الثانية إنما هو من باب تطبيق الحكم المستنبط على مورد؛ لأنه بناء على وجوب المقدمة لا بد من الحكم بالفسق لتاركها، فليس الحكم بفسق تارك المقدمة مسألة أصولية واقعة في طريق الاستنباط.

أما حرمة أخذ الأجرة على المقدمة على القول بوجوبها: فليست أيضاً مسألة أصولية يُستنبط منها حكم فرعي؛ بل هي مسألة فقهية لتعلقها بالعمل، فالثمرات الثلاثة ليست ثمرة لهذه المسألة.

٣ - أما الإشكال الخاص المختص بكل واحدة من الثمرات الثلاثة؛ فلأن البرء من النذر وعدمه يتبعان قصد الناذر، فإن قصد في نذره الإتيان بالواجب النفسي: فلا يحصل البرء بإتيان المقدمة، ولو قلنا بوجوبها؛ لأن وجوبها غيري، وإن قصد حين النذر الإتيان بمطلق الواجب وإن كان غيرياً: فيحصل البرء بإتيان المقدمة. وإن أطلق ولم يعلم قصده فالظاهر: أن المنصرف من إطلاقه هو الوجوب النفسي.

أما الإشكال المختص بالثمرة الثانية: فلأن الواجب بعد ترك أول مقدمة له يصبح غير مقدور، فيسقط التكليف عنه، فليس هناك إلا ترك واجب واحد، فلا يحصل الفسق المسبب عن الإصرار على الحرام؛ لعدم تحقق الإصرار بترك واجب واحد وهو المقدمة على القول بوجوبها.

وأما الإشكال المختص بالثمرة الثالثة وهي: أخذ الأجرة على المقدمة فيقال: بجواز أخذ الأجرة على الواجب إلا ما أوجبه الشارع مجاناً؛ كدفن الميت في الواجبات التوصيلية، والفرائض اليومية في الواجبات التعبدية، وأما سائر الواجبات التوصيلية - كالصناعات التي يلزم اختلال النظام بتركها - فيجوز أخذ الأجرة بإزائها؛ بل يجب في بعض الأحيان والموارد، وكذلك الواجب التعبدي يجوز أخذ الأجرة إذا كان أخذها لإحداث الداعي على الداعي.

٤ - هناك ثمرة رابعة منسوبة إلى الوحيد البهبهاني وهي: أنه إن قلنا: بالملازمة ووجوب المقدمة، فالمقدمة المحرمة - كالوضوء بالمغصوب - مجمع للأمر والنهي على القول بجواز اجتماعهما، فتكون مسألة وجوب المقدمة من صغريات مسألة اجتماع الأمر والنهي، فصح الوضوء على القول بجواز الاجتماع، أو على الامتناع، وتقديم جانب الأمر على النهي ترجيحاً لمصلحة الوجوب على مفسدة الحرمة. وأما على القول بعدم وجوب المقدمة: فلا تكون مسألة مقدمة الواجب من صغريات تلك المسألة.

وقد أورد المصنف على هذه الثمرة بوجوه:

الوجه الأول: منع صفروية المقدمة لمسألة اجتماع الأمر والنهي؛ لأن الواجب على القول ما هو المقدمة بالحمل الشائع، وحينئذ تدرج مسألة مقدمة الواجب في مسألة

في تأسيس الأصل في المسألة

اعلم: أنه لا أصل في محل البحث في المسألة^(١)، فإن الملازمة بين وجوب المقدمة

النهي عن العبادة - إن كانت المقدمة عبادة كالوضوء في المثال المذكور - لأن الأمر والنهي يتعلقان بعنوان واحد كأنه قيل: توضأ ولا تتوضأ بالمغصوب.

فمقدمة الواجب حينئذ أجنبية عن مسألة اجتماع الأمر والنهي؛ بل داخله في مسألة النهي عن العبادة.

الوجه الثاني من الإشكال على هذه الثمرة: إنه لا يكاد يلزم الاجتماع أصلاً؛ إذ على فرض عدم انحصار المقدمة في الفرد المحرم: فلا وجوب للمقدمة؛ لأن الواجب هو الفرد المباح، وعلى فرض الانحصار: فلا وجوب لها أيضاً على تقدير أهمية حرمة المقدمة من وجوب ذبيها، وأما على تقدير أهمية وجوب الواجب عن حرمتها: فلا حرمة لها، وعلى التقديرين لا يلزم الاجتماع.

أما الوجه الثالث من الإشكال: فيقال: إن الاجتماع وعدمه لا دخل له في التوصل الذي هو المهم من المقدمة؛ بل يمكن التوصل بها إن كانت توصيلية؛ ولو لم نقل بجواز اجتماع الأمر والنهي، وجواز التوصل بها على القول بجواز الاجتماع. وإن كانت تعبدية قلنا: بوجوبها أم لا.

والحاصل: أن فائدة المقدمة هي التوصل بها إلى ذبيها، فلا مانع من التوصل بها إلى ذبيها على القول بجواز الاجتماع.

من غير فرق في ذلك بين وجوب المقدمة وعدمه. فالملازمة وعدمها سيان بالنسبة إلى التوصل بها إلى ذبيها؛ حيث لا يتفاوت في ترتبه بين وجوبها وعدمه، وذلك لعدم إناطة ترتبه عليها بوجوبها.

٥ - رأي المصنف «قدس سره»:

١ - وجوب مقدمة الواجب مطلقاً أي: من دون اعتبار قصد التوصل أو الإيصال في اتصافها بالوجوب.

٢ - إن مسألة مقدمة الواجب مسألة أصولية، فثمرتها هي: وقوع نتيجتها في طريق الاستنباط.

٣ - عدم صحة الثمرات الثلاثة التي ذكروها ثمرةً لمقدمة الواجب.

(١) أي: لا أصل في المسألة الأصولية وهي: الملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذبيها، وإن كان هناك أصل في المسألة الفقهية وهو وجوب المقدمة.

وجوب ذي المقدمة وعدمها ليست لها حالة سابقة؛ بل تكون الملازمة أو عدمها أزلية، نعم؛ نفس وجوب المقدمة يكون مسبقاً بالعدم، حيث يكون حادثاً بحدوث وجوب ذي المقدمة، فالأصل عدم وجوبها.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن موضوع الأصل تارة: يلاحظ في المسألة الأصولية أعني: الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته؛ بأن يكون الأصل لتعيين الملازمة أو عدمها عند الشك في ثبوتها وعدمها. وأخرى: يلاحظ في المسألة الفقهية أعني: نفس وجوب المقدمة، والأصل الذي يمكن فرضه في المقام هو الاستصحاب.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الكلام يقع في مقامين:

الأول: الأصل في المسألة الأصولية.

الثاني: الأصل في المسألة الفقهية.

وظاهر كلام المصنف هو: جريان الأصل في المسألة الفقهية دون المسألة الأصولية. توضيح ذلك يتوقف على بيان الفرق بينهما.

وخلاصة الفرق: أن الملازمة بين الوجوبين في المسألة الأصولية ليست لها حالة سابقة سواء فُتِرت بكونها أمراً واقعياً، أو انتزاعياً ينتزع عن حصول أحد المتلازمين عند حصول الآخر، أو كونها عبارة عن دوام حصول الجزاء عند الشرط، فالملازمة بجميع هذه التفاسير ليست لها حالة سابقة؛ بل أنها أزلية؛ بمعنى: أنها إما موجودة بين الشئين من الأول، أو متنتفية كذلك، فليس هناك حدوث غير حدوث المتلازمين لا بمفاد كان التامة «حصلت الملازمة بين هذا وذاك»، ولا بمفاد كان الناقصة «صار هذا وذاك متلازمين»، ولذا تتحقق بين المعدومين كملازمة عدم الشمس وعدم النهار، فيقال في الليل: الشمس والنهار متلازمان؛ بل تتحقق بين الممتنعين، كملازمة تعدد الآلهة وفساد العالم في قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^(١). أما وجوب المقدمة، فله حالة سابقة وهو: عدم الوجوب عند عدم وجوب ذي المقدمة.

إذا عرفت هذا الفرق بين المسألتين فاعلم: أنه لا يجري الاستصحاب في المسألة الأصولية أعني: الملازمة؛ لا في جانب الوجود، ولا في جانب العدم؛ وذلك لما عرفت: من عدم يقين سابق بالحدوث ولا بعدمه. ومن المعلوم: أن الاستصحاب يتوقف على اليقين والشك، وفي المقام ليس إلا الشك.

وتوهم^(١): عدم جريانه، لكون وجوبها على الملازمة، من قبيل لوازم الماهية غير مجعولة، ولا أثر آخر مجعول مترتب عليه، ولو كان لم يكن بمهم هاهنا، مدفوع^(٢)؛ بأنه وإن كان غير مجعول بالذات، لا بالجعل البسيط الذي هو مفاد كان التامة، ولا بالجعل التأليفي الذي هو مفاد كان الناقصة؛ إلا إنه مجعول بالعرض ويتبع جعل وجوب ذي المقدمة، وهو كافٍ في جريان الأصل.ء

أما جريان الاستصحاب في المسألة الفقهية فلما عرفت: من أن لها حالة سابقة؛ لأن وجوب المقدمة لم يكن قبل وجوب ذيتها قطعاً، فإذا شك في وجوبها بعد وجوب ذيتها يُستصحب عدم الوجوب.

فالحاصل: إن الأصل لا يجري في الملازمة، ولكنه يجري في وجوب المقدمة، فلا يصح أن يقال: الأصل عدم الملازمة، ويصح أن يقال: الأصل عدم وجوب المقدمة.

(١) هذا إشكال على جريان الاستصحاب في عدم وجوب المقدمة.

توضيح الاشكال يتوقف على مقدمة وهي: أنه يعتبر في الاستصحاب أن يكون المستصحب مجعولاً شرعياً من دون فرق بين كونه حكماً تكليفاً؛ كالوجوب والحرمة وغيرهما من الأحكام التكليفية وبين كونه حكماً وضعياً كالملكية والزوجية ونحوهما، أو يكون المستصحب موضوعاً لحكم شرعي كالعدالة والاجتهاد، ونحوهما من الموضوعات التي يترتب عليها أحكام شرعية.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنّ المستصحب في المقام ليس مجعولاً شرعياً ولا موضوعاً يترتب عليه أثر شرعي؛ لأن وجوب المقدمة لازم لماهية وجوب ذيتها كزوجية الأربعة، فإذا كان وجوب المقدمة من قبيل لوازم الماهية فهو غير مجعول شرعاً، ولا أثر مجعول يترتب عليه، فلا يجري فيه الاستصحاب؛ لانتفاء ما يعتبر في جريانه من كون المستصحب حكماً شرعياً، أو موضوعاً يترتب عليه حكم شرعي.

(٢) دفع للتوهم المذكور.

وحاصل الدفع: أن وجوب المقدمة على الملازمة وإن لم يكن مجعولاً للشارع مستقلاً لا بالجعل البسيط وهو: إيجاد الشيء المعبر عنه بمفاد كان التامة؛ كما في كان زيد بمعنى: وجد زيد، ولا بالجعل التأليفي وهو: جعل شيء لشيء المعبر عنه بمفاد كان الناقصة، كما في كان زيد كاتباً، إلا إنه مجعول شرعاً يتبع جعل وجوب ذي المقدمة، وهذا المقدار من المجعولية الشرعية مما يكفي في جريان الأصل فيه، فيجري ويثبت به نفي وجوب المقدمة عند الشك في وجوبها.

وتركنا ما في المقام من تطويل الكلام بالنقض والإبرام تجنباً عن التطويل المل.

ولزوم^(١) التفكيك بين الوجوبين مع الشك لا محالة^(٢)، لأصالة عدم وجوب المقدمة مع وجوب ذي المقدمة، لا ينافي الملازمة بين الواقعيين، وإنما ينافي الملازمة بين الفعلين، نعم؛ لو كانت الدعوى هي الملازمة المطلقة حتى في المرتبة الفعلية؛ لما صح التمسك بالأصل، كما لا يخفى.

(١) هذا إشكال آخر على جريان استصحاب عدم وجوب المقدمة.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن تفكيك المتلازمين كالشمس والنهار محال، والوجوبان متلازمان ولو احتمالاً، فتفكيكهما محال احتمالاً، والمحال احتمالاً كالمحال قطعاً في الاستحالة.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه لا يجري الاستصحاب؛ لأن الملازمة - على فرض ثبوتها - تقتضي عدم انفكاك وجوب المقدمة عن وجوب ذبيها؛ لما عرفت: من استحالة انفكاك أحد المتلازمين عن الآخر، وحيث إن الأصل لا يجري في نفس الملازمة، فلا بد أن لا يجري في المقدمة؛ لأنه إذا جرى فيها، وثبت بالأصل عدم وجوبها لزم التفكيك بين الملزوم - وهو الوجوب النفسي - وبين اللازم - وهو الوجوب الغيري المقدمي - فلا بد من الالتزام بعدم جريان استصحاب عدم وجوب المقدمة؛ لئلا يلزم المحذور المذكور.

(٢) أي: لزوم التفكيك بين الوجوبين عند الشك لا محيص عنه؛ وذلك لأصالة عدم وجوب المقدمة مع وجوب ذي المقدمة واقعاً، إلا إن هذا التفكيك لا ينافي الملازمة بين الوجوبين الواقعيين، وإنما ينافي التفكيك بين الوجوبين الفعلين.

وقوله: «لا ينافي...» إلخ خبرٌ لقوله: «ولزوم التفكيك..» إلخ. ودفعٌ للإشكال. توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن الملازمة تارة تُفرض بين الحكمين الواقعيين، وأخرى: بين الحكمين الظاهريين.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن التفكيك إنما يلزم إذا جرى الأصل في أحد الحكمين المتلازمين واقعاً أو ظاهراً؛ بأن يجري استصحاب عدم أحد الحكمين الواقعيين أو الظاهريين.

أما إذا كان أحد الحكمين واقعياً، والآخر ظاهرياً، فلا ينافي استصحاب عدم الحكم الظاهري مع ثبوت الحكم الواقعي، وكذلك استصحاب عدم الحكم الظاهري لا ينافي الملازمة بين الحكمين الواقعيين، فعدم وجوب المقدمة ظاهراً لأجل الأصل لا ينافي وجوبها واقعاً لأجل الملازمة الواقعية بين الوجوبين؛ لأن جريان استصحاب عدم وجوب المقدمة لا يدل على عدم الملازمة واقعاً بين وجوب الواجب ووجوب مقدمته.

نعم؛ إنما ينافي التفكيك بين الوجوبين إذا كانت الملازمة بين الوجوبين الفعلين؛ لأن

إذا عرفت ما ذكرنا، فقد تصدى غير واحد من الأفاضل لإقامة البرهان على الملازمة، وما أتى منهم بواحد^(١) خال عن الخلل، والأولى إحالة ذلك إلى الوجدان؛ حيث إنه^(٢) أقوى شاهد على أن الإنسان إذا أراد شيئاً له مقدمات أراد تلك

جريان الأصل: في المقدمة حينئذٍ يستلزم التناقض؛ حيث إن المفروض: وجوب المقدمة فعلاً، ومقتضى الأصل عدمه كذلك، فحينئذٍ يجتمع الوجوب الفعلي وعدمه على المقدمة.

أما الأول: فللملازمة. وأما الثاني: فللأصل، وليس هذا إلا التناقض.

قوله: «نعم؛ لو كانت الدعوى...» إلخ استدراك على قوله: «لا ينافي الملازمة».

وحاصله: أنه تتحقق المنافاة بينهما إذا كان المدعى الملازمة المطلقة حتى في مرتبة الفعلية، فلا يصح حينئذٍ جريان الأصل في وجوب المقدمة؛ حيث إن مقتضى الملازمة المطلقة - مع فرض وجوب ذي المقدمة - هو: العلم بوجوب المقدمة بطريق اللم، فالشك البدوي في وجوبها يرتفع بالعلم بوجوب ذيها، ومع هذا العلم الموجب للعلم بوجوب المقدمة لا مجال لجريان الأصل في عدم وجوبها. وقد أشار إليه بقوله: «لما صحَّ التمسك بالأصل»؛ لعدم الموضوع للأصل، حيث إن موضوعه هو الشك، والمفروض: انتفاؤه.

(١) أي: ما أتى منهم ببرهان واحد خالٍ عن الخلل، ولا داعي لإيراد تلك البراهين؛ إذ ليس ذكرها إلا التطويل بلا طائل.

(٢) أي: الوجدان أكبر قاض وأقوى شاهد على: أن الإنسان إذا أراد شيئاً متوقفاً على مقدمات أراد تلك المقدمات قهراً لو التفت إليها، واحتج بمثل هذا صاحب التقريرات «رحمه الله»، وقد عزاه في البدائع إلى جمع من الأعيان كالمحقق الدواني، والمحقق الطوسي، وسيد الحكماء المير محمد باقر الداماد، وهو أقوى الأدلة التي استدلت بها في المقام.

وحاصل هذا البرهان: أن الوجدان يحكم بالملازمة بين إرادة شيء، وإرادة مقدماته، لو التفت المرید إلى تلك المقدمات؛ بل قد يأمر المولى عبده بها مولوياً؛ كما يأمر بنفس ذلك الشيء فيقول مولوياً: «ادخل السوق واشتر اللحم»، فالأمر بدخول السوق - الذي هو مقدمة - يكون مولوياً كالأمر بذي المقدمة وهو شراء اللحم، والتفاوت بينهما: أن الشراء ابتدائي والدخول تبعي، وأنه حيث تعلق إرادته بإيجاد عبده الشراء؛ ترشحت من هذه الإرادة للمولى إرادة أخرى بدخول السوق؛ بعد الالتفات إلى لزوم الدخول لكونه مقدمة للواجب.

المقدمات لو التفت إليها؛ بحيث ربما يجعلها في قالب الطلب مثله، ويقول مولوياً: ادخل السوق واشتر اللحم مثلاً، بداهة: أن الطلب المنشأ بخطاب «ادخل» مثل المنشأ بخطاب «اشتر» في كونه بعثاً مولوياً، وأنه حيث تعلق إرادته بإيجاد عبده الاشتهاء ترشحت منها له إرادة أخرى بدخول السوق بعد الالتفات إليه، وأنه يكون مقدمة له كما لا يخفى.

ويؤيد الوجدان^(١)؛ بل يكون من أوضح البرهان: وجود الأوامر الغيرية في الشرعيات والعرفيات؛ لوضوح: إنه لا يكاد يتعلق بمقدمة أمر غيري إلا إذا كان فيها^(٢) مناطه، وإذا كان فيها كان في مثلها، فيصح تعلقه به أيضاً^(٣)؛ لتحقق^(٤)

(١) وهذا المؤيد نسب إلى سيد الأساطين الميرزا الشيرازي. وحاصله: أن وجود الأوامر الغيرية المتعلقة ببعض مقدمات الواجبات الشرعية - كالوضوء والغسل والطهارة الخبيثة وغيرها للصلاة، والطواف مثلاً، وبعض مقدمات بعض الواجبات العرفية؛ كالأمر بدخول السوق لا شراء اللحم - أقوى شاهد على وجود الملازمة بين وجوب كل واجب نفسي، ووجوب كل مقدمة من مقدماته؛ وذلك لأن المناط في الوجوب الغيري - وهو التوصل إلى الواجب النفسي - موجود في كل مقدمة، فلا بد من الحكم بوجوب جميع المقدمات؛ لاتحاد حكم الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز، فيستكشف من وجود أوامر غيرية بالنسبة إلى جملة من المقدمات؛ وجوب غيرها من المقدمات التي لم يرد فيها أمر غيري أيضاً؛ لتحقق ملاكه ومناطه.

(٢) أي: في المقدمة.

وحاصل الكلام: أنه لا يتعلق أمرٌ غيري بمقدمة من المقدمات إلا مع وجود مناط الأمر الغيري - وهو التوصل إلى ذي المقدمة - فيها، فإذا كان مناط الأمر الغيري ثابتاً في بعض المقدمات الشرعية أو العرفية، التي تعلق بها الأمر الغيري، كان ذلك المناط ثابتاً في مثلها من المقدمات التي لم يتعلق بها أمر غيري شرعي أو عرفي ظاهراً، وحيث ثبت فيها المناط كان ذلك كاشفاً عن وجوبها، وذلك لوحدة حكم الأمثال.

وخلاصة الكلام: أن علة الوجوب الغيري مشتركة بين جميع المقدمات، فلا بد من الالتزام بوجوب جميعها غيرياً؛ بلا فرق بين ما تعلق به الأمر الغيري، وما لم يتعلق به ذلك. (٣) أي: فيصح تعلق الأمر الغيري بالمثل، كما صح تعلق الأمر بالمقدمات الواقعة في حيز الأمر الغيري.

(٤) تعليل لقوله: «فيصح تعلقه به»، يعني: يصح تعلق الأمر الغيري بالمثل لتحقق ملاك الأمر الغيري، الذي هو التوقف، فيثبت عموم الحكم للجميع.

ملاكه ومناطه، والتفصيل بين السبب وغيره^(١)، والشرط الشرعي وغيره سيأتي بطلانه، وإنه لا تفاوت في باب الملازمة بين مقدمة ومقدمة.

ولا بأس بذكر الاستدلال الذي هو كالأصل^(٢) لغيره - مما ذكره الأفاضل عن الاستدلالات - وهو ما ذكره أبو الحسن البصري، وهو: أنه لو لم يجب المقدمة لجاز تركها، وحينئذ فإن بقي الواجب على وجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق، وإلا خرج الواجب المطلق عن وجوبه.

(١) قوله: «والتفصيل...» إلخ دفع لما يمكن أن يقال: إنه ليس مناط الوجوب الغيري هو التوقف والمقدمية؛ حتى يتعدى منه إلى جميع المقدمات، بل يحتمل أن يكون فيما وجب من المقدمات كونها سبباً أو شرطاً شرعياً، وذلك يقتضي وجوب ما يكون سبباً أو شرطاً شرعياً فقط، ولازم ذلك: عدم وجوب جميع المقدمات. فإنه يقال في دفع هذا الإشكال: إنه لا خصوصية في السبب أو الشرط في الوجوب الغيري، فلا وجه لتوهم التفصيل أصلاً، وسيأتي بطلانه فانتظر.

(٢) بمعنى: أن سائر الأدلة مشتقة منه؛ كاشتقاق المشتقات من المصدر، حيث إن تلك الأدلة مشتملة على بعض ما تضمنه دليل أبي الحسن البصري.

وحاصل الاستدلال: الذي ذكره أبو الحسن البصري على وجوب المقدمة، وجعله المصنف كالأصل: أنه لو لم تجب المقدمة لجاز تركها، ضرورة: أن عدم وجوبها يستلزم جواز تركها، وبعد فرض جواز الترك؛ فإن لم يبق ذو المقدمة على وجوبه لزم خروج الواجب النفسي المطلق عن وجوبه، وإن بقي على وجوبه لزم التكليف بما لا يطاق، بداهة: أن ترك المقدمة المفروض جوازه يوجب امتناع وجود الواجب في الخارج، فالتكليف بإيجاد ذي المقدمة يصير حينئذ من التكليف بغير مقدور، وهو قبيح على العاقل فضلاً على الحكيم.

وكيف كان؛ فيلزم من جواز ترك المقدمة أحد محذورين: إما التكليف بما لا يطاق لو بقي ذو المقدمة على وجوبه. وإما الخلف لو خرج عن وجوبه.

أما الأول: فواضح.

وأما الثاني: فلأن المفروض: إطلاق وجوب الواجب بالنسبة إلى مقدمته، وعدم اشتراط وجوبه بوجودها، ففرض عدم وجوبه - حين ترك المقدمة - يرجع إلى اشتراط وجوبه بوجودها، وهو خلاف ما فرضناه من إطلاق الوجوب.

ومن البديهي: بطلان كلا المحذورين، فعدم وجوب المقدمة - الذي هو منشأ هذين المحذورين - أيضاً واضح البطلان؛ لكشف فساد اللازم - وهو: عدم وجوب ذي المقدمة -

وفيه: ^(١) - بعد إصلاحه بإرادة عدم المنع الشرعي من التالي في الشرطية الأولى لا الإباحة الشرعية، وإلا كانت الملازمة واضحة البطلان، وإرادة الترك عما أضيف إليه

عن فساد وبطلان الملزوم؛ وهو: عدم وجوب المقدمة فالنتيجة هي: وجوب المقدمة.
(١) أي: يرد في هذا البرهان والاستدلال بعد إصلاحه ما أشار إليه بقوله: «ما لا يخفى»، فلا بد أولاً من إصلاح هذا البرهان؛ بنحو يندرج في البراهين التي لها صورة، ثم التعرض لما يرد عليه من الإشكال فيقع الكلام في مقامين:

المقام الأول: في إصلاح الدليل المذكور.

المقام الثاني: في بيان ما يرد عليه من الإشكال.

أما المقام الأول: - وهو إصلاح البرهان المذكور - فتوضيحه: يتوقف على مقدمة وهي: أن المستدل - بالدليل المذكور على وجوب المقدمة - لما رتب دليله من قضيتين شرطيتين، فلا بد من الملازمة بين المقدم والتالي في كلتا الشرطيتين وهما: ١ - أنه لو لم تجب المقدمة لجاز تركها. ٢ - وحينئذ فإن بقي الواجب على وجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق، وإلا خرج الواجب المطلق عن كونه واجباً، إذ لولا الملازمة بين المقدم والتالي في القضية الشرطية في القياس الاستثنائي لما ينتج من بطلان التالي بطلان المقدم، ولا ملازمة بين المقدم والتالي في الشرطيتين بحسب ما هو ظاهر قول المستدل؛ فلا بد من الإصلاح على نحو تحقق الملازمة بين المقدم والتالي في كلتا الشرطيتين.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إن إصلاح الشرطية الأولى إنما هو: أن يكون المراد من جواز ترك المقدمة المستفاد من قوله: «لجاز تركها»: عدم منع شرعي عن تركها، فالمراد من قوله: «لجاز تركها» أي: لم يمنع الشارع تركها؛ إذ لا ملازمة بين عدم وجوب المقدمة وبين جواز تركها إذا كان المراد من الجواز الإباحة الشرعية؛ لأن رفع الوجوب الغيري عن المقدمة لا يستلزم خصوص الإباحة الشرعية؛ بل يتردد الحكم الباقي بين الأحكام الأربعة بناء على عدم خلو الواقعة عن حكم شرعي. وأما إذا كان المراد من جواز الترك عدم المنع الشرعي عن ترك المقدمة لكانت الملازمة - بين المقدم والتالي - ثابتة حينما نقول: إنه لو لم تجب المقدمة لم يكن منع شرعي عن تركها.

هذا تمام الكلام في إصلاح الشرطية الأولى.

أما إصلاح الشرطية الثانية فهو: أن يراد الترك عما أضيف إليه الظرف أعني: كلمة «حينئذ» بأن يكون التقدير حين تركها؛ لا حين جواز تركها كما هو ظاهر قول المستدل؛ لأن بقاء الواجب على وجوبه حين جواز ترك المقدمة لا يوجب التكليف بما لا يطاق، بل

الظرف لا نفس الجواز، وآلا فبمجرد الجواز بدون الترك لا يكاد يتوهم صدق القضية الشرطية الثانية - ما لا يخفى؛ فإن^(١) الترك بمجرد عدم المنع شرعاً لا يوجب صدق إحدى الشرطيتين، ولا يلزم أحد المحذورين^(٢)؛ فإنه وإن لم يبق له وجوب معه؛ إلا إنه كان ذلك بالعصيان؛ لكونه متمكناً من الإطاعة والإتيان، وقد اختار تركه بترك

يلزم ذلك على تقدير ترك المقدمة، فلا بد أن يراد من المضاف إليه الظرف ترك المقدمة بما هو ترك، كي تصدق القضية الشرطية الثانية، وكي يترتب التالي على المقدم. هذا تمام الكلام في المقام الأول.

وأما المقام الثاني - المتضمن لإبطال الدليل المذكور - فقد أشار إليه بقوله: «ما لا يخفى»، وحاصل وجه بطلانه على - ما في «منتهى الدراية، ج ٢، ص ٤٠٢» - أن ترك المقدمة المفروض جوازه شرعاً لا يوجب شيئاً من المحذورين اللذين أحدهما: الخلف، وهو خروج الواجب عن الوجوب. والآخر: التكليف بما لا يطاق؛ وذلك لأن المقدمة وإن لم تكن واجبة شرعاً، لكن العقل يحكم بوجوبها إرشاداً من باب حسن الإطاعة عقلاً؛ حذراً من الوقوع في عقاب ترك الواجب، فإذا ترك المقدمة لزم سقوط أمر ذبيها بالعصيان، فلا أمر حينئذٍ ليجب به ذو المقدمة. فإن أراد المستدل من خروج الواجب عن الوجوب هذا المعنى فلا بأس به، لكنه ليس بمحذور؛ لأن سقوط التكليف يكون تارة: بالإطاعة، وأخرى: بالعصيان.

فقول المستدل: بأن المقدمة إن لم تكن واجبة لجاز تركها شرعاً صحيح، لكن قوله: إن ترك المقدمة يستلزم أحد المحذورين، وهما الخلف أو التكليف بغير مقدور غير سديد؛ لعدم لزوم شيء منهما حين ترك المقدمة. المفروض جوازه شرعاً؛ حتى يكشف بطلان التالي عن بطلان الملزوم، وهو عدم وجوب المقدمة. انتهى.

(١) أي: قوله: «فإن الترك...» إلخ تقريباً للإشكال على الدليل، حيث عرفت: إن ترك المقدمة المفروض جوازه شرعاً لا يوجب شيئاً من المحذورين.

(٢) أي: هما خروج الواجب عن كونه واجباً، ولزوم تكليف ما لا يطاق. وحاصل جواب المصنف عن الاستدلال المذكور هو: أن المقدمة الأولى - أعني:

قوله: «لو لم يجب المقدمة لجاز تركها» - وإن كانت مسلمة؛ ولكن المقدمة الثانية - أعني: قوله: «ولو ترك لزم إما الخلف أو التكليف بما لا يطاق» - غير صحيح؛ إذ بالترك يسقط التكليف عصياناً، فإن المقدمة مقدورة، والعقل حكم بلزوم الإتيان بها إرشاداً، فلم يخرج الواجب عن كونه واجباً، فجواز ترك المقدمة شرعاً - في ظرف وجوب الإتيان بها عقلاً - غير مستلزم لأحد المحذورين.

مقدمته بسوء اختياره، مع حكم العقل بلزوم إتيانها، إرشاداً إلى ما في تركها من العصيان المستتب للعقاب.

نعم؛^(١) لو كان المراد من الجواز جواز الترك شرعاً وعقلاً، يلزم أحد المخدورين، إلا إن الملازمة على هذا في الشرطية الأولى ممنوعة؛ بداهة: إنه لو لم يجب شرعاً لا يلزم أن يكون جائزاً شرعاً وعقلاً؛ لإمكان أن لا يكون محكوماً بحكم شرعاً، وإن كان واجباً عقلاً إرشاداً، هذا واضح.

(١) هذا استدراك على قوله: «فإن الترك بمجرد عدم المنع شرعاً لا يوجب صدق إحدى الشرطيتين».

وحاصل الاستدراك: أن عدم صدق إحدى الشرطيتين المستلزم لعدم لزوم المخدورين - أعني: الخلف والتكليف بما لا يطاق - من جواز ترك المقدمة إنما يتم على أن يكون المراد من الجواز - في قوله: «لجاز تركها» - هو: الجواز الشرعي فقط. وأما إذا كان المراد منه هو: الجواز شرعاً وعقلاً معاً فيلزم أحد المخدورين المتقدمين لا محالة؛ إذ حينئذ لا ملزم بإتيان المقدمة، فيجوز تركها عقلاً وشرعاً. ثم هذا الترك المؤدي إلى ترك الواجب النفسي لا يكون عصياناً لأمر الواجب النفسي لسقوط الأمر بعدم القدرة عليه عند ترك المقدمة، فلا بد أن يكون سقوط الأمر النفسي للخلف أعني: خروج الواجب المطلق عن وجوبه؛ لأن سقوط الأمر لأجل انتفاء المقدمة هو شأن الواجب المشروط.

وحاصل الكلام في المقام: أنه إذا كان المراد من جواز الترك من التالي في الشرطية الأولى: جواز الترك شرعاً وعقلاً لزم أحد المخدورين المتقدمين. ولكن الملازمة في الشرطية الأولى على هذا الفرض أعني: جواز ترك المقدمة شرعاً وعقلاً ممنوعة. أما وجه منع الملازمة بين عدم وجوب المقدمة شرعاً وبين جواز تركها شرعاً وعقلاً: فلأن نفي الوجوب شرعاً لا يستلزم الجواز شرعاً وعقلاً؛ لإمكان خلو المقدمة عن الحكم الشرعي، وكفاية حكم العقل بلزوم الإتيان بها إرشاداً، فليس جواز ترك المقدمة شرعاً وعقلاً من لوازم عدم وجوبها حتى يلزم أحد المخدورين عند ترك المقدمة.

وكيف كان؛ فيرد على الدليل المذكور أحد إشكالين وهما: إما كذب الشرطية الأولى إن كان المراد بجواز الترك جوازه شرعاً وعقلاً، أو كذب الشرطية الثانية إن كان المراد من جواز الترك جوازه شرعاً فقط؛ إذ لا يلزم حينئذ التكليف بما لا يطاق بمجرد جواز الترك شرعاً، مع حكم العقل بلزوم إيجاد المقدمة إرشاداً؛ بل لا يلزم شيء من المخدورين بناءً على عدم وجوب المقدمة شرعاً.

وأما التفصيل بين السبب وغيره: (١) فقد استدل على وجوب السبب: (٢) بأن التكليف لا يكاد يتعلق إلا بالمقدور، والمقدور لا يكون إلا هو السبب، وإنما المسبب من آثاره المترتبة عليه قهراً، ولا يكون من أفعال المكلف وحركاته أو سكناته، فلا بد من صرف الأمر المتوجه إليه عنه إلى سببه.

ولا يخفى ما فيه (٣) من: أنه ليس بدليل على التفصيل؛ بل على أن الأمر النفسي إنما يكون متعلقاً بالسبب دون المسبب؛ مع وضوح فساد، ضرورة: أن المسبب

التفصيل بين السبب وغيره

(١) أي: غير السبب، أعني: الوجوب في السبب وعدمه في غيره.
وجه التفصيل: أن مقدور المكلف هو السبب كالايقاع بأن يقول مثلاً: أنت حرٌّ في سبيل الله، وأما المسبب أعني: العتق فهو يترتب على الإيقاع قهراً لا باختيار المكلف، فالأمر بالعتق - في قول الشارع: «إن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة» - في الحقيقة أمرٌ بالسبب أعني: عقد العتق.

(٢) توضيح الاستدلال على وجوب السبب يتوقف على مقدمة وهي: أنه لا ريب في اعتبار القدرة في متعلق التكليف لقبح التكليف بما هو خارج عن القدرة. ولا ريب أيضاً: في أن المسببات خارجة عن القدرة، وإنما المقدور هي الأسباب، والمسببات تعد من آثارها المترتبة عليها قهراً.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه لا بد من صرف الأمر المتعلق بالمسبب في ظاهر الخطاب إلى السبب، كما عرفت؛ لامتناع الأخذ بظاهره وهو: تعلق التكليف بغير المقدور، وعليه: فإذا أمر الشارع بالتزويج، أو بتحصيل الطهارة الحديثة فلا محيص عن صرفه إلى الأسباب كالعقد في المثال الأول، وكغسل البدن، أو غسل الوجه واليدين، ومسح مقدم الرأس والرجلين في المثال الثاني؛ لعدم القدرة على الزواج، والطهارة؛ بل المقدور أسبابهما.

(٣) أي: لا يخفى ما في هذا الدليل من الإشكال.
وقد أجاب المصنف عن الاستدلال المذكور بوجهين:
أحدهما: ما أشار إليه بقوله: «من أنه ليس بدليل على التفصيل».
وثانيها: ما أشار إليه بقوله: «مع وضوح فساد».

وحاصل الوجه الأول: أن ما ذكر من الدليل ليس دليلاً على التفصيل في مورد البحث - وهو الوجوب الترشيحي الثابت للمقدمة التي هي سبب وجود ذبيها، دون

مقدور المكلف، وهو متمكن عنه بواسطة السبب، ولا يعتبر في التكليف أزيد من القدرة، كانت بلا واسطة أو معها، كما لا يخفى.

وأما التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره^(١): فقد استدل على الوجوب في الأول بأنه: لولا وجوبه^(٢) شرعاً لما كان شرطاً، حيث إنه ليس لما لا بد منه عقلاً أو عادةً.

المقدمة التي هو شرط - حتى يفصل بين السبب والشرط: بوجوب الأول دون الثاني. وبيان ذلك: أن مقتضى الدليل المزبور انحصار التكليف في واحد متعلق بالسبب، ومن المعلوم: أن هذا التكليف نفسي، فيكون السبب واجباً نفسياً، وليس هذا الوجوب محل البحث عند من فصل بين المقدمة التي هي سبب، والتي هي شرط؛ بل المبحوث عنه هو الوجوب الترشيحي، والدليل المزبور لا يقتضي وجوب السبب ترشحياً؛ إذ ليس وجوبه على هذا للتوصل به إلى واجب آخر، إنما وجوبه نفسي، وأين الوجوب النفسي من الغيري؟

وأما الوجه الثاني فحاصله: أن القدرة وإن كانت معتبرة في التكاليف؛ إلا إن القدرة المعتبرة فيها أعم من المباشرة والتسبيبة. فالأمر بالإحراق مثلاً صحيح، لكونه مقدوراً بواسطة الإلقاء، ولا موجب لصرفه عن الإحراق إلى سببه وهو الإلقاء، ولا دليل على اعتبار خصوص القدرة المباشرة في الخطابات، بل بناء العقلاء على اعتبار مطلق القدرة فيها. هذا مضافاً إلى أن المفصل بين السبب وغيره منكرٌ حقيقةً لوجوب المقدمة مطلقاً؛ لا إنه مفصل بين السبب وغيره.

أما كونه منكرًا لوجوب السبب فلما عرفت: من عدم كونه واجباً غيرياً؛ بل يكون واجباً نفسياً، وأما كونه منكرًا لغيره فواضح، لأن المفروض: هو عدم وجوب غير السبب. هذا خلاصة الكلام في هذا التفصيل.

وها هنا كلام طويل في تحرير التفصيل بين السبب وغيره، تركناه رعاية للاختصار.

التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره

(١) أي: غير الشرط الشرعي كالسير للحج، فالشرط الشرعي كالوضوء والغسل والستر بالنسبة إلى الصلاة واجب، والشرط الغير الشرعي كالشرط العقلي والشرط العادي غير واجب.

(٢) أي: لولا وجوب الشرط الشرعي شرعاً لما كان شرطاً.

وحاصل الاستدلال: أنه لو لم يكن الوجوب الغيري الشرعي للوضوء مثلاً لم يكن الوضوء شرطاً؛ لأن المفروض: أن الوضوء ليس بشرط عقلي ولا عادي، فلا بد أن تكون

وفيه^(١) - مضافاً إلى ما عرفت: من رجوع الشرط الشرعي إلى العقلي - أنه لا يكاد يتعلق الأمر الغيري إلا بما هو مقدمة الواجب، فلو كانت مقدميته متوقفة على تعلقه بها لدار.

شرطيته بالوجوب الغيري الشرعي المتعلق به، فمقوم شرطيته هو الوجوب الشرعي، فلا بد من الالتزام بوجوبه.

وبعبارة أخرى: أن الشرط على أقسام:

الأول: الشرط الشرعي: كالطهارات الثلاث، والستر للصلاة.

الثاني: الشرط العقلي: كالسير الجويّ أو البريّ للحج.

الثالث: الشرط العادي: كنصب السلم للكون على السطح.

إذا عرفت هذه الأقسام فنقول: إن الواجب بالوجوب الشرعي الغيري هو القسم الأول فقط؛ لأن منشأ شرطية الأول هو الوجوب الغيري الشرعي، فهو يحتاج إلى الوجوب الغيري الشرعي؛ بخلاف الثاني والثالث حيث لا يحتاجان إلى الوجوب الغيري الشرعي؛ لأن منشأ شرطيتهما ليس الوجوب الغيري الشرعي؛ بل هو العقل أو العادة، فلهذا هما ليسا واجبين بالوجوب المقدمي الترشيحي.

وكيف كان؛ فإن دليل شرطية الشرط الشرعي هو وجوبه. ومن البديهي: انتفاء المدلول عند انتفاء الدليل، فلذا صح أن يقال: إنه لولا وجوبه لم يكن شرطاً، وعبر صاحب القوانين عن هذا الدليل: «بأنه لو لم يكن واجباً لم يكن شرطاً»، فشرطية الشرط الشرعي متقومة بالوجوب الثابت له بالفرض، فلذا وجب الشرط الشرعي دون غيره.

(١) أجاب المصنف «قدس سره» عن هذا الاستدلال بوجهين:

الوجه الأول: ما أشار بقوله: «مضافاً إلى ما عرفت من رجوع الشرط الشرعي إلى العقلي» أي: قد ذكره المصنف «قدس سره» في تقسيم المقدمة إلى العقلية والشرعية بقوله: «ولكنه لا يخفى رجوع الشرعية إلى العقلية...» إلخ، وذلك فإن للشرط سواء كان شرعياً أو عقلياً معنى واحداً وهو: انتفاء المشروط عند انتفاء شرطه، وإن لم يلزم من وجود الشرط وجود المشروط.

غاية الأمر: أن شرطية بعض الأشياء لما كانت مما لا يدركه العقل؛ كشرائط الصلاة من الطهارة والستر والاستقبال ونحوها نبتة الشارع على شرطيتها، وبين شرطيتها، وبعد بيان الشرطية يرجع الشرط الشرعي إلى الشرط العقلي، الذي يوجب انتفاؤه انتفاء المشروط، فحينئذ لا معنى للتفصيل بين الشرط الشرعي وغيره؛ لأن كل شرط يرجع إلى الشرط العقلي، والفرق بين الشرعي والعقلي إنما هو بالمدرک، فإذا كان المدرک للشرطية

والشرطية^(١) وإن كانت منتزعة عن التكليف إلا إنه عن التكليف النفسي المتعلق بما قيد بالشرط؛ لا عن الغيري فافهم.

هو الشارع يُسمى الشرط شرعياً، وإذا كان العقل يسمى عقلياً، ولا فرق بينهما من حيث المفهوم؛ وهو: انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط.

فالمتحصل: أن الشروط الشرعية ترجع إلى الشروط العقلية وهي كلها واجبة، فلا مورد للتفصيل. هذا تمام الكلام في الوجه الأول.

وأما الوجه الثاني: فهو ما أشار إليه بقوله: «إنه لا يكاد يتعلق الأمر الغيري إلا بما هو مقدمة الواجب»، وحاصل الوجه الثاني: أن استدلال المفصل مستلزم للدور بتقريب: أن كل حكم مترتب على موضوعه ومتأخر عنه تأخر المعلول عن علته، فلو توقف الموضوع على حكمه لزم الدور.

وتوضيح ذلك في المقام: أن الوجوب الغيري متأخر عن موضوعه - وهو الشرطية والمقدمية - وحينئذٍ فلو توقفت المقدمة على الأمر الغيري - كما هو مقتضى دليل المستدل - كان ذلك دوراً لتوقف الحكم - وهو الأمر الغيري - على الموضوع - أعني: المقدمة - وبالعكس. وبتعبير أوضح: أنه لا يترشح الأمر الغيري إلا على ما هو مقدمة الواجب، فلو توقفت المقدمة على ذلك كان دوراً باطلاً، ولازم هذا هو: كذب الشرطية في الاستدلال؛ وذلك لعدم توقف الجزاء - وهو الشرطية - على الشرط أعني: الوجوب؛ لما عرفت: من أن توقفها عليه مستلزم للدور الباطل، فيبطل التوقف، فلا تدل الشرطية المذكورة على وجوب الشرط الشرعي دون غيره، كما ادعاه المستدل.

(١) أي: «والشرطية...» إلخ دفع للإشكال.

أما تقريب الإشكال فيقال: إن هذا الدور بعينه وارد عليكم، لأن الشرطية متوقفة على الأمر الغيري؛ إذ لولا الأمر الغيري لم يعلم الشرطية، والأمر الغيري متوقف على ثبوت الشرطية؛ إذ لولا الشرطية لم يأمر المولى بالشرط. غاية الأمر: هذا الإشكال مبني على استحالة جعل الشرطية مستقلة كما هو مختار المصنف. وأما بناءً على كون الشرطية مجعولة بالاستقلال لا يلزم الدور.

وحاصل الدفع: هو منع المقدمة الأولى وهي: كون الشرطية منتزعة عن الوجوب الغيري المقدمي حتى يلزم الدور؛ بل هي منتزعة عن الوجوب النفسي، المتعلق بالشيء، المقيد بالشرط الشرعي كقوله: «صل على الطهارة»، المنتزع منه وجوب الطهارة، فمنشأ انتزاع الشرطية لها هو هذا الأمر النفسي؛ لا الأمر الغيري حتى يلزم الدور.

تتمة:

لا شبهة في أن مقدمة المستحب^(١) كمقدمة الواجب، فتكون مستحبة لو قيل بالملازمة. وأما مقدمة الحرام^(٢) والمكروه: فلا تكاد تتصف بالحرمة أو الكراهة؛ إذ

وقد يجاب عن الدور: بأن الشرطية متوقفة إثباتاً على الأمر الغيري، والأمر الغيري متوقف ثبوتاً على الشرطية فلا دور.

قوله: «فافهم» لعله إشارة إلى عدم اندفاع إشكال الدور؛ بجعل منشأ انتزاع الشرطية الأمر النفسي؛ وذلك أن الطهارة مثلاً ما لم يكن لها دخل في الصلاة أو الطواف لم يتعلق الأمر النفسي بالصلاة عن طهارة، فالشرطية ثابتة قبل تعلق الأمر النفسي؛ لأنها حينئذ جزء من موضوعه، فإذا فرض انتزاعها عن الأمر النفسي لزم الدور، فجعل منشأ انتزاع الشرطية الأمر النفسي لا يحسم إشكال الدور.

وبعبارة أخرى: أن الأمر النفسي بالصلاة مع الطهارة متوقف على مدخلية الطهارة ومقدميتها؛ إذ لولا الطهارة لم يأمر بالصلاة مع الطهارة، ومدخلية الطهارة متوقفة على الأمر النفسي بالصلاة مع الطهارة؛ إذ لولا هذا الأمر لم تكن للطهارة مدخلية، وهذا دور واضح، غاية الأمر: أن الدور - في التقرير السابق - كان مع الأمر الغيري، وها هنا كان مع الأمر النفسي.

مقدمة المستحب

(١) أي: أن مقدمة المستحب كالسفر إلى البلاد لتحصيل العلم، والتفقه في الدين، والمشي لزيارة الإمام الحسين «عليه السلام»، كمقدمة الواجب، فتكون مستحبة على القول بالملازمة في مقدمة الواجب؛ وذلك لوحدة المناط - وهو: التوقف والمقدمية - في المقامين، فلا فرق بين الطلب الوجوبي والاستحبابي عند العقل؛ لأن المناط المزبور يقتضي الوجوب في مقدمة الواجب المطلق، والاستحباب في مقدمة المستحب.

مقدمة الحرام والمكروه

(٢) أي: كالمشي للزنا، ومقدمة المكروه: كالمشي للطلاق؛ «فلا تكاد تتصف بالحرمة أو الكراهة»؛ بل فرق بين المقدمات كما أشار إليه بقوله: «إذ منها ما يتمكن معه من ترك الحرام أو المكروه اختياريًا» أي: من مقدمات الحرام والمكروه ما يتمكن مع فعلها من ترك الحرام أو المكروه، فالمراد بما الموصولة: المقدمة، وضمير معه راجع إلى (ما).

منها ما يتمكن معه من ترك الحرام أو المكروه اختياراً كما كان متمكناً قبله، فلا دخل له أصلاً في حصول ما هو المطلوب من ترك الحرام أو المكروه، فلم يترشح من طلبه طلب ترك مقدمتهما.

وتوضيح ما أفاده المصنف - في مقدمات الحرام والمكروه - يتوقف على مقدمة وهي: أن مقدمات الحرام والمكروه على قسمين:

الأول: ما يتمكن المكلف مع فعلها من ترك الحرام أو المكروه؛ لعدم كونها علة تامة لوجود الحرام أو المكروه، ولا جزءاً أخيراً من العلة التامة لوجودهما.
الثاني: ما لا يتمكن مع فعلها من تركهما؛ لكونها علة تامة أو جزءاً أخيراً منها لوجودهما.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن المقدمة لو كانت من قبيل القسم الأول فلا تكون حراماً؛ إذ المفروض: عدم كون فعلها مستلزماً لفعل ذبيها؛ لعدم كونها علة تامة ولا جزءاً أخيراً منها لوجود الحرام، فلا وجه لاتصافها بالحرمة لكونها فاقدة لملاك المقدمية، وهو توقف ترك الحرام أو المكروه على تركها.

فلو فرض: أن المكلف أتى بذبي المقدمة بعدما أتى بهذه المقدمة كان إتيانه مستنداً إلى سوء اختياره، لا إلى هذه المقدمة، فلما لم يكن ترك هذه المقدمة دخيلاً في ترك الحرام أو المكروه، فلا يترشح من طلب ترك الحرام أو المكروه طلب غيري على ترك هذه المقدمة، فلو أتى بجميع المقدمات إلا المقدمة الأخيرة التي يترتب عليها الحرام لم يأت بمحرم، ولا يتصف شيء من تلك المقدمات المأتي بها بالحرمة.

ومن هنا: يتضح الفرق بين مقدمات الواجب ومقدمات الحرام.

وخلاصة الفرق بينهما: أن الواجب في الحرام هو ترك الحرام، ومقدمته هي ترك إحدى مقدمات وجود الحرام لا ترك جميعها؛ لأن ترك الحرام لا يتوقف على ترك جميعها، لوضوح: حصول الترك الواجب بترك إحدى مقدمات الحرام، فمعرض الوجوب المقدمي حينئذ هو: ترك إحدى المقدمات تخييراً.

هذا بخلاف مقدمات الواجب؛ حيث يكون وجود كل واحدة منها مما يتوقف عليه وجود الواجب النفسي، فيجب جميع مقدماته. فمعرض الوجوب الغيري في مقدمة الواجب هو: فعل جميع المقدمات، وفي مقدمة الحرام هو: ترك إحدى المقدمات على البديل لتحقيق الواجب وهو ترك الحرام به، فلا مقتضى لوجوب ترك الجميع.

وكيف كان؛ فالمقدمة المحرمة من مقدمات الحرام هي: خصوص المقدمة التي لا يتمكن مع فعلها من ترك الحرام.

نعم^(١)؛ ما لا يتمكن معه من الترك المطلوب لا محالة يكون مطلوب الترك، ویترشح من طلب تركهما طلب ترك خصوص هذه المقدمة^(٢)، فلو لم^(٣) يكن للحرام مقدمة لا يبقى معها اختيار تركه لما اتصف بالحرمة مقدمة من مقدماته. لا يقال: «كيف؟ ولا يكاد يكون فعل إلا عن مقدمة لا محالة معها يوجد، ضرورة: أن الشيء ما لم يجب لم يوجد».

(١) استدراك على ما أفاده: من أنه لم يترشح من طلب ترك الحرام والمكروه طلب غيري على ترك المقدمة، التي يتمكن المكلف مع فعلها من تركهما. وحاصل الاستدراك: أن الأمر الغيري المقدمي لا يترشح من طلب تركهما على كل مقدمة؛ بل على خصوص المقدمة التي لا يقدر المكلف مع فعلها على ترك الحرام أو المكروه، وهذه المقدمة هي الجزء الأخير من العلة التامة، فلا محيص حينئذ عن ترشح الطلب الغيري على هذه المقدمة. فقله: «نعم» إشارة إلى القسم الثاني من قسمي مقدمات الحرام والمكروه.

(٢) أي: المقدمة التي هي علة تامة لوجود الحرام.

(٣) هذا متفرع على كون المقدمة المحرمة خصوص ما يتوقف عليه وجود الحرام؛ بحيث يترتب عليها قهراً، ولا يتمكن المكلف معها من ترك الحرام أصلاً. وحاصل الكلام في المقام: أنه - بناء على ذلك - لو فرض أن الحرام أو المكروه ليس له مقدمة من القسم الثاني؛ بأن كانت جميع مقدماته من قبيل القسم الأول، الذي لا يترتب وجود الحرام أو المكروه عليها قهراً؛ بل يبقى المكلف مع إتيانه بتلك المقدمات مختاراً أيضاً في فعله للحرام والمكروه وتركه لهما، كما إذا كان الحرام أو المكروه فعلاً اختيارياً منوطاً بوجوده باختياره وإرادته، لما اتصف شيء من مقدماته بالحرمة، إذ لو أتى بجميعها، ولم يرد المكلف فعل الحرام لا يتحقق الحرام في الخارج؛ لأن عدمه حينئذ مستند إلى عدم الإرادة؛ لا إلى وجود المقدمات حتى يكون التوصل بها إلى الحرام موجباً لحرمتها الغيرية.

(٤) هذا الكلام من المصنف اعتراض على قوله: «فلو لم يكن للحرام مقدمة لا يبقى معها اختيار تركه...» إلخ، وحاصل الاعتراض: أنه كيف يمكن وجود فعل في الخارج بدون مقدمة وعلة، مع بدهاة: «أن الشيء ما لم يجب لم يوجد» أي: ما لم يجب وجوده من ناحية علته يمتنع أن يوجد في الخارج، ولازم ذلك: امتناع وجود الحرام بدون مقدمة وعلة، فلا يصح كون الحرام بدون مقدمة وعلة.

وبعبارة أخرى: أنه لما استفيد من آخر كلام المصنف: إنه لو لم يكن للحرام مقدمة

فإنه يقال: (١) نعم؛ لا محالة يكون من جملتها ما يجب معه صدور الحرام؛ لكنه لا يلزم أن يكون ذلك من المقدمات الاختيارية؛ بل من المقدمات الغير الاختيارية؛ كمبادئ الاختيار التي لا تكون بالاختيار، وإلا (٢) لتسلسل، فلا تغفل، وتأمل.

وعلة تامة لم يكن أحد مقدماته حراماً. اعترض عليه: بأنه كيف يمكن أن يوجد فعل في الخارج، ولا يكون له علة تامة، والحال: إن الشيء ما لم يجب - بسبب وجود علته التامة - لم يوجد؟

وعلى هذا فلا بد وأن يكون لكل محرم موجود علة تامة، وتلك العلة التامة محرمة. (١) هذا دفع للاعتراض، وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: إنه لا ريب في احتياج كل فعل إلى العلة التامة؛ لكن أجزاء العلة التامة على قسمين: الأول: أن تكون بتمامها اختيارياً: مثل القاء الحطب في النار.

الثاني: أن تكون مركبة من الفعل الاختياري وغيره: كالإرادة التي هي غير اختيارية. إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن علة الحرام - لو كانت من قبيل القسم الأول - لا مانع من اتصاف جميع أجزاء العلة بالحكم الشرعي، فلو كان المعلول حراماً اتصفت علته التامة بالحرمة. وأما إذا كانت من القسم الثاني: فلا يتصف شيء من أجزاء العلة بالحرمة، أما غير الإرادة من المقدمات التي هي أفعال اختيارية: فلعدم توقف وجود الحرام عليه؛ إذا المفروض: قدرة المكلف على ترك الحرام قبل إيجاد هذه المقدمة وبعده، فلا يترتب عليها الحرام حتى تتصف بالحرمة المقدمة.

وأما الإرادة؛ فلعدم كونها اختيارية، وإلا توقفت على إرادة أخرى هكذا، فيلزم التسلسل. فما ذكر في الاعتراض من إن الفعل لا يوجد إلا بالعلة - وإن كان صحيحاً إذ لا إشكال في امتناع وجود الممكن بلا علة - إلا إن العلة تارة: تكون مما يصح تعلق الحكم الشرعي به كما إذا كانت اختيارية. وأخرى: لا تكون كذلك؛ كما إذا لم تكن اختيارية كالإرادة.

وعلى هذا: يمكن أن لا تكون للحرام أو المكروه مقدمة اختيارية؛ بأن كانت علة وجودهما غير اختيارية كالإرادة، ومن البديهي: أن ما لا يكون بالاختيار يمتنع أن يكون موضوعاً للتكليف حرمة أو كراهة أو غيرهما، تعييناً أو تخييراً، إلا إن يقال: بأن الإرادة ليست غير اختيارية. نكتفي بهذا المقدار رعاية للاختصار.

(٢) أي: لو كانت مبادئ الاختيار كالإرادة بالاختيار لزم التسلسل، «فلا تغفل» عما ذكرنا في مبادئ الاختيار، «وتأمل» حتى تعلم ما هو الحق من أن الإرادة اختيارية. هذا تمام الكلام في بحث مقدمة الواجب.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

١ - لا أصل في المسألة الأصولية: أعني: الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته، وإن كان هناك أصل في المسألة الفقهية أعني: وجوب المقدمة؛ وذلك فإن الأصل الذي يمكن فرضه في المقام هو الاستصحاب، فإذا شك في وجوب مقدمة بعد وجوب ذبيها يجري استصحاب عدم وجوبها؛ لأنه كان متيقناً قبل وجوب ذبيها فيجري استصحاب عدم الوجوب عند الشك في الوجوب.

هذا بخلاف الأصل في المسألة الأصولية أعني: الملازمة بين الوجوبين، فلا يجري استصحاب عدم الملازمة ولا استصحاب وجودها؛ لعدم الحالة السابقة المعتبرة في الاستصحاب، إذ ليست لها حالة سابقة، بل إنها إما موجودة من الأول أو منفية كذلك، فليس هناك يقين سابق بحدوث الملازمة ولا بعدمه، كي يجري الاستصحاب. ومن البديهي: أن الاستصحاب يتوقف على اليقين السابق، والشك اللاحق.

نعم؛ هناك توهم عدم جريان الاستصحاب في المسألة الفقهية. بتقريب: أن ما يعتبر في الاستصحاب هو: أن يكون المستصحب إما مجعولاً شرعياً كالوجوب والحرمة ونحوهما، وإما أن يكون موضوعاً لحكم شرعي كالعدالة والاجتهاد ونحوهما، والمستصحب في المقام ليس مجعولاً شرعياً، ولا موضوعاً يترتب عليه حكم شرعي؛ لأن وجوب المقدمة لازم لماهية وجوب ذبيها كزوجية الأربعة، ولازم الماهية ليس من الأمور المجعولة أصلاً، فلا يجري الاستصحاب لانتفاء ما يعتبر فيه.

وحاصل ما أفاده المصنف في دفع هذا التوهم هو: أن وجوب المقدمة على الملازمة وإن لم يكن مجعولاً للشارع مستقلاً، إلا إنه مجعول شرعاً بتبع جعل وجوب ذي المقدمة. وهذا المقدار من المجعولية الشرعية يكفي في جريان الاستصحاب فيه.

وهناك إشكال آخر على استصحاب عدم وجوب المقدمة وهو: استحالة تفكيك المتلازمين؛ إذ على فرض الملازمة بين الوجوبين: يلزم تفكيك المتلازمين باستصحاب عدم وجوب المقدمة مع وجوب ذبيها، والمفروض: تلازمهما.

وملخص الجواب عن هذا الإشكال: أن نفي وجوب المقدمة بالأصل ظاهراً لا ينافي الملازمة بين الوجوبين الواقعيين. هذا تمام الكلام في الأصل.

٢ - الكلام في الدليل على الملازمة وهو الوجدان:

وحاصل كلام المصنف في المقام: أن الوجدان أقوى شاهد على أن الإنسان إذا أراد شيئاً متوقفاً على مقدمات أراد تلك المقدمات قهراً لو التفت إليها.

وحاصل هذا البرهان: أن الوجدان يحكم بالملزمة بين إرادة شيء وإرادة مقدماته، لو التفت المرید إلى تلك المقدمات؛ بل قد يأمر المولى عبده بها مولوياً فيقول: «ادخل السوق واشتر اللحم».

ويؤيد الوجدان: وجود الأوامر الغيرية المتعلقة ببعض مقدمات بعض الواجبات الشرعية؛ كالوضوء والغسل ونحوهما للصلاة، ووجود هذه الأوامر الغيرية أقوى شاهد على وجود الملازمة بين وجوب كل واجب نفسي ووجوب مقدمة من مقدماته؛ وذلك لوجود المناط في جميع المقدمات، فيستكشف من وجود أوامر غيرية - بالنسبة إلى جملة من المقدمات - وجوب غيرها من المقدمات التي لم يرد فيها أمرٌ غيري أيضاً؛ لتحقق ملاكه ومناطه.

٣ - استدلال أبي الحسن البصري على وجوب المقدمة بقوله: «إنه لو لم تجب المقدمة لجاز تركها، وحينئذٍ فإن بقي الواجب على وجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق، والآ خرَج الواجب عن كونه واجباً»، وحاصل هذا الاستدلال هو: لزوم أحد محذورين من: عدم وجوب المقدمة، وجواز تركها، وهما: الخلف والتكليف بما لا يطاق.

وقد أورد المصنف على هذا الاستدلال بعد إصلاحه، فيقع الكلام تارة: في إصلاح هذا الاستدلال، وأخرى: في بيان ما يرد عليه. وأما إصلاح هذا الدليل بحيث يندرج تحت البراهين التي لها صورة؛ فيقال: إن المستدل لما رتب دليله من قضيتين شرطيتين فلا بد من الملازمة بين المقدم والتالي في كلتا الشرطيتين وهما:

١ - «أنه لو لم تجب المقدمة لجاز تركها».

٢ - «وحيثُذٍ فإن بقي الواجب المطلق على وجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق، والآ خرَج الواجب المطلق عن كونه واجباً»، ولا ملازمة بين مقدمهما وتاليهما بحسب ما هو ظاهر كلام المستدل، فلا بد من إصلاحهما بحيث تتحقق الملازمة بين المقدم والتالي فيهما، فيقال في إصلاح الشرطية الأولى: إن المراد من الجواز في تاليها هو: عدم منع شرعي عن تركها فيقال: إنه لو لم تجب المقدمة لم يمنع الشارع عن تركها، والملازمة بين عدم وجوب المقدمة وعدم منع الشارع عن تركها واضحة؛ إذ لو وجبت المقدمة لكان ممنوع الترك شرعاً قطعاً.

هذا بخلاف ما هو الموجود في كلام المستدل؛ إذ لا ملازمة بين عدم وجوب المقدمة وبين جواز تركها أي: الجواز بمعنى الإباحة الشرعية؛ بل الحكم الشرعي عند عدم الوجوب يتردد بين الأحكام الباقية من الحرمة والكره والإباحة والاستحباب. أما إصلاح الشرطية الثانية: فهو أن يراد الترك عما أضيف إليه الظرف أي: كلمة «حينئذ»، بأن يكون التقدير حين ترك المقدمة لا حين جواز تركها؛ لأن بقاء الواجب على وجوبه مع جواز تركها لا يوجب شيئاً من المحذورين، كي يقال: إن بطلان التالي يكون كاشفاً عن بطلان المقدم أعني: جواز ترك المقدمة شرعاً، وبطلانه ينتج بطلان المقدم في الشرطية الأولى أعني: عدم وجوب المقدمة، فإذا بطل عدم وجوبها ثبت وجوبها لاستحالة ارتفاع النقيضين وهو المطلوب. هذا تمام الكلام في إصلاح هذا الدليل.

وأما بيان ما يرد عليه فقد أشار إليه بقوله: «فيه ما لا يخفى»، وحاصل الإيراد: أن ترك المقدمة المفروض جوازه شرعاً لا يوجب المحذورين اللذين أحدهما: هو الخلف، والآخر: التكليف بما لا يطاق، إذ يسقط التكليف والأمر بذوي المقدمة بالعصيان عند ترك المقدمة، فلا يلزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجباً، ولا التكليف بما لا يطاق. نعم؛ لو كان المراد من الجواز في تالي الشرطية الأولى هو الجواز شرعاً وعقلاً؛ يلزم أحد المحذورين المتقدمين، إذ لا ملزم حينئذ يأتیان المقدمة، فيجوز تركها شرعاً وعقلاً، فإن بقي الواجب النفسي على وجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق، وإلا خرج الواجب عن كونه واجباً، لأن انتفاء الأمر بذوي المقدمة إنما هو لأجل انتفاء المقدمة وهو شأن الواجب المشروط، فيلزم الخلف. إلا إن الملازمة في الشرطية الأولى ممنوعة على هذا الفرض؛ لأن عدم وجوب المقدمة لا يستلزم الجواز شرعاً وعقلاً؛ لإمكان خلو الواقعة عن الحكم الشرعي أصلاً.

٤ - التفصيل بين السبب وغيره: أي: الوجوب في السبب، وعدمه في غيره بتقريب: اعتبار القدرة في متعلق التكليف؛ لقبح التكليف بغير المقدور، ثم المقدور هو السبب، والمسبب إنما هو من آثاره ولوازمه قهراً، فلا يتعلق التكليف بالمسبب لكونه غير مقدور.

وقد أجاب المصنف عنه أولاً: بأن هذا التفصيل ليس تفصيلاً في الوجوب الغيري - وهو محل الكلام - بل تفصيل في الوجوب النفسي، لأن السبب واجب بالوجوب

النفسي، وهو خارج عن محل الكلام.
وثانياً: أن المسبب مقدور، لأن المقدور بالواسطة مقدور، فلا فرق بين السبب والمسبب من حيث اعتبار القدرة في التكليف.

التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره أي: الوجوب في الشرط الشرعي؛ كالطهارة للصلاة، دون غيره كالشرط العقلي، والشرط العادي؛ كالسير للحج، ونصب السلم للكون على السطح.

بتقريب: أنه لولا وجوبه شرعاً لما كان شرطاً، بمعنى: أن المفروض هو: عدم كون الوضوء شرطاً عقلياً ولا شرطاً عادياً، فلا بد أن تكون شرطيته بالوجوب الغيري الشرعي، فمقوم شرطيته هو وجوبه الغيري الشرعي، فلا بد من الالتزام بوجوبه.

وقد أجاب المصنف عن الاستدلال المذكور:

أولاً: بأن الشرط الشرعي يرجع إلى الشرط العقلي، لأن مفهوم الشرط عبارة عن انتفاء المشروط بانتفاء الشرط، وهو مما يحكم به العقل.

وثانياً: أن هذا الاستدلال مستلزم للدور؛ بتقريب: أن كل حكم مترتب على موضوعه، ومتأخر عنه تأخر المعلول عن العلة، فلو توقف الموضوع على حكمه لزم الدور، والمقام من هذا القبيل؛ فإن الوجوب الغيري متأخر عن موضوعه، وهو الشرطية، وحينئذ فلو توقفت الشرطية على الوجوب الغيري كما هو ظاهر الاستدلال - أعني: لولا وجوبه لما كان شرطاً - لزم الدور، فهذا الاستدلال مردود بما ذكرناه من الإشكاليين.

وتوهم: أن الشرطية منتزعة عن الوجوب الغيري - على ما هو الحق من أن الأحكام الوضعية منتزعة من الأحكام التكليفية - فيلزم الدور؛ لأن الشرطية منتزعة عن الوجوب الغيري، والوجوب الغيري أيضاً يتوقف على الشرطية، إذ لولا الشرطية لم يأمر المولى بالشرط، مدفوع؛ بأن الشرطية منتزعة عن الوجوب النفسي كقوله: «صل مع الطهارة»؛ لا عن الوجوب الغيري حتى يلزم الدور.

«فافهم» لعله إشارة إلى لزوم الدور حتى على فرض انتزاع الشرطية عن الوجوب النفسي؛ لأن الأمر النفسي بالصلاة مع الطهارة متوقف على الطهارة؛ لمداخلية في الأمر، وشرطية الطهارة متوقفة على الأمر النفسي بالصلاة مع الطهارة، وهذا دور واضح.

٥ - مقدمة المستحب مستحبة على القول بالملازمة.

وأما مقدمة الحرام والمكروه: فلا تتصف بالحرمة والكراهة، إلا إن تكون علة تامة

للحرام، فتتصف بالحرمة، أو العلة التامة للمكروه، فتتصف بالكراهة.

توضيح ذلك: إن مقدمات الحرام والمكروه على قسمين:

الأول: ما يتمكن المكلف مع فعلها من ترك الحرام أو المكروه.

الثاني: ما لا يتمكن مع فعلها من تركهما لكونها علة تامة لهما، فنقول: إن القسم الأول لا يكون حراماً؛ لأن المفروض: عدم كون فعلها مستلزماً للحرام، فلا وجه لاتصافها بالحرمة، لكونها فاقدة لملاك المقدمية وهو: توقف ترك الحرام على تركها، فحينئذ لو أتى المكلف بجميع المقدمات إلا المقدمة الأخيرة التي يترتب عليها الحرام لم يأت بمحرم، وليس شيء منها بحرام.

ومن هنا ظهر الفرق بين مقدمات الواجب، ومقدمات الحرام؛ بأن الواجب في الحرام هو ترك الحرام لا يتوقف على جميع مقدمات الحرام؛ لأن الترك الواجب يحصل بترك إحدى مقدمات الحرام، فمعرض الوجوب الغيري هو ترك إحداها تخييراً. هذا بخلاف مقدمات الواجب، حيث يكون وجود كل واحدة منها مما يتوقف عليه وجود الواجب النفسي، فيجب جميع مقدماته.

وخلاصة الكلام في مقدمات الحرام: أن أجزاء العلة التامة للحرام تارة: تكون بتمامها اختيارياً، وأخرى: مركبة من الفعل الاختياري وغيره.

فعلى الأول: لا مانع من اتصاف جميع أجزاء العلة بالحرمة.

وأما على الثاني: فلا يتصف شيء منها بالحرمة. أما عدم اتصاف غير الإرادة من المقدمات بالحرمة فلما عرفت: من عدم توقف وجود الحرام عليه.

وأما عدم اتصاف الإرادة بالحرمة: فلكونها غير اختيارية.

٦ - رأي المصنف «قدس سره»

١ - لا أصل في المسألة عند الشك في الملازمة وعدمها.

٢ - وجوب مقدمات الواجب مطلقاً؛ من دون فرق بين السبب وغيره، ولا بين الشرط الشرعي وغيره.

٣ - مقدمة المستحب مستحبة.

٤ - مقدمة الحرام والمكروه لا تتصف بالحرمة والكراهة؛ إلا ما يكون علة تامة لهما.

فصل

الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده، أو لا؟

في مسألة الضد

وقبل الخوض في البحث ينبغي ذكر أمور عدا ما ذكره المصنف:

١ - أن الحق هو: كون هذه المسألة من المسائل الأصولية؛ لا من المسائل الفقهية، بدعوى: أن البحث فيها عن ثبوت الحرمة لضع الواجب، وعدم ثبوت الحرمة له؛ بل المسألة أصولية؛ لأن الغرض الأصيل فيها هو: إثبات الملازمة بين وجوب الشيء وحرمة ضده، ثم هذه الملازمة تقع في طريق استنباط حكم شرعي، وهو حرمة الضد عند وجوب ضده، ولكن لا ملازمة بين القول بوجوب المقدمة في المسألة السابقة، وبين القول بحرمة الضد هنا.

٢ - إن المراد من الضد في المقام ليس الضد بالمعنى المنطقي، المختص بالأمر الوجودي المعاند لغيره تمام المعاندة؛ بل المراد منه في المقام هو: مطلق المنافي والمعاند؛ سواء كان أمراً وجودياً - وهو المعبر عنه بالضع الخاص - أو كان أمراً عدمياً وهو المعبر عنه بالضع العام.

٣ - بيان وجه التسمية: أن تحقق الخاص مستلزم لتحقيق العام دون العكس، كالإنسان والحيوان، حيث إن وجود الإنسان مستلزم لوجود الحيوان دون العكس، ففي المقام وجود الضد الخاص كالصلاة مستلزم لتحقيق الضد العام كترك إزالة النجاسة دون العكس أي: ترك الإزالة لا يستلزم وجود الصلاة. فالضع العام هو: ترك المأمور به، والضع الخاص هو: مطلق المعاند الوجودي، وقد قسّم الأصوليون الضد إلى هذين القسمين. وعلى هذا التقسيم تنحل مسألة الضد إلى مسألتين؛ موضوع إحداهما: هو الضد العام، وموضوع الأخرى: هو الضد الخاص.

فيقال في تحديد المسألة الأولى: هل الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام أم لا؟ مثلاً: إذا قال المولى: «صل صلاة الظهر». فهل هو نهى عن تركها؟ كأنه قال: «لا ترك الصلاة»، فترك الصلاة ضد عام للصلاة؛ بمعنى: أنه معاند لفعالها، والأمر بها نهى عن تركها.

فيه أقوال، وتحقيق الحال يستدعي رسم أمور:
الأول: الاقتضاء^(١) في العنوان أعم من أن يكون بنحو العينية، أو الجزئية، أو اللزوم؛ من جهة التلازم^(٢) بين طلب أحد الضدين وطلب ترك الآخر، أو المقدمة

كما يقال في تحديد المسألة الثانية: إن الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده الخاص أم لا؟ فإذا قال المولى: «أزل النجاسة عن المسجد» فهل هو نهى عن كل فعل وجودي يعاندها كالصلاة في المسجد؟ فكأنه قال: أزل النجاسة ولا تصل في المسجد عند الابتلاء بالإزالة، ومحل الكلام هو الضد بكلا المعنيين.

واختلف الأصوليون في: أن الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده أم لا؟ على أقوال. ويقول المصنف: وتحقيق الحال يستدعي رسم أمور.

(١) المراد من الاقتضاء في عنوان المسألة ليس ما هو ظاهره؛ بل الأعم منه ومن الاقتضاء بنحو العينية أو الجزئية، وذلك لوجوه:

الأول: أن إطلاق لفظ الاقتضاء شامل لجميع الأقسام المذكورة.

الثاني: أن الغرض من هذا البحث هو: بيان حال الضد العبادي صحةً وفساداً، من غير فرق في ذلك بين أقسام الاقتضاء، ومن البديهي: أن عمومية الغرض تقتضي عمومية النزاع في الاقتضاء.

الثالث: أن وجود الأقوال في المسألة يقتضي عموم الاقتضاء ليعم جميع الأقوال؛ فإن منها: قول: بأن الأمر بشيء عين النهي عن ضده. ومنها: قول بأن النهي عن الضد جزء من الأمر بشيء، فيكون الاقتضاء على وجه التضمن، كما يظهر من المعالم.

ومنها: قول بأن الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده، كما هو ظاهر لفظ الاقتضاء، فالتعميم لأجل أن لا يتوهم اختصاص النزاع بالقول الأخير.

(٢) هذا إشارة إلى وجه اللزوم: وحاصله - على ما في «منتهى الدراية، ج ٢، ص ٤٢٤» - «أن اللزوم تارة: يكون لأجل التلازم؛ بأن يقال: إن الأمر بأحد الضدين كالصلاة - ملازم للنهي عن ضده، كالإزالة - بناءً على إرادة الترك من الضد - فطلب أحد الضدين يلازم طلب ترك الآخر، فالأقتضاء حينئذ يكون لأجل اللزوم الناشئ عن التلازم. وأخرى: يكون لأجل المقدمة، بتقريب: أن ترك أحد الضدين مقدمة لوجود الضد الآخر؛ كتوقف وجود الصلاة على عدم الإزالة، فيكون اقتضاء الأمر بالصلاة للنهي عن ضدها - كالإزالة - بنحو اللزوم المقدمي؛ لأن عدم الإزالة لما كان مقدمة للصلاة؛ فالأمر بالصلاة يستلزم عدم الإزالة مقدمة لوجود نفسها، فيصير في الحقيقة

على ما سيظهر، كما أن المراد بالضد هاهنا، هو مطلق المعاند والمنافي وجودياً كان أو عدمياً.

الثاني: (١) أن الجهة المبحوثة عنها في المسألة وإن كانت أنه: هل يكون للأمر اقتضاء بنحو من الأنحاء المذكورة، إلا إنه لما كان عمدة القائلين بالاقتضاء في الضد الخاص، إنما ذهبوا إليه لأجل: توهم مقدمة ترك الضد؛ كان المهم صرف عنان الكلام في المقام إلى بيان الحال، وتحقيق المقال في المقدمة وعدمها.

فنقول وعلى الله الاتكال: إن توهم توقف الشيء على ترك ضده ليس إلا من جهة المضادة والمعاندة بين الوجودين، وقضيتهما الممانعة بينهما.

واجباً من باب المقدمة، كما سيظهر إن شاء الله تعالى». وقد تقدم ما هو المراد بالضد في محل البحث، فلا حاجة إلى التكرار.

وكيف كان؛ فالضد في اصطلاح الأصوليين: هو مطلق المعاند، فيشمل جميع أقسام التقابل؛ غير تقابل التضاييف بقريضة تقسيمهم له إلى الضد الخاص والضد العام بمعنى الترك، هذا بخلاف الضد في اصطلاح أهل المعقول: فهو قسم من أقسام التقابل؛ أعني تقابل التضاد.

(١) الغرض من عقد هذا الأمر: دفع شبهة، وهي: أن جلّ القائلين بالاقتضاء في الضد الخاص، كإقتضاء الأمر بإزالة النجاسة عن المسجد للنهي عن الصلاة مثلاً؛ لما استندوا في هذا الاقتضاء إلى مقدمة ترك أحد الضدين لوجود الآخر، فلا بد أولاً من بيان الشبهة؛ بتقريب مقدمة ترك أحد الضدين للآخر، فيقال: إن عدم أحد الضدين مقدمة للضد الآخر، ومما يتوقف عليه الضد الآخر، فإذا أوجب أحدهما وجبت مقدماته، ومنها عدم ضده، فإذا أوجب ترك الضد الخاص فقد حرم فعل ذلك قهراً.

أما مقدمة عدم أحد الضدين للآخر: فبأن التمانع والتعاندي بين الضدين مما لا شبهة فيه، وإذا كان كل من الضدين مانعاً عن حصول الآخر؛ كان عدم كل منهما من أجزاء علة الآخر، لأن عدم المانع من أجزاء العلة، وقد فرض مانعية الضد، فعدمه من أجزاء علة ضده، وإذا كان من أجزاء العلة كان من المقدمات، كما أشار إليه بقوله: «ومن الواضحات: أن عدم المانع من المقدمات»، وتقريب الشبهة: أن كلاً من الضدين مانع عن الآخر، وكون عدم المانع من أجزاء العلة التي هي مقدمة على المعلول، وهذان الأمران أوجبا توهم مقدمة عدم أحد الضدين لوجود الضد الآخر، فلهذا ذهب جلهم إلى الاقتضاء لأجل المقدمة.

ومن الواضحات أن عدم المانع من المقدمات.
وهو توهم فاسد؛^(١) وذلك لأن المعاندة والمنافرة بين الشئيين لا تقتضي إلا عدم

(١) أورد المصنف «قدس سره» على هذا التوهم بوجوه:

الأول: ما أشار إليه بقوله: «لأن المعاندة والمنافرة بين الشئيين...» إلخ.
توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن كون شيء مقدماً لشيء آخر يكون مستلزماً لتقدم ما هو مقدمة على الآخر. ثم التمانع بين الشئيين إنما هو في مقام وجودهما وتحققهما؛ لا في مقام عليّة عدم أحدهما لوجود الآخر. ثم عدم المانع ووجوده في مرتبة واحدة، وليس عدم المانع سابقاً على وجوده؛ بل هما في رتبة واحدة.
إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن التمانع والتضاد لا يقتضي أن يكون عدم أحدهما مقدماً لوجود الآخر؛ لما عرفت في المقدمة من: اعتبار السبق في المقدمة، وهو منتفٍ مع اتحاد الرتبة بين عدم أحد الضدين ووجود الآخر. فالضدية بين شئيين كالسواد والبياض وإن كانت تقتضي عدم اجتماعهما في محل واحد وزمان كذلك؛ إلا إنها لا تقتضي مقدمية عدم أحدهما لوجود الآخر، وذلك لاتحاد عدم كل منهما لوجود الآخر رتبة كاتحاد وجودهما، ومع اتحاد عدم أحدهما مع وجود الآخر رتبة لا يعقل أن يكون عدم أحدهما مقدماً لوجود الآخر؛ لما عرفت من اعتبار السبق في المقدمة. هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح إيراد المصنف بالوجه الأول.

الثاني: ما أشار إليه بقوله: «فكما أن قضية المنافاة...» إلخ وحاصله: هو النقض بالمتناقضين بعد قياس الضدين بهما؛ ببيان: أنه لا إشكال في أن التنافي بين المتقابلين بالتناقض أشد وأقوى منه في غيره من أقسام التقابل، مع إنه من المسلم كون أحدهما في رتبة الآخر، وليس أحدهما مقدماً للآخر، يعني: ليس أحد النقيضين كالإنسان مقدماً للآخر، أي: اللا إنسان؛ لاتحاد رتبة النقيضين، فكذلك الضدين في المقام، فكما أن قضية المنافاة بين المتناقضين لا تقتضي تقدم ارتفاع أحدهما في ثبوت الآخر حتى يكون ارتفاع أحدهما مقدماً لثبوت الآخر، كذلك في المتضادين يعني: المنافاة بينهما لا تقتضي تقدم ارتفاع أحدهما في ثبوت الآخر حتى يكون عدم أحدهما مقدماً لوجود الآخر.

الثالث: ما أشار إليه بقوله: «وهو دور واضح». توضيح الدور: أن عدم أحد الضدين إذا كان مقدماً لوجود الآخر من باب أنه عدم المانع، فيكون من أجزاء علته كان وجود أحد الضدين مقدماً لعدم الآخر أيضاً؛ لتوقف عدم الشيء على مانعه، كما يتوقف نفس الشيء على عدم مانعه، فيكون عدم أحدهما متوقفاً على وجود الآخر، كما أن وجود الآخر يتوقف على عدم ضده، فيلزم الدور الباطل.

اجتماعهما في التحقق، وحيث لا منافاة أصلاً بين أحد العينين، وما هو نقيض الآخر وبديله، بل بينهما كمال الملاءمة؛ كان أحد العينين مع نقيض الآخر، وما هو بديله في مرتبة واحدة؛ من دون أن يكون في البين ما يقتضي تقدم أحدهما على الآخر، كما لا يخفى.

فكما أن قضية المنافاة بين المتناقضين لا تقتضي تقدم ارتفاع أحدهما في ثبوت الآخر؛ كذلك في المتضادين^(١)، كيف؟ ولو اقتضى التضاد توقف وجود الشيء على عدم ضده توقف الشيء على عدم مانعه؛ لاقتضى توقف عدم الضد على وجود الشيء توقف عدم الشيء على مانعه، بداهة: ثبوت المانعية في الطرفين، وكون المطاردة من الجانبين، وهو دور واضح.

وما قيل^(٢) في التفصي عن هذا الدور: بأن التوقف من طرف الوجود فعلي؛

(١) أي: ليس ارتفاع أحدهما مقدماً على الآخر، بل في رتبته، وهذا الوجه الثاني يتوقف على ثبوت أمرين:

الأول: صحة تنظير الضدين بالنقيضين.

الثاني: نفي المقدمة في النقيضين، ثم تشكيل قياس حتى يتم المطلوب؛ فيقال: كما أن النقيضين في مرتبة واحدة، ولا يمكن أن يكون أحدهما مقدماً على الآخر حتى يكون مقدمة له؛ كذلك الضدين، فعدم أحد الضدين في مرتبة وجوده، ووجوده في مرتبة الضد الآخر، فعدم أحدهما في مرتبة وجود الآخر فلا يعقل أن يكون مقدمة للآخر، مثلاً: ترك الصلاة في مرتبة الصلاة، والصلاة في مرتبة الإزالة، فلا يكون ترك الصلاة مقدمة لفعل الإزالة؛ وذلك لانتفاء السبق المعبر في المقدمة.

(٢) القائل هو المحقق الخوانساري «رحمه الله»، «قيل في التفصي عن هذا الدور»: بأن الدور مسلم لو كانت الإزالة موقوفة على عدم الصلاة فعلاً، وعدم الصلاة موقوفاً على الإزالة فعلاً، ولكن ليس الأمر كذلك.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن عدم الشيء لا يستند إلى وجود المانع عن الشيء إلا في صورة وجود المقتضي والشرط، وأما وجود الشيء فهو يستند إلى جميع أجزاء علته فعلاً.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن التوقف في طرف الوجود أي: - وجود أحد الضدين على ترك الآخر - فعلي لما عرفت: من أن وجود الشيء يستند إلى جميع أجزاء علته التامة من المقتضي والشرط وعدم المانع، فوجود الواجب فعلاً - كالإزالة - مترتب

على عدم ضده كالصلاة، وهذا بخلاف التوقف في طرف العدم - أي: توقف عدم أحد الضدين على وجود الآخر - كتوقف عدم الصلاة على وجود الإزالة، فإن توقفه على وجود الإزالة إنما يكون في ظرف وجود المقتضي لوجود الصلاة مع شرائطه، وانحصار المانع في وجود الضد؛ كالإزالة ليصح استناد عدم الصلاة إلى المانع؛ وهو وجود الضد، وإلا كان العدم مستنداً إلى عدم المقتضي - أعني عدم الإرادة - فإن استناد عدم الشيء إلى وجود المانع إنما يصح في ظرف وجود المقتضي، ولذا لا يصح أن يستند عدم احتراق الثوب مثلاً بالنار إلى ما فيه من الرطوبة مع عدم وجود نار في البين، بل يستند إلى عدم المقتضي.

وكيف كان؛ فاتضح مما ذكرنا: أن توقف وجود الإزالة مثلاً على عدم ضدها كالصلاة فعلي، لتوقف وجود الشيء على وجود علته التامة التي من أجزائها عدم المانع.

هذا بخلاف توقف عدم الضد - كالصلاة - على وجود الضد - كالإزالة - فإن التوقف حينئذٍ شأني، لأنه حين وجود الإزالة يستند عدم الصلاة إلى عدم مقتضيتها - وهو الإرادة - لا إلى وجود الإزالة لما عرفت: من أن استناد العدم إلى وجود المانع إنما يصح في ظرف وجود المقتضي، فلا محالة يكون توقف عدم الضد على وجود ضده شأنيًا، يعني: على فرض وجود الإرادة المقتضية للوجود مع الشرائط يستند العدم لا محالة إلى وجود الضد كالإزالة في المثال، فعليه: لا يلزم الدور؛ لكون التوقف في طرف الوجود فعليًا، وفي طرف العدم شأنيًا. قوله: «ولعله كان محالاً» أي: لعل ثبوت المقتضي - وهو الإرادة - لوجود الضد المعدوم - كالصلاة - «كان محالاً»، ومع استحالته كيف يتصف الضد الموجود - كالإزالة - بالمانعية؟ فعدم الصلاة دائماً مستند إلى عدم تمامية المقتضي، ولا يكون متوقفاً على الإزالة حتى يقال: بأن عدم الصلاة متوقف على الإزالة، والإزالة متوقف على عدم الصلاة فيلزم الدور.

أما وجه استحالة وجود المقتضي مع شرائطه الشرائط؛ «فلأجل انتهاء عدم وجود أحد الضدين» كعدم الصلاة «مع وجود» الضد «الآخر» كالإزالة «إلى عدم تعلق الإرادة الأزلية به» أي: بأحد الضدين كالصلاة، «وتعلقها بالآخر» كالإزالة «حسب ما اقتضته الحكمة البالغة» (وهي الحكيم) والمصالح التي عنده تعالى. وعلى هذا «فيكون العدم» للصلاة مثلاً «دائماً مستنداً إلى عدم المقتضي»، أي: عدم إرادة المكلف المستند إلى تعلق

بخلاف التوقف من طرف العدم فإنه يتوقف على فرض ثبوت المقتضي له مع شراشر شرائطه غير عدم وجود ضده، ولعله كان محالاً، لأجل انتهاء عدم وجود أحد الضدين مع وجود الآخر إلى عدم تعلق الإرادة الأزلية به، وتعلقها بالآخر حسب ما اقتضته الحكمة البالغة، فيكون العدم دائماً مستنداً إلى عدم المقتضي، فلا يكاد يكون مستنداً إلى وجود المانع، كي يلزم الدور.

إن قلت: هذا^(١) إذا لوحظا منتهيين إلى إرادة شخص واحد، وأما إذا كان كل

إرادة الله به، فلا يكون عدم الصلاة «مستنداً إلى وجود المانع» كالإزالة «كي يلزم الدور»؛ كما في «الوصول إلى كفاية الأصول ج ٢، ص ٢١٨» مع تصرف ما.

(١) أي: ما ذكر في دفع الدور من التغاير بالشأنية والفعلية؛ لا يصح في جميع الموارد، بل التغاير المذكور إنما يصح في بعض الموارد.

والغرض من هذا الكلام: هو دفع إشكال أورده المحقق الخونساري على التفصي عن الدور بالفعلية والشأنية، ثم أجاب عنه، فلا بد أولاً: من توضيح الإشكال، وثانياً: من الجواب عنه.

وحاصل الإشكال: - على ما في «منتهى الدراية ج ٢، ص ٤٣٥» -: أن حديث الفعلية والشأنية الذي اندفع به محذور الدور إنما يصح إذا كانت الإرادة من شخص واحد، كما إذا أراد إيجاد البياض والسواد في آن واحد ومكان، كذلك فإنه يمتنع إرادة إيجادهما من شخص واحد؛ لامتناع تعلق إرادة واحدة بشيئين متضادين، فلا محالة يستند عدم الضد الآخر إلى عدم المقتضي - وهو الإرادة - لا إلى وجود المانع، فيكون توقف عدم أحدهما على وجود الآخر شأنياً.

وأما إذا كانت إرادة إيجادهما من شخصين؛ بأن أراد أحدهما البياض، والآخر السواد فالمقتضي لوجود كل من الضدين حينئذ موجود، فلا محالة يستند عدم أحدهما إلى وجود المانع - وهو الضد الآخر - لا إلى عدم المقتضي وهو الإرادة، إذ المفروض: تحققها من شخص آخر.

فالتفصي بالوجه المذكور غير مطرد لاختصاصه بما إذا كانت إرادة الضدين من شخص واحد.

وأما إذا كانت من شخصين، فيكون عدم أحد الضدين مستنداً إلى وجود المانع - وهو الضد الآخر - لا إلى عدم المقتضي؛ إذ المفروض: وجوده - أعني: إرادة إيجاد الضد الآخر أيضاً من شخص آخر - فيكون التوقف من الطرفين فعلياً، فالدور ولو في بعض

منهما متعلقاً لإرادة شخص، فأراد مثلاً أحد الشخصين حركة شيء، وأراد الآخر سكونه؛ فيكون المقتضي لكل منهما حينئذٍ موجوداً، فالعدم - لا محالة - يكون فعلاً مستنداً إلى وجود المانع.

قلت: هاهنا أيضاً يكون مستنداً إلى عدم قدرة المغلوب منهما^(١) في إرادته، وهي: ^(٢) «مما لا بد منه في وجود المراد، ولا يكاد^(٣) يكون بمجرد الإرادة بدونها، لا إلى وجود الضد^(٤) لكونه^(٥) مسبقاً بعدم قدرته، كما لا يخفى؛ غير

الموارد - وهو ما إذا كانت إرادة إيجاد الضدين من شخصين - باق على حاله، واستحالته دليل على عدم مقدمية ترك أحد الضدين لوجود الآخر، فلا يتم مذهب المشهور من اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده لأجل المقدمية هذا تمام الكلام في الإشكال.

وأما الجواب: فهو ما أشار إليه بقوله: «قلت: هاهنا» أي: أما في فرض تحقق إرادة إيجاد الضدين من شخصين فيقال: إن عدم الضد دائماً يستند إلى عدم المقتضي حتى في صورة تحقق الإرادة من شخصين، وذلك لأن المراد بالمقتضي هو الإرادة المؤثرة في وجود المراد، ومن المعلوم: فقدانها في المقام؛ لامتناع تأثير كلتا الإرادتين، فتكون إحداها مغلوبة، ومع مغلوبيتها يصدق عدم المقتضي الموجب لاستناد عدم الضد إليه، لا إلى وجود المانع - وهو الضد الموجود - حتى يلزم الدور، فالتفصي عن الدور، بما أفاده المحقق الخوانساري من الفعلية والشأنية صحيح ومتين.

(١) أي: من شخصين.

(٢) أي: القدرة مما لا بد منه في وجود المراد.

(٣) يعني: ولا يكاد يوجد المراد بمجرد الإرادة بدون القدرة.

(٤) أي: لا يكون عدم الضد مستنداً إلى وجود الضد الآخر حتى يكون لأجل عدم

المانع فيلزم الدور.

(٥) أي: لكون وجود الضد «مسبقاً بعدم قدرته» أي: بعدم قدرة الشخص، فقوله:

«لكونه...» إلخ تعليل لاستناد عدم الضد إلى عدم المقتضي لا إلى وجود الضد.

وحاصل التعليل: - على ما في «منتهى الدراية»، ج ٢، ص ٤٣٧ -: أنه قد يتوهم: إذا

كان لشيء مقدمات عديدة وإن كان عدم واحدة منها كافياً في عدمه، إلا إنه في

ظرف عدم الجميع يستند عدمه إلى عدم الكل، فلا وجه للاستناد إلى عدم إحداها بعينها

- وهو المقتضي - لأنه ترجيح بلا مرجح، بل يستند العدم إلى الجميع من عدم المقتضي،

والشرط، ووجود المانع، ففي صورة وجود الصلاة يستند عدم الإزالة إلى عدم المقتضي،

ووجود المانع - وهو الصلاة - معاً؛ لا إلى عدم المقتضي فقط، وعليه: فيصح استناد عدم

سديد^(١) فإنه وإن كان قد ارتفع به الدور، إلا إن غائلة لزوم توقف الشيء على ما يصلح أن يتوقف عليه على حالها؛ لاستحالة أن يكون الشيء الصالح لأن يكون موقوفاً عليه الشيء موقوفاً عليه.

ضرورة: أنه لو كان في مرتبة يصلح لأن يستند إليه لما كاد يصح أن يستند فعلاً إليه والمنع^(٢) عن صلوحه لذلك بدعوى: أن قضية كون العدم مستنداً إلى وجود

الضد في المقام إلى وجود المانع، فيرجع الدور. هذا محصل توهم عود الدور. وملخص دفعه بقوله: «لكونه مسبوقة» هو: أن استناد العدم إلى جميع أجزاء العلة إنما يصح إذا لم يكن بينها تقدم رتبي، وإلا فالتعين استناد العدم إلى ما هو متقدم رتبة؛ ومن المعلوم: تقدم عدم الإرادة لأجل عدم القدرة على وجود الضد المانع، فيستند العدم إليهما؛ لا إلى وجود الضد، فلا يلزم الدور.

(١) هذا خبرٌ لقوله: «وما قيل في التفصي» وجوابٌ عنه.

وحاصل الجواب: أن ما قيل في التفصي عن الدور من التغير بين الطرفين بالفعلية والشأنية وإن كان دافعاً للدور بالتقريب المذكور؛ لأن الدور مبني على التوقف الفعلي من الطرفين. إلا إن ملاك استحالته - وهو توقف الشيء على نفسه وتأخره عن نفسه برتبة - باق على حاله، لأن مجرد التوقف الشأني من طرف العدم يكفي في بقاء ملاك الدور. بتقريب: أن وجود أحد الضدين حيث يتوقف فعلاً على عدم الضد الآخر متأخر عنه تأخر المعلول عن علته رتبة، وعدم الضد الآخر حيث يصلح أن يستند إلى وجود هذا الضد - أي: على فرض كون المقتضي له موجوداً - فهو متأخر عن وجود هذا الضد رتبة، فيلزم ما ذكرناه من تقدم الشيء على نفسه، وتأخره عن نفسه.

مثلاً: إذا توقف وجود الإزالة بالفعل على عدم الصلاة، فوجود الإزالة متأخر عن عدم الصلاة برتبة؛ إذ وجود الإزالة معلول عدم الصلاة، والمعلول متأخر عن علته برتبة. أما عدم الصلاة فيتوقف على الإزالة فعلاً إذا كان المقتضي لفعالها موجوداً أو تقديراً إذا لم يكن المقتضي موجوداً، وعلى كل حال: يكون كل واحد من الإزالة وعدم الصلاة علة وموقوفاً عليه، ومعلولاً وموقوفاً، فالإزالة من حيث كونها علة لعدم الصلاة وموقوفاً عليها مقدمة رتبة على عدم الصلاة على نحو تقدم العلة عن المعلول، ومن حيث كونها معلولة لعدم الصلاة متأخرة عنه برتبة، فيلزم تقدم الإزالة على الإزالة، وتأخرها عنها، وهو ما ذكرناه من لزوم تقدم الشيء على نفسه، وتأخره عن نفسه.

(٢) أي: هذا إشكال على وجود ملاك الدور الذي تقدم في قوله: «إلا إن غائلة لزوم...» إلخ بتقريب: أننا نمنع مقدمية عدم أحد الضدين لوجود الضد الآخر؛ بأن يكون

الضد، لو كان مجتمعاً مع وجود المقتضي، وإن كانت صادقة، إلا إن صدقها لا يقتضي كون الضد صالحاً لذلك^(١)، لعدم اقتضاء صدق الشرطية صدق طرفيها،

وجود كل منهما متوقفاً على عدم الآخر - لكون وجود كل منهما مانعاً عن وجود الآخر - وعدم كل منهما متوقفاً على وجود الآخر حتى يلزم تقدم الشيء على نفسه وتأخره على نفسه وهو ملاك الدور.

وحاصل الإشكال: إن وجود أحد الضدين - وإن كان متوقفاً على عدم الآخر - إلا إن عدم أحدهما لا يتوقف على مانعية الآخر ووجوده؛ إلا بعد أن يكون المقتضي للضد المعدوم موجوداً، والمقتضي لا يكون موجوداً؛ بل هو محال.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن المراد بالمقتضي هو: الإرادة، ويستحيل تعلق إرادتين من شخص واحد بالضدين.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه من المستحيل تعلق الإرادة بإيجاد الصلاة؛ كي يكون المقتضي لها موجوداً، وكان عدمها مستنداً إلى المانع وهو الإزالة، لأن المفروض: تعلقها بإيجاد الضد الموجود أعني: الإزالة، ثم المعلق على المحال محال، فصلاحية وجود الضد لكونه مانعاً عن الضد المعدوم محال، فينحصر التوقف في طرف واحد وهو مقدمة عدم أحد الضدين لوجود الآخر، ولا توقف في طرف مقدمة وجود أحد الضدين لعدم الآخر، لكونه مشروطاً بوجود المقتضي المحال، كما عرفت فارتفع محذور الدور، ولا دور ولا غائلته.

(١) أي: صدق القضية في نفسها لا يقتضي كون الضد صالحاً لذلك أي: لأن يستند إليه عدم الضد الآخر؛ وذلك «لعدم اقتضاء صدق الشرطية صدق طرفيها»؛ لأن مناط صدق القضية الشرطية هو: ثبوت الملازمة والعلاقة بين المقدم والتالي واقعاً وإن كان طرفاها كاذبين؛ كأن يقال للحجر: «إن كان هذا إنساناً كان ناطقاً»، بل قد يكون طرفاها مستحيلين، كقوله تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾. الأنبياء، الآية:

. ٢٢

ثم القضية الشرطية المتصورة في المقام هي: «لو وُجد المقتضي والشرط لوجود الضد المعدوم فعلاً، كان الضد الموجود مانعاً عنه»، وهذه القضية الشرطية - وإن كانت صادقة في نفسها - إلا إن صدقها لا يستلزم صدق طرفيها، بل هي صادقة وإن كان طرفاها كاذبين، كما عرفت. فصدق الشرطية فيما نحن فيه لا يستلزم صلاحية عدم الضد المعدوم مستنداً إلى الضد الموجود وكونه مانعاً، كي يكون التوقف من الطرفين، فيقال بلزوم الدور أو بقاء غائلته، هذا تمام الكلام في الإشكال على الدور وملاكه.

مساوق^(١) لمنع مانعية الضد، وهو يوجب رفع التوقف رأساً من البين؛ ضرورة: أنه لا منشأ لتوهم توقف أحد الضدين على عدم الآخر، إلا توهم مانعية الضد - كما أشرنا إليه - وصلوحه لها.

(١) هذا خبرٌ لقوله: «والمنع عن صلوحه لذلك»، ودفعٌ للإشكال المذكور. وتوضيح الدفع: يتوقف على مقدمة وهي: أن المفروض هو التضاد بين الصلاة والإزالة على فرض ضيق وقت الصلاة، ثم توقف وجود الضد، كالإزالة على عدم الضد الآخر كالصلاة يكون أمراً بديهياً.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن منع صلاحية كون وجود الضد مانعاً عن وجود الضد الآخر موجبٌ لإنكار المانعية رأساً وهو باطل قطعاً؛ لاستلزامه نفي التوقف حتى من طرف الوجود، وهو خلاف البدهة؛ لأن توقف وجود الضد على عدم الضد الآخر بديهي. وبعبارة أخرى: أن الضد الموجود - كالإزالة - لو لم يكن صالحاً للمنع عن ضده المعدوم فعلاً - كالصلاة - مع تحقق علته من المقتضي والشرط لوجب وجوده؛ لعدم انفكك المعلول عن علته، ولازمه: إمكان اجتماع الصلاة والإزالة في الوجود؛ إذ المفروض: عدم صلاحية الضد الموجود فعلاً - وهو الإزالة - للمنع عن وجود الصلاة، ومن البديهي: أن اجتماعهما في زمان واحد يرفع المانعية من الطرفين، وهو باطل؛ لأن المفروض - كما عرفت في المقدمة - هو التضاد والمانعية، فعدم كون الضد الموجود صالحاً للمنع أيضاً باطل.

فالنتيجة هي: صلاحية الضد الموجود للمنع عن وجود الضد المعدوم وهو المطلوب في المقام، فيعود إشكال الدور؛ لأن عدم أحد الضدين يتوقف على وجود الآخر بعد فرض وجود المقتضي والشرط، كما أن وجود الآخر يتوقف على عدم الأول.

ومن هنا ظهر: صدق القضية الشرطية بكلا طرفيها في المقام، فيصح: أن يقال: «لو وُجد المقتضي والشرط لوجود الضد المعدوم فعلاً كان الضد الموجود مانعاً عنه»، فصدق تالي هذه القضية الشرطية إنما هو لأجل خصوصية وهي التضاد والتمانع، كما عرفت.

وكيف كان؛ فقد ردّ المصنف جواب المشهور عن إشكال الدور، فيبقى الدور على حاله. فاستدلال المشهور بحرمة الضد من جهة وجوب المقدمة غير صحيح لكونه دورياً، فلا يصح أن يقال: - إن ترك أحد الضدين مقدمة للضد الآخر، ومقدمة الواجب واجبة، فإذا كان الترك واجباً فالفعل لا محالة يكون محرماً، وهذا معنى النهي عنه - لأن هذا الاستدلال مستلزم للدور الباطل.

إن قلت: ^(١) التمانع بين الضدين كالنار على المنار، بل كالشمس في رابعة النهار، وكذا كون عدم المانع مما يتوقف عليه، مما لا يقبل الإنكار، فليس ما ذكر إلا شبهة في مقابل البداهة.

قلت: ^(٢) التمانع بمعنى: التنافي والتعاند الموجب لاستحالة الاجتماع مما لا ريب

(١) الغرض من هذا الكلام هو: دفع الإشكال عن استدلال المشهور على النهي عن الضد بوجود مقدمة الواجب.

توضيح ذلك بعد تمهيد مقدمة وهي: أن لنا مقدمتين واضحتين، كالنار على المنار، بل كالشمس في رابعة النهار:

الأولى: ثبوت التمانع والتضاد بين الضدين، ولهذا يستحيل اجتماع الضدين في محل واحد.

الثانية: كون عدم المانع من مقدمات وجود الشيء؛ لأن عدم المانع من أجزاء العلة التامة المتقدمة رتبة، فالتمانع بين الضدين، وكذا كون عدم المانع من أجزاء العلة التامة أمران بديهيان.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إن هاتين المقدمتين تنتجان كون عدم الضد مقدمة لوجود الضد الآخر ودخيلاً في وجوده دخل عدم المانع في وجود المعلول، فإذا كان عدم الضد مقدمة للواجب لكان واجباً على القول بوجود المقدمة، فيكون فعله منهيّاً عنه، ففعل الصلاة منهي عنه؛ لأن تركها مقدمة للواجب أعني: الإزالة.

فما استدل به المشهور بوجود المقدمة على النهي عن الضد صحيح، فالإشكال عليه بمنع التمانع بين الضدين، ومنع مقدمية عدم أحد الضدين لوجود الآخر ليس إلا شبهة في مقابل البداهة.

(٢) هذا جواب عن قوله: «إن قلت:....» إلخ. الغرض منه: عدم صحة استدلال المشهور على النهي عن الضد بوجود مقدمة الواجب، فليس الإشكال عليهم كالشبهة في مقابل البداهة.

وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة: وهي: إن للتمانع إطلاقين:

الأول: التمانع بمعنى التعاند بين شيئين؛ بحيث يمتنع اجتماعهما في الوجود كاجتماع المتناقضين.

الثاني: التمانع بمعنى: كون أحدهما مانعاً عن الآخر؛ بأن يكون عدمه دخيلاً في وجود الآخر ومتقدماً عليه طبعاً تقدم جزء العلة على المعلول، والتمانع بهذا المعنى هو المصطلح عندهم.

فيه ولا شبهة تعتريه، إلا إنه لا يقتضي إلا امتناع الاجتماع، وعدم وجود أحدهما إلا مع عدم الآخر الذي هو بديل وجوده المعاند له فيكون في مرتبته، لا مقدماً عليه ولو طبعاً، والمانع الذي يكون موقوفاً عليه الوجود^(١) هو ما كان ينافي ويزاحم المقتضي في تأثيره، لا ما يعاند الشيء ويزاحمه في وجوده.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إن استدلال المشهور على النهي عن الضد بوجوب المقدمة إنما يتم فيما لو كان المراد بالتمانع المعنى الثاني الاصطلاحي؛ لأن التمانع بهذا المعنى يكون مقتضياً لمقدمة عدم أحد الضدين لوجود الآخر. ولكن التمانع بهذا المعنى غير ثابت في الضدين، بل القدر الثابت من التمانع هو: استحالة اجتماعهما في الوجود، وأما مقدمة عدم أحدهما للآخر فليست بثابتة؛ وذلك لعدم انطباق ضابط المانع الاصطلاحي عليه؛ لأن ضابطه: أن المانع عبارة عما ينافي ويزاحم المقتضي - بالكسر - في تأثيره، وترتب المقتضي - بالفتح - عليه بحيث يكون عدمه من أجزاء علة وجود الأثر ومتقدماً، وهذا المعنى من المانع لا ينطبق على الضد، لكون الضدين كالنقيضين في رتبة واحدة، لوضوح: عدم تقدم وجود البياض على وجود السواد بشيء من أقسام السبق والتقدم، بل هما في رتبة واحدة، ومع وحدة رتبة العينين في الضدين لا بد أن يكون نقيض كل منهما أيضاً في رتبة عين الآخر حفاظاً لمرتبة النقيضين، فعدم البياض يكون في رتبة وجود السواد؛ إذ المفروض: كون نفس البياض في رتبة السواد، ومع اتحاد عدم أحدهما مع عين الآخر رتبة لا تتصور المقدمة المتقومة بالتقدم. فدعوى: مقدمة عدم أحدهما لوجود الآخر - كما في دليل المشهور - باطلة؛ لاستلزامها انخرام قاعدة وحدة رتبة النقيضين.

(١) أي: ما يكون وجود المأمور به موقوفاً على عدمه - بحيث يكون عدمه مقدمة - هو المانع؛ بمعنى: «ما كان ينافي ويزاحم المقتضي في تأثيره لا ما يعاند الشيء ويزاحمه في وجوده» كما هو في الضدين، فإن كلاً منهما يعاند الآخر في وجوده، ولا يمنع عن تأثير مقتضي الآخر، فليس مانعاً بالمعنى الاصطلاحي إذ المانع بهذا المعنى من شأنه منع تأثير المقتضي. ومع عدم المنع كيف يكون مانعاً؟

فالمحصل: أنه لا وجه لمقدمة عدم أحد الضدين لوجود الآخر، وبالتالي لا وجه لاستدلال المشهور بوجوب المقدمة على النهي عن الضد بأن يقال: إن عدم الضد كالصلاة واجب لكونه مقدمةً للواجب كالإزالة، فتحرم الصلاة لكونها مانعة عن الواجب؛ لما عرفت غير مرة: من أن عدم أحد الضدين لا يكون مقدمةً للضد الآخر.

نعم؛^(١) العلة التامة لأحد الضدين ربما تكون مانعاً عن الآخر ومزاحماً لمقتضيه في تأثيره مثلاً: تكون شدة الشفقة على الولد الغريق وكثرة المحبة له، تمنع عن أن يؤثر ما في الأخ الغريق من المحبة والشفقة لإرادة إنقاذه مع المزاحمة فينقذ به الولد دونه، فتأمل جيداً^(٢).

ومما ذكرنا^(٣) ظهر: أنه لا فرق بين الضد الموجود والمعدوم، في أن عدمه الملائم

(١) هذا استدراك على ما تقدم؛ من كون عدم أحد الضدين دائماً مستنداً إلى عدم مقتضيه، لا إلى وجود المانع وهو الضد الآخر.

وحاصل الاستدراك - على ما «في منتهى الدراية، ج ٢، ص ٤٤٩» - أنه قد يتفق أن يكون عدم أحد الضدين مستنداً إلى وجود المانع وهو الضد الآخر، كما إذا كان المقتضي لكل واحد من الضدين موجوداً، وكان مقتضي أحدهما أقوى من مقتضي الآخر، فإن الأقوى يؤثر في مقتضاه، فيوجد، ويعدم الآخر، فلا محالة يستند حينئذ عدم الآخر إلى المانع، وهو علة وجود الضد الآخر؛ لا إلى عدم مقتضيه، إذ المفروض: وجوده كالمثال المذكور في المتن، فإن المقتضي لإنقاذ الأخ - وهو الشفقة - موجود، فعدمه لا محالة يستند إلى المانع؛ وهو زيادة الشفقة على الولد، فليس عدم الضد دائماً مستنداً إلى عدم المقتضي، بل قد يستند إلى وجود المانع؛ وهو علة وجود الضد الآخر.

(٢) أي: تأمل جيداً حتى تعرف الفرق بين عدم هذا النحو من المانع الذي يصح عدّه من المقدمات، وبين عدم مانع يكون في رتبة الضد فلا يصح عدّه من المقدمات.

(٣) أي: مما ذكرنا من إن عدم أحد الضدين ليس من مقدمات الضد الآخر؛ ظهر حال القول بالتفصيل بين الضد الموجود وبين الضد المعدوم، فيكون عدم الأول مقدمة لوجود الآخر؛ دون الثاني أي: لا يكون عدم الضد المعدوم مقدمة لوجود الضد الآخر. فحاصل التفصيل هو تسليم المقدمة في الضد الموجود دون المعدوم، مثلاً: إذا كان الجسم مشغولاً بالسواد كان بياضه موقوفاً على رفع السواد وعدمه؛ لاستحالة اجتماع الضدين في محل واحد، فيتوقف وجود أحد الضدين على عدم الآخر، ويكون عدم أحدهما مقدمة للآخر.

وأما إذا لم يكن أحد الضدين موجوداً في محل؛ بأن لم يكن الجسم مشغولاً بالسواد، فلا يتوقف وجود البياض فيه على عدم السواد، فعدم الضد المعدوم لا يكون مقدمة لوجود الآخر.

فهذا القول: مركب من جزأين:

للشيء المناقض لوجوده المعاند لذلك؛ لا بد أن يجامع معه من غير مقتضى لسبقه، بل عرفت: ما يقتضي عدم سبقه^(١).

فانقدح بذلك:^(٢) ما في تفصيل بعض الأعلام حيث قال: «بالتوقف على رفع

أما الأول فهو: مقدمة عدم الضد الموجود كالسواد لوجود الضد المعدوم كالبياض. وأما الثاني فهو: عدم مقدمة عدم الضد المعدوم لوجود الضد الآخر. والوجه فيه: أن عدم الضد صار مقدمة للآخر من حيث كون عدم المانع مقدماً، وغير الموجود ليس بمانع، فلا يكون عدمه مقدمة للضد الآخر.

وقد أجاب المصنف عن هذا التفصيل: بقوله: «ومما ذكرنا ظهر...» إلخ. وحاصل جواب المصنف: أنه قد ظهر مما سبق: أن عدم الضد لا يكون من المقدمات الوجودية للضد الآخر، إذ قد عرفت: أن عدم الضد مقارن للضد الآخر وفي رتبته؛ ولا يكون متقدماً عليه، فلا يكون مقدمة له سواء كان الضد موجوداً أو معدوماً، لاعتبار السبق في المقدمة المنتفي في الضدين لما عرفت: من اتحاد عدم كل ضد مع وجود الضد الآخر من حيث الرتبة.

(١) أي: ما يقتضي عدم سبق عدم أحد الضدين على وجود الآخر حيث قال المصنف في أوائل البحث: «كيف ولو اقتضى التضاد توقف وجود الشيء على عدم ضده...» إلخ، وقد تقدم لزوم الدور الباطل؛ من توقف وجود أحد الضدين على عدم الآخر توقف الشيء على عدم مانعه، وتوقف عدم أحد الضدين على الآخر توقف عدم الشيء على مانعه.

توضيح عبارة المصنف بالمثال: أن عدم البياض الملائم هذا العدم للسواد المناقض هذا العدم لوجود البياض المعاند وجود البياض للسواد لا بد أن يجامع عدم البياض مع السواد، وليس سابقاً على السواد حتى يكون من مقدماته.

قوله: «لا بد أن يجامع» خبرٌ لقوله: «في أن عدمه»؛ كما في «الوصول إلى كفاية الأصول، ج ٢، ص ٢٣٠» مع تصرف ما.

(٢) أي: ظهر بما ذكرناه من عدم الفرق بين عدم الضد الموجود وعدم الضد المعدوم من حيث الرتبة أي: ظهر الإشكال «في تفصيل الأعلام»، وهو المحقق الخوانساري على ما يحكى عنه «حيث قال بالتوقف» أي: توقف الضد «على رفع الضد الموجود»، فرفع الضد الموجود مقدمة لوجود الضد الآخر، «وعدم التوقف على عدم الضد المعدوم»، فعدم الضد المعدوم ليس مقدمة لوجود الآخر. وقد عرفت الجواب عن هذا التفصيل وقلنا: إن الضد سواء كان موجوداً أو معدوماً ليس عدمه مقدمة للضد الآخر.

الضد الموجود، وعدم التوقف على عدم الضد المعدوم»، فتأمل في أطراف ما ذكرناه، فإنه دقيق وبذلك حقيق.

فقد^(١) ظهر: عدم حرمة الضد من جهة المقدمة.

وأما^(٢) من جهة لزوم عدم اختلاف المتلازمين في الوجود في الحكم فغاياته أن لا يكون أحدهما فعلاً محكوماً بغير ما حكم به الآخر، لا أن يكون محكوماً بحكمه.

(١) هذه نتيجة ما أفاده المصنف: من منع مقدمة عدم الضد لوجود الآخر وحاصله - على ما في «منتهى الدراية، ج ٢، ص ٤٥٤» -: أنه - بعد منع المقدمة - اتضح عدم حرمة الضد حيث أنها كانت مبنية على مقدمة ترك الضد، بتقريب: أن ترك الصلاة واجب؛ لكونه مقدمة للواجب - وهو الإزالة - فوجود الصلاة حرام؛ لكونه ضداً للواجب أعني: الإزالة.

هذا تمام الكلام في اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده، لأجل مقدمة عدم الضد لوجود الآخر، وبعد منع المقدمة ينهدم ما بُني عليها من الاقتضاء المزبور.

(٢) هذا إشارة إلى القول بوجوب ترك الضد والنهي عنه «من جهة لزوم عدم اختلاف المتلازمين في الوجود في الحكم»، فالغرض من هذا: تقريب اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن الضد من جهة التلازم بين فعل المأمور به وترك ضده في الحكم بالوجوب، فلا بد أولاً: من توضيح هذا القول، وثانياً: توضيح ما أجاب عنه المصنف «قدس سره».

وأما توضيحه: فيقال: إن عدم الضد وإن لم يكن مقدمةً لفعل الضد الآخر الواجب إلا إنه ملازم له في الحكم، مثلاً: عدم الصلاة ملازم لوجود الواجب أعني: الإزالة، وكل ملازم الواجب واجب، فعدم الصلاة واجب ووجودها حرام، ومنهي عنه، فوجوب عدم الصلاة من باب التلازم يقتضي النهي التحريمي عن وجودها، ولازم ذلك: أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده لأجل التلازم. هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح هذا القول.

أما توضيح جواب المصنف عنه: فقد أشار إليه بقوله: «فغاياته...» إلخ وحاصله: إن غاية ما يقال في المقام من أجل الملازمة بين عدم الصلاة، وبين وجود الإزالة في الوجود الخارجي: أنه لا يجوز أن يكون أحد المتلازمين في الوجود محكوماً فعلاً بغير ما حكم به الملازم الآخر؛ مثل: أن تكون الإزالة واجبة، وعدم الصلاة حراماً، وأما لزوم أن يكون أحدهما محكوماً بمثل حكم الآخر في الوجوب والحرمة؛ فلا يكون عليه دليل لا عقلاً

وعدم^(١) خلو الواقعة عن الحكم فهو إنما يكون بحسب الحكم الواقعي لا الفعلي،

ولا شرعاً، فالمتحصل هو: منع الاقتضاء من جهة التلازم؛ كمنعه من جهة مقدمة عدم الضد.

وخلاصة وجه منع الاقتضاء من ناحية التلازم: هو منع الكبرى وهي لزوم اتحاد المتلازمين وجوداً في الحكم؛ وذلك لما تقرر عند مشهور العدلية: من تبعية الأحكام لما في متعلقاتها من الملاكات الداعية إلى تشريعها، والتلازم المذكور يوجب ثبوت الحكم للملازم بلا ملاك يدعو إلى تشريعه له، لوضوح: أن المفروض: عدم الملاك إلا في متعلق الحكم؛ كالاستقبال الذي هو واجب، لمصلحة فيه. وأما ملازمه: - كاستدبار الجدي في بعض الأمكنة - فلا ملاك له يقتضي وجوبه.

وإثبات الوجوب له للتلازم بينه وبين الاستقبال الواجب مما لا يساعده برهان، ولا وجدان - كما في البدائع - نعم؛ لا بد أن لا يكون الملازم محكوماً بحكم فعلي يوجب عجز المكلف عن امتثال أمر الملازم الآخر، كالاستقبال، فإن ملازمه - كالأستدبار في بعض الأقطار - يمتنع أن يكون محرماً، لكونه سالباً للقدرة على إطاعة أمر الاستقبال ومعجزاً للعبد عن امتثاله. كما في «منتهى الدراية، ج ٢، ص ٤٥٥».

فالمتحصل: أن مبنى اعتبار وحدة المتلازمين وجوداً في الحكم ممنوع جداً، إذ لا دليل على لزوم اشتراكهما في الحكم، كما عن الكعبي القائل بلزوم اتحادهما فيه.

(١) إشارة إلى توهم بتقريب: إن عدم الصلاة لا يخلو عن ثلاثة أحوال: ١ - الوجوب. ٢ - غير الوجوب. ٣ - أن لا يكون له حكم أصلاً.

ثم الأول: هو المطلوب، والثالث: كالثاني غير صحيح؛ إذ على الثالث: يلزم خلو الواقعة عن الحكم وهو باطل، والثاني: مستلزم لاختلاف المتلازمين في الحكم وهو باطل.

فالصحيح: هو الأول؛ أي: وجوب عدم الصلاة المستلزم لحرمة فعلها، وكونه منهيّاً عنه.

وحاصل الجواب: هو الالتزام بالثالث، والقول بخلو الواقعة أي: عدم الصلاة عن الحكم الفعلي دون الحكم الواقعي الإنشائي، وليس خلو الواقعة عن الحكم الظاهري الفعلي باطلاً ولا مستحيلًا، فعدم الصلاة - مثلاً - الملازم لوجود الواجب - كالإزالة - لا يخلو عن حكم واقعي إنشائي كالحرمة مثلاً؛ إلا إنه لا يصير فعلياً لملازمته مع وجود واجب، فلا يلزم من نفي فعلية الحكم الملازم نفي الحكم الإنشائي، حتى يلزم محذور خلو الواقع عن الحكم الواقعي، فلا حرمة للضد من جهة التلازم، فالأمر بأحد الضدين

لا يقتضي النهي عن ضده من ناحية التلازم؛ لأن الضد لا يصير حراماً لأجل الأمر بضده؛ بل هو باق على ما كان عليه من الحكم الواقعي، فالصلاة إذا كان حكمها الواقعي الوجوب وكان فعلياً، لا يتغير بمضادتها للإزالة، بل يبقى على الوجوب أن فعليته تتبدل بالإنشائية. وقد تركنا ما في المقام من بعض الكلام رعاية للاختصار، هذا تمام الكلام في الضد الخاص.

خلاصة الكلام مع ما هو رأي المصنف «قدس سره» في المقام

يتلخص البحث في أمور:

١ - أن الحق كون مسألة الضد من المسائل الأصولية؛ لأن الغرض منها هو إثبات الملازمة بين وجوب شيء وحرمة ضده؛ لا ثبوت الحرمة لضعد الواجب حتى تكون فقهية.

المراد من الضد هو: مطلق المعاند والمنافي؛ سواء كان أمراً وجودياً كالضعد الخاص، أو عدمياً كالضعد العام.

المراد من الاقتضاء في عنوان المسألة: ليس ما هو ظاهره أعني: الاستلزام، بل الأعم منه ومن الاقتضاء على نحو العينية أو الجزئية.

وذلك أولاً: لإطلاق لفظ الاقتضاء الشامل لجميع المعاني. وثانياً: أن الغرض هو بيان حال الضد العبادي صحةً وفساداً؛ من غير فرق بين أنحاء الاقتضاء، وعمومية الغرض تقتضي عمومية النزاع.

وثالثاً: وجود الأقوال في المسألة يقتضي عموم الاقتضاء؛ ليعم جميع الأقوال:

الأول: القول بالعينية: يعني: أن الأمر بالشيء هو عين النهي عن ضده.

الثاني: القول بالجزئية: يعني: أن الأمر بالشيء يدل على النهي عن ضده بالتضمن؛ بأن يكون النهي عن الضد جزءاً من الأمر بالشيء.

الثالث: أن الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده. كما هو ظاهر لفظ الاقتضاء.

٢ - إن عمدة القول هو الاقتضاء من باب المقدمة؛ بتقريب: أن عدم أحد الضدين مقدمة للضعد الآخر الواجب فيكون واجباً من باب المقدمة، فإذا وجب ترك الضد حرم فعله قهراً، وهذا معنى النهي عن الضد.

هذا هو المشهور، وهذا يتوقف على مقدمة عدم أحد الضدين للآخر لأجل التمانع والتعاند بين الضدين، فيكون عدم كل منهما من أجزاء العلة التامة، لأن عدم المانع من

أجزاء العلة، فكان من المقدمات، فإذا كان أحدهما واجباً كان ترك الآخر أيضاً واجباً، وفعله حراماً ومنهياً عنه، وهذا معنى النهي عن الضد الخاص. هذا ملخص توهم مقدمة ترك أحد الضدين عن الضد الآخر.

وقد أورد المصنف على هذا التوهم بوجوه:

الأول: أن كون شيء مقدماً لشيء آخر يكون مستلزماً لتقدم ما هو مقدمة للآخر، وليس عدم الضد المانع مقدماً على وجود الضد الآخر، فلا يكون مقدمة له؛ لاعتبار السبق والتقدم في المقدمة.

الثاني: النقض بالمتناقضين؛ بأن يقال: إنه لا إشكال في أن التنافي بين المتقابلين بالتناقض أقوى من التنافي بين المتقابلين بالتضاد، مع إنه من المسلم: كون أحد المتناقضين في رتبة الآخر، فكذلك الضدين في المقام حيث إن التنافي بينهما لا يقتضي تقدم ارتفاع أحدهما في ثبوت الآخر حتى يكون مقدماً له.

الثالث: أن فرض مقدمة عدم أحدهما لوجود الآخر مستلزم للدور الباطل، بتقريب: أنه كما أن وجود أحد الضدين يتوقف على عدم الآخر توقف الشيء على عدم المانع، فكذلك عدم أحدهما يتوقف على وجود الآخر توقف عدم الشيء على وجود المانع، وهو دور واضح.

٣ - «وما قيل في التفصي عن هذا الدور» قال المحقق الخوانساري في التفصي عن الدور: بما حاصله: أن الدور مسلّم إذا كان التوقف من الطرفين بالفعل، وأما إذا كان التوقف من أحد الجانبين بالفعل ومن الآخر بالقوة فيندفع الدور، وما نحن فيه من هذا القبيل، وذلك فإن توقف وجود أحد الضدين على عدم الآخر - وإن كان فعلياً - إلا إن توقف عدم أحدهما على وجود الآخر لا يكون بالفعل، لأن عدم الضد يمكن أن يكون مستنداً إلى عدم المقتضي، مثلاً: بأن يكون عدم الصلاة مستنداً إلى عدم الإرادة لا إلى وجود الإزالة.

نعم؛ يكون عدم الصلاة مستنداً إلى وجود الإزالة عند وجود المقتضي للصلاة أعني: الإرادة.

وكيف كان؛ فإذا لم يكن التوقف فعلياً من الطرفين لا يلزم الدور؛ لأن التغاير بين الطرفين بالشأنية والفعلية يكفي في دفع الدور.

«إن قلت: هذا» أي: هذا إشكال على التفصي من الدور وحاصله: أن ما ذكر في دفع

الدور من التغير بين الطرفين بالفعلية والشأنية - وإن كان صحيحاً في دفع الدور - إلا إنه لا يجري في جميع الموارد، بل في بعض الموارد، وهو ما إذا كانت الإرادة من شخص واحد، كما إذا أراد إيجاد البياض والسواد في زمان واحد ومكان كذلك؛ حيث يتمتع تعلق إرادة واحدة بشيئين متضادين، فلا محالة يكون عدم أحد الضدين مستنداً إلى عدم المقتضي وهو الإرادة.

وأما إذا كانت الإرادة من شخصين: فعدم أحد الضدين حينئذٍ مستند إلى وجود المانع فعلاً - وهو الضد الآخر - لا إلى عدم المقتضي؛ إذ المفروض: وجوده أعني: إرادة إيجاد الضد الآخر من شخص آخر، فيلزم الدور؛ لأن التوقف فعلي من الطرفين.

وقد أجاب عنه المصنف بما حاصله: أن عدم أحد الضدين دائماً مستند إلى عدم المقتضي حتى في مورد إرادة الضدين من شخصين؛ لأن المراد بالمقتضي هي الإرادة المؤثرة في المراد، وهي منتفية في المقام المغلوبة إحدى الإرادتين، ومع المغلوبة يكون عدم الضد مستنداً إلى عدم المقتضي أعني: الإرادة المغلوبة، لا إلى وجود المانع حتى يلزم الدور، فالتفصي عن الدور صحيح ومتين.

وقد أجاب المصنف عن التفصي المذكور بقوله: «غير سديد»، وحاصل الجواب: أن ما قيل - في التفصي عن الدور من التغير بين الطرفين بالشأنية والفعلية - وإن كان دافعاً بالتقريب المزبور: لأن الدور مبني على التوقف الفعلي من الطرفين - إلا إن ملاك استحالة الدور - وهو: توقف الشيء على نفسه، وتأخره كذلك - باقي على حاله؛ لأن مجرد التوقف الشأني من طرف العدم يكفي في بقاء ملاك الدور، بتقريب: أن وجود أحد الضدين حيث يتوقف فعلاً على عدم الآخر متأخر عنه تأخر المعلول عن علته رتبةً، وعدم الضد الآخر حيث يصلح أن يستند إلى وجود هذا الضد أي: على وجود المقتضي فهو متأخر عن وجود هذا الضد رتبةً فيلزم ما ذكرناه: من تقدم الشيء عن نفسه، وتأخره عن نفسه.

٤ - «والمنع عن صلوحه لذلك» أي: هذا إيراد على صلاحية أحد الضدين مانعاً عن الآخر وحاصله: أننا نمنع مقدمية: عدم أحد الضدين لوجود الآخر المستلزم لأن يكون وجوده مانعاً عن الآخر كي يلزم المحذور المذكور؛ لأن كون عدم أحدهما مستنداً إلى الآخر إنما هو على فرض وجود المقتضي وهو محال والمعلق على المحال محال؛ أي: مقدمية عدم أحد الضدين للآخر معلق على وجود المقتضي المحال فهو أيضاً محال، فلا

يكون الضد الموجود صالحاً لأن يكون مانعاً عن الضد المعدوم، فوجود أحد الضدين - وإن كان متوقفاً على عدم الآخر - إلا إن عدم الآخر لا يكون متوقفاً على وجوده؛ وذلك لعدم المقتضي، والتوقف على الوجود مشروط بوجود المقتضي كما عرفت وحينئذ فلا يلزم المحذور وهو: كون شيء واحد متقدماً ومتأخراً.

وقد أجاب المصنف عن هذا الإيراد بقوله: «مساوق لمنع مانعية الضد».

وحاصل الجواب: أن منع صلاحية كون وجود الضد مانعاً عن الضد الآخر موجب لإنكار مانعية الضد أصلاً؛ لاستلزامه نفي التوقف حتى من طرف الوجود، وهو خلاف البدهة؛ لأن توقف وجود الضد على عدم الآخر من البديهيات.

٥ - «إن قلت: التمانع بين الضدين كالنار على النار» الغرض من هذا الكلام: إثبات مقدمية عدم أحد الضدين للآخر، فيكون عدمه واجباً إذا كان الضد الآخر واجباً، وفعله حراماً ومنهياً عنه.

ملخص الكلام: لنا مقدمتان واضحتان وهما: التمانع بين الضدين، وكون عدم المانع من مقدمات الأمور به؛ وهاتان المقدمتان تنتجان وجوب ترك ضد الأمور به، فيكون فعله منهياً عنه، وهو المطلوب في المقام.

وقد أجاب المصنف عنه بما حاصله: أن المراد بالتمانع بين الضدين هو: التعاند؛ بحيث يمتنع اجتماعهما في الوجود، ومن التمانع بهذا المعنى لا يلزم أن يكون عدم أحدهما مقدمة للآخر، وليس التمانع بما هو المصطلح عندهم وهو: كون أحدهما مانعاً عن الآخر؛ بأن يكون عدمه دخيلاً في وجود الآخر ومتقدماً عليه حتى تكون مقدمة له. نعم؛ قد يتفق أن يكون عدم أحد الضدين مستنداً إلى وجود الآخر، فيكون وجوده مانعاً كما إذا كان المقتضي لكل منهما موجوداً، وكان المقتضي لأحدهما أقوى من المقتضي في الآخر، فيوجد أحدهما دون الآخر، فلا محالة يكون عدم الآخر مستنداً إلى المانع وهو علة الآخر؛ لا إلى عدم المقتضي لوجوده بالفرض.

٦ - وقد ظهر مما ذكرناه - من عدم كون ترك أحد الضدين من مقدمات الآخر - : حال التفصيل بين الضد الموجود - فيكون عدمه مقدمة لوجود الآخر - وبين الضد المعدوم فلا يكون عدمه مقدمة للآخر؛ بدليل: أن عدم الضد صار مقدمة لوجود الآخر؛ من حيث كون عدم المانع من المقدمات، وغير الموجود ليس مانعاً، كي يكون عدمه من مقدمات الآخر.

فلا حرمة للضد من هذه الجهة أيضاً، بل على ما هو عليه لولا الابتلاء بالمضادة للواجب الفعلي من الحكم الواقعي.

وخلاصة ما أفاده المصنف في الجواب عن هذا التفصيل: أنه قد ظهر بما سبق: أن عدم الضد لا يكون من المقدمات الوجودية للضد الآخر لاتحادهما رتبةً، فلا يكون مقدمة؛ من غير فرق بين عدم الضد الموجود والمعدوم. هذا تمام الكلام في اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده لأجل مقدمية عدم الضد.

أما اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده من جهة: لزوم عدم اختلاف المتلازمين في الوجود في الحكم فيقال: إن عدم الضد - وإن لم يكن مقدمة للضد الآخر الواجب - إلا إنه ملازم له في الحكم، مثلاً: عدم الصلاة ملازم لوجود الإزالة وهي واجبة، وكل ملازم الواجب واجب، فعدم الصلاة واجب، ووجودها حرام ومنهي عنه، فوجوب عدم الصلاة يقتضي النهي عنها من باب التلازم. ولازم ذلك: أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده من باب التلازم.

وقد أجاب المصنف عن هذا القول: بما حاصله: أن غاية ما يقال - في المقام من أجل الملازمة بين عدم الصلاة ووجود الإزالة في الوجود الخارجي -: أنه لا يجوز أن يكون أحد المتلازمين محكوماً بغير ما حُكم به الآخر، كوجوب الإزالة، وحرمة ترك الصلاة. أما لزوم أن يكون أحدهما محكوماً بمثل حكم الآخر في الوجوب والحرمة: فلا دليل عليه عقلاً وشرعاً. ولا يلزم خلو الواقعة عن الحكم الواقعي لو لم يكن أحدهما محكوماً بمثل حكم الآخر؛ وإن كان يلزم خلؤها عن الحكم الواقعي الفعلي، وهو ليس بباطل، ولا مستحيل.

٧ - رأي المصنف «قدس سره»:

١ - المراد من الاقتضاء في العنوان: هو الأعم من الاقتضاء على نحو العينية والجزئية والاستلزام.

٢ - المراد من الضد: هو مطلق المعاند والمنافي؛ سواء كان أمراً وجودياً أو عدمياً.

٣ - الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده مطلقاً:

١ - أي: لا على نحو العينية.

٢ - ولا على نحو الجزئية.

٣ - ولا من جهة مقدمية عدم أحد الضدين لوجود الآخر.

٤ - ولا من جهة التلازم في الحكم بين المتلازمين في الوجود.

الأمر الثالث: (١) أنه قيل: (٢) بدلالة الأمر بالشيء بالتضمن على النهي عن الضد العام بمعنى الترك، حيث إنه يدل على الوجوب المركب من طلب الفعل، والمنع عن الترك.

والتحقيق: (٣) أنه لا يكون الوجوب إلا طلباً بسيطاً ومرتبة وحيدة أكيدة من

(١) الغرض من عقد هذا الأمر: بيان عدم الاقتضاء بنحو التضمن والعينية.

(٢) القائل: هو صاحب المعالم، قال «قدس سره»: ما لفظه: «لنا على الاقتضاء في المقام - بمعنى الترك -: ما عُلم؛ من أن ماهية الوجوب مركبة من أمرين: أحدهما: المنع من الترك، فصيغة الأمر الدالة على الوجوب دالة على النهي عن الترك بالتضمن، وذلك واضح». معالم الدين، ص ١٧٨ .

توضيح - ما في المعالم - يتوقف على مقدمة وهي: الفرق بين الدلالة المطابقة والتضمنية والالتزامية، والأولى: هي دلالة اللفظ على تمام ما وضع له، كدلالة لفظ الإنسان على «الحيوان الناطق».

والثانية: هي دلالة اللفظ على ما هو جزء لما وضع له؛ كدلالة لفظ الإنسان على «الحيوان أو الناطق» فقط.

والثالثة: هي دلالة اللفظ على ما هو خارج عما وضع له؛ إلا إنه لازم لما وضع له؛ كدلالة لفظ الإنسان على الكتابة.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إن الأمر موضوع للوجوب الذي هو مركب من طلب الفعل والمنع من الترك، فالأمر يدل على الوجوب مطابقة وعلى المنع من الترك تضمناً، من باب دلالة اللفظ على جزء الموضوع له، فيكون اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عنه بالتضمن.

(٣) أي: والتحقيق في بطلان هذا القول. توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن دلالة الأمر على النهي عن الشيء بالتضمن إنما يصح فيما إذا كان معنى الأمر - وهو الوجوب - مركباً من جزأين، كما تقدم في تقريب قول صاحب المعالم.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إن معنى الأمر - وهو الوجوب - ليس مركباً من جزأين: أحدهما: طلب الفعل، والآخر: المنع من الترك، بل حقيقة الوجوب أمرٌ بسيط حيث إنه عبارة عن مرتبة أكيدة من الطلب يعبر عنها بالطلب الشديد، كما أن الندب هو الطلب الضعيف، نعم؛ يكون المنع من الترك من لوازم الطلب الشديد، كما أن عدم المنع من لوازم الطلب الضعيف، فتعريف جلّ الأصوليين للوجوب - بأنه طلب الفعل مع المنع من الترك - تعريف له بلازمه؛ لما عرفت: من أن لازم المرتبة الشديدة من الطلب هو

الطلب؛ لا مركباً من طلبين^(١).

نعم؛^(٢) في مقام تحديد تلك المرتبة وتعيينها ربما يقال: الوجوب يكون عبارة عن طلب الفعل مع المنع عن الترك، ويتخيل منه: أنه يذكر له حداً، فالمنع عن الترك ليس من أجزاء الوجوب ومقوماته، بل من خواصه ولوازمه بمعنى: أنه لو التفت الأمر إلى الترك لما كان راضياً به لا محالة، وكان يفضيه^(٣) ألبتة. ومن هنا^(٤) انقدح: أنه لا

المنع من الترك، لا إن للوجوب جنساً وفصلاً، حتى يكون مركباً، وعليه: فليس المنع من الترك جزءاً من مدلول الأمر حتى يقال باقتضاء الأمر بالشيء النهي عن الضد العام بمعنى الترك بالتضمن.

فدعوى الاقتضاء التضمني ساقطة من الأساس؛ لابتنائها على تركيب الوجوب الذي أنكره المصنف، وقال ببساطته.

أما وجه بساطته - بناءً على أنه إرادة نفسانية - فهو: كونه حينئذٍ من الأعراض التي هي من البسائط الخارجية.

وأما بناءً على كونه أمراً اعتبارياً عقلائياً، منتزعاً من الإنشاء بداعي البعث والتحريك فهو: كون الاعتباريات أشد بساطة من الأعراض؛ إذ ليس لها جنس وفصل عقلي أيضاً بخلاف الأعراض.

(١) أي: ليس الوجوب مركباً من طلبين: أحدهما: طلب الفعل، والآخر: طلب عدم تركه، حتى تصح دعوى الاقتضاء التضمني المذكور، كما في «منتهى الدراية، ج ٢، ص ٤٦٠».

(٢) هذا استدراك على البساطة، ودفع لتوهم التنافي بين الالتزام ببساطة الوجوب، وتحديددهم: بأنه عبارة عن طلب الفعل مع المنع من الترك؛ لأن التحديد المذكور ظاهرٌ في التركيب.

وحاصل الدفع: أن التحديد المزبور ليس حقيقياً حتى ينافي ما التزم به من البساطة، بل غرضهم من التحديد المزبور تعريف تلك المرتبة الأكيدة من الطلب؛ المسماة بالوجوب بلوازمها وخواصها التي منها المنع من الترك. وهذا التحديد أوجب توهم التركيب، وكون المنع من الترك جزءاً مقوماً للوجوب، وفصلاً منوعاً للطلب، وليس الأمر كما توهم؛ إذ يلزم حينئذٍ قيام الوجوب بالوجود والعدم وهو باطل؛ بداهة: قيامه بالوجود فقط.

(٣) أي: يفيض الترك، وهذا كاشف عن رضا الأمر به.

(٤) أي: مما ذكرنا: من أن الوجوب بسيط، ولازمه المنع من الترك؛ ظهر: أنه لا وجه لدعوى العينية أي: كون الأمر بالشيء عين النهي عن ضده العام، فقوله: «ومن هنا

وجه لدعوى العينية، ضرورة: (١) أن اللزوم يقتضي الاثنية لا الاتحاد والعينية. نعم؛ لا بأس بها (٢)، بأن يكون المراد بها أنه يكون هناك طلب واحد، وهو كما يكون حقيقة منسوباً إلى الوجود وبعثاً إليه؛ كذلك يصح أن ينسب إلى الترك بالعرض والمجاز ويكون زجراً وردعاً عنه، فافهم (٣).

انقذح» ردُّ للقول بالاختصاص بنحو العينية، ونسب هذا القول إلى القاضي، وبعض المحققين حيث قالوا: بأن الأمر بالشيء عين النهي عن ضده العام، فالأمر بالصلاة - مثلاً - عين النهي عن تركها، فقولنا: «صلِّ» عين قولنا: «لا تترك الصلاة» بتقريب: أن الأمر بالشيء - كالصلاة والنهي عن تركه عنوانان متحدان عيناً؛ وإن كانا متغايرين مفهوماً، فإن قولنا: «صلِّ ولا تترك الصلاة»، متغايران مفهوماً لتغاير الأمر والنهي، فالمراد بالعينية هي: العينية بحسب المصداق لا بحسب المفهوم.

(١) تعليلٌ لوجه الانقذاح. توضيح ذلك بعد تمهيد مقدمة وهي: أنه قد عرفت بساطة الوجوب، وأن المنع من الترك من لوازمه.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن اللزوم يقتضي الاثنية يعني: كون المنع من الترك من لوازم الوجوب يقتضي الاثنية، - فلا وجه لدعوى العينية - إذ من البديهي: أن اللزوم إضافة متقومة بشيئين: أحدهما: لازم، والآخر: ملزوم، فيمتنع قيامه بشيء واحد، فلا تصح دعوى العينية المنافية للاثنية، والمتحصل: أن الأمر والنهي متضادان، فلا يعقل أن يكون أحدهما عين الآخر.

(٢) أي: لا بأس بالعينية بالعناية والمجاز، لا حقيقة بأن يقال: إن قولنا: «صلِّ» - مثلاً - وإن كان طلباً واحداً نحو الفعل حقيقة، إلا إنه تصح نسبه إلى الترك أيضاً بالعناية والمسامحة، يعني: يصح التعبير عن طلب فعل الصلاة، «لا تترك الصلاة مجازاً»؛ لأن الطلب تعلق حقيقة بالفعل، فتعلقه بالترك لا بد أن يكون بالعرض والمجاز، ولكن هذا النحو من العينية لا يفيد القائل بها إذ هو قائل بالعينية الحقيقية، أي: يقول: إن مدلول «صلِّ» هو: لا تترك الصلاة بعينه، ولا يقول بها من باب المجازية والعناية.

(٣) لعله إشارة إلى: أن المراد من العينية هي العينية المصدقية، ولا مانع منها. أو إشارة إلى: أن التوجيه المزبور - وهو نسبة الطلب إلى الفعل حقيقة وإلى الترك مجازاً - يوجب الخروج عن موضوع كلامهم؛ حيث إن مورده - على القول بالاختصاص بأي: نحو من أنحاء الاختصاص - هو: تعدد الحكم الموجب لتعدد العقاب على تقدير المخالفة، والتوجيه المزبور ينفي التعدد؛ لأن المفروض: وحدة الطلب المنسوب إلى الفعل حقيقة، وإلى الترك مجازاً، فلا تعدد في الطلب حقيقة، وإنما الاختلاف في مجرد اللفظ والتسمية.

الرابع: (١) تظهر الثمرة في أن نتيجة المسألة وهي النهي عن الضد - بناءً على الاقتضاء - بضميمة: أن النهي في العبادات يقتضي الفساد، ينتج فسادها إذا كان عبادة.

وعن البهائي «رحمه الله» أنه أنكر الثمرة (٢) بدعوى: إنه لا يحتاج في استنتاج الفساد إلى النهي عن الضد، بل يكفي عدم الأمر به لاحتياج العبادة إلى الأمر. وفيه: (٣) أنه يكفي مجرد الرجحان والمحجوبة للمولى كي يصح أن يتقرب به منه كما لا يخفى.

(١) في ثمرة مسألة الضد. قال المصنف «قدس سره»: إن ثمرة البحث تظهر فيما إذا كان ضد المأمور به عبادياً، كالصلاة بالنسبة إلى الإزالة، فإنه بناءً على اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده؛ بضميمة: أن النهي عن العبادة يستلزم فسادها تقع العبادة فاسدة للنهي عنها، وبناءً على عدم اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده تقع صحيحة لعدم النهي عنها.

(٢) أي: أنكر البهائي «قدس سره»، هذه الثمرة.

وحاصل ما أفاده المصنف «قدس سره» في تقريب الإنكار هو: أن العبادية والتقرب يتوقف على تعلق الأمر بالعمل، ومن الواضح: أن الضد العبادي لا أمر به؛ لارتفاع الأمر به بمزاحمته مع الواجب الأهم، فلا يقع صحيحاً سواء قلنا: بأنه منهي عنه أو لم نقل بذلك، ففساد الضد العبادي لا يتوقف على اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده، فما ذكره: من فساد الضد إذا كان عبادة ليس ثمرة لهذه المسألة.

ثم إن الأصوليين ذكروا للمسألة ثمرات أخرى:

منها: حصول العصيان بفعل الضد؛ بناءً على القول بالاقتضاء وعدم حصول العصيان بناءً على عدم الاقتضاء.

ومنها: ترتب العقاب على فعل الضد وعدمه، فإن قلنا: باقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده الخاص يترتب العقاب على فعله، وإلا فلا.

ومنها: حصول الفسق وعدمه.

إلا إن ترتب هذه الثمرات مبني على القول بالاقتضاء بنحو المقدمة، وقد عرفت بطلان المقدمة.

(٣) هذا ردّ كلام الشيخ البهائي من إنكار الثمرة. وحاصل الإشكال على الشيخ البهائي «قدس سره»: أن الأمر - وإن ارتفع بالمزاحمة - إلا إن ملاك الأمر ثابت وموجود

والضد بناءً على عدم حرمة يكون كذلك، فإن المزاومة على هذا لا يوجب إلا ارتفاع الأمر المتعلق به فعلاً؛ مع بقاءه على ما هو عليه من ملاك من المصلحة، كما هو مذهب العدلية^(١)، أو غيرها^(٢) أي شيء كان، كما هو مذهب الأشاعرة. وعدم حدوث ما يوجب مبغوضيته، وخروجه عن قابلية التقرب به كما حدث، بناءً على الاقتضاء^(٣).

وهو المحبوبة الذاتية؛ إذ لا مقتضي لارتفاعه، والمزاومة إنما تقتضي ارتفاع الأمر لا غير. وعليه: فالتقرب بالملاك يكفي في تحقق العبادية، ولا يتوقف على وجود الأمر، وهو إنما يصح لو لم يكن منهيًا عنه، لأن النهي يستلزم الفساد. فتظهر الثمرة التي تسالم عليها القدماء، وجماعة من المتأخرين. وكيف كان؛ فلا منشأ لفساد الضد العبادي إلا النهي عنه.

- (١) أي: المشهور منهم القائلين بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها.
 (٢) أي: غير المصلحة أي شيء كان، كما عليه الأشاعرة المنكرون للمصالح والمفاسد في متعلقات الأحكام.
 (٣) أي: كما حدث ما يوجب المبغوضية، والخروج عن قابلية التقرب؛ بناءً على اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن الضد، حيث إن النهي يحدث في متعلقه مبغوضية مانعة عن التقرب به.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور تالية:

١ - أنه قيل بدلالة الأمر بالشيء بالتضمن على النهي عن الضد العام بمعنى الترك بتقريب أن معنى الأمر: عبارة عن الوجوب المركب من طلب الفعل، والمنع من ترك ذلك الفعل.

فدلالة لفظ الأمر على المنع من الترك دلالة اللفظ على جزء الموضوع له فتكون تضمينية.

وحاصل ما أفاده المصنف «قدس سره»: في ردّ هذا القول هو: أن معنى الأمر - وإن كان هو الوجوب - إلا إن الوجوب ليس مركباً من جزأين، بل هو أمر بسيط، فلا وجه للدلالة التضمنية، فدعوى: الاقتضاء التضمني ساقطة من الأساس.

نعم؛ قيل في تحديد الوجوب بأنه طلب الفعل مع المنع من الترك، إلا إن هذا التحديد للوجوب تحديد وتعريف بما هو لازمه؛ لأن الوجوب عبارة عن الطلب الشديد، ولازم

ثم إنه تصدى جماعة من الأفاضل^(١)، لتصحيح الأمر بالضد بنحو الترتب على

الطلب الشديد هو المنع من الترك، فالمنع من الترك ليس جزء الموضوع له بل هو خارج عنه ولازم له.

٢ - ومن بطلان القول بالاعتضاء التضمني ظهر: بطلان القول بالاعتضاء بنحو العينية؛ بمعنى: أن الأمر بالشيء هو عين النهي عن الضد العام، فقولنا: «صل» هو عين «لا تترك الصلاة».

وجه البطلان: أن المنع من الترك لازم الوجوب بمعنى الطلب الشديد، ومقتضى اللزوم هو: الاثنية لا الاتحاد والعينية، وإرادة العينية بالعبادة والمجاز لا تنفع للقائل بالعينية؛ إذ هو قائل بالعينية الحقيقية.

قوله: «فافهم» لعله إشارة إلى أن المراد من العينية المصادقية فلا مانع منها.

٣ - ثمرة المسألة: هو فساد الضد العبادي على القول بالاعتضاء؛ بضميمة: دلالة النهي في العبادة على الفساد، وإنكار الشيخ البهائي لهذه الثمرة بأن الضد العبادي فاسد لأجل ارتفاع الأمر به بالمزاحمة مع الأهم؛ من دون فرق بين القول بالاعتضاء والقول بعدمه مردود بكفاية المحبوبة الذاتية في صحة الضد العبادي، من غير حاجة إلى تعلق الأمر به، فوجه الفساد منحصر في النهي عن الضد دون عدم الأمر به، فالثمرة المذكورة صحيحة.

٤ - رأي المصنف «قدس سره»:

هو صحة الثمرة المذكورة، وبساطة معنى الأمر وهو الوجوب.

مبحث الترتب

(١) كالمحقق الكركي وكاشف الغطاء والميرزا الشيرازي والمحقق النائيني أي: وقد تصدى هؤلاء لتصحيح الضد العبادي بنحو الترتب.

وقبل الخوض في بحث الترتب تفصيلاً ينبغي تقديم أمور إجمالاً:

١ - أن مسألة الترتب من المسائل العقلية، لأن البحث فيها عن الإمكان والاستحالة؛ بمعنى: أن الأمر بالضدين بنحو الترتب هل هو ممكن أم لا؟ ومن البديهي: أن الحاكم بالإمكان والاستحالة هو العقل لا غيره.

٢ - الغرض من الترتب: هو تصحيح الضد العبادي حتى على القول بتوقف صحة العبادة على الأمر، وعدم كفاية الملاك والمحبوبة في قصد التقرب المعتبر في العبادة.

٣ - ما يعتبر في تحقق موضوع الترتب وهو أمور:

الأول: التضاد بين متعلقي الأمرين.

الثاني: كون التكليفين المتعلقين بالضدين إلزاميين.

الثالث: كون المهم من الضدين عبادياً.

الرابع: أن يكون التضاد بين المتعلقين اتفاقياً؛ حتى يكون مورد الاجتماع من صغريات باب التزاحم، لا دائماً حتى يكون من صغريات باب التعارض.

الخامس: كون المتزاحمين عرضيين لا طوليين.

٤ - بيان ما هو محل النزاع من الترتب: فنقول: إن الترتب لغةً من الترتيب وإن كان بمعنى جعل الشيء في مرتبته إلا إنه في اصطلاحهم عبارة عن تعلق الأمر بالضد بنحو الترتب؛ بأن يكون الأمر بالضد المهم مرتباً على عصيان الضد الأهم، نحو «أزل النجاسة وإن عصيت فصل». هذا هو محل النزاع في بحث الترتب.

فإن الأمر بالمهم يجب أن يكون مرتباً على عصيان الأمر بالأهم، ومتأخراً عنه، وفي طوله، لا في عرضه؛ إذ المفروض: أن عصيان الأمر بالأهم موضوع للأمر بالمهم فلا يلزم من طلب الضدين بهذا النحو طلب الجمع بينهما حتى يقال باستحالته كاستحالة الجمع بين الضدين، وكيف كان؛ فمما يعتبر في الترتب: أن يكون أحد الضدين أهم من الآخر. إذا عرفت هذه الأمور: فنقول: إن تصوير الترتب في هذا الفرض - كون أحدهما أهم والآخر مهماً - على ستة أنحاء؛ وذلك فإن الأمر بالمهم إما أن يترتب على عصيان الأمر بالأهم، وإما يترتب على العزم والبناء على عصيان الأمر بالأهم، ثم كل من العصيان أو العزم والبناء على العصيان: إما يكون بنحو الشرط المتقدم أو المقارن أو المتأخر، فحاصل ضرب الاثنين في الثلاثة هو ستة. وبعض هذه الأقسام خارج عما نحن فيه.

وتوضيح ذلك يتوقف على ذكر الأقسام تفصيلاً:

الأول: أن يكون المهم مرتباً على عصيان الأهم بنحو الشرط المتقدم، كأن يقول المولى: «أزل النجاسة وإن عصيت فصل بعده»، فإن الأمر بالمهم يتوقف على عصيان الأمر بالأهم توقف المشروط على شرطه. هذا خارج عن مورد البحث - وهو اجتماع الأمر بالضدين في زمان واحد مع اختلافهما رتبة -.

وجه خروجه عن محل البحث هو: سقوط الأمر بالأهم بالعصيان المتحقق قبل زمان الأمر بالمهم، وبعد سقوطه، ليس في البين إلا أمر المهم، فهنا أمر واحد متعلق بالمهم، وهذا غير الترتب المبحوث عنه في المقام.

العصيان وعدم إطاعة الأمر بالشيء بنحو الشرط المتأخر، أو البناء على معصيته بنحو الشرط المتقدم أو المقارن، بدعوى: أنه لا مانع عقلاً عن تعلق الأمر بالضدين كذلك أي: بأن يكون الأمر بالأهم مطلقاً، والأمر بغيره معلقاً على عصيان ذلك الأمر، أو البناء والعزم عليه، بل هو واقع كثيراً عرفاً.

قلت: ^(١) ما هو ملاك استحالة طلب الضدين في عرض واحد، آت في طلبهما

الثاني: أن يكون المهم مرتباً على عصيان الأمر بالأهم بنحو الشرط المقارن كأن يقول: «أزل النجاسة، وإن عصيت فصلّ مقارناً للعصيان»، وهذا أيضاً خارج عما نحن فيه كأول؛ وذلك لعدم لزوم الأمر بالضدين في زمان واحد؛ لأن المفروض: سقوط الأمر بالأهم بالعصيان المقارن للأمر بالمهم، فلا يجتمع الأمران بالضدين في زمان واحد، فليس من الترتب المبحوث عنه في المقام.

الثالث: أن يكون الأمر بالمهم مرتباً على عصيان الأمر بالأهم بنحو الشرط المتأخر، كأن يقول: «أزل النجاسة وإن عصيت بعدُ فصلّ» هذا داخل في مسألة الترتب؛ لأن العصيان - الذي هو شرط للأمر بالمهم كالصلاة - متأخر وجوداً عن زمان الصلاة، فلا بد أن يكون العصيان بالنسبة إلى الصلاة بنحو الشرط المتأخر، ومرجع الشرط المتأخر إلى التصور واللحاظ للشرط كما سبق ذلك في مقدمات الواجب.

الرابع: أن يكون الأمر بالمهم مرتباً على بناء معصية الأهم بنحو الشرط المتقدم؛ كأن يقول: «أزل النجاسة وإن بنيت على المعصية فصلّ بعده».

الخامس: أن يكون الأمر بالمهم مرتباً على بناء معصية الأهم بنحو الشرط المقارن؛ كأن يقول: «أزل النجاسة، وإن بنيت على المعصية فصلّ مقارناً للبناء»، وهذان القسمان داخلان في مسألة الترتب، وأشار إليهما بقوله: «أو البناء على معصيته بنحو الشرط المتقدم أو المقارن».

السادس: أن يكون الأمر بالمهم مرتباً على بناء معصية الأهم بنحو الشرط المتأخر؛ كأن يقول: «أزل النجاسة، وإن بنيت على المعصية بعدُ فصلّ»، وهذا داخل في الترتب، ولكن لم يذكره المصنف «قدس سره». وهذه الاحتمالات - وإن كانت مذكورة في بعض الحواشي كحاشية المشكيني، ج ٢، ص ٣٣ - والوصول ج ٢، ص ٢٣٩ - إلا إنها لم تكن خالية عن الإجمال والغموض.

(١) أي: قال المصنف في مقام إنكار الترتب: إن ملاك استحالة الأمر بالضدين في آي واحد موجود في هذا الترتب، وحاصل إشكال المصنف على الترتب هو: لزوم المحال أعني: طلب الضدين في عرض واحد.

كذلك، فإنه وإن لم يكن في مرتبة طلب الأهم اجتماع طلبهما، إلا إنه كان في مرتبة الأمر بغيره اجتماعهما، بداهة: فعلية الأمر بالأهم في هذه المرتبة، وعدم سقوطه بعد بمجرد المعصية فيما بعد ما لم يعص، أو العزم عليها مع فعلية الأمر بغيره أيضاً، لتحقق ما هو شرط فعليته^(١) فرضاً.

لا يقال: (٢) نعم؛ لكنه بسوء اختيار المكلف حيث يعصي فيما بعد بالاختيار،

وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: إن ملاك الاستحالة هو طلب الضدين في آن واحد؛ بأن يكون طلب كل واحد من الأهم والمهم فعلياً في زمان واحد، ثم الأمر بالمهم - وإن كان مشروطاً بعصيان الأهم أو العزم عليه - إلا إن الأمر بالأهم يكون مطلقاً وغير مشروط.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: بفعلية كلا الطلبين بعد تحقق عصيان الأمر بالأهم. أما فعلية طلب المهم: فلأجل حصول شرطه وهو عصيان أمر الأهم، أو البناء والعزم عليه. وأما فعلية طلب الأهم: فلأن طلبه مطلقاً موجوداً في مرتبة الأمر بالمهم، ولا يسقط الأمر بالأهم بمجرد فرض حصول المعصية فيما بعد، أو فرض تحقق العزم على معصيته فيما قبل أو في الحال ما لم تتحقق المعصية بنفسها في الخارج.

إذ المفروض: أن عصيان أمر الأهم شرط متأخر للأمر بالمهم، ولازم ذلك: وجود الأمر بالأهم في مرتبة الأمر بالمهم قبل تحقق نفس المعصية فيما بعد، فالأمر بالإزالة يقتضي أمثاله ولو أنا ما قبل العصيان، أو قبل العزم أو حينه أو بعده إلى زمن تحقق نفس المعصية، وسقوط الأمر بالأهم بها، فيجتمع الطلبان الفعليان بالضدين في آن واحد وهو محال. فالمتحصل: أن الترتب ممتنع لاستلزامه المحال وهو طب الضدين في آن واحد، وهو في الاستحالة كاجتماع الضدين. هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح الإشكال الوارد على الترتب.

(١) أي: ما هو شرط فعلية الأمر بالمهم. والمراد بالشرط: هو عصيان الأمر بالأهم، أو العزم عليه.

(٢) أي: لا يقال: نعم؛ نسلم ثبوت الأمر بالضدين في مرتبة الأمر بالمهم، ولكنه لا محذور فيه. الغرض من قوله: «لا يقال» هو: تصحيح الترتب بدفع إشكال اجتماع طلب الضدين عنه.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: الفرق بين الامتناع بسوء الاختيار، وبين غيره من الامتناع بالذات؟

وخلاصة الفرق: أن الامتناع بالاختيار لا ينافي التكليف المشروط بالاختيار لما هو

فلولاه لما كان متوجهاً إليه إلا الطلب بالأهم، ولا برهان على امتناع الاجتماع إذا كان بسوء الاختيار.

فإنه يقال: (١) استحالة طلب الضدين ليس إلا لأجل استحالة طلب المحال، واستحالة طلبه من الحكيم الملتفت إلى محالته لا تختص بحال دون حال وإلا (٢)

المشهور من: أن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار. هذا بخلاف الامتناع بالذات كاجتماع الضدين.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إننا نسلم لزوم طلب الضدين في مرتبة المهم؛ لكنه غير مستحيل إذا كان اجتماع الطلبين بسوء اختيار المكلف - كما في المقام - فإن المكلف لما خالف أمر الأهم وعصى اختياراً وألقى نفسه في مورد اجتماع الطلبين الفعليين في آن واحد توجه إليه التكليف بالضدين في آن واحد، فهذا التكليف - وإن كان ممتنعاً - إلا إن امتناعه يكون ناشئاً عن سوء الاختيار، فلا مانع منه لعدم برهان على استحالته؛ لأن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، واجتماع الأمر بالضدين يكون محالاً إذا كان المولى يطلب الضدين في زمان واحد من عبده.

فالمحصل: أن اجتماع الطلبين إذا كان ناشئاً عن سوء اختيار المكلف فلا محذور فيه، والمقام من هذا القبيل، فالترتب صحيح لا غبار عليه.

(١) هذا دفعٌ للإشكال وإثباتٌ لاستحالة طلب الضدين مطلقاً أي: بلا فرق بين ما إذا كان بسوء الاختيار، وبين ما لم يكن كذلك، ولازمه: استحالة الترتب.

توضيحه - على ما في «منتهى الدراية، ج ٢، ص ٤٧٤» -: أن منشأ الاستحالة - وهو كون المطلوب محالاً - موجود في كلتا صورتَي الاختيار وعدمه، فإن طلب الجمع بين الضدين قبيحٌ على الحكيم لكونه طلباً للمحال، حيث إن الجمع بين الضدين - كالجمع بين النقيضين - محال، بل مرجع طلب الضدين إلى طلب الجمع بين النقيضين؛ لأن طلب كل واحد من الضدين يلزم عدم طلب الضد الآخر، فطلب الإزالة مثلاً يلزم عدم طلب الصلاة لما مرّ سابقاً: من أن المزاحمة لو لم توجب النهي عن الضدّ فلا أقلّ من اقتضاها عدم الأمر به، وكذا طلب الصلاة يلزم عدم طلب الإزالة، ولازم ذلك: مطلوية وجود الإزالة وعدمها ووجود الصلاة وعدمها، وليس هذا إلا طلب الجمع بين النقيضين، واستحالة هذا الطلب لا تختص بحال دون حال؛ بل هي ثابتة في كل حال من الاختيار وعدمه.

(٢) أي: وإن اختصت الاستحالة بغير حال الاختيار، وكان التعليق على سوء الاختيار مصححاً لطلب الضدين، لزم أيضاً صحة تعليق طلب الضدين على فعل

لصح فيما علق على أمرٍ اختياري في عرضٍ واحد، بلا حاجة في تصحيحه إلى الترتب، مع إنه محال بلا ريب ولا إشكال.

إن قلت: فرق بين الاجتماع في عرض واحد والاجتماع كذلك^(١)، فإن الطلب

اختياري غير عصيان الأمر بالأهم؛ كأن يقول: «إذا شئت مؤمناً فصل وأزل في آن واحد»، مع وضوح قبح هذا التكليف، وأن تعليقه على فعل اختياري لا يرفع قبحه. فيكون محالاً على الحكيم كما أشار إليه بقوله: «مع إنه محال بلا ريب ولا إشكال» أي: مع إن تعليق طلب الضدين في عرض واحد على أمرٍ اختياري غير عصيان الأهم محال بلا ريب.

بقي الكلام فيما هو المشهور من: أن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار فنقول: إن معناه: أن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً؛ بمعنى: أن المكلف في صورة تنجز التكليف عليه لو صيره محالاً على نفسه لا يسقط عنه العقاب على مخالفة ذلك التكليف، وليس معناه: أن كون الشيء: مقدوراً للمكلف في زمانٍ يصحح أمر المولى به وإن أصبح محالاً بسوء اختياره.

(١) أي: على نحو الترتب. أي: قوله: «إن قلت: فرق... إلخ». هو الوجه الثالث من الوجوه التي استدلت بها لتصحيح طلب الضدين بنحو الترتب. الوجه الأول: ما أشار إليه بقوله: «بدعوى: إنه لا مانع». والوجه الثاني: ما أشار إليه بقوله: «لا يقال: نعم». وحاصل هذا الوجه الثالث: هو الفرق بين مثل: «إذا ضربت زيداً فقم واقعد»، وبين اجتماع الطلبين بنحو الترتب فيستحيل الأول دون الثاني.

وملخص الفرق بينهما: هو استحالة طلب الضدين معاً، وذلك لمطاردة طلب كل منهما لطلب الآخر، هذا بخلاف ما إذا كان طلبهما بنحو الترتب، المبحوث عنه في المقام؛ فإن كلاً من الضدين حينئذ لا يطارد الآخر؛ لأن طلب المهم منوط بعصيان أمر الأهم، فمقتضى الترتب: وقوع مطلوبة كل من الضدين في طول مطلوبة الآخر، وامتناع وقوعهما معاً على صفة المطلوبة عرضاً، فلو فرض محالاً إيجادهما معاً لا يتصف بالمطلوبة إلا خصوص الأهم؛ لأن مطلوبة المهم موقوفة على عصيان الأمر الأهم، والمفروض: امتثاله.

قوله: «فإن الطلب في كل منهما» بيان للفرق بين الاجتماع بنحو العرضية، والاجتماع بنحو الترتب والطولية.

قوله: «فلا يكاد يريد غيره» أي: غير الأهم يعني: لا يريد المهم على فرض الإتيان بالأهم.

في كل منهما في الأول يطارد الآخر، بخلافه في الثاني، فإن الطلب بغير الأهم لا يطارد طلب الأهم، فإنه يكون على تقدير عدم الإتيان بالأهم، فلا يكاد يريد غيره على تقدير إتيانه، وعدم عصيان أمره.

قلت: (١) ليت شعري! كيف لا يطارده الأمر بغير الأهم؟ وهل يكون طرده (٢) له إلا من جهة فعليته، ومضادة متعلقه للأهم؟ والمفروض: فعليته، ومضادة متعلقه له. وعدم (٣) إرادة غير الأهم - على تقدير الإتيان به - لا يوجب عدم طرده لطلبه مع

فالمتحصل من الجميع: أن الترتب ممكن، وقياسه على اجتماع طلب الضدين على نحو العرضية قياساً مع الفارق، وقد عرفت الفرق، فلا حاجة إلى التكرار والإعادة.

(١) هذا جواب عن الاستدلال بصحة الترتب بإبداء الفرق بين اجتماع الطلبين في عرض واحد، وبين اجتماعهما بنحو الترتب. وحاصله: إثبات استحالة الترتب، وعدم الفرق في الامتناع بين الاجتماع العرضي والترتبي.

توضيحه: أن المطاردة الناشئة من فعلية الطلب وتضاد المتعلقين - كالصلاة والإزالة - موجودة في الترتب كوجودها في اجتماع طلب الضدين عرضياً، حيث إن أمر الأهم فعلي، وأمر المهم - لعصيان أمر الأهم - أيضاً صار فعلياً، فيجتمع الطلبان الفعليان بالضدين في آن واحد، فكل منهما يطرد الآخر، فأمر الأهم ينفي مطلوبة المهم، وبالعكس، فتحصل المطاردة من الطرفين في الترتب، كحصولها منهما في اجتماع الطلبين عرضياً.

فالمتحصل: أن الترتب محال؛ لوجود المطاردة فيه، كما في «منتهى الدراية، ج ٢، ص ٤٧٧».

(٢) أي: ليس طرد المهم للأهم إلا من جهة فعلية أمر المهم، ومضادة متعلقه للأهم، وهما توجبان المطاردة.

(٣) قوله: «وعدم إرادة غير الأهم...» إلخ دفع لتوهم عدم لزوم المطاردة إذا أتى الشخص بالأهم؛ ضرورة: أنه على تقدير الإتيان بالأهم لا يتعلق الطلب بالمهم حتى يكون طارداً لطلب الأهم، فحينئذ لا تتحقق المطاردة من الطرفين حتى يستحيل الترتب. وحاصل الدفع: أن مجرد عدم إرادة المهم في صورة الإتيان بالأهم لا يمنع عن طرد طلب المهم لطلب الأهم: مع فرض فعلية أمر المهم بعصيان أمر الأهم، فتتحقق حينئذ المطاردة من الطرفين؛ وهي موجبة لاستحالة الترتب.

وكيف كان؛ فالإشكال على الترتب وارد على تقدير الإتيان بالمهم، وعصيان الأهم.

تحققه على تقدير عدم الإتيان به وعصيان أمره، فيلزم اجتماعهما على هذا التقدير مع ما هما عليه من المطاردة^(١)، من جهة المضادة بين المتعلقين.

مع أنه^(٢) يكفي الطرد من طرف الأمر بالأهم، فإنه^(٣) على هذا الحال يكون طارداً لطلب الضد، كما كان في غير هذا الحال، فلا يكون له^(٤) معه أصلاً بمجال. إن قلت: ^(٥) فما الحيلة فيما وقع كذلك من طلب الضدين في العرفيات؟

(١) أي: المطاردة الموجبة لاستحالة الترتب.

(٢) غرضه: إثبات استحالة الترتب حتى بناء على الطرد من طرف واحد وهو طرف الأمر بالأهم؛ بأن لا يكون أمر المهم طارداً لأمر الأهم.

توضيح ذلك: أنه لو سلمنا عدم المطاردة بين الطرفين؛ بل من طرف أمر الأهم فقط فلنا أن نقول: باستحالة الترتب؛ لأن أمر الأهم يطرد طلب المهم على كل حال؛ سواء أتى بالأهم أم تركه، إذ المفروض: كون أمره فعلياً مطلقاً من دون اشتراطه بشيء، والطرد من طرف واحد كافٍ في استحالة طلب الضدين؛ لعدم قدرة المكلف على امثال الأمرين معاً، فاستحالة طلب الضدين ليست منوطة بالمطاردة من الطرفين، حتى يقال: إن طلب المهم لا يطرد طلب الأهم، فلا يحكم بالاستحالة لعدم المطاردة.

(٣) أي: الأمر بالأهم في حال عصيان أمره طارداً لطلب الضد، كما كان طارداً له في غير حال العصيان لكون الأمر بالأهم فعلياً مطلقاً، والمراد بالحال في كلا الموردين هو: العصيان.

فالمتحصل: أن أمر الأهم طارد مع عرضية الطلبين وطوليتهما.

(٤) أي: فلا يكون للأمر بالمهم مع الأمر بالأهم مجال أصلاً؛ لكفاية طرد الأهم فقط في الاستحالة من دون توقفها على طرد المهم للأهم أي: لا تتوقف الاستحالة على المطاردة ومعنى طرد الأهم: أنه يكون مانعاً لحدوث الأمر بالمهم. ومن هنا ظهر: بطلان الإشكال على المصنف بأنه: لا يعقل أن يكون الطرد من طرف واحد.

(٥) هذا هو الوجه الرابع لتصحيح طلب الضدين بنحو الترتب من القائلين به، فيقال في تقريب هذا الوجه: أن طلب الضدين بنحو الترتب قد وقع في العرف والشرع كقول المولى: لعبده: «اذهب إلى المكتب وإلا فأكرم الضيوف»، وأمر الشارع بالسفر للجهاد والدفاع عن الإسلام في رمضان، وبالصوم على تقدير ترك السفر، وهكذا.

ومن المعلوم: أن وقوع الترتب في العرف أدل دليل على إمكانه، ومعه فلا سبيل إلى إنكار الترتب والالتزام باستحالته.

قلت: لا يخلو: ^(١) إما أن يكون الأمر بغير الأهم، بعد التجاوز عن الأمر به وطلبه حقيقة.

وإما أن يكون الأمر به إرشاداً إلى محبوبته وبقائه على ما هو عليه من المصلحة والغرض لولا المزاحمة، وأن الإتيان به يوجب استحقاق المثوبة، فيذهب بها بعض ما استحقه من العقوبة على مخالفة الأمر بالأهم؛ لا أنه ^(٢) أمر مولوي فعلي كالأمر به ^(٣) فافهم وتأمل جيداً ^(٤).

ثم إنه ^(٥) لا أظن أن يلتزم القائل بالترتب بما هو لازمه من الاستحقاق في صورة

(١) حاصل الجواب عن الدليل المذكور: أن ما ذكر وإن كان ظاهره وقوع الترتب؛ إلا إن الواجب صرفه عن ظاهره بعد قيام البرهان العقلي على استحالته، فإن الظاهر لا يقاوم البرهان العقلي على الامتناع، فلا بد من التوجيه. بأحد وجهين:

الأول: صدور الأمر بالمهم بعد الإغماض ورفع اليد عن أمر الأهم، ففي صورة عدم الإتيان لا أمر إلا أمر المهم، فليس هنا أمران بالضدين حتى يصح اجتماعهما على نحو الترتب، ولكن هذا خارج عما نحن فيه، وأجنبي عن الترتب المبحوث عنه، وهو: اجتماع طلبين فعليين طوليين متعلقين بضدين في آن واحد، إذ المفروض: عدم الإغماض عن الأهم وبقاء الأمر به.

الثاني: عدم كون الأمر بالمهم في هذه الموارد مولوياً، بل هو إرشادي؛ بأن يكون إرشاداً إلى محبوبة متعلقه - وهو المهم - وبقائه بعد عصيان أمر الأهم على ما كان عليه من المصلحة، فليس هنا أمران مولويان فعليان متعلقان بالضدين، بل الأمر المولوي واحد وهو متعلق بالأهم. وهذا خارج عن محل الكلام.

(٢) أي: ليس الأمر بالمهم مولوياً فعلياً - كالأمر بالأهم - حتى يلزم اجتماع طلبين مولويين فعليين متعلقين بالضدين في آن واحد - كما هو المراد من الترتب - حتى يكون اجتماعهما برهاناً أنياً على وقوع الترتب فضلاً عن إمكانه.

(٣) أي: كالأمر بالأهم في المولوية والفعلية.

(٤) قوله: «تأمل جيداً» تدقيقي من أجل تعقيبه بكلمة الجيد. هذا ما يقتضيه الذوق السليم من غير حاجة إلى الدليل وإقامة البرهان لتحصيل اليقين.

(٥) الضمير للشأن. وهذا إشكال آخر على الترتب غير ما تقدم من الامتناع والاستحالة.

وحاصل هذا الإشكال: أن لازم الترتب هو تعدد العقاب في صورة مخالفة كلا

مخالفة الأمرين لعقوبتين^(١)؛ ضرورة: قبح العقاب على ما لا يقدر عليه العبد، ولذا^(٢) كان سيدنا الأستاذ «قدس سره» لا يلتزم به على ما هو بيالي، وكنا نورد به^(٣) على الترتب، وكان بصدد تصحيحه.

فقد ظهر:^(٤) أنه لا وجه لصحة العبادة مع مضاداتها لما هو أهم منها إلا ملاك الأمر.

نعم؛^(٥) فيما إذا كانت موسعة، وكانت مزاحمة بالأهم في بعض الوقت لا في

الأمرين، فيلزم العقاب على ما لا يقدر عليه العبد، ضرورة: عدم قدرته على الجمع بين الضدين في آن واحد. ومن البديهي: أن العقاب على غير المقدور قبيح عقلاً، فيكون محالاً من الحكيم. وبطلان اللازم - أعني: تعدد العقاب - كاشف عن بطلان الملزوم وهو الترتب.

وكيف كان؛ فلا يمكن للقائل بالترتب الالتزام بلازمه وهو: تعدد استحقاق العقاب عند ترك الأهم والمهم معاً؛ لما عرفت: من لزوم العقاب على أمر غير مقدور. وعلى هذا: فلا سبيل إلى الالتزام بالترتب حتى يمكن تصحيح الضد العبادي به بناءً على اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده.

(١) أي: بأن تكون إحدى العقوبتين على ترك الأهم، والأخرى: على ترك المهم.
(٢) أي: لأجل كون الترتب مستلزماً للعقاب على غير المقدور لم يلتزم السيد الشيرازي - وهو المحقق الميرزا الكبير «قدس سره» - بتعدد العقاب.

(٣) أي: بهذا الإشكال، وكان السيد بصدد تصحيح الترتب بدفع هذا الإشكال. والمتحصل: أن الترتب مستلزم للعقاب على غير المقدور، وهو قبيح. اللهم إلا إن يقال: إن المكلف بسوء اختياره أوجب التكليفين على نفسه ولا مانع عنه؛ لأن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار. فتدبر.

(٤) أي: أن المصنف يستنتج من بطلان الترتب - لأجل الإشكالات الواردة عليه - عدم صحة ما فرعه عليه من صحة العبادة المضادة للأهم، فينحصر تصحيحها بالملاك؛ من غير حاجة إلى الأمر حتى نلتزم بالترتب، وقد عرفت تصحيح العبادة بالملاك، فلا حاجة إلى ذكره في المقام، وتركنا ما في المقام من بسط الكلام في إحراز الملاك تجنباً عن التطويل الممل.

(٥) هذا استدراك على ما تقدم من المصنف من: انحصار مصحح العبادة المضادة للأهم بالملاك وهو رجحانها الذاتي فهي صحيحة؛ لأن مصلحتها ورجحانيتها وعموديتها للدين محفوظة، ولا تذهب من البين لأجل مزاحمتها بالأهم.

تمامه^(١) يمكن أن يقال: أنه حيث كان الأمر بها على حاله وإن صارت مضيقاً بخروج ما زاحمه الأهم من أفرادها من تحتها؛ أمكن أن يُؤتى بما زوحم منها بداعي ذلك الأمر، فإنه وإن كان خارجاً عن تحتها بما هي مأمور بها؛ إلا أنه^(٢) لما كان وافياً

وحاصل الاستدراك: أنه يمكن تصحيح العبادة بالأمر في مورد خاص وهو: ما إذا كان المهم - كالصلاة - موسعاً، وزوحم في بعض وقته بواجب أهم كإنقاذ غريق أو إطفاء حريق.

وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن للواجب الموسع - كالصلاة مثلاً - أفراد عرضية، كالصلاة في المسجد وفي البيت وفي الحسينية، وأفراد طولية - كالصلاة في أول الوقت وآخر الوقت -.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن مزاحمتها بالواجب الأهم كإنقاذ الغريق إنما هي في بعض أفراد طولية كالصلاة في أول الوقت، وتلك المزاحمة توجب خروج ذلك البعض عن حيز الأمر المتعلق بطبيعة المهم، فلا أمر بالنسبة إلى الأفراد المزاحمة، فيختص الأمر بالأفراد غير المزاحمة - وهي ما يمكن الإتيان به بعد زمان الأهم - فإذا عصى الأمر بالأهم وأتى بالمهم - بقصد الأمر المتعلق بغير الأفراد المزاحمة - صح الضد العبادي؛ مثلاً: لو غرق مسلم أول الظهر، ثم ترك الشخص الإنقاذ واشتغل بالصلاة حتى هلك الغريق فإنه يمكن أن يأتي بالصلاة بقصد الأمر المتعلق بها بعد وقت الأهم، فإن أمر الصلاة إنما سقط في أول الوقت مقدار زمان إنقاذ الغريق، أما بعد عصيان أمر الأهم، وهلاك الغريق فالأمر بالمهم باقٍ، فلا حاجة حينئذٍ إلى قصد الملاك لتصحيح الضد العبادي، كالصلاة مثلاً.

(١) أي: لم تكن مزاحمة المهم بالأهم في تمام وقت المهم؛ إذ لو كانت المزاحمة في تمام الوقت سقط طلب طبيعة المهم رأساً للمزاحمة.

(٢) أي: أن الفرد المزاحم لما كان وافياً بالعرض كالباقي تحت العبادة؛ كان مثل الباقي، يعني: كما يصح الإتيان بالأفراد غير المزاحمة لوفائها بغرض المولى، كذلك يصح الإتيان بالفرد المزاحم بداعي أمر الطبيعة وإن كان خارجاً عن دائرة الطبيعة بوصف كونها مأموراً بها، ولا تفاوت في نظر العقل بين الفرد المزاحم بالأهم، وبين غيره من الأفراد غير المزاحمة له في الوفاء بالعرض، وسقوط الأمر، وصحة الإتيان به بداعي أمر الطبيعة.

وكيف كان؛ فالمزاحمة لا توجب سقوط الأمر عن طبيعة المهم رأساً، بل توجب سقوطه عن الفرد المزاحم بالأهم، وصيرورة وقت المهم مضيقاً لاختصاصه بغير وقت الأهم، فالأمر بسائر أفراد المهم - مما لا يزاحم - باقٍ على حاله، فلا مانع من الإتيان بالمهم

بغرضها كالباقى تحتها كان عقلاً مثله في الإتيان به في مقام الامتثال، والإتيان به بداعي ذلك الأمر بلا تفاوت في نظره بينهما أصلاً.

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

بداعي الأمر المتعلق بسائر أفرادها مما ليس مزاحماً للأهم، فإن الفرد المزاحم وإن كان خارجاً عن حيز طبيعة المهم بما هي مأمور بها؛ لكنه من أفرادها بما هي هي، ومما يفي بغرض المولى.

فحينئذ لا يفرق العقل بين هذا الفرد المبتلى بمزاحمة الأهم، وبين الأفراد غير المزاحمة في الوفاء بالغرض الداعي إلى الأمر الذي يسقط به، كسقوطه بغيره من الأفراد الباقية تحت الطبيعة.

ومن هنا ظهر: الفرق بين الموسع والمضيق وهو الإتيان بالمهم بداعي الأمر إذا كان موسعاً. أما لو كان مضيقاً: فلا يمكن الإتيان به إلا بالملك لسقوط الأمر به بالمرّة لأجل مزاحمته بالأهم.

ولما كان هناك مظنة إشكال أشار إلى بيان دفعه بقوله: «ودعوى: أن الأمر لا يكاد يدعو... إلخ».

وأما تقريب الإشكال: فيقال: إن أمر المولى لا يدعو العبد إلا إلى المأمور به، مثلاً: إذا قال المولى لعبده: «اشتر اللحم» فيدعوه هذا الأمر إلى اشتراء اللحم، ولا يدعوه إلى اشتراء الخبز أو الكتاب. والمفروض في المقام: أن الفرد المزاحم ليس متعلقاً للأمر حين مزاحمته للأهم وإن كان من أفراد الطبيعة؛ ولكن مجرد كونه من أفراد الطبيعة مع عدم أمر به لا يجدي في صحته المترتبة على الأمر؛ لاختصاصه بالأفراد غير المزاحمة، فلا يدعو إلى ما اختص به، وهو الفرد المزاحم، فلا يحصل الامتثال بإتيان الفرد المزاحم بقصد أمر الطبيعة.

(١) خبر قوله: «دعوى» ودفع لها.

وحاصل الدفع وتوضيحه يتوقف على مقدمة وهي: الفرق بين خروج الفرد المزاحم عن طبيعة الصلاة؛ لأجل التخصيص، وبين خروجه عنها لأجل التزاحم بالأهم.

وملخص الفرق: أن الخروج في الأول إنما هو عن الملك والخطاب معاً، فالفرد الخارج يكون فاقداً للملك وغير محصل للغرض، هذا بخلاف الثاني حيث يكون الخروج

فإنه^(١) إنما يوجب ذلك إذا كان خروجه عنها بما هي كذلك تخصيصاً لا مزاحمة، فإنه معها وإن كان لا تعمه الطبيعة المأمور بها إلا إنه ليس لقصور فيه، بل لعدم إمكان تعلق الأمر بما تعمه عقلاً، وعلى كل حال: فالعقل لا يرى تفاوتاً في مقام الامتثال، وإطاعة الأمر بها، بين هذا الفرد وسائر الأفراد أصلاً^(٢). هذا^(٣) على القول بكون الأوامر متعلقة بالطبائع.

خطاباً لا ملاكاً؛ إذ لا قصور في الملاك، بل المحذور يختص بمقام الامتثال لعدم القدرة على الجمع بين الضدين، فلا بد من رفع عن أحد الخطابين وهو المهم. إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إن خروج الفرد المزاحم عن دائرة الطبيعة المأمور بها يوجب عدم داعوية أمر الطبيعة بالنسبة إليه؛ إذا كان الخروج لأجل التخصيص دون المزاحمة، والمفروض: أن الخروج في محل الكلام إنما هو للتزاحم لا للتخصيص. وكيف كان؛ فلا تفاوت بين الفرد المزاحم وغيره في الملاك والوفاء بالغرض، وكان المانع عن شمول الطلب الفعلي المتعلق بالطبيعة مزاحمته للأهم، ومع وجود الملاك والوفاء بالغرض صح الإتيان بداعي الأمر بالطبيعة؛ إذ لا تفاوت بنظر العقل الحاكم بوجود الإطاعة بين هذا الفرد المزاحم وغيره في الوفاء بالغرض الداعي إلى الأمر؛ وإن لم يتعلق به الأمر لأجل التزاحم.

(١) أي: خروج الفرد المزاحم عن تحت الأمر «إنما يوجب ذلك» أي: عدم صحة الإتيان به بداعي الأمر، «إذا كان خروجه عنها» أي: عن الطبيعة «بما هي كذلك» أي: مأمور بها «تخصيصاً» أي: حتى لا يكون ملاك الأمر موجوداً في الفرد الخارج «لا مزاحمة» أي: بأن يكون الملاك موجوداً في الفرد المزاحم.

(٢) أي: لكون الفرد المزاحم كغيره في الفردية للطبيعة، والمحصلية للغرض لوجود الملاك فيه.

(٣) أي: جواز الإتيان بالفرد المزاحم بداعي الأمر المتعلق بالطبيعة «على القول بتعلق الأمر بالطبيعة واضح، وأما على القول بتعلق الأوامر بالفرد فأيضاً واضح؛ لأن هذا الفرد مشترك مع سائر الأفراد في الوفاء بالغرض، والاشتغال على المصلحة، فلا يمتنع عقلاً أن يُؤتى بهذا الفرد بداعي الأمر المتعلق بسائر الأفراد، وهذا ما أشار إليه المصنف «قدس سره»: «وأما بناءً على تعلقها بالأفراد، فكذلك» يعني: يصح الإتيان بالفرد المزاحم للأهم بدعوة الأمر المتعلق بغيره على القول بتعلق الأوامر بالأفراد أيضاً؛ وذلك لأن المناط - وهو كون المأتي به واجداً لما هو ملاك الأمر مع عدم كونه مأموراً به - متحقق على كلا القولين. وإنما الفرق بينهما هو: أن المأمور به بناءً على تعلق الأوامر بالأفراد مباين للفرد

وأما بناءً على تعلقها بالأفراد فكذلك، وإن كان جريانه عليه أخفى، كما لا يخفى، فتأمل^(١).

ثم لا يخفى: أنه بناءً على إمكان الترتب وصحته^(٢)، لا بد من الالتزام بوقوعه من دون انتظار دليل آخر عليه، وذلك لوضوح: أن المزاخمة على صحة الترتب لا تقتضي عقلاً إلا امتناع الاجتماع في عرض واحد، لا كذلك^(٣)، فلو قيل^(٤) بلزوم

المزاحم، فلا ينطبق عليه أصلاً، بل يقوم مقامه لوفائه بفرض واحد يقوم بكل واحد من الأفراد المتباينة؛ نظير الملاك الواحد القائم بكل واحد من أفراد التخييري وأما بناءً على تعلق الأوامر بالطبائع: فليس المأمور به مباحيناً للفرد المزاحم، بل يشمله لكون الفرد المزاحم من أفرادها بما هو هو وإن لم يكن من أفرادها بما هو مأمور به. وهذا الفارق أوجب كون جريان القول بصحة الفرد المزاحم - بناءً على القول بتعلق الأوامر بالأفراد - أخفى من جريانه على القول بتعلقها بالطبائع، لأن داعوية الأمر المتعلق بفرد لفرد آخر أخفى من داعوية الأمر بالطبيعة للفرد.

(١) لعله إشارة إلى ما تقدم من: أن وجود الملاك في الفرد الخارج عن تحت الأمر لا يصحح الإتيان بذاك الفرد بداعي الأمر المتعلق بالطبيعة أو بفرد آخر، وليس هذا إلا من قبيل الإتيان بصلاة الصبح بداعي الأمر المتوجه إلى صلاة الظهر مثلاً؛ لوجود الملاك وهو: المعراجية مثلاً، فالأمر بالتأمل حينئذ إشارة: إلى صحة ما تقدم من قوله: «ودعوى إن الأمر لا يكاد يدعو إلا إلى ما هو من أفراد الطبيعة المأمور بها».

(٢) أي: صحة الترتب.

والغرض من هذا الكلام: بيان ما هو المهم في بحث الترتب؛ وهو: إثبات إمكانه. وأما وقوعه فلا حاجة إلى البحث عنه، بل إمكانه مساوق لوقوعه؛ لأن المفروض: وجود الخطابين المتزاحمين في الشرعيات، كالأمر بالصلاة، وإنقاذ الفريق المؤمن، والمزاخمة لا تقتضي عقلاً إلا امتناع اجتماع المتزاحمين عرضاً لا طولاً - كما هو قضية الترتب - فإن جعل أحدهما في طول الآخر رافع لهذا المحذور العقلي. فبناءً على إناطة صحة العبادة بالأمر، وعدم كفاية مجرد الملاك في صحتها - كما هو مبني القائلين ببطلان الترتب وعدم معقوليته - كانت العبادة مأموراً بها بأمر فعلي موجب لصحتها، كما في «منتهى الدراية»، ج ٢، ص ٤٩٢.

(٣) أي: لا بنحو الترتب. بمعنى: إن العقل لا يحكم بامتناع الاجتماع على نحو الترتب والطولية، إنما يحكم بامتناع الاجتماع على نحو العرضية.

(٤) أي: كما نُسب إلى القدماء، واختاره غير واحد من متأخري المتأخرين.

الأمر في صحة العبادة، ولم يكن في الملاك كفاية، كانت العبادة مع ترك الأهم صحيحة لثبوت الأمر بها في هذا الحال^(١)، كما إذا لم تكن هناك مضادة.

(١) أي: حال ترك الأهم - بناءً على القول بالترتب - فإن الأمر في هذه الصورة متحقق كثبوته حال عدم ابتلائه بمزاحمة الضد الأهم. هذا تمام الكلام في بحث الترتب، وتركنا ما في المقام من بسط الكلام رعاية للاختصار المطلوب في المقام.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

١ - بيان الغرض من الترتب؛ ومحل النزاع منه، وبيان أقسامه:

الغرض منه هو: تصحيح الضد العبادي حتى على القول بتوقف صحة العبادة على الأمر، وعدم كفاية الملاك والمحبوبة في قصد التقرب المعتبر في العبادة.

ومحل النزاع منه هو: الترتب بمعناه المصطلح عند الأصوليين، يعني: تعلق الأمر بالضد بنحو الترتب كالأمر بالصلاة مترتباً على عصيان الأمر بالإزالة؛ بأن يقال: «أزل النجاسة وإن عصيت فصل». أما تصوير أقسامه فيما إذا كان أحد الضدين أهم من الآخر: فقد أشار إليه المصنف بقوله: «بنحو الشرط المتأخر...» إلخ.

الأول: أن يكون المهم مترتباً على عصيان الأمر بالأهم بنحو الشرط المقارن؛ كأن يقول المولى: «أزل النجاسة وإن عصيت فصل مقارناً للعصيان».

الثاني: أن يكون الأمر بالمهم مترتباً على أمر الأهم بنحو الشرط المتقدم. كأن يقول: «أزل النجاسة وإن عصيت فصل بعده».

الثالث: أن يكون أمر المهم مترتباً على أمر الأهم بنحو الشرط المتأخر؛ كأن يقول: «أزل النجاسة وإن عصيت بعد فصل»، وكذلك البناء على معصية أمر الأهم أو العزم عليها، وبعض هذه الأقسام - كأول والثاني - خارج عن محل الكلام لسقوط الأمر بالأهم بالعصيان، فلا يلزم اجتماع الأمر بالضدين في آن واحد.

٢ - وقد أنكر المصنف «قدس سره» الترتب بأنه مستلزم للمحال، وهو طلب الضدين في زمان واحد وهو في الاستحالة كاجتماع الضدين.

أما تقريب لزوم طلب الضدين في عرض واحد فحاصله: أن ملاك الاستحالة - أعني: فعلية الأمرين - موجود في طلب الضدين بنحو الترتب.

أما فعلية أمر المهم: فلأجل حصول شرطه - وهو عصيان أمر الأهم - أما فعلية أمر الأهم؛ فلأن طلبه مطلق فيكون موجوداً في مرتبة طلب المهم، ولا يسقط أمره بمجرد

فرض حصول المعصية أو العزم عليها فيما بعد؛ ما لم تتحقق المعصية.
توهم الفرق بين الامتناع بالذات، والامتناع بالاختيار؛ باستحالة الأول دون الثاني مدفوع؛ بأن ما يقال: من أن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً لا تكليفاً، فطلب الضدين محال مطلقاً؛ بلا فرق بين أن يكون الامتناع بسوء الاختيار أم بغيره؛ لأن منشأ المحال هو: طلب الجمع بين الضدين موجود في الصورتين.

٣ - توهم الفرق بين طلب الضدين في عرض واحد، وبين طلبهما على نحو الترتب فالمحال هو الأول دون الثاني مدفوع، بأنه لا فرق بين الطلبين في المطاردة ولزوم الاستحالة؛ لأن المطاردة الناشئة من فعلية الطلبين وتضاد المتعلقين موجودة في كلتا الصورتين كما عرفت.
فالمحصل: هو استحالة الترتب.

وتوهم: وقوع الترتب في العرفيات؛ مثل قول المولى لعبده: «اذهب إلى المدرسة وإلا فأكرم الضيوف» مردودٌ بكونه مخالفاً للبرهان العقلي على الامتناع، فلا بد من توجيه ذلك بأحد وجهين:

أحدهما: إن صدور الأمر بالمهم إنما هو بعد الإغماض، ورفع اليد عن أمر الأهم، فليس هنا إلا الأمر بالمهم، فيخرج عن موضوع الترتب.

ثانيهما: حمل أمر المهم على الإرشاد إلى بقاء متعلقه على ما هو عليه من المصلحة، فيخرج أيضاً عن محل الكلام؛ لأن الترتب إنما هو بين الأمرين المولويين.

٤ - القائل بالترتب لا يمكنه أن يلتزم بما هو لازم الترتب؛ وهو تعدد العقاب في صورة مخالفة كلا الأمرين؛ لأن تعدد العقاب مستلزم للعقاب على ما هو خارج عن قدرة العبد؛ ضرورة: عدم قدرته على الجمع بين الضدين في زمان واحد، وبطلان اللازم كاشف عن بطلان الملزوم.

فالمحصل من الإشكالات الواردة على الترتب: بطلان ما فرعوه عليه من صحة العبادة المضادة للأهم، فينحصر تصحيحها بالملاك من دون الحاجة إلى الأمر.

٥ - يمكن تصحيح الضد العبادي بالأمر في بعض الموارد وهو: ما إذا كان المهم واجباً موسعاً كالصلاة، وزُوجم بعض وقته بواجب أهم كإيقاظ المسلم من الغرق، فحينئذ إذا أتى بالمهم عند ترك الأهم بقصد الأمر المتعلق بالطبيعة صح الضد العبادي؛ إذ لا فرق بنظر العقل بين الفرد المزاحم وغيره في الوفاء بالغرض الداعي إلى الأمر، وهذا على القول

بتعلق الأوامر بالطبائع واضح؛ لاشتراك جميع الأفراد في الطبيعة المأمور بها. أما على القول بتعلقها بالأفراد: فغير واضح لتباين الفرد المزاحم للفرد المأمور به. غاية الأمر: يقوم الفرد المزاحم مقام الفرد المأمور به لوفائه بالعرض. ودعوى: أن أمر المولى لا يدعو العبد إلا إلى المأمور به، والمفروض: أن الفرد المزاحم ليس مأموراً به من أفراد الطبيعة، لكن مجرد كونه من أفرادها مع عدم الأمر به لا يجدي في صحته المترتبة على الأمر مدفوعة؛ بالفرق بين خروج الفرد عن الطبيعة المأمور بها بالمزاحمة، أو التخصيص؛ حيث إن خروجه عن دائرة الطبيعة المأمور بها بالمزاحمة لا يوجب عدم داعوية أمر الطبيعة بالنسبة إلى الفرد المزاحم، وإنما يوجب ذلك إذا كان الخروج تخصيصاً، والمفروض: أن الخروج في المقام إنما للمزاحمة لا للتخصيص. فالمتحصل: إنه لا فرق بنظر العقل بين الفرد المزاحم وغيره في الملاك، والوفاء بالعرض، ومع وجود الملاك والوفاء بالعرض صح الإتيان بداعي الأمر المتعلق بالطبيعة. قوله: «تأمل» لعله إشارة إلى صحة الإشكال بقوله: «ودعوى: إن الأمر لا يكاد يدعو إلا إلى ما هو من أفراد الطبيعة المأمور بها»؛ لأن وجود الملاك في الفرد المزاحم - مع خروجه عن تحت الأمر - لا يصحح الإتيان بذاك الفرد بداعي الأمر المتعلق بالطبيعة، أو بفرد آخر.

٦ - رأي المصنف «قدس سره»:

هو: بطلان الترتب.

فصل

لا يجوز أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه، خلافاً لما نُسب إلى أكثر مخالفينا،

في أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه

وقبل الدخول في البحث ينبغي بيان ما هو محل الكلام في المقام توضيح ذلك يتوقف على تقديم أمور:

١ - المراد بالجواز في عنوان البحث هو: الجواز بمعنى الإمكان؛ لا الجواز بمعنى الإباحة والترخيص.

٢ - المراد بالإمكان هو: الإمكان الوقوعي في مقابل الامتناع الوقوعي لا الإمكان الذاتي في مقابل الامتناع بالذات.

والفرق بينهما كالشمس في رابعة النهار؛ وهو: أن الإمكان الوقوعي يرجع إلى عدم استلزام وجود الشيء للمحال؛ بحيث لا يترتب على وجوده محذور من لزوم خُلف أو دور أو نحو ذلك.

والإمكان الذاتي يرجع إلى كون الشيء في حد نفسه ممكن غير ممتنع الوجود، فالإمكان الوقوعي ما لا يستلزم المحال، والإمكان الذاتي ما ليس بمحال في نفسه، والمقصود هو الإمكان الوقوعي دون الذاتي، إذ لم يقل أحد بعدم الإمكان الذاتي، يعني: كون الأمر مع العلم بانتفاء الشرط في نفسه محالاً كاجتماع النقيضين.

٣ - المراد بالشرط: هو شرط الأمر - الوجوب - لا شرط المأمور به - الواجب - الشاهد على ذلك: قول المصنف «نعم؛ لو كان المراد من لفظ الأمر، الأمر ببعض مراتبه، ومن الضمير الراجع إليه بعض مراتبه الأخرى».

نعم؛ يظهر من المحقق العراقي، وصاحب المعالم: أن المراد بالشرط: شرط وجود المأمور به. «نهاية الأفكار ج ١ - ٢، ص ٣٧٨»، «معالم الدين، ص ٢٢٢».

ثم المراد من شرط الأمر ليس مطلق شرط الوجوب؛ كالوقت بالنسبة إلى الصلاة، بل هو خصوص القدرة والتمكن من المأمور به. يعني: هل يجوز أمر الأمر مع علمه بانتفاء قدرة المكلف على الفعل أم لا؟

ضرورة^(١): أنه لا يكاد يكون الشيء^(٢) مع عدم علته - كما هو المفروض هاهنا - فإن^(٣) الشرط من أجزائها، وانحلال المركب بانحلال بعض أجزائه مما لا يخفى. وكون^(٤) الجواز في العنوان بمعنى الإمكان الذاتي^(٥) بعيد^(٦) عن محل الخلاف بين الأعلام.

إذا عرفت هذه الأمور فيتضح لك: ما هو محل الكلام في المقام، حيث إن المقصود من الجواز هو: الإمكان الوقوعي، ومن الشرط هو: شرط الأمر والوجوب وخصوص القدرة على الفعل، لأنها من الشرائط العامة للتكاليف الشرعية. ذهب المصنف إلى عدم الجواز يعني: عدم الإمكان وقوعاً؛ لاستلزامه حصول المعلول من دون علته وهو خلف، وذلك لأن الشرط من أجزاء العلة، فحصول الأمر مع عدم الشرط يكون من وجود المعلول بلا علة، وهو خلاف فرض العلية. وبعبارة أخرى: أن المراد بالأمر هو البعث الفعلي إلى متعلقه، وفعلية البعث متوقفة على علتها التامة التي من أجزائها الشرط، فمع العلم بانتفاء الشرط لا يتحقق إنشاء البعث الفعلي. فالقول بالجواز المستلزم لتحقيق المشروط من دون شرطه مساوق لجواز وجود المعلول بلا علة، وهو خلف. هذا خلافاً لأكثر العامة؛ فإنهم جوزوا الأمر مع العلم بانتفاء الشرط. كما أشار إليه بقوله: «خلافاً لما نُسب إلى أكثر مخالفينا».

(١) تعليل لقوله: «لا يجوز أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه».

وملخص التعليل: أن القول بالجواز مستلزم لما لا يمكن الالتزام من وجود شيء بلا علة، وهو خلف، كما عرفت.

(٢) يعني لا يوجد الشيء - أعني: الأمر - مع عدم علته.

(٣) تعليل لكون المفروض هنا وجود الشيء بدون علته.

وحاصل التعليل: أن الشرط المتنفي يكون من أجزاء العلة، فيلزم من جواز الأمر بدونه وجود المعلول بلا علة، إذ لا فرق في انتفاء العلة بين انتفائها بانتفاء جميع أجزائها أو بعضها؛ كانتفاء الشرط في محل الكلام.

(٤) قوله: «وكون الجواز...» إلخ دفع لما يقال: من أن الأمر وإن كان لا يوجد مع انتفاء علته التامة إلا إنه ممكن ذاتاً؛ لأن الامتناع الناشئ عن عدم العلة لا ينافي الإمكان الذاتي؛ لما تقرر في محله من عدم التنافي بين الإمكان الذاتي وبين الامتناع بالغير، فحينئذ يصح أن يقال: يجوز أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه بمعنى: أنه يمكن في ذاته وإن كان ممتنعاً بالنظر إلى انتفاء شرطه.

(٥) فمعنى العنوان: هل يمكن ذاتاً أمر الأمر بشيء مع علمه بانتفاء شرطه أم لا؟

(٦) خبر لقوله: «وكون الجواز...» إلخ، ودفع «لما يقال...» إلخ.

نعم؛^(١) لو كان المراد من لفظ الأمر: الأمر ببعض مراتبه، ومن الضمير الراجع إليه

وحاصل الدفع: أن جعل الجواز في العنوان بمعنى الإمكان الذاتي «بعيداً عن محل الخلاف بين الأعلام»، إذ لا شك في إمكان الأمر ذاتاً مع العلم بانتفاء الشرط؛ لبداهة: أن الأمر بالنظر إلى ذاته ممكن لا مانع منه عقلاً. فلا وجه لأن يجعل مورداً للخلاف والنزاع، فلا بد من أن يكون المراد بالإمكان الإمكان الوقوعي، لا الذاتي، فمعنى العنوان حينئذ هل يمكن وقوع أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه أم لا؟

(١) استدراك على قوله: «لا يجوز أمر الأمر...» إلخ.

وحاصل الاستدراك: أنه يمكن الالتزام بجواز أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه، فيما إذا أريد من لفظ الأمر بعض مراتبه - وهو الإنشاء - ومن ضمير - شرطه - الراجع إليه: بعض مراتبه الآخر وهي الفعلية.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن للأمر - على مذهب المصنف - مراتب: الأولى: الاقتضاء يعني: المصالح والمفاسد الواقعية التي تقتضي الأحكام الإلزامية على مذهب الحق وهو مذهب العدالة.

الثانية: مرتبة الإنشاء: وهي إنشاء الحكم على طبق المصالح أو المفاسد.

الثالثة: مرتبة الفعلية: وهي الأحكام بعد بيانها وقبل علم المكلفين بها.

الرابعة: مرتبة التنجز: وهي بعد بلوغ الأحكام إلى المكلفين وعلمهم بها.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن محل النزاع حينئذ هو: أنه هل يجوز للأمر الأمر الإنشائي مع علمه بعدم شرط فعليته أم لا؟ بأن يكون المراد من لفظ الأمر في عنوان البحث: مرتبة إنشائه، ومن الضمير الراجع إليه في لفظ شرطه: مرتبة فعليته على سبيل الاستخدام؛ إذ تحرير محل النزاع على هذا النحو لا بأس به. والحق حينئذ: جوازه إذ لا محذور في نفس الإنشاء مع عدم شرط فعليته كقوله: «حج إن استطعت»، حيث إنه ليس بداعي البعث الجدّي حتى يقبح ذلك على الحكيم، أو يمتنع للزوم وجود المعلول بدون علته التامة، لأن ذلك إنما يلزم إذا أريد بالأمر البعث الفعلي.

وأما إذا أريد به مجرد الإنشاء، فلا محذور فيه أصلاً لكثرة الأغراض الداعية إلى الإنشاء، وعدم انحصار الغرض منه في كونه بداعي الجد وإن كان ذلك هو الغالب في أوامر الموالي، ولذا ينصرف إليه إطلاق الأمر، لكنه أجنبي عن مقام الثبوت المبحوث عنه؛ إذ التمسك بالإطلاق إنما هو في مقام الإثبات.

وكيف كان؛ فالنزاع في جواز إنشاء الأمر مع علم الأمر بعدم بلوغه إلى المرتبة الفعلية، وقد عرفت: أن البعث والتحريك الإنشائي مع العلم بفقد شرط فعليته جائز، إذ لا محذور فيه.

بعض مراتبه الأخر، بأن يكون النزاع في أن أمر الأمر يجوز إنشاؤه مع علمه بانتفاء شرطه، بمرتبة فعليته^(١).

وبعبارة أخرى: كان النزاع في جواز إنشائه مع العلم بعدم بلوغه إلى المرتبة الفعلية، لعدم شرطه لكان^(٢) جائزاً.

وفي وقوعه^(٣) في الشرعيات والعرفيات غنى وكفاية، ولا يحتاج معه إلى مزيد بيان أو مؤونة برهان.

وقد عرفت^(٤) سابقاً: أن داعي إنشاء الطلب لا ينحصر بالبعث والتحريك جداً

(١) بأن ينشئ الحكم مع العلم بأنه لا يصير فعلياً بالنسبة إلى المكلف لفقدان شرط فعليته.

(٢) جواب - لو - في قوله: «لو كان المراد من لفظ الأمر الأمر ببعض مراتبه».

(٣) يعني في وقوع الأمر الإنشائي من دون بلوغه إلى الفعلية «في الشرعيات» كموارد الطرق والأمارات التي هي على خلاف الواقع، فإن الواقعيات محفوظة في مقام الإنشاء، ولكنها لم تصل إلى مرتبة الفعلية لعدم قيام الحجة عليها، بل وكالأحكام الإنشائية التي لم تصل إلى الفعلية في أوائل البعثة، بل إلى الآن مما أودع عند الحجة «صلوات الله عليه». «والعرفيات» كالأوامر العامة للحكومات التي تشمل بلفظها جميع الأفراد مع عدم وصولها إلى مرتبة الفعلية بالنسبة إلى بعض؛ لعدم قيام الحجة عنده «غنى وكفاية» لإثبات إمكان الأمر الإنشائي مع عدم الوصول إلى الفعلية.

«ولا يحتاج معه» أي: مع وقوعه في الشرعيات والعرفيات «إلى مزيد بيان أو مؤونة برهان»، لأن أدل الدليل على الشيء وقوعه في الخارج. كما في «الوصول إلى كفاية الأصول، ج ٢، ص ٢٥٨».

(٤) يعني: قد عرفت في المبحث الأول في معاني صيغة الأمر: أن الأمر دائماً يستعمل في الطلب الإنشائي، والاختلاف إنما هو في دواعي الإنشاء، فتارة: يكون الداعي إلى ذلك الطلب هو الطلب الحقيقي الجدّي، وأخرى: امتحان العبد، وثالثة: التسخير أو التعجيز إلى غير ذلك من دواعي الإنشاء.

والمحصل من مجموع كلام المصنف في هذا المقام: أنه يمكن تصوير النزاع على وجوه ثلاثة:

الأول: إنه هل يجوز التكليف بغير المقدور أم لا؟ وهو الذي اختلف فيه العدلية والأشاعرة ولعل صدر عنوان البحث ناظر إلى هذا الوجه بقريئة التعليل بقوله: «ضرورة:

حقيقة، بل قد يكون صورياً امتحاناً، وربما يكون غير ذلك، ومنع^(١) كونه أمراً إذا لم يكن بداعي البعث جداً واقعاً وإن كان في محله؛ إلا إن إطلاق الأمر عليه، إذا كانت هناك قرينة على أنه بداعٍ آخر غير البعث توسعاً، مما بأس به أصلاً، كما لا يخفى. وقد ظهر بذلك^(٢): حال ما ذكره الأعلام في المقام من النقص والإبرام وربما يقع

إنه لا يكاد...» إلخ. فيكون المراد: أن أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه كقدرة العبد - التي هي شرط للأمر والمأمور به - هل يجوز أم لا؟

الثاني: أنه هل يجوز الأمر أي: إنشاؤه مع علم الأمر بعدم شرط فعليته أم لا؟ وقد أشار إليه المصنف بقوله: «نعم لو كان المراد...» إلخ.

الثالث: أنه هل يجوز إنشاء الأمر وإن لم يكن الغرض منه إتيان المأمور به، بل مصلحة أخرى من امتحان أو غيره أم لا؟ وقد أشار إليه المصنف بقوله: «وقد عرفت سابقاً: أن داعي إنشاء الطلب...» إلخ، لكن مرجعه إلى الوجه الثاني، ولذا لم يجعله المصنف وجهاً مستقلاً؛ إلا إن الحق سقوط هذا البحث عن الاعتبار - بناءً على ما هو الحق من كون الأحكام الشرعية من القضايا الحقيقية - لأنه بعد فرض رجوع جميع الشرائط إلى الموضوع سواء كانت شرعية كالبلوغ من الشرائط العامة والاستطاعة ونحوها من الشرائط الخاصة، أم عقلية كالقدرة لا يتوجه أمرٌ إلى عاجز حتى ينازع في صحته وعدمها.

نعم؛ لهذا البحث مجال - بناءً على كون الأحكام الشرعية من القضايا الخارجية - لأنه حينئذٍ يصح أن يقال: هل يجوز أمر العاجز عن إيجاد شيء بالإتيان به أم لا؟ كما في «منتهى الدراية، ج ٢، ص ٥١٩».

(١) قوله: «ومنع كونه أمراً...» إلخ دفع للتوهم. وحاصل التوهم: أن الأمر المنشأ بغير داعي البعث الجدي ليس أمراً حقيقة، فلا ينبغي جعل عنوان البحث في قولهم: «هل يجوز أمر الأمر...» إلخ؛ الأمر المنشأ بغير داعي البعث الجدي، فمرجع هذا التوهم إلى الإشكال على تحرير محل النزاع على الوجه المزبور، وهو جعل الأمر إنشائياً.

وحاصل الدفع: أن يقال: إن الأمر وإن كان كذلك إلا إن إطلاق الأمر عليه توسعاً لا بأس به؛ إذا كانت هناك قرينة دلت على أن إنشاء الأمر إنما هو بداعٍ آخر غير البعث الجدي.

(٢) يعني: ظهر بالذي ذكرناه في تحرير محل النزاع - من كون المراد من لفظ الأمر بعض مراتبه - «حال ما ذكره الأعلام...» إلخ.

به^(١) التصالح بين الجانبين، ويرتفع النزاع من البين، فتأمل^(٢) جيداً.

وغرض المصنف من هذا الكلام: التنبيه على ما وقع في كلمات الأعلام من الخلط بين مراتب الأمر، والاشتباه بين شرط المأمور به المسمى بشرط الوجود، وبين شرط الأمر المسمى بشرط الوجوب.

(١) يعني: بما ذكرنا من أول الفصل إلى هنا يقع التصالح بين القائل بالجواز، والقائل بعدمه، بتقريب: أن مراد القائل بالجواز هو الأمر الإنشائي، إذ لا مانع من مجرد الإنشاء مع فقدان شرط فعليته، ومراد القائل بعدم الجواز: هو الأمر الفعلي؛ فإنه لا يجوز مع فقدان شرط فعليته، وبهذا البيان يرتفع النزاع من البين حيث يكون لفظياً.

(٢) لعله إشارة إلى الدقة لئلا يقع الخلط والاشتباه بين ما هو شرط المأمور به وما هو شرط الأمر، أو إشارة إلى إباء بعض عباراتهم عن الحمل على الأمر الإنشائي؛ لكون استدلالاتهم ناظرة إلى الأمر الفعلي.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

١ - المراد بالجواز في عنوان البحث: هو الجواز بمعنى الإمكان الوقوعي. والمراد بالشرط: هو شرط الأمر لا شرط المأمور به؛ بقريئة قوله: «نعم؛ لو كان المراد من لفظ الأمر...» إلخ.

قال المصنف: بعدم الجواز، يعني: عدم الإمكان وقوعاً؛ لاستلزامه حصول المعلول بلا علة، وهو خلف ومحال. وذلك؛ لأن الشرط المنتفي من أجزاء العلة، فيلزم - من جواز الأمر مع العلم بانتفاء الشرط - وجود المعلول بلا علة، وهو ما ذكرناه من الخلف المحال.

وتوهم: كون الجواز في العنوان بمعنى: الإمكان الذاتي فلا ينافي الامتناع الناشئ من فقدان الشرط بعيد؛ إذ لا ارتياب في الإمكان الذاتي، فلا وجه لأن يجعل مورداً للخلاف والنزاع، فلا بد من أن يكون المراد بالإمكان: الإمكان الوقوعي لا الذاتي، فيقع فيه الخلاف: هل يمكن أمر الأمر وقوعاً مع علمه بانتفاء شرطه أم لا؟

٢ - قوله: «نعم؛ لو كان المراد من لفظ الأمر...» إلخ استدراك على قوله: «لا يجوز أمر الأمر...» إلخ.

وحاصل الاستدراك: أنه يمكن الالتزام بجواز أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه، فيما إذا أريد من لفظ الأمر الأمر ببعض مراتبه - وهو الإنشاء - ومن ضمير - شرطه - الراجع إليه بعض مراتبه الأخر وهي الفعلية. فيقع النزاع حينئذ في: أنه هل يجوز للأمر الأمر

الإنشائي مع علمه بعدم شرط فعليته أم لا؟ والحق حينئذ هو: الجواز؛ إذ لا محذور عقلاً في نفس الإنشاء مع عدم شرط فعليته، مع وقوعه في الشرعيات والعرفيات، فإن وقوع الشيء أقوى دليل عليه.

٣ - توهم: أن المنشأ بغير داعي البعث الجدّي ليس أمراً حقيقة، فلا ينبغي جعل عنوان البحث في قولهم: - «هل يجوز أمر الأمر...» إلخ - الأمر المنشأ بغير داعي البعث الجدّي، فمرجع هذا التوهم إلى الإشكال على تحرير محل النزاع على الوجه المذكور مدفوع؛ بأن الأمر - وإن كان كذلك - إلا إن إطلاق الأمر عليه توسعاً لا بأس به إذا دلت قرينة على أن إنشاء الأمر إنما هو بداعي آخر غير البعث الجدّي.

وكيف كان؛ فيمكن التصالح بين القائل بالجواز، والقائل بعدمه؛ بأن يكون مراد الأول: هو الأمر الإنشائي، ومراد الثاني: هو الأمر الفعلي؛ إذ لا مانع من الإنشاء مع فقدان الشرط في الأمر الإنشائي، ولا يجوز الأمر الفعلي مع فقدان شرط فعليته، فيرتفع النزاع من البين.

قوله: «فتأمل جيداً» لعله إشارة إلى إباء بعض عباراتهم عن الحمل على الأمر الإنشائي؛ لكون استدلالاتهم ناظرة إلى الأمر الفعلي.

٤ - رأي المصنف «قدس سره» هو: عدم الجواز مع وحدة المرتبة.

يعني: لا يجوز الأمر الفعلي مع العلم بانتفاء شرط الفعلية. والجواز مع اختلاف المراتب. يعني: يجوز الأمر الإنشائي مع العلم بانتفاء شرط فعليته.

فصل

الحق: أن الأوامر والنواهي تكون متعلقة بالطبائع دون الأفراد، ولا يخفى: أن المراد^(١) أن متعلق الطلب في الأوامر هو صرف الإيجاد كما أن متعلقه في النواهي هو: محض

الأوامر تتعلق بالطبائع أو الأفراد؟

(١) قد نبه المصنف بهذه العبارة على أمرين:

أحدهما: أنه ليس البحث في المقام - كما يوهمه العنوان - في متعلق الأوامر والنواهي، فإن متعلقهما هي الطبائع بلا إشكال؛ لدلالة الأمر والنهي على الوجود والعدم، فإن الأمر معناه: طلب الوجود، والنهي: طلب الترك. ومن المعلوم: أن متعلق هذين المدلولين هو الطبائع، فمعنى: «صل ولا تشرب الخمر» طلب وجود طبيعة الصلاة، وطلب ترك طبيعة شرب الخمر؛ بل البحث في متعلق الطلب الذي هو جزء مدلولي الأمر والنهي، وفي أن متعلق هذا الطلب هل هو الطبيعة أو الفرد؟

وثانيهما: أن مراد القائلين بتعلق الأوامر والنواهي بالأفراد: ليس تعلقهما بالموجودات الخارجية، ضرورة: أن الموجود الخارجي مسقط للأمر، فكيف يتعلق به الأمر؟ كما أن مراد القائلين بالطبائع ليس هو الطبائع الصرفة من حيث هي، في قبال الطبائع من حيث الوجود؛ لأن الطبائع مع قطع النظر عن وجودها غير قابلة لتوجيه الطلب إليها، بل المراد: هي الطبائع من حيث مطلق الوجود، مع قطع النظر عن ضم الخصوصيات الخارجية إليها. ومن هنا ظهر: ما هو المراد بالطبائع والأفراد في محل النزاع. فالمراد بالطبائع: أن المطلوب منها وجودها السعي بما هو وجود لا بما هو فرد.

والمراد بالأفراد: وجود الطبيعة مع اللوازم والخصوصيات الوجودية، التي بها يكون الفرد فرداً لها.

فالفرق بين القولين أن للخصوصيات الفردية دخل في متعلق الطلب على القول بتعلقها بالأفراد، وليس لها دخل فيه على القول بتعلقها بالطبائع.

فالمحصل: أن مرجع النزاع في هذه المسألة إلى: أن الأوامر هل تتعلق بالطبائع مع قطع النظر عن مشخصاتها، ولوازم وجوداتها في الخارج؛ بحيث تكون تلك المشخصات

الترك، ومتعلقهما^(١) هو نفس الطبيعة المحدودة بحدود^(٢)، والمقيدة بقيود، تكون بها موافقة للغرض والمقصود، من دون تعلق غرض بإحدى الخصوصيات اللازمة للوجودات، بحيث لو كان الانفكاك عنها^(٣) بأسرها ممكناً؛ لما كان ذلك مما يضر بالمقصود أصلاً، كما هو الحال في القضية الطبيعية في غير الأحكام^(٤)، بل في المحصورة^(٥). على ما حُقق في

واللوازم خارجة عن دائرة متعلقاتها، وإنما هي موجودة معها قهراً، لاستحالة كون الشيء موجوداً بلا تشخص - نظراً إلى قاعدة - (الشيء ما لم يتشخص لم يوجد)، أو تعلق بالأفراد مع تلك الشخصيات؛ بحيث تكون الشخصيات مقومة للمطلوب داخلة في دائرة المتعلقات؟. فالكلام حقيقة في دخل تلك الخصوصيات وعدمه في متعلق الطلب، فعلى القول بدخلها فيه: يكون متعلقه الأفراد، وعلى القول بعدمه: يكون المتعلق الطبائع.

(١) أي: الإيجاد والترك، والأول: في الأمر، والثاني: في النهي.

(٢) أي: بحدود ذاتية؛ كالحیوان الناطق مثلاً بالنسبة إلى الإنسان، «والمقيدة بقيود» خارجية؛ كالضاحكية بالنسبة إلى الإنسان، تكون الطبيعة بها أي: بسبب هذه المقومات والخواص «موافقة للغرض والمقصود» مثلاً، فلو لم يكن الإنسان ناطقاً أو ضاحكاً لم يكن موافقاً للغرض فرضاً، «من دون تعلق غرض بإحدى الخصوصيات اللازمة للوجودات» كالطول في زيد، والقصر في عمرو مثلاً.

فقول المولى: «صل الظهر» لا يريد إلا حقيقة الصلاة المحدودة بكذا، والمقيدة بقيد الظهرية، ولا يريد الخصوصيات الفردية، ككونها في البيت، أو في المسجد، أو في هذا اللباس، أو ذلك اللباس، أو نحو ذلك.

(٣) أي: عن الخصوصيات اللازمة المقومة لفردية الفرد.

(٤) يعني: مثل: «الإنسان نوع، والحیوان جنس» فإن المراد: أن نفس طبيعة الإنسان نوع، ونفس طبيعة الحيوان جنس من دون دخل خصوصيات الأفراد في النوعية والجنسية. فوجه المشابهة بين القضية الطبيعية، وبين المقام هو: عدم النظر إلى الأفراد، مع افتراقهما: في أن الموضوع في الطبيعية هو الطبيعة الكلية من حيث كونها كلية، بخلاف المقام فإن متعلق الطلب فيه هو الطبيعة بما هي لا بما هي كلية. ولذا قال: في غير الأحكام.

(٥) وهي التي تشتمل على السور؛ مثل: «كل» مثلاً في قوله تعالى: ﴿كل من عليها فان﴾^(١) و«كلما» في قوله «عليه السلام»: «كلما مضى من صلواتك وطهورك فامضه

غير المقام^(١).

وفي مراجعة الوجدان^(٢) للإنسان غنى وكفاية عن إقامة البرهان على ذلك، حيث يرى إذا راجعه إنه لا غرض له في مطلوباته إلا نفس الطبائع، ولا نظر له إلا إليها؛ من دون نظر إلى خصوصياتها الخارجية، وعوارضها العينية^(٣) وأن نفس وجودها السعي بما هو وجودها تمام^(٤) المطلوب، وإن كان ذلك الوجود لا يكاد ينفك في الخارج عن الخصوصية.

فانقدح بذلك:^(٥) أن المراد بتعلق الأوامر بالطبائع دون الأفراد: أنها بوجودها

كما هو^(١)، فإن الحكم في المحصورة ثابت للأفراد، فإن الفناء ووجوب المضي ثابتان للأفراد الخارجية من الموجودات في المثال الأول، والصلوات والطهورات في المثال الثاني؛ في قبال القضية الطبيعية التي حكم فيها على الطبيعة؛ كالإنسان نوع، فإن معروض النوعية التي هي من المعقولات الثانية هو: طبيعة الإنسان لا أفراده الخارجية.

(١) فإن المحقق في محله: كون الحكم في القضايا المحصورة أيضاً ثابتاً للطبيعة، غاية الأمر: أن الفرق بين الطبيعية والمحصورة هو: أن الطبيعية ملحوظة بنفسها، ومن حيث هي في الأولى، ومن حيث كونها سارية في الأفراد في الثانية، فالموضوع في هاتين القضيتين: هي الطبيعة كما في «منتهى الدراية، ج ٢، ص ٥٢٧».

(٢) الغرض: هو إثبات تعلق الطلب بالطبائع - لا الأفراد - بالوجدان، وهو في غاية الوضوح، فلا يحتاج إلى بيان، وإقامة برهان.

(٣) يعني: لو أمر المولى عبده بإحضار الماء مثلاً، فليس مطلوبه إلا نفس طبيعة الماء من دون نظر إلى خصوصية ظرفه، وكيفية الإتيان به، وغيرهما من سائر الخصوصيات التي هي مقومة لفردية الفرد.

(٤) لا أنه جزء المطلوب، وجزؤه الآخر هو: خصوصية الفرد «وإن كان ذلك الوجود» السعي المنطبق على الأفراد «لا يكاد ينفك في الخارج عن الخصوصية» الفردية؛ لتقوم فردية الفرد بها، فيمتنع انفكاك الفرد عن تلك الخصوصية.

(٥) يعني: انقدح بمراجعة الوجدان المزبور، الحاكم بكون المطلوب نفس وجود الطبيعة من دون لوازم الوجود المقومة لفردية الفرد: «أن المراد بتعلق الأوامر بالطبائع دون

(١) في التهذيب، ح ٢، ص ٣٤٤، ج ١٤: «كل ما شككت فيه مما قد مضى فأمضه كما هو وفي الاستبصار، ج ١، ص ٤٠١، ح ٤: «ما مضى من صلاتك ما لم تنقض الصلاوة بالكلام متعمداً. فلا بأس عليك».

السعي بما هو وجودها قبلاً لخصوص الوجود متعلقة للطلب، لا إنها بما هي هي كانت متعلقة له كما ربما يتوهم، فإنها كذلك ليست إلا هي. نعم؛ هي^(١) كذلك تكون متعلقة للأمر فإنه^(٢) طلب الوجود، فافهم^(٣).

الأفراد أنها» أعني: الطبائع بوجودها السعي الساري في جميع أفراد الطبيعة؛ المعبر عنه بالجامع الوجودي متعلقة للطلب؛ لا أن الطبائع باعتبار أنفسها، ومن حيث هي هي متعلقة للطلب، حتى يكون المعنى طلب جعل المهية مهيةً «كما ربما يتوهم، فإنها كذلك» أي: فإن الطبيعة كذلك يعني: بما هي هي «ليست إلا هي» لا مطلوبة ولا مبغوضة. فقله: «فإنها كذلك...» إلخ ردّ لتوهم تعلق الطلب بالطبائع من حيث هي. وجه الردّ: ما عرفت من عدم قابلية نفس الطبائع لتعلق الطلب بها، إذ لا يترتب عليها أثر، ضرورة: أن المصالح والمفاسد الداعية إلى تشريع الأحكام قائمة بوجودات الطبائع لا بأنفسها من حيث هي، لأنها من هذه الحيثية لا يترتب عليها أثر أصلاً. فلا وجه لتعلق حكم بها، بل متعلق الحكم ليس إلا ما يقوم به الملاك، وهو وجودات الطبيعة، إذ الطبيعة من حيث هي ليست إلا هي لا مطلوبة ولا مبغوضة.

(١) يعني: الطبيعة من حيث هي متعلقة للأمر لطلب به وجودها في الخارج. فقله: «نعم؛ هي كذلك» استدراك على عدم صحة الطلب بالماهية من حيث هي هي.

وحاصل الاستدراك: أن الطلب لا يصح أن يتعلق بالطبيعة من حيث هي، لكن يصح أن يتعلق بها الأمر؛ ضرورة: أن الأمر هو طلب الإيجاد، ولا إشكال في صحة تعلق طلب الإيجاد بنفس الماهية المجردة عن الوجود. بخلاف الطلب؛ فإن الإيجاد ليس داخلًا في مفهومه، كما هو داخل في مفهوم الأمر، فلا يصح تعلق الطلب بنفس الماهية.

(٢) فإن الأمر طلب الوجود، فيصح تعلقه بالماهية من حيث هي.

وقوله: «فإنه» بمنزلة التعليل للاستدراك المذكور بقوله: «نعم؛ هي كذلك».

(٣) لعله إشارة إلى عدم صحة التفكيك بين الأمر والطلب بما ذكر، إذ لا معنى لمطلوبية الطبيعة إلا كون إيجادها أو إعدامها مطلوباً، فالإيجاد والإعدام داخلان في مفهوم كل من الأمر والطلب، فلا فرق بينهما، بل هما بمعنى واحد وهو طلب إيجاد الطبيعة في ضمن فرد من الأفراد.

والمتحصل: أن المصنف «قدس سره» اختار تعلق الأمر بالطبيعة لا الفرد، وأوكل معرفة صحة ما اختاره إلى مراجعة الوجدان، فإنه يقضي بذلك، لأن الأمر لا يجد في نفسه إلا إرادة ذات العمل من الغير مع غض النظر عن العوارض اللازمة.

دفع وهم^(١):

لا يخفى: أن كون وجود الطبيعة أو الفرد متعلقاً للطلب إنما يكون بمعنى: أن الطالب يريد صدور الوجود من العبد، وجعله^(٢) بسيطاً الذي هو مفاد كان التامة، وإفاضته، لا أنه يريد ما هو صادر وثابت في الخارج، كي يلزم طلب الحاصل كما توهم^(٣).

(١) توضيح الوهم يتوقف على مقدمة وهي: أن متعلق الطلب والأمر - سواء قلنا: بأنه من الطبائع أو الأفراد - من الممكنات، والممكن نظراً إلى الخارج إما موجود فيه أو معدوم هذا أولاً.

وثانياً: أن متعلق الطلب والأمر - على ما هو ظاهر كلام المصنف - هو: الطبيعة من حيث الوجود على كلا القولين، والفرق بينهما إنما هو في لحاظ محض الوجود من دون نظر إلى شيء من خصوصياته أو لحاظه مع الخصوصيات الفردية، فاعتبار أصل الوجود في متعلق الطلب مسلم على كلا القولين، وإنما الكلام في دخل تلك الخصوصيات وعدمه. فعلى القول بدخلها: يكون متعلق الأمر والطلب الأفراد، وعلى القول بعدمه: يكون المتعلق الطبائع.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إن مقتضى تعلق الطلب - كما عرفت - هو عروض الطلب على الوجود، وحينئذ إذا كان عروض الطلب قبل الوجود لزم عروض العارض بدون المعروض. وإن كان عروضه بعد الوجود لزم تحصيل الحاصل، وكلاهما محال. هذا تمام الكلام في توضيح التوهم.

(٢) يعني: جعل المتعلق «بسيطاً» بمعنى إيجاده.

(٣) المتوهم هو صاحب الفصول. وقد أشار المصنف إلى جواب هذا التوهم بقوله: «لا يخفى: أن كون وجود الطبيعة أو الفرد متعلقاً للطلب إنما يكون بمعنى: أن الطالب يريد صدور الوجود من العبد....» إلخ.

وحاصل جواب المصنف عن توهم الفصول: أن المراد بتعلق الطلب والأمر بالوجود ليس تعلقهما بوجود الطبيعة الثابتة في الخارج، مثل أن يقول المولى لعبده: «صل»، ويقول: «أريد منك وجود الصلاة الموجودة» إذ لا يعقل ذلك لاستلزامه تحصيل الحاصل، بل المراد تعلقهما بإيجاد الطبيعة، فمعنى تعلق الطلب بالطبيعة هو: طلب إيجادها حيث إن المولى يتصور الطبيعة المحصلة لغرضه، ثم يطلب إيجادها على الوجه الوافي بغرضه، ولا يلزم طلب الأمر الحاصل. فالتحصّل: أن طلب المولى يتعلق بنقض عدم الطبيعة

ولا جعل^(١) الطلب متعلقاً بنفس الطبيعة، وقد جعل وجودها^(٢) غاية لطلبها. وقد عرفت: إن الطبيعة بما هي هي ليست إلا هي، لا يعقل أن يتعلق بها طلب لتوجد أو تترك، وأنه لا بد في تعلق الطلب من لحاظ الوجود أو العدم معها، فيلاحظ وجودها فيطلبه ويبعث إليه، كي يكون ويصدر منه، هذا بناءً على أصالة الوجود. وأما بناءً على أصالة الماهية^(٣)، فمتعلق الطلب ليس هو الطبيعة بما هي أيضاً، بل

بالوجود، وإيجادها بمفاد كان التامة، لا أن طلبه يتعلق بالطبيعة الموجودة حتى يلزم طلب الحاصل المحال، فليس الطلب متعلقاً بالطبيعة بما هي هي، ولا بالطبيعة الموجودة، بل يتعلق بإيجادها الذي هو فعل الأمور به، فلا يلزم محذور طلب الحاصل.

وبعبارة أخرى: إن ما يتعلق به الطلب ليس الوجود الخارجي حتى يلزم طلب الحاصل، بل الوجود الذهني للحاظمي، والأمر إنما يطلب جعل الوجود الذهني خارجياً.

(١) يعني: ولا يريد المولى جعل الطلب متعلقاً بنفس الطبيعة لأجل أن توجد، حتى يكون وجودها غاية لطلبها، كما أشار إليه بقوله: «وقد جعل وجودها غاية لطلبها»، والواو في قوله: «وقد جعل» حالية، أي: والحال: أن الطالب قد جعل الوجود غاية لطلبها، وارتكب المتوهم هذا التكلف لدفع محذور طلب الحاصل، حيث زعم: أن طلب الحاصل محال عن المولى الحكيم، فلا بد من أن يكون الأمر متعلقاً بالطبيعة من حيث هي، وجعل غاية هذا الطلب إيجاد الطبيعة، مع إن هذا التكلف في البطلان كطلب الحاصل؛ لما عرفت: من إن الطبيعة من حيث هي هي ليست إلا هي، فلا يعقل أن يتعلق بها الطلب لتوجد في الأوامر أو تترك في النواهي.

فلا فرق في البطلان بين تعلق الطلب بالطبيعة الموجودة، وتعلقه بالطبيعة المجردة عن الوجود، لاستلزام الأول: طلب الحاصل، والثاني: غير معقول.

(٢) يعني: الذي ذكرناه من كون متعلق الطلب هي الطبيعة بلحاظ وجودها؛ لا الطبيعة بما هي هي بناءً على القول بأصالة الوجود ظاهر.

(٣) توضيح كلام المصنف «قدس سره» يتوقف على مقدمة وهي: بيان الفرق بين القول بأصالة الوجود وبين القول بأصالة الماهية، وحاصله: أن المراد بأصالة الوجود: أن الأصل في التحقق هو الوجود بمعنى: أن المجمعول بالجعل البسيط أولاً بالذات هو الوجود، والماهية مجعولة ب تبعه فهي أمرٌ اعتباري بالنسبة إلى الوجود.

وعليه: فيكون توصيف الوجود بالوجود في قولنا: «الوجود موجود» من قبيل وصف الشيء باعتبار نفسه لثبوت الموجودية للوجود بنفسه وذاته.

بما هي بنفسها في الخارج، فيطلبها كذلك لكي يجعلها بنفسها من الخارجيات والأعيان الثابتات، لا بوجودها كما كان الأمر بالعكس على أصالة الوجود. وكيف كان؛ فيلحظ الأمر ما هو المقصود من الماهية الخارجية، أو الوجود فيطلبه، ويبحث نحوه ليصدر منه، ويكون ما لم يكن، فافهم وتأمل جيداً.

أما توصيف الماهية بالوجود في قولنا: «الماهية موجودة» فمن قبيل وصف الشيء باعتبار متعلقه، لأن موجودة الماهية لا تكون بنفسها، بل بالوجود؛ كاتصاف جالس السفينة بالحركة مع قيامها بالسفينة حقيقة.

وأما المراد بأصالة الماهية: فهو أن الأصل في التحقق هو الماهية؛ بمعنى: أن المجمعول بالجعل البسيط أولاً وبالذات هي الماهية، والوجود مجعول بتبع جعلها، فيكون قولنا: «الماهية موجودة» من الوصف باعتبار نفس الشيء لا المتعلق.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: بناءً على أصالة الوجود واعتبارية الماهية - كما هو المنسوب إلى المحققين من المشائين - يكون الصادر حقيقة هو الوجود. فيصح تعلق الطلب به من دون إشكال فيه؛ إذ المطلوب هو الطبيعة باعتبار وجودها.

وأما بناءً على القول بأصالة الماهية - وأنها هي الصادرة حقيقة، وأن الوجود أمرٌ اعتباري - كما هو مذهب شيخ الإشراق وغيره - يكون المطلوب خارجية الطبيعة المتحققة بنفس جعلها التكويني.

فالطلب على القول بأصالة الوجود: يتعلق بإيجاد الطبيعة في الخارج. وعلى القول بأصالة الماهية: يتعلق بجعل الطبيعة من الخارجيات، إذ معنى إيجاد الطبيعة على هذا القول: جعلها من الأعيان الخارجية، فالطبيعة ملحوظة على كلا القولين؛ على القول بأصالة الماهية: ملحوظة بخارجيتها لا بوجودها في ضمن الأفراد.

وعلى القول بأصالة الوجود: ملحوظة بوجودها في الخارج في ضمن فرد من أفرادها. قوله: «فافهم وتأمل جيداً» إشارة إلى دقة المطلب؛ لكونه ملحوقاً بالأمر بالتأمل المقيد بالجودة، فلا يكون إشارة إلى ضعفه.

ختام الكلام في بيان أمرين:

أحدهما: إنه قد يتوهم التنافي بين النزاع في تعلق الأوامر والنواهي بالطبائع أو الأفراد، وبين ما ثبت في محله: من كون المصادر المجردة عن اللام والتنوين موضوعة للطبيعة اللابشرية.

وجه المناقاة: أن التسالم على وضع تلك المصادر للطبيعة يستلزم كون متعلق الأوامر والنواهي نفس الطبائع، حيث إن ذلك مقتضى وضع موادها - وهي المصادر - للطبائع،

فلا وجه للترديد بين تعلقها بالطبائع أو الأفراد.

ويمكن دفع التنافي: بأن إرادة الأفراد - على القول بتعلق الأحكام بها - إنما هي بالقرينة، وهي: كون الأمر لطلب إيجاد الطبيعة، ومن المعلوم: امتناع إيجاد شيء بدون لوازم الوجود التي لا تنفك عن الفرد، فإن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد، فإرادة الفرد إنما تكون بهذه القرينة.

ثانيهما: وقد ذكروا لهذا البحث ثمرات:

منها: كونه موجباً لاندراج مسألة اجتماع الأمر والنهي في كبرى التزاحم - بناءً على تعلق الأوامر والنواهي بالطبائع - وفي كبرى التعارض - بناءً على تعلقهما بالأفراد - كما لا يخفى.

ومنها: صحة قصد التقرب بلوازم الوجود، لوقوعها في حيز الأمر - بناءً على تعلق الأحكام بالأفراد - وعدمها، لعدم وقوعها في حيزه - بناءً على تعلقها بالطبائع - لكونه تشريعاً محرماً حينئذٍ.

ومنها: جريان الأصل في بعض لوازم الوجود إذا شك في وجوبه لكونه شكاً في التكليف - بناءً على تعلق الأحكام بالأفراد - فإن أصل البراءة يجري فيه حينئذٍ، ولا يجري فيه - بناءً على تعلقها بالطبائع - لكون الشك حينئذٍ في المحصل الذي تجري فيه قاعدة الاشتغال، حيث إن الفرد مقدمة لوجود الطبيعة المأمور بها، وليس بنفسه مأموراً به، وغيرها من الثمرات التي لا يخلو ذكرها عن التطويل فتركناها رعاية للاختصار.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

١ - بيان ما هو محل النزاع في هذا البحث:

توضيح ذلك: أن مراد القائلين بتعلق الأوامر والنواهي بالأفراد: ليس تعلقهما بالموجودات الخارجية، ضرورة: أن الموجود الخارجي مسقط للأمر، فلا يعقل أن يتعلق به الأمر.

كما أن مراد القائلين بتعلقهما بالطبائع: ليس تعلقهما بالطبائع الصرفة من حيث هي، في قبال الطبائع من حيث الوجود، لأن الطبائع مع قطع النظر عن وجودها غير قابلة لتوجيه الطلب إليها، بل المراد: هي الطبائع من حيث مطلق الوجود مع غض النظر عن ضم الخصوصيات الخارجية إليها، فمرجع النزاع في هذا البحث إلى: أن الأوامر هل

تتعلق بالطبائع مع قطع النظر عن مشخصاتها في الخارج، أو تتعلق بالأفراد يعني بالطبائع مع المشخصات المقومة للمطلوب؟ فالكلام في دخل تلك المشخصات وعدمه في متعلق الطلب.

٢ - والمصنف اختار تعلق الأوامر والنواهي بالطبائع، وأوكل معرفة صحة ما اختاره إلى مراجعة الوجدان من دون حاجة إلى إقامة برهان.

ثم قال: «فانقدح بذلك» أي: بالوجدان الحاكم بكون المطلوب نفس وجود الطبيعة لا أنها مع الخصوصيات الفردية ولا أنها من حيث هي هي، لأن الطبيعة من حيث هي هي ليست إلا هي لا مطلوبة ولا مبغوضة، فتوهم تعلق الأوامر والنواهي بها من حيث هي هي باطل، لما عرفت: من أنها من حيث هي هي غير قابلة لتعلق الطلب بها، ولا يترتب عليها أثر؛ ضرورة: أن المصالح والمفاسد الداعية إلى تشريع الأحكام قائمة بوجودات الطبائع لا بأنفسها من حيث هي، فلا وجه لتعلق الأحكام بها.

قوله: «نعم هي كذلك» استدراك على عدم صحة تعلق الطلب بالطبيعة من حيث هي هي.

وحاصل الاستدراك: أن الطلب وإن كان لا يصح أن يتعلق بالطبيعة من حيث هي هي؛ إلا إنه يصح أن يتعلق بها الأمر؛ ضرورة: أن الأمر: هو طلب الإيجاد، ولا إشكال في صحة طلب إيجاد نفس الطبيعة المجردة عن الوجود، هذا بخلاف الطلب فإن طلب الإيجاد ليس داخلاً في مفهومه كما هو داخل في مفهوم الأمر.

قوله: «فافهم» لعله إشارة: إلى عدم صحة التفكيك بين الأمر والطلب بما ذكر؛ إذ لا معنى لمطلوبية الطبيعة إلا كون إيجادها أو إعدامها مطلوباً، فالإيجاد والإعدام داخلان في مفهوم كل من الأمر والطلب، فلا فرق بينهما.

٣ - «دفع وهم» توضيح الوهم: أن متعلق الأمر والطلب حال الأمر والطلب إما موجود وإما معدوم. فعلى الأول: يلزم طلب الحاصل. وعلى الثاني: يلزم وجود العارض من دون معروض؛ لأن الطلب عارض للوجود قبل تحققه، وكلاهما محال. والمتوهم هو: صاحب الفصول.

وحاصل الدفع: أن المراد بتعلق الأمر والطلب بالوجود: ليس تعلقهما بوجود الطبيعة الثابتة في الخارج حتى يلزم طلب الحاصل، بل المراد تعلقهما بإيجاد الطبيعة، فمعنى تعلق الطلب بالطبيعة هو: طلب إيجادها، حيث إن المولى يتصور الطبيعة المحصلة لغرضه، ثم

يطلب إيجادها على الوجه الوافي بغرضه، ولا يلزم طلب الحاصل. وقد جعل الفصول وجود الطبيعة غاية لطلبها؛ لئلا يلزم طلب الحاصل، إلا إن هذا منه ليس إلا تكلفاً محضاً؛ لأن الطبيعة من حيث هي هي غير قابلة للطلب كما عرفت، فلا فرق في البطلان بين تعلق الأمر والطلب بالطبيعة الموجودة أو بنفسها، وجعل الوجود غاية لطلبها.

٤ - أن ما ذكره المصنف من تعلق الطلب بالطبيعة من حيث الوجود؛ لا بها من حيث هي هي ظاهر على القول بأصالة الوجود، وأما على القول بأصالة الماهية فالمطلوب جعلها من الأعيان الخارجية.

والفرق بين القولين: أن المراد بأصالة الوجود هو: كون الأصل في التحقق هو الوجود بمعنى: أن المجمعول بالجعل البسيط أولاً وبالذات هو الوجود والماهية مجعولة بتبعه، فهي أمرٌ اعتباري بالنسبة إلى الوجود.

والمراد بأصالة الماهية: أن الأصل في التحقق هي الماهية؛ بمعنى: أن المجمعول بالجعل البسيط أولاً وبالذات هي الماهية، والوجود مجعول بتبع جعلها.

إذا عرفت هذا الفرق فنقول: إن الطلب على القول بأصالة الوجود يتعلق بإيجاد الطبيعة في الخارج، وعلى القول بأصالة الماهية يتعلق بجعلها من الخارجيات.

٥ - من ثمرات هذا البحث: صحة قصد التقرب بلوازم الوجود لوقوعها في حيز الأمر؛ بناءً على تعلق الأحكام بالأفراد، وعدمها على القول بتعلقها بالطبائع.

ومنها: اندراج مسألة اجتماع الأمر والنهي في التزام؛ على القول بتعلق الأوامر والنواهي بالطبائع. وفي التعارض على القول بتعلقهما بالأفراد.

ومنها: جريان أصل البراءة في بعض لوازم الوجود إذا شك في وجوبه، على القول بتعلق الأحكام بالأفراد، وعدم جريانه على القول بتعلقها بالطبائع، بل تجري قاعدة

الاشتغال؛ لأن الشك حينئذ إنما هو في المحصل وهو مجرى قاعدة الاشتغال.

٦ - رأي المصنف «قدس سره»:

هو: تعلق الأوامر والنواهي بالطبائع.

فصل

إذا نسخ الوجوب: فلا دلالة للدليل الناسخ ولا المنسوخ على بقاء الجواز بالمعنى الأعم، ولا بالمعنى الأخص.

مبحث نسخ الوجوب

وقبل الخوض في البحث ينبغي بيان ما هو محل الكلام في المقام. فنقول: إن محل النزاع هو: بقاء الجواز بالمعنى الأعم، أو بالمعنى الأخص في مقام الإثبات لدلالة الدليل الناسخ أو المنسوخ أو غيرهما عليه، لا بقاؤه في مقام الثبوت والواقع، إذ لا يخلو الواقع عن حكم من الأحكام.

إذا عرفت ذلك فنقول: إن جماعة ذهبوا إلى بقاء الجواز بالمعنى الأعم - وهو الإذن في الفعل المشترك بين الأحكام الأربعة غير الحرمة - واستدلوا على ذلك: بدلالة الدليل المنسوخ؛ بتقريب: أنه قبل النسخ كان يدل بالمطابقة على الوجوب، وبالتضمن على الجواز؛ لأنه جزء الوجوب المركب من الإذن في الفعل والمنع من تركه، فإذا ارتفعت دلالة المطابقة عن الحجية بواسطة النسخ؛ تبقى دلالة التضمنية على حالها لعدم تبعية الدلالة التضمنية للدلالة المطابقة في الحجية.

والمصنف لم يرتض هذا المذهب، ولذا قال: «إذا نسخ الوجوب فلا دلالة للدليل الناسخ ولا المنسوخ على بقاء الجواز بالمعنى الأعم». أعني: الإذن في الفعل، «ولا بالمعنى الأخص» أعني: الإباحة الشرعية مقابل الأحكام الأربعة الأخرى، «كما لا دلالة لهما على ثبوت غيره من الأحكام»، فيقع الكلام تارة: في عدم دلالة الدليل الناسخ على بقاء الجواز مطلقاً.

وأخرى: في عدم دلالة الدليل المنسوخ عليه كذلك.

وثالثة: في عدم دلالتها على ثبوت غير الجواز من الأحكام.

فنقول: إذا أوجب المولى إكرام العلماء بقوله: «أكرم العلماء» ثم نسخ وجوبه بقوله: «نسخت الوجوب» فلا دلالة للدليل الناسخ، ولا للدليل المنسوخ على بقاء الجواز لا بالمعنى الأعم، ولا بالمعنى الأخص، ولا دلالة لهما أيضاً على ثبوت غيره من الأحكام.

كما لا دلالة لهما على ثبوت غيره من الأحكام.
 ضرورة: أن ثبوت كل واحد من الأحكام الأربعة الباقية بعد ارتفاع الوجوب واقعاً
 ممكن.

ولا دلالة لواحد من دليلي الناسخ والمنسوخ بإحدى الدلالات على تعيين واحد
 منها، كما هو أوضح من أن يخفى، فلا بدّ للتعيين من دليل آخر^(١)، ولا مجال^(٢)

وأما عدم دلالة الدليل الناسخ على بقاء الجواز مطلقاً: فلأنه لا يدل على مزيد من رفع
 الوجوب ونفيه، ولا يدل على بقاء الجواز لا مطابقة ولا تضمناً ولا التزاماً.

وأما عدم دلالة الدليل المنسوخ: فلأن مفاده هو الوجوب، وهو بسيط عند المصنف،
 والمفروض: ارتفاعه بدليل الناسخ.

فالمتحصل: أن الدليل الناسخ لا يقتضي سوى رفع الحكم الثابت وهو الوجوب، من
 دون تعرض إلى حال الجواز نفيًا وإثباتاً.

وأما الدليل المنسوخ الدال على الوجوب: فعدم دلالة على الجواز - مع فرض بساطة
 الوجوب - واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان وإقامة برهان، فلا دلالة لهما على بقاء الجواز.

وأما عدم دلالتهما على ثبوت غيره من الأحكام الباقية، فلأن كل واحد من تلك
 الأحكام - وإن كان ممكن الثبوت للمورد - إلا إن واحداً من دليلي الناسخ والمنسوخ لا
 يدل بإحدى الدلالات على تعيين خصوص واحد من تلك الأحكام، فلا بدّ لتعيين حكم
 للمورد من دليل آخر غير دليلي الناسخ والمنسوخ.

(١) يعني: غير دليلي الناسخ والمنسوخ.

(٢) هذا الكلام من المصنف إشارة إلى التمسك بالأصل بعد فقد الدليل الاجتهادي؛
 بأن يقال: يمكن إثبات الجواز بالاستصحاب لليقين به قبل النسخ، والشك فيه بعده،
 فيثبت الجواز بالأصل يعني: استصحاب الجواز بعد ارتفاع الوجوب بالنسخ. فدليل كل
 من الناسخ والمنسوخ وإن كان قاصراً عن إثبات الجواز بعد النسخ، لكن يمكن ابقاؤه
 بعده بالاستصحاب؛ لليقين السابق والشك اللاحق.

ثم أورد المصنف على الاستصحاب المذكور بما حاصله: أن هذا الاستصحاب لا
 يجري لكونه من القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي، وضابطه: الشك في بقاء
 الكلّي الموجود في ضمن فرد للشك في حدوث فرد آخر، مقارنة لارتفاع الفرد السابق،
 وما نحن فيه من هذا القبيل إذ قد علم بارتفاع الجواز الموجود في ضمن الوجوب وشك
 في وجود جواز آخر مقارنة لارتفاعه، وهذا هو القسم الثالث من أقسام استصحاب

لاستصحاب الجواز، إلا بناءً على جريانه في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلي؛ وهو: ما إذا شك في حدوث فرد كلي مقارنة لارتفاع فردة الآخر، وقد حققنا في محله: إنه لا يجري الاستصحاب فيه ما لم يكن الحادث المشكوك من المراتب القوية أو الضعيفة المتصلة بالمرتفع، بحيث عُذَّ عرفاً - لو كان - أنه باق، لا أنه أمر حادث غيره: ومن المعلوم: ^(١) أن كل واحد من الأحكام مع الآخر عقلاً و عرفاً، من المباينات والمتضادات غير الوجوب والاستحباب، فإنه ^(٢) وإن كان بينهما التفاوت بالمرتبة والشدة والضعف عقلاً إلا أنهما متباينان عرفاً فلا مجال للاستصحاب إذا

الكلي الذي اختار المصنف عدم جريانه فيه؛ إذ مع تعدد الوجود ينتفي الشك في البقاء الذي هو أحد ركني الاستصحاب.

نعم؛ يستثنى منه: ما إذا كان الفرد المشكوك حدوثه ليس فرداً مغايراً للأول في نظر العرف؛ كما إذا كان نظير الشك في بقاء كلي السواد الموجود سابقاً في ضمن مرتبة قوية منه للشك في ذلك الفرد في ضمن مرتبة ضعيفة؛ بحيث يعد في العرف أنه من تغير الحالات لا من تعدد الأفراد، فإنه لا مانع من إجراء الاستصحاب هنا، ولكن الأحكام ليست كذلك، بل هي متغايرة عرفاً.

(١) غرض المصنف: أن المقام ليس من موارد الاستثناء؛ بتقريب: أن الوجوب والاستحباب من قبيل السواد الشديد والضعيف، لأن الاختلاف بينهما في المرتبة، فإذا شك في بقاء الجواز في ضمن الاستحباب: صح إجراء استصحاب الكلي.

وحاصل الجواب: أن الاختلاف بين الوجوب والاستحباب إنما هو بالتباين، إذ هما فردان متغايران عرفاً، ومن المعلوم: أن المعيار في باب الاستصحاب هو نظر العرف.

نعم؛ الاستحباب يكون من مراتب الوجوب عقلاً، لكن لا يجري فيه الاستصحاب أيضاً؛ لعدم صدق الشك في البقاء عرفاً لتضاد الوجوب والاستحباب بنظره الذي هو المدار في جريان الاستصحاب.

(٢) الضمير للشأن. وغرض المصنف: أن التضاد عقلاً و عرفاً مختص بغير الوجوب والاستحباب، وأما هما: فتضادهما يكون بنظر العرف فقط، وأما بنظر العقل فلا تضاد بينهما، إنما هما متفاوتان بالمرتبة، وأن الوجوب هو المرتبة الشديدة من الطلب، والاستحباب مرتبة ضعيفة منه، لكن لما كانا بنظر العرف متضادين، فلا مجال لجريان الاستصحاب فيه؛ ضرورة: أن صدق الشك في البقاء منوط بنظر العرف، كما في «منتهى الدراية، ج ٢، ص ٥٣٩».

شك في تبدل أحدهما بالآخر، فإن حكم العرف ونظره يكون متبعاً في هذا الباب^(١).

(١) يعني: باب الاستصحاب.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

١ - محل الكلام هو: بقاء الجواز في مقام الإثبات للدليل الناسخ أو المنسوخ أو غيرهما؛ لا بقاء الجواز في الواقع ومقام الثبوت.

وملخص ما أفاده المصنف: أنه إذا نسخ الوجوب فلا دلالة للدليل الناسخ ولا للدليل المنسوخ ولا لغيرهما على بقاء الجواز مطلقاً، يعني: سواء كان الجواز بالمعنى الأعم، أو بالمعنى الأخص.

أما عدم دلالة دليل الناسخ، فلأنه لا يقتضي سوى رفع الحكم الثابت وهو الوجوب؛ من دون تعرض إلى حال الجواز وغيره.

وأما عدم دلالة دليل المنسوخ: فلأنه لا يدل إلا على الوجوب، وهو بسيط عند المصنف، والمفروض: ارتفاعه بالنسخ.

وأما عدم دلالتها على ثبوت غير الجواز من الأحكام الباقية، فلأن تلك الأحكام وإن كان كل واحد منها ممكن الثبوت للمورد؛ إلا إن واحداً من دليلي الناسخ أو المنسوخ لا يدل بإحدى الدلالات على تعيين خصوص واحد منها.

فلابد لتعيين واحد من تلك الأحكام الباقية للمورد من دليل آخر؛ غير دليلي الناسخ والمنسوخ.

٢ - أما استصحاب الجواز لليقين به قبل النسخ والشك فيه بعده: فمفروض بعدم جريانه، لكونه من القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي، وضابطه: هو الشك في بقاء الكلّي الموجود في ضمن فرد؛ للشك في حدوث فرد آخر منه مقارناً لارتفاع الفرد السابق.

ومختار المصنف: عدم جريان الاستصحاب فيه؛ إلا إن يكون الفرد اللاحق من مراتب الفرد السابق كالسواد الضعيف، بالنسبة إلى السواد الشديد، فإذا شك في بقاء كلي السواد في ضمن السواد الضعيف - بعد العلم بارتفاع السواد - الشديد يجري الاستصحاب، ولكن الأحكام ليست كذلك، بل هي متغايرة عرفاً.

٣ - رأي المصنف «قدس سره»:

هو: عدم الدليل على بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب.

فصل

إذا تعلق الأمر بأحد الشئيين أو الأشياء، ففي وجوب كل واحد على التخيير، بمعنى: عدم جواز تركه إلا إلى بدل، أو وجوب الواحد لا بعينه، أو وجوب كل منهما مع السقوط بفعل أحدهما، أو وجوب المعين عند الله، أقوال^(١).
والتحقيق أن يقال: إنه إن كان الأمر بأحد الشئيين بملاك أنه هناك غرض واحد

في الوجوب التخييري

(١) الأقوال التي أشار إليها المصنف أربعة:

وقبل الخوض في البحث ينبغي بيان أمور:

الأول: بيان محل النزاع: وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي:

أولاً: الفرق بين الوجوب التعيني والتخييري.

وثانياً: الفرق بين التخيير الشرعي والعقلي.

أما الفرق بين الوجوب التعيني والتخييري: فإن الواجب التعيني هو الذي يجب معيّنًا، فلا بدّ من الإتيان لشخصه لا به أو بدله؛ كصوم شهر رمضان.

والواجب التخييري: هو الذي يجب هو أو بدله، فيجب على المكلف الإتيان بأحدهما أو أحدها نحو: كفارة الإفطار في شهر رمضان المخيرة بين العتق والصيام والإطعام.

وأما الفرق بين التخيير الشرعي والعقلي: فحاصله: أن التخيير الشرعي هو الذي أمر الشارع بكل واحد من شئيين أو أشياء؛ بحيث لا يكون بينهما أو بينها جامع كقوله: إذا أفطرت صوم شهر رمضان متعمداً «فأعتق رقبة، أو صُم شهرين، أو أطعم ستين مسكيناً».

وأما التخيير العقلي فهو: ما إذا كان هناك جامع واحد متعلق لغرض المولى فيأمر بذلك الجامع كقوله: «أعتق رقبة»، ثم يحكم العقل بالتخيير بين أفراد رقبة.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن محل النزاع هو: الوجوب التخييري شرعاً لا عقلاً، ولا الوجوب التعيني.

الثاني: أن في الواجب التخييري الشرعي إشكالاً يجب دفع ذلك. فلا بد من توضيح الإشكال قبل الجواب عنه.

أما توضيح ذلك: فيتوقف على مقدمة وهي: أن حقيقة الوجوب متقومة بالمنع من الترك، والواجب التخييري يجوز تركه.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: إن الواجب التخييري مما لا ينطبق حدّ الواجب عليه. وأما حاصل الجواب عن هذا الإشكال: فإن الوجوب التخييري سنخ من الوجوب، يتصف به كل واحد من الشئيين أو الأشياء، ولكن ليس اتصاف كل واحد منهما أو منها كاتصاف الشيء بالوجوب التعيني، بأن يعاقب على تركه بالخصوص، ويستحق الثواب على فعله كذلك، بل ترتب عليه آثار الوجوب كعدم جواز الترك إلا إلى بدل، وترتب الثواب على فعل واحد منهما أو منها، وترتب العقاب على ترك فعلين أو أفعال. فهذه الآثار آثار للوجوب، فتدل عليه.

الثالث: بيان عمدة الأقوال في الوجوب التخييري وهي أربعة:

الأول: ما أشار إليه بقوله: «وجوب كل واحد على التخيير - بمعنى: عدم جواز تركه إلا إلى بدل -». قوله: «بمعنى: عدم جواز تركه...» إلخ. تفسيرٌ للوجوب التخييري وحاصله: أن عدم جواز الترك مطلقاً ولو مع البدل هو الوجوب التعيني كالصلوات اليومية، فلا يجوز تركها مطلقاً ولو مع الإتيان بغيرها، وعدم جواز الترك إلا إلى بدل هو الوجوب التخييري كخصال الكفارة، فإن عدم جواز ترك كل واحد من الأبدال مقيد بعدم الإتيان بالآخر، وإلا فيجوز الترك، وهذا سنخ من الوجوب يتصف به كل واحد من الفردين أو الأفراد، وهو مغاير للوجوب التعيني بجواز تركه مع بدل، والثواب بإتيان أحدهما، والعقاب على تركهما معاً.

الثاني: ما أشار إليه بقوله: «أو وجوب الواحد لا بعينه»، والفرق بين هذا القسم والقسم الأول: أن الواجب على الأول: كل واحد من الأبدال تخييراً، وعلى الثاني: أحدها لا بعينه، فالواجب واحد لا متعدد، ثم المراد من «لا بعينه» هو: الجامع بين الأمرين، وهذه العبارة كناية عنه، فمعنى العبارة: هو وجوب الجامع بين الأمرين.

أو المراد منه هو: وجوب الواحد لا بعينه المصدقي، وهو الفرد المنتشر أو وجوب الواحد لا بعينه المفهومي يعني: مفهوم أحدهما، كما هو ظاهر العضدي، بل صريحه حيث قال في أثناء الاحتجاج: «بأن المراد: وجوب مفهوم أحدهما الصادق على كل

واحد من مصاديقه لا بعينه أي: على البدلية، لا المصداق لا بعينه». الثالث: ما أشار إليه بقوله: «أو وجوب كل منهما مع السقوط بفعل أحدهما»، فالواجب على هذا القول: كل واحد من الشيئين أو الأشياء تعييناً، ومتعلقاً للإرادة، ولكن يسقط وجوب كل منهما بفعل الآخر، فيكون مرجع هذا القول إلى اشتراط وجوب كل من الطرفين أو الأطراف بعدم الإتيان بالآخر، فيكون امثال واحد منهما أو منها مسقط لغيره من الأبدال، كما يسقط في كثير من المقامات بارتفاع موضوعه. وكيف كان؛ فكل واحد من الطرفين أو الأطراف واجب تعييني.

والفرق بين هذا القول والقولين السابقين ظاهر، فإن الواجب على هذا القول هو كل واحد منهما أو منها على التعيين، وإن سقط بفعل البعض.

وعلى الأول والثاني: يكون وجوب كل منهما أو منها على التخيير، غاية الأمر: أن الواجب على الأول معين، وعلى الثاني مردد.

الرابع: ما أشار إليه بقوله: «أو وجوب المعين عند الله». بمعنى أن الله يعلم أن ما يختاره المكلف هو ذلك المعين عنده تعالى، مثلاً: يعلم الله أن زيداً يختار الإطعام، فالواجب على زيد واقعاً هو الإطعام، وهكذا يعلم: أن عمرواً يختار الصيام، فالواجب على عمرو واقعاً هو الصيام.

وهناك قول خامس، وهو: أن الواجب واقعاً ما اختاره المكلف، فيختلف الواجب باختلاف اختيار المكلفين، بل باختلاف حالاتهم في مورد التخيير بين القصر والإتمام، وهذا القول ما تبرأ منه كل من المعتزلة والأشاعرة، ونسبه كل إلى صاحبه، وهو أسخف الأقوال، ولعله لذلك لم يشر إليه المصنف.

وكيف كان؛ فمصتب هذه الأقوال هو: مقام الثبوت، إذ لا إشكال في الوجوب التخييري في مقام الإثبات؛ ضرورة: وقوعه في الشرعيات والعرفيات، والإشكال إنما هو في تصويره، كما عرفت الإشارة إليه بالنسبة إلى بعض الأقوال، وهنا كلام طويل في النقض والإبرام في الأقوال المذكورة، ولكن تركنا طول الكلام في المقام رعاية للاختصار.

إذا عرفت هذه الأمور؛ فاعلم: أنه قد بين المصنف - بعد نقل الأقوال - مختاره ومذهبه في المقام تحت عنوان «التحقيق».

وغرضه من التحقيق: تصوير التخيير الشرعي، وإرجاعه حقيقة إلى التخيير العقلي.

وحاصل التحقيق: أن الأمر بأحد الشئيين أو الأشياء نظراً إلى الملاك والغرض ثبوتاً على قسمين.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن الوجوب سواء كان تخييراً أو تعيينياً تابع للملاك، والغرض الذي يكون داعياً إلى الأمر بشيء معين في الوجوب التعييني، وإلى الأمر بشئيين أو أشياء في الوجوب التخييري، ثم ذلك الملاك والغرض تارة: يكون واحداً يحصل بكل منهما أو منها، وأخرى: يكون متعدداً؛ بأن يكون لكل واحد من الشئيين غرض مستقل، فيتعدد الأمر والحكم بتعدد الغرض.

فإذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إن الكلام في تصوير التخيير الشرعي في مقام الثبوت - على ما هو مختار المصنف - يقع في مقامين:

المقام الأول: فرض وحدة الغرض.

والمقام الثاني: تعدده.

وحاصل الكلام في المقام الأول: أن الغرض الداعي إلى الأمر بشئيين أو أشياء واحداً، بحيث يسقط الأمر بحصول ذلك الغرض الواحد؛ كرفع العطش الحاصل بكل واحد من الإناءين اللذين أحدهما ماء والآخر عصير الفاكهة، أو كلاهما ماء. فلا بد أن يكون الواجب هو الجامع المنطبق على كل واحد منهما، ويصير التخيير حينئذ عقلياً لا شرعياً، والدليل على ذلك: أن الغرض الواحد - وهو الملاك - لا يصدر إلا من الواحد، فلا يؤثر فيه المتباينان، أو المتباينات للزوم السنخية بين العلة والمعلول، وهي ممتنعة بين المتباينين بما هما متباينان، وبين الغرض الواحد القائم بكل منهما، فلا محيص عن كون متعلقه جامعاً بين المتباينين، كتعلق الأمر بالصلاة الجامعة بين أفرادها العرضية والطولية. ومن المعلوم: أن هذا التخيير بين الأفراد عقلي وليس بشرعي.

غاية الأمر: أنه لما لم يكن ذلك الجامع معلوماً لدى العقل بمعنى: أن العقل لا يلتفت إليه ليطبقه على أفرادها؛ بين الشارع أفراد ذلك الجامع الذي هو الواجب حقيقة، فأمر بالفردين أو بالأفراد من ذلك الجامع، فالجامع واجب تعييني، والتخيير بين أفرادها عقلي. هذا تمام الكلام في المقام الأول.

فالمتحصل: أن التخيير يكون عقلياً فيما إذا كان هناك غرض واحد وهذا هو مختار المصنف. إذ يأتي تضعيف التخيير الشرعي بفرض تعدد الغرض في المقام الثاني.

وحاصل الكلام في المقام الثاني: أن يكون الأمر بأحد الشئيين أو الأشياء بملاك متعدد؛

يقوم به كل واحد منهما؛ بحيث إذا أتى بأحدهما حصل به تمام الغرض، ولذا^(١) يسقط به الأمر؛ كان الواجب في الحقيقة هو الجامع بينهما، وكان التخيير بينهما بحسب الواقع عقلياً لا شرعياً، وذلك^(٢) لوضوح: إن الواحد لا يكاد يصدر من الاثنين بجهما اثنان، ما لم يكن بينهما جامع في البين، لا اعتبار^(٣) نحو من السنخية بين العلة والمعلول.

بأن يكون في كل واحد منهما أو منها غرض مستقل، ولكن لا يحصل الغرض من أحدهما مع حصوله من الآخر؛ لما بينهما من التضاد المفوت أحدهما للآخر، بحيث لو أتى بأحدهما أو أحدها فأتى غرض الآخر، فإتيانه لغو، فلا بد من الاكتفاء بإتيان أحدهما أو أحدها في مقام الامتثال.

فلا محيص عن كون كل منهما أو منها واجباً في ظرف عدم الآخر، لأنه مقتضى تبعية الوجوب للملاك والغرض، فيكون وجوبهما أو وجوبها تخييرياً لا تعيينياً، إذ المفروض: امتناع استيفاء كلا الغرضين، وإمكان استيفاء أحدهما أو أحدها، فيمتنع أن يكون وجوب كل منهما أو منها تعيينياً.

فالمحصل: أنه إذا كان الغرض متعدداً، وكان كل واحد منه قائماً بفعل؛ إلا إن حصول واحد من الغرض مضاد لحصول الآخر، فلا يمكن الجمع بينهما في الخارج؛ فحينئذ لا مناص من الالتزام بوجوب كل منهما بنحو يجوز تركه إلى بدل لا مطلقاً، ضرورة: أنه بلا موجب ومقتضى؛ بعد فرض: أن الغرضين المترتين عليهما متضادان بحيث لا يمكن تحصيل كليهما معاً، وعليه: فيكون التخيير بينهما شرعياً ضرورة: مرجع هذا إلى وجوب هذا أو ذاك، ولا نعني بالتخيير الشرعي إلا هذا.

إلا إن هذا الفرض بعيد جداً؛ لأن فرض كون الغرضين متضادين بحيث لا يمكن الجمع بينهما في الخارج، مع فرض كون المكلف قادراً على إيجاد الفعلين بعيد جداً؛ إذ لا يعقل التضاد بين الغرضين مع عدم المضادة بين الفعلين.

وكيف كان؛ فتحصل مما ذكر: أنه في حال كون الغرض واحداً يكون الجامع بين الأمرين واجباً، والتخيير بينهما عقلي، وحال كون الغرض متعدداً يكون الأمران واجبين، ولكن التخيير بينهما شرعي، فهما واجبان تخييراً.

- (١) يعني: لأجل حصول تمام الغرض يسقط الأمر المترتب عليه بالإتيان بواحد منهما.
 (٢) قوله: «وذلك» إشارة إلى برهان وجوب الجامع، وكون التخيير عقلياً كما عرفت.
 (٣) يعني: لولا اعتبار السنخية بين العلة والمعلول لأثر كل شيء في كل شيء؛ كما قيل في علم الفلسفة.

وعليه: فجعلهما متعلقين للخطاب الشرعي، لبيان أن الواجب هو الجامع بين هذين الاثنين.

وإن كان^(١) بملاك أنه يكون في كل واحد منهما غرض، لا يكاد يحصل مع حصول الغرض في الآخر بإتيانه؛ كان كل واحد واجباً بنحو^(٢) من الوجوب، يستكشف عنه تبعاته من عدم جواز تركه إلا إلى الآخر، وترتب الثواب على فعل الواحد منهما، والعقاب على تركهما، فلا وجه في مثله^(٣) للقول بكون الواجب هو

(١) إشارة إلى المقام الثاني الذي تقدم تفصيل ذلك.

(٢) يعني: كان كل واحد واجباً مغايراً للوجوب التخيري العقلي الذي تقدم في المقام الأول، وكذلك يكون واجباً مغايراً للوجوب التعيني المتوقف على ثبوت الغرض في كل منهما مطلقاً، والمفروض: عدم ثبوته كذلك لما عرفت: من أن الغرض يكون في كل واحد منهما في ظرف عدم الآخر.

فالمحصل: أن الوجوب التخيري نحو من الوجوب «يستكشف عنه تبعاته» يعني: آثاره، ومن آثاره: عدم جواز تركه إلا إلى بدل، إذ لا معنى لعدم جواز الترك إلا للوجوب، ومن آثاره: ترتب الثواب على فعل واحد منهما، فترتب الثواب على فعل واحد منهما كاشف إنَّاً عن الوجوب، لأن الثواب مترتب على إطاعة الحكم الوجوبي. هذا إذا أتى بواحد من الفعلين.

وأما إذا أتى بكليهما: فعلى القول بوجوب كل منهما في ظرف عدم الآخر؛ لا يترتب الثواب أصلاً لعدم وجوب شيء منهما حينئذ، إذ المفروض: وجوب كل واحد منهما عند عدم الآخر، وقد فات الشرط حال الجمع بينهما.

وأما على القول بكون الواجب خصوص ما يقوم به الغرض - سابقاً كان أو لاحقاً - يترتب الثواب على خصوص ما يقوم به الغرض دون الآخر.

ومن آثار الوجوب التخيري: ترتب العقاب على ترك الفعلين، ولا عقاب إلا على ترك الواجب، فهذه الآثار تدل على وجوب كل منهما.

(٣) يعني: في مثل ما يكون التكليف متعلقاً بكل واحد من الشيئين بملاك مستقل؛ بمعنى: تعلق التكليف بأحد الشيئين على سبيل التخير، مع تعدد الملاك والغرض.

وغرض المصنف من هذا الكلام: تزييف الأقوال المبنية على تعدد الملاك والغرض، وهي الأقوال الأربعة المذكورة، مع فرض: تعدد الملاك في الجميع، أو في البعض.

أحدهما لا بعينه مصداقاً ولا مفهوماً، كما هو واضح؛ إلا إن يرجع إلى ما ذكرنا فيما إذا كان الأمر بأحدهما بالملك الأول، من أن الواجب هو الواحد الجامع بينهما، ولا أحدهما معيناً، مع كون كل منهما مثل الآخر في أنه وافٍ بالعرض، (ولا كل واحد منهما تعييناً مع السقوط بفعل أحدهما، بداهة: عدم السقوط مع إمكان استيفاء ما

ومنها: هو كون الواجب أحدهما لا بعينه؛ مصداقاً أو مفهوماً. يقول المصنف في تزييف هذا القول: «لا وجه للقول بكون الواجب هو أحدهما لا بعينه مصداقاً أو مفهوماً».

أما الأول: - وهو أحدهما لا بعينه مصداقاً - فمردودٌ بوجوه:
الأول: أنه خلاف ظاهر الدليل الدال على تعدد الواجب، لأنّ الكلام فيما ورد الأمر بنحو الترديد.

الثاني: أن تعدد الغرض كاشف عن تعدد الواجب.
الثالث: امتناع أن يكون الواجب مصداقاً أحدهما لا بعينه؛ إذ لا وجود له بداهة: أن الفرد الخارجي دائماً يكون معيناً لا مردداً نظراً إلى قاعدة «الشيء ما لم يتشخص لم يوجد» فلا يصح جعل مصداق «الواحد لا بعينه» موضوعاً للغرض الداعي إلى الطلب والبعث؛ لأن المردد بما هو مردد لا وجود له حتى يكون مصداقاً للواحد بعينه.

وأما الثاني: - وهو أحدهما لا بعينه مفهوماً - فمردودٌ.
أولاً: أن المردد لا واقع له أصلاً لا خارجاً ولا مفهوماً، فإن كل ما يوجد في الذهن أو في الخارج لا تردد فيه، فإذا لم يكن للمردد واقع امتنع أن يكون معروضاً لغرض اعتباري أو حقيقي.

وثانياً: ما عرفت في الأول؛ من أن تعدد الغرض كاشف عن تعدد الواجب.
وثالثاً: أن هذا العنوان ليس من العناوين المقبّحة أو المحسّنة، نعم؛ يصح تعلق بعض الصفات الحقيقية ذات الإضافة به كالعلم، وأما الطلب: فلا؛ لأنه لا يتعلق إلا بما كان حسناً. وتركنا ما في الوجوه المذكورة من النقض والإبرام رعايةً لاختصار الكلام في المقام، قوله: «إلا إن يرجع إلى ما ذكرنا»... إلخ، إشارة إلى توجيه القول بكون الواجب أحدهما لا بعينه، بعد وضوح فساده، وحاصل التوجيه: هو إرجاعه إلى ما ذكره المصنف من أن الواجب هو الجامع بينهما فيما إذا كان الملك واحداً.

قوله: «ولا أحدهما معيناً» معطوف على قوله: «أحدهما لا بعينه» يعني: لا وجه للقول بكون الواجب هو أحدهما المعين؛ لأن إيجاب أحدهما معيناً مع وفاء كل منهما

في كل منهما من الغرض، وعدم جواز الإيجاب كذلك مع عدم إمكانه) فتدبر. بقي الكلام في أنه هل يمكن التخيير عقلاً أو شرعاً بين الأقل والأكثر أو لا؟ ربما يقال: «بأنه محال؛ فإن الأقل إذا وجد كان هو الواجب لا محالة، ولو كان في ضمن الأكثر لحصول الغرض به، وكان الزائد عليه من أجزاء الأكثر زائداً على

بغرض يصلح لتشريع إيجابه يكون ترجيحاً بلا مرجح، كما أشار إليه بقوله: «مع كون كل منهما مثل الآخر في أنه وافٍ بالغرض».

بقي الكلام بكون كل واحد منهما واجباً تعييناً مع السقوط بفعل أحدهما، وهو الذي أشار إليه بقوله: «ولا كل واحد منهما تعييناً مع السقوط بفعل أحدهما» يعني: ولا وجه لهذا القول أيضاً كالقولين السابقين؛ وذلك فلأنه مع إمكان استيفاء غرض كل واحد من الشيئين أو الأشياء لا وجه للسقوط بفعل واحد منهما، إذ المفروض: عدم التضاد بين الغرضين وكون كل منهما لازم الاستيفاء، وإلا لم يكن داعٍ إلى إيجاب ما يقوم به.

ومع عدم إمكان استيفائه لا وجه لإيجاب كل من الشيئين تعييناً، لعدم القدرة عليه الموجب لقبح الإيجاب.

والحاصل: أنه مع إمكان الاستيفاء لا وجه للسقوط، ومع عدمه لا وجه لإيجاب كل واحد منهما تعييناً، كما هو واضح.

وقوله: «ولا كل واحد منهما تعييناً» معطوف أيضاً على قوله: «أحدهما لا بعينه» يعني لا وجه للقول بكون الواجب كل واحد منهما معيناً مع السقوط بفعل أحدهما. قوله: «بداهة عدم السقوط...» إلخ بيان لعدم الوجه لوجوب كل منهما معيناً. كما في «منتهى الدراية، ج ٢، ص ٥٥٣».

بقي الكلام في بطلان القول الرابع؛ وهو «وجوب المعين عند الله»، وبطلانه أوضح من الشمس، فلا يحتاج إلى إقامة برهان.

فالحق عند المصنف هو: وجوب الجامع، وقد عرفت وجه ذلك في المقام الأول، فلا حاجة إلى التكرار والإعادة. نعم؛ في المقام بحث طويل وهو النقض والإبرام حتى على ما اختاره المصنف، وقد أضربنا عن ذلك رعاية للاختصار.

قوله: «فتدبر» لعله إشارة: إلى أن مرجع هذا القول إلى الوجوبين التعيينيين المشروط كل منهما بترك الآخر، فكلاهما واجبان تعيينيان مشروط وجوب كل منهما بترك الآخر.

الواجب»؛ لكنه ليس كذلك؛ فإنه^(١) إذا فرض أن المحصل للغرض - فيما إذا وجد

الكلام في التخيير بين الأقل والأكثر

وهناك قولان قول بالاستحالة، وقول بالإمكان:

والأول: ما أشار إليه بقوله: «ربما يقال: بأنه محال» لكون الواجب هو الأقل فقط إن حصل به الغرض الداعي إلى الأمر؛ لأن الوجوب تابع لما في متعلقه من الغرض، فإذا فرض حصوله بالأقل؛ فلا محالة يكون هو الواجب.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن الأمر - لكونه من الأفعال الاختيارية - لا بد له من غرض داعٍ إليه لأن الأمر بلا غرض محال على الحكيم. ثم ذلك الغرض إما يحصل بالأقل وأما لا يحصل به، بل يحصل بالأكثر.

إذا عرفت هذه المقدمة فيتضح لك: أن التخيير بينهما غير معقول إذ على الأول: - وهو فرض حصول الغرض بالأقل - لا يتصف الأكثر بالوجوب أصلاً؛ لأن الأقل يوجد قبل الأكثر، فيسقط الأمر بمجرد الإتيان به لوفائه بالغرض.

وعلى الثاني: - وهو عدم حصول الغرض بالأقل - لا يتصف الأقل بالوجوب - لما عرفت في المقدمة من: أن الوجوب والأمر تابع للغرض - فلا معنى لجعل الأقل طرف الوجوب التخيري - كما لا معنى لجعل الأكثر كذلك على الفرض الأول.

فالمحصل: أن التخيير بين الأقل والأكثر غير معقول، وما نراه في الشريعة من التخيير بين القصر والتمام وما شاكلهما تخيير شكلي وصورى لا واقعي وحقيقي؛ فإنه بحسب الواقع تخيير بين المتباينين، لفرض: أن القصر في اعتبار الشارع مباين للتمام، فلا يكون التخيير بينهما من التخيير بين الأقل والأكثر، بل هو من التخيير بين المتباينين.

(١) هذا ردٌّ من المصنف على القول باستحالة التخيير بين الأقل والأكثر، فيصح التخيير بينهما.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن الأكثر يعتبر بشرط شيء أعني: الزيادة، والأقل يعتبر بشرط لا؛ أعني: عدم الزيادة. ومن المعلوم: مغايرة الماهية بشرط شيء، والماهية بشرط لا.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن التخيير بين الأقل والأكثر يرجع إلى التخيير بين المتباينين؛ لما عرفت: من التباين بين الماهية بشرط شيء، والماهية بشرط لا؛ فلا يمتنع التخيير بين الأقل والأكثر، لأن المحصل للغرض هو الأقل إذا وجد بحدّه، ولا يكون محصلاً للغرض إذا وجد في ضمن الأكثر، بل المحصل هو الأكثر، وإذا كان الأمر كذلك تعيّن التخيير بين الأقل والأكثر؛ لأن كلاً منهما محصل للغرض، ولا مرجح

الأكثر - هو الأكثر لا الأقل الذي في ضمنه؛ بمعنى: أن يكون لجميع أجزائه حينئذ دخل في حصوله، وإن كان الأقل لو لم يكن في ضمنه كان وافياً به أيضاً فلا محيص عن التخيير بينهما، إذ تخصيص الأقل بالوجوب حينئذ كان بلا مخصص^(١)، فإن الأكثر بحده يكون مثله على الفرض مثل^(٢) أن يكون الفرض الحاصل من رسم الخط مترتباً على الطويل إذا رسم بما له من الحد لا على القصير في ضمنه. ومع^(٣) كيف يجوز تخصيصه بما لا يعمه. ومن الواضح: كون هذا الفرض بمكان من الإمكان.

يقتضي تعيين أحدهما على الآخر. هذا ما أشار إليه بقوله: «فلا محيص عن التخيير بينهما».

(١) يعني: بلا وجه صحيح، «فإن الأكثر بحده يكون مثله» مثل الأقل على الفرض، إذ المفروض: وفاء كل من الأقل والأكثر بالفرض، فيكون تخصيص الوجوب حينئذ بالأقل بلا وجه.

نعم؛ لو كان الواجب صرف وجود الطبيعة، لكان للإشكال المذكور مجال في المقام؛ لأن الواجب حينئذ ينطبق على الأقل بمجرد حصوله، فيسقط الأمر فلا يجب الزائد عليه؛ وأما إذا كان الواجب هو الوجود الخاص - أعني: وجوداً واحداً تاماً من الطبيعة - فلا ينطبق على الأقل بمجرد حصوله مطلقاً، بل يتوقف على كونه تمام الفرد، فإذا شرع في الواجب فحصلت ذات الأقل لم يصدق أنه تمام الفرد حتى ينقطع الوجود، فإن انقطع عليه كان هو الواجب، وإن لم ينقطع لم يصدق الواجب إلا على تمام الوجود وهو الأكثر.

(٢) هذا مثال لقيام الفرض بالأكثر لا الأقل المتحقق في ضمنه، وإن فرض كونه محصلاً للفرض إذا رسم بحده.

توضيحه: - على ما في «منتهى الدراية»، ج ٢، ص ٥٥٨ -: أنه إذا أمر المولى برسم خط طويل دفعة بدون تخلل سكون في البين، فلا يحصل غرضه بالخط القصير المتحقق في ضمنه وإن فرض حصوله به إذا رُسم بحده.

(٣) يعني: مع حصول الفرض بالأكثر كيف يجوز تخصيص الوجوب بما لا يعم الأكثر؟ وهو الأقل، وعليه: فيكون الأكثر عدلاً للواجب التخييري. فحينئذ هذا الفرض - يعني: فرض دخل الأكثر في الفرض - بمكان من الإمكان.

والمتحصل: أنه مع إمكان استيفاء الفرض بما هو بشرط شيء، وبما هو بشرط لا؛ لا بد

إن قلت: هبه^(١) في مثل ما إذا كان للأكثر وجود واحد، لم يكن للأقل في ضمنه وجود على حدة، كالخط الطويل الذي رسم دفعة بلا تخلل سكون في البين، لكنّه ممنوع فيما كان له في ضمنه وجود، كتسيحة في ضمن تسيحات ثلاث، أو خط طويل رسم مع تخلل العدم في رسمه؛ فإن الأقل قد وجد بحدّه، وبه يحصل الغرض على الغرض.

ومعه^(٢) لا محالة يكون الزائد عليه مما لا دخل في حصوله، فيكون زائداً على الواجب، لا من أجزائه.

من وجوب أحدهما تخيراً؛ إذ الإيجاب التعيني ترجيح بلا مرجح، إلا إن يقال: إن هذا التخير وإن كان صحيحاً إلا إنه أجنبي عن التخير المبحوث عنه وهو الأقل والأكثر، ومندرج في التخير بين المتباينين لمباينة الماهية بشرط شيء وهو الأكثر؛ للماهية بشرط لا وهو الأقل.

(١) كلمة «هب» اسم فعل أمر جامد «لا ماضي له ولا مضارع» ينصب مفعولين أصلهما مبتدأ وخبر، والهاء مفعوله الأول، ومفعوله الثاني: هو قوله: «في مثل ما إذا كان...» إلخ، لأن الجار والمجرور مفعول بالواسطة، وهي: ضمنت معنى جعل، فمعنى العبارة: «إن قلت: جعل التخير بين الأقل والأكثر ممكناً في مثل ما إذا كان للأكثر وجود واحد».

وحاصل هذا الإشكال: أن محصلية الأكثر للغرض الداعي إلى وجوبه تختص ببعض موارد الأقل والأكثر، وهو: ما إذا وجد الأكثر دفعة، بحيث لا يكون للأقل في ضمنه وجود مستقل، كالخط الطويل المتحقق دفعة؛ فإنه ليس للخط القصير الموجود في ضمنه وجود كذلك دون ما إذا كان للأقل وجود على حدة قبل تحقق الأكثر كالتهيحة؛ فإنها توجد بوجود مستقل قبل حصول التسيحتين الأخيرتين، فلا وجه حينئذ لوجوب التسيحات الثلاث تخيراً بينها وبين التسيحة الواحدة؛ إذ المفروض: فردية الأقل - أعني: التسيحة الواحدة - للطبيعي المأمور به، ووقاؤه بالغرض. فلا يتصور التخير بين الأقل والأكثر مطلقاً؛ إذ في صورة دفعية الأكثر هو يتعين للوجوب، وفي صورة تدريجيته الأقل هو يتعين للوجوب لفرديته للمأمور به، ووقائه بالغرض الداعي إلى تشريع الوجوب، فالواجب: إما الأكثر وإما الأقل لا أحدهما تخيراً.

(٢) يعني: ومع حصول الغرض بالأقل المفروض وجوبه تخيراً لا محالة يكون الزائد على الأقل مما لا دخل له في حصول الغرض الداعي إلى الإيجاب، فيكون زائداً على الواجب، لا من أجزائه لغرض تحقق الواجب بالأقل.

قلت: ^(١) لا يكاد يختلف الحال بذلك فإنه مع الفرض لا يكاد يترتب الفرض على الأقل في ضمن الأكثر، وإنما يترتب عليه بشرط عدم الانضمام، ومعه كان مترتباً على الأكثر بالتمام.

وبالجملته: إذا كان كل واحد من الأقل والأكثر بحدّه ^(٢) مما يترتب عليه الفرض، فلا محالة يكون الواجب هو الجامع بينهما، وكان التخيير بينهما عقلياً إن كان هناك غرض واحد، وتخييراً شرعياً فيما كان هناك غرضان، على ما عرفت ^(٣).
نعم؛ ^(٤) لو كان الفرض مترتباً على الأقل من دون دخل للزائد، لما كان الأكثر

(١) هذا دفع للإشكال: وحاصل ما أفاده المصنف في دفع الإشكال: أنه لا فرق بين القسم الأول والقسم الثاني؛ لأن مجرد دفعية الوجود وتدريجيته ليس مناطاً في اتصاف الأكثر بالوجوب وعدمه، حتى يقال: إن الأكثر لا يتصف بالوجوب إلا إذا لم يكن للأقل وجود مستقل، كتسبيحة في ضمن التسبيحات. بل المنطوق في ذلك هو: اشتراط محصلية شيء للفرض بوجود أمر - كالأكثر - أو بعدمه - كالأقل - فإن كان مشروطاً بالانضمام فهو الأكثر وإن وجد تدرجاً، وإن كان مشروطاً بعدمه، فهو الأقل كذلك. هذا ما أشار إليه بقوله: «لا يكاد يختلف الحال بذلك» يعني: بحسب تدرجية الوجود ودفعيته.

قوله: «فإنه مع الفرض» تقريباً لعدم اختلاف الحال بالدفعية والتدرجية والمراد بالفرض: ما سبق من أن الفرض قد يحصل بشرط لا وقد يحصل بشرط شيء، والأقل من قبيل بشرط لا بأن كانت خصوصية الوجود دخيلة في الفرض، فلا يكاد يترتب الفرض على الأقل إذا كان في ضمن الأكثر، بل يترتب الفرض على الأكثر حينئذ، وإنما يترتب الفرض عليه أي: على الأقل «بشرط عدم الانضمام» أي: عدم الانضمام الزائد إليه ومعه، أي: مع انضمام الزائد كان الفرض مترتباً على الأكثر بالتمام يعني: بجميع أجزائه، ليكون الواجب المحصل للفرض هو الأكثر لا الأقل المدرج فيه.

(٢) يعني: حد الأقل هو وجوده مجرداً عن الانضمام، وحد الأكثر خلافه.

(٣) من الأمر بأحد شيئين أو أشياء إن كان بملاك واحد، فالتخيير بينهما أو بينها عقلي، وإن كان بملاكين أو ملاكات فالتخيير بينهما أو بينها شرعي.

(٤) استدراك من التخيير بين الأقل والأكثر، وحاصله: أنه لا مجال للتخيير بينهما فيما إذا كان الفرض مترتباً على الأقل مطلقاً؛ من غير فرق بين انضمام الأكثر إليه وعدمه، لوضوح: سقوط الأمر بحصول الفرض القائم بالأقل، فهو الواجب تعييناً.

مثل الأقل، وعدلاً له، بل كان فيه اجتماع الواجب وغيره مستحباً أو غيره^(١) حسب اختلاف الموارد، فتدبر جيداً^(٢).

(١) أي: غير المستحب وحاصله: أن الزائد على الواجب إما مستحب شرعاً، كما عدا الذكر الواجب من أذكار الركوع والسجود، وغير ذلك من المستحبات التي ليست دخيلة في الغرض الداعي إلى إيجاب الصلاة. وإما غير مستحب من الحرام، والمكروه، مثل القرآن بين السورتين، على القولين من الحرمة والكراهة. كما في «منتهى الدراية»، ج ٢، ص ٥٦١.

(٢) قوله: «فتدبر جيداً» إشارة إلى الدقة والتدقيق حتى تتميز موارد التخير الشرعي من موارد التخير العقلي.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

١ - لا إشكال في وقوع التخير في الشرعيات والعرفيات، وإنما الكلام في تصويره في مقام الثبوت حيث يستشكل في الوجوب التخيري، ويقال: إن الوجوب التخيري يتنافي مع حقيقة الوجوب إذ أساس الوجوب هو: عدم جواز ترك متعلقه، والوجوب التخيري يجوز ترك متعلقه، وقد أجاب المصنف عن هذا الإشكال: بأن الوجوب التخيري نحو من الوجوب تترتب عليه آثاره؛ من ترتب الثواب على فعل أحدهما، والعقاب على تركهما معاً، وعدم جواز ترك جميع الأطراف.

٢ - المذكور في تصويره وجوه: أشار إليها المصنف.

الأول: «وجوب كل واحد على التخير».

الثاني: «وجوب الواحد لا بعينه».

الثالث: «وجوب كل منهما مع السقوط بفعل أحدهما».

الرابع: «وجوب المعين عند الله».

ومصّب هذه الوجوه والأقوال هو مقام الثبوت، وقد بين المصنف ما هو مختاره من تصوير التخير الشرعي، ثم أرجعه إلى التخير العقلي حيث قال: الواجب في الحقيقة هو الجامع بين الشيئين أو الأشياء، لأن الغرض الداعي إلى الأمر بهما أو بها واحد، والواحد لا يصدر إلا من الواحد، فلا بد من أن يكون الواجب هو الجامع لئلا يلزم تعدد العلل لمعلول واحد، فيكون التخير بين الأفراد عقلياً لا شرعياً.

هذا فيما إذا كان هناك غرض واحد. وأما إذا كان غرضان بأن يكون في كل واحد منهما أو منها غرض مستقل، ولكن لا يحصل الغرض من أحدهما مع حصوله من الآخر، لما بينهما من التضاد المفوّت أحدهما للآخر، فلا بد من الاكتفاء بأحدهما في مقام الامتثال، فيكون وجوبهما تخييراً شرعياً. إلا إن هذا الفرض بعيد جداً؛ إذ فرض غرضين متضادين بحيث لا يمكن الجمع بينهما في الخارج، مع فرض كون المكلف قادراً على الفعلين بعيداً جداً؛ إذ لا يعقل التضاد بين الغرضين مع عدم المضادة بين الفعلين.

٣ - ردّ سائر الوجوه والأقوال على فرض تعدد الغرض والملاك، ولذا يقول المصنف «فلا وجه في مثله للقول... الخ» يعني: فلا وجه في مثل ما يكون التكليف متعلقاً بكل واحد من الشيئين بغرض مستقل، بمعنى: تعلق التكليف بأحدهما على سبيل التخيير مع تعدد الملاك والغرض. فلا وجه في هذا الفرض للقول بكون الواجب هو أحدهما لا بعينه مصداقاً ولا مفهوماً.

أما الأول: فلوجوه: ١ - أنه خلاف ظاهر الدليل الدال على تعدد الواجب.

٢ - أن تعدد الغرض كاشف عن تعدد الواجب.

٣ - امتناع كون الواجب مصداق «أحدهما لا بعينه»، إذ لا وجود له؛ لأن الفرد الخارجي يكون معيناً لا مردداً.

أما في الثاني: وهو كون الواجب مفهوم أحدهما لا بعينه فباطل؛ أولاً: أن المرّد لا واقع له أصلاً لا مصداقاً ولا مفهوماً، فامتنع أن يكون معروضاً لغرض اعتباري أو حقيقي.

وثانياً: أن تعدد الغرض كاشف عن تعدد الواجب.

وثالثاً: أن هذا العنوان ليس من العناوين المحسّنة، والطلب لا يتعلق إلا بما كان حسناً وكذلك لا وجه للقول بكون الواجب أحدهما معيناً لاستلزامه الترجيح بلا مرجح، مع إن المفروض: كون كل منهما وافياً بالفرض.

وكذلك لا وجه للقول بكون كل واحد منهما واجباً تعييناً مع السقوط بفعل أحدهما، لأن المفروض: إمكان استيفاء غرض كل واحد منهما لعدم التضاد بين الغرضين، وكون كل واحد منهما لازم الاستيفاء، فلا وجه للسقوط بفعل أحدهما لاستلزامه تفويت الغرض الذي يكون لازم الاستيفاء.

٤ - التخير بين الأقل والأكثر:

ربما يقال: إنه محال؛ لأن الغرض إن كان يحصل بالأقل: فلا مجال للامثال بالأكثر أصلاً؛ إذ حينئذ يسقط الأمر بعد حصول الغرض بالأقل بمجرد الإتيان به. وإن كان لا يحصل الغرض بالأقل: فلا وجه لجعله طرف التخير، والاكتفاء به في مقام الامثال.

وقد قال المصنف في دفع هذا الإشكال - وتصحيح التخير بين الأقل والأكثر - بما حاصله: إنه يمكن أن يكون المحصل للغرض عند وجود الأكثر هو الأكثر دون الأقل الذي في ضمنه، ويمكن أن يكون الأقل محصلاً للغرض إذا وجد بحده لا في ضمن الأكثر.

فإذا كان الأمر كذلك يتعين التخير بينهما، لأن كلا منهما محصل للغرض، ولا مرجح يقتضي تعيين أحدهما دون الآخر.

وقد يستشكل: بأن هذا إنما يتم في المورد الذي لا يكون للأقل وجود مستقل لو وجد الأكثر، نظير الخط الطويل والخط القصير؛ فإنه لا وجود للخط القصير مستقل عند وجود الخط الطويل.

وأما لو كان للأقل وجود مستقل مع وجود الأكثر؛ نظير التسيحة الواحدة والتسيحات الثلاث فلا يتم ما ذكر، إذ الأقل موجود بحده دائماً، فيتحقق به الغرض، فلا تصل النوبة إلى الأكثر أبداً.

وقد أجاب المصنف عن هذا الإشكال: بما حاصله: أنه يمكن أن يكون ترتب الغرض على الأقل بشرط عدم الانضمام، ومع الانضمام: يكون الغرض مترتباً على الأكثر، فيكون الأقل مأخوذاً بشرط لا، فيصح التخير بين الأقل والأكثر. إلا إن هذا وإن كان تصحيحاً للتخير بين الأقل والأكثر، إلا إنه أجنبي عن التخير المبحوث عنه، بل يرجع هذا التخير في الحقيقة إلى التخير بين المتباينين لمباينة الماهية بشرط شيء للماهية بشرط لا، ولازم هذا الكلام هو: الاعتراف بما ذكره بقوله: «ربما يقال بأنه محال إذ المراد بالاستحالة عدم معقولية التخير بين الأقل والأكثر؛ ضرورة: أن الأقل بشرط لا يباين الأكثر الذي هو الأقل بشرط شيء، فيخرجان عن الأقل والأكثر، ويندرجان في المتباينين؛ إلا إن يقال: إن التباين بين الأقل والأكثر عقلي، والتباين بين المتباينين خارجي، فلا يندرج الأول في الثاني؛ حتى يقال بخروجهما عن الأقل والأكثر، ودخولهما في المتباينين.

٥ - رأي المصنف «قدس سره»:

- ١ - رأيه في التخيير بين المتباينين: أن الواجب هو الجامع بين الشيئين، فيكون التخيير بين أفرادهِ عقلياً لا شرعياً.
 - ٢ - رأيه في التخيير بين الأقل والأكثر هو: إمكان التخيير، وكون الواجب هو الجامع بينهما، فيكون التخيير عقلياً كالتخيير بين المتباينين إن كان هناك غرض واحد يترتب على كل واحد من الأقل والأكثر.
- وأما لو كان هناك غرضان: لكان التخيير بينهما شرعياً؛ على ما عرفت في التخيير بين المتباينين.

فصل في الوجوب الكفائي^(١)

والتحقيق: أنه^(٢) نسخ من الوجوب، وله تعلق بكل واحد، بحيث لو أخلّ بامثاله الكل لعوقبوا على مخالفته جميعاً، وإن سقط عنهم لو أتى به بعضهم. وذلك: لأنه

في الواجب الكفائي

(١) في نسخة: في الواجب الكفائي.

(٢) أعني: الوجوب الكفائي نوع من الوجوب، كما أن الوجوب التخييري كذلك، ولكن قبل الخوض في البحث ينبغي تقديم أمور:

١ - العلم بالكفائية في مقام الإثبات:

فنقول: «تارة يعلم الكفائية» من عدم قابلية الفعل للتكرار؛ كقتل مهذور الدم في نحو ما إذا قال المولى: «اقتلوا فلاناً»، فقتله أحدهم، لا يبقى مجال للآخرين؛ لانتفاء موضوع الحكم، فيسقط التكليف عن الجميع.

«وأخرى: يعلم»: من حصول الغرض بفعل البعض وإن كان الموضوع باقياً، كما إذا قال: «اسقوني ماءً»، فسقاه أحدهم، وارتفع به العطش - وهو الغرض - فسقط به الأمر عن الباقيين.

«وثالثة»: قد يحصل العلم بالكفائية من الأدلة الشرعية كالإجماع ونحوه؛ كما في غسل الميت والصلاة عليه، حيث قام الدليل على سقوط التكليف عن الباقيين بقيام أحد المكلفين بذلك، وهو كاشف عن حصول الغرض بمجرد تحقق الفعل وصدوره عن أحدهم على النحو الصحيح.

٢ - تعريف الواجب الكفائي:

وله تعاريف عديدة، ولكن نكتفي بذكر بعضها رعاية للاختصار.

الأول: ما إذا فعل بعض سقط عن الباقيين.

الثاني: ما قصد به الشارع إدخال الفعل في الوجود لا من مباشر معين، فلم يقصد تعيين عين فاعله.

الثالث: ما وجب لمصلحة ولطف يحصل للمكلفين كافة بفعل أيهم كان.

٣ - للواجب الكفائي أحكامٌ متفق عليها بين القوم.
 منها: أنه لو تركه الجميع لكانوا معاقبين بأجمعهم.
 ومنها: أنه يمثل بفعل واحد منهم. ومنها: لو أتى به الجميع يُعد الجميع ممثلاً ومستحقاً
 للثواب.

إذا عرفت هذه الأمور فنقول: إنه لا ريب في وجود الواجبات الكفائية شرعاً وهي:
 الأمور التي يجب تحققها من دون عناية إلى صدورها من شخص خاص، بل المطلوب
 صدورها عن جميع المكلفين، ولكن مع قيام البعض يسقط عن الباقي، كما عرفت.
 ولكن قد صار تصوير الواجب الكفائي من المشكلات عندهم، حيث أرادوا تصويره
 بنحو ينطبق عليه التعريف الذي ذكره لمطلق الواجب، أعني: ما يكون في فعله ثواب،
 وفي تركه عقاب.

أما تقريب الإشكال في تصويره: فلأن عقاب الكل عند ترك الجميع ينافي سقوط
 الواجب بفعل البعض، إذ لازم عقاب الكل هو: توجه التكليف والوجوب إلى كل واحد
 منهم، ولازم السقوط بفعل البعض هو: توجهه إلى البعض لا إلى كل منهم. هذا
 خلاصة الإشكال في تصوير الواجب الكفائي، وقد تصدّوا لحل هذا الإشكال بالفرق
 بين الواجب العيني والواجب الكفائي، وغاية ما يمكن أن يقال في الفرق بينهما هو: أن
 مطلوب المولى في الوجوب الكفائي هو: وجود الطبيعة المطلقة، غير مقيدة بصدورها عن
 مكلفٍ خاص، فليس لصدورها عن فاعلٍ خاص دخلٌ في الغرض، هذا بخلاف
 الوجوب العيني حيث يكون صدور الطبيعة المأمور بها عن كل مكلفٍ بشخصه ونفسه
 مطلوباً للمولى، ودخيلاً في الغرض، فحينئذٍ لما كان كل واحد من المكلفين قادراً على
 إيجاد الطبيعة المأمور بها في الواجب الكفائي، يتوجه طلب المولى إلى كل واحد منهم
 لعدم خصوصية موجبة للتخصيص بواحد منهم.

فالمحصل: أن التكليف يتوجه إلى كل واحد من المكلفين مستقلاً. ولكن ما كُلف
 به كل واحد منهم عبارة عن أصل الطبيعة غير المقيدة بصدورها عن نفسه، ففي مسألة
 دفن الميت مثلاً: يكون كل واحد من الناس مكلفاً مستقلاً، ولكن المكلف به في الجميع
 أمر واحد، فكما أن زيدا مكلف بإيجاد طبيعة الدفن؛ فكذلك سائر المكلفين، من غير أن
 تكون هذه الطبيعة مقيدة بصدورها عن زيد نفسه وبالمباشر، وعن عمرو وبكر وخالد
 كذلك، ولازم هذا النوع من الوجوب هو: سقوط جميع التكاليف بامثال واحد منهم؛

قضية ما إذا كان غرض واحد، حصل بفعل واحد، صادر عن الكل^(١) أو البعض^(٢). كما أن الظاهر: هو امثال الجميع لو أتوا به دفعة، واستحقاقهم للمثوبة، وسقوط الغرض بفعل الكل، كما هو^(٣) قضية توارد العلل المتعددة على معلول واحد.

من جهة حصول ما هو تمام المطلوب أعني: إيجاد الطبيعة المأمور بها. هذا بخلاف الواجب العيني فإن المطلوب هو صدورهما عن كل واحد من المكلفين بنفسه وشخصه، فلا يحصل الغرض إلا بصدورها عن كل شخص.

فخلاصة الفرق بين الواجب الكفائي والعيني هو: أنه إذا بادر أحدهم إلى الامثال سقط عن الباقي في الواجب الكفائي دون الواجب العيني، ومنشأ هذا الفرق هو: ارتفاع موضوع التكليف في الكفائي، أو وحدة الغرض فيه، فيسقط التكليف بحصول الغرض بفعل واحد من المكلفين؛ هذا بخلاف العيني حيث إن الغرض منه متعدد، ولذا لا يسقط بفعل واحد منهم. وهناك كلام طويل تركناه تجنباً عن التطويل الممل. قوله: «وذلك لأنه...» إلخ تعليل لاستحقاق الجميع للعقوبة.

(١) كرفع حجر ثقيل لا يتمكن من رفعه إلا الكل، والمجموع من حيث المجموع، أو اجتمعوا على الصلاة على الميت.

(٢) يعني: كما لو غسل الميت بعضهم.

(٣) أي: سقوط الغرض بفعل الكل مقتضى توارد العلل المتعددة على معلول واحد، فإن المقام من تواردها، ضرورة: أنه بعد كون الغرض الموجب للأمر واحداً فلا محالة يكون المؤثر في حصوله هو الجامع بين الأفعال المتعددة؛ لئلا يلزم استناد الأثر الواحد إلى المتعدد لبرهان امتناع ذلك. وكيف كان؛ فعند فعل الجميع يكون الأثر مستنداً إلى الجامع بين أفعالهم، كما في «منتهى الدراية»، ج ٢، ص ٥٦٧ مع توضيح منّا.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

١ - للعلم بكفاية الواجب طرق:

الأول: عدم قابلية الفعل للتكرار كقتل مهدور الدم.

الثاني: حصول الغرض بفعل البعض.

الثالث: الأدلة الشرعية كقيام الإجماع ونحوه؛ على كفاية الصلاة على الميت إذا

صلى عليه واحد من المكلفين.

٢ - تعريف الواجب الكفائي:

الأول: ما إذا فعل بعض سقط عن الباقيين.

الثاني: ما قصد به الشارع صدور الفعل لا من مكلف مباشر معين.

الثالث: ما وجب لمصلحة ولطف يحصل للمكلفين كافةً بفعل أيهم كان.

ومن أحكام الواجب الكفائي: أنه لو تركه الجميع لكانوا معاقبين بأجمعهم، ولو أتى به الجميع يُعدّ الجميع ممثلاً ومستحقاً للثواب.

٣ - لا ريب في وجود الواجبات الكفائية شرعاً، إلا إنه قد يستشكل في تصوير الواجب الكفائي: بأن الواجب ما في فعله ثواب وتركه عقاب، ثم عقاب الكل في الواجب الكفائي عند ترك الجميع ينافي سقوطه بفعل البعض إذ لازم السقوط بفعل البعض هو توجهه إلى البعض لا إلى الكل، ولازم عقاب الجميع: هو توجه التكليف إلى كل واحد منهم لا إلى البعض والتنافي بين اللازمين واضح.

وقد تصدّو الحل هذا الإشكال بالفرق بين الواجب العيني والكفائي؛ «تارة»: من حيث ما هو المطلوب و«أخرى»: من حيث الغرض. فإن المطلوب في الواجب الكفائي هو وجود الطبيعة غير مقيدة بصدورها عن مكلف خاص.

وبعبارة أخرى: أن المطلوب في الكفائي هو صرف الوجود الصادق على الكلي والجزئي؛ بخلاف العيني حيث يكون صدور الفعل عن مكلف خاص بشخصه ونفسه مطلوباً. والغرض من الواجب الكفائي واحد يحصل بفعل واحد من المكلفين؛ بخلاف الواجب العيني، ولازم الفرق المذكور هو: أنه إذا بادر أحدهم إلى الامتثال سقط عن الباقيين في الكفائي دون العيني.

٤ - رأي المصنف «قدس سره»:

١ - أن الواجب الكفائي سنخ من الواجب.

٢ - يتوجه إلى كل واحد من المكلفين، ويسقط بفعل البعض لحصول الغرض به.

٣ - ولو أخلّ بامثاله الكل لعوقبوا جميعاً على تركه.

٤ - ولو أتى به الجميع دفعةً لكان الجميع مستحقاً للثواب.

فصل

لا يخفى: أنه وإن كان الزمان مما لا بد منه عقلاً في الواجب، إلا إنه تارة: مما له دخل فيه شرعاً فيكون مؤقتاً^(١)، وأخرى: لا دخل له فيه أصلاً فهو غير مؤقت. والمؤقت: إما أن يكون الزمان المأخوذ فيه بقدره فمضيق، وإما أن يكون أوسع منه فموسع. ولا يذهب عليك: أن الموسع كلي، كما كان له أفراد دفعية كان له أفراد تدريجية^(٢) يكون التخيير بينها كالتخيير بين أفرادها

في الواجب المؤقت

(١) وقبل الخوض في البحث ينبغي بيان ما هو محل الكلام في المقام. فنقول: إنه قد قسموا الواجب - باعتبار تحديده بزمان خاص، وعدم تحديده به - إلى مؤقت وغير مؤقت. أعني: المطلق.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي أن الواجب باعتبار كونه فعلاً صادراً عن المكلف يكون زمانياً، فيحتاج إلى زمان يقع فيه.

ثم الزمان تارة: يكون مما جعله الشارع دخيلاً وقيداً في الواجب كالزمان الذي أخذ في لسان الدليل للصلوات اليومية، فهذا يسمى بالموقت، وهو على قسمين: موسع، ومضيق، لأن الزمان المأخوذ قيداً إن كان بقدر ما يحتاج إليه الفعل عقلاً من غير زيادة ونقصان؛ بحيث يكون الزمان كاللباس المخيط على قدر قامة الفعل فهو مضيق؛ كقوله: «صُم من الفجر إلى المغرب»، وإن كان الزمان أوسع منه - كالزمان في الصلوات اليومية - فهو موسع. كقوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾ سورة الإسراء، الآية ٧٨. وأخرى لم يؤخذ الزمان قيداً للواجب شرعاً، كصلاة الزلزلة مثلاً، فيسمى بالمطلق وغير مؤقت.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن محل الكلام في المقام هو الواجب المؤقت. (٢) هذا الكلام من المصنف دفع لتوهم كون التخيير بين أفراد الواجب الموسع شرعياً فلا بد أولاً من تقريب التوهم. وثانياً: من توضيح دفعه، والتوهم - على ما قيل - هو العلامة «قدس سره».

الدفعية^(١) عقلياً.

ولا وجه لتوهم: أن يكون التخيير بينها شرعياً، ضرورة: أن نسبتها^(٢) إلى الواجب نسبة أفراد الطبائع إليها، كما لا يخفى.
ووقوع^(٣) الموسع فضلاً عن إمكانه مما لا ريب فيه، ولا شبهة تعتريه، ولا اعتناء

وأما تقريب التوهم: فيمكن أن يقال: إنه لما امتنع تطبيق الواجب على الزمان الموسع، لأوسعيته من الواجب، فلا محالة يكون تقييد الواجب به عبارة عن تقييده بكل جزء من أجزاء ذلك الزمان على البدل، فيراد من قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾ مثلاً، ما يساوي أن يقال: صل في الآن الأول، وفي الآن الثاني، أو في الآن الثالث إلى آخر آتات الزمان، فيكون ذكر الزمان الواسع بمنزلة التخيير الشرعي بين الأفراد الطولية التدريجية التي يمكن وقوعها فيه. نظير أطمع أو ضم أو أعتق في كفارة الإفطار، فيكون التخيير بين أفراد الموسع الطولية شرعياً.

وأما توضيح الدفع الذي أشار إليه بقوله: «ولا يذهب عليك...» إلخ هو: أن الغرض القائم بطبيعة الصلاة المقيدة بوقوعها بين الحدين التي لها أفراد طولية بلحاظ قطعات الزمان نسبتها معها نسبة الكلي والجزئي، ولها أفراد عرضية بلحاظ نقاط الأرض، ونسبتها معها أيضاً نسبة الكلي والجزئي، فكما أن المكلف مخير عقلاً بين أفرادها العرضية بلا إشكال أصلاً، فكذلك مخير عقلاً بين أفرادها الطولية، لأن الأمر بالشيئين أو الأشياء إذا كان بملاك واحد كان التخيير بينهما أو بينها عقلياً، لقيام الغرض بالجامع الذي يكون انطباقه على أفرادها عقلياً، والمقام من هذا القبيل، ولا مجال للتخيير الشرعي المنوط بتعدد الغرض؛ إذ لم يحرز تعدد الغرض بحسب الآتات المتوالية.

(١) يعني: كما أن التخيير بين الأفراد الدفعية عقلي، فكذلك بين الأفراد الطولية.
(٢) يعني: نسبة الأفراد إلى الواجب الموسع نسبة أفراد الطبائع إلى طبائعها. يعني: فيكون التخيير بين أفراد الموسع عقلياً، لكون الواجب نفس الطبيعة؛ لا خصوصية جزئي من جزئياتها حتى يكون التخيير بين الأفراد شرعياً. كما في «منتهى الدراية»، ج ٢، ص ٥٧٠.

(٣) هذا الكلام من المصنف «قدس سره» دفع لتوهم استحالة الموسع؛ بتقريب: أن تشريع الواجب الموسع مستلزم لاجتماع النقيضين؛ بداهة: أن جواز ترك الواجب في بعض أجزاء الزمان ينافي الوجوب الذي هو عدم جواز الترك.
ومن البديهي: أن جواز الترك وعدم جوازه أمران متناقضان لازمان للواجب الموسع، وبطلان اللازم واستحالته يكفي في بطلان الملزوم.

بعض التسويات^(١) كما يظهر من المطولات.

ثم إنه لا دلالة للأمر بالموقت بوجه؛ على الأمر به في خارج الوقت بعد فوته في

وحاصل الدفع: أن الواجب الموسع قد وقع في الشرع، ومن المعلوم: أن وقوع شيء أدل دليل على إمكانه، هذا مضافاً: إلى أن جواز الترك لا ينافي الوجوب إذا كان مع بدل كالوجوب التخييري.

(١) يعني: ومنها: توهم استحالة الموسع كما عرفت.

ومنها: أن ترك الواجب في الآن الأول مع بدل في الآن الثاني مستلزم للخلف؛ إذ يكون وجوبه حينئذٍ تخييرياً لا تعينياً، مع إن الواجب الموسع من الواجبات التعينية. وحاصل الجواب: أن الواجب هو طبيعي الفعل في طبيعي الوقت، فيكون وجوب الفعل في كل آن وجوباً تخييرياً عقلياً لا شرعياً؛ لانطباق طبيعي الفعل المقيد بطبيعي الوقت على كل فرد عقلاً، والتخير العقلي ليس خلاف الفرض؛ فإنه لا يتنافى مع كون الوجوب الشرعي تعينياً.

«ومن تلك الشبهات: أن الفضيلة والزيادة في الوقت ممتعة لأدائها إلى جواز ترك الواجب فيخرج عن كونه واجباً.

والجواب: أن أفراد الموسع كخصال الكفارة، فكما لا يجب إتيان جميعها، كذلك لا يجب إيقاع الفعل في جميع الأزمنة، ولا يجوز له إخلاء الجميع عنه، والتعيين مفروض إليه ما دام الوقت متسعاً، فإذا تضيق تعين الفعل عليه بحيث لو لم يفعل في هذا الحال كان عاصياً، فأين الخروج عن وجوبه؟ كما في «الوصول إلى كفاية الأصول، ج ٢، ص ٢٩٧».

هذا تمام الكلام في الواجب الموسع في مقام الثبوت.

أما تنقيح البحث فيه في مقام الإثبات: فقد أشار إليه بقوله: «ثم إنه لا دلالة للأمر بالمؤقت...» إلخ هل يدل الأمر بالموقت على وجوب الفعل خارج الوقت - على نحو تعدد المطلوب - أو يدل على عدم الوجوب، أو لا دلالة له على شيء منهما؟ وظاهر المصنف هو: التفصيل بين كون التوقيت بدليل متصل، وبين كونه بدليل منفصل.

وتوضيح ذلك - على ما في «منتهى الدراية، ج ٢، ص ٥٧١» -: أن التوقيت: تارة: يكون بدليل متصل، كأن يقول: «صل فيما بين دلك الشمس وغروبها»، وأخرى: يكون بدليل منفصل، كأن يقول: «اغتسل»، ثم ورد دليل على وجوب الغسل أو استحبابه يوم الجمعة.

فعلى الأول: لا دلالة للتوقيت على الوجوب بعد خروج الوقت؛ إذ لا يدل على

الوقت، لو لم نقل بدلالته على عدم الأمر به. نعم؛ لو كان التوقيت بدليل منفصل^(١) لم يكن له إطلاق على التقييد بالوقت وكان للدليل الواجب إطلاق لكان قضية إطلاقه ثبوت الوجوب بعد انقضاء الوقت^(٢)، وكون التقييد به بحسب تمام المطلوب،

كيفية دخل الوقت في المصلحة من كونه دخيلاً في جميع مراتبها؛ حتى لا يجب بعد الوقت لانتفاء تمامها بخروج الوقت، فلا مصلحة تقتضي الوجوب بعده، أو دخيلاً في بعض مراتبها؛ حتى يبقى منها مرتبة توجب تشريع الوجوب أو الاستحباب بعد الوقت، فيشك في الوجوب بعده، والأصل يقتضي عدمه إن لم يقم دليل على الوجوب، وإلا فهو المتبع.

هذا إذا لم نقل بمفهوم الوصف، وإلا فيدل التوقيت على عدم الوجوب بعد الوقت. وعلى الثاني: وهو كون التقييد بدليل منفصل: لا يخلو الحال عن صور أربع: الأولى: ثبوت الإطلاق لكل من دليلي الواجب والتقييد، ومعنى إطلاق دليل الواجب: وجوبه في الوقت وخارجه، فيكون من باب تعدد المطلوب. ومعنى إطلاق دليل التوقيت: دخل الوقت في جميع مراتب المصلحة، ومقتضاه الوجوب في الوقت فقط دون خارجه؛ لفرض: انتفاء المصلحة الداعية إلى الإيجاب بخروج الوقت، فيكون من باب وحدة المطلوب. ولا بد في هذه الصورة من الأخذ بإطلاق دليل التقييد لحكومته على إطلاق دليل الواجب، ومقتضاه: الحكم بعدم وجوبه بعد الوقت.

الثانية: عدم إطلاق لشيء من الدليلين، بأن كانا مهملين، والمرجع في هذه الصورة: الأصل العملي، وهو أصل البراءة عن وجوب القضاء.

الثالثة: إطلاق دليل الواجب، وإهمال دليل التوقيت.

الرابعة: عكس هذه الصورة، بأن يكون دليل التوقيت مطلقاً، ودليل الواجب مهملًا، والمرجع في هاتين الصورتين: الإطلاق، ففي الأولى: يحكم بالوجوب بعد خروج الوقت، وفي الثانية: بعدم الوجوب بعده؛ لاقتضاء إطلاق دليل التوقيت انتفاء المصلحة رأساً، فلا موجب لوجوبه بعد الوقت.

قوله: «لا دلالة للأمر بالموقت بوجه على الأمر به في خارج الوقت» إشارة إلى التقييد بالمتصل، كما أن قوله: «نعم» إشارة إلى التقييد بالمنفصل، يعني: لا دلالة للأمر بالموقت بوجه من وجوه الدلالة لا لغة ولا عرفاً.

(١) كما لو قال: صل، ثم قال: يجب كون الصلاة في الوقت، فهو على أربعة أقسام وقد عرفت أحكام تلك الأقسام وقد أشار المصنف إليها.

(٢) هذا إشارة إلى الصورة الثالثة من الصور الأربع، فمعنى العبارة: إذا كان للدليل

لا أصله^(١).

وبالجملة: التقييد بالوقت كما يكون بنحو وحدة المطلوب^(٢) كذلك ربما يكون بنحو تعدد المطلوب، بحيث كان أصل الفعل - ولو في خارج الوقت - مطلوباً في الجملة، وإن لم يكن بتمام المطلوب إلا إنه لا بدّ في إثبات أنه بهذا النحو من دلالة، ولا يكفي الدليل على الوقت إلا فيما عرفت^(٣)، ومع عدم الدلالة: ففضية أصالة البراءة عدم وجوبها في خارج الوقت^(٤)، ولا مجال

الواجب إطلاق لكان مقتضاه ثبوت الوجوب بعد الوقت، وكون التقييد بالوقت بنحو تعدد المطلوب لا وحدته، إذ مقتضى تعدد المطلوب هو مطلوية نفس الواجب؛ سواء كان في الوقت أم بعده، فمطلويته في خصوص الوقت زائدة على مطلوية أصل الواجب، فقوت المصلحة الوقتية لا يستلزم فوات مطلوية نفس الطبيعة؛ لأن التقييد يكون لبعض مراتب المصلحة، لا أصلها، فيؤتى بالواجب بعد الوقت، فالمراد من «تمام المطلوب» هو: المطلوب الأقصى والتام أراد به تعدد المطلوب.

(١) لا أصل المطلوب، كي لا يجب بعد خروج الوقت، وكان بنحو وحدة المطلوب، بل أصل مطلوية الفعل باقي ولو خرج الوقت، فيكون بنحو تعدد المطلوب.

(٢) كصلاة العيد والجمعة؛ بأن كان المطلوب للمولى صرف الطبيعة الموقته؛ بحيث تقوت بفوات الوقت، «كذلك ربما يكون بنحو تعدد المطلوب» كالصلوات اليومية بحيث كان أصل الفعل مطلوباً بمرتبة ضعيفة «وإن لم يكن بتمام المطلوب». أعني: المطلوب الأكمل، لأنه إنما يكون بإتيان الواجب في الوقت؛ لا في خارج الوقت، «إلا إنه لا بدّ في إثبات أنه» أي: المطلوب «بهذا النحو»، يعني: بنحو تعدد المطلوب من دلالة دليل، لأن ظاهر دليل التوقيت كسائر أدلة التقييدات هو: كون القيد دخيلاً في جميع مراتب المصلحة، فبانتفائه تنتفي المصلحة بتمام مراتبها، فيكون التوقيت من باب وحدة المطلوب، فدخل الوقت في بعض مراتب المصلحة حتى يكون من باب تعدد المطلوب خلاف ظاهر دليل التوقيت، فلا بدّ في الدلالة عليه من التماس دليل آخر غير دليل التوقيت، كما أشار إليه بقوله: «إلا إنه لا بدّ في إثبات أنه بهذا النحو من دلالة» دليل مستقل غير دليل التوقيت.

(٣) في قوله: «نعم؛ لو كان التوقيت...» إلخ حيث كان ثبوت الوجوب بعد الوقت مقتضى إطلاق دليل الواجب.

(٤) إذ يشك - بعد عدم الدليل على تعدد المطلوب - في وجوبه بعد الوقت، فتجري البراءة فيه؛ لكون الشك فيه شكاً في التكليف.

لاستصحاب^(١) وجوب الموقت بعد انقضاء الوقت، فتدبر جيداً^(٢).

(١) قوله: «لا مجال لاستصحاب...» إلخ دفع لتوهم الاستصحاب بتقريب: أن وجوب صلاة الظهر مثلاً كان قبل غروب الشمس معلوماً، فيستصحب وجوبها بعد غروبها، فهذا الاستصحاب الحكمي يثبت وجوبها بعد الوقت، ومعه لا تجري البراءة لحكومته عليها.

وحاصل الدفع: أنه لا مجال لجريان الاستصحاب هنا وذلك لانتهاء الموضوع وهو الوجوب المقيد بالوقت، لأن من شرائط الاستصحاب هو إحراز بقاء الموضوع فلا يجري مع الشك في بقاءه فضلاً عن العلم بانتفائه.

(٢) حتى لا يقع الاشتباه والخلط بين الأقسام الأربعة، أو إشارة: إلى أن الموضوع في الاستصحاب إن كان بنظر العقل ودقته فلا يجري في التكليف الموقت. وأما إذا كان الموضوع بنظر العرف: فيمكن القول بجريانه في المقام.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

١ - الواجب باعتبار كون الزمان قيداً له ينقسم إلى الموقت والمطلق، أعني: غير الموقت، والموقت ما يكون للوقت والزمان دخل في مصلحته، وهو على قسمين: فإن كان الوقت بقدر الواجب فهو مضيق؛ كالصوم، وإن كان أوسع فيسمى موسعاً؛ كما في الصلوات اليومية، فيجوز للمكلف أن يأتي بصلاة الظهر في أول الوقت أو في وسطه أو في آخر الوقت، ثم التخيير بين أفرادها الطولية كأفرادها العرضية عقلي، وليس شرعياً كما توهم.

٢ - توهم: أن التخيير بين الأفراد الطولية شرعي؛ بتقريب: أنه لما امتنع تطبيق الواجب على الزمان الموسع؛ فلا محالة يكون تقييد الواجب به عبارة عن تقييده بكل جزء من أجزاء ذلك الزمان على البدل، فيكون التخيير بين أجزاء الزمان شرعياً.

مدفوع؛ بأن الغرض القائم بطبيعة - لها أفراد طولية وعرضية - يقتضي كون التخيير بين أفرادها عقلياً؛ من دون فرق بين أفرادها العرضية والطولية، وذلك لانطباق الغرض بالجامع الذي يكون انطباقه على أفرادها عقلياً.

وتوهم: استحالة الواجب الموسع مدفوع؛ بوقوع الواجب الموسع؛ لأن وقوع شيء أدل دليل على إمكانه. هذا تمام الكلام في مقام الثبوت.

٣ - أما مقام الإثبات: فقد أشار إليه بقوله: «ثم إنه لا دلالة للأمر بالموقت بوجه على

الأمر به في خارج الوقت» هل يدل الأمر بالموقت على وجوب الفعل خارج الوقت - على نحو تعدد المطلوب - أو يدل على عدم الوجوب، أو لا دلالة له على شيء منهما؟
ظاهر المصنف هو: التفصيل بين كون التوقيت بدليل متصل - فلا يدل دليل التوقيت على الوجوب بعد خروج الوقت - وبين كون دليل التوقيت منفصلاً.

وأما إذا كان التوقيت بدليل منفصل: فلا يخلو عن صور أربع:

١ - إطلاق كل من دليلي الواجب والتقييد، فيؤخذ بدليل التقييد لحكومته على إطلاق دليل الواجب، ومقتضاه: عدم الوجوب بعد الوقت، فيكون من باب وحدة المطلوب.

٢ - عدم إطلاق دليليهما. والمرجع في هذه الصورة هو: أصل البراءة عن وجوب القضاء في خارج الوقت.

٣ - إطلاق دليل الواجب دون دليل التوقيت.

٤ - عكس هذه الصورة. والمرجع في هاتين الصورتين هو: الإطلاق، ففي الأولى: يُحكم بالوجوب بعد انقضاء الوقت. وفي الثانية: عدم الوجوب بعده.

٤ - رأي المصنف «قدس سره»:

١ - إمكان الواجب الموسع.

٢ - التخيير بين الأفراد الطولية عقلي.

٣ - لا دلالة للأمر بالموقت على الأمر به في خارج الوقت، إلا في صورة كون دليل التوقيت منفصلاً، وكان لدليل الواجب إطلاق دون دليل التوقيت.

فصل

الأمر بالأمر بشيء، أمر به^(١) لو كان الغرض حصوله، ولم يكن له غرض في
توسيط أمر الغير به إلا تبليغ أمره به، كما هو المتعارف في أمر الرسل بالأمر أو

الأمر بالأمر

(١) هل الأمر بالأمر بشيء أمر بذلك الشيء أم لا؟ فيه قولان: بيان محل النزاع: إذا أمر
المولى عبده زيداً بأن يأمر عمرواً بشيء؛ كالصلاة مثلاً، فهل يكون عمرو مأموراً للمولى -
فإذا خالف عدّ عاصياً لأمره، فيكون الأمر بالأمر بشيء أمراً به - أم لا؟ بأن يكون عمرو
مأموراً لزيد، بأن يكون لأمر زيد موضوعية وليس له طريقية قولان: نسب الأول منهما:
إلى بعض المتأخرين. والثاني: إلى بعض المحققين. هذا مجمل الكلام في المقام.
ولكن ظاهر المصنف هو: التفصيل في مقام الثبوت، وعدم تعيين أحد المحتملات في
مقام الإثبات.

توضيح التفصيل: يتوقف على مقدمة وهي: أن أمر المولى إنما يتصور - بلحاظ الغرض
- على أقسام:

الأول: أن يكون غرضه حصول ذلك الشيء في الخارج، وكان الغرض من التوسيط
هو مجرد تبليغ أمره إلى الشخص الثالث.

الثاني: أن يكون غرضه متعلقاً بصرف أمر الواسطة؛ من دون تعلقه بحصول ذلك
الشيء بأن يريد امتحان الواسطة في أنه هل يطيع ويبلغ الأمر إلى الثالث أم لا؟

الثالث: أن يكون غرضه قد تعلق بحصول ذلك الشيء؛ لكن بعد تعلق أمر الواسطة
به، بحيث يكون أمر الواسطة من قبيل شرط الوجوب.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الأمر بالأمر بشيء أمرٌ به في الصورة الأولى، ولا
يكون أمراً به في الصورة الثانية، والثالثة.

وأما عدم كون الأمر الأول أمراً بذلك الشيء في الصورة الثانية فواضح؛ لعدم تعلق
غرض المولى بفعل ذلك الشيء أصلاً، إذ تمام موضوع غرض المولى حينئذ هو نفس أمر
الغير به.

النهي. وأما لو كان الغرض من ذلك يحصل بأمره بذلك الشيء؛ من دون تعلق غرضه به أو مع تعلق غرضه به لا مطلقاً، بل بعد تعلق أمره به، فلا يكون أمراً بذلك الشيء، كما لا يخفى.

وقد انقدها بذلك: أنه لا دلالة بمجرد الأمر بالأمر، على كونه أمراً به، ولا بد في الدلالة عليه من قرينة عليه.

وأما عدم كونه أمراً به في الصورة الثالثة: فلأنه مأمور به بشرط أمر الواسطة به لا مطلقاً.

فحاصل التفصيل: أن الأمر بالأمر بشيء أمر به إذا تعلق الغرض بحصول ذلك الشيء وليس أمراً به إذا لم يكن كذلك. هذا تمام الكلام في مقام الثبوت. أما مقام الإثبات فقد أشار إليه بقوله: «وقد انقدها بذلك» يعني بتطرق الاحتمالين أي: كون الأمر بالأمر بشيء أمراً به وعدم كونه أمراً به «أنه لا دلالة بمجرد الأمر بالأمر على كونه أمراً به». يعني: لا دلالة على تعيين أحد الاحتمالين المذكورين، بل لا بد من قرينة خارجية عليه هذا هو رأي المصنف «قدس سره»، ولكن مقتضى الظهور العرفي هو الاحتمال الأول؛ لأن الغرض هو الفعل وليس الغرض من التوسيط إلا التبليغ. أما ثمره ذلك فتظهر في مشروعية عبادة الصبي بمجرد ما ورد في بعض الروايات من قوله: «مروا صبيانكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين» فإنه على الأول: تثبت مشروعية عبادة الصبي.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

١ - إذا أمر المولى عبده بأن يأمر آخر بشيء فهل أمره بالأمر بذلك الشيء أمر به أم لا؟ قولان، ذهب المصنف إلى التفصيل بين ما إذا كان الغرض من الأمر بالأمر هو حصول ذلك الشيء، وبين ما إذا كان الغرض يحصل بنفس الأمر من دون تعلق غرض بفعل ذلك الشيء أو مع تعلقه، ولكن بقيد تعلق أمر الغير به، فيكون الأمر بالأمر أمراً بالشيء في الصورة الأولى دون الصورة الثانية.

٢ - ثمره المسألة تظهر في مشروعية عبادة الصبي، فهي مشروعة وصحيحة على القول الأول دون القول الثاني.

٣ - رأي المصنف «قدس سره»:

هو: التفصيل في مقام الثبوت وعدم الدليل على تعيين أحد القولين في مقام الإثبات.

فصل

إذا ورد أمر بشيء^(١) بعد الأمر به قبل امثاله، فهل يوجب تكرار ذلك الشيء، أو تأكيد الأمر الأول، والبعث الحاصل به، قضية إطلاق المادة^(٢) هو التأكيد، فإن الطلب تأسيساً لا يكاد يتعلق بطبيعة واحدة مرتين؛ من دون أن يجيء تقييد لها في البين، ولو^(٣)

الأمر بعد الأمر

(١) قبل البحث ينبغي بيان محل النزاع وتوضيحه يحتاج إلى مقدمة قصيرة وهي: أنه إذا ورد أمر بعد أمر آخر؛ فتارة: يكون الأمر الثاني بعد امثال الأمر الأول، وأخرى: يكون قبل امثاله.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن محل النزاع هو: ما إذا ورد الأمر الثاني قبل امثال الأمر الأول؛ كما إذا قال: «أعتق رقبة»، ثم ورد أمر آخر وقال: «أعتق رقبة»، فيقع الكلام في الأمر الثاني هل إنه يكون تأسيساً حتى يجب عتق رقتين امثالاً لأمرين، أم يكون تأكيداً للأمر الأول، فلا يجب إلا عتق رقبة واحدة؟ وأما لو ورد الأمر الثاني بعد الامثال للأمر الأول فهو خارج عن محل النزاع؛ لأنه يكون تأسيساً بلا خلاف أصلاً.

(٢) يعني: مادة الأمر؛ كالعتق في المثال المزبور. توضيحه: أن إطلاق مادة الأمر الثاني وعدم تقييدها بما ينوعه، أو يُصنّفه أو يشخصه يقتضي اتحاد المادتين مفهوماً، وكون المطلوب بالأمر الثاني عين المطلوب بالأمر الأول، فلا محالة يكون الطلب الثاني تأكيداً له، إذ لولا التأكيد يلزم اجتماع المثليين؛ نظراً إلى مفاد الهيئة وهما الطالبان. هذا ما أشار إليه بقوله: «فإن الطلب تأسيساً لا يكاد يتعلق بطبيعة واحدة»؛ لاستلزامه المحال وهو اجتماع المثليين، ضرورة: أن صرف الوجود سواءً كان من طبيعة الطلب أم طبيعة المطلوب لا يتثنى ولا يتكرر ما لم ينضم إليها ما يكثرها نوعاً، أو صنفاً، أو شخصاً. كما في «منتهى الدراية، ج ٢، ص ٥٨٠».

(٣) كلمة - لو - وصلية، كأن يقول: - بعد قوله: «أعتق رقبة» - «أعتق رقبة مرة أخرى» فمعنى العبارة: ولو كان التقييد بمثل مرة أخرى، فإن كلمة أخرى مرة توجب مغايرة متعلق الأمر الثاني لمتعلق الأمر الأول؛ لأن متعلق الأول: هو الوجود الأول.

كان بمثل مرة أخرى، كي يكون متعلق كل منهما غير متعلق الآخر، كما لا يخفى. والمنساق^(١) من إطلاق الهيئة وإن كان هو تأسيس الطلب لا تأكيده، إلا إن الظاهر: هو انسباق التأكيد عنها فيما كانت مسبوقه بمثلها، ولم يذكر هناك سبب، أو ذكر سبب واحد.

ومتعلق الثاني: هو الوجود الثاني. ومن المعلوم: تغاير المتعلقين حينئذ.

(١) دفع لتوهم التنافي بين إطلاق المادة الظاهر في التأكيد، وإطلاق الهيئة الظاهر في التأسيس؛ بتقريب: أن إطلاق الهيئة ظاهر في التأسيس؛ لكشفه عن إرادة أخرى غير الإرادة المنكشفة بالأمر الأول، ومقتضى التأسيس: امثال آخر غير امثال الأول، فيكون إطلاق الهيئة منافياً لإطلاق المادة الظاهر في التأكيد.

وحاصل الدفع: أن هناك قرينة نوعية على التأكيد؛ بحيث توجب رفع اليد عن ظهور إطلاق الهيئة في التأسيس.

توضيح ذلك: أنه إذا كان الأمر مسبوقاً بمثله ولم يذكر سبب أصلاً؛ كما إذا ورد: «أعتق رقبة»، ثم ورد أيضاً: «أعتق رقبة»، أو ذكر سبب واحد لهما معاً؛ كقوله: «إن أفطرت فأعتق رقبة، وإن أفطرت فأعتق رقبة»، ففي هاتين الصورتين يكون الأمر الثاني مؤكداً للأول، إذ لو حمل على التأسيس لزم التصرف في اللفظ بتقييد المادة في الثاني بما يوجب تكررها لتغاير المادة في الأمر الأول؛ لئلا يلزم اجتماع المثليين.

هذا بخلاف ما إذا حمل على التأكيد؛ إذ لا حاجة حينئذ إلى تصرف في اللفظ أصلاً.

وأما لو ذكر سبب لأحدهما دون الآخر حمل على التأسيس، ووجب التكرار، كأن يقول: «أعتق رقبة» ثم يقول: «إذا أفطرت فأعتق رقبة»، وكذا الحال إذا ذكر سببان كأن يقال: «إن ظاهرت فأعتق رقبة، وإن أفطرت فأعتق رقبة»، فيجب التكرار؛ لأنه مقتضى تعدد السبب.

فالمحصل: أن هنا صوراً - كما في «منتهى الدراية»، ج ٢، ص ٥٨٢ -:

الأولى: أن لا يُذكر سبب أصلاً. وحكمها التأكيد.

الثانية: أن يُذكر سبب واحد لهما معاً، وحكمها التأكيد أيضاً.

الثالثة: أن يُذكر سبب لأحدهما دون الآخر، وحكمها التأسيس، ووجوب التكرار.

الرابعة: أن يُذكر سببان لهما كالظهار والإفطار لوجوب العتق، وحكمها التأسيس ووجوب التكرار أيضاً. هذا تمام الكلام في بحث الأوامر.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

وملخص البحث: أنه إذا ورد أمرٌ بعد أمرٍ آخر، وقبل امتثال الأمر الأول فيقال: أنه لا ريب في أن الأمر بشيء في نفسه ظاهر في التأسيس، وإنما الكلام والإشكال فيما إذا كان مسبقاً بأمرٍ آخر؛ فهل هو عندئذ ظاهرٌ في التأسيس، أو التأكيد؟ إذا كانا مطلقين؛ بأن لم يذكر سببهما أو ذكر سبب واحد؟ ظاهر المصنف «قدس سره» هو الثاني؛ أعني: التأكيد؛ لئلا يلزم اجتماع المثليين نظراً إلى مفاد هيتئهما.

نعم؛ ظاهر إطلاق الهيئة وإن كان هو التأسيس؛ إلا إنه لا بدّ من رفع إليه عن ذلك لأجل قرينة؛ وهي كون الأمر الثاني مسبقاً بمثله، ولم يذكر سبب أصلاً أو ذكر سبب واحد، فمقتضى ذلك: أن المطلوب بالأمر الثاني هو عين المطلوب بالأمر الأول. وما ذكر إنما هو فيما إذا كان التكرار ممكناً، وأما فيما لا يمكن نحو: «اقتل زيداً»؛ فحمل الأمر الثاني على التأكيد أمرٌ بديهي.



المقصد الثاني

في النواهي



فصل

الظاهر: أن النهي^(١) بمادته وصيغته في الدلالة على الطلب مثل الأمر بمادته وصيغته، غير^(٢) إن متعلق الطلب في أحدهما الوجود، وفي الآخر العدم، فيعتبر فيه^(٣) ما استظهرنا اعتباره فيه بلا تفاوت أصلاً.

النواهي

(١) النهي في اللغة: هو الزجر عن الشيء؛ سواء كان بالقول أو بالفعل. وفي الاصطلاح: قد اختلفت عباراتهم في تعريفه؛ قيل: النهي هو قول القائل لمن دونه لا تفعل، وإنما يكون نهياً إذا أكره المنهى عنه.

وقيل: إنه طلب الترك بالقول على جهة الاستعلاء.

وقيل: إنه هو القول الدال على طلب الترك على جهة الاستعلاء.

وقيل: إنه طلب كف عن فعلٍ بالقول استعلاءً. وغيرها من الأقوال. والمصنف يقول: إن النهي بمادته وصيغته يدل على الطلب مثل الأمر بمادته وصيغته؛ يعني: كما أنّ الأمر بمادته «أ م ر»، وصيغته - افعل - يدل على الطلب؛ فكذلك النهي بمادته، «ن ه ي»، وصيغته - لا تفعل - يدل على الطلب، فلا فرق بينهما في الدلالة على الطلب.

وإنما الفرق بينهما هو: في متعلق الطلب؛ بمعنى: أن متعلق الطلب - الذي هو مدلول الأمر - هو: الوجود، ومتعلق الطلب - الذي هو مدلول النهي - هو: العدم، فالمطلوب من قوله: «صل» هو وجود الصلاة، ومن قوله: «لا تشرب الخمر» عدم شرب الخمر.

(٢) إشارة إلى ما ذكرناه من الفرق بين الأمر والنهي. وهناك فرق آخر بينهما وهو: كون الأمر بالفعل ناشئاً عن المصلحة فيه، والنهي عنه ناشئاً عن المفسدة فيه - على ما هو الحق عند العدالة - من تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها.

وقد ظهر مما ذكرناه: ما هو محل النزاع في مبحث النواهي، وهو: النهي بالمعنى الاصطلاحي لا بمعناه اللغوي.

(٣) يعني: فيعتبر في النهي ما يعتبر في الأمر؛ من اعتبار العلو دون الاستعلاء وغيره مما تقدم، ومن كون التهديد والتعجيز وغيرهما من الدواعي لا من المعاني.

نعم؛^(١) يختص النهي بخلاف؛ وهو: أن متعلق الطلب فيه هل هو الكفّ أو مجرد الترك، وأن لا يفعل؟ والظاهر:^(٢) هو الثاني.

وتوهم: أن الترك ومجرد أن لا يفعل خارج عن تحت الاختيار، فلا يصح أن يتعلق به البعث والطلب فاسد^(٣)؛ فإن الترك أيضاً يكون مقدوراً؛ وإلا لما كان الفعل

فالمحصل: أن النهي يشترك مع الأمر في المعنى الموضوع له؛ وهو: الدلالة على الطلب، غير إن متعلق النهي هو ترك الفعل، ونفس أن لا يفعل، ومتعلق الأمر إيجاد الفعل، فيعتبر في دلالة النهي عليه ما يعتبر في دلالة الأمر؛ من كونه صادراً عن العالي، فلو صدر عن السافل أو المساوي فلا يكون نهياً حقيقة.

(١) نعم؛ هناك خلاف يختص بالنهي «وهو: أن متعلق الطلب فيه هل الكفّ»؛ بمعنى: زجر النفس عن إرادة الفعل، وصرافها عن الميل إليه، «أو مجرد الترك، وأن لا يفعل»؛ بمعنى: مجرد الترك، وعدم الفعل؛ وإن لم يكن عن زجر النفس.

والفرق بينهما: أن الكفّ أمر وجودي، ولا يصدق على مجرد الترك؛ بل لا بد أن يستند الترك إلى زجر النفس؛ هذا بخلاف الترك فإنه عدم محض، ويصدق على مطلق العدم؛ سواء كان مع الزجر أم بدونه. وبينهما عموم مطلق؛ إذ كلما تحقق الكفّ تحقق الترك، دون العكس، فيكون الترك أعم من الكفّ.

(٢) يعني: الظاهر بحسب ما هو المتبادر عرفاً «هو: الثاني»، يعني: مجرد الترك وعدم الفعل.

(٣) يعني: توهم عدم صحة مجرد الترك متعلق الطلب فاسد، والتوهم المزبور إشارة إلى استدلال القائل بكون متعلق النهي هو: الكفّ؛ لا مجرد الترك، فلا بد من توضيح الاستدلال قبل بيان فساده.

فنقول: إن توضيح الاستدلال يتوقف على مقدمة وهي: أن متعلق التكليف لا بد أن يكون مقدوراً للمكلف؛ لأن اعتبار القدرة عقلاً في متعلقات التكليف من الشرائط العامة، فالتكليف لا يتعلق بما هو خارج عن القدرة والاختيار.

فإذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إنه إذا كان متعلق النهي هو الكفّ: صح تعلق النهي به؛ لكونه مقدوراً للمكلف.

وأما إذا كان متعلق النهي مجرد الترك، وعدم الفعل؛ فلا يصح أن يتعلق النهي به؛ لأن العدم غير مقدور، وغير اختياري، إذ القدرة لا تتعلق بالأعدام؛ لأن العدم أزلي حاصل بنفس عدم علته، فالقدرة المتأخرة لا تؤثر في العدم السابق عليها.

فالنتيجة هي: أن الكفّ هو الذي يصح أن يتعلق به النهي لكونه مقدوراً. دون مجرد

مقدوراً، وصادراً بالإرادة والاختيار. وكون العدم الأزلي لا بالاختيار، لا يوجب^(١) أن يكون كذلك^(٢) بحسب البقاء والاستمرار الذي يكون بحسبه محلاً للتكليف. ثم إنه لا دلالة لصيغته^(٣) على الدوام والتكرار، كما لا دلالة لصيغة الأمر، وإن

الترك، وعدم الفعل؛ لكونه خارجاً عن القدرة والاختيار. وأما توضيح فساد الاستدلال المذكور: فلأن الترك لا يكون خارجاً عن القدرة والاختيار، بل هو مقدور كالفعل.

توضيح مقدرية الترك يتوقف على مقدمة وهي: أن المقدور ما تكون نسبة القدرة إلى فعله وتركه واحدة؛ بأن يكون كل واحد منهما مقدوراً، فلو لم يكن الترك مقدوراً لم يكن الفعل أيضاً مقدوراً، فمقدورية أحدهما تستلزم مقدورية الآخر.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إنه لما كان الفعل مقدوراً بالضرورة؛ فالترك كذلك؛ إذ لو كان الترك أو الفعل غير مقدور لكان الطرف الآخر واجباً أو ممتنعاً، فيخرجان عن حیطة الاختيار، وهو خلف.

(١) هذا دفع لإشكال عدم كون العدم الأزلي مقدوراً. وحاصل الدفع: أن غير المقدور هو ذات العدم الأزلي لا استمراره، بدهامة: أن المكلف قادر على قطع استمرار العدم ونقضه بالوجود، وهذا المقدار من القدرة كافٍ في صحة تعلق النهي بالعدم، إذ العدم الأزلي بحسب البقاء يقع مورداً للتكليف، ومن المعلوم: أن المكلف في هذه المرتبة قادر على التأثير في العدم بقطع استمراره، فيصير العدم بهذا الوجه مقدوراً للمكلف؛ كما في «منتهى الدراية، ج ٣، ص ٦» مع تصرف ما.

(٢) يعني: لا بالاختيار بقاء واستمراراً، فإن العدم السابق ليس محلاً للكلام، بل هو العدم بحسب البقاء والاستمرار، وبهذا الاعتبار يكون العدم مقدوراً فيكون متعلقاً للتكليف.

عدم دلالة النهي على التكرار

(٣) يعني: لا دلالة لصيغة النهي على الدوام والتكرار، كما لا دلالة لصيغة الأمر عليه فقوله: «لا دلالة لصيغته على الدوام والتكرار» إشارة إلى ردّ القائل بدلالة النهي على الدوام والتكرار؛ حيث إن الغرض من الأمر يحصل بوجود الطبيعة المأمور بها في ضمن فرد من أفرادها، فلا يدل على الدوام والاستمرار؛ هذا بخلاف النهي حيث إن حصول الغرض منه يتوقف على ترك الطبيعة، وتركها يتوقف على ترك جميع أفرادها الطولية والعرضية. هذا معنى دلالة النهي على الدوام والتكرار.

كان قضيتها عقلاً تختلف ولو مع وحدة متعلقهما؛ بأن يكون طبيعة واحدة بذاتها وقيداً تعلق بها الأمر مرةً والنهي أخرى، ضرورة: أن وجودها يكون بوجود فرد واحد، وعدمها لا يكاد يكون إلا بعدم الجميع كما لا يخفى^(١).

ومن ذلك^(٢) يظهر: أن الدوام والاستمرار إنما يكون في النهي إذا كان متعلقه طبيعة مطلقة غير مقيدة بزمان أو حال، فإنه حينئذ لا يكاد يكون مثل هذه الطبيعة معدومة؛ إلا بعدم جميع أفرادها الدفعية والتدرجية.

وحاصل ردّ المصنف عليه: أنه لا فرق بينهما في عدم الدلالة على الدوام والتكرار بالدلالة اللفظية الوضعية، وهي محل الكلام.

وما ذكر من الفرق والاختلاف بينهما إنما هو بحسب حكم العقل، وهو يختلف في المقامين، فإنه لما كان وجود الطبيعة الذي هو المطلوب في الأمر يتحقق بأول وجوداتها، لانطباق الطبيعة عليه قهراً، وحصول الغرض الداعي إلى الأمر بها الموجب لسقوط الأمر، هذا بخلاف عدم الطبيعة الذي هو المطلوب في النهي، حيث إن عدمها يتوقف عقلاً على عدم جميع أفرادها الطولية والعرضية؛ كان مقتضى حكم العقل في الأمر هو سقوط الطلب بأول وجودات الطبيعة، وعدم سقوطه في النهي إلا بترك جميع أفراد الطبيعة المنهي عنها، من غير فرق في هذا التوقف بين إطلاق الطبيعة كقوله: «لا تشرب الخمر»، وبين تقييدها بقيد كقوله: «لا تشرب ماء الرمان في زمان مرضك».

وكيف كان؛ فدلالة النهي على الدوام والاستمرار إنما هي بحكم العقل، وهو خارج عن محل الكلام؛ لا بالوضع حتى يكون من محل الكلام.

(١) إذ النهي - كما عرفت - عبارة عن كراهة الطبيعة، فتحقق الفرد الموجب لتحقيق الطبيعة يكون مكروهاً، والأمر عبارة عن محبوبة الطبيعة، فتحقق فرد يتحقق المحبوب. وهذا التفاوت ليس بسبب دلالة الأمر والنهي على المرة والتكرار؛ بل بملاحظة حكم العقل على ما عرفت.

(٢) يعني: ومن حكم العقل بتوقف ترك الطبيعة على ترك جميع الأفراد، وأن عدم الطبيعة لا يكاد يكون إلا بعدم الجميع؛ يظهر: أن الدوام إنما يكون فيما إذا تعلق النهي بطبيعة مطلقة، حيث إن عدمها منوط بترك جميع الأفراد العرضية والطولية، بخلاف ما إذا كان متعلق النهي الطبيعة المقيدة بزمان أو حال نحو: «لا تضرب يوم الجمعة»، أو «لا تشرب في القيام»، فإن الاستمرار حينئذ يختص بذلك الزمان أو تلك الحالة، فلا يقتضي النهي عدم جميع أفراد الضرب حتى في غير يوم الجمعة، أو عدم جميع أفراد الشرب حتى في حال الجلوس.

وبالجملة: قضية النهي ليس إلا ترك تلك الطبيعة التي تكون متعلقة له^(١)؛ كانت مقيدة أو مطلقة، وقضية تركها عقلاً إنما هو ترك جميع أفرادها.

ثم إنه لا دلالة للنهي على إرادة الترك^(٢) لو خولف، أو عدم إرادته، بل لا بد في

وجه الظهور: أن عدم الجميع لما كان لازماً لعدم الطبيعة المطلقة؛ فعدم الطبيعة المقيدة لا يلزم عدم الجميع، «فإنه حينئذ» أي: حين إطلاق الطبيعة؛ «لا يكاد يكون مثل هذه الطبيعة المطلقة» معدومة؛ إلا بعدم جميع أفرادها الدفعية» أعني: العرضية؛ كأن يترك شرب الخمر في الدار، وفي السوق، وفي المسجد وهكذا. «والتدرجية» أعني: الأفراد الطولية؛ كأن يترك الشرب في الساعة الأولى، والثانية، والثالثة وهكذا.

(١) للنهي فإن «كانت مقيدة» كان مقتضى النهي ترك الطبيعة المقيدة بجميع أفرادها العرضية والطولية؛ لأن مجرد النهي عن طبيعة لا يقتضي إطلاق الترك؛ بحيث يكون مقتضاه ترك جميع أفرادها في جميع الأزمنة والأمكنة وفي كل حال، بل إطلاق الترك منوط بإطلاق المتعلق، فلو كان مطلقاً كان الترك مطلقاً، وإن كان مقيداً كان الترك كذلك.

والمتحصل من جميع ما ذكرنا: أن مقتضى النهي ترك الطبيعة الواقعة في حيزه؛ من دون دلالة له على الدوام والتكرار، وإنما هما استفادان من حكم العقل، كما أن الاكتفاء بالمرّة في الأمر كان مستفاداً من العقل.

(٢) يعني: «لا دلالة للنهي على إرادة» المولى «الترك» ثانياً وثالثاً وهكذا «لو خولف» النهي، «أو عدم إرادته، بل لا بد في تعيين ذلك من دلالة» خارجية تدل على انحلال النهي إلى نواهي متعددة، أو على وحدة النهي، من غير فرق بين أن يكون ذلك الدليل الخارجي لفظياً أو لبياً، بل «ولو كان إطلاق المتعلق من هذه الجهة»؛ بأن يكون للطبيعة الواقعة في حيز النهي إطلاق من جهة تعميمها ما بعد العصيان؛ كما في «الوصول إلى كفاية الأصول، ج ٢، ص ٣١١».

والغرض من قوله: «ثم لا دلالة للنهي» هو: أنه لو عصى النهي بإيجاد الفرد الأول من الطبيعة المنهي عنها؛ فهل يحرم عليه إيجادها ثانياً وثالثاً وهكذا، أم يسقط النهي بالعصيان، فلا تبقى الحرمة، فيجوز حينئذ إتيان متعلق النهي ثانياً وثالثاً وهكذا؟

وبعبارة أخرى - على ما في «منتهى الدراية، ج ٣، ص ٩» - هل تدل صيغة النهي على حرمة كل فرد من أفراد الطبيعة المنهي عنها بنحو العام الاستغراقي؛ بحيث يشمل جميع أفراد الطبيعة المنهي عنها حتى لا يسقط النهي بعصيانه، أم لا تدل عليها كذلك؛ وإنما تدل على حرمة الفرد الأول من أفرادها فقط، فلو أتى به سقط النهي؟

تعيين ذلك من دلالة، ولو كان إطلاق المتعلق من هذه الجهة، ولا يكفي إطلاقها^(١) من سائر الجهات، فتدبر جيداً^(٢).

الحق عدم دلالة نفس الطبيعة على مطلوبة كل فرد من أفراد متعلق النهي؛ إذ مدلولها هو نسبة ترك الطبيعة إلى المكلف؛ دون مطلوبة كل فرد من أفرادها، وترك جميع الأفراد إنما هو بحكم العقل؛ لتوقف امثال النهي على ذلك، فلا دلالة لصيغة النهي على حرمة الأفراد المتعاقبة.

(١) يعني: إطلاق الطبيعة «من سائر الجهات»؛ كالإطلاق من حيث الفور والتراخي، والزمان والمكان، والآلة ونحوها؛ فإن الإطلاق من سائر الجهات لا يجدي في إثبات مطلوبة الترك بعد الترك؛ لإمكان الإطلاق من جهة، والإهمال من جهة أخرى.
(٢) وهو تدقيقي؛ لأن المقام لا يخلو عن الدقة.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

١ - النهي في اللغة: هو الزجر عن الشيء، وله في الاصطلاح معانٍ ومنها: ما أفاده المصنف من أن النهي بمادته وصيغته في الدلالة على الطلب؛ كصيغة الأمر ومادته، والاختلاف بينهما في المتعلق، فمتعلق الأمر هو: نفس الفعل، ومتعلق النهي هو: الترك، وإلا فالمستفاد منهما هو شيء واحد وهو الطلب، ومن هنا اعتبر في صدق النهي ما اعتبره في صدق الأمر؛ من لزوم صدوره من العالي.

٢ - الخلاف في متعلق النهي هل هو مجرد الترك وأن لا يفعل، أو الكف بمعنى: صرف النفس عن الفعل؟ قولان: الحق عند المصنف هو الأول.

الفرق بينهما: أن الكف أمرٌ وجودي، بخلاف الترك فإنه عدم محض، فالترك أعم من الكف.

وتوهم: عدم صحة مجرد الترك متعلق الطلب - لكونه خارجاً عن القدرة والاختيار، ومتعلق التكليف يجب أن يكون مقدوراً وهو الكف دون الترك - فاسدٌ؛ فإن الترك والعدم مقدور باعتبار البقاء والاستمرار؛ إذ لو لم يكن الترك مقدوراً لم يكن الفعل أيضاً مقدوراً، فمقدورية أحدهما تستلزم مقدورية الآخر.

٣ - عدم دلالة النهي على الدوام والتكرار.

وتوهم: دلالة النهي على الدوام والتكرار - للفرق بين الأمر والنهي؛ بأن الغرض من الأمر هو إيجاد الطبيعة المأمور بها فيحصل بإيجادها في الفرد الأول منها. هذا بخلاف

النهي حيث إن الغرض منه هو ترك الطبيعة المنهي عنها، وهو يتوقف على ترك جميع أفرادها الطولية والعرضية؛ فلا بد من الدوام والتكرار - مدفوع بأنه لا فرق بينهما في عدم الدلالة على الدوام والتكرار بالدلالة اللفظية الوضعية التي هي محل الكلام في المقام، وأما ما ذكر من الفرق بينهما فإنما هو بحسب حكم العقل؛ بمعنى: أن المطلوب في الأمر - هو وجود الطبيعة - يتحقق بأول وجوداتها لإنطباق الطبيعة عليه قهراً، هذا بخلاف ما هو المطلوب في النهي - وهو عدم الطبيعة - فيتوقف عقلاً على عدم جميع أفرادها الطولية والعرضية، فلذا كان مقتضى حكم العقل في الأمر سقوط الطلب بأول وجودات الطبيعة، وعدم سقوطه في النهي إلا بترك جميع أفرادها.

٤ - لا دلالة للنهي على إرادة المولى للترك ثانياً وثالثاً وهكذا، ولا على عدم إرادته عند مخالفة العبد للنهي، فلا بد في تعيين إرادة الترك أو عدم إرادته من دلالة خارجية تدل على انحلال النهي إلى النواهي المتعددة، أو على وحدة النهي.

٥ - رأي المصنف «قدس سره»:

١ - أن النهي صيغة ومادة مثل الأمر في الدلالة على الطلب الإلزامي، وإنما التفاوت بينهما في المتعلق.

٢ - أن متعلق الطلب في النهي هو مجرد الترك، وأن لا يفعل؛ لا الكف بمعنى: زجر النفس عن الفعل.

٣ - أنه لا دلالة لصيغة النهي على الدوام والتكرار، كما لا دلالة لصيغة الأمر عليه.

٤ - ليس للنهي دلالة على إرادة المولى للترك ثانياً وثالثاً، ولا على عدم إرادته عند مخالفة العبد للنهي.

فصل

اختلفوا^(١) في جواز اجتماع الأمر والنهي في واحد وامتناعه على أقوال ثالثها: جوازه عقلاً وامتناعه عرفاً، وقبل الخوض في المقصود يقدم أمور:

في اجتماع الأمر والنهي

(١) وقبل الخوض في البحث ينبغي بيان ما هو محل النزاع في مسألة اجتماع الأمر والنهي فنقول: إنه لا نزاع في امتناع الأمر والنهي في واحد بعنوان واحد مثل: «صلّ ولا تصل» وذلك لما عرفت من: أن مفاد الأمر هو: البعث نحو وجود الطبيعة المحبوبة، ومفاد النهي هو: الزجر عن وجود الطبيعة المبغوضة.

ومن الواضح عند العقل والعقلاء: أنه يمتنع أن يصدر عن المولى الواحد بالنسبة إلى المكلف الواحد بعثٌ وزجرٌ حال كونهما متعلقين بطبيعة واحدة في زمان واحد، وليس هذا من التكليف بالمحال الذي يجوّزه الأشعري؛ بل من التكليف المحال.

وإنما النزاع في جواز اجتماعهما في واحد إذا كان ذا وجهين، ومعنواً بعنوانين بأحدهما تعلق الأمر، وبالأخر تعلق النهي؛ كما في الصلاة في المفصوب فيما إذا خاطب الشارع المكلف بقوله: «صلّ، ولا تنصب»، فالأمر به غير المنهي عنه، والماهيتان مختلفتان؛ غير إن المكلف بسوء اختياره جمعهما في مورد واحد؛ على وجه يكون المورد مصداقاً لعنوانين، ومجمعاً لهما. فيقع الكلام في جواز مثل هذا الاجتماع؛ كما إذا صلى في الدار المفصوبة، فيبحث عن جواز اجتماع الأمر والنهي في هذه الحالة. فعلى القول بالجواز: يكون العمل محكوماً بحكمين؛ لتعدد المجمع، وكونه موجوداً بوجودين، والتركيب بين متعلقي الأمر والنهي يكون انضمامياً، وتعدد العنوان يوجب تعدد المعنون.

وعلى القول بالامتناع: يكون المجمع محكوماً بحكم واحد، وهو أهم الحكمين من الوجوب أو الحرمة؛ لاتحاد المجمع، وكونه موجوداً بوجود واحد، والتركيب بينهما يكون اتحادياً، وتعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون.

وقد يبدو مما ذكر: أن مقتضى التحقيق أن يكون النزاع في المسألة صغروباً وهو أصل

الأول: المراد بالواحد^(١): مطلق ما كان ذا وجهين، ومندرجاً تحت عنوانين، بأحدهما كان مورداً للأمر، وبالأخر للنهي، وإن كان كلياً مقولاً على كثيرين؛

الاجتماع. وليس كبروياً أعني: الجواز أو الامتناع بعد أصل الاجتماع؛ كما هو المتوهم من عنوان المسألة، حيث جعل موضوع المسألة اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد. ومحمولها الجواز أو الامتناع.

وكيف كان؛ «فمنهم» من جوّز الاجتماع بدعوى: أن تعدد الوجه والعنوان مما يوجب تعدد المتعلق، فلا يسري كل من الأمر والنهي إلى متعلق الآخر؛ كي يلزم اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد؛ الذي لا نزاع في امتناعه.

«ومنهم» من منعه؛ نظراً إلى أن تعدد الوجه والعنوان مما لا يوجب تعدد المتعلق، فيسري كل من الأمر والنهي إلى متعلق الآخر، فيكون من اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد فيمتنع.

وهناك قول آخر وهو: جوازه عقلاً، وامتناعه عرفاً؛ لأن العقل حيث يرى المجمع اثنين - لتعدد العنوان والوجه - فلا مانع عنده من الاجتماع.

أما العرف: فحيث ينظرون إلى الشيء بالنظر السطحي، والمجمع بهذا النظر يكون واحداً؛ يكون الاجتماع عندهم محالاً. وهذه الأقوال الثلاثة التي أشار إليها المصنف بقوله: «اختلفوا... على أقوال: ثالثها: جوازه عقلاً وامتناعه عرفاً».

المراد بالواحد في العنوان

(١) المراد بالواحد الذي وقع في عنوان هذا البحث هو: «مطلق ما كان ذا وجهين، ومندرجاً تحت عنوانين».

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن الواحد تارة: يطلق ويراد منه ما لا يكون كلياً فيقال: هذا واحد أي: ليس بكلي قابل للانطباق على كثيرين.

وأخرى: يطلق ويراد منه ما لا يكون متعدداً، فيقال: الصلاة في الدار المغصوبة واحدة. أي: فلا تكون متعددة؛ بمعنى: إنه ليس في الدار شيان أحدهما كان متعلق الأمر، والآخر متعلق النهي، بل فيها شيء واحد - وهو الصلاة - يكون مجعاً لمتعلقيهما، والنسبة بين الواحد بهذا المعنى، والواحد بالمعنى الأول هي عموم مطلق؛ فإن هذا المعنى أعم من المعنى الأول لشموله الواحد الشخصي، الواحد الصنفي، والواحد النوعي، والواحد الجنسي؛ بخلاف المعنى الأول؛ فإنه خاص بالقسم الأول.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن المراد بالواحد في المقام هو: المعنى الثاني لا المعنى

كالصلاة في المغصوب^(١)، وإنما ذكر - هذا - لإخراج ما إذا تعدد متعلق الأمر والنهي، ولم يجتمعا وجوداً ولو جمعهما واحد مفهوماً؛ كالسجود لله تعالى، والسجود للصنم مثلاً؛ لا لإخراج الواحد الجنسي^(٢)، أو النوعي؛ كالحركة^(٣) والسكون الكلين المعنوين بالصلاتي والغصبية.

الأول - غاية الأمر: أن تكون الوحدة وصفاً للواحد نفسه لا لمتعلقه - سواءً كان كلياً أم جزئياً.

وبعبارة أخرى: أن المراد بالواحد في العنوان هو الواحد وجوداً؛ بأن يتعلق الأمر بشيء، والنهي بشيء آخر.

ولكن اتحد المتعلقان في الوجود والتحقق؛ كالصلاة المأمور بها، والغصب المنهي عنه المتحدين في الوجود عند إقامة الصلاة في الدار المغصوبة. هذا معنى قوله: «المراد بالواحد ما كان ذا وجهين، ومندرجاً تحت عنوانين»، فمناط صفويته لمسألة اجتماع الأمر والنهي هو: كونه مصداقاً لعنوانين، فلو لم يكن كذلك - بأن لا يتصادق عليه عنوانان - كان خارجاً عن حريم هذه المسألة؛ كالسجود لله تعالى الذي هو المأمور به، وللصنم الذي هو المنهي عنه؛ لعدم تصادقهما على سجود خارجي؛ لأن صدقهما عليه منوط باتحادهما وجوداً، وذلك مفقود في السجود له تعالى وللصنم؛ لتباينهما المانع عن هذا الاتحاد، والاتحاد بحسب المفهوم فقط - كالسجود في المثال - لا يجدي في مسألة الاجتماع، بل المعتبر اتحادهما بحسب المصداق، فيخرج بقيد الاتحاد في الوجود والمصداق الأمر بالسجود لله، والنهي عن السجود للأصنام؛ لاختلاف المتعلقين مصداقاً، وبقي الباقي تحت عنوان الواحد.

(١) يعني: من المكان أو اللباس بمعنى: أن كلي الصلاة في المغصوب مصداق للطبيعتين المتعلقتين للأمر والنهي فقوله: «كالصلاة في المغصوب» مثالٌ لذي وجهين؛ فإن هذه الحركات الكلية؛ الشاملة لكل صلاة في الغصب تتعنون بعنوان الصلاة المأمور بها، وبالعنوان الغصب المنهي عنه. ثم قوله: «مطلق ما كان ذا وجهين» لإخراج ما إذا كان متعلقاً الأمر والنهي متباينين وجوداً، وإن اتحدا مفهوماً؛ كالسجود لله تعالى وللصنم؛ لعدم اتحاد هذين المتعلقين وجوداً أصلاً، كما سبق.

(٢) يعني: كما لو أمر بأحضار حيوان، ونهى عنه، «أو النوعي» كما لو أمر بإحضار إنسان ونهى عنه.

(٣) فإن الحركة كلي ينطبق عليها عنوانان كليان؛ وهما: الصلاة والغصب، وكذا السكون، فالواحد سواءً كان جنسياً أم نوعياً أم شخصياً إذا صدق عليه عنوانان كليان

الثاني: (١) الفرق بين هذه المسألة ومسألة النهي في العبادة هو: أن الجهة المبحوث

تعلق بأحدهما أمر، وبالأخر نهى يندرج في مسألة الاجتماع؛ وإلا فهو أجنبي عنها. وعليه: فالسجود لله تعالى وللصنم خارج عن هذا البحث؛ لعدم صدقهما على موجود خارجي، وإن صدق على كل منهما مفهوم السجود. وكيف كان؛ فإن كلاً من الحركة والسكون اللذين هما كليان يصير معنواً بعنواني الصلاة والغضب.

والمتحصل: أن ميزان صغروية الواحد لمسألة الاجتماع هو: انطباق متعلق الأمر والنهي عليه في الخارج؛ من غير فرق في ذلك بين كون ذلك الواحد كلياً أو جزئياً، هذا خلافاً للعضدي؛ فإنه خصص النزاع بالواحد الشخصي؛ زاعماً: أن الواحد الجنسي ونحوه لا مانع من الاجتماع فيه.

الفرق بين مسألة الاجتماع ومسألة النهي في العبادة

(١) الغرض من عقد هذا الأمر الثاني هو: دفع توهم عدم الفرق بين هذه المسألة والمسألة الآتية، وهي مسألة النهي في العبادة. فيقع الكلام تارة: في تقريب توهم عدم الفرق بين المسألتين. وأخرى: في دفع التوهم المزبور.

أما توهم عدم الفرق: فيقال في تقريب ذلك: إن الأمر والنهي مجتمعان في كل واحدة من المسألتين من دون فرق بينهما.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن الأمر بالصلاة أمر بأجزائها؛ كالتكبيرة، والقراءة، والركوع ونحوها، ومنها: الكون أعني: كون المصلّي في مكان من الممكنة، فالكون مما تعلق به الأمر، فإذا صلى في الدار المغصوبة كان الكون فيها مما تعلق به النهي؛ نظراً إلى أن النهي عن الغضب، يعني: «لا تغضب» بمعنى: «لا تكن في الدار المغصوبة».

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الكون في الدار المغصوبة حال الصلاة مأمور به؛ باعتبار الكون الصلّاتي، كما أنه بلحاظ الكون الغصبي منهي عنه. هذا خلاصة الكلام في اجتماع الأمر والنهي في هذه المسألة.

وأما اجتماعهما في مسألة النهي في العبادة في نحو: «لا تصل في الدار المغصوبة» فواضح؛ لأن النهي عنها فيها نهى عن جميع أجزائها فيها، ومن جملتها الكون أي: «لا تكن في الدار المغصوبة حال الصلاة»، فقد علم تعلق الأمر والنهي بالكون في الدار

عنها فيها التي بها تمتاز المسائل هي: أن تعدد الوجه والعنوان في الواحد يوجب تعدد متعلق بالأمر والنهي، بحيث يرتفع به غائلة استحالة الاجتماع في الواحد بوجه

المغصوبة في كلتا المسألتين، فلا فرق بينهما من هذه الناحية، فلا وجه لجعلهما مسألتين، بل هما مسألة واحدة.

وأما حاصل ما أفاده في دفع التوهم المذكور: فتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أنه كما أن تمايز العلوم بالأغراض؛ كذلك يمكن أن يكون تمايز المسائل بها اتحاد الموضوع أو تعدد، ويمكن أن يكون تمايزها باختلاف جهة البحث.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الفرق بين المسألتين بكلا الأمرين موجود في المقام. أما التمايز والفرق بينهما بالأمر الأول - وهو الغرض - : فلأن الغرض في هذه المسألة هو إثبات سراية كل من الأمر والنهي إلى متعلق الآخر مع تعدد العنوان؛ كما يسري في العنوان الواحد، أو عدم سرايته، هذا بخلاف مسألة النهي في العبادة؛ فإن الغرض فيها - بعد الفراغ عن السراية - هو: إثبات الفساد أو عدمه، ولذا تكون هذه المسألة - بعد القول بالامتناع وتقديم جانب النهي - من صفريات تلك المسألة؛ بخلاف ما لو قلنا بالجواز أو قلنا بالامتناع، وقدمنا الأمر، أو تساويا، فلا تكون من صفرياتها.

وأما التمايز والفرق بينهما بالأمر الثاني - وهو اختلاف جهة البحث - : فلأن الاختلاف بينهما إنما هو باختلاف جهة البحث في كلٍّ من المسألتين؛ حيث إن جهة البحث في هذه المسألة هي: أن تعدد العنوان هل يوجب تعدد المعنون، حتى يخرج عن الواحد الذي يمتنع اجتماع الحكيم المتضادين فيه، فلا يسري كل من الحكيم إلى متعلق الآخر أم لا يوجب؟ بل هو واحد فيسري كل من الأمر والنهي من متعلقه إلى متعلق الآخر فيتحد مجعتهما، ويكون الجمع حينئذٍ لوحده محكوماً بأحد الحكيم دون كليهما، لتضادهما، وامتناع اجتماع المتضادين.

بخلاف مسألة النهي في العبادة؛ فإن الجهة المبحوث عنها فيها هي دلالة النهي على الفساد وعدمها، بعد الفراغ عن كون متعلق النهي عين ما تعلق به الأمر، فلا جهة جامعة بين جهتي البحث في المسألتين.

نعم؛ لو بنى على الامتناع، وتقديم جانب الحرمة؛ كان المورد من صفريات تلك المسألة.

وكيف كان؛ فالفرق بين المسألتين في غاية الوضوح، حيث نبحت في هذه المسألة عن السراية، وتعلق النهي بنفس ما تعلق به الأمر، وفي المسألة الآتية عن دلالة النهي على الفساد؛ بعد الفراغ عن تعلق النهي بعين ما تعلق به الأمر.

واحد^(١) أو لا يوجهه^(٢)، بل يكون حاله حاله، فالنزاع في سراية كل من الأمر والنهي إلى متعلق الآخر لاتحاد متعلقيهما وجوداً، وعدم سرايته^(٣) لتعددتهما وجهاً، وهذا^(٤) بخلاف الجهة المبحوث عنها في المسألة الأخرى؛ فإن البحث فيها^(٥) في أن النهي في العبادة أو المعاملة يوجب فسادها بعد الفراغ عن التوجه إليها^(٦).
نعم؛^(٧) لو قيل بالامتناع، مع ترجيح جانب النهي في مسألة الاجتماع؛ يكون مثل الصلاة في الدار المغصوبة من صفريات تلك المسألة.

- (١) كالصلاة التي تعلق بها الأمر والنهي بعنوان واحد؛ وهو عنوان الصلواتية.
(٢) يعني: لا يوجب تعدد الوجه والعنوان تعدد المتعلق؛ بل يكون حال الشيء ذي الوجهين حال الشيء ذي الوجه الواحد في استحالة اجتماع الأمر والنهي فيه، فلا يكون تعدد الوجه مجدداً في دفع محذور اجتماع الضدين؛ لأن الشيء الواحد لا يجتمع فيه الأمر والنهي؛ سواء كان متعدد العنوان أو متحد العنوان؛ إذ المفروض: وحدة الموضوع، فيكون حال متعدد العنوان حال متحد العنوان في لزوم اجتماع الضدين.
(٣) يعني: وعدم سراية كل من الأمر والنهي إلى متعلق الآخر؛ «لتعددتهما وجهاً» يعني: لتعدد متعلق الأمر، ومتعلق النهي وجهاً وعنواناً، فيكون أحدهما متعلقاً للأمر، والآخر متعلقاً للنهي. فقوله: «لتعددتهما وجهاً» تعليل لعدم السراية أعني: أن عدم السراية مستند إلى تعدد الوجه والعنوان.
(٤) يعني: ما ذكر من أن جهة البحث في هذه المسألة هي: أن تعدد العنوان هل يوجب تعدد المعنون أم لا يوجهه؟ «بخلاف الجهة المبحوث عنها في المسألة الأخرى» أي: مسألة النهي في العبادة.
(٥) يعني: في المسألة الأخرى وهي: النهي في العبادة. فقوله: «إن البحث فيها...» إلخ. إشارة إلى تقريب المغايرة بين المسألتين، وقد مرّ توضيح ذلك سابقاً. وقلنا: إن البحث في مسألة الاجتماع يكون في أن النهي هل تعلق بعين ما تعلق به الأمر أم لا؟ وفي مسألة النهي في العبادة يكون في أن النهي - بعد الفراغ عن تعلقه بعين ما تعلق به الأمر - هل يقتضي الفساد أم لا؟ فتغاير المسألتين من الوضوح كالشمس في النهار، والنار على المنار.
(٦) أي: توجه النهي إلى العبادة أو المعاملة، فمسألة الاجتماع في مرتبة صفري مسألة النهي في العبادة على بعض التقادير، كما عرفت غير مرة. وستأتي الإشارة إليه في كلامه.
(٧) هذا استدراك على المغايرة بين المسألتين، وحاصل الاستدراك: أنه قد يكون البحث في هذه المسألة منقحاً لصفري من صفريات مسألة النهي في العبادة، كما إذا قيل بامتناع اجتماع الأمر والنهي؛ لأجل عدم إجداء تعدد الوجه في دفع غائلة محذور

فانقدح: أن الفرق بين المسألتين في غاية الوضوح.
وأما ما أفاده في الفصول من: الفرق^(١) بما هذه عبارته: «ثم اعلم: أن الفرق بين
المقام^(٢) والمقام المتقدم - وهو: أن الأمر والنهي هل يجتمعان في شيء واحد أو لا؟ -

اجتماع الضدين، وترجيح جانب النهي لبعض الوجوه المذكورة في محلها؛ فإن المقام
حينئذ من صغريات النهي في العبادة، إذ بعد ترجيح النهي وسقوط الأمر يتوجه النهي
إلى العبادة؛ كالصلاة في الدار المفصوبة، فيقع الكلام في أن النهي المتوجه إلى الصلاة
يقتضي فسادها أم لا؟ فيقال على القول بدلالة النهي على الفساد: هذه العبادة منهي
عنها، وكل عبادة منهي عنها فاسدة، فهذه العبادة فاسدة.

(١) بعد ما فرغ المصنف من الفرق بين المسألتين، نقل وجهين آخرين للفرق:
أحدهما: ما في الفصول. وثانيهما: ما سيأتي ذكره في كلامه، من: أن النزاع هنا في
جواز الاجتماع عقلاً، وهناك في دلالة النهي لفظاً. ثم ناقش كلاً منهما بما يأتي تفصيله
في كلامه «قدس سره» وما في الفصول من الفرق بين المسألتين ردّ لما زعم المحقق القمي
«رحمه الله» من الفرق، حيث قال ما حاصله: إن ملاك مسألة الاجتماع هو: كون
النسبة بين الأمور به والمنهي عنه عموماً من وجه؛ نحو: «صل ولا تفصب»، وملاك
مسألة النهي في العبادة هو: كون النسبة بين الأمور به والمنهي عنه عموماً مطلقاً، والمنهي
عنه يكون خاصاً نحو: «صل ولا تصل في الفصب».

وردّه صاحب الفصول بما حاصله: من أن الفرق بينهما في المعاملات ظاهر، وفي
غاية الوضوح؛ وذلك لعدم تعلق الأوامر بالمعاملات حتى تتحقق مسألة الاجتماع،
فمسألة الاجتماع تختص بالعبادات، ولا تجري في المعاملات بالمعنى الأخص. نعم؛
تجري في المعاملات بالمعنى الأعم؛ كالواجبات التوصيلية.

وأما الفرق بينهما في العبادات: فلأن الموضوع والمتعلق في اجتماع الأمر والنهي
متعدد؛ لتعلق الأمر بطبيعة مغايرة للطبيعة التي تعلق بها النهي؛ سواء كانت النسبة بين
الطبيعتين عموماً من وجه؛ كالصلاة والفصب، أم عموماً مطلقاً؛ كالضاحك بالفعل،
والإنسان في نحو: «أكرم الإنسان، ولا تكرم الضاحك بالفعل»؛ حيث إن الموضوع - في
كلا المثالين - متعدد حقيقة أعني: الصلاة والفصب - في المثال الأول - والإنسان والضاحك
بالفعل - في المثال الثاني - هذا بخلاف مسألة النهي في العبادة؛ فإن الموضوع فيها متحد
حقيقة، والتغاير إنما هو في الإطلاق والتقييد؛ نحو «صل ولا تصل في الفصب».

والمتحصل: أن الموضوع في أحدهما متعدد حقيقة، وفي الأخرى متحد كذلك.
(٢) أعني: مسألة النهي في العبادة. ومراده بالمقام المتقدم هو: مسألة الاجتماع.

أما في المعاملات فظاهر.

وأما في العبادات: فهو: أن النزاع هناك فيما إذا تعلق الأمر والنهي بطبيعتين متغايرتين بحسب الحقيقة وإن كان^(١) بينهما عموم مطلق، وهنا فيما إذا اتحدتا^(٢) حقيقة، وتغايرتا بمجرد الإطلاق والتقييد^(٣)؛ بأن تعلق الأمر بالمطلق، والنهي بالمقيد انتهى موضع الحاجة؛ فاسد^(٤)، فإن مجرد تعدد الموضوعات وتغايرها بحسب الذوات، لا يوجب التمايز بين المسائل ما لم يكن هناك اختلاف الجهات، ومعه^(٥) لا حاجة أصلاً إلى تعددها، بل لا بد من عقد مسألتين مع وحدة الموضوع، وتعدد الجهة المبحوث عنها^(٦).

(١) هذا إشارة إلى ردّ ما ذكره المحقق القمي «رحمه الله» من: أن الفرق بين المسألتين من حيث إن النسبة بين الأمور به والمنهي عنه في أحدهما عموم من وجه، وفي الأخرى عموم مطلق، وقد عرفت توضيح ذلك.

(٢) يعني: فيما إذا اتحدت الطبيعتان حقيقة؛ بأن توجه النهي بعين ما توجه إليه الأمر. (٣) وحاصل الكلام في المقام: أن موضوع مسألة الاجتماع تعدد الطبيعة، وموضوع مسألة النهي في العبادة وحدتها، فتغاير الموضوع أوجب تعدد المسألة. هذا تمام الكلام في الفرق الذي ذكره صاحب الفصول.

(٤) هذا جواب «أما» في قوله: «وأما ما أفاده في الفصول من الفرق». والصواب أن تكون كلمة «فاسد» مع الفاء، لكونه من موارد لزوم اقتران الجواب بالفاء كما لا يخفى. وكيف كان؛ فملخص ما أفاده في ردّ الفصول - على ما في «منتهى الدراية»، ج ٣، ص ١٨ -: أن تمايز المسائل إنما هو باختلاف الجهات والأغراض كما تقدم في صدر الكتاب؛ لا باختلاف الموضوعات، فمع وحدة الموضوع وتعدد الجهة لا بد من عقد مسألتين، كما أنه مع تعدد الموضوع، ووحدة الجهة لا بد من عقد مسألة واحدة. وعلى هذا؛ فيما أن جهة البحث في مسألتين الاجتماع والنهي في العبادة واحدة، وهي صحة العبادة في المكان المنصوب مثلاً، فلا بد من عقد مسألة واحدة لهما؛ لا مسألتين وإن تعددتا موضوعاً، فتعدد البحث عنهما في كلام الأعلام «قدس الله تعالى أسرارهم» كاشف عن عدم كون هذا الفرق فارقاً.

(٥) يعني: ومع اختلاف الجهات لا حاجة أصلاً إلى تعدد الموضوعات. (٦) كمسألة الأمر؛ فإن جهة البحث فيها متعددة؛ مثل: كون الأمر ظاهراً في الوجوب، وفي الفور أو التراخي، وفي المرة أو التكرار وغيرها من الجهات المتعلقة بالأمر ولأجل تعدد الجهات عقدوا لها مسائل عديدة بتعددتها وإن كان الموضوع واحداً.

وعقد مسألة واحدة في صورة العكس^(١)، كما لا يخفى.
ومن هنا^(٢) انقده أيضاً: فساد الفرق بأن النزاع هنا في جواز الاجتماع عقلاً،
وهناك في دلالة النهي لفظاً؛ فإن مجرد ذلك - لو لم يكن تعدد الجهة في البين - لا
يوجب إلا تفصيلاً في المسألة الواحدة؛ لاعقد مسألتين. هذا مع عدم^(٣) اختصاص
النزاع في تلك المسألة بدلالة اللفظ، كما سيظهر.

(١) أي: بأن كانت الجهة واحدة، والموضوع متعدداً - كاستثناء المتعقب للجمل -
فإن جهة البحث - وهي: استعلام حال القيد استثناءً كان أم غيره - لما كانت واحدة
أوجبت وحدة المسألة؛ وإن كان الموضوع متعدداً بحسب كونه شرطاً، وغايةً، وصفةً
وحالاً، واستثناءً وغيرها، فإن الاستثناء والصفة والحال ونحوها متعددة موضوعاً لكنها
متحدة جهة كما عرفت.

وكيف كان؛ فلما كانت جهة البحث - في صورة العكس - واحدة فينبغي عقد
مسألة واحدة، فعدم عقد مسألتين مع تعدد الموضوع كاشف عن عدم كون هذا
الفرق فارقاً.

(٢) يعني: ومن كون التمايز بين المسائل باختلاف الجهة لا تعدد الموضوع «انقده
أيضاً: فساد الفرق» الذي ذكره بعضهم؛ «بأن النزاع هنا» أي: في مسألة اجتماع الأمر
والنهي؛ «في جواز الاجتماع عقلاً، وهناك» يعني: في مسألة النهي في العبادة «في دلالة
النهي لفظاً».

فالفرق بينهما: أن إحداها عقلية، والأخرى لفظية. وقد أشار إلى فساد هذا الفرق
بقوله: «فإن مجرد ذلك» أي: الفرق المزبور.

وخلاصة ما يمكن أن يقال في تقريب فساد الفرق المذكور: إن مجرد كون البحث
عقلياً في مسألة الاجتماع، ولفظياً في مسألة النهي في العبادة مالم يرجع إلى تعدد جهة
البحث؛ لا يوجب إلا التفصيل في المسألة الواحدة؛ بأن يعقد مبحث واحد، ويتكلم فيه
تارةً: عن الحكم العقلي، وأخرى: عن الحكم اللفظي بأن يقال في مسألة الاجتماع:
يجوز الاجتماع عقلاً أو لا يجوز.

وأما لفظاً فيدل على الفساد أو لا يدل عليه. والأول: بحسب حكم العقل. والثاني:
بحسب حكم العرف. وهذا لا يوجب عقد مسألتين؛ فإن الاختلاف بين العقل والعرف
لا يقتضي عقد مسألتين.

(٣) هذا إشكال على نفس الفرق المذكور ولو بعد تسليم كونه فارقاً ومصححاً لعقد
مسألتين. وحاصله: - على ما في «منتهى الدراية»، ج ٣، ص ٢٠ -: أن النزاع في مسألة

النهي في العبادة لا يختص بدلالة اللفظ؛ - لما سيأتي إن شاء الله تعالى من عدم اختصاصه بها - بل يجري في غيرها أيضاً، فيقال مثلاً: هل الحرمة الاستفادة من الإجماع والضرورة تقتضي فساد المحرم أم لا؟ بأن مطلق الحرمة - على القول بالفساد - ينافي العبادية ولو لم يكن الدال على الحرمة لفظاً.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

١ - بيان محل النزاع مع ما في المسألة من الأقوال.
وأما محل النزاع فهو: ما إذا كان ما تعلق به الأمر والنهي واحداً ذا وجهين، ومعنونا بعنوانين - كالصلاة والغضب - بأحدهما تعلق الأمر، وبالأخر تعلق النهي، فإذا صلب المكلف في الدار المغضوبة؛ يقع الكلام في جواز الأمر والنهي في هذه الحالة.
وهناك ثلاثة أقوال:

قول: بالجواز؛ فيكون العمل محكوماً بحكمين لتعدد المجمع، وكونه موجوداً بوجودين؛ لأن تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون.
وقول: بالامتناع؛ فيكون المجمع محكوماً بحكم واحد - وهو الوجوب أو الحرمة - لاتحاد المجمع، وكونه موجوداً بوجود واحد؛ فإن تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون.
وقول: بالجواز عقلاً والامتناع عرفاً؛ لأن العقل يرى المجمع اثنين لتعدد العنوان والوجه، ولكن بالنظر السطحي العرفي يكون المجمع واحداً، فيستحيل اجتماع الأمر والنهي فيه.

٢ - المراد بالواحد في عنوان المسألة: ما لا يكون متعدداً، في مقابل ما يكون متعدداً؛ لا ما لا يكون كلياً في مقابل ما يكون كلياً، فيشمل الواحد الشخصي، والصنفي، والنوعي، والجنسي. ثم أن تكون الوحدة وصفاً للواحد نفسه لا لمتعلقه.
وبعبارة أخرى: المراد بالواحد هو: الواحد وجوداً؛ كالصلاة المأمور بها، والغضب المنهي عنه المتحددين في الوجود، فالصلاة في الدار المغضوبة واحد مع الغضب وجوداً، ومصداق لعنوانين. وأما لو لم يكن المجمع مصداقاً كذلك كان خارجاً عن حريم هذه المسألة؛ كالسجود لله الذي هو المأمور به، وللصنم الذي هو المنهي عنه لعدم تصادقهما على السجود الخارجي؛ لأن السجود لله تعالى مباين للسجود للصنم في الخارج، والاتحاد من حيث المفهوم لا يجدي؛ لأن الاعتبار هو: الاتحاد من حيث المصداق المفقود

في المثال المذكور، فبقيد الاتحاد في الوجود والمصداق خرج المثال المذكور لاختلاف المتعلقين فيه مصداقاً.

٣ - الفرق بين مسألة الاجتماع، ومسألة النهي في العبادة هو: أن الاختلاف بينهما باختلاف جهة البحث في كل من المسألتين؛ فإن البحث في هذه المسألة عن أن تعدد العنوان هل يوجب تعدد المعنون، فلا يسري كل من الحكمين إلى متعلق الآخر، أو لا يوجبه فيكون متعلق كل منهما واحداً؟ بخلاف مسألة النهي في العبادة؛ فإن البحث فيها عن أن تعلق النهي بالعمل العبادي هل يقتضي فساد أم لا؟ فلا جهة جامعة بين جهتي البحث في المسألتين.

نعم؛ لو بنى على الامتناع وتقديم جانب الحرمة؛ كان المورد من صفريات تلك المسألة. ثم ذكر المصنف فرقين آخرين:

أحدهما: ما في الفصول من: أن جهة الفرق هي الاختلاف الموضوعي بينهما، فموضوع كل منهما غير موضوع الآخر؛ فإن الموضوع في مسألة الاجتماع متعدد؛ وذلك لتعلق الأمر بطبيعة مغايرة للطبيعة التي تعلق بها النهي.

هذا بخلاف مسألة النهي في العبادة؛ فإن الموضوع فيها متحد حقيقة، والتغاير إنما هو في الإطلاق والتقييد، فتغاير الموضوع أوجب تعدد المسألة.

وناقشه المصنف: بأن اختلاف الموضوع لا يوجب تعدد المسألة مع وحدة الجهة، ومع تعددها تعدد المسألة وإن اتحد الموضوع.

وثانيهما: ما ذكر من أن الفرق بينهما هو: كون البحث هنا عقلياً، وفي تلك المسألة عن دلالة اللفظ فيكون لفظياً.

وناقشه المصنف: بأن هذا الاختلاف لا يوجب عقد مسألتين؛ لأنه تفصيل في المسألة الواحدة كما عرفت آنفاً.

٤ - رأي المصنف «قدس سره»:

١ - المراد بالواحد في عنوان المسألة هو: مطلق ما كان ذا وجهين، ومعنواً بعنوانين؛ سواء كان كلياً، أو جزئياً.

٢ - الفرق بين المسألتين إنما هو باختلاف جهة البحث؛ فإن البحث في مسألة الاجتماع عن أن تعدد العنوان هل يوجب تعدد المعنون أم لا؟ وفي مسألة النهي في العبادة يكون البحث عن دلالة النهي على الفساد، وعدم دلالة عليه.

الثالث^(١): أنه حيث كانت نتيجة هذه المسألة مما تقع في طريق الاستنباط كانت

(١) الغرض من عقد هذا الأمر هو: إثبات كون مسألة الاجتماع من المسائل الأصولية، وأن ذكرها في علم الأصول ليس استطرادياً.

توضيح كون هذه المسألة أصولية يتوقف على مقدمة وهي: أن الضابط في كون المسألة أصولية: أن تقع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الفرعي؛ ولو باعتبار أحد طرفيها من دون ضم كبرى مسألة أخرى.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن نتيجة هذه المسألة تقع في طريق الاستنباط على كلا القولين؛ أعني: جواز الاجتماع وامتناعه.

بيان ذلك: أنه إذا قلنا: بجواز الاجتماع عقلاً فيستنبط: صحة الصلاة في الدار المغصوبة، ويُستنبط: عدم وجوب إعادتها ثانياً، وإذا قلنا: بالامتناع فيُستنبط منه: فساد الصلاة فيها، ووجوب إعادتها ثانياً.

فالمحصل: أن نتيجة هذه المسألة تقع في طريق استنباط الحكم الفرعي، كما عرفت فلا وجه لجعلها من المسائل الكلامية أو الفقهية، أو من المبادئ الأحكامية، أو من المبادئ التصديقية؛ «وإن كان فيها جهاتها» أي: وإن كان في مسألة الاجتماع جهات تلك المسائل.

أما كونها من المسائل الكلامية: فلأن البحث في علم الكلام يكون عن أحوال المبدأ والمعاد، والمسائل الكلامية مسائل عقلية، ومن الظاهر: أن البحث في هذه المسألة عن استحالة اجتماع الأمر والنهي وإمكانه يكون عقلياً، فيناسب المسائل الكلامية. هذا أولاً.

وثانياً: أن النزاع في هذه المسألة يكون عن فعله «عز وجل» وأنه هل يجوز للحكيم تعالى أن يأمر بشيء لجهة و ينهى عنه لجهة أخرى، أم لا يجوز عليه سبحانه؟ فيكون البحث عن أحوال المبدأ، وعمّا يصح أو يمتنع على الله تعالى، فهذه المسألة من المسائل الكلامية؛ لأن المسألة الكلامية هي التي يبحث فيها عن أحوال المبدأ والمعاد، وما يصح أو يمتنع على الله تعالى.

أما كونها من المسائل الفقهية: فلأن البحث فيها: عن عوارض فعل المكلف وهي: صحة الصلاة في المكان المغصوب، وفسادها فيه، فينطبق ضابط المسائل الفقهية عليها، لأن البحث في علم الفقه إنما هو عن عوارض أفعال المكلف.

وأما كونها من المبادئ الأحكامية - وهي ما يكون البحث فيه عن حال الحكم؛ كالبحث عن أن وجوب شيء هل يستلزم وجوب مقدمته أو حرمة ضده أم لا؟ -: فلأن

المسألة من المسائل الأصولية، لا من مبادئ الأحكامية، ولا التصديقية، ولا من المسائل الكلامية، ولا من المسائل الفرعية، وإن كانت فيها جهاتها كما لا يخفى،

البحث في هذه المسألة في الحقيقة بحثٌ عن حال الحكم من حيث إمكان اجتماع اثنين منها في شيء وعدم إمكانه. وعليه فتكون المسألة من المبادئ الأحكامية كما هو الحال في بقية مباحث الاستلزامات العقلية.

أما كونها من المبادئ التصديقية للمسألة الأصولية: فلأن المبادئ التصديقية لمسائل علم الأصول هي التي تبني عليها مسائله، والمراد بالمسألة الأصولية هنا هو: التعارض والتزاحم، وهما في المقام مبيان على أن تعدد العنوان هل يوجب تعدد المعنون أو لا يوجبه؟

وعلى الأول: يجوز الاجتماع، وتدخل هذه المسألة في صغريات مسألة التزاحم؛ لعدم التعارض بين الأمر والنهي بعد تعدد متعلقهما.

وعلى الثاني: يمتنع الاجتماع، وتدخل هذه المسألة في صغريات مسألة التعارض؛ لوحدة المتعلق.

ومن هنا يُعلم: وجه كون هذه المسألة من المبادئ التصديقية للمسألة الأصولية؛ لأن إحرار كون الاجتماع من باب التزاحم أو التعارض يتوقف على وحدة المتعلق، وتعدده في المجمع. فعلى الأول: من باب التعارض المستلزم لامتناع الاجتماع. وعلى الثاني: من باب التزاحم المستلزم لجواز الاجتماع.

وأما بيان الفرق بين التعارض والتزاحم فيسيأتي في بحث التعادل والتراجع إن شاء الله.

وكيف كان؛ فمسألة الاجتماع تكون من المسائل الأصولية؛ إذ يكفي في كون المسألة أصولية وقوعها في طريق الاستنباط، وتعيين الوظيفة بأحد طرفيها وإن كانت لا تقع فيه بطرفها الآخر، وإلا لخرج كثير من المسائل عن كونه مسألة أصولية؛ مثل: مسألة حجية خبر الواحد؛ فإنها لا تقع في طريق الاستنباط على القول بعدم حجيته، وكذا حجية ظاهر الكتاب على القول بعدم حجيته؛ مع إنه لا ريب في كونهما من المسائل الأصولية، فمتى أمكن كون المسألة أصولية لا وجه لأن يكون ذكرها استطرادياً، ولا يلتفت الأصولي إلى الجهات الأخر فيها كمسألتنا هذه؛ حيث تكون فيها جهات المسائل الكلامية والفقهية وغيرهما، إذ قد عرفت في أول الكتاب تداخل علمين أو علوم في المسألة الواحدة؛ بأن تكون فيها جهات من البحث بحيث تدخل بلحاظها في مسائل أكثر من علم.

ضرورة: (١) أن مجرد ذلك لا يوجب كونها منها إذا كانت فيها جهة أخرى، يمكن عقدها معها من المسائل (٢)، إذ لا مجال حينئذ (٣) لتوهم عقدها من غيرها في الأصول، وإن عقدت (٤) كلامية في الكلام وصح عقدها فرعية أو غيرها بلا كلام، وقد عرفت في أول الكتاب: أنه لا ضير في كون مسألة واحدة يبحث فيها عن جهة خاصة من مسائل علمين؛ لانطباق جهتين عامتين على تلك الجهة؛ كانت (٥) بإحدهما من مسائل علم، وبالأخرى من آخر، فتذكر.

الرابع: أنه قد ظهر (٦) من مطاوي ما ذكرناه: أن المسألة عقلية، ولا اختصاص

(١) تعليل لكون هذه المسألة من المسائل الأصولية، وحاصله: أن وجود سائر الجهات في هذه المسألة - كما عرفت - لا يوجب كونها من تلك المسائل، مع وجود جهة تدرجها في المسائل الأصولية، وتصحح عقدها أصولية، وعلى هذا فلا وجه لجعلها من غير المسائل الأصولية، كما لا مرجح لعدّها من المسائل غير الأصولية.

(٢) أي: من المسائل الأصولية كما عرفت توضيح ذلك.

(٣) يعني: حين وجود الجهة الأصولية، بمعنى: أنه مع وجود الجهة الأصولية فيها؛ المصححة لعدّها من مسائل علم الأصول؛ لا وجه لجعلها من غير مسائله، ولا لدعوى: أن ذكرها في علم الأصول استطراد، إذ لا معنى للاستطراد مع كونها من مسائله. وبعبارة أخرى: لا وجه لتوهم عقد هذه المسألة في علم الأصول، مع عدم كونها من مسائله.

(٤) يعني: مع الجهة الأصولية في مسألة الاجتماع تعدّ من مسائلها؛ وإن عقدت أيضاً من المسائل الكلامية والفرعية وغيرهما، لوجود جهاتها في مسألتنا، فالأولى: إضافة «أيضاً» بعد «عقدت» كما في «منتهى الدراية، ج ٣، ص ٢٥».

(٥) يعني: كانت المسألة الواحدة مندرجة في مسائل علمين؛ لانطباق جهتين عامتين عليها، وهما: جهة البحث عن فعل المبدأ المبحوث عنها في علم الكلام، وجهة الوقوع في طريق الاستنباط المبحوث عنها في علم الأصول، ولا ضير في تداخل علمين أو أكثر في مسألة واحدة، كما عرفت في أول الكتاب.

في كون المسألة عقلية لا لفظية

(٦) يعني: قد ظهر عما سبق في صدر الأمر الثاني من: أن النزاع في المسألة هو في سراية كل من الأمر والنهي إلى متعلق الآخر وعدمها، فعلى الأول: يحكم العقل باستحالة اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد؛ لاتحاد المجمع في مورد التصادق

للنزاع في جواز الاجتماع والامتناع فيها بما إذا كان الإيجاب والتحریم باللفظ، كما ربما يوهمه^(٢) التعبير بالأمر والنهي الظاهرين في الطلب بالقول؛ إلا أنه لكون الدلالة عليهما غالباً بهما، كما هو أوضح من أن يخفى.

والاجتماع. وعلى الثاني: يحكم بإمكان اجتماعهما فيه؛ لتعدد المجمع في مورد التصادق والاجتماع. ومن الواضح: أن الحاكم باستحالة الاجتماع أو بإمكانه هو العقل، فالمسألة عقلية، ولا ترتبط بعالم اللفظ أصلاً.

(٢) أي: يُوهم اختصاص النزاع باللفظ: «التعبير بالأمر والنهي الظاهرين في الطلب بالقول:»

وقد استدل لتوهم كون المسألة لفظية بوجهين:

الأول: تعبير الأصوليين في المقام بلفظ الأمر والنهي الظاهرين في الطلب بالقول وهما: يدلان على الوجوب والحرمة، بمعنى: أن الوجوب مدلول للفظ صيغة الأمر، والحرمة مدلول للفظ صيغة النهي، فهذه المسألة بهذا الاعتبار لفظية؛ إذ الوجوب والحرمة مدلولان للفظ الأمر والنهي.

الثاني: تفصيل بعض الأعلام في هذه المسألة بين العقل والعرف حيث قال: بالجواز عقلاً، وبالامتناع عرفاً، ومن المعلوم: أن العرف إنما يحكم بالامتناع بعد إلقاء لفظ الأمر والنهي عليه، فالامتناع العرفي مما يدل عليه اللفظ بواسطة الملازمة العرفية، بين دلالة لفظ كل من الأمر والنهي على الوجوب والحرمة بالمطابقة، وبين دلالة كل منهما على نفي الوجوب والحرمة بالالتزام، ولازم ذلك: امتناع اجتماع الحكيم في المجمع، فمرجع الامتناع العرفي إلى دلالة اللفظ.

هذا بخلاف الحكم بالجواز عقلاً؛ لأن المراد بالجواز العقلي: حكمه بالجواز لكون العنوانين موجبين لتعدد الموضوع، ولا ملازمة عنده بين وجوب أحدهما، وعدم حرمة الآخر.

والمتحصل: أن التفصيل بالجواز عقلاً، والامتناع عرفاً بمعنى: أن اللفظ يدل عرفاً على الامتناع، وهذه الدلالة تكشف عن كون النزاع في دلالة الأمر والنهي على الجواز وعدمه، وهما ظاهران في الطلب بالقول، فتكون المسألة لفظية؛ إذ لو كانت عقلية محضة لم يكن وجه للامتناع العرفي؛ الذي مرجعه إلى ظهور اللفظ في الامتناع. وقد أجاب المصنف عن كلا الوجهين.

وحاصل ما أفاده في الجواب عن الوجه الأول هو: أن تعبيرهم بلفظ الأمر والنهي في العنوان؛ إنما يكون لأجل استفادة الوجوب والحرمة غالباً من لفظ الأمر والنهي، ولا

وذهب البعض إلى الجواز عقلاً والامتناع عرفاً، ليس بمعنى دلالة اللفظ؛ بل بدعوى: أن الواحد بالنظر الدقيق العقلي إثني، وأنه بالنظر المسامحي العرفي واحد ذو وجهين، والـ^(١) فلا يكون معنى محصلاً للامتناع العرفي، غاية^(٢) الأمر دعوى: دلالة اللفظ على عدم الوقوع بعد اختيار جواز الاجتماع، فتدبر جيداً.

يكون هذا لأجل الحصر والانحصار كما أشار إلى توجيه التعبير المذكور بقوله: «إلا إنه لكون الدلالة عليهما غالباً».

وحاصل التوجيه: أن غلبة كون الدال على الأمر والنهي هو اللفظ؛ دعت إلى التعبير عن الوجوب والحرمة بالأمر والنهي الظاهرين في الطلب بالقول، ولعل هذه الغلبة أوجبت ذكرها في مباحث الألفاظ.

وقد أشار إلى الجواب عن الوجه الثاني بقوله: «وذهب البعض إلى الجواز عقلاً والامتناع عرفاً».

وحاصل الجواب عن الوجه الثاني: هو أن ذهب البعض كالمحقق الأردبيلي «قدس سره» إلى الجواز عقلاً والامتناع عرفاً؛ ليس بمعنى دلالة لفظ الأمر والنهي على الامتناع؛ حتى يكون من أكبر الشواهد على كون هذا المسألة لفظية، بل معنى هذا التفصيل: أن الواحد المعنون بعنوانين اثنان بالنظر الدقيق العقلي، وواحد بالنظر المسامحي العرفي، فلهذا يحكم العقل بجواز الاجتماع، والعرف بامتناعه. فكون هذه المسألة لفظية مرفوض عند المصنف؛ إذ لا شهادة في المعنى المذكور على كون المسألة لفظية لا عقلية.

(١) أي: وإن لم يكن مراد المفصل ما ذكرناه من الامتناع العرفي؛ الذي مرجعه إلى كون الواحد ذي الوجهين واحداً بنظر العرف؛ لم يكن للامتناع العرفي معنى محصل؛ لأن امتناع اجتماع الضدين حكم عقلي، فلا معنى لجوازه عقلاً، وامتناعه عرفاً.

(٢) يعني: يمكن أن يكون الامتناع العرفي بمعنى: دلالة لفظ الأمر والنهي على عدم وقوع الاجتماع بعد اختيار جواز الاجتماع عقلاً، ولا يكون الامتناع العرفي بمعنى عدم جواز الاجتماع بعد حكم العقل بالجواز، كي يلزم الانفكاك بين حكم العقل وحكم العرف.

وكيف كان؛ فبعد توجيه الامتناع العرفي - بكون الواحد ذي الوجهين واحداً بنظر العرف؛ غير جائز عقلاً اجتماع الحكمين فيه - لا بد من التصرف في قول المفصل: - بامتناع الاجتماع عرفاً - بأن يقال: إن اللفظ يدل على عدم الوقوع بعد اختيار الجواز عقلاً، لا أنه يدل على الامتناع حتى يتوهم كون المسألة لفظية.

فنتيجة البحث: أنه لا يشهد هذا التفصيل على كون المسألة لفظية محضة.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

١ - أن مسألة اجتماع الأمر والنهي من المسائل الأصولية؛ لوجود ضابط المسألة الأصولية فيها، فإن الضابط في كون المسألة أصولية: أن تقع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الفرعي. ونتيجة هذه المسألة تقع في طريق الاستنباط؛ إذ تستنبط صحة الصلاة في الدار المفصولة على القول بجواز الاجتماع، وفسادها فيها على القول بالامتناع، وتقديم جانب الحرمة على الوجوب.

فلا يكون ذكرها في علم الأصول استطرادياً.

٢ - أن هذه المسألة من المسائل العقلية، لا من المسائل اللفظية؛ لأن النزاع في سرية كل من الأمر والنهي إلى متعلق الآخر وعدمها، فالعقل هو الحاكم بالاستحالة على الأول، وعلى الجواز على الثاني، فتكون المسألة عقلية، ولا ترتبط بعالم اللفظ أصلاً.

وقد يتوهم: كون المسألة لفظية لأحد وجهين:

الأول: تعبير الأصوليين في المقام بلفظ الأمر والنهي الظاهرين في الطلب بالقول.
الثاني: تفصيل بعض الأعلام كالقدس الأردبيلي «قدس سره» في هذه المسألة بين العقل والعرف، فقال: بالامتناع عرفاً، والجواز عقلاً؛ بمعنى: أن اللفظ يدل عرفاً على الامتناع، والمراد بالجواز العقلي هو: حكمه بالجواز، لكون العنوانين موجبين لتعدد الموضوع.

وقد أجاب المصنف عن الأول: بأن تعبيرهم - في العنوان بالأمر والنهي - إنما يكون لأجل استفادة الوجوب والحرمة غالباً من اللفظ، ولا يكون لأجل الحصر والانحصار.
وعن الثاني: بأن ذهب البعض إلى الجواز عقلاً، والامتناع عرفاً ليس بمعنى دلالة لفظ الأمر والنهي على الامتناع؛ حتى يكون دليلاً على كون المسألة لفظية؛ بل معنى هذا التفصيل: أن الواحد المعنون بعنوانين إثنان بالنظر الدقيق العقلي، وواحد بالنظر المسامحي العرفي، فلذا يحكم العقل بالجواز، والعرف بالامتناع.

٣ - رأي المصنف «قدس سره»:

١ - كون المسألة أصولية؛ لا كلامية، ولا فقهية ولا غيرها، ولو وجدت فيها جهاتها.

٢ - كون المسألة عقلية لا لفظية.

الخامس^(١): لا يخفى: أن ملاك النزاع في جواز الاجتماع والامتناع يعم جميع أقسام الإيجاب والتحریم، كما هو قضية إطلاق لفظ الأمر والنهي.

في عموم ملاك النزاع لجميع أقسام الإيجاب والتحریم

(١) الغرض من عقد هذا الأمر هو: بيان تعميم محل النزاع في مسألة الاجتماع لمطلق الوجوب والحرمة؛ سواءً كانا نفسيين، أو غيريين، أو مختلفين، أو كانا عينيين، أو كفائيين، أو مختلفين. أو كانا تعيينيين، أو تخييريين. أو كانا تعبديين، أو توصيليين أو مختلفين، بل ملاك النزاع - وهو: سراية كل من الوجوب والحرمة إلى متعلق الآخر وعدمها - يعم الجميع حتى الأمر والنهي غير الإلزاميين.

وزعم صاحب الفصول: اختصاص النزاع بالوجوب والحرمة النفسيين التعيينيين العينيين لوجهين:

الوجه الأول: هو الانصراف يعني: ينصرف الذهن من لفظ الأمر والنهي في العنوان إلى النفسيين التعيينيين العينيين، كما ينصرف الذهن من إطلاق لفظ الماء إلى الماء البارد الصافي. هذا ما أشار إليه المصنف بقوله: «ودعوى الإنصراف...» إلخ. وقد أجاب المصنف عن هذا الوجه: بما حاصله: من أن دعوى انصراف الأمر والنهي «إلى النفسيين التعيينيين العينيين في مادتهما». أي: في مادتي الأمر والنهي؛ «غير خالية عن الاعتساف».

وجه الاعتساف: أن منشأ الانصراف: إما هو غلبة الوجود، وإما كثرة الاستعمال وكلاهما باطل. أما بطلان الأولى: - أعني: غلبة الوجود - لمنعها صغرى وكبرى.

أما صغرى: فلأن الوجوب بمعنى كونه نفسياً تعيينياً عينياً لا يكون غالباً من حيث الوجود في الشريعة المقدسة؛ لكثرة وجود خلافها فيها أيضاً.

وأما كبرى: فلأن الغلبة من حيث الوجود - على فرض تسليمها - لا توجب الانصراف عند إطلاق مادة الأمر؛ لأن الموجب للانصراف هو: كثرة الاستعمال لا غلبة الوجود كما قرر في محله.

وأما بطلان الثانية: - أعني: كثرة الاستعمال - فلمنعها أيضاً صغرى وكبرى. أما منعها صغرى فلكثرة استعمال لفظ الأمر في الوجوب الغيري والكفائي والتخييري شرعاً.

وأما منعها كبرى: فهي وإن كانت موجبة للانصراف؛ إلا إنها لا تنفع في خصوص المقام؛ لقيام القرينة العقلية على الخلاف، وهي عموم الملاك وتضاد مطلق الوجوب مع مطلق الحرمة.

ودعوى: الانصراف إلى النفسين التعيينين العيينين في مادتهما غير خالية عن الاعتساف. وإن سلم في صيغتهما، مع إنه فيها^(١) ممنوع.

والمتحصل: أننا لا نسلم الانصراف في مادتي الأمر والنهي «وإن سلم في صيغتهما». أي: وإن سلم الانصراف في صيغتي الأمر والنهي؛ بأن يقال: إن صيغة «افعل» حيث يطلق؛ فالظاهر: منه النفسي التعييني العيني؛ كما تقدم في مباحث صيغة الأمر حيث قال المصنف «قدس سره»: «السادس: قضية إطلاق الصيغة كون الوجوب نفسياً عينياً تعيينياً»، وكذا صيغة «لا تفعل».

(١) أي: مع أن الانصراف في الصيغة ممنوع أيضاً؛ إن أريد به التبادر الوضعي الذي يجدي في تقييد الإطلاقات؛ لانتفاء التبادر الوضعي قطعاً مع وجود القرينة العقلية على العموم. هذا تمام الكلام في الجواب عن الوجه الأول.

الوجه الثاني: هو الإطلاق؛ بمعنى: أن مقتضى إطلاق لفظ الأمر والنهي هو الوجوب والحرمة النفسين التعيينين العيينين، فهذا الإطلاق يدل على كون الوجوب نفسياً تعيينياً عينياً؛ لا غيرياً ولا تخييرياً ولا كفائياً، وكذا جانب الحرمة. وقد أشار إليه المصنف بقوله: «نعم لا يبعد...» إلخ.

فقوله: «نعم» استدراك على منع الانصراف المذكور في الوجه الأول. وحاصله: أنه يمكن دعوى انصراف النفسية والتعيينية والعينية، وانسباقها من الإطلاق بمقدمات الحكمة؛ لا من التبادر الوضعي الذي منعه في الجواب عن الانصراف. وتقريب: هذه الدعوى: أن غير النفسية والتعيينية والعينية يحتاج ثبوتاً وإثباتاً إلى مؤونة زائدة، فعدم بيان ذلك كاشف عن عدم إرادة غيرها، كما عرفت في بحث الأوامر. وحاصل جواب المصنف عن هذا الوجه الثاني: أن مقتضى الإطلاق بمقدمات الحكمة، وإن كان ذلك، إلا إن مقدمات الحكمة لا تجري في المقام؛ لأن جريان مقدمات الحكمة المنتجة لإرادة العينية والتعيينية والنفسية في المقام؛ إنما يتم فيما لو لم تكن هناك قرينة عقلية، إذ من مقدمات الحكمة هو: عدم البيان، والقرينة العقلية - وهي: منافاة الوجوب والحرمة بأنحائهما - بيان لعدم الإطلاق، لأن المضادة بين مطلق الوجوب والحرمة مانعة عن إرادة الإطلاق؛ المقتضي لإرادة النفسية وأختيها في المقام.

والمتحصل: أن الإطلاق محتاج إلى مقدمات الحكمة الغير الجارية في المقام؛ لأن من مقدمات الحكمة عدم القرينة على خلاف الإطلاق، وفي المقام قرينة عقلية للعموم؛ لما عرفت من: عموم الملاك لجميع الأقسام، فإن ملاك هذا النزاع هو استحالة اجتماع المتضادين في واحد ذي وجهين، أو جوازه، وهذا لا يختص بقسم دون قسم من

نعم؛ لا يعد دعوى: الظهور والانسباق من الإطلاق بمقدمات الحكمة الغير الجارية في المقام؛ لما عرفت من عموم الملاك لجميع الأقسام، وكذا ما وقع في البين من النقض والإبرام.

الوجوب والحرمة، «وكذا ما وقع في البين من النقض والإبرام» لا يختص بقسم دون قسم.

وكيف كان؛ فللمانع من انعقاد الإطلاق بمقدمات الحكمة أمران: الأول: عموم الملاك. والثاني: عموم النقض والإبرام الواقعين في كلام الأصوليين، وهو يشمل جميع أقسامهما، فهما قرينتان على خلاف الإطلاق.

وفي «منتهى الدراية» ج ٣، ص ٣٠ - في شرح قوله: «وكذا ما وقع في البين من النقض والإبرام» - ما هذا لفظه: «يعني: وكذا لا يخلو عن التعسف ما قيل: من عدم تصوير اجتماع الوجوب والتحريم التخيريين، لأجل عدم جواز الحرام التخيري كما عن المعتزلة؛ استناداً إلى استحالة الحرام التخيري، حيث إن النهي عن شيئين تخيراً يرجع إلى النهي عن أحدهما، وهو يقتضي حرمتها معاً؛ لأن الإتيان بكل واحد منهما إيجاد لمفهوم أحدهما، فيكون كلاهما حراماً، ومن المعلوم: استحالة تعلق النهي بواحد منهما فقط، وتعلقه بكليهما في آن واحد».

وحاصل الكلام في الجواب - عما قيل من عدم تصوير اجتماع الوجوب والتحريم التخيريين - هو: أن ما قيل في وجه استحالة الحرام التخيري من: «استحالة تعلق النهي بواحد منهما فقط، وتعلقه بكليهما في آن واحد» مردودٌ، لأن النهي عن شيئين تخيراً يرجع إلى النهي عن مفهوم أحدهما، وهو ليس بمستحيل أصلاً.

وكيف كان؛ فهناك بحثٌ عن جريان النزاع في الواجب والحرام التخيريين، وقد ذكر المصنف مثالين لكلا القسمين؛ لأن الحق عند المصنف هو جريان النزاع في كلا القسمين.

ومثال الوجوب التخيري: ما أشار إليه بقوله: «إذا أمر بالصلاة والصوم تخيراً بينهما»؛ بأن يكون الواجب أحدهما تخيراً.

ومثال الحرام التخيري: ما أشار إليه بقوله: «وكذلك إذا نُهي عن التصرف في الدار، والمجالسة مع الأغيار»؛ بأن يكون الحرام أحدهما تخيراً.

وحينئذ إذا صلى في الدار، لزم اجتماع الواجب والحرام التخيريين في شيء واحد؛ وهو التصرف في الدار بالصلاة، فإن هذا التصرف باعتبار الصلواتية عدل للواجب التخيري، وباعتبار الغصبية عدل للحرام التخيري، فلا فرق بين هذا وبين اجتماع

مثلاً: إذا أمر بالصلاة والصوم تخيراً بينهما، وكذلك نهي عن التصرف في الدار والمجالسة مع الأغيار، فصلى فيها مع مجالستهم؛ كان حال الصلاة فيها. حالها، كما أمر بها تعييناً، ونهي عن التصرف فيها، كذلك في جريان النزاع في الجواز والامتناع، ومجيء أدلة الطرفين، وما وقع من النقص والإبرام في البين، فتفطن.

السادس: ^(١) أنه ربما يؤخذ في محل النزاع قيد المندوحة في مقام الامتثال، بل ربما قيل: بأن الإطلاق إنما هو للاتكالم على الوضوح، إذ بدونها يلزم التكليف بالمحال.

الواجب والحرام التعيينين في جريان النزاع؛ كالأمر بالصلاة تعييناً، والنهي عنها في الدار المفصولة كذلك، كما أشار إليه بقوله: «كان حال الصلاة فيها حالها؛ كما إذا أمر بها تعييناً، ونهي عن التصرف فيها كذلك»؛ يعني: حال كون الصلاة واجبة بالوجوب التخيري؛ كحال كونها واجبة بالوجوب التعيني في جريان النزاع.

والمتحصل: أنه يجري النزاع في جواز اجتماع الأمر والنهي في واحد ذي وجهين وامتناعه فيه في الواجب والحرام التخيريين أيضاً، وتجيء أدلة المجوزين والمانعين في هذا المورد، ويجيء النقص والإبرام هنا، فتفطن ولا تغفل، إذ لا وجه لاختصاص النزاع بالواجب النفسي العيني؛ بل يجري في التعيني أيضاً.

في اعتبار المندوحة في محل النزاع

(١) الغرض من عقد هذا الأمر هو: التنبيه على ما ذكره بعض من: اعتبار قيد المندوحة في محل النزاع.

توضيح اعتبار قيد المندوحة: يتوقف على مقدمة وهي: أن المندوحة هي: كون المكلف في سعة وفسحة؛ بأن يكون له مفرّ وطريقٌ لامتثال الصلاة في غير الدار المفصولة؛ بأن لم يكن المكان منحصراً في الغصب، بأن كان له مكان مباح يتمكن من الصلاة فيه؛ في مقابل من لا يتمكن من الإتيان بها إلا في الغصب هذا أولاً.

وثانياً: أن الخلاف في جواز الاجتماع وعدمه يختص بصورة قدرة المكلف على موافقة الأمر والنهي؛ بأن يتمكن من فعل الصلاة في غير المكان المغصوب، وذلك لأن القدرة من الشرائط العامة لا بد منها في التكليف الشرعية.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه قد يُتوهم اعتبار قيد المندوحة بالمعنى المذكور في محل النزاع؛ إذ مع عدم المندوحة في مقام الامتثال لا إشكال في الامتناع، ولا خلاف أصلاً، فلا بُدَّ من القول بالامتناع؛ لئلا يلزم التكليف بالمحال، لأن الأمر بالصلاة بدون المندوحة تكليف بما لا يقدر المكلف على امتثاله؛ لعدم تمكنه من الصلاة الصحيحة مع

ولكن التحقيق مع ذلك: ^(١) عدم اعتبارها فيما هو المهم في محل النزاع من لزوم المحال، وهو اجتماع الحكمين المتضادين، وعدم الجدوى في كون موردهما موجهاً بوجهين في دفع «رفع» غائلة اجتماع الضدين، أو عدم لزومه، وأن تعدد الوجه يجدي في دفعها، ولا يتفاوت في ذلك أصلاً وجود المندوحة وعدمها، ولزوم التكليف بالمحال بدونها محذور آخر لا دخل له بهذا النزاع.

انحصار المكان في الغصب، كما أشار إليه بقوله: «وبدونها يلزم التكليف بالمحال» لعدم قدرة المكلف على الفعل والترك معاً.

فالمحصل: أن محل الخلاف بين الأصوليين في جواز الاجتماع، وامتناعه إنما هو في المورد الذي يكون المكلف قادراً في مقام الامتثال على الإتيان بالصلاة خارج الدار المغصوبة؛ بأن دخلها بسوء اختياره لا بالاضطرار.

وأما إذا لم تكن المندوحة للمكلف، وانحصر المكان في الدار المغصوبة؛ بأن دخلها بالاضطرار؛ فلا بد من القول بالامتناع بلا خلاف أصلاً، وإلا لزم التكليف بالمحال؛ لأنه لا يتمكن من إتيان الصلاة الصحيحة في الدار المغصوبة، بحيث يوجب قرباً للمولى، فيكون هذا نظير الأمر بالطيران في كونه تكليفاً بغير المقدور؛ وهو باطل عند العدالة. ثم الذي أخذ قيد المندوحة صريحاً في محل النزاع هو: صاحب الفصول حيث قال ما هذا لفظه: «وإن اختلفت الجهتان، وكان للمكلف مندوحة في الامتثال فهو موضع النزاع، ومن ترك قيد الأخير فقد اتكل على الوضوح لظهور اعتباره». «الفصول الغروية، ص ١٢٤».

(١) أي: مع لزوم التكليف بالمحال لولا المندوحة «عدم اعتبارها» يعني: عدم اعتبار المندوحة «فيما هو المهم في محل النزاع»؛ إذ لا أثر لها فيما هو المهم، فإن المهم في هذا الباب هو أنه هل يرتفع التضاد بين الأمر والنهي بتعدد الجهة أم لا؟

وبعبارة أخرى: أن المهم في المقام هو: بيان أنه هل يلزم اجتماع الحكمين المتضادين الذي هو محال، أو لا يلزم المحال؟

وعمدته معرفة أن تعدد الوجه هل يجدي في تعدد ذي الوجه فلا يلزم المحال، أو لا يجدي فيلزم المحال؟

ومن الواضح: أن هذا المعنى لا يختلف الحال فيه بين وجود المندوحة، وعدم وجودها، نعم؛ وجود المندوحة دخيل في الحكم الفعلي بالجواز عند من يرى امتناع التكليف بالمحال.

وكيف كان؛ فالمصنف لم يعتبر المندوحة في محل النزاع أصلاً حيث قال: «ولكن التحقيق مع ذلك عدم اعتبارها فيما هو المهم في محل النزاع».

توضيح ما أفاده المصنف في التحقيق: يتوقف على مقدمة وهي: أنّ عدم جواز اجتماع الأمر والنهي تارة يكون: من جهة عجز المكلف عن امتثال الأمر والنهي معاً، مع وجود كل من الأمر والنهي؛ لأجل تحقق موضوعهما، ولكن المكلف لا يقدر على الجمع بينهما؛ لأن الجمع بينهما تكليف بالمحال؛ نظير الأمر بالضدين المتزاحمين، كما لو أمر المولى عبده بإنقاذ الغريقين، ولكن العبد لا يقدر على انقادهما معاً، فعجزه مانع من الجمع بينهما فيكون هذا التكليف تكليفاً بالمحال، فالجمع بين الأمر والنهي مستلزم للتكليف بالمحال؛ لاستحالة الجمع بين الفعل والترك عند وحدة المتعلق.

وأخرى: يكون عدم جواز الاجتماع من جهة تضاد الأمر والنهي، فالجمع بينهما جمع بين الضدين، فالاجتماع حينئذٍ مستلزم للتكليف بالمحال.

فالمستحصل: أن عدم جواز الاجتماع من الجهة الأولى لأجل لزوم التكليف بالمحال، ومن الجهة الثانية لأجل لزوم التكليف بالمحال، والفرق بين التكليف بالمحال والتكليف بالمحال: أن المحال في الأول هو: نفس التكليف، وفي الثاني هو: متعلق التكليف.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إن البحث في مسألة جواز اجتماع الأمر والنهي وامتناعه إنما هو من الجهة الثانية، بمعنى: أن اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد ذي عنوانين محال في نفسه إن لم يكن تعدد العنوان موجباً لتعدد المعنويين؛ للزوم اجتماع الحكمين المتضادين في موضوع واحد، فيلزم التكليف بالمحال، ولا يلزم التكليف بالمحال إذا كان تعدد العنوان موجباً لتعدد المعنويين؛ لعدم لزوم اجتماع الضدين في موضوع واحد.

وأما المندوحة: فهي وإن كانت تعتبر في جواز اجتماع الأمر والنهي من الجهة الأولى؛ لكلا يلزم التكليف بالمحال، إذ مع وجود المندوحة لا يلزم التكليف بالمحال، إلا إن محل الكلام والبحث هو: عدم جواز الاجتماع أو جوازه من الجهة الثانية؛ لا من الجهة الأولى، ولذا قال بعض الأصوليين بالامتناع؛ حتى مع وجود المندوحة.

فالمستحصل: أن ما هو محل الكلام لا تعتبر فيه المندوحة، وما تعتبر فيه المندوحة ليس من محل النزاع، بل هو خارج عن محل الكلام. هذا ما أشار إليه المصنف «قدس سره» بقوله: «ولكن التحقيق مع ذلك: عدم اعتبارها فيما هو المهم في محل النزاع، من لزوم

نعم؛^(١) لا بد من اعتبارها في الحكم بالجواز فعلاً، لمن يرى التكليف بالمحال محذوراً ومحالاً، كما ربما لا بد من اعتبار أمر آخر في الحكم به كذلك أيضاً.

المحال، وهو اجتماع الحكيم المتضادين» يعني: والتحقيق عدم اعتبار المندوحة في نزاع جواز الاجتماع وعدمه؛ من ناحية اجتماع الضدين، ولزوم التكليف المحال.

(١) أي: بعد أن نفى اعتبار المندوحة من الجهة الثانية أعني: عدم جواز الاجتماع من جهة لزوم التكليف المحال؛ أثبت اعتبارها من الجهة الأولى وهي: عدم جواز الاجتماع من جهة لزوم التكليف بالمحال في مقام الامتثال.

فقوله: «نعم؛ لا بد من اعتبارها» استدراك على قوله: «ولكن التحقيق مع ذلك: عدم اعتبارها في ما هو المهم في محل النزاع».

وحاصله: أنه لا بد من اعتبار المندوحة في مقام الامتثال «في الحكم بالجواز فعلاً»؛ لكون تعدد الجهة مجدداً في اجتماع الأمر والنهي، ومانعاً عن لزوم التكليف المحال إذ لولا المندوحة لزم التكليف بالمحال، وهو غير جائز عند من يرى التكليف بالمحال محذوراً ومحالاً؛ كالعديلية. وأما عند من لا يراه محالاً فلا تعتبر المندوحة أيضاً.

وكيف كان؛ فلا وجه لاعتبار المندوحة إلا لأجل عدم لزوم التكليف بالمحال، ولا دخل لاعتبارها بما هو المحذور في المقام من لزوم التكليف المحال، فالمندوحة رافعة للزوم التكليف بالمحال الذي جوزه بعض كالأشاعرة، لا التكليف المحال الذي لم يجوزه أحد وهو مورد البحث في المقام.

قوله: «فافهم» لعله إشارة إلى الفرق بين التكليف المحال، وبين التكليف بالمحال؛ فإن الأول: ناشئ عن التضاد بين التكليفين. والثاني: ناشئ من التضاد بين المتعلقين هذا أولاً.

وثانياً: أن محالية نفس التكليف لأجل وحدة المتعلق، ومحالية المكلف به لأجل عجز المكلف عن إتيان المكلف به في الخارج، ففي الضدين المتزاحمين؛ كإنقاذ الغريقين يكون المكلف به محالاً، فيلزم التكليف بالمحال؛ وأما نفس التكليف فليس بمحال؛ فلا يلزم التكليف المحال.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

١ - عموم ملاك النزاع لجميع أقسام الإيجاب والتحریم في مسألة اجتماع الأمر والنهي، والملاك عبارة عن التضاد بين مطلق الوجوب والحرمة، سواء كانا نفسيين أو

غيرين أو مختلفين، أو كانا عينيين أو كفائيين أو مختلفين، أو كانا تعيينيين أو تخييريين، أو كانا تعبديين أو توصليين أو مختلفين.

وتوهم صاحب الفصول لاختصاص النزاع بالوجوب والحرمة النفسيين التعيينيين العينيين للانصراف أو الإطلاق؛ غير خالٍ عن الاعتساف؛ لبطلان الانصراف والإطلاق. أما بطلان الانصراف: فلأنه إما لغلبة الوجود، أو لكثرة الاستعمال وكلاهما باطل؛ لعدم غلبة الوجود أولاً، وعدم كونها موجبة للانصراف ثانياً.

وأما كثرة الاستعمال: فعلى فرض تسليمها لا تنفع في خصوص المقام؛ لقيام القرينة العقلية على الخلاف، وهي عموم الملاك، وتضاد مطلق الوجوب والحرمة.

وأما الإطلاق: فلأن مقتضاه بمقدمات الحكمة وإن كان ذلك؛ إلا إن مقدمات الحكمة غير جارية في المقام؛ لوجود البيان على العموم؛ وهي القرينة العقلية على تنافي الوجوب والحرمة بجميع أقسامهما، ومع هذه القرينة لا ينعقد الإطلاق المقتضي لإرادة النفسية وأختيها في المقام.

٢ - جريان النزاع في الوجوب والحرمة التخيريين؛ مثل وجوب الصلاة والصوم تخيراً، وحرمة التصرف في الدار المغصوبة، والمجالسة مع الأغيار تخيراً.

فإذا صلى المكلف في الدار المغصوبة، فقد جمع الواجب التخيري والحرام التخيري، فيجري النزاع في جواز اجتماع الأمر والنهي في الواحد ذي العنوانين، وامتناعه في هذا المقام أيضاً، فتجيء أدلة المجوزين والمانعين في هذا المورد كمورد اجتماع الوجوب والحرمة التعيينيين؛ إذ لا وجه لاختصاص النزاع بالوجوب والحرمة التعيينيين.

٣ - دفع توهم اعتبار المندوحة في مقام الامتثال في مسألة اجتماع الأمر والنهي، إذ مع عدمها لا بدّ من القول بالامتناع بلا خلاف أصلاً؛ لكلا يلزم التكليف بالمحال.

وحاصل الدفع: أن اعتبارها إنما هو في مقام الامتثال، وهو خارج عن محل الكلام، لأن محل الكلام هو: مقام الجعل لا مقام الامتثال؛ بمعنى: أنه هل يمتنع تعلق حكمين متضادين في نفسهما في شيء واحد ذي وجهين؛ لعدم تعدد الوجه موجباً لتعدد المتعلق أم يمكن ذلك، لكون تعدد الوجه موجباً لتعدد المتعلق؟ فعلى الأول يلزم التكليف بالمحال.

فالمهم في المقام هو: بيان أنه هل يلزم المحال؛ وهو اجتماع الحكمين المتضادين في شيء واحد أم لا؟ ومن الواضح: أن هذا المعنى لا يختلف الحال فيه بين وجود المندوحة وعدم وجودها.

وبالجملته: لا وجه لاعتبارها إلا لأجل اعتبار القدرة على الامتثال، وعدم لزوم التكليف بالمحال، ولا دخل له بما هو المحذور في المقام من التكليف بالمحال. فافهم واغتم.

السابع: أنه ربما يُتوهم تارة: أن النزاع في الجواز والامتناع يبتني على القول بتعلق الأحكام بالطبائع، وأما الامتناع على القول بتعلقها بالأفراد فلا يكاد يخفى؛ ضرورة: لزوم تعلق الحكمين بواحد شخصي، ولو كان ذا وجهين على هذا القول. وأخرى: ^(١) أن القول بالجواز مبني على القول بالطبائع؛ لتعدد متعلق الأمر والنهي

٤ - رأي المصنف «قدس سره»:

١ - عموم محل النزاع وجريانه في جميع أقسام الواجب والحرام؛ حتى في الواجب والحرام التخييريين.

٢ - عدم اعتبار قيد المندوحة فيما هو المهم في محل النزاع من لزوم المحال، واعتبارها في مقام الامتثال لكلا يلزم التكليف بالمحال.

في توهم ابتناء النزاع على القول بتعلق الأحكام بالطبائع

(١) الغرض من عقد هذا الأمر السابع هو: دفع توهمين:

التوهم الأول: ما أشار إليه بقوله: «إنه ربما يتوهم تارة: أن النزاع في الجواز والامتناع يبتني على القول بتعلق الأحكام بالطبائع»؛ بتقريب: أن الخلاف في الجواز والامتناع مبني على تعلق الأحكام بالطبائع؛ إذ عليه تكون طبيعة الصلاة المتعلقة للأمر غير طبيعة الغصب المتعلقة للنهي، فيكون هناك مجالاً للنزاع؛ لأن القائل بالجواز يرى تعدد المتعلق ماهيةً وإن اتحد وجوداً، فلا مانع من اجتماع الحكمين؛ لكون المتعلق عبارة عن طبيعتين متغايرتين ماهيةً.

والقائل بالامتناع يرى اتحاد المتعلق وجوداً وماهيةً، والواحد لا يتحمل حكمين متضادين. هذا على القول بتعلق الأحكام بالطبائع.

وأما على القول بتعلقها بالأفراد: فلا يكاد يصح أن ينازع في الجواز والامتناع، بل لا محيص عن القول بالامتناع بلا خلاف أصلاً؛ ضرورة: استحالة اجتماع حكمين، وتعلقهما بواحد شخصي؛ لأنه مستلزم لاجتماع الضدين في موضوع واحد.

التوهم الثاني: ما أشار إليه بقوله: «وأخرى: أن القول بالجواز مبني على القول بالطبائع»؛ بتقريب: أن جواز الاجتماع مبني على القول بتعلق الأحكام بالطبائع؛ لتعدد متعلق الأمر والنهي ذاتاً وإن اتحد وجوداً. وعدم جواز الاجتماع مبني على تعلق الأحكام

بالأفراد؛ لكون المتعلق حينئذٍ شخصاً جزئياً حقيقياً، ومن المعلوم: امتناع تحمله لحكمين متضادين، فلا محيص حينئذٍ عن القول بالامتناع.

والفرق بين التوهمين: أنه على التوهم الأول: يمكن القول بالامتناع مع القول بتعلق الأحكام بالطبائع أيضاً، وعلى التوهم الثاني: لا يمكن ذلك؛ بل لابد من الذهاب إلى الجواز على القول بتعلقها بالطبائع، فالقول بالامتناع في التوهم الثاني مبنيٌّ على تعلق الأحكام بالأفراد. وفي التوهم الأول غير مبنيٍّ عليه؛ بل يمكن حتى على القول بتعلقها بالطبائع أيضاً.

والجامع بينهما هو: الامتناع على القول بتعلقها بالأفراد. وقد أجاب المصنف عن كلا التوهمين بجواب واحد، وهو ما أشار إليه بقوله: «وأنت خيرٌ بفساد كلا التوهمين»، وحاصله: أن أساس النزاع - في مسألة الاجتماع - إنما هو على أن تعدد الوجه هل يكفي في رفع الغائلة أم لا؟ بمعنى: أن تعدد الوجه، إن كان مجدياً في تعدد المتعلق؛ بحيث لا يضر معه الاتحاد الوجودي؛ فذلك مُجدي حتى على القول بتعلق الأحكام بالأفراد؛ لكون الموجود الخارجي الموجه بوجهين مجعماً لفردين موجودين بوجود واحد، ومصداقاً لطبيعتين؛ إحداهما: متعلق الأمر، والأخرى: متعلق النهي، فلا يلزم اجتماع الضدين من اجتماع الأمر والنهي؛ بلا فرق بين تعلق الأحكام بالطبائع أو الأفراد.

وأما إن لم يكن تعدد الوجه مجدياً في تعدد المتعلق: فالاجتماع محال حتى على القول بتعلق الأحكام بالطبائع؛ لأن وجود كلٍّ من الطبيعتين عين وجود الأخرى، فيلزم المحال وهو اجتماع الضدين في واحد.

وكيف كان؛ فلا فرق بين القول بتعلق الأحكام بالطبائع أو الأفراد من حيث امتناع الاجتماع وجوازه، إذ مع الالتزام بكفاية تعدد العنوان، وأنه يستلزم تعدد المعنون: فالاجتماع جائز وممكن على كلا القولين.

ومع الالتزام بعدم كفايته، وأنه لا يستلزم تعدد المعنون؛ فالاجتماع محال على كلا القولين.

يعني: ويتوهم أخرى: بـ«أن القول بالجواز مبنيٌّ على القول» بتعلق الأحكام «بالطبائع؛ لتعدد متعلق الأمر والنهي ذاتاً عليه» أي: على القول بتعلقها بالطبائع.

ذاتاً عليه؛ وإن اتحد وجوداً، والقول بالامتناع على القول بالأفراد لاتحاد متعلقهما شخصاً خارجاً، وكونه^(١) فرداً واحداً.

وأنت خير بفساد كلا التوهمين؛ فإن^(٢) تعدد الوجه إن كان يجدي بحيث لا يضر معه الاتحاد بحسب الوجود والإيجاد^(٣) لكان يجدي ولو على القول بالأفراد، فإن الموجود الخارجي الموجه بوجهين^(٤) يكون فرداً لكل من الطبيعتين، فيكون مجعماً

(١) أي: لكون متعلق الأمر والنهي فرداً واحداً يمتنع اجتماع حكمين متضادين فيه، فيكون قوله: «وكونه» عطفاً على قوله: «لاتحاد».

(٢) هذا من المصنف تقرب لفساد التوهمين.

(٣) أي: الفرق بين الإيجاد والوجود إنما هو بالاعتبار، بمعنى: أن الوجود ملحوظ في نفسه، والإيجاد ملحوظ بالنسبة إلى موجد.

(٤) مثل جهة الصلواتية وجهة الغصبية في الموجود الخارجي، وبهما يكون فرداً لكل من الطبيعتين؛ طبيعة الصلاة المأمور بها، وطبيعة الغصب المنهي عنها، فيكون الموجود الخارجي «مجعماً لفردين موجودين بوجود واحد»، وحينئذ يمكن النزاع حتى على القول بتعلق الأوامر والنواهي بالأفراد، فلا يتم التوهم الأول؛ إذ تعلق الأمر بفرد، وتعلق النهي بفرد آخر، غاية الأمر: أن هذين الفردين اتحدا في الوجود.

ولا يقال: كيف يمكن أن يكون وجود واحد مجعماً لفردين، فإن اللازم أن يكون لكل فرد مستقل منحاز عن الآخر؟

فإنه يقال: إنه لا فرق بين اتحاد الطبيعتين وبين اتحاد الفردين، «فكما لا يضر وحدة الوجود بتعدد الطبيعتين»؛ بأن يكون وجود واحد مجعماً لطبيعتين؛ «كذلك لا يضر» وحدة الوجود «بكون المجمع اثنين»؛ أي: فردين؛ بأن يكون وجود واحد مجعماً لفردين «بما هو» أي: مجعته لفردين بسبب أنه «مصدق وفرد لكل من الطبيعتين»، وذلك لما هو المعروف من: أن حكم الأمثال فيما يجوز ولا يجوز واحد.

أما وجه عدم الفرق بين اتحاد الطبيعتين، وبين اتحاد الفردين: فلأن العقل لا يرى تفاوتاً بين كون المطلوب بالفعل والترك هو الوجود السعي - أعني: الطبيعة - بحيث كانت الخصوصيات من لوازم المطلوب، وبين كون المطلوب هو الوجود الخاص - أعني الفرد - بحيث كانت الخصوصيات داخلية في المطلوب؛ إذ الموضوع للحكمين على كل تقدير ليس إلا الوجود المجمع.

قوله: «والآ...» إلخ، معطوف على قوله: «وإن كان يجدي...» إلخ فمعنى العبارة:

وإن لم يكن تعدد الوجه مجدياً في تعدد المتعلق لما كان مجدياً أصلاً؛ حتى على القول بتعلق الأحكام بالطبائع؛ لاتحاد الطبيعتين خارجاً، فيلزم اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد - وهو: اجتماع الضدين - إذ الطبيعتان وإن تعددتا ذهنياً ولكنهما متحدتان خارجاً. **فالمحصل:** أنه إن كان تعدد الوجه مجدياً في تعدد المتعلق لكان مجدياً؛ بلا فرق بين تعلق الأحكام بالطبائع، وبين تعلقها بالأفراد؛ إذ كما أن وحدة الوجود لا تضر بتعدد الطبيعة - بناء على القول بتعلقها بالطبائع - فكذلك لا تضر بتعدد الفرد على القول بتعلقها بالأفراد، فما يقع في الخارج من خصوصيات الصلاة في الدار المغصوبة يكون فرداً للصلاة، وفرداً للغصب، فهو مأمور به بالاعتبار الأول، ومنهي عنه بالاعتبار الثاني.

وإن لم يكن تعدد الوجه مجدياً في تعدد المتعلق؛ لما كان مجدياً حتى على القول بتعلق الأحكام بالطبائع، كما عرفت. فلا فرق بينهما إلا في دخول الخصوصيات في المطلوب على القول بتعلقها بالأفراد، وخروجها عن حيز الطلب على القول بتعلقها بالطبائع.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

١ - يتلخص البحث في التوهمين، والجواب عنهما بما يلي:

فقد يتوهم: أنه لا نزاع على القول بتعلق الأحكام بالأفراد، وإنما يبتني النزاع على الالتزام بتعلقها بالطبائع، كما يتوهم: بأن القول بالجواز يبتني على القول بتعلق الأحكام بالطبائع، والقول بالامتناع يبتني على القول بتعلقها بالأفراد.

ومنشأ كلا التوهمين: أن الفرد عبارة عن الوجود الشخصي، ومن الواضح: أن تعلق الحكمين بواحد شخصي محال؛ لأنه من اجتماع الضدين.

وقد أجاب المصنف عن كلا التوهمين بجواب واحد وحاصله: أن أساس النزاع على أن تعدد الوجه يكفي في رفع الغائلة أو لا؟.

فمع الالتزام بكفايته، وأنه يستلزم تعدد المعنون؛ يجوز الاجتماع؛ لأن متعلق الحكم وإن كان هو الفرد؛ إلا إنه حيث كان ذا وجهين كان مجعماً لفردين من طبيعتين؛ أحدهما: متعلق الأمر، والآخر: متعلق النهي، فلا يلزم اجتماع الضدين على كلا القولين.

ومع الالتزام بعدم كفايته، وأنه لا يستلزم تعدد المعنون، فالاجتماع محال حتى على

لفردين موجودين بوجود واحد، فكما لا يضر وحدة الوجود بتعدد الطبيعتين، لا يضر بكون المجمع اثنين بما هو مصداق وفرد لكل من الطبيعتين؛ وإلا لما كان يجدي أصلاً؛ حتى على القول بالطبائع، كما لا يخفى؛ لوحدة الطبيعتين وجوداً واتحادهما خارجاً، فكما أن وحدة الصلابة والقصية في الصلاة في الدار المغصوبة وجوداً غير ضائر بتعددتهما وكونهما طبيعتين؛ كذلك وحدة ما وقع في الخارج من خصوصيات الصلاة فيها وجوداً غير ضائر بكونه فرداً للصلاة، فيكون مأموراً به، وفرداً للغصب فيكون منهيّاً عنه، فهو على وحدته وجوداً يكون اثنين؛ لكونه مصداقاً للطبيعتين، فلا تغفل.

الثامن^(١): أنه لا يكاد يكون من باب الاجتماع؛ إلا إذا كان في كل واحد من

القول بتعلق الأحكام بالطبيعة؛ لأن وجود كل من الطبيعتين عين وجود الأخرى، فيلزم اجتماع الأمر والنهي في واحد وهو محال.

فحاصل البحث: أنه إن كان تعدد الوجه مجدياً في تعدد المتعلق لكان مجدياً على كلا القولين. وإن لم يكن تعدد الوجه مجدياً لما كان مجدياً؛ حتى على القول بتعلق الأحكام بالطبائع.

٢ - رأي المصنف «قدس سره»:

هو: أن النزاع في مسألة الاجتماع لا يمتني على القول بتعلق الأحكام بالطبائع. وكذلك لا يمتني القول بالجواز على تعلق الأحكام بالطبائع، والقول بالامتناع على تعلقها بالأفراد. بل يمكن النزاع على كلا القولين.

في اعتبار وجود المناطين في المجمع حتى تكون مسألة الاجتماع

من صغريات باب التزاحم على القول بالامتناع

(١) الغرض من عقد هذا الأمر الثامن هو: بيان أمرين:
الأمر الأول: أنه يعتبر في باب الاجتماع أن يكون مناط كل من الأمر والنهي موجوداً في المجمع؛ كي يكون على الجواز محكوماً بكلا الحكمين، وعلى الامتناع مندرجاً في باب التزاحم بين المقتضيين كما ستعرف.

الأمر الثاني: بيان الفرق بين مسألة الأمر والنهي التي هي من صغريات باب التزاحم على الامتناع، وبين باب التعارض أي: الفرق بين التزاحم والتعارض.

وتوضيح ذلك يتوقف على:

أن يقع الكلام تارةً في مقام الثبوت، وأخرى: في مقام الإثبات.

وأما مقام الثبوت: فهناك احتمالات:
 الاحتمال الأول: أن يكون مجمع الأمر والنهي فاقداً للملاكين.
 الاحتمال الثاني: أن يكون واجداً لأحد الملاكين، وذلك الملاك الواحد: إما ملاك للأمر، أو للنهي، أو غير معلوم تفصيلاً؛ بل يعلم إجمالاً بأنه ملاك للأمر أو للنهي.
 الاحتمال الثالث: أن يكون واجداً للملاكين، وهذا على قسمين:
 أحدهما: أن يكون المجمع واجداً للملاكين مطلقاً، يعني: حتى في مورد التصادق والاجتماع.

وثانيهما: أن لا يكون واجداً لهما كذلك؛ بأن لم يكن للمتعلقين ملاك حتى في مورد الاجتماع؛ بأن كان الملاك قاصراً، إنما يشمل مورد الافتراق.
 إذا عرفت هذه الاحتمالات فاعلم: أن الاحتمال الأول: لا يكون مورداً للتعارض ولا للتزاحم، فيكون محكوماً بحكم ثالث.

والاحتمال الثاني: محكوم بالوجوب أو التحريم فيما إذا علم ذلك الملاك الواحد تفصيلاً بأنه ملاك للأمر أو للنهي، ومورد للتعارض فيما إذا لم يعلم ذلك الملاك تفصيلاً؛ بل علم إجمالاً بأنه ملاك للأمر أو للنهي؛ ولازم ذلك هو العلم بكذب أحدهما.
 والاحتمال الثالث: مورد للتزاحم إذا كان المجمع مورداً للملاكين حتى في مورد الاجتماع، ولا يكون من هذا الباب إذا لم يكن للمتعلقين ملاك؛ حتى في مورد الاجتماع، بل لهما ملاك في مورد الافتراق.

والحاصل: أنه لو كان للحكمين المجتمعين الملاك - وهو: المصلحة في الأمر؛ والمفسدة في النهي؛ بأن لم يكن فرق بين الصلاة في الدار المفصوبة، وبين سائر الصلوات؛ وكذا لم يكن فرق بين هذا الغضب أعني: التصرف في مال الغير بغير إذنه حال الصلاة، وبين سائر أفراده - كان هذا من باب التزاحم، واجتماع الأمر والنهي.

غاية الأمر: كان التزاحم بين المقتضيين على القول بالامتناع والترجيح هنا بالأهمية، فيؤخذ بما هو أقوى ملاكاً ومناطاً - وإن كان دليلاً أضعف سنداً ودلالةً - ولا يؤخذ بما هو أضعف مناطاً - وإن كان دليلاً أقوى سنداً ودلالةً - ومع تساويهما مناطاً وملاكاً يحكم بحكم ثالث من استحباب أو كراهة أو إباحة هذا بخلاف باب التعارض؛ حيث لا يعتبر فيه ثبوت المناط؛ بل يعتبر فيه العلم بكذب أحد الدليلين، ويُرجع فيه إلى المرجحات السُّنَدِيَّة والدَلَالِيَّة، أو الاخبار العلاجية. والتفصيل في باب التعارض.

متعلقى الإيجاب والتحریم مناط حكمه مطلقاً، حتى في مورد التصادق والاجتماع؛ كي يحكم على الجواز بكونه فعلاً محكوماً بالحكمين. وعلى الامتناع بكونه محكوماً بأقوى المناطين، أو بحكم آخر غير الحكمين؛ فيما لم يكن هناك أحدهما أقوى، كما يأتي تفصيله.

وأما إذا لم يكن للمتعلقين مناط كذلك^(١) فلا يكون من هذا الباب، ولا يكون مورد الاجتماع محكوماً إلاً بحكم واحد منهما^(٢)؛ إذا كان له مناطه، أو حكم^(٣) آخر غيرهما؛ فيما لم يكن لواحد منهما؛ قيل بالجوار^(٤) أو الامتناع^(٥)، هذا بحسب مقام الثبوت.

والمتحصل: أن المجمع إن كان واجداً لكلا الملاكين فهو: من باب الاجتماع، فعلى الجواز يكون محكوماً بكلا الحكمين، ولا يكون من باب التزاحم، وعلى الامتناع يكون من باب التزاحم بين المقتضيين. وأما إذا كان أحد المناطين موجوداً فيه دون الآخر: فهو محكوم بحكمه بالخصوص دون غيره؛ كما إذا لم يكن فيه شيء من المناطين، فهو محكوم بحكم آخر غير الحكمين؛ من غير فرق بين الصورتين الأخيرتين بين الجواز والامتناع أصلاً. هذا كله بحسب مقام الثبوت والواقع.

(١) أي: مطلقاً حتى في مورد الاجتماع - بأن كان الملاك قاصراً - إنما يشمل مورد الافتراق فقط، فلا يكون المجمع من هذا الباب أعني: باب التزاحم، وبالتالي لم يكن من باب اجتماع الأمر والنهي.

(٢) أي: من الحكمين المجمعولين للطبيعتين المتعلقتين للأمر والنهي؛ «إذا كان له مناطه»؛ يعني: إذا كان لأحد الحكمين مناطه.

(٣) معطوف على «حكم» أي: حكم آخر غير الوجوب والحرمة؛ في مورد لم يكن لواحد - أي: شيء من الوجوب والحرمة - ملاك. وعلى هذا: فقد ذكر المصنف «قدس سره» لعدم اشتمال المتعلقين معاً على المناط صورتين:

إحدهما: اشتمال أحدهما على المناط، وقد أشار إليه بقوله: «إذا كان له مناطه». ثانيهما: عدم اشتمال شيء منهما على المناط، وقد أشار إليه بقوله: «أو حكم آخر غيرهما فيما لم يكن لواحد منهما».

(٤) لأن القول بالجواز مبني على وجود المقتضى لكل من الحكمين، فمع عدمه في أحدهما أو كليهما لا مجال للنزاع.

(٥) إذ الامتناع مبني على عدم إمكان الجمع بين ما يقتضيه الملاك الموجودان في المتعلقين، ففي فرض عدم الملاكين لا مجال أيضاً للامتناع كما في «منتهى الدراية»، ج ٣، ص ٤٢.

وأما بحسب مقام الدلالة والإثبات: فالروايتان الدالتان على الحكمين متعارضتان، إذا أحرز أن المناط من قبيل الثاني، فلا بد من عمل المعارضة حينئذٍ بينهما من الترجيح

وكيف كان؛ فما ذكر من اعتبار وجود الملاكين في مسألة الاجتماع دون التعارض: هو الفرق بينهما بحسب مقام الثبوت عند العدلية؛ القائلين بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد. هذا تمام الكلام في مقام الثبوت.

أما الكلام في مقام الإثبات فقد أشار إليه بقوله: «وأما بحسب مقام الدلالة والإثبات...» إلخ.

وتوضيح الفرق بين التزاحم والتعارض في مقام الإثبات يتوقف على مقدمة وهي أنه: «تارة:» يحرز أن المناط من قبيل الثاني؛ بمعنى: أن أحد المناطين بلا تعيين موجود في المجمع دون الآخر.

و«أخرى:» يحرز أن المناط من قبيل الأول؛ بمعنى: أن كلا من المناطين موجود في المجمع.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الدليلين الدالين على الحكمين متعارضان بالنسبة إلى المجمع في الصورة الأولى - وهي إحراز أحد المناطين - بلا فرق بين الجواز والامتناع، فلا بد من عمل المعارضة حينئذٍ بينهما من الترجيح أو التخيير.

هذا بخلاف الصورة الثانية؛ فيكون الدليلان فيها متزاحمان بالنسبة إلى المجمع، فربما كان الترجيح مع ما هو أقوى مناطاً؛ وإن كان أضعف دليلاً. ولكن التزاحم إنما هو على الامتناع، وإلا فعلى الجواز لا تعارض ولا تزاحم أصلاً؛ لعدم التنافي بينهما باعتقاد المجوز.

وهناك صورة ثالثة وهي: ما إذا أحرز أنه لا مناط في المجمع أصلاً، فالدليلان حينئذٍ ليسا بمتعارضين، ولا بمتزاحمين؛ لا على الجواز ولا على الامتناع. إلا إن عبارة المصنف - في مقام الإثبات - قاصرة جداً عن إفادة المراد، فإن العبارة لم تستقص جميع صور مقام الإثبات. فتدبر.

وكيف كان؛ فإن علاج الدليلين الدالين على الحكمين - الدائر أمرهما بين التزاحم، والتعارض - يكون بإعمال قاعدة التزاحم؛ وهي: الترجيح بقوة المناط إن أحرز كونه من التزاحم، وإعمال قواعد التعارض؛ وهي: الترجيح بالمرجحات المقررة للمتعارضين إن أحرز كونه من التعارض.

وأما إثبات كون المناط من أي القبيلين، وطريقة معرفته: فالتكفل له الأمر التاسع، فالمائز بين الأمر التاسع وهذا الأمر هو: أن هذا الأمر متكفل لمقام الثبوت، وأن هناك

والتخير، وإلا فلا تعارض في البين، بل كان من باب التزاحم بين المقتضيين، فربما كان الترجيح مع ما هو أضعف دليلاً؛ لكونه أقوى مناطاً، فلا مجال حينئذ^(١) لملاحظة مرجحات الروايات أصلاً^(٢)، بل لابد من مرجحات المقتضيات المتزاحمات، كما يأتي الإشارة إليها.

نعم؛^(٣) لو كان كل منهما متكفلاً للحكم الفعلي، لوقع بينهما التعارض، فلا بد

واقعين، وهما التزاحم والتعارض، وأن معالجة الأول في مرحلة الإثبات تكون بشيء، ومعالجة الثاني بشيء آخر.

وأما الأمر التاسع: فهو متكفل بطريق إثبات كل من الواقعين، وأن إثباتهما بأي شيء يكون ليعالج بعلاجه.

قوله: «وإلا فلا تعارض في البين» يعني: وإن لم يحرز أن المناط من قبيل الثاني؛ لاحتتمال كونه من قبيل الأول - وهو وجود المناط في كل من الحكمين حتى في مورد الاجتماع، فلا تعارض بينهما؛ لاحتتمال صدقهما معاً، وعدم العلم الإجمالي بكذب أحدهما؛ لأن التعارض فرع العلم بكذب أحدهما.

قوله: «بل كان من باب التزاحم بين المقتضيين» استدراك على عدم التعارض بتقريب: أنه إذا لم يُحرز من الخارج - كإجماع أو غيره - أن المورد من قبيل وجود المناط في كليهما أو أحدهما؛ فلا يعامل مع الدليلين معاملة التعارض، بل لابد من الحكم بكونه من الأول وهو وجود المناط في كلا العنوانين.

والوجه في ذلك: أن مقتضى حجية الروايتين معاً: حكايتهما عن وجود المناط في كليهما؛ لكشف الحكمين اللذين هما مدلولوا الروايتين المعتبرتين عن مناطين فيقع التزاحم بينهما لا محالة بناء على الامتناع، كما في «منتهى الدراية»، ج ٣، ص ٤٥.

(١) أي: حين احتمال وجود المناط في كلا المتعلقين؛ وذلك لاختصاص أدلة مرجحات الروايات بباب التعارض، وعدم شمولها لباب التزاحم.

(٢) يعني: لا المرجحات السندية ولا الدلالية، بل لابد من إعمال مرجحات باب التزاحم الراجعة إلى الترجيح الملاكي؛ «كما يأتي الإشارة إليها» أي: إلى مرجحات المقتضيات في التنبيه الثاني من تنبيهات اجتماع الأمر والنهي.

(٣) استدراك على ما ذكره من إعمال مرجحات التزاحم، وحاصله: - على ما في «منتهى الدراية»، ج ٣، ص ٤٥ - أنه قد يعامل مع المتزاحمين معاملة التعارض، وهو فيما إذا كانت الروايتان ظاهرتين في الحكم الفعلي مطلقاً حتى في حال الاجتماع؛ فإنه بناءً

من ملاحظة مرجحات باب المعارضة؛ لو لم يوفق بينهما بحمل أحدهما على الحكم الاقتضائي؛ بملاحظة^(١) مرجحات باب المزاومة. ففتن.

على الامتناع يمتنع فعلية الحكمين على طبق مناطيهما، فلا بدّ من فعلية أحدهما في مورد الاجتماع؛ للعلم الإجمالي بكذب أحدهما الموجب لتعارض الدليلين، فيجري عليهما حكم التعارض إن لم يمكن الجمع الدلالي بينهما؛ إذ مع امكانه ينتفي موضوع التعارض، فلا مجال لإجراء أحكامه، كما قرر في محله.

ففي المقام إذا أحرزت أهمية أحد المناطين: كانت هي قرينة على حمل الحكم الآخر على الاقتضائي، وصالحة لصرف الدليل الآخر عن ظهوره في الحكم الفعلي إلى الاقتضائي.

فالمحصل: أن الخبرين الواجدين للمناط؛ وإن كانا من المتزاحمين؛ لكنه قد يعامل معهما معاملة التعارض إذا كانا متكفلين للحكم الفعلي، فإنه - بناءً على الامتناع - يعلم إجمالاً بكذب أحدهما، فيجري عليهما أحكام التعارض بشرط عدم إمكان الجمع العرفي بينهما ولو بقرينة الأهمية التي هي من مرجحات باب التزاحم.

هذا ما أشار إليه بقوله: «لو لم يوفق بينهما...» إلخ يعني: أن التعارض مشروط بعدم إمكان التوفيق العرفي بين الدليلين؛ إذ معه ينتفي موضوع التعارض.

(١) متعلق بـ «حمل»؛ يعني: أن الحمل على الاقتضائي يكون بملاحظة مرجحات باب المزاومة، ويجوز تعلقه بـ «يوفق»؛ يعني: لو لم يوفق بين الدليلين بملاحظة... إلخ. ثم الوجه في الجمع بينهما بحمل أحدهما على الاقتضائي هو: أن المقتضي فيه أضعف من الآخر، فاختلاف المقتضي يكشف عن اختلاف الحكم. «فتفن» حتى لا يشتبه عليك الأمر، وتجري أحكام التعارض على الروايتين الدالتين على الحكمين مطلقاً - بناءً على الامتناع - وذلك لاختصاص معاملة التعارض بما إذا كان المناط في أحدهما، إذ لو كان المناط في كليهما يعامل معهما معاملة التزاحم؛ إلا إذا كانتا حاكيتين عن الحكم الفعلي، ولم يمكن الجمع العرفي بينهما بحمل أحدهما على الحكم الاقتضائي.

وفي «منتهى الدراية، ج ٣، ص ٤٧» ما هذا لفظه: «ويحتمل أن يكون قوله: «فتفن» إشارة إلى: أن الجمع العرفي بين الدليلين منوط بأظهرية أحدهما من الآخر، وأقوائية أحد المناطين لا توجب الأقوائية من حيث الظهور، لكنه بعيد؛ لأن مناط التوفيق العرفي ليس منحصرًا بالأظهرية، بل يكفي في ذلك صلاحية كون أحدهما قرينة على التصرف في الآخر؛ لأظهرية، أو قرينة لفظية، أو عقلية؛ كمناسبة الحكم للموضوع، أو غيرها. ولو كان المناط الأظهرية فقط لكان ذو القرينة فيما إذا كان أظهر من القرينة؛ كقوله: «رأيت أسداً يرمي» مقدماً على ظهور القرينة، وهو كما ترى خلاف ما جرت عليه سيرة أبناء

المحاورة في محاوراتهم. وعليه: فلا مانع من قرينة أقوائية المناط على التصرف في الدليل الآخر بحمله على الحكم الاقتضائي فتدبر».

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

١ - أن مجمع الأمر والنهي بحسب الواقع ومقام الثبوت: إما واجد للملاكين أو فاقدهما أو واجد لأحدهما. فعلى الأول: محكوم بحكمين على الجواز، ومندرج في باب التزاحم على الامتناع، فُتبع الحكم لأقوى الملاكين، وعلي الثاني: محكوم بحكم ثالث. وعلى الثالث: يكون من باب التعارض إن عُلِمَ إجمالاً بكذب أحدهما. فالحاصل: أن المورد لا يكون من موارد اجتماع الأمر والنهي إلا إذا كان في كلٍّ من متعلقي الأمر والنهي مناط الحكم مطلقاً؛ يعني: حتى في مورد الاجتماع والتصادق. والوجه فيه هو: أن أحكام باب الاجتماع لا تترتب إلا في مورد وجود الملاكين، فيحكم بكون المجمع محكوماً بحكمين فعليين على الجواز، وبكونه محكوماً بما هو أقوى مناطاً من الحكمين، أو بحكم آخر غيرهما مع تساوي المناطين بناءً على الامتناع. ولو لم يكن في المورد مناط كلا الحكمين فلا يكون من باب الاجتماع؛ بل يكون محكوماً بأحد الحكمين إذا كان له مناطه، أو بغيرهما إذا لم يكن لكلا الحكمين مناط؛ سواء قيل بالجواز أو الامتناع. هذا خلاصة ما يرجع إلى مقام الثبوت.

٢ - وأما بحسب مقام الإثبات: فإذا أحرز أن المناط من قبيل الثاني - يعني: لم يكن لكلا الحكمين مناط - فالروايتان الدالتان على الحكمين متعارضتان، فالمحكم حينئذ: قواعد التعارض؛ من ترجيح، أو تخيير، وإن لم يحرز ذلك؛ بل أحرز وجود الملاكين: فلا يكون من باب التعارض؛ بل يكون المورد من موارد تزاحم المقتضيين. فالمقدم هو الأقوى منهما مناطاً؛ وإن كان أضعف دليلاً.

نعم؛ إذا كان كلٌّ منهما متكفلاً للحكم الفعلي كانت المعارضة ثابتة، فلا بد من ملاحظة قواعد المعارضة؛ إلا إذا جمع بينهما عرفاً؛ بحمل أحدهما - وهو الأضعف ملاكاً - على بيان الحكم الاقتضائي؛ بملاحظة مرجحات باب المزاحمة.

٣ - رأي المصنف «قدس سره»:

١ - أما في مقام الثبوت: فتكون مسألة الاجتماع من صغريات باب التزاحم على القول بالامتناع.

التاسع: (١) أنه قد عرفت: أن المعتبر في هذا الباب: أن يكون كل واحد من الطبيعة الأمور بها والمنهي عنها مشتملة على مناط الحكم مطلقاً؛ حتى في حال

٢ - وأما في مقام الإثبات: فظاهر كلامه هو: التفصيل؛ بمعنى: أنها من باب التعارض إذا أحرز أن المناط من قبيل الثاني؛ أي: هناك مناط واحد بلا تعيين أصلاً. ومن باب التزاحم بين المقتضيين إذا أحرز أن المناط من قبيل الأول؛ بمعنى: أن كلاً من المناطين موجود في المجمع.

في بيان ما يحرز به المناطان في المجمع

(١) المقصود من الأمر التاسع: بيان ما يحرز به المناطان في المجمع، كما أن المقصود من الأمر الثامن هو: بيان اعتبار وجود المناطين في المجمع؛ حتى يكون المجمع على القول بالامتناع مندرجاً في التزاحم بين المقتضيين كما عرفت. وكيف كان؛ فالأمر التاسع يكون لبيان ما هو طريق إلى إحراز المناط في مقام الإثبات. وحاصل الكلام في الأمر التاسع: أنه إن كان إحراز المناطين في المجمع بإجماع أو غيره من دليل خاص؛ موجب للعلم بثبوت المناط فيه؛ فلا إشكال في كون المجمع من مسألة اجتماع الأمر والنهي؛ لأن المعيار في مسألة الاجتماع هو: أن يكون كل واحد من الطبيعة الأمور بها والمنهي عنها مشتملاً على مناط الحكم؛ حتى في مورد الاجتماع، كما أشار إليه بقوله: «مطلقاً حتى في حال الاجتماع». فقوله: «حتى في حال الاجتماع» بيان لقوله: «مطلقاً»؛ بأن يكون مناط وجوب الصلاة، ومناط حرمة الغصب موجودين حتى في الصلاة في الغصب.

وأما لو لم يكن في البين دليل على وجود المناطين «إلا إطلاق دليلي الحكيمين» كإطلاق «صل»، وإطلاق «لا تغصب»؛ بأن يكون كل منهما شاملاً لمورد الاجتماع، وكاشفاً عن وجود المناط فيه ثبوتاً «ففيه تفصيل»، ومورد التفصيل هو: ما إذا انحصر الدليل في إطلاق دليلي الحكيمين.

وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن في صورة انحصار الدليل في إطلاق دليلي الحكيمين؛ فتارة: يكون الدليلان في مقام بيان الحكم الاقتضائي؛ كما إذا دل أحدهما على المصلحة، والآخر على المفسدة.

وأخرى: أن يكون الدليلان في مقام بيان الحكم الفعلي كما هو الغالب. إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إنه على الفرض الأول: كان المورد من باب الاجتماع، كما أشار إليه بقوله: «فيكون من هذا الباب» سواء قلنا بجواز الاجتماع؛ لكون تعدد

الاجتماع، فلو كان هناك ما دل على ذلك - من إجماع أو غيره - فلا إشكال، ولو لم يكن إلا إطلاق دليلي الحكمين، ففيه تفصيل وهو: أن الإطلاق لو كان في بيان الحكم الاقتضائي، لكان دليلاً على ثبوت المقتضي والمناطق في مورد الاجتماع، فيكون من هذا الباب، ولو كان بصدد الحكم الفعلي: فلا إشكال في استكشاف ثبوت المقتضي في الحكمين على القول بالجواز؛ إلا إذا علم إجمالاً بكذب أحد الدليلين، فيعامل معهما معاملة المتعارضين.

وأما^(١) على القول بالامتناع فالإطلاقان متنافيان، من غير دلالة على ثبوت المقتضي للحكمين في مورد الاجتماع أصلاً؛ فإن^(٢) انتفاء أحد المتنافيين كما يمكن أن

الجهة مجدداً في تعدد المتعلق أم لا، وذلك لدلالة الإطلاقين على ثبوت المقتضى في مورد الاجتماع.

وأما على الفرض الثاني: فيختلف الحكم؛ بمعنى: أنه لا إشكال في استكشاف ثبوت المقتضي في الحكمين على القول بالجواز، فيعامل مع الدليلين معاملة التزاحم؛ لأن الحكاية عن فعلية الحكمين تستلزم الحكاية عن ثبوت مقتضيهما كما هو واضح، إلا إذا علم إجمالاً بكذب أحد الدليلين في حكايته؛ فيعامل معهما معاملة التعارض؛ إذ المفروض: عدم المقتضى في المتعلقين معاً حتى يندرجا في باب التزاحم. هذا تمام الكلام في الفرض الثاني على القول بالجواز.

وأما على الامتناع: فالإطلاقان متنافيان؛ من دون أن تكون لهما دلالة على ثبوت مقتضى الحكمين في مورد الاجتماع؛ وذلك لتنافي الإطلاقين، فحينئذ يعامل معهما معاملة التعارض؛ إلا إن يجمع بينهما عرفاً بحمل كل منهما على الحكم الاقتضائي إن كانا متساويين في الظهور، وإلا فيحمل خصوص الظاهر منهما على الحكم الاقتضائي، والأظهر على الفعلي.

(١) معطوف على قوله: «على القول بالجواز»؛ يعني على القول بالامتناع يمتنع صدق الدليلين معاً على المجمع؛ إذ المفروض حينئذ: تحقق التنافي بين الإطلاقين، ومقتضى هذا التنافي جريان أحكام التعارض عليهما.

(٢) بيان لوجه عدم الدلالة مع تنافي الإطلاقين وحاصله: - على ما في «منتهى الدراية»، ج ٣، ص ٥٠ - أنه على القول بالامتناع يعلم إجمالاً بكذب أحد الدليلين في دلالة على الحكم الفعلي، لانتفائه في أحدهما؛ كما هو مقتضى القول بالامتناع، فحينئذ يمكن انتفاء مجرد الفعلية مع وجود المناطق في كل منهما، ويمكن انتفاء المقتضى في أحدهما.

يكون لأجل المانع مع ثبوت المقتضي له؛ يمكن أن يكون لأجل انتفائه؛ إلا أن يقال^(١): إن قضية التوفيق بينهما هو: حمل كل منهما على الحكم الاقتضائي؛ لو لم يكن أحدهما أظهر؛ وإلا فخصوص الظاهر منهما.

فتلخص^(٢): أنه كلما كانت هناك دلالة على ثبوت المقتضي في الحكمين كان من مسألة الاجتماع، وكلما لم تكن هناك دلالة عليه فهو من باب التعارض مطلقاً؛ إذا

والحاصل: أنه يمكن استناد عدم الفعلية إلى عدم المقتضي، وإلى وجود المانع، ولما لم يحرز واحداً منهما، فيشك في اندراج المقام في مسألة الاجتماع؛ بل يحتمل أن يكون من باب التعارض؛ لاحتمال انتفاء المقتضي فيعلم إجمالاً بكذب أحد الدليلين لذلك، ويحتمل أن يكون من باب التزاحم لوجود المانع مع ثبوت المقتضي لكلا الحكمين.

(١) هذا استثناء من جريان أحكام التعارض على الدليلين الحاكيين عن الحكم الفعلي؛ بناءً على القول بالامتناع؛ وحاصله: أن إجراء أحكام التعارض في هذه الصورة مبني على عدم إمكان الجمع العرفي بين الدليلين.

وأما مع إمكانه؛ فلا تصل النوبة إلى إجراءاتها؛ لانتفاء موضوع التعارض، مع إمكان الجمع العرفي، والمراد بالجمع العرفي - كما عرفت - هو: حمل كل من الدليلين على الحكم الاقتضائي مع تساويهما في الظهور لو لم يكن أحدهما أظهر من الآخر، وفي فرض أظهرية أحدهما فيحمل خصوص الظاهر منهما على الحكم الاقتضائي، ويبقى الأظهر حجة في الفعلية.

(٢) فتلخص من جميع ما ذكرناه في الأمر التاسع: أنه كلما كانت هناك دلالة في الدليلين المجتمعين على ثبوت المقتضي والمناطق في الحكمين؛ سواء كان الدليل على ثبوته إجماعاً أو دليلاً خاصاً؛ مما يوجب العلم بالثبوت، أو إطلاقاً لدليل الحكمين، لكان الجمع من باب التزاحم، ومن مسألة الاجتماع؛ سواء قلنا: بالجواز، أو قلنا: بالامتناع؛ بشرط أن يكونا اقتضائيين معاً، وإلا ففيه تفصيل، وقد سبق ذلك. وكلما لم تكن هناك دلالة على ثبوت المقتضي والمناطق في الحكمين. فالجمع يكون من باب التعارض «مطلقاً»؛ يعني قلنا: بالجواز، أو قلنا بالامتناع؛ ولكن بشرط أن تكون هناك دلالة على انتفاء المناطق والمقتضي في أحدهما بلا تعيين؛ لأن المعيار في التعارض هو: عدم ثبوت المناطق فيهما؛ المستلزم للعلم بكذب أحدهما؛ للعلم بثبوته في أحدهما بلا تعيين.

كانت هناك دلالة على انتفائه في أحدهما بلا تعيين^(١) ولو على الجواز، والآخر^(٢) فعلى الامتناع.

(١) يعني: أن تقييد المصنف انتفاء المناط في أحدهما بقيد «بلا تعيين»؛ إنما هو لإخراج ما إذا دل على انتفاء الملاك في أحدهما المعين، فإنه يخرج حينئذ عن الاجتماع والتعارض معاً؛ للقطع بعدم حجية ما ليس فيه الملاك، فيتعين الأخذ بالآخر بلا تعارض ولا تزاحم أصلاً.

(٢) يعني: وإن لم تكن هناك دلالة على انتفاء المقتضي في أحدهما بلا تعيين؛ كما إذا لم تكن دلالة على ثبوت المقتضي لهما في المجمع؛ فهو من باب التعارض على القول بالامتناع؛ إذ لا طريق إلى إحراز شرط مسألة الاجتماع وهو: ثبوت المقتضي في المتعلقين.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص مما ذكره المصنف «قدس سره» في الأمر التاسع:

أن الدليلين إن كانا في مقام بيان الحكم الاقتضائي، فهما من باب الاجتماع. وإن كانا في مقام بيان الحكم الفعلي؛ فإن علم إجمالاً بكذب أحدهما غير المعين جرى عليهما حكم التعارض مطلقاً؛ سواء قلنا: بالجواز أم الامتناع. وإن لم يعلم بكذب أحدهما، واحتمل صدقهما معاً: فعلى القول بالجواز يكونان من باب الاجتماع، وعلى القول بالامتناع يعامل معهما معاملة التعارض؛ لعدم إحراز ثبوت المناط في كلا المتعلقين؛ إن لم يمكن الجمع العرفي بينهما بحمل كليهما أو أحدهما على الحكم الاقتضائي، وإلا فلا تصل النوبة إلى أحكام التعارض.

٢ - رأي المصنف «قدس سره»:

١ - لو كان هناك دليل على ثبوت مناط الحكمين؛ فلا إشكال في دخول المجمع في مسألة الاجتماع.

٢ - لو لم يكن إلا إطلاق دليلي الحكمين: ففيه تفصيل؛ بمعنى: أنه إن كان الدليلان في مقام بيان الحكم الاقتضائي كانا من باب الاجتماع، وإن كانا في مقام بيان الحكم الفعلي: فعلى القول بالجواز: يعامل معهما معاملة التزاحم؛ إلا إذا علم إجمالاً بكذب أحد الدليلين، فيعامل معهما معاملة التعارض وعلى القول بالامتناع: يعامل معهما معاملة التعارض؛ إلا إن يجمع بينهما عرفاً، فلا يكون هناك موضوع للتعارض. هذا تمام الكلام في خلاصة البحث.

العاشر^(١): أنه لا إشكال في سقوط الأمر وحصول الامتثال بإتيان المجمع بداعي الأمر على الجواز مطلقاً، ولو في العبادات وإن كان معصية للنهي أيضاً.

في ثمرة بحث الاجتماع

(١) المقصود من عقد هذا الأمر العاشر هو: بيان الثمرة المترتبة على القول بالجواز والامتناع في مسألة الاجتماع. وتوضيحها يتوقف على مقدمة وهي: أن الواجب المتحد مع الحرام: إما توصلي، أو تعبدي وعلى كلا التقديرين: إما نقول بالجواز أو بالامتناع. وعلى الامتناع: إما يُرجح جانب الأمر أو جانب النهي. وعلى ترجيح جانب النهي: المكلف إما ملتفت إلى الحرمة أو لا، ومع عدم الالتفات كان جهله وعدم التفاته عن تقصير أو عن قصور، وعلى التقديرين قصد القربة أم لا؟

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه لا إشكال في سقوط الأمر بإتيان المجمع على القول بالجواز مطلقاً، سواء كان من العبادات أو المعاملات بالمعنى الأعم المقابل للعبادات، فيكون المكلف مطيعاً للأمر وعاصياً للنهي كما أشار إليه بقوله: «وإن كان معصية للنهي أيضاً» أي: كما يكون إطاعة للأمر.

وكذلك يسقط الأمر على الامتناع وترجيح جانب الأمر بدون المعصية؛ لأن المفروض: سقوط النهي لغلبة الأمر، كما أشار إليه بقوله: «وكذا الحال على الامتناع مع ترجيح جانب الأمر...» إلخ.

وأما على الامتناع وترجيح جانب النهي: فيسقط الأمر في غير العبادات مطلقاً، سواء التفت إلى الحرمة أم لا؛ لحصول الغرض الداعي إلى الأمر بإتيان متعلقه؛ لكونه توصلياً لا يعتبر فيه قصد القربة. كما أشار إليه بقوله: «وأما عليه وترجيح جانب النهي...» إلخ. وأما في العبادات: ففيه تفصيل كما أشار إليه بقوله: «وأما فيها فلا مع الالتفات إلى الحرمة...» إلخ.

وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن المكلف «تارة»: يكون عالماً بالحكم والموضوع، و«أخرى»: يكون جاهلاً بكل من الحكم والموضوع أو الحكم فقط. والأول: كما إذا علم بأن مكان صلاته مغصوب، وأن الحكم التكليفي هو الحرمة والحكم الوضعي هو فسادها فيه.

والثاني: يتصور على وجهين: أحدهما: أن لا يعذر في جهله لكونه عن تقصير. والآخر: أن يعذر فيه لكونه عن قصور.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه يحكم ببطلان الصلاة إذا كان المكلف عالماً بالحكم

والموضوع أو الحكم فقط؛ لكون هذه الصلاة حراماً ومعصية، ومن المعلوم: عدم صلاحية الحرام للعبادية والمقرية، فالأمر المتعلق بطبيعة الصلاة لا يسقط بإتيان المجمع، وقد أشار إليه بقوله: «وأما فيها فلا...» الخ، يعني: وأما في العبادات. كما لو صلى في الدار المنصوبة. فلا يسقط الأمر «مع الالتفات إلى الحرمة».

وأما إذا كان المكلف جاهلاً بكل من الحكم والموضوع أو الحكم فقط. فالحكم فيها هو البطلان أيضاً إن لم يكن جهله عذراً بأن كان عن تقصير؛ لأن الجهل عن تقصير كالعلم في عدم العذر، فالفعل حينئذٍ حرام محض، فالمكلف وإن كان متمكناً من قصد القربة لجهله إلا إن الفعل لحرمة لا يصلح لأن يكون مقرباً للعبد إليه «سبحانه وتعالى». ومجرد اشتماله على المصلحة لا يجدي في مقرئته، لأنها مغلوقة بالمفسدة، فلا فرق في الحكم بالفساد بين العلم وبين الجهل التقصيري. وقد أشار إليه بقوله: «أو بدونه تقصيراً...» الخ.

وأما لو كان الجهل لعذر. بأن يكون عدم الالتفات عن قصور. فتوضيحه: أن الفعل لما كان واجداً للمصلحة كان صدوره على وجه حسن لعدم الجهل العذري مانعاً عن حسنه الصدوري، فلا مانع حينئذٍ من سقوط الأمر بحصول الغرض به؛ إذ تبعية الأمر للغرض حدوثاً وبقاءً يكون من الأمور البديهية.

فلا مانع من تمشي قصد القربة وسقوط الأمر في فرض كون الجهل عذراً، وقد أشار إليه بقوله: «وأما إذا لم يلتفت إليها قصوراً».

وكيف كان؛ فإذا كان المكلف جاهلاً «فتارة»: يكون جهله عن تقصير، و«أخرى»: عن قصور. أما على الأول: فتكون صلاته فاسدة؛ لأن صحة العبادة مشروطة بشروط ثلاثة عرضية لا طولية:

الأول: أن يكون العمل في حد نفسه قابلاً للتقرب إلى المولى.

الثاني: أن يقصد المكلف التقرب بالعمل إلى المولى.

الثالث: أن لا يكون صدور العمل منه قبيحاً ومبغوضاً.

فالأول والثاني: وإن كانا موجودين هنا، لأن هذه الصلاة كسائر الصلوات ذات ملاك، فلا فرق بينهما في صورة الجهل بالحرمة، والحال أنه قد قصد التقرب به.

ولكن الثالث: لا يكون موجوداً في فرض كون الجهل عن تقصير؛ لأن العمل وإن كان في نفسه قابلاً للتقرب لأجل اشتماله على الملاك إلا أنه حيث كان مبغوضاً للمولى

وكذا الحال على الامتناع مع ترجيح جانب الأمر؛ إلا إنه لا معصية عليه، وأما عليه وترجيح جانب النهي: فيسقط به الأمر به مطلقاً في غير العبادات لحصول الغرض الموجب له، وأما فيها فلا مع الالتفات إلى الحرمة أو بدونه تقصيراً، فإنه وإن كان متمكناً - مع عدم الالتفات - من قصد القربة، وقد قصدتها، إلا إنه مع التقصير لا يصلح لأن يتقرب به أصلاً فلا يقع مقرباً، وبدونه لا يكاد يحصل به الغرض الموجب للأمر به عبادة، كما لا يخفى.

وأما إذا لم يلتفت إليها قصوراً، وقد قصد القربة بإتيانه، فالأمر يسقط، لقصد التقرب بما يصلح أن يتقرب به؛ لاشتماله على المصلحة، مع صدوره حسناً لأجل الجهل بحرمة قصوراً، فيحصل به الغرض من الأمر، فيسقط به قطعاً، وإن لم يكن امتثالاً له بناءً^(١) على تبعية الأحكام لما هو الأقوى من جهات المصالح والمفاسد

لا يكون صدوره منه حسناً؛ بل يكون قبيحاً ومبغوضاً، فإذن: لا يمكن الحكم بصحة العبادة الفاقدة للشرط الثالث.

فالمكلف وإن كان متمكناً مع عدم الالتفات إلى الحرمة من قصد القربة لكونه جاهلاً بالحرمة. وقد قصدتها. إلا إنه مع التقصير لا يصلح لأن يتقرب بهذا العمل إلى المولى الحكيم؛ لما عرفت من: أن الجاهل المقصر كالعالم العاقد فلا يكون معذوراً، كما في الروايات، فيكون عمله العبادي بدون قصد القربة باطلاً.

وأما إذا لم يلتفت إلى الحرمة قصوراً وأتى بالعمل مع قصد القربة: فيسقط الأمر ويحصل الغرض؛ لاشتمال العمل على المصلحة وإن لم يكن امتثالاً للأمر أي: وإن لم يكن سقوط الأمر امتثالاً له؛ لأن امتثال الأمر عبارة عن فعل المأمور به بداعي أمره، ولا أمر هنا بعد ترجيح جانب النهي حسب الغرض، فقصد التقرب أوجب كون الفعل طاعة، والجهل عن قصور أوجب كونه غير معصية لكون الجهل عذراً، فيكون حسناً لا غير وإطاعة لا امتثالاً.

لا يقال: إنه لا معنى للتفكيك بين سقوط الأمر، وبين حصول امتثال الأمر؛ بل إذا سقط الأمر وحصل الغرض فقد حصل الامتثال، فلا معنى لقوله: «وإن لم يكن امتثالاً»، فإنه يقال: إن عنوان الامتثال إنما يصدق فيما إذا كان المأتي به مما تعلق به الأمر وكان باقياً؛ لا فيما إذا كان الحكم بصحة العمل من جهة محبوبيته وحسنه أو كونه ذا ملاك، كما في المقام.

(١) قيد للنفي وهو عدم الامتثال، يعني: أن عدم كون الفعل مأموراً به في حال

واقعا^(١)، لا لما هو المؤثر منها «منهما نسخة». فعلاً للحسن أو القبح؛ لكونهما تابعين لما علم منهما كما حقق في محله.

الجهل القصورى بالحرام . حتى يتحقق به الامتثال . مبني على تبعية الأحكام لأقوى المناطق الواقعية التي هي من الأمور الخارجية.

(١) قيد للمصالح والمفاسد. توضيح ما هو مراد المصنف من هذا الكلام في المقام يتوقف على مقدمة وهي: أن الأفعال المتعلقة للأحكام «تارة»: تتصف بكونها ذوات مصالح ومفاسد، و«أخرى»: تتصف بكونها حسنة أو قبيحة والفرق بين الوصفين أن اتصاف الأفعال المتعلقة للأحكام بكونها ذوات المصالح والمفاسد إنما هو بحسب الواقع ونفس الأمر، سواء علم المكلف باشمالها عليهما أم لا؛ لما عرفت من: كون الملاكات أموراً خارجية قائمة بالأفعال تكويناً، من دون دخل علم المكلف بتلك الملاكات في اتصاف الأفعال بها. هذا بخلاف اتصاف الأفعال بالحسن والقبح؛ فإنه مشروط بعلم المكلف بكونها ذوات المصالح أو المفاسد؛ إذ المدح والذم لا يترتبان إلا على الفعل الصادر عن الفاعل المختار العالم بصلاحه وفساده، فلو صدر عنه في حالة الاضطرار إليه أو الجهل بهما لا يتصف ذلك الفعل بحسن ولا قبح.

وحاصل الفرق: أن اتصاف الفعل . كالصلاة مثلاً . بكونها ذات المصلحة أو اتصافه . قتل المؤمن مثلاً . بكونه ذا مفسدة غير مشروط بعلم المكلف بهما . وأما اتصافه بالحسن أو القبح: فمشروط بعلم المكلف بصلاح الفعل وفساده.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن القائلين بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد اختلفوا على قولين:

الأول: أنها تابعة للمصالح والمفاسد الواقعية من غير تقييد بالعلم والجهل بمعنى: أن الفعل إذا كان ذا مصلحة كان واجباً؛ وإن كان المكلف جاهلاً بها. وإذا كان ذا مفسدة كان حراماً؛ وإن جهل المكلف مفسدته، فحينئذ إذا تعارضت المفسدة والمصلحة كان الحكم تابعاً للأقوى منهما في الواقع وإن جهله المكلف. هذا ما أشار إليه بقوله: «بناءً على تبعية الأحكام لما هو الأقوى من جهات المصالح والمفاسد واقعا».

الثاني: أنها ليست تابعة للمصالح والمفاسد الواقعية؛ بل إنما هي تابعة للحسن والقبح الفعلين التابعين لما علم من المصالح والمفاسد، فالجهول منهما لا يكون مؤثراً في الحكم، وحينئذ لو اجتمعت المصلحة والمفسدة وكانت المفسدة أقوى من المصلحة ولكن المكلف لا يعلم ذلك فأتى بالمجمع باعتبار ما علمه من المصلحة فيه كان واجباً؛ لاشتماله على الحسن الناشيء من علم المكلف.

مع أنه^(١) يمكن أن يقال بحصول الامتثال مع ذلك، فإن العقل لا يرى تفاوتاً بينه

وإذا انعكس الأمر؛ بأن كانت المصلحة أقوى ولكن المكلف لا يعلم ذلك ولم يفعله باعتبار ما علمه من المفسدة فيه: كان الفعل حراماً لاشتماله على القبح الناشئ من علم المكلف، هذا ما أشار إليه بقوله: «لا لما هو المؤثر منهنما للحسن أو القبح لكونهما تابعين لما علم منهنما» أي: المصالح والمفاسد، فقوله: «لا لما هو المؤثر..» الخ. مقابل لقوله: «لما هو الأقوى من جهات المصالح والمفاسد واقعاً».

وكيف كان؛ فعلى القول الأول: تكون الصلاة في الدار المغصوبة حراماً؛ لتبعية الحرمة لملاكها النفس الأمري وهو المفسدة الغالبة على المصلحة؛ كما هو المفروض على القول بالامتناع وترجيح جانب النهي، حيث إن الحكم تابع لأقوى المناطين وعلى القول الثاني: وهو تبعية الأحكام الشرعية للملاكات المؤثرة فعلاً في الحسن والقبح العقليين. تكون الصلاة في الدار المغصوبة واجبة ومأموراً بها شرعاً؛ إذ المفروض: أن ملاك الحرمة ليس هو نفس المفسدة بما هي هي، بل بما هي معلومة، وفي صورة الجهل بالموضوع أو الحكم قصوراً لا تؤثر المفسدة الواقعية في القبح حتى يترتب عليها الحرمة. ولا فرق في عدم الحرمة بين كونه لعدم المقتضي، وبين كونه لوجود المانع، كما في مورد البحث، فإن المفسدة الواقعية وإن كانت مقتضية للحكم الشرعي إلا إن الجهل مانع عن تأثيرها فيه؛ كمنعه عن تأثير تلك المفسدة في الحكم العقلي بالقبح.

في تصحيح المجمع بالأمر بالطبيعة

(١) الغرض من هذا الكلام هو: تصوير امتثال الأمر حتى على مبنى تبعية الأحكام للملاكات الواقعية، أي: يمكن «أن يقال بحصول الامتثال مع ذلك» أي: مع كون الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد الواقعية؛ كما هو مقتضى القول الأول بتقريب: إن العقل لا يرى تفاوتاً في الوفاء بالغرض القائم بالطبيعة المأمور بها بين الفرد المتبلى بالمزاحم. أعني: المجمع. وبين سائر الأفراد، فلا فرق بين الصلاة في المكان المغصوب وبين سائر أفرادها إلا من ناحية وجود المانع عن الوجوب في الفرد المزاحم؛ لا عدم المقتضى إذ المفروض: وجوده في جميع الأفراد، فحينئذ يحكم بإمكان حصول امتثال الأمر إذا أتى بالمجمع كالصلاة في المغصوب بداعي امتثال الأمر بالطبيعة، كما تقدم نظيره في ضدّ الواجب كالصلاة بالنسبة إلى الإزالة، حيث إنه قيل بإمكان الإتيان بالصلاة هناك بداعي الأمر المتعلق بطبيعتها وإن كان فردها المزاحم بالإزالة خالياً عن الأمر، فالفرد المزاحم وإن لم يكن فرداً للطبيعة بما هي مأمور بها لكنته من أفرادها بما هي هي، ومشمول على ما

وبين سائر الأفراد في الوفاء بغرض الطبيعة المأمور بها، وإن لم تعمه بما هي مأمور بها، لكنه لوجود المانع لا لعدم المقتضى.

ومن هنا انقدح أنه يجزي ولو قيل باعتبار قصد الامتثال في صحة العبادة، وعدم كفاية الإتيان بمجرد المحبوبة، كما يكون كذلك في ضد الواجب، حيث لا يكون هناك أمر يقصد أصلاً.

وبالجملة: مع الجهل قصوراً بالحرمة موضوعاً^(١) أو حكماً^(٢)، يكون الإتيان

تشمّل عليه أفراد الطبيعة بما هي مأمور بها من الغرض الداعي إلى الأمر. قوله: «فإنّ العقل..» الخ تقريباً: لإمكان حصول امتثال الأمر حتى على القول بتبعيّة الأحكام للملاكات الواقعية.

والمتحصل: أن الطبيعة المأمور بها وإن كانت لا تعمّ بما هي مأمور بها ذلك الفرد المزاحم إلا إن عدم شمولها له ليس لأجل عدم المقتضى؛ بل لوجود المانع.

وعليه: فالأفراد متساوية الأقدام بالنسبة إلى المقتضى وهو الوفاء بالغرض والمانع. وهو التزام. أوجب عدم شمول الطبيعة بوصف كونها مأموراً بها للفرد المزاحم.

فاتضح مما ذكر من عدم التفاوت بين الفرد المزاحم وبين سائر الأفراد. في الوفاء

بالغرض ووجود المقتضى في جميعها: أنّ الإتيان بالجمع يجزي ولو قيل باعتبار قصد

الامتثال في صحة العبادة، وعدم كفاية مجرد محبوبيتها؛ كما أشار إليه بقوله: «ومن هنا

انقدح أنه يجزي» يعني: ومن عدم التفاوت بين الجمع وبين سائر الأفراد في الوفاء

بالغرض ظهر: أن الإتيان بالجمع الذي هو الفرد المزاحم يجزي، «ولو قيل باعتبار قصد

الامتثال في صحة العبادة وبـ «عدم كفاية الإتيان بمجرد المحبوبة كما يكون كذلك»

بدون الأمر مجزياً «في ضد الواجب» كالصلاة التي هي ضد الإزالة، «حيث لا يكون

هناك أمر يُقصد أصلاً»، ومع ذلك تصح الصلاة وتقع مجزية في صورة الجهل قصوراً؛

كما في «الوصول إلى كفاية الأصول، ج، ٢، ص ٣٥٠».

(١) كعدم العلم بالغضب ولو مع العلم بالحرمة؛ إلا إن الجهل بالموضوع يوجب

الجهل بالحكم، إذ من لا يعلم الغضب لا يعلم الحرمة من باب السالبة بانتفاء الموضوع.

(٢) أي: الجهل بحكم الغضب؛ بأن لا يعلم حرمة مع العلم بالغضب، فالجهل

القصوري بالحرمة «تارة»: يكون لأجل الجهل بموضوعها، و«أخرى»: يكون لأجل الجهل

بنفسها، وفي صورتين يصدق الجهل بالحرمة. وعلى كلتا صورتين يكون الإتيان

بالجمع امتثالاً وبداعي الأمر بالطبيعة.

غاية الأمر: إن التفاوت بين هذا الفرد المزاحم. كالصلاة في المنصوب. وبين سائر

بالمجمع امثالاً، وبداعي الأمر بالطبيعة لا محالة، غاية الأمر: إنه لا يكون مما تسعه بما هي مأمور بها لو قيل^(١) بتزاحم الجهات في مقام تأثيرها للأحكام الواقعية، وأما لو قيل بعدم التزاحم إلا في مقام فعلية الأحكام لكان مما تسعه، وامثالاً لأمرها بلا كلام.

وقد انقده كذلك^(٢) الفرق بين ما إذا كان دليلاً الحرمة والوجوب متعارضين،

الأفراد ليس إلا في شمول الطبيعة المأمور بها بما هي مأمور بها لسائر الأفراد دون هذا الفرد المزاحم وإن كان فرداً لها بما هي هي، هذا ما أشار إليه بقوله: «إنه لا يكون مما تسعه بما هي مأمور بها».

(١) قيد لقوله: «مما تسعه»، ومعنى العبارة حينئذ: أن عدم كون المجمع من أفراد الطبيعة بوصف كونها مأموراً بها مبني على تزاحم الملاكات في مقام تأثيرها في الأحكام الإنشائية؛ إذ يكون المجمع حينئذ منهيًا عنه لأقوائية مناط النهي من مناط الأمر كما هو المفروض في المقام.

وأما بناءً على تزاحم الملاكات في مقام فعلية الأحكام، وعدم مزاحمتها في مقام تأثيرها في الأحكام الإنشائية: فيكون المجمع مأموراً به، ومن أفراد الطبيعة بوصف كونها مأموراً بها؛ إذا المفروض: عدم فعلية الحرمة للجهل بها قصوراً، فالحكم الفعلي حينئذ هو الوجوب فقط.

وكيف كان؛ فعلى القول بتزاحم الملاكات في مقام فعلية الأحكام وعدم تزاحمها في مقام إنشائها يكون المجمع من أفراد الطبيعة المأمور بها؛ لا الطبيعة بما هي هي. فقوله: «وأما لو قيل بعدم التزاحم...» الخ مقابل لقوله: «لو قيل بتزاحم الجهات...» إلخ.

وحاصل الكلام: أنه بناءً على القول الثاني وهو تبعية الأحكام للملاكات (المؤثرة فعلاً كان الفرد المزاحم من أفراد الطبيعة المأمور بها، فيكون الإتيان به) امثالاً لأمر الطبيعة بلا كلام أصلاً؛ لما تقدم من أن الحكم تابع للحسن والقبح الفعليين الناشئين من علم المكلف، فيكون هذا الفرد مأموراً به لكونه معلوم الحسن وإن كانت المفسدة الواقعية أغلب وأقوى.

في الفرق بين الاجتماع والتعارض

(٢) أي: ظهر بما مرّ مراراً من الفرق بين التعارض والاجتماع. الذي هو من صغريات مسألة التزاحم. أنّ الصلاة في المغصوب مثلاً إن أحرز فيها ملاك أحد الحكمين فهي مورد التعارض، فإن اختير أو رُجِح دليل الحرمة حرمت الصلاة، وتبطل حتى من الجاهل

وقدّم دليل الحرمة تخييراً أو ترجيحاً، حيث لا يكون معه مجال للصحة أصلاً، وبين ما إذا كانا من باب الاجتماع.

وقيل: بالامتناع، وتقديم جانب الحرمة، حيث يقع^(١) صحيحاً في غير مورد من موارد^(٢) الجهل والنسيان، لموافقته للغرض بل للأمر.

القاصر. وإنّ أحرز وجود الملاكين: فهي مورد الاجتماع. الذي هو من صفريات باب التزام. فعلى الامتناع وترجيح جانب الحرمة: صحت الصلاة من الجاهل القاصر بالحرمة أو الفساد لوجود ملاك الوجوب. هذا بخلاف فرض التعارض؛ حيث تبطل الصلاة حتى من الجاهل القاصر، لعدم وجود ملاك الوجوب مع ترجيح جانب الحرمة وطرح دليل الوجوب.

فتصحیح العبادة مع الجهل القصورى بالحرمة على القول بالامتناع، وترجيح جانب النهي إنما هو لاشتمالها على المصلحة مع صدوره حسناً، فيختص هذا الوجه. في تصحيح العبادة. بباب الاجتماع الذي هو من صفريات مسألة التزام، وعدم جريانه في التعارض.

فإن كان دليلاً الوجوب والحرمة متعارضين بأن يكون أحدهما واجداً للملاك لا كلاهما، وقدّم دليل الحرمة تخييراً. كما في المتكافئين. أو ترجيحاً. كما في غيرهما. على دليل الوجوب لا يجري فيه الوجه المذكور في تصحيح المجمع، وذلك لعدم إحراز المصلحة فيه حتى يكون الإتيان به لوفائه بالغرض الموجب للأمر مسقطاً للأمر وإن لم يكن امثالاً له.

فالمحصل: أنه هناك فرق واضح بين مسألة الاجتماع الذي هو من التزام المنوط باشمال كل من التزامين على الملاك. بناءً على الامتناع وترجيح جانب الحرمة. وبين باب التعارض الذي لا يعتبر فيه إلا شتمال أحد المتعارضين على المناط، فإن الصحة في الأول بالتقريب المذكور متجهة، بخلاف الثاني، فإنه لا يتطرق فيه احتمال الصحة أصلاً بعد عدم إحراز المناط في المجمع، هذا ما أشار إليه بقوله: «حيث لا يكون معه مجال للصحة أصلاً»، أي: لا يكون مع التعارض مجال للصحة، ووجه عدم المجال للصحة هو: عدم العلم بالمصلحة، ووجود النهي فقط.

(١) يعني: حيث يقع المجمع في باب اجتماع الأمر والنهي صحيحاً أي: مسقطاً للأمر وإن لم يكن امثالاً له.

(٢) وهو ما إذا كان الجهل قصوراً والنسيان عذرياً «لموافقته للغرض». قوله: «لموافقته للغرض» علة لوقوعه صحيحاً يعني: يقع المجمع صحيحاً لموافقته للغرض الموجب للأمر.

ومن هنا^(١) علم أن الثواب عليه^(٢) من قبيل الثواب على الإطاعة؛ لا الانقياد ومجرد اعتقاد الموافقة.
وقد ظهر بما ذكرناه^(٣): وجه حكم الأصحاب بصحة الصلاة في الدار المغصوبة

قوله: «بل للأمر» إشارة إلى ما ذكره بقوله: «مع إنه يمكن أن يقال بحصول الامتثال...» إلخ، يعني يمكن أن يقال بحصول الامتثال وهو إمكان إتيان المجمع بداعي الأمر المتعلق بالطبيعة، حيث إن الفرد المزاحم وإن لم يكن له أمر، إلا إن الأمر المتعلق بطبيعة الصلاة يصلح لأن يكون داعياً إلى إيجاد الفرد المزاحم.

(١) يعني: ومن كون المجمع صحيحاً . لكونه موافقاً للغرض والأمر واشتماله على المصلحة . علم أن ترتب الثواب على إتيان المجمع في مورد الجهل القصورى والنسيان يكون من قبيل ترتبه على الطاعة، لمطلوبية المجمع واقعاً، سواء كان مع الأمر أم بدونه؛ لا من قبيل ترتبه على الانقياد الذي هو الإتيان بشيء باعتقاد مطلوبيته، مع عدم كونه مطلوباً واقعاً كالاكتفاء بوجود شيء وانكشاف خلافه؛ كما في «منتهى الدراية، ج، ٣ ص ٧٦» مع تصريف مثلاً.

(٢) أي: على المجمع من قبيل الثواب على الطاعة؛ لا الانقياد الذي هو مبنى القول بالبطلان. والمراد بالانقياد هنا: مقابل التجري الذي هو عبارة عن الإتيان بما هو مخالف الواقع برجاء المحبوبة والمطلوبية؛ لا الانقياد الذي يطلق على الطاعة. فقوله: «ومجرد اعتقاد الموافقة» مفسر للانقياد، فيكون عطفه عليه عطفاً تفسيرياً، ومن هنا لا يبقى مجال لتوهم أن مجرد اعتقاد كون المجمع مأموراً به مع حرمة واقعاً لا يوجب حسنه، ولا ترتب الثواب عليه، فيكون باطلاً، كما هو الحال في التجري، فإن اعتقاد كون الفعل مبعوضاً ومنهياً عنه مع عدم حرمة واقعاً لا يوجب قبحه، ولا ترتب العقوبة عليه وإن كان الفاعل مذموماً.

فتلخص: أن الآتي بالصلاة في المكان المغصوب مع الجهل القصورى، أو النسيان مطيع حقيقة، فيستحق الثواب إطاعة لا انقياداً كما في «منتهى الدراية، ج، ٣ ص ٧٧».

في وجه صحة المجمع بناءً على الامتناع

(٣) أي: ذكرناه في وجه صحة المجمع من وجود المصلحة فيه، أعني: ظهر من هذا «وجه حكم الأصحاب بصحة الصلاة في الدار المغصوبة...» إلخ. وقوله: «وقد ظهر بما ذكرناه...» الخ تمهيد لدفع توهم أشار إليه بقوله: «مع إن الجلل لو لا الكل...» إلخ فلا بد من تقريب التوهم؛ كي يتضح ما أفاده المصنف من الدفع فنقول في تقريب التوهم: إنه .

بناءً على الامتناع وتغليب جانب النهي كما عن الجمل لولا الكل . لا وجه للحكم بالصحة في بعض الموارد؛ بل لا بد من الحكم بالبطلان في جميعها. فالتفصيل في الصحة بين الالتفات والجهل التقصيري وبين النسيان والجهل القصورى غير وجيه؛ إذ على القول بالجواز وكذا الامتناع وتغليب جانب الأمر يكون المجمع صحيحاً، وعلى القول بالامتناع وترجيح جانب النهي يكون المجمع باطلاً مطلقاً، سواء كان عالماً أم جاهلاً أم ناسياً، فالمجمع إما صحيح وإما باطل، فلا وجه لحكم الأصحاب بالتفصيل المذكور.

وحاصل الدفع هو: الفرق حكماً بين الجهل بالموضوع أو الحكم عن قصور، وكذا النسيان العذري، وبين العالم بهما أو الجهل عن تقصير فيحكم بالصحة بالاتفاق للجهل القصورى أو النسيان العذري، وبالبطلان كذلك في صورة العلم أو الجهل عن تقصير؛ لأن الجاهل المقصر كالعالم العائد في الحكم. هذا هو وجه حكم الأصحاب بالتفصيل بحسب الموارد.

ومن هنا ظهر: إن القول بالبطلان مطلقاً وفي جميع الموارد غير صحيح. هذا تمام الكلام في الأمور العشرة التي ذكرها قبل الخوض في المقصود.

خلاصة بحث ثمرة الاجتماع مع رأي المصنف «قده»

يتلخص البحث في أمور:

١ . يسقط الأمر بإتيان المجمع بناءً على الجواز فتصح الصلاة في الغصب مع حصول العصيان للنهي أيضاً. وكذا الحال على الامتناع وترجيح جانب الأمر بدون معصية للنهي، لأنّ المفروض سقوط النهي لأجل غلبة الأمر. وأما على الامتناع وترجيح جانب النهي: فيسقط الأمر في غير العبادات مطلقاً؛ لحصول الغرض الداعي إلى الأمر بإتيان متعلقه بلا قصد القرية لكونه توصلياً. وأما في العبادات: فتبطل الصلاة من العالم بالحرمة؛ لعدم تمكنه من التقرب، ومن الجاهل المقصر؛ إذ لا يحصل بتقريبه القرب المحصل للغرض إن قدم جانب النهي أو تساوى. وتصح من الجاهل القاصر؛ لأنه تقرب بما فيه صلاحية التقرب لاشتماله على المصلحة المستتعبة للحسن الذاتى، وللجهل القصورى المستتبع للحسن الصورى، فيحصل به الغرض من الطبيعة المأمور بها فيسقط الأمر، «وإن لم يكن امتثالاً له بناءً على تبعية الأحكام لما هو الأقوى من جهات المصالح والمفاسد واقعاً».

توضيح مراد المصنف: أن القائلين بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد اختلفوا على قولين؛ قول: بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الواقعتين، فذو المصلحة واجب وإن لم يعلم بها المكلف، وذو المفسدة حرام كذلك وذو الجهتين محكوم بأقواهما، فالصلاة في الغضب . على هذا القول . حرام ولو مع الجهل عن قصور بالحرمة لا يحصل بها الامتثال ولكن سقوط الأمر إنما هو لأجل حصول الغرض من الأمر مع الجهل القصورى؛ لاشتمالها على المصلحة وصدورها حسناً عند الجهل بالحرمة عن قصور. فالإتيان بالصلاة مع قصد القربة موجب لسقوط الأمر وإن لم يكن امتثالاً له، وهناك قول «بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الاعتقاديّتين، فلا تحرم الصلاة مع الجهل بالحرمة؛ بل هي واجبة للاعتقاد بالمصلحة والوجوب فقط، فيحصل الامتثال بإتيانها، ولهذا قيد المصنف عدم حصول الامتثال بكون الأحكام تابعة للملاكات الواقعية؛ كما هو مقتضى القول الأول، فعلى هذا القول لم يكن امتثالاً للأمر لعدم الأمر لأقوائية المفسدة.

٢ . يمكن تصوير امتثال الأمر حتى على مبنى القول الأول بتقريب: أنّ العقل لا يرى تفاوتاً . في الوفاء بالغرض القائم بالطبيعة المأمور بها . بين الفرد المبتلى بالمزاحم وبين سائر الأفراد إلا من ناحية وجود المانع عن الوجوب في الفرد المزاحم؛ لا عدم المقتضي إذ المفروض: وجوده في جميع الأفراد، فحينئذ يحكم بإمكان امتثال الأمر إذ أتى بالمجمع بداعي امتثال الأمر بالطبيعة.

ومن عدم التفاوت عند العقل بين الفرد المزاحم وسائر الأفراد ظهر أنه يجزى الإتيان بالمجمع؛ ولو على القول باعتبار قصد امتثال الأمر في صحة العبادة، غاية الأمر: يقصد امتثال الأمر المتعلق بالطبيعة المأمور بها.

٣ . «وبالجملة: مع الجهل قصوراً بالحرمة موضوعاً؛ بأن لا يعلم المكلف الغضب، أو حكماً بأنه لا يعلم حرمة الغضب لا يكون الإتيان بالمجمع امتثالاً...» الخ، يعني: إذا أتى بالمجمع مع قصد القربة يحكم بصحة المجمع إذا كان عبادة على كلا القولين. غاية الأمر: على القول الأول يكون هناك فرق بين الفرد المزاحم وبين سائر الأفراد. وحاصل الفرق: أن الطبيعة المأمور بها تشمل سائر الأفراد بما هي مأمور بها، ولا تشمل الفرد المزاحم إلا بما هي لا بما هي مأمور بها. وأما على القول الثاني . وهو كون الأحكام تابعة للملاكات المؤثرة فعلاً . فيكون

مع النسيان أو الجهل بالموضوع، بل أو الحكم إذا كان عن قصور، مع أنّ الجُلّ لو لا الكل قائلون بالامتناع، وتقديم الحرمة، ويحكمون بالبطلان في غير موارد العذر، فلتكن من ذلك على ذكر.

إذا عرفت هذه الأمور، فالحق^(١) هو القول بالامتناع، كما ذهب إليه المشهور، وتحقيقه على وجه يتضح به فساد ما قيل أو يمكن أن يقال من وجوه الاستدلال لسائر الأقوال، يتوقف على تمهيد مقدمات:

إحداها^(٢): أنه لا ريب في أن الأحكام الخمسة متضادة في مقام فعليتها وبلوغها

المجمع مأموراً به، ومن أفراد الطبيعة بوصف كونها مأموراً بها؛ إذ المفروض: عدم فعلية الحرمة عند الجهل بها عن قصور.

٤ - الفرق بين الاجتماع والتعارض وحاصله: أنه قد مرّ مراراً: أن الصلاة في الغضب مثلاً إن أحرز فيها ملاك أحد الحكمين فهي مورد التعارض. وإن أحرز وجود الملاكين فهي مورد الاجتماع.

٥ - حكم الأصحاب بصحة المجمع بناءً على القول بالامتناع مبنيّ على الفرق بين الالتفات والجهل التقصيري، وبين النسيان والجهل القصورى، ونظراً إلى الفرق بينهما حكموا بصحة المجمع عند النسيان العذري والجهل القصورى، وببطلانه في صورة العلم بالحرمة أو الجهل عن تقصير؛ لأن الجاهل المقصر كالعالم العائد في الحكم، فالحكم بالبطلان مطلقاً وفي جميع الموارد، كما توهم غير مستقيم، بل غير صحيح.

٦ - رأي المصنف «قده»:

١ - سقوط الأمر وحصول الامتثال بإتيان المجمع بداعي الأمر على الجواز مطلقاً، يعني: ولو في العبادات مع حصول عصيان النهي أيضاً.

٢ - وعلى الامتناع يحصل الامتثال مع ترجيح جانب الأمر بلا معصية في النهي، ومع ترجيح جانب النهي لا يحصل الامتثال في العبادات مع العلم والالتفات والجهل عن تقصير، ويسقط الأمر، بل يحصل الامتثال عند عدم العلم والجهل عن قصور.

(١) ذهب المصنف إلى الامتناع في المقام تبعاً للمشهور، وذكر للاستدلال على ذلك مقدمات أربعة.

تضاد الأحكام الخمسة

(٢) والفرض من تمهيد هذه المقدمة: هو إثبات التضاد بين الأحكام الخمسة، فلا يجوز اجتماع اثنين منها في فعل واحد؛ لاستحالة اجتماع الضدين. وتوضيح ما أفاده

إلى مرتبة البعث والزجر، ضرورة: ثبوت المنافاة والمعاندة التامة بين البعث نحو واحد في زمان، والزجر عنه في ذاك الزمان، وإن لم يكن بينها مضاده ما لم يبلغ إلى تلك

المصنف . في المقدمة الأولى من التضاد بين الأحكام . يتوقف على مقدمة: وهي مشتملة على أمور:

الأول: أن للحكم أربعة مراتب عند المصنف «قده»:

١ . مرتبة الاقتضاء . ٢ . مرتبة الإنشاء . ٣ . مرتبة الفعلية . ٤ . مرتبة التنجز .

الثاني: أن هذه المراتب طويلة بمعنى: إنه ما لم تتحقق المرتبة السابقة لا موضوع للمرتبة اللاحقة، فتحقق كل مرتبة يتوقف على وجود سابقتها.

الثالث: بيان الفرق بين هذه المراتب.

وخلاصة الكلام في الفرق: أن مرتبة الاقتضاء هي مرتبة الملاك أعني: المصلحة والمفسدة المستتبعين للحسن والقبح الذاتيين لا الفعلين، فإن الفعل المشتمل على المصلحة حسن ذاتاً، والمشتمل على المفسدة قبيح كذلك.

ومرتبة الإنشاء هي مرتبة جعل القانون عرفاً، وإنشاء الحكم على طبق المصلحة والمفسدة شرعاً.

ومرتبة الفعلية هي: مرتبة بيان الحكم وإعلامه وإبلاغه للمكلف؛ بحيث يبلغ الحكم مرتبة البعث والزجر.

وأما مرتبة التنجز فهي: مرتبة انقطاع عذر المكلف ببلوغ الحكم إليه وقدرته عليه، فإذا علم به وهو متمكّن من امتثاله فقد تنجز عليه التكليف، فحينئذ لا عذر له في تركه، فالحكم قبل أن يبلغ إلى مرتبة الإعلام والإبلاغ إنشائي، وإذا بلغ إلى مرتبة الإعلام والإبلاغ قبل بلوغه إلى المكلف وعلمه به فهو فعلي. وبعد بلوغه إليه وعلمه به منجز. إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن التضاد بين الأحكام ليس في جميع المراتب، فلا تضاد بين الاقتضائين ولا بين الإنشائين، ضرورة: إمكان اجتماع الملاكين وإنشاء الحكمين. وإنما التضاد بين الحكمين الفعلين؛ إذ يستحيل اجتماع إرادتي الفعل والترك أي: يلزم التكليف المحال من المولى، لا إنه تكليف بالمحال، فيستحيل حتى عند من يجوز التكليف بالمحال كالأشاعرة.

والمحصل: أن التضاد إنما هو في مقام الفعلية دون الاقتضاء والإنشاء، إذ لا مانع من إنشاء حكم بمجرد وجود مقتضيه ولو مع اقترانه بالمانع. فإن الإنشاءات المجردة عن الإرادة والكراهة لا تنافي بينها، فتجتمع كاجتماع مقتضياتها.

المرتبة؛ لعدم^(١) المنافاة والمعاندة بين وجوداتها^(٢) الإنشائية قبل البلوغ إليها^(٣)، كما لا يخفى، فاستحالة اجتماع الأمر والنهي في واحد لا تكون من باب التكليف بالمحال^(٤) بل من جهة أنه بنفسه محال، فلا يجوز عند من يجوز التكليف بغير المقدور أيضاً^(٥).
ثانيتها^(٦): أنه لا شبهة في أن متعلق الأحكام هو فعل المكلف وما هو في الخارج

(١) تعليل لعدم التضاد بين الحكمين ما لم يلبغا مرتبة الفعلية.

(٢) أي وجودات الأحكام الإنشائية، وهي الأحكام المجهولة على ما في متعلقاتها من المصالح والمفاسد؛ وإن كانت مقرونة بالموانع، فعلى هذا: يمكن إنشاء الوجوب والحرمة لشيء واحد إذا كان فيه مصلحة ومفسدة، فلا منافاة بين الحكمين الإنشائيين التابعين لمجرد المقتضى لهما ومع وجود المانع.

(٣) أي: إلى الفعلية فإن التنافي بين الحكمين إنما يكون في هذه المرتبة دون مرتبة الإنشاء والاقتضاء.

(٤) يعني: أن اجتماع الأمر والنهي الفعلين بنفسه محال؛ لكونه من اجتماع الضدين الذي هو محال في نفسه، لا إن الاجتماع المذكور يكون من التكليف بغير المقدور، لعدم قدرة العبد على الجمع بين الفعل والترك حتى يكون من التكليف بالمحال الذي هو جائز عن بعض كالأشاعرة.

وكيف كان؛ فقله: «فاستحالة اجتماع الأمر والنهي...» إلخ، متفرع على تضاد الأحكام في مرتبة الفعلية.

(٥) يعني: أن القائلين بجواز التكليف بغير المقدور يعترفون أيضاً بعدم جواز اجتماع الأمر والنهي الفعلين؛ لكونه بنفسه محالاً.

في تعلق الأحكام بالمعنونات لا بالعناوين والأسماء

(٦) المقصود من تمهيد هذه المقدمة الثانية: هو تعيين متعلق الحكم سواء كان أمراً أم نهياً، وبيان أن متعلق الحكم ليس إلا نفس المعنون الذي هو فعل المكلف، وهو فاعله وجاعله ويترتب عليه الخواص والآثار، بمعنى: أن المكلف يكلف بإصدار وإيجاد الفعل في الخارج؛ لأن الفعل الخارجي ليس متعلق التكليف حتى يلزم التكليف بالمحال أعني: طلب ما هو حاصل في الخارج.

وتوضيح ما أفاده المصنف؛ من تعلق الأحكام بالمعنونات لا بالعناوين والأسماء يتوقف على مقدمة وهي أمور:

الأمر الأول: أن الحكم تابع للملاك، بمعنى: أن كل ما فيه الملاك يكون متعلقاً

يصدر عنه وهو فاعله وجاعله؛ لا ما هو اسمه، وهو واضح، ولا ما هو عنوانه مما قد

للحكم؛ لأن تعلقه بغير ما يقوم به الملاك ينافي ما عليه العدلية من تبعية الأحكام للملاكات الثابتة في متعلقاتها.

الأمر الثاني: أن الملاكات لا تقوم بالأمر الاعتبارية التي لا تأصل لها في الخارج؛ بل تقوم بالموجودات الخارجية المتأصلة، وعليه؛ فالعنوان الاعتباري المأخوذ متعلقاً للتكليف في ظاهر الخطاب ليس متعلقاً له حقيقة. لما عرفت في الأمر الأول من تعلق الحكم بما فيه الملاك، وقد عرفت في الأمر الثاني من أن الأمر الاعتباري لا يقوم فيه الملاك، ولازم ما ذكر: أن العنوان الاعتباري عنوان مشير إلى ما هو متعلق الحكم واقعاً وحاكٍ عنه، فالمتعلق هو المعنون والمسمى دون العنوان والاسم اللذين ينتزعان عن المعنون والمسمى، ولا يكون لهما ما يحاذيهما في الخارج كما هو شأن خارج المحمول؛ كالزوجية والرقية والحرية ونحوها من الاعتباريات التي لا وجود لها في الخارج، وتكون من خارج المحمول وتؤخذ آلة للحاظ متعلقات الأحكام.

الأمر الثالث: الفرق بين الاسم والعنوان فنقول: إن التصرف في مال الغير بالبيع مثلاً يشتمل على «معنون» هو التصرف في مال الغير بلا إذن، و«عنوان» هو الغصب، و«اسم» هو البيع، والفرق بينهما: أن العنوان أمر منتزع عن التصرفات الخاصة وهي التصرفات في مال الغير بلا إذن والاسم أمر منتزع عن المسمى؛ كالبيع المنتزع عن المسمى وهو مبادلة مال بمال. فالعنوان والاسم أمران منتزعان عن المعنون والمسمى، ولا يكون لهما ما يحاذيهما في الخارج، فيكونان من خارج المحمول باصطلاح الفلاسفة المسمى بالمحمول بالضميمة، في مقابل المحمول بالضميمة، وهو ما إذا كان للمحمول مبدأ خارجي عند حمله على موضوع كقولنا: «زيد عالم» مثلاً ويسمى بالمحمول بالضميمة؛ إذ لا يصح الحمل إلا بعد انضمام مبدأ المحمول. وهو العلم. إلى ذات الموضوع وهو زيد في المثال المذكور.

فهذا الفرق في الاسم والعنوان كاشف عن اختلاف المعنون والمسمى؛ إذ المعنون في المثال المذكور هو التصرف في مال الغير بغير إذن منه. والمسمى هو التصرف المقيد بمبادلة مال بمال، فيكون بينهما عموم مطلق أو من وجه فتدبر.

وكيف كان؛ فمتعلق الحكم هو المعنون والمسمى دون العنوان والاسم اللذين ينتزعان عن المعنون والمسمى؛ لما عرفت من عدم قيام الملاكات بالأمر التي لا تأصل لها في الخارج.

وهناك فرق آخر بين العنوان والاسم وهو: كون الأول أمراً انتزاعياً، والثاني: أمراً

انتزع عنه؛ بحيث لولا انتزاعه تصوراً واختراعه ذهنياً^(١)، لما كان بحدائه شيء خارجاً، ويكون خارج المحمول كالملكية والزوجية والرقية والحرية والمفصويّة، إلى غير ذلك من الاعتبارات والإضافات، ضرورة^(٢): إن البعث ليس نحوه والجزر لا يكون

متأصلاً كالناطق والعالم، فيكون العنوان من خارج المحمول، والاسم من المحمول بالضميمة؛ إلا إن الفرق الأول أنسب بالمقام فتدبر.

إذا عرفت هذه المقدمة تعرف: أن متعلق الحكم هو الفعل الصادر عن المكلف؛ لأنه مشتمل على الملاك الذي يتبعه الحكم لا اسمه وعنوانه؛ لما عرفت من: أنهما من الأمور الاعتبارية التي لا تأصل لها في الخارج، والملاكات إنما تقوم بالموجودات الخارجية المتأصلة.

(١) قوله: «ذهناً» إشارة إلى أن عروض العنوان لمتعلق الحكم يكون في الذهن؛ لأن عروض المفصوية للموجود الخارجي المتعلق للحكم. وهو التصرف في مال الغير بدون رضاه. ليس كعروض السواد والبياض وغيرهما من الأعراض الخارجية لمعرضاتها، ضرورة: أن ظرف العروض في الأعراض الخارجية هو الخارج، بخلاف الملكية والزوجية والمفصوية ونحوها من الأمور الاعتبارية، فإن ظرف عروضها هو الذهن؛ إذ لا يحاذيها شيء في الخارج حتى يكون الخارج ظرف عروضها.

والمتحصل: أن متعلق الحكم هو فعل المكلف لا اسمه وعنوانه، ففي الصلاة مثلاً يتعلق البعث بنفس ما يقع في الخارج من الركوع والسجود والقراءة وغيرها من الأفعال والأقوال، دون عنوانه كالصلاة وكذا الغصب، فإن النهي يتعلق بنفس التصرف الخارجي في مال الغير بدون رضاه، وعنوان الغصب مشير إليه، فالعنوان المنتزع عن المعنون يكون خارج المحمول، وهو ما ينتزع ويخرج عن ذات المعروض، ثم يحمل عليه من دون أن يكون له ما يحاذيه في الخارج كالإمكان والوجوب والامتناع ونحوها مما لا وجود لها في الخارج، ويكون عروضها لمعرضاتها في الذهن، نظير الكلية والجزئية ونحوهما من المعقولات الثانية.

وعليه: فعنوان الصلاة، والغصبية والملكية ونحوها من المحمول بالضميمة وخارج المحمول لعدم تأصلها في الوجود الخارجي.

(٢) تعليل لعدم تعلق التكليف بالاسم والعنوان وقد تقدم تفصيله. وملخصه: أن الحكم تابع للملاك، فما يقوم به الملاك هو متعلق الحكم لا غيره، ومن المعلوم: عدم قيام الملاك بالأمر الانتزاعي، وإنما هو قائم بالموجود الخارجي أعني: الفعل الصادر من المكلف. فمحصل هذه المقدمة: أن متعلق التكليف هو نفس الفعل لا اسمه وعنوانه حتى

عنه، وإنما يؤخذ في متعلق الأحكام آلة للحاظ متعلقاتها، والإشارة إليها بمقدار الغرض منها والحاجة إليها لا بما هو هو وبنفسه، وعلى استقلاله وحياله.

ثالثها: أنه لا يوجب تعدد الوجه والعنوان تعدد المعنون ولا ينثلم به^(١) وحدته، فإن^(٢) المفاهيم المتعددة والعناوين الكثيرة ربما تنطبق على الواحد، وتصديق على

يقال: إن متعلق الأمر عنوان غير عنوان تعلق به النهي، فيجوز الاجتماع كما في «منتهى الدراية، ج، ٣، ص ٨٥».

والضمير في «منها» و«إليها» راجع إلى «متعلقاتها» وفي «متعلقاتها» راجع إلى الأحكام.

تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون

المقصود من هذه المقدمة الثالثة: هو إثبات عدم كون صدق عناوين كثيرة موجباً لتعدد المعنون ولا نثلام وحدته.

وخلاصة الكلام في المقام: أنه لما أثبت المصنف في المقدمة الأولى تضاد الأحكام الفعلية، وفي المقدمة الثانية تعلق الأحكام بالمعنونات والمسميات لا بالعناوين والأسماء صار في هذه المقدمة الثالثة بصدد إثبات وحدة المعنون كي يمتنع اجتماع الأمر والنهي فيه عقلاً كما هو مختاره «قده» فقال: إن تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون ولا تنثلم به وحدته، واستشهد لذلك بصدق العناوين المتعددة على من هو واحد لا تعدد فيه، وفارد لا كثرة له؛ كالواجب «تبارك وتعالى»، حيث يصدق عليه عنوان العالم والقادر والمريد والمعني والسميع والبصير وغيرها من الصفات الكمالية والجلالية، مع إنه تعالى واحد أحد بسيط من جميع الجهات ليس فيه جهة دون جهة ولا حيث دون حيث، فعدم تعدد ذات واجب الوجود مع تعدد العناوين المنطبقة عليه شاهد صدق على إن تعدد العنوان لا يستلزم تعدد المعنون.

فإذا كانت العناوين المتعددة مما تصدق على الواحد البسيط من جميع الجهات ولا ينافي ذلك وحدته؛ فكذلك صدقها على غيره مما ليس كذاك لا ينافي وحدته بطريق أولى.

(١) يعني: ولا ينثلم بتعدد الوجه والعنوان وحدة المعنون.

(٢) هذا تعليل لعدم كون مجرد تعدد الوجه موجباً لتعدد المعنون وحاصله: . على ما في «منتهى الدراية، ج ٣، ص ٦». شهادة الوجدان بذلك، كوضوح صدق مفهوم العالم والعاقل والهاشمي على زيد مثلاً، مع كونه واحداً حقيقة، فمجرد تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون. ثم المراد بالألفاظ الثلاثة في قوله: «فهو على بساطته ووحدته

الفرد الذي لا كثرة فيه من جهة؛ بل بسيط من جميع الجهات، ليس فيه حيث غير حيث، وجهة مغايرة لجهة أصلاً، كالواجب «تبارك وتعالى»، فهو على بساطته ووحدته وأحدثه، تصدق عليه مفاهيم الصفات الجلالية والجمالية^(١) له الأسماء الحسنی والأمثال العليا^(٢)، لكنها^(٣) بأجمعها حاكية عن ذاك الواحد الفرد الأحد. عباراتنا شتى وحسنك واحد وكل إلى ذاك الجمال يشير رابعها^(٤): إنه لا يكاد يكون للموجود بوجود واحد إلا ماهية واحدة وحقيقة

وأحدثه» معنى واحد وهو نفي التركيب عن واجب الوجود؛ وإن كان المتبادر في بادئ النظر من الوحدة هو نفي الشريك عنه تعالى. لكن المناسب للمقام. لما كان نفي التركيب حتى لا يتوهم كون صدق كل عنوان باعتبار جزء من الأجزاء. هو إرادة البساطة من الوحدة.

(١) الفرق بين الصفات الجلالية والجمالية: أن الصفات الجمالية هي الصفات الثبوتية، مثل كونه تعالى قادراً عالماً سميعاً بصيراً إلى غير ذلك. والصفات الجلالية هي الصفات السلبية مثل كونه تعالى لا شريك له، ليس بمتحيز، ليس بجسم، إلى غير ذلك. وجميع تلك الصفات حاكية عن الذات البسيطة غاية البساطة؛ إذ لا منشأ لانتزاع صفاته «جلّ وعلا» إلا نفس ذاته المقدسة، بخلاف صفاتنا، فإنها منتزعة عن ذواتنا باعتبار تلبسها بمبادئ تلك الصفات كالعلم والعدالة وغيرهما.

(٢) أي: الصفات العليا وقيل: «الأمثال» جمع المثل بالتحريك، وكل وجود مثّل له تعالى ومظهر له في مرتبته، والعليا منها هي الموجودات الكاملة في مرتبة العلم والعمل. (٣) يعني: لكن تلك الصفات بأجمعها مع تعددها حاكية عن الذات البسيطة غاية البساطة، فملخص هذه المقدمة: أن مجرد تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون وجوداً ولا ينثلم به وحدته أصلاً، كما في «منتهى الدراية، ج، ٣ ص ٨٨».

المتحد وجوداً متحد ماهيةً

(٤) المقصود من بيان هذه المقدمة الرابعة: دفع توهمين يظهران من عبارة الفصول. أحدهما: ابتناء القول بالامتناع على أصالة الوجود؛ لكون عدم استلزام تعدد العنوان لتعدد المعنون مبنياً عليها، والقول بالجواز على أصالة الماهية؛ لكون العنوانين ماهيتين متعددتين متصادقتين على واحد.

ثانيهما: ابتناء القول بالجواز على تعدد وجود الجنس والفصل في الخارج، والقول بالامتناع على عدم تعدده.

هذا مجمل الكلام في التوهمين للفصول، فقد يقال في تقريب التوهم الأول: إن النزاع في المسألة يتني على النزاع في مسألة أصالة الوجود أو الماهية، فإن قلنا في تلك المسألة: بأصالة الوجود فلا مناص في هذه المسألة من القول بالامتناع. وإن قلنا في تلك المسألة: بأصالة الماهية فلا مانع من الالتزام بالقول بالجواز في هذه المسألة.

بيان ذلك . على ما في «محاضرات في أصول الفقه، ج، ٤ ص ١٩٨». أن القائل بأصالة الوجود يدعي أن ما في الخارج هو الوجود، والماهية منتزعة من حدوده، وليس لها ما يإزاء فيه أصلاً.

والقائل بأصالة الماهية يدعي أن ما في الخارج هو الماهية، والوجود منتزع من إضافة الماهية إلى الموجد، وليس له ما يإزاء.

وبعد ذلك نقول: إنه بناء على أصالة الوجود في تلك المسألة، وأن الصادر من الموجد هو الوجود لا غيره، فلا محالة يكون هو متعلق الأمر والنهي دون الماهية، لفرض إنه لا عين ولا أثر لها في الخارج. وعليه: بما أن الوجود في مورد الاجتماع واحد فلا يعقل تعلق الأمر والنهي به، ضرورة: استحالة أن يكون شيء واحد مأموراً به ومنهياً عنه معاً ومحبوباً ومبغوضاً في آن واحد، فإذن: لا مناص من القول بالامتناع.

وأما بناء على أصالة الماهية: فلا محالة يكون متعلق الأمر والنهي هو الماهية؛ لفرض إنه على هذا لا عين ولا أثر للوجود. وعليه: فيما أن الماهية المتعلقة للأمر كالصلاة . مثلاً . في مورد الاجتماع غير الماهية المتعلقة للنهي كالغصب، فلا مانع من القول بالجواز. واجتماع الأمر والنهي، وذلك لأن الماهيات متباينات بالذات والحقيقة، فلا يمكن اتحاد ماهية مع ماهية أخرى، ولا يمكن اندراج ماهيتين متباينتين تحت ماهية واحدة، فإذن في الحقيقة لا اجتماع للأمر والنهي في شيء واحد.

ولكن هذا التوهم مدفوع بما ذكره المصنف «قده».

وتوضيح ما أفاده المصنف في دفع هذا التوهم الأول يتوقف على مقدمة، وهي: الفرق بين الماهية والعنوان وحاصله: أن الماهية . على ما في علم الميزان . ما تقع في جواب السؤال بما هو من الجنس والفصل أو الجنس وحده، وقد تقرر في محله: إنه لا يعقل تحقق جنسين قرييين وفصلين كذلك لموجود واحد، فلا يعقل أن يكون لموجود واحد ماهيتان؛ بحيث تكون كل واحدة منهما عين ذلك الموجود الواحد، ضرورة: أن لكل ماهية وجوداً واحداً، ولا يعقل أن يكون للماهيتين وجود واحد أو للموجودين ماهية

فاردة، لا يقع في جواب السؤال عن حقيقته بما هو إلا تلك الماهية فالمفهوم المتصادقان على ذلك لا يكاد يكون كل منهما ماهية وحقيقة وكانت عينه في الخارج

واحدة أو لموجود واحد ماهيات كثيرة، هذا بخلاف العنوان حيث يمكن أن يكون لموجود واحد عنوانان أو عناوين كثيرة.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنّ للمجمع في مورد الاجتماع والتصادق وجوداً واحداً، فلا محالة تكون له ماهية واحدة، وعليه: فلا فرق بين القول بأصالة الوجود والقول بأصالة الماهية، فكما أنه على الأول يستحيل اجتماع الأمر والنهي، فكذلك على الثاني، فلا فرق بينهما من هذه الناحية أصلاً، لأن الماهية الصادقة على المجمع واحدة لا محالة سواء كان الأصل في التحقق هو الوجود أم الماهية.

أما على الأول: فلأن الوجود المتحقق في الخارج على القول بأصالته واحد. وأما على الثاني: فلكون الماهية المتحققة خارجاً على القول بأصالتها واحدة أيضاً؛ لما عرفت من: عدم تعقل ماهيتين لموجود واحد، لاستلزامه تجنس موجود واحد بجنسين، وتفصله بفصلين، وهو غير معقول كما «في كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص ٩١».

وأما التوهم الثاني . وهو ابتناء القول بالجواز على تعدد وجود الجنس والفصل في الخارج والقول بالامتناع على عدم تعدده . فيقال في تقريره: أننا لو قلنا بتعدد وجودهما جاز الاجتماع؛ لأن الأمر يتعلق بأحدهما والنهي يتعلق بالآخر. ولو قلنا: بوحدة وجودهما امتنع الاجتماع؛ لأن هناك وجوداً واحداً، فلا يعقل أن يتعلق به الأمر والنهي معاً.

وأما وجه اندفاع هذا التوهم الثاني: فلأن الممنوع تصادق ماهيتين على موجود واحد لا عنوانين عرضيين انتزاعيين كما في المقام، ومن الواضح: إنه ليس العنوانان المتصادقان على المجمع فيما نحن فيه من قبيل الجنس والفصل حتى يكون أحدهما متعلقاً للأمر والآخر متعلقاً للنهي؛ إذ الحركة التي هي من مقولة الفعل مثلاً لا تختلف حقيقتها هذه بتصادق عنواني الصلاة والغضب عليها وعدمه، فلو لم يصدق شيء من هذين العنوانين على الحركة المزبورة لم يقدح في صدق حقيقتها . وهي مقولة الفعل .

وكيف كان؛ فتعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون، فيستحيل تعلق الأمر والنهي بالمعنون، لاستلزامه اجتماع الضدين في موضوع واحد، لما عرفت . في المقدمة الأولى . من تضاد الأحكام الفعلية هذا تمام الكلام في دفع التوهمين للفصول.

كما هو شأن الطبيعي وفرده، فيكون الواحد وجوداً واحداً ماهيةً وذاتاً لا محالة، فالجمع وإن تصادق عليه متعلقاً الأمر والنهي؛ إلا إنه كما يكون واحداً وجوداً، يكون واحداً ماهيةً وذاتاً، ولا يتفاوت فيه^(١) القول بأصالة الوجود أو أصالة الماهية. ومنه^(٢) ظهر: عدم ابتناء القول بالجواز والامتناع في المسألة على القولين في تلك المسألة، كما توهم في الفصول، كما ظهر عدم الابتناء على تعدد وجود الجنس والفصل في الخارج، وعدم تعدده، ضرورة^(٣): عدم كون العنوانين المتصادقين عليه من قبيل الجنس والفصل له، وإن مثل الحركة في دار من أي مقولة كانت لا يكاد يختلف حقيقتها وماهيتها ويتخلف ذاتياتها، وقعت جزءاً للصلاة أو لا كانت تلك الدار مفصولة أو لا^(٤).

إذا عرفت ما مهدناه عرفت: أن المجمع حيث كان واحداً وجوداً وذاتاً كان تعلق الأمر والنهي به محالاً ولو كان تعلقهما به^(٥) بعنوانين؛ لما عرفت من كون فعل

(١) أي: في الوجود الواحد الذي ليس له إلا ماهية واحدة، أي: لا يتفاوت فيه القول بأصالة الوجود أو أصالة الماهية، فكما أن الوجود المتحقق في الخارج أصالة عند القائلين بأصالته ليس إلا واحداً، فكذلك الماهية المتحققة في الخارج أصالة عند القائلين بأصالتها لا تكون إلا ماهية واحدة.

(٢) أي: ومن عدم تعدد ماهية الوجود الواحد «ظهر عدم ابتناء القول بالجواز والامتناع في» هذه «المسألة». أي: مسألة الاجتماع «على القولين في تلك المسألة» أي: مسألة أصالة الوجود أو الماهية، «كما توهم في الفصول». وقد تقدم تقريب توهم صاحب الفصول مع دفعه، وتركنا ذكر ما في الفصول تجنباً عن التطويل. فقله: «ومنه ظهر عدم ابتناء القول بالجواز». الخ. إشارة إلى التوهم الثاني، وقد تقدم تقريب التوهمين مع دفعهما، فلا حاجة إلى ذكرهما ثانياً.

(٣) تقريب لعدم ابتناء جواز الاجتماع وعدمه على تعدد وجود الجنس والفصل في الخارج، وقد عرفت وجه ذلك آنفاً، فلا حاجة إلى تكراره ثانياً.

(٤) أي: قد عرفت أن صدق العنوانين المتعددة لا يكاد تنظم به وحدة المعنوي بها، ومحدوداً بحدود موجبة لانطباقها عليه كما لا يخفى، وحدوده ومخصصاته لا توجب تعدده بوجه أصلاً.

فالمحصل: أنه لا يكون عنوان الصلاة والغصب من قبيل الجنس والفصل للحركة؛ إذ لو كانا من قبيلهما لاختلفت الحركة باختلاف جنسها أو أصلها.

(٥) يعني: بالمجمع.

المكلف بحقيقته وواقعيته الصادرة عنه متعلقاً للأحكام لا بعناوينه الطارئة عليه، وإن غائلة اجتماع الضدين فيه لا تكاد ترتفع بكون الأحكام تتعلق بالطبائع لا الأفراد، فإن غاية تقريه أن يقال: إن الطبائع من حيث هي هي، وإن كانت ليست إلا هي، ولا تتعلق بها الأحكام الشرعية؛ كالأثار العادية والعقلية، إلا أنها مقيدة بالوجود، بحيث كان القيد خارجاً والتقيّد داخلاً صالحاً لتعلق الأحكام بها، ومتعلقاً الأمر والنهي على هذا لا يكونان متحدين أصلاً، لا في مقام تعلق البعث والزجر، ولا في مقام عصيان النهي وإطاعة الأمر بإتيان المجمع بسوء الاختيار.

تقرير دليل الامتناع

وحاصل الكلام في تقرير دليل الامتناع: أن يقال: إن نتيجة المقدمات الأربع: هي أن المجمع كالصلاة في الدار المغصوبة يكون واحداً وجوداً وذاتاً، فيكون تعلق الأمر والنهي به محالاً، ولو كان تعلقهما به بعنوانين. وذلك لما عرفت سابقاً من كون فعل المكلف بحقيقته وواقعيته الصادرة عنه باختيار متعلقاً للأحكام لا بعناوينه الطارئة عليه، والحال أنك قد عرفت في المقدمة الأولى: تضادّ الأحكام الخمسة، واستحالة اجتماع اثنين منها في شيء واحد، لاستلزم ذلك اجتماع الضدين وإن كان تضادها في مرتبة الفعلية على ما عرفت.

وقد عرفت في المقدمة الثانية: أن متعلق الأحكام هو فعل المكلف وما يصدر عنه في الخارج لا ما هو اسمه وعنوانه الذي ينتزع من الفعل وقد علمت في المقدمة الثالثة: إن المعنون واحد، وإن تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون، فقد ظهر من هذه المقدمات ظهوراً واضحاً: استحالة اجتماع الأمر والنهي في المجمع المعنون بعنوانين، ومن هنا يظهر: عدم الحاجة إلى ذكر المقدمة الرابعة في استحالة اجتماع الأمر والنهي، فيكون ذكرها في المقام لدفع التوهمين لصاحب الفصول.

نعم؛ بقي في المقام توهم آخر قد أشار المصنف إلى دفعه بقوله: «وإن غائلة اجتماع الضدين فيه لا تكاد ترتفع بكون الأحكام تتعلق بالطبائع لا الأفراد».

وحاصل التوهم: أن محذور اجتماع الضدين في شيء يرتفع على القول بتعلق الأحكام بالطبائع دون الأفراد، وهذا التوهم من أدلة الجواز استدلل به المحقق القمي «قده».

وتوضيح ما أفاده المصنف في تقريب هذا التوهم يتوقف على مقدمة وهي: أن الطبائع والماهيات من حيث هي هي وإن كانت غير قابلة لأن تتعلق بها الأحكام

أما في مقام الأول^(١): فلتعددهما بما هما متعلقان لهما وإن كانا متحدين فيما هو

الشرعية؛ لأن الطبيعة من حيث هي ليست إلا هي ليست موجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة ولا غيرها من الأشياء.

ولكنها بما هي مقيدة بالوجود؛ بحيث يكون القيد خارجاً والتقييد داخلياً تكون متعلقة للأحكام؛ إذ ليست الماهية من حيث هي هي منشأ للآثار التي منها الأحكام الشرعية؛ لوضوح: عدم قيام المصالح والمفاسد بها من حيث هي هي، بل باعتبار وجودها، بمعنى: تعلق الحكم بها بقيد الوجود بنحو خروج القيد ودخول التقييد.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه إذا كان متعلق الأمر والنهي ماهيتين لا محذور في الاجتماع من حيث ثبوت الحكمين، ولا من حيث سقوطهما. وقد عرفت في المقدمة تعدد متعلقي الأمر والنهي. إذ المفروض: عدم كون الوجود جزءاً للمتعلقين حتى يتحدا بسبب الوجود، كي يلزم اجتماع الضدين المستحيل. بل المتعلقان متعددان في مقام الأمر والنهي، وفي مقام الامتثال والعصيان.

وأما تعددهما في المقام الأول: فهو واضح لتعدد الطبيعتين وإن اتحدتا فيما هو خارج عن متعلق الطلب. وهو الوجود. فلا يلزم حينئذ إشكال اجتماع المصلحة والمفسدة، ولا الإرادة والكراهة، ولا البعث والزجر.

وأما تعددهما في المقام الثاني: فلأن المفروض: هو تعدد متعلقي الأمر والنهي، وعدم وحدتهما، فموضوع الأمر غير موضوع النهي، ولذا يمثل الأمر بإيجاد متعلقه، ويتحقق العصيان بمخالفة النهي فلا يجتمع الحكمان في واحد في شيء من المقامين.

فالمحصل: أنه لا يلزم اجتماع الأمر والنهي في واحد أصلاً؛ لا في مقام التشريع ولا في مقام الامتثال. أما الأول: فلما عرفت من: تعدد الطبيعتين بما هما متعلقان لهما. وأما الثاني: فلأنه إذا أتى بالصلاة في الغضب سقط الأمر بطبيعة الصلاة بالطاعة، والنهي عن طبيعة الغضب بالعصيان بسوء الاختيار.

فلا يجتمع الأمر والنهي في واحد أصلاً؛ لا في مقام التشريع ولا في مقام الامتثال، فلا محيص عن الحكم بجواز الاجتماع، هذا ما أشار إليه المصنف بقوله: «لا في مقام تعلق البعث والزجر، ولا في مقام عصيان النهي وإطاعة الأمر بإتيان المجمع بسوء الاختيار».

(١) أي: وأما عدم الاتحاد «في المقام الأول» وهو مقام تعلق البعث والزجر «فالتعددهما» أي: فلتعدد المتعلقين «بما هما متعلقان لهما» أي: للأمر والنهي. «وإن كانا» أي: المتعلقان «متحدين فيما هو خارج عنهما» أي: في الوجود الذي هو خارج عن

خارج عنهما، بما هما كذلك^(١).

وأما في المقام الثاني^(٢): فلسقوط أحدهما بالإطاعة والآخر بالعصيان بمجرد الإتيان، ففي أي مقام اجتمع الحكمان في واحد؟ وأنت^(٣) خير بأنه لا يكاد يجدي بعدما عرفت من أن تعدد العنوان لا يوجب

المتعلقين بما هما متعلقان للأمر والنهي، فمتعلق الأمر والنهي متعدد، واتحادهما يكون بحسب الوجود الذي هو خارج عن المتعلقين وعارض عليهما. وكيف كان؛ فليس الاتحاد في متعلق الأمر والنهي، فالمتعلق متعدد والمتحد غير متعلق.

(١) أي: بما هما متعلقان للأمر والنهي.

(٢) أي: وأما عدم الاتحاد «في المقام الثاني» وهو مقام إطاعة الأمر وعصيان النهي: فلحصول الإطاعة والعصيان بإتيان المجمع، فلا بد من تعدد موضوع الإطاعة والعصيان؛ لامتناع الامتثال بما هو المبعد المبغوض المنهي عنه، وعدم إمكان صيرورته عبادة. والملخص: أنه لا يجتمع الأمر والنهي في واحد أصلاً، لا في مقام التشريع ولا في مقام الامتثال، فلا محيص عن الحكم بجواز الاجتماع. فالاستفهام في قوله: «ففي أي مقام اجتمع الحكمان في واحد» إنكارياً يعني: لم يجتمع الأمر والنهي في شيء من المقامين.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب الاستدلال على الجواز على القول بتعلق الأحكام بالطبائع دون الأفراد.

وقبل بيان ما أجاب به المصنف عن هذا التوهم نذكر الفرق بين الآثار العادية والعقلية فنقول: إن الإحراق من الآثار العادية للنار حيث يجوز انفكاكه عنها بإعجاز ونحوه. والتحيز من الآثار العقلية للجسم، حيث يستحيل انفكاكه عنه، وهما لا يترتبان على الماهية من حيث هي هي، بل على وجودها أو على خارجية الماهية على الخلاف في أصالة الوجود أو أصالة الماهية.

(٣) هذا هو جواب المصنف عن استدلال المحقق القمي.

وحاصل الجواب: أن تعلق الأحكام بالطبائع لا يجدي في جواز الاجتماع، ولا يكون دليلاً على الجواز بعدما عرفت في المقدمة الثالثة: من أن تعدد العنوان، كعنوان الصلاة وعنوان الغصب، لا يوجب تعدد المعنون، لا وجوداً ولا ماهية؛ لإمكان تصادقهما على معنون واحد فلا ينفع في الجواز.

ومحصل ما أفاده المصنف في رد الدليل المذكور على جواز الاجتماع هو: أنه بعد

تعدد المعنون، لا وجوداً ولا ماهية، ولا تنظم به وحدته أصلاً، وأن المتعلق للأحكام هو المعنونات لا العنوانات، وأنها^(١) إنما تؤخذ في المتعلقات بما هي حاكيات كالعبارات لا بما هي على حيالها واستقلالها. كما ظهر مما حققناه^(٢): أنه لا يكاد يجدي أيضاً

وضوح: عدم تعلق الأوامر والنواهي بالطبائع بما هي هي، بل بوجودها، ووضوح: قيام الملاكات الداعية إلى تشريع الأحكام بالمعنونات، ووضوح: عدم تعدد المعنون بالعناوين لا وجوداً ولا ماهية . يمتنع تعلق حكيم متضادين على موجود واحد وجوداً وماهيةً، فالحركة التي ينطبق عليها عنوانا الصلاة والغصب واحدة، فيمتنع أن تكون محكومة بحكيم متضادين.

(١) أي: العنوانات «إنما تؤخذ في المتعلقات بما هي حاكيات كالعبارات»، والألفاظ «لا بما هي على حيالها واستقلالها»، كما يدعيه القائل بالجواز. وبهذا كله تبين أن القول بتعلق الأحكام بالطبائع لا يدفع غائلة اجتماع الضدين.

(٢) في بطلان الوجه الأول «أنه لا يكاد يجدي أيضاً» أي: كعدم إجداء الوجه المتقدم في إثبات جواز اجتماع الأمر والنهي. وهذا إشارة إلى دليل آخر من أدلة المجوزين، وهو ما ذكره المحقق القمي «قده»، وهذا الدليل مركب من أمور.

ثم إن المصنف قد أخذ الجزء الأول من هذا الدليل . وهو تعلق الأحكام بالطبائع . وجعله دليلاً مستقلاً بتقريب قد عرفته مع الجواب ::

الأول: كون الأحكام متعلقة بالطبائع.

الثاني: كون الفرد مقدمة لوجود الكلّي، لا عينه.

الثالث: جواز اجتماع الأمر الغيري والنهي.

الرابع: عدم قدح المقدمة المحرمة في امثال الأمر النفسي المتعلق بذّي المقدمة.

وقد أشار المصنف إلى الأمر الأول والثاني بقوله: «كون الفرد مقدمة لوجود الطبيعي المأمور به أو المنهي عنه»، وإلى الأمر الثالث والرابع بقوله: «إنه لا ضير في كون المقدمة محرمة في صورة عدم الانحصار». إلخ.

إذا عرفت هذه الأمور تعرف تقريب هذا الدليل، حيث إن المجمع . أعني: الصلاة في الدار المغصوبة . ليس بنفسه مأموراً به بالأمر النفسي، بل متعلق الأمر النفسي هو طبيعة الصلاة، لا هذا الفرد، فهذا الفرد مقدمة محرمة للواجب النفسي أعني: الطبيعة، ولا تقدح حرمة المقدمة مع عدم انحصارها بالحرام في صحة الواجب إذا لم يكن انحصارها به من ناحية العبد، نظير قطع طريق الحج بالمركوب المغصوب، حيث إن الحج صحيح حينئذ بلا إشكال.

كون الفرد مقدمة لوجود الطبيعي للأمور به أو المنهي عنه، وإنه لا ضير في كون المقدمة محرمة في صورة عدم الانحصار بسوء الاختيار.

وذلك^(١) - مضافاً إلى وضوح فساده، وأن الفرد هو عين الطبيعي في الخارج، كيف؟ والمقدمة تقتضي الأثينية بحسب الوجود، ولا تعدد كما هو واضح - أنه إنما

نعم؛ مع انحصار المقدمة بالحرام يقبح من الشارع الأمر بذورها؛ بل لا بد حينئذ إما من سقوط الأمر إن كانت مفسدة النهي أقوى، وإما من سقوط النهي إن كانت مصلحة الأمر أقوى؛ إلا إذا كان الانحصار بسوء الاختيار، فإن ذا المقدمة حينئذ فاسد مع عدم سقوط الأمر به، كما في «منتهى الدراية، ج، ٣، ص ٩٩».

(١) أي: وجه ظهور فساد هذا الدليل.

وأجاب المصنف عن هذا الدليل بوجهين:

أحدهما: ما أشار إليه بقوله: «مضافاً». إلخ.

والثاني: ما أشار إليه بقوله: «أنه إنما يجدي». إلخ.

وحاصل الوجه الأول: هو منع مقدمة الفرد لوجود الكلي. وهو الأمر الثاني. وإن الفرد عين الكلي لا إنه أمر مغاير له، فليس بينهما تغاير وتعدد، ولهذا يحمل الكلي على الفرد فيقال: «زيد إنسان»، ولو كان مقدمة لم يصح الحمل، ولهذا لا يقال: الضوء صلاة، ولهذا قال المصنف: «كيف والمقدمة تقتضي الأثينية» يعني: كيف يكون الفرد مقدمة والحال أن المقدمة تقتضي الأثينية بحسب الوجود وبحسب الماهية.

وكيف كان؛ فالمقدمة تقتضي تعدد المقدمة وذورها وجوداً، ضرورة: تعدد العلة والمعلول وجوداً، ومن المعلوم: انتفاء هذا التعدد بين الكلي وفرد، فحديث المقدمة أجنبي عن الفرد.

وحاصل الوجه الثاني. وهو ما أشار إليه بقوله: «إنما يجدي». إلخ. أنه لو سلم مقدمة الفرد لوجود الكلي، فهي إنما تجدي في جواز اجتماع الأمر والنهي إذا كان الفرد مقدمة للطبيعتين الأمور بها والمنهي عنها حتى يتعلق به الأمر والنهي معاً بلحاظ فرديته لهما؛ لكن الأمر ليس كذلك، لأن المجمع في مسألة اجتماع الأمر والنهي ليس فرداً لماهيتين حتى يتعدّد ماهية، ويصح تعلق الأمر والنهي به، بل هو فرد لماهية واحدة، كما تقدم في المقدمة الرابعة، فيمتنع تعلقهما به؛ لاستلزامه اجتماع الضدين، وهما الأمر والنهي.

وكيف كان؛ فبعد وضوح كون المجمع واحداً يمتنع اجتماع الأمر والنهي فيه وإن سلمنا مقدمة الفرد للكلي؛ لاستلزامه اجتماع الضدين لكون الفرد وهو المجمع واحداً

يجدي لو لم يكن المجمع واحداً ماهيةً وقد عرفت بما لا مزيد عليه أنه بحسبها أيضاً واحداً.

وجوداً وماهيةً كما عرفت في المقدمة الرابعة، «قد عرفت بما لا مزيد عليه أنه بحسبها» أي: الفرد بحسب الماهية أيضاً واحداً كوحده وجوداً.
قوله «وقد عرفت.» إلخ إشارة إلى ما تقدم في المقدمة الرابعة من كون المجمع واحداً وجوداً وماهيةً.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

١ - القول بالامتناع يتوقف على تمهيد مقدمات.

١ - خلاصة تلك المقدمات:

المقدمة الأولى: هي تضاد الأحكام في مرتبة الفعلية دون مرتبة الاقتضاء والإنشاء؛ إذ لا مانع من كون شيء ذا مصلحة من جهة وذا مفسدة من جهة أخرى في مرتبة الاقتضاء، كما لا مانع من إنشاء حكم بمجرد وجود مقتضيه ولو مع اقترانه بالمانع في مرتبة الإنشاء، فإن الإنشاءات المجردة عن الإرادة والكراهة لا تناف بينها، فتجتمع كاجتماع مقتضياتها. ولكن اجتماع الأمر والنهي الفعليين بنفسه محال لكونه من اجتماع الضدين الذي هو محال، فيلزم التكليف المحال؛ لا التكليف بالمحال الذي هو جائز عند بعض كالأشاعرة.

المقدمة الثانية: هي في بيان تعيين ما هو متعلق الحكم وهو ليس إلا نفس المعنون الذي هو فعل المكلف، بمعنى: أن المكلف يكلف بإصدار وإيجاد ذلك الفعل، لأن الحكم تابع للملاك، والملاك إنما هو في فعل المكلف الذي هو المعنون لا في عنوانه واسمه، فإن العناوين والأسماء لا تكون وافية بالمصلحة والغرض، فلا وجه لتعلق الحكم بها؛ بل يتعلق بما فيه الملاك والمصلحة وهو المعنون.

المقدمة الثالثة: أن تعدد الوجه والعنوان لا يوجب تعدد المعنون.

وملخص ما أفاده المصنف في تقريب المقدمة الثالثة هو: أن تعدد العنوان لا يستلزم تعدد المعنون ولا تنظم به وحدته، ويشهد لذلك صدق العناوين المتعددة على الواجب تعالى مع بساطته ووحدته، حيث يصدق عليه تعالى عنوان العالم والمريد والقادر والمغني وغيرها من الصفات الكمالية والجلالية، فعدم تعدد ذات واجب الوجود مع تعدد العناوين المنطبقة عليه شاهد صدق على أن تعدد العنوان لا يستلزم تعدد المعنون، فمجرد

تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون وجوداً ولا تنثلم به وحدته أصلاً.

٢ - المقصود من المقدمة الرابعة هو دفع توهمين:

أحدهما: توهم ابتناء القول بالامتناع على أصالة الوجود، والقول بالجواز على أصالة الماهية.

ثانيهما: ابتناء القول بالجواز على تعدد وجود الجنس والفصل، والقول بالامتناع على عدم تعدده.

أما بطلان التوهم الأول: فلأن هذا التوهم مبني على تعدد الماهية لموجود واحد، وهو غير معقول؛ إذ لا يعقل أن يكون للموجود بوجود واحد إلا ماهيةً واحدةً، فحينئذٍ: لا يتفاوت بين القول بأصالة الوجود أو الماهية؛ إذ المجمع واحد على كلا القولين، سواء كان الأصل في التحقق هو الوجود أو الماهية.

ومن هنا ظهر فساد التوهم الثاني؛ إذ كما لا يعقل تعدد الماهية لموجود واحد كذلك لا يعقل تعدد الجنسين القريين والفصلين كذلك.

أما صدق العناوين أو العنوانين على المجمع: فليس من قبيل صدق الأجناس والفصول؛ حتى يكون أحدها متعلقاً للأمر والآخر متعلقاً للنهي.

والمتحصل: هو استحالة تعلق الأمر والنهي بالمعنون؛ لاستلزامه اجتماع الضدين المستحيل عقلاً.

إذا عرفت هذه المقدمات فيقال في تقرير الامتناع: أن نتيجة المقدمات المذكورة هي: أن المجمع . كالصلاة في الدار المغصوبة . يكون واحداً وجوداً وماهيةً، فيكون تعلق الأمر والنهي به محالاً؛ لاستلزامه اجتماع الضدين.

٣ - وتوهم ارتفاع محذور اجتماع الضدين . على القول بتعلق الأحكام بالطبائع دون الأفراد مدفوع بما عرفت في المقدمة الثالثة؛ من إن تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون لا وجوداً ولا ماهيةً، فيمتنع تعلق حكيمين متضادين على معنون واحد لكونه واحداً وجوداً وماهيةً.

وكذلك لا يجدي في ارتفاع غائلة اجتماع الضدين: كون الفرد مقدمةً لوجود الطبيعي المأمور به أو المنهي عنه؛ وذلك لمنع مقدمة الفرد للكلي أولاً؛ لأن المقدمة تقتضي الاثنيينة والتعدد، ولا تعدد بين الفرد والكلي؛ لأن الفرد هو عين الكلي، ولا تجدي مقدمة الفرد في جواز الأمر والنهي . ثانياً: لو سلمنا المقدمة وذلك إن مقدمة

ثم إنه قد استدل^(١) على الجواز بأمور:

منها: أنه لو لم يجز اجتماع الأمر والنهي، لما وقع نظيره، وقد وقع كما في

الفرد إنما تجدي في جواز الاجتماع إذا كان الفرد مقدمة للطبيعتين المأمور بها والمنهي عنها حتى يتعلق به الأمر والنهي معاً بلحاظ فرديته لهما، وليس الأمر كذلك، لأن المجمع في مسألة الاجتماع ليس فرداً لماهيتين حتى يتعدد ماهية ويصح تعلق الأمر والنهي به؛ بل هو فرد لماهية واحدة كما عرفت في المقدمة الرابعة، فيمتنع تعلقهما به لاستلزامه اجتماع الضدين لكون الفرد . وهو المجمع . واحداً وجوداً وماهيةً.

٤ . رأي المصنف «قدس سره»:

هو: امتناع اجتماع الأمر والنهي تبعاً للمشهور.

في أدلة جواز الاجتماع

(١) يعني: قد استدل القائلون بالجواز . مضافاً إلى الدليلين السابقين . بأمور: منها: ما أشار إليه بقوله: «أنه لو لم يجز اجتماع الأمر والنهي لما وقع نظيره». وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن الدليل المزبور يرجح إلى القياس الاستثنائي، والاستدلال به إنما يتم بعد ثبوت أمرين: أحدهما: الملازمة بين المقدم والتالي والآخر: بطلان التالي لينتج بطلان المقدم.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول في تقريب الاستدلال: إن الملازمة ثابتة إذ لو لم يكن الاجتماع جائزاً لم يقع في الشريعة المقدسة؛ لامتناع وقوع ما هو ممتنع ومستحيل كاجتماع الضدين أو النقيضين. وقد وقع الاجتماع في الشريعة.

ومن البديهي: أن وقوع شيء أقوى دليل على إمكانه، فقيام الدليل على اجتماع حكمين . مع التضاد بين الأحكام الخمسة على ما عرفت في المقدمة الأولى . كاشف عن كون تعدد الجهة مجدياً في الاجتماع؛ وإلا لما جاز الاجتماع للتضاد المزبور.

فرافع التضاد هو تعدد الجهة مطلقاً، سواء كان الحكمان المجتمعان هما الوجوب والحرمة أم الاستحباب والكراهة، فحاصل الدليل: أن العبادات المكروهة مجمع على صحتها، وقد جمع فيها الاستحباب والكراهة، فلو لم يجدي تعدد الجهة لم يجتمعا؛ لما عرفت من: تضاد الأحكام. هذا تمام الكلام في ثبوت الملازمة بين المقدم والتالي.

وأما بطلان التالي . وهو عدم وقوع الاجتماع . فأوضح من الشمس، فينتج بطلان المقدم أعني: عدم جواز الاجتماع، فالنتيجة هي: جواز الاجتماع؛ لاستحالة ارتفاع النقيضين.

العبادات المكروهة؛ كالصلاة في مواضع^(١) التهمة، وفي الحمام، والصيام في السفر، وفي بعض الأيام^(٢).

بيان الملازمة^(٣): أنه لو لم يكن تعدد الجهة مجدداً في إمكان اجتماعهما لما جاز اجتماع حكيمين آخرين في مورد مع تعددها؛ لعدم اختصاصهما من بين الأحكام بما يوجب الامتناع من التضاد؛ بداهة: تضادها بأسرها، والتالي باطل، لوقوع اجتماع

(١) والمراد بمواضع التهمة هي: الأمكنة التي يتهم المصلي فيها على استخفافه بالصلاة. كالمعاطن والمزابيل، وقد ورد النهي عن الصلاة فيها في جملة من الأخبار.
(٢) كصوم يوم عرفة لمن يضعفه عن الدعاء. وفي الصلاة في الحمام يجتمع الوجوب والكراهة إن كانت الصلاة فريضة، والاستحباب والكراهة إن كانت نافلة. وكذا في الصوم: فإن كان مستحباً يجتمع فيه الندب والكراهة، وإن كان واجباً كالصوم بدل الهدى في الحج يجتمع فيه الوجوب والكراهة.

والمراد من الصيام في بعض الأيام هو: الصوم يوم عاشوراء.

(٣) بيان الملازمة بين المقدم أعني: «لو لم يجز اجتماع الأمر والنهي» والتالي أعني: «لما وقع نظيره»: إنه لو لم يكن تعدد الجهة مجدداً في إمكان اجتماع الأمر والنهي لما جاز اجتماع الحكيمين أي: اجتماع حكيمين آخرين غير الوجوب والحرمة في مورد تعدد الجهة؛ لعدم اختصاص الوجوب والحرمة بعلة امتناع اجتماعهما وهو تضادهما؛ لأن التضاد ثابت بين جميع الأحكام. والتالي باطل لوقوع اجتماع الكراهة مع الوجوب في مثل الصلاة في الحمام إذا كانت فريضة، ولوقوع اجتماع الكراهة مع الاستحباب في مثل صلاة النافلة في الحمام، والصوم في السفر، والصوم في عاشوراء. ويحتمل أن يكون الصوم في السفر مثلاً لاجتماع الكراهة مع الوجوب إذا كان الصوم واجباً فيه؛ كالصوم المنذور المعين في السفر، أو كصوم بدل الهدى إذا عجز المكلف عنه، فلا بد من أن يصوم عشرة أيام ثلاثة منها في مكة المكرمة وسبعة منها إذا رجع.
وصوم عاشوراء مكروه مطلقاً، سواء كان في السفر أم في الحضر، لأن بني أمية التزموا صوم هذا اليوم شكراً للانتصار، فتركه فيه مخالفة لهم وهي مطلوبة للشارع المقدس.

وكيف كان؛ فالملازمة في المقام بديهية؛ لوجود التضاد بين جميع الأحكام. أما بطلان التالي: فمستفاد من ظواهر الأدلة الشرعية؛ لأنه ظاهرها اجتماع الكراهة والوجوب، والكراهة والاستحباب كما في الأمثلة المذكورة. وقد أجاب المصنف عن هذا الدليل بجوابين إجمالي وتفصيلي.

الكراهة والإيجاب أو الاستحباب في مثل الصلاة في الحمام، والصيام في السفر، وفي عاشوراء ولو في الحضر، واجتماع الوجوب أو الاستحباب مع الإباحة أو الاستحباب، في مثل الصلاة في المسجد أو الدار^(١).

والجواب عنه: أما إجمالاً: فإنه لا بد من التصرف والتأويل فيما وقع في الشريعة مما ظاهره الاجتماع، بعد قيام الدليل على الامتناع، ضرورة: أن الظهور لا يصادم البرهان، مع إن قضية ظهور تلك الموارد: اجتماع الحكمين فيها بعنوان واحد، ولا يقول الخصم بجوازه كذلك، بل بالامتناع ما لم يكن بعنوانين وبوجهين فهو^(٢) أيضاً.

أما الجواب عنه إجمالاً فمرجه إلى أمرين:

أحدهما: أن أدلة العبادات المكروهة في الأمثلة المذكورة ظاهرة في جواز اجتماع الحكمين، فيقال في الجواب: أنه بعد قيام البرهان العقلي والدليل القطعي على استحالة الاجتماع في شيء واحد ذي عنوانين لا بد من التصرف والتأويل فيما ظاهره الاجتماع، ضرورة: أن ظهور الأدلة في الاجتماع لا يقاوم البرهان العقلي على الامتناع؛ لأنهما من قبيل النص والظاهر في لزوم رفع اليد عن الظهور بالنص وارتكاب التأويل في الظهور، ومعه لا يبقى ظهور في اجتماع الحكمين في الموارد المذكورة.

وكيف كان؛ فقد ظهر وجه الإجمال، وأن المصنف لم يبين كيفية التصرف والتأويل.

ومجمل الكلام في المقام: أنه بعد التأويل يسقط ظهور الأدلة في الاجتماع عن الحجية والدليلية هذا تمام الكلام في الأمر الأول.

ثانيهما: أن المجوز قد ادعى الجواز فيما إذا كان الاجتماع بعنوانين بينهما عموم من وجه كما في (صل ولا تغصب) لا بعنوان واحد، كما في العبادات المكروهة كقوله: (صل ولا تصل في الحمام) وعليه: فالجوز أيضاً ممن يجب عليه التخلص عن هذه العويصة. هذا ما أشار إليه بقوله: «ولا يقول الخصم بجوازه كذلك» أي: لا يقول: بجواز الاجتماع بعنوان واحد.

(١) فإن أتينا بالفريضة في الدار فقد اجتمع فيها الوجوب مع الإباحة، وإن أتينا بالفريضة في المسجد فقد اجتمع فيها الوجوب مع الاستحباب أو الاستحباب مع الاستحباب كما لو أتينا بالنافلة في المسجد.

(٢) فالخصم القائل بجواز الاجتماع مع تعدد العنوان والجهة كالقائل بالامتناع مطلقاً لا بد له من التفصي عن إشكال اجتماع الحكمين بعنوان واحد في الموارد المذكورة.

لابد له من التفصي عن إشكال الاجتماع فيها، لا سيما إذا لم يكن هناك مندوحة، كما في العبادات المكروهة التي لا بدل لها، فلا يبقى له مجال للاستدلال بوقوع الاجتماع فيها على جوازه أصلاً، كما لا يخفى.

وأما تفصيلاً: فقد أجيب عنه بوجوه^(١) يوجب ذكرها بما فيها من النقص والإبرام

فحاصل الكلام في المقام: أنه لابد على كلا القولين من التفصي عن محذور الاجتماع خصوصاً على القول بالجواز إذا لم يكن للمأمور به مندوحة، فإنه إذا كان له مندوحة أي: بدل كالصلاة في الحمام. حيث إن العبد يقدر على إيجادها في المسجد أو الدار. أمكن القول بعدم توجه الأمر بالصلاة في هذا المورد المكروه أعني: الحمام بخصوصه، فلا يلزم الاجتماع. بخلاف ما إذا لم يكن له مندوحة كصوم عاشوراء، فإن الأمر الاستحبابي متوجه إليه يقيناً؛ لأن صوم كل يوم مستحب في نفسه لا لبدليته عن غيره، فيلزم الاجتماع قطعاً، فلا بد للقاتل بالجواز خصوصاً هنا من التفصي عن محذور الاجتماع كالقاتل بالامتناع.

وكيف كان؛ فلا يبقى للخصم مجال للاستدلال بوقوع الاجتماع في الموارد المذكورة على جواز الاجتماع أصلاً؛ بل المصنف «قده» ألزم المستدل بها بالتأويل لأجل العنوان الواحد فيها، فالمانع والمجوز يكونان ملزمين بالتصرف والتأويل في هذه الموارد كما هو واضح.

(١) أي: الجواب تفصيلاً. قد أجيب عن الإشكال بوجوه عديدة مذكورة في التقريرات، وقد أطال الكلام صاحب التقريرات في الجواب عنه؛ إلا إن ذكر تلك الوجوه بما فيها من النقص والإبرام يوجب طول الكلام الذي لا يليق بالمقام. فالأولى حينئذ الاقتصار على الجواب التحقيقي؛ بحيث تنقطع مادة إشكال الاجتماع، فيقال وعلى الله تعالى الاتكال والاعتماد والتوكل:

إن العبادات المكروهة على ثلاثة أقسام:

في أقسام العبادات المكروهة وأحكامها

وقبل بيان أحكام أقسام العبادات المكروهة ينبغي بيان ما هو الفرق بين تلك الأقسام. وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أنه إذا أمر بطبيعة وجوباً أو ندباً فتارة: تكون لها أفراد عرضية أو طولية يتخير المكلف بينها عقلاً كما في الأول، وشرعاً كما في الثاني.

وأخرى: لا تكون لها أفراد يتخير بينها عقلاً أو شرعاً؛ بل كل فرد منها كان واجباً أو

مستحباً على التعيين، فالمأمور به في الأول يكون مما له البدل كالفرائض اليومية ونوافلها، حيث يتخير المكلف بين أن يأتي بها في هذا المكان أو في ذاك المكان أو في مكان ثالث، هذا في الأفراد العرضية.

وأما في الأفراد الطولية فكذلك يتخير المكلف بين أن يأتي بها في أول الوقت أو في وسطه أو في آخره؛ فكل فرد من الأفراد العرضية أو الطولية يكون بدلاً عن الآخر يجب أو يستحب تخيراً.

هذا بخلاف القسم الثاني حيث لا بدل للطبيعة التي تعلق بها الأمر وجوباً أو ندباً، فالمأمور به مما لا بدل له؛ إذ ليس حينئذ كل فرد بدلاً عن الآخر كصوم شهر رمضان أو صوم سائر الأيام، فإن صوم كل يوم واجب أو مستحب على التعيين، وهكذا النوافل التي ليس لها وقت خاص ولا عنوان مخصوص، فإنها مما تستحب في كل وقت يسع ركعتين على التعيين. هذا كله في العبادات الواجبة أو المستحبة بقسميها أي: مما لا بدل وما له البدل.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول . في الفرق بين أقسام العبادات المكروهة التي قسمها المصنف على ثلاثة أقسام: إن الفرق بينها يتضح بعد ذكر مثال لكل واحد منها. فمثال ما لا بدل له: هو صوم عاشوراء؛ بناءً على كراهته. أو صوم عرفة لمن يضعفه عن الدعاء، أو النوافل المبتدأة عند طلوع الشمس أو غروبها.

ومثال ما له البدل: كالصلاة في الحمام، أو في معادن الإبل، أو في مرابط الخيل، أو في مرابض الغنم أو غيرها من الأماكن التي تكره فيها الصلاة. ثم ما هو الجامع بين هذين القسمين: أن النهي فيهما يكون متعلقاً بنفس العبادة وبذاتها كما صرح به المصنف بقوله: «ما تعلق به النهي بعنوانه وذاته»، فنفس الصلاة عند طلوع الشمس و عند غروبها أو في الحمام تكون مكروهة.

في قبال القسم الثالث وهو: ما إذا تعلق النهي بالعبادة، ولكن لا بذاتها وعنوانها، بل علم من الخارج أن النهي به لأجل عنوان يتحد معها وجوداً أو يلزمها خارجاً، فالمنهى عنه حقيقة هو ذلك العنوان المتحد مع العبادة وجوداً أو الملازم لها خارجاً؛ لا نفس العبادة وذاتها كالصلاة في مواضع التهمة فهي تكون منهيّاً عنها لأجل اتحاد الصلاة مع الكون في مواضع التهمة المنهي عنه، فالنهي لم يتعلق بذات العبادة ولا بعنوانها الذي هو عنوان الصلاة كما في القسمين السابقين؛ بل تعلق بالكون الذي يتحد مع الصلاة

طول الكلام بما لا يسعه المقام، فالأولى الاقتصار على ما هو التحقيق في حسم مادة الإشكال، فيقال وعلى الله الاتكال: إن العبادات المكروهة على ثلاثة أقسام:

أحدها: ما تعلق به النهي بعنوانه وذاته، ولا بدل له، كصوم يوم عاشوراء، والنوافل المبتدأة في بعض الأوقات.

وثانيها: ما تعلق به النهي كذلك، ويكون له البدل، كالنهي عن الصلاة في الحمام.

ثالثها: ما تعلق النهي به لا بذاته، بل بما هو مجامع معه وجوداً أو ملازم له خارجاً، كالصلاة في مواضع التهمة، بناءً على كون النهي عنها لأجل اتحادها مع الكون في مواضعها.

أما القسم الأول^(١): فالنهي تنزيهاً عنه بعد الإجماع على أنه يقع صحيحاً ومع

وجوداً إذا كانت الصلاة عبارة عن الأكوان وهي كون المصلي حال القيام، وكونه حال الركوع والسجود.

وأما إذا كانت الصلاة عبارة عن الأفعال والأقوال . أي: القيام والقعود والانحناء والاستقبال والتكبيرة والقراءة والذكر والتشهد والتسليم . وكانت الأكوان خارجة عن حقيقة الصلاة، فكان النهي متعلقاً بالكون الذي هو ملازم للصلاة خارجاً أي: لا تتحقق الصلاة في الخارج إلا بسبب الكون، يعني: كون المصلي في مكان من الممكنة، فالكون ملازم للصلاة خارجاً. هذا تمام الكلام في الفرق بين الأقسام.

(١) هذا شروع في بيان الجواب عن الإشكال ببيان أحكام تلك الأقسام.

وحاصل الكلام في المقام: أن النهي عن القسم الأول يكون تنزيهاً بعد الإجماع على أن القسم الأول يقع صحيحاً، ولازم قيام الإجماع على صحة العبادة قرينة على أن يكون الترك أرجح، وحينئذ يكون النهي تنزيهاً لا تحريمياً، ضرورة: عدم اجتماع صحة العبادة مع النهي التحريمي عنها.

وكيف كان؛ فالإجماع على صحة العبادة قرينة جلية على كون النهي تنزيهاً. وتوضيح الجواب عن القسم الأول يتوقف على مقدمة وهي: أن الكراهة في الموارد المذكورة ليست كراهة مصطلحة . وهي التي تنشأ عن مفسدة في الفعل . إذ لو كانت الكراهة في المقام كراهة مصطلحة ناشئة عن مفسدة في الفعل غالبية على مصلحته لم يقع الفعل في الخارج صحيحاً، ضرورة: عدم إمكان التقرب إلى المولى بما هو مبغوض له ومشمئط على مفسدة غالبية، مع إنه لا شبهة في وقوع الفعل صحيحاً وإمكان التقرب به

ذلك يكون تركه أرجح، كما يظهر من مداومة الأئمة «عليهم السلام» على الترك. إما^(١) لأجل انطباق عنوان ذي مصلحة على الترك، فيكون الترك كالفعل ذا

إلى المولى، فتكون الكراهة حينئذ بمعنى مرجوحية الفعل عن الترك من دون أن تكون فيه مفسدة ومنقصة؛ بل فيه مصلحة كما في الترك، غاية الأمر: أن مصلحة الترك أكثر من مصلحة الفعل وأرجح منها.

وهذا الرجحان إنما هو من ناحية انطباق عنوان ذي مصلحة عليه؛ كانطباق عنوان مخالفة بني أمية على ترك صوم عاشوراء؛ لأنهم يلتزمون به فرحاً لانتصارهم على الإمام الحسين «عليه السلام».

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إنه يكون كل من الفعل والترك ذا مصلحة، ولذا لو أتى بالفعل يقع صحيحاً، على هذا: فالحكم الفعلي في القسم الأول من العبادات المكروهة وهو الكراهة بمعنى المرجوحية؛ لا الكراهة المصطلحة، فحينئذ: لم يجتمع فيها أمر ونهي حتى يقال بجواز الاجتماع. وتكون العبادات المكروهة برهاناً عليه.

نعم؛ كان الفعل والترك من قبيل المستحبين المتراحمين لوجود المصلحة فيهما، فيجري عليهما حكم التراحم من التخيير مع تساويهما والتعيين مع أهمية أحدهما، حيث إن المكلف لا يتمكن من الجمع بينهما في مقام الامتثال.

وفي المقام: بما أن الترك أهم من الفعل فيقدم عليه، وأن الفعل أيضاً يقع صحيحاً؛ لعدم قصور فيه أصلاً من ناحية الفعل لمحبيته ووفائه بغرض المولى، كما هو الحال في جميع موارد التراحم بين المستحبات؛ بل الواجبات فإنه يصح الإتيان بالمهم عند ترك الأهم من جهة اشتماله على الملاك ومحبيته في نفسه. هذا غاية ما يمكن أن يقال في الجواب عن القسم الأول مع رعاية الاختصار.

(١) هذا خبرٌ لقوله: «فالنهي تنزيهاً». إلخ، وشروع في الجواب عن القسم الأول من العبادات المكروهة. وقد أجاب عنه بوجهين هذا أولهما. وثانيهما: ما أشار إليه بقوله: «وإما لأجل ملازمة الترك لعنوان كذلك». إلخ، وهذا ما يأتي في كلام المصنف «قده».

وحاصل الوجه الأول. على ما في «منتهى الدراية، ج، ٣ ص ١١٢». أنه يمكن أن يكون النهي فيها الموجب لمرجوحية فعلها لأجل انطباق عنوان راجح على الترك أوجب أرجحية الترك من الفعل الذي يكون ذا مصلحة أيضاً، فيكون كل من الفعل والترك ذات مصلحة، ولذا لو أتى بالفعل وقع صحيحاً، غايته أن مصلحة الترك أكثر من مصلحة الفعل، ولوجود المصلحة فيهما يكون الترك في الحقيقة مأموراً به كالفعل، فيصير

مصلحة موافقة للغرض، وإن كان مصلحة الترك أكثر فهما حينئذ يكونان من قبيل المستحيين المتزاحمين، فيحكم بالتخير بينهما لو لم يكن^(١) أهم في البين، وإلا فیتعين الأهم وإن كان الآخر يقع صحيحاً، حيث إنه^(٢) كان راجحاً وموافقاً للغرض، كما^(٣)

الفعل والترك من قبيل المستحيين المتزاحمين ويجرى عليهما حكم التزاحم من التخيير مع تساويهما في الملاك، والتعيين مع أهمية أحدهما، ففي مثل صوم يوم عاشوراء يكون أرجحية تركه من فعله لأجل انطباق عنوان راجح عليه؛ كمخالفة بني أمية، حيث إن مخالفتهم أهم في نظر الشارع من مصلحة الصوم، ولذا صار الترك أرجح من الفعل، كما هو الشأن في سائر موارد التزاحم، فإن الأهم يُقَدَّم على المهم مع بقاء مصلحة المهم بحالها، ولذا لو صام صح بناءً على كفاية الملاك في صحة العبادة، وعلى هذا: فالحكم الفعلي في القسم الأول من العبادات المكروهة هو الكراهة، فلم يجتمع فيها أمر ونهي حتى يقال بجواز الاجتماع، وتكون العبادات المكروهة برهاناً عليه.

وحاصل الوجه الثاني: أن أرجحية الترك يمكن أن تكون لأجل ملازمة الترك لعنوان ملازم معه لا منطبق عليه؛ كملازمة ترك صوم يوم عاشوراء لحال البكاء والجزع على الحسين المظلوم «عليه السلام»، وملازمة ترك صوم يوم عرفة للنشاط في الدعاء، والمفروض: أن مصلحة البكاء في يوم عاشوراء أو الدعاء في يوم عرفة أرجح من مصلحة صومهما. فالنهي عن صومهما يكون لملازمة تركه لهذين العنوانين أو غيرهما.

والفرق بين الوجهين: أن الترك على الوجه الأول يكون متعلق بالبعث حقيقة؛ لانطباق العنوان الراجح عليه واتحاده معه. بخلاف هذا الوجه الثاني حيث إن الترك بناءً عليه لا يكون متعلق بالطلب حقيقة؛ لعدم انطباق العنوان الملازم الذي تكون المصلحة قائمة به عليه، فإسناد الطلب إلى الترك حينئذ يكون بالعرض والمجاز، نظير إسناد الإنبات إلى الربيع، والجريان إلى النهر والميزاب، والحركة إلى جالس السفينة كما لا يخفى. وكيف كان؛ فيكون الترك على هذا الوجه الثاني كالترك على الوجه الأول وهو انطباق العنوان عليه؛ فلا يلزم اجتماع الأمر والنهي على كلا الوجهين، فلا تكون العبادات المكروهة من أدلة الجواز.

(١) هذا بيان لحكم التزاحم، وحيث إن المفروض هو أهمية الترك فیتعين.

(٢) أي: الآخر المراد به الفعل. وهذا تعليل لوقوع التزاحم المهم. وهو الفعل صحيحاً، وحاصل وجه صحته: موافقته للغرض، وهو المصلحة.

(٣) أي: كما وقوع الآخر صحيحاً جارٍ في سائر المستحبات المتزاحمات، فإذا أتى بالمستحب المهم وترك المستحب الأهم وقع صحيحاً؛ لاشتماله على المصلحة.

هو الحال في سائر المستحبات المتزاحمات، بل الواجبات^(١). وأرجحية^(٢) الترك من الفعل لا توجب^(٣) حزازة ومنقصة فيه أصلاً، كما يوجبها ما إذا كان فيه مفسدة غالبية على مصلحته، ولذا لا يقع صحيحاً على الامتناع فإن الحزازة والمنقصة فيه مانعة عن صلاحية التقرب به.

(١) يعني: إذا أتى بالواجب المهم وترك الأهم كان صحيحاً؛ لأجل ما فيه من المصلحة.

(٢) إشارة إلى توهم وهو أن يقال: إن أرجحية الترك من الفعل يوجب حزازة في الفعل، ومعها لا أمر بالفعل فلا يقع صحيحاً.

وحاصل الدفع: أن أرجحية الترك من الفعل لا توجب حزازة ومنقصة في الفعل أصلاً؛ كما يوجب الحزازة ما إذا كان في الفعل مفسدة غالبية على مصلحته؛ كالصلاة المزاحمة لفعل الإزالة، فإن الصلاة ذات مصلحة قليلة ومفسدة كثيرة، فتكون الصلاة حينئذ ذات حزازة «ولذا لا يقع صحيحاً على الامتناع».

وبتقريب آخر: قوله: «وأرجحية الترك...» إلخ إشارة إلى توهم الفرق بين المقام الذي يكون الفعل فيه مرجوحاً، والترك راجحاً، وبين المستحبات المتزاحمة فيكون قياس المقام بالمستحبات المتزاحمة قياساً مع الفارق، والقياس إذا كان كذلك كان باطلاً.

وحاصل الفرق: أن المستحبات المتزاحمة يكون فعل كل واحد منها أرجح من تركه، فيصح التقرب بفعله بلا إشكال، بخلاف ما نحن فيه؛ إذ في صورة تساوي مصلحتي الفعل والترك يشكل التقرب بأحدهما فضلاً عما إذا كانت إحدى المصلحتين أقوى من الأخرى، كما هو المفروض، حيث إن مصلحة الترك أقوى من مصلحة الفعل، ومع الأقوائية الموجبة لمرجوحية الفعل كيف يمكن التقرب به، بل المقرب هو الترك فقط. هذا تمام الكلام في تقريب التوهم المزبور.

(٣) خبر لقوله: «وأرجحية الترك...» إلخ، ودفع للتوهم المزبور وحاصله: إن المانع عن التقرب ليس مطلق مرجوحية الفعل من الترك؛ بل المانع هو مرجوحيته لمفسدة ومنقصة في الفعل نفسه دون مرجوحيته، لأجل اهتمام الشارع بمصلحة الترك زائداً على مصلحة الفعل الموافقة للغرض، فإنه ليس مانعاً عن التقرب به مع اشتماله على مصلحة في نفسه، وهناك تطويل للكلام بالنقض والإبرام تركناه رعاية للاختصار المطلوب في المقام.

قوله: «ولذا لا يقع صحيحاً على الامتناع» أي: لكون المفسدة الغالبة على مصلحة الفعل مانعة عن التقرب به لا يقع الفعل صحيحاً بناءً على القول بالامتناع وتغليب جانب النهي على الأمر، هذا «بخلاف المقام» وهو كون كل من الفعل والترك ذا

بخلاف المقام فإنه على ما هو عليه من الرجحان وموافقة الغرض، كما إذا لم يكن تركه راجحاً بلا حدوث حزاة فيه أصلاً.

وإما^(١) لأجل ملازمة الترك لعنوان كذلك^(٢) من دون انطباقه^(٣) عليه، فيكون كما إذا انطبق عليه من غير تفاوت إلا^(٤) في إن الطلب المتعلق به حينئذ^(٥) ليس بحقيقي، بل بالعرض والمجاز، فإنما يكون^(٦) في الحقيقة متعلقاً بما يلزمه من العنوان. بخلاف صورة الانطباق لتعلقه به^(٧) حقيقة كما في سائر المكروهات^(٨) من غير

مصلحة، «فإنه على ما هو عليه» أي: فإن الفعل على ما هو عليه من الرجحان لا يصير مرجوحاً بسبب أرجحية الترك منه؛ بل هو على ما هو عليه من الرجحان صالح لصحة التقرب به، فيقع صحيحاً لو أتى به المكلف كالفعل الذي لم يكن تركه راجحاً.

(١) عطف على قوله: «إما لأجل انطباق عنوان ذي مصلحة» وعدل له، وهو الثاني من الوجهين اللذين أجاب لهما المصنف عن إشكال القسم الأول من العبادات المكروهة. وقد ذكرنا تقرب الوجهين والفرق بينهما فلا حاجة إلى توضيح هذا الوجه الثاني هنا.

(٢) أي: ذي مصلحة من دون انطباق ذلك العنوان على الترك.

(٣) أي: من دون انطباق عنوان ذي مصلحة على الترك، يعني: ليس النهي لأجل انطباق عنوان ذي مصلحة على الترك كما في القسم الأول، فيكون الترك على هذا الوجه الثاني كالترك على الوجه الأول وهو انطباق العنوان عليه.

(٤) هذا إشارة إلى الفرق بين الوجهين، وقد بينا الفرق سابقاً، فلا حاجة إلى التكرار.

(٥) أي: حين ملازمة الترك لعنوان ذي مصلحة ليس الطلب بالترك بحقيقي.

(٦) أي: يكون النهي والطلب في الحقيقة متعلقاً بما يلزمه من العنوان، كما إذا فرضنا أن ترك صوم يوم عاشوراء ملازم لإتيان زيارة عاشوراء وفيه مصلحة راجحة على مصلحة الصوم، فالطلب ذاتاً وحقيقة متعلق بفعل الملازم لا بترك الصوم، وإنما أسند إليه بالعرض والمجاز؛ كإسناد الجريان إلى الميزاب.

(٧) لتعلق الطلب بالترك حقيقة، وكونه حقيقياً إنما هو لانطباق العنوان عليه.

(٨) غرض المصنف هو: تنظير صورة انطباق العنوان على الترك. في كون الطلب المتعلق بالترك حقيقياً. بالمكروهات المصطلحة، فكما أن النهي فيها يتعلق بها حقيقة فكذلك في صورة انطباق عنوان على الترك، فلا فرق بينهما من حيث كون النهي في كليهما على نحو الحقيقة إلا من حيث منشأ تعلق النهي والطلب، فإنه في المكروهات المصطلحة هو المنقصة في نفس الفعل، وهي أوجبت تشريع الحكم بالكراهة، وفي الترك

فرق إلا إن منشأه فيها حزاة ومنقصة في نفس الفعل، وفيه^(١) رجحان في الترك، من دون حزاة في الفعل أصلاً، غاية الأمر: كون الترك أرجح.

نعم^(٢)، يمكن أن يحمل النهي - في كلا القسمين - على الإرشاد إلى الترك الذي

رجحانه الناشئ من انطباق عنوان راجح عليه من دون حزاة ومنقصة في نفس الفعل؛ كما هو شأن المكروه المصطلح.

(١) أي: منشأ النهي والطلب في القسم الأول من العبادات المكروهة هو رجحان الترك؛ لا لأجل منقصة في الفعل، بل لأجل عنوان راجح منطبق على الترك. هذا ما أشار إليه بقوله: «غاية الأمر كون الترك أرجح».

(٢) هذا استدراك على قوله: «فإن النهي تنزيهاً عنه...» إلخ، حيث يكون ظاهره: كون النهي مولوياً وهو على قسمين؛ لأن المراد بالكراهة ليس كراهة مصطلحة ناشئة عن مفسدة في الفعل؛ بل بمعنى: مرجوحية الفعل من الترك مع ما فيهما من المصلحة، غاية الأمر: أن مصلحة الترك أرجح من مصلحة الفعل. ورجحان الترك إما لأجل انطباق عنوان ذي مصلحة على الترك، كأنطبق مخالفة بني أمية على ترك صوم عاشوراء. وإما لأجل ملازمة الترك لعنوان ذي مصلحة عليه؛ كما إذا فرضنا أن ترك صوم عاشوراء ملازم لإتيان زيارة عاشوراء وفيه مصلحة راجحة على مصلحة الصوم.

والفرق بين القسمين والوجهين هو: أن إسناد النهي والطلب إلى الفعل على الوجه الأول حقيقة، وعلى الوجه الثاني مجاز، وعلى كلا الوجهين لا يلزم اجتماع حكيم متضادين أعني: الاستحباب والكراهة المصطلحة حتى يقال بجواز الاجتماع وتكون العبادات المكروهة برهاناً عليه. هذا خلاصة الكلام في الجواب الأول والثاني عن القسم الأول.

ثم قوله: «نعم؛ يمكن أن يحمل النهي - في كلا القسمين - على الإرشاد...» إلخ. جواب ثالث عن القسم الأول، وحاصل هذا الجواب الثالث إن هذا النهي ليس مولوياً، بل إرشاد إلى رجحان مصلحة الترك من مصلحة الفعل؛ إما لانطباق عنوان ذي مصلحة على الترك، كما هو الوجه الأول. وإما لأجل ملازمة الترك لعنوان ذي مصلحة، ويكون إسناد النهي إلى الفعل في كلا القسمين على نحو الحقيقة؛ لأن النهي المولوي وإن كان تابعاً للمفسدة في متعلقه إلا إن النهي الإرشادي ليس تابعاً للمفسدة في المتعلق؛ بل إرشاد إلى وجود المصلحة في الترك، من دون فرق بين أن يكون لأجل انطباق عنوان ذي مصلحة عليه، أو لأجل ملازمته لعنوان كذلك.

وكيف كان؛ فالنهي الإرشادي لا ينافي الأمر المولوي، فهما لا يندرجان في مسألة اجتماع الأمر والنهي.

هو أرجح من الفعل، أو ملازم لما هو الأرجح وأكثر ثواباً لذلك، وعليه: يكون النهي على نحو الحقيقة، لا بالعرض والمجاز، فلا تغفل.

وأما القسم الثاني^(١): فالنهي فيه يمكن أن يكون لأجل ما ذكر في القسم الأول،

هذا تمام الكلام في الجواب عن القسم الأول.

والمتحصل: إن النهي في القسم الأول على أربعة أقسام؛ لأنه إما مولوي وإما إرشادي، وعلى كل تقدير: فإما لأجل انطباق عنوان ذي مصلحة على الترك، وإما لأجل ملازمة الترك لعنوان ذي مصلحة.

(١) وهو ما تعلق النهي بذات العبادة وعنوانها مع وجود البدل لها؛ كالصلاة في الحمام مثلاً، وقد أجاب المصنف عن هذا القسم بما يرجع إلى وجهين؛ أحدهما: نظير ما تقدم في القسم الأول من كون النهي تنزيهاً بمعنى بمرجوحية الفعل الذي تعلق به النهي على التفصيل الذي تقدم فراجع.

فيقال في الجواب في هذا القسم الثاني وهو - ما تعلق النهي بذات العبادة وكان لها بدل - إن النهي عن الصلاة في الحمام إما لأجل عنوان ينطبق عليها كالاستخفاف بها، أو لأجل عنوان يلازمها؛ كإغتناش الحواس وعدم حضور القلب المنافي للإقبال. هذا بناءً على كون النهي مولوياً، ويمكن أن يكون إرشاداً إلى العنوان المنطبق على الترك أو الملازم له كما مر. هذا ما أشار إليه بقوله: «فالنهي فيه يمكن أن يكون لأجل ما ذكر في القسم الأول طابق النعل بالنعل».

الوجه الثاني: ما أشار إليه بقوله: «كما يمكن أن يكون بسبب حصول منقصة...» إلخ.

وحاصله: أن النهي عن الصلاة في الحمام مثلاً يمكن أن يكون إرشاداً إلى منقصة حصلت في الطبيعة المأمور بها لأجل تشخصها بمشخص غير ملائم لها؛ إذ للطبيعة بنفسها مع الغض عن الشخصات الملائمة وغيرها مقدار من المصلحة، وبتشخيصها بمشخص غير ملائم تنقص المصلحة كالصلاة في المسجد، وبمشخص لا يلائمها ولا يخالفها كالصلاة في الدار تبقى مصلحة الطبيعة بحالها، ولا تزيد ولا تنقص، فالشخصات على أقسام والنهي المتعلق بالطبيعة المتشخصة بمشخص غير ملائم لها يكون إرشاداً إلى المنقصة الحاصلة من تشخص الطبيعة به.

وعلى هذا: فلا يكون النهي مولوياً حتى يقال باجتماع الكراهة والوجوب أو الاستحباب، هذا خلاصة الكلام في الجواب عن القسم الثاني. توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

طابق النعل بالنعل، كما يمكن أن يكون بسبب حصول منقصة في الطبيعة المأمور بها؛ لأجل تشخصها في هذا القسم بمشخص غير ملائم لها، كما في الصلاة في الحمام، فإن^(١) تشخصها بتشخص وقوعها فيه لا يناسب كونها معراجاً، وإن لم يكن نفس الكون في الحمام بمكروه، ولا حزاة فيه أصلاً، بل كان راجحاً كما لا يخفى.

وربما يحصل لها لأجل تخصصها بخصوصية شديدة الملاءمة معها مزية فيها كما في الصلاة في المسجد والأمكنة الشريفة، وذلك لأن الطبيعة المأمور بها في حد نفسها - إذا كانت مع تشخص لا يكون له شدة الملائمة، ولا عدم الملائمة - لها مقدار من المصلحة^(٢) والمزية، كالصلاة في الدار مثلاً، وتزداد تلك المزية فيما كان تشخصها^(٣) بما له شدة الملاءمة، وتنقص فيما إذا لم تكن له ملاءمة، ولذلك^(٤) ينقص ثوابها تارةً ويزيد أخرى، ويكون النهي فيه^(٥) لحدوث نقصان في مزيته في

(١) تعليل لنقصان المصلحة بسبب تشخص وقوع الطبيعة بمشخص غير ملائم لها، وحاصل التعليل: أن الطبيعة بتشخصها بمشخص غير الملائم تسقط عن قابليتها للمعراجية، كوقوعها في الحمام وإن لم يكن نفس الكون فيه ذا حزاة ومنقصة، بل ربما كان راجحاً، كالدخول فيه للغسل والتنظيف أو غير ذلك بخلاف الصلاة في مواضع التهمة، فإن في نفس الكون فيها حزاة وكراهة كما أنه تحصل للصلاة لتخصصها بخصوصية شديدة الملاءمة لها مزية كالصلاة في المسجد والمشاهد المشرفة، فتكثر بها المصلحة.

(٢) أي الطبيعة المأمور بها «في حدّ نفسها لها مقدار من المصلحة والمزية كالصلاة في الدار مثلاً».

(٣) أي: تشخص الطبيعة بمشخص له شدة الملاءمة كالصلاة في المسجد.

(٤) يعني: ولأجل زيادة المصلحة ونقصانها بالمشخص الملائم والمنافر ينقص ثوابها تارةً، ويزيد أخرى.

(٥) أي: يكون النهي فيما كانت العبادة متشخصة بخصوصية لم تكن ملائمة للعبادة. إرشاداً إلى ما لا نقصان فيه من سائر الأفراد وإلى ما يكون أكثر ثواباً منها وقد عرفت غير مرة: أنه لا تنافي بين النهي الإرشادي والأمر المولوي واجتماعهما لا يكون دليلاً على جواز الاجتماع

وكيف كان، فالنواهي المذكورة المتعلقة بالعبادات ليست على ظواهرها من المولوية حتى يكون اجتماعها مع الأوامر برهاناً على جواز الاجتماع.

إرشاداً إلى ما لا نقصان فيه من سائر الأفراد، ويكون أكثر ثواباً منه، وليكن^(١) هذا مراد من قال: إن الكراهة في العبادة بمعنى أنها تكون أقل ثواباً. ولا يرد^(٢) عليه بلزوم اتصاف العبادة التي تكون أقل ثواباً من الأخرى بالكراهة،

(١) أي وليكن هذا أي: تفسيرهم العبادة المكروهة بكونها أقل ثواباً أقلية بالنسبة إلى الفرد الآخر من نفس تلك الطبيعة لا الأقلية بالإضافة إلى عبادة أخرى.

مراد من قال: إن الكراهة في العبادة تكون بمعنى أنها تكون أقل ثواباً

والحاصل: أن من قال: إن العبادة المكروهة عبارة عن العبادة التي تكون أقل ثواباً مراده أنه لو كان هناك طبيعة لها مقدار من الثواب في نفسها ثم كان بعض أفراد تلك الطبيعة أقل ثواباً، باعتبار تشخص تلك الأفراد بخصوصية غير ملاءمة، وليس مرادهم أن كل عبادة أقل ثواباً من ثواب غيرها تكون مكروهة، بل الأفراد الناقصة من الطبيعة مكروهة بمعنى أنها أقل ثواباً من سائر أفراد تلك الطبيعة.

وكيف كان؛ فالملحوظ في أقلية الثواب، وفي أكثريته هو نفس الطبيعة من حيث هي، مع قطع النظر عن مشخصاتها الوجودية، سواء كانت ملائمة لها أم كانت غير ملائمة، فكل فرد من أفراد الطبيعة المأمور بها إذا كانت مصلحته زائدة على مصلحة أصل الطبيعة فهو مستحب، وأفضل الأفراد كالصلاة في المسجد مثلاً. وكل فرد من أفرادها إذا كانت مصلحته ناقصة عن مصلحة أصل الطبيعة المأمور بها فهو مكروه؛ كالصلاة في الحمام. فالمراد من أصل الطبيعة: هو الصلاة التي لا تتشخص بمشخص ملائم ولا بعدم الملائم، فهي مقياس ومعيار، فيكون هذا مراد من قال: إن الكراهة في العبادة تكون بمعنى: أقلية ثوابها كي لا يلزم ما يرد عليه من الإشكاليين كما لا يخفى.

(٢) يعني: لا يرد على هذا التفسير ما ذكره صاحب الفصول؛ من أن الكراهة بمعنى: أقلية الثواب تستلزم أمرين لا يمكن الالتزام بهما، وأولهما: ما أشار إليه بقوله: «بلزوم اتصاف العبادة...» إلخ. وثانيهما: ما أشار إليه بقوله: «ولزوم اتصاف ما لا مزية فيه...» إلخ.

وحاصل الأمر الأول: هو لزوم اتصاف كل عبادة تكون أقل ثواباً من أخرى بالكراهة. مثلاً إذا كان ثواب الصلاة أكثر من الصوم لزم أن يكون الصوم مكروهاً. وكذا الحال بالنسبة إلى أفراد طبيعة واحدة مع تشخصها بمشخصات مختلفة من حيث الملاءمة وعدمها، فتكره الصلاة في الحمام بالإضافة إلى الصلاة في الدار. وهكذا، وهذا من البطلان على حد البدهة والضرورة.

ولزوم اتصاف ما لا مزية فيه ولا منقصة بالاستحباب، لأنه أكثر ثواباً مما فيه المنقصة؛

وحاصل الأمر الثاني: أن تفسير الكراهة في العبادة بأقلية الثواب يستلزم استحباب العبادة المكتتفة بما لا يلائمها ولا ينافرها كالصلاة في الدار، بالإضافة إلى الصلاة في الحمام، ونحوه من الشخصات المنافرة للطبيعة؛ لكون الصلاة في الدار أكثر ثواباً من الصلاة في الحمام، وهذا مما لم يلتزم به أحد من الفقهاء؛ إذ يلزم أن يكون كل من الكراهة والاستحباب من الأمور النسبية، بمعنى: أن الصلاة في الدار مستحبة بالنسبة إلى الصلاة في الحمام، ومكروهة بالنسبة إلى الصلاة في المسجد، هذا تمام الكلام في تقريب الإشكالين بالأمرين المذكورين.

ولكن لا يرد شيء من الأمرين على تفسير العبادة المكروهة بأقلية الثواب؛ وذلك لما عرفت عند شرح كلام المصنف: «وذلك لأن الطبيعة المأمور بها في حدّ نفسها...» إلخ. فقوله: «لما عرفت...» إلخ تعليل لقوله: «لا يرد عليه».

وحاصل الكلام في المقام: أنه ليس من أقلية الثواب وأكثرية الأقلية والأكثرية المطلقتين؛ بل أكثرية الثواب وأقلية اللتان تضافان إلى نفس الطبيعة المتشخصة بمشخص لا يوجب مزية ولا منقصة، فإذا كان لنفس الطبيعة من حيث هي مقدار حصة من المصلحة، واختلاف الشخصات في الملاءمة وعدمها يوجب زيادة الثوب وقلتها، كما أن الفرد المكروه خصوص العبادة التي يكون ثوابها . لاحتفافها بما لا يلائمها . أقل من ثواب الفرد المتشخص؛ بما لا يلائمه ولا ينافره؛ كالصلاة في الدار ونحوها من الأمكنة المباحة، فلا يتصف غير هذا الفرد من أفراد الطبيعة بالكراهة، كما لا تتصف الصلاة في الدار ونحوها من الأمكنة المباحة . التي لا توجب زيادة ولا نقصاناً في مصلحة الطبيعة . بالاستحباب بالإضافة إلى الصلاة الواقعة في مكان مكروه كالحمام، لأكثرية ثواب الصلاة في الدار من ثواب الصلاة في الحمام.

وقوله: «وكذا كونه أكثر ثواباً» ناظر إلى ردّ اللازم الثاني.

وحاصل الردّ: أن الأكثرية تلاحظ بالقياس إلى نفس الطبيعة مع الغض عن تشخصها بالمشخص الملائم أو المنافر، وعليه: فلا يصح أن يقال: إن الصلاة في المكان المباح كالدار مستحبة بالإضافة إلى الصلاة في الحمام؛ لأن الأكثرية كما عرفت تضاف إلى مصلحة نفس الطبيعة ومن المعلوم: أن مصلحة الصلاة في المكان المباح ليست بأكثر من مصلحة نفس الطبيعة حتى تتصف بالاستحباب.

وبالجمل: المقيس عليه في الأقلية والأكثرية هو خصوص الفرد الذي لا يحدث بسبب تشخصه مزية ولا منقصة، لا طبيعة أخرى، كما في الإيراد الأول، ولا مطلق

لما عرفت من: أن المراد من كونه أقل ثواباً: إنما هو بقياسه إلى نفس الطبيعة المتشخصة بما لا يحدث معه مزية لها ولا منقصة من الشخصات، وكذا كونه أكثر ثواباً.

ولا يخفى: أن النهي في هذا القسم^(١) لا يصلح إلا للإرشاد^(٢)، بخلاف القسم الأول فإنه يكون فيه مولوياً، وإن كان حمله على الإرشاد بمكان من الإمكان.

الأفراد من نفس تلك الطبيعة كما هو مبنى الإرشاد الثاني، حيث إنه جعل المقيس عليه هو الفرد الذي يحدث بسبب تشخصه منقصة، ولذا توهم أن الصلاة في المكان المباح بالنسبة إلى الصلاة في الحمام مستحبة؛ لكن قد عرفت أنه ليس هو المقيس عليه، على ما في «منتهى الدراية، ج، ٣، ص ١٢٦».

(١) أي: القسم الثاني من العبادات المكروهة، وهو: كون النهي متعلقاً بذات العبادة وعنوانها مع وجود البدل لها.

(٢) أي: الإرشاد إلى فرد آخر يكون بدلاً عن الفرد المنهى عنه؛ إذ المفروض: وجود البدل للفرد المنهى عنه. ثم إن الحمل على الإرشاد يختص بالتوجيه المختص به، وهو كون النهي لأجل حصول منقصة في الطبيعة المأمور بها، دون التوجيه المشترك بينه وبين القسم الأول من كون متعلق النهي عنواناً ذا مصلحة منطبقاً على العبادة ومتحدداً معها، أو ملازماً لها.

ووجه عدم صحة حمل النهي في هذا القسم الثاني على غير الإرشاد هو: أن النهي المولوي ولو تنزيهياً منوط بثبوت مفسدة في متعلقه، أو مصلحة في نقيضه مزاحمة لمصلحته، وهو مفقود في المقام، لوجود المصلحة في متعلقه وعدم مصلحة في نقيضه، بخلاف القسم الأول لوجود المصلحة في متعلقه وفي تركه، ولذا صار أرجح من فعله، فلا بد من كون النهي في هذا القسم الثاني إرشاداً إلى منقصة حاصلة في الطبيعة بواسطة تشخصها بغير الملائم؛ ككون الصلاة في الحمام.

وكيف كان؛ فقد عرفت أن النهي في القسم الأول يمكن أن يكون إرشاداً إلى الترك الذي هو أرجح من الفعل لا الإرشاد إلى فعل آخر من تلك الطبيعة، إذ المفروض: كونه مما لا بدل له كصوم يوم عاشوراء، ويمكن أن يكون لاستحباب الترك مولوياً إما لانطباق عنوان ذي مصلحة عليه كمخالفة بني أمية. وإما لاستلزامه أمراً مطلوباً كإتيان زيارة عاشوراء، وهذه الوجوه الثلاثة المذكورة في القسم الأول ثم النهي في القسم الثاني. وأما النهي في هذا القسم الثاني: فإما للوجوه الثلاثة المذكورة في القسم الأول كما

وأما القسم الثالث^(١): فيمكن أن يكون النهي فيه عن العبادة المتحددة مع ذلك العنوان، أو الملازمة له بالعرض والمجاز، وكان المنهي عنه به حقيقة ذلك العنوان.

ويمكن أن يكون على الحقيقة إرشاداً إلى غيرها^(٢) من سائر الأفراد مما لا يكون متحداً معه، أو ملازماً له إذ^(٣) المفروض: التمكن من استيفاء مزية العبادة بلا ابتلاء بحزاة ذلك العنوان أصلاً.

أشار إليه بقوله: فالنهي فيه يمكن أن يكون لأجل ما ذكر في القسم الأول طابق النعل بالنعل، وإما لنقص الثواب بالتشخص بما لا يلائم العبادة، فحينئذ: يكون النهي إرشادياً لا غير، كما أشار إليه بقوله: «كما يمكن أن يكون بسبب حصول منقصة في الطبيعة المأمور بها...» إلخ، إلى أن قال: «ولا يخفى أن النهي في هذا القسم لا يصلح إلا للإرشاد»، وقد تقدم وجه ذلك، فلا حاجة إلى التكرار. هذا تمام الكلام في القسم الثاني.

(١) وهو ما تعلق به النهي لا بذات العبادة؛ بل بما هو مجامع معها وجوداً أو ملازم لها خارجاً كالصلاة في مواضع التهمة. وحاصل الكلام: أن المصنف لما فرغ من توجيه القسمين الأولين شرع في توجيه القسم الثالث.

وملخص ما أفاده في الجواب عن القسم الثالث: أنه يمكن أن يكون النهي فيه مولوياً، ويمكن أن يكون إرشادياً. وعلى الأول لا يسند النهي إلى العبادة حقيقة؛ بل بالعرض والمجاز؛ لأن المنهي عنه هو ذلك العنوان المتحد مع العبادة. كالكون في مواضع التهمة. أو الملازم لها فيما إذا كانت الصلاة هي الأقوال والأفعال، فإسناد النهي إلى الصلاة إذا كان مولوياً. بأن يقال: إن الصلاة منهي عنها. إنما هو بالعرض والمجاز؛ لأن المنهي عنه حقيقة هو الكون في مواضع التهمة، ففي الحقيقة لا تكون الصلاة فيها منهيّاً عنها، فلا يجتمع فيها الكراهة والوجوب، ولا الأمر والنهي حتى يقال بجواز الاجتماع، فلا دخل لها بمسألة الاجتماع أصلاً.

(٢) يعني: إلى غير العبادة المنهي عنها من سائر الأفراد التي لا تكون متحدة مع العنوان ولا ملازمة له. وحاصل الكلام في المقام: أن النهي عن العبادة في القسم الثالث يمكن أن يكون عرضياً مولوياً، ويمكن أن يكون حقيقياً إرشادياً؛ بأن يكون النهي عن الصلاة في مواضع التهمة للإرشاد إلى الصلاة في غيرها كالصلاة في الدار والمسجد.

(٣) تعليل لكون النهي إرشادياً إلى سائر الأفراد، بمعنى: أنه لما كان الإتيان بالأفراد السليمة عن الحزاة الواجدة للمزية ممكناً؛ أمكن أن يكون النهي إرشاداً إلى تلك الأفراد.

هذا^(١) على القول بجواز الاجتماع. وأما على الامتناع: فكذلك^(٢) في صورة الملازمة.

(١) أي: أن ما ذكرناه. من كون الأمور به حقيقة هي العبادة والمنهي عنه حقيقة هو ذلك العنوان، وإضافة النهي إلى العبادة تكون بالعرض والمجاز. مبني على القول بجواز الاجتماع؛ لكفاية تعدد العنوان في إمكان اجتماع الأمر والنهي، فعنوان العبادة هو الأمور به، والعنوان المتحد الملازم هو المنهي عنه، والتنافي بين الأمر والنهي يرتفع بتعدد العنوان.

(٢) يعني: بناءً على الامتناع يكون المنهي عنه هو العنوان الملازم، والملازم به عنوان العبادة، هذا في صورة كون العنوان المنهي عنه ملازماً للعبادة وأما في صورة اتحاد العنوان المنهي عنه مع العبادة، وانطباقه عليها. وترجيح جانب الأمر على النهي كما هو المفروض؛ إذا المفروض: صحة العبادة المكروهة بالإجماع كما أشار إليه المصنف في صدر البحث، فيكون حال النهي في هذا القسم الثالث حال النهي في القسم الثاني؛ بل هو يرجع إليه بالدقة؛ وذلك، لأن اتحاد العنوان المنهي عنه مع العبادة يوجب تشخصها بمشخص غير ملائم للطبيعة المأمور بها، فينقص بسببه مقدار من مصلحتها، فالنهي إرشاد إلى تلك المنقصة حتى يأتي العبد بالطبيعة في فرد آخر فاقد للحزازة والمنقصة.

وكيف كان؛ فقد أجاب المصنف عن هذا القسم الثالث على الجواز تارة، وعلى الامتناع أخرى، أما على الجواز المبني على تعدد متعلقي الأمر والنهي لأجل تعدد العنوان فحاصله: أنه يمكن أن يكون النهي مولوياً وكان إسناده إلى العبادة مجازياً؛ لأن المكروه هو ذلك العنوان المتحد معها أو الملازم لها دون العبادة بنفسها، ويمكن أن يكون إرشادياً أي: خالياً عن الطلب النفساني، فيكون إسناده إلى العبادة حقيقةً قد أنشئ بداعي الإرشاد إلى سائر الأفراد مما لم يتل بعنوان ذي منقصة متحد معها أو ملازم لها.

وأما على الامتناع: فإن كان النهي لأجل عنوان يلزم العبادة خارجاً فالجواب هو عين جواب المجوز حرفاً بحرف كما أشار إليه بقوله: «وأما على الامتناع فكذلك في صورة الملازمة...» الخ. وأما إذا كان النهي لأجل عنوان يتحد مع العبادة وجوداً ورجحنا جانب الأمر كما هو المفروض؛ إذ لو كان الراجح جانب النهي لكانت العبادة باطلة جداً لا مكروهة. فالجواب ما أجيب به في القسم الثاني. أي: الجواب الأخير فيه من كون النهي لمنقصة مغلوبة في الفعل وإنما نهى الشارع عنه إرشاداً إلى سائر الأفراد مما لم يتل بالمنقصة والحزازة أصلاً.

فالمحصل: إنه إما لا يلزم الاجتماع لكفاية تعدد العنوان في تعدد المعنونات، وإما يحمل النهي على الإرشاد، فلا تنافي بين النهي الإرشادي والأمر المولوي.

وأما في صورة الاتحاد وترجيح جانب الأمر - كما هو المفروض، حيث إنه صحة العبادة - فيكون حال النهي فيه حاله في القسم الثاني، فيحمل على ما حمل عليه فيه، طابق النعل بالنعل، حيث إنه بالدقة يرجع إليه؛ إذ على الامتناع ليس الاتحاد مع العنوان الآخر إلا من مخصصاته ومشخصاته التي تختلف الطبيعة المأمور بها في المزية زيادة ونقيصة بحسب اختلافها^(١) في الملاءمة كما عرفت.

وقد انقذح بما ذكرناه^(٢)؛ أنه لا مجال أصلاً لتفسير الكراهة في العبادة بأقلية الثواب في القسم الأول مطلقاً، وفي هذا القسم على القول بالجواز.

(١) اختلاف المخصصات والمشخصات في الملاءمة وعدمها كما عرفت في القسم الثاني، حيث قال: «لأن الطبيعة المأمور بها في حد نفسها إذا كانت مع تشخيص لا يكون له شدة الملاءمة...» إلخ، فراجع ما سبق في القسم الثاني.

(٢) أي: وقد ظهر بما ذكرناه في معنى أقلية الثواب . وأنها تضاف إلى المصلحة الخاصة القائمة بأصل الطبيعة :: إن حمل النهي على الإرشاد إلى أقلية الثواب لا مجال له في القسم الأول الذي لا بدل له أصلاً.

وجه عدم المجال: أنه لا يتصور أقلية الثواب في مثل صوم يوم عاشوراء، والنوافل مبتدأة وغيرهما مما لا بدل له، وتنحصر الطبيعة في فرد واحد أي: ليس لها الأفراد حتى يكون النهي إرشاداً إلى الأفراد التي لا منقصة فيها؛ إذ ليس لصوم يوم عاشوراء فرد آخر حتى يحمل النهي عنه على الإرشاد إلى إتيان الطبيعة في ضمن هذا الفرد الآخر منها.

ومجرد أرجحية الترك . لانطباق عنوان ذي مصلحة عليه أو ملازمته للترك . لا يسوغ حمل النهي عن صوم يوم عاشوراء على الكراهة، ضرورة: أن مصلحة الترك لأجل ذلك العنوان وإن كانت أرجح من مصلحة الفعل، ولذا يكون تركه أرجح من فعله، إلا إنه ليس من الكراهة بمعنى أقلية الثواب على النحو الذي ذكرناه؛ إذ الأقلية لا بد وأن تكون في بعض أفراد الطبيعة كالصلاة في الحمام بالنسبة إلى البعض الآخر من أفراد نفس هذه الطبيعة كالصلاة في غيره، ولا تلاحظ الأقلية بين طبيعتين كأقلية مصلحة الصوم مثلاً من مصلحة الصلاة.

وفي القسم الأول من العبادات المكروهة يكون العنوان المتحد أو الملازم أرجح من الفعل، ومن المعلوم: مغايرة ذلك العنوان للعبادة، فهما من قبيل الطبيعتين؛ لا فردين من طبيعة واحدة كما هو مورد حمل النهي على أقلية الثواب، فمصلحة صوم عاشوراء باقية

كما انقذ حال اجتماع الوجوب والاستحباب فيها، وأن الأمر الاستجابي

على حالها، ولا ينقص منها شيء، غاية الأمر: أنه يزاحمها مصلحة أقوى منها، وهذا غير نقصان مصلحة الطبيعة لأجل تشخصها بمشخص غير ملائم لها.

نعم قد تقدم في القسم الأول: إمكان حمل النهي فيه على الإرشاد إلى ترك طبيعة صوم عاشوراء لانطباق عنوان راجح عليه؛ لكنه غير حمله على الإرشاد إلى أقلية الثواب بالمعنى المذكور، أعني: الإرشاد إلى ترك فرد من الطبيعة فيه حزاة ومنقصة، والإتيان بفرد آخر منها لا حزاة فيه ولا منقصة كما في «منتهى الدراية، ج ٣، ص ١٣١».

قوله: «مطلقاً» أي: سواء قيل بالجواز أم الامتناع.

وحاصل الكلام في المقام: أنه لا مجال لتفسير الكراهة في العبادة بأقلية الثواب في القسم الأول. بأن يكون النهي إرشاداً إلى الترك الذي هو أرجح من الفعل. أما على الجواز: فلعدم المقتضي لحمل النهي على الإرشاد بعد إمكان حمله على المولوي؛ لتعدد متعلق الأمر والنهي، والحمل على الإرشاد إنما هو لعدم إمكان حمله على المولوي.

وأما على الامتناع: فلعدم بدل للعبادة كصوم عاشوراء حتى يكون النهي إرشاداً إلى سائر أفراد الطبيعة المأمور بها مما لا منقصة فيه.

وكيف كان؛ فلما كان وجه عدم حمل الكراهة في القسم الأول على الإرشاد انتفاء الفرد الآخر لا يعقل الفرق بين القول بجواز الاجتماع والقول بامتناعه فقال: «إنه لا مجال أصلاً لتفسير الكراهة في العبادة بأقلية الثواب في القسم الأول مطلقاً».

قوله: «وفي هذا القسم على القول بالجواز...» إلخ. أي: في القسم الثالث يعني: وقد ظهر مما ذكرنا: أنه لا مجال لحمل النهي على أقلية الثواب في القسم الثالث أيضاً على القول بالجواز؛ إذ على هذا القول يتعدد متعلق الأمر والنهي، ويستريح القائل بالجواز من دفع الإشكال، فيبقى ظهور النهي على حاله، ولا داعي إلى ارتكاب التأويل فيه بحمله على الإرشاد أو غيره من التأويلات. وكذا الحال على القول بالامتناع في صورة الملازمة؛ لتعدد متعلق الأمر والنهي وجوداً أيضاً.

نعم؛ على القول بالامتناع والاتحاد تنقص مصلحة الطبيعة؛ لتشخصها بما لا يلائمها، فيحمل النهي عنها على الإرشاد إلى نقصان المصلحة، والإتيان بالطبيعة في ضمن سائر الأفراد التي لا تتحد مع ذلك العنوان الموجب للحزاة والمنقصة.

قوله: «كما انقذ حال اجتماع الوجوب والاستحباب»، إشارة إلى الجواب عن اجتماع الوجوب والاستحباب في العبادات. كالصلاة في المسجد..

وحاصل الجواب: أن الأمر الاستجابي بالصلاة جماعة أو في المسجد مثلاً يمكن

يكون على نحو الإرشاد إلى أفضل الأفراد مطلقاً^(١) على نحو الحقيقة^(٢)، ومولويًا اقتضائياً كذلك^(٣)، وفعلياً بالعرض والمجاز فيما كان ملاكاً^(٤) ملازمتها لما هو مستحب أو متحد معه على القول بالجواز.

حمله على الإرشاد إلى أفضل الأفراد، كحمل النهي في القسم الثاني والثالث على الإرشاد إلى منقصة حاصله في مصلحة الطبيعة المتشخصة بمشخص غير ملائم للطبيعة، فلا يكون في مثل صلاة الجماعة أمر استجابي ووجوبي حتى يلزم اجتماع الحكمين الفعلين المولويين.

(١) يعني: على كلا القولين من الجواز والامتناع؛ لأن محل النزاع في مسألة اجتماع الأمر والنهي هو الحكمان المولويان؛ لا كل حكمين ولو لم يكن أحدهما أو كلاهما مولويًا، فالحكمان المولوي والإرشادي لا إشكال في جواز اجتماعهما، فلا بأس بكون الأمر بإتيان الصلاة جماعة إرشادياً. وعلى هذا: فلا يكون مثل الصلاة جماعة. مما اجتمع فيه حكمان مولوي بأصل الطبيعة وإرشادي إلى الفرد الأفضل منها. دليلاً على جواز اجتماع حكمين فعليين حتى يستدل به على جواز اجتماع الأمر والنهي في مسألتنا.

(٢) يعني: أن الأمر الإرشادي يتعلق بنفس العبادة، فهي الأمور بها بالأمر الإرشادي حقيقة؛ لا عنوان آخر متحد معها أو ملازم لها حتى تكون العبادة مأموراً بها بالعرض والمجاز.

(٣) أي: على نحو الحقيقة، وحاصله: أنه يمكن حمل الأمر الاستجابي على المولوي الاقتضائي الذي يراد به وجود مصلحة الاستجاب؛ لا الاستجاب المولوي العقلي حتى يجتمع الحكمان الفعليان، وبه يندفع الإشكال أيضاً على كلا القولين؛ لأن محل النزاع في مسألة الاجتماع هو: اجتماع الحكمين الفعليين لا الحكمين اللذين يكون أحدهما فعلياً والآخر اقتضائياً، ولا يقدح اجتماعهما مطلقاً سواء قلنا بجواز الاجتماع أم لا، فيجتمع الأمر الاستجابي الاقتضائي والوجوبي الفعلي.

قوله: «وفعلياً» عطف على قوله: «اقتضائياً»، يعني: ويمكن حمل الأمر الاستجابي على المولوي الفعلي؛ لكن مجازاً لا حقيقة بأن يكون عروض الاستجاب الفعلي للعبادة بالعرض والمجاز، ويكون معروض الاستجاب حقيقة عنواناً ملازماً للصلاة جماعة؛ كما إذا فرض أن المستحب الشرعي هو اجتماع المسلمين في مكان واحد لفوائد شتى تترتب على اجتماعهم، فإذا كانت الصلاة جماعة ملازمة لهذا العنوان اتصفت بالاستجاب الفعلي المولوي مجازاً، كما في «منتهى الدراية، ج، ٣، ص ١٣٤».

(٤) يعني: في مورد كان ملاك الأمر الاستجابي ملازمة العبادة لعنوان مستحب، أو اتحاد العبادة معه.

ولا يخفى: أنه لا يكاد يأتي^(١) القسم الأول هاهنا^(٢)، فإن^(٣) انطباق عنوان

وحاصل الجواب عن اجتماع الوجوب والاستحباب: يرجع إلى وجوه ثلاثة:
الأول: حمل الأمر الاستحبابي على الإرشادي الذي هو أمر حقيقة، من غير فرق فيه بين القول بجواز الاجتماع والقول بامتناعه.

الثاني: حمله على الملوي الاقتضائي، وهو أمر أيضاً حقيقة؛ لكنه في مرحلة الاقتضاء لا الفعلية، وهو يكون فيما إذا كان ملاك الأمر اتحاد العبادة مع عنوان مستحب كالكون في مسجد.

الثالث: حمله على الملوي الفعلي؛ لكن تعلقه بالعبادة يكون بالعرض والمجاز، لكون متعلق الأمر حقيقة العنوان الملازم للصلاة جماعة، كاجتماع المسلمين في مكان واحد؛ لكن هذا الوجه مبني على جواز الاجتماع لتعلق كل من الأمر الوجوبي والتدبي بعنوان يخصه. قوله: «على القول بالجواز» قيد لقوله: «متحد» ضرورة: أنه على الامتناع استحليل اجتماع الوجوب والاستحباب الفعلين لتضادهما راجع «منتهى الدراية، ج، ٣، ص ١٣٥».

(١) الصواب حذف جملة «ما ذكر» عن المتن، أي: «لا يكاد يأتي ما ذكر في القسم الأول هاهنا».

وحاصل ما أفاده: أن ما ذكر في القسم الأول من العبادات المكروهة؛ من كون الترك فيها متحداً أو ملازماً لعنوان ذي مصلحة لا يجري في اجتماع الوجوب والاستحباب؛ كالصلاة في المسجد أو جماعة.

وجه عدم الجريان: هو الفرق بين المقامين، حيث إن العنوان في القسم الأول من العبادات المكروهة كصوم يوم عاشوراء ينطبق على الترك أو يلازمه، فيصير كل من الفعل والترك مستحباً. وفي المقام ينطبق العنوان الراجح على نفس الفعل، فموضوع الوجوب والاستحباب واحد، ولا بد من التأكيد، وصيرورة الوجوب أكيداً ناشئاً عن مصلحة أكيدة، وإلا لزم اجتماع الضدين، فلا تتصف الصلاة في المسجد مثلاً بالاستحباب إلا على القول بالجواز؛ إذ بناءً عليه تكون الصلاة بعنوان الكون في المسجد الذي ينطبق عليها مستحبة شرعاً، وبالعنوان الصلواتية واجبة، فيتعدد موضوع الوجوب والاستحباب، فيمتنع التأكيد؛ لعدم وحدة موضوع المصلحة الوجوبية والاستحبابية، لأن التأكيد فرع الاتحاد، فإذا انتفى الاتحاد. هو الأصل. ينتفي التأكيد وهو الفرع.

(٢) يعني: في اجتماع الوجوب والاستحباب كالصلاة في المسجد مثلاً.

(٣) تقريباً: لما عرفت من عدم جريان ما ذكر في القسم الأول في المقام.

راجع على الفعل الواجب الذي لا بدل له إنما يؤكد ايجابه، لا أنه يوجب استحبابه أصلاً ولو بالعرض والمجاز^(١) إلا على القول بالجواز، وكذا فيما إذا لازم مثل هذا العنوان فإنه لو لم يؤكد الإيجاب لما يصحح الاستحباب إلا اقتضائياً بالعرض والمجاز ففطن.

(١) وذلك لاستحالة اجتماع الضدين في موضوع واحد حقيقي ولو بعنوانين، فلا يكون الواجب مستحباً ولو بالعرض والمجاز؛ لأن العرض والمجاز إنما يتصور فيما كان هناك شيان متلازمان أحدهما واجب والآخر مستحب، فتكون نسبة فيما كان هناك شيان متلازمان أحدهما واجب والآخر مستحب، فتكون نسبة الاستحباب إلى الواجب مجازاً من باب نسبة صفة أحد المتلازمين إلى الآخر وفي المقام ليس إلا شيء واحد، ومن البديهي: امتناع اجتماع الضدين في موضوع واحد ولو بعنوانين «إلا على القول بالجواز»؛ بأن يكون تعدد الوجه كافياً في اجتماع الحكمين المتضادين، فعلى هذا القول: يمتنع القول بتأكيد الوجوب؛ إذ للوجوب موضوع وللإستحباب موضوع آخر، وقد عرفت أن التأكيد فرع للاتحاد.

«وكذا» لا يجري جواب القسم الأول «فيما إذا لازم» الواجب «مثل هذا العنوان» الراجع، ولم يكن متحداً معه، «فإنه» أي: ذلك الملازم «لو لم يؤكد الإيجاب» لأجل تعدد موضوع المصلحتين، حيث إن مصلحة الإيجاب تقوم بنفس العبادة، ومصلحة الاستحباب تقوم بالعنوان الملازم لها، فلا يصحح الاستحباب الفعلي للعبادة أصلاً؛ لما مر من عدم سراية حكم أحد المتلازمين إلى الآخر. «إلا اقتضائياً بالعرض والمجاز». هذا بناءً على الامتناع.

وأما بناءً على الجواز: فيكون الاستحباب فعلياً بالعرض والمجاز؛ وذلك لجواز طلب أحد المتلازمين استحباباً مع طلب الآخر إيجاباً. وكيف كان؛ فإن أمر الاستحباب دائر بين أمور ثلاثة: فيما إذا كان هناك عنوانان متلازمان أحدهما واجب والآخر مستحب.

الأول: اجتماعه مع الوجوب، وهذا غير تام حتى على القول بالاجتماع؛ إذ لكل واحد منها موضوع خاص به، فلا معنى لسراية أحدهما إلى موضوع الآخر. الثاني: أن يكون الاستحباب مؤكداً للوجوب حتى يكون واجباً مؤكداً، وظاهر عبارة المصنف: التردد في هذا مع إنه غير صحيح؛ لأن استحباب موضوع لا يوجب تأكيد رجحان واجب آخر.

الثالث: أن يكون أحد المتلازمين واجباً فقط والآخر مستحباً فقط، ولا يخفى: أن

الاستحباب في هذا الحال لا يكون فعلياً؛ لامتناع اختلاف المتلازمين في الحكم، فيكون هناك وجوب فعلي واستحباب اقتضائي، فتكون نسبة الاستحباب إلى الملازم بالعرض والمجاز لا بالحقيقة، «فتفطن» كي تعرف أنه فرق بين القول بالاجتماع. فيجوز اختلاف المتلازمين في الحكم، فيكون الاستحباب فعلياً. وبين القول بالامتناع فلا يجوز اختلافهما في الحكم، فيكون الاستحباب مجازاً، كما في «الوصول إلى كفاية الأصول، ج ٢، ص ٣٩٤» مع تصرف منا.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

١. وقد استدل المجوزون بأمور: ومنها: أنه لو لم يجز اجتماع الأمر والنهي لما وقع نظيره في الشريعة المقدسة، وقد وقع نظيره فيها فيجوز الاجتماع؛ لأن حكم الأمثال والنظائر فيما يجوز ولا يجوز واحد.

و**خلاصة الكلام في المقام**: أن العبادات المكروهة مجمع على صحتها، وقد جمع فيها الاستحباب والكراهة، فالجمع بينهما. مع تضاد الأحكام الخمسة. دليل على أن تعدد العنوان يكون مجدياً في تعدد المعنون؛ إذا لو لم يكن مجدياً لما وقع ذلك في الشريعة المقدسة كما تراه في الأمثلة المذكورة في المتن.

وقد أجاب المصنف عن هذا الاستدلال بالجواب الإجمال تارة، والتفصيلي أخرى. فيقال في الجواب الإجمالي:

أولاً: أنه بعد قيام البرهان العقلي على استحالة اجتماع حكمين في شيء واحد ذي عنوانين لا بد من التصرف والتأويل فيما ظاهره الاجتماع؛ لأن ظهور الأدلة في الاجتماع لا يقاوم البرهان العقلي على الامتناع. وبعد تأويل الظهور يسقط ظهور الأدلة في الاجتماع عن الحجية.

وثانياً: أن المجوز قد ادعى الجواز فيما إذا كان الاجتماع بعنوانين بينهما عموم من وجه؛ كما في «صل ولا تغصب» لا بعنوان واحد؛ كما في العبادات المكروهة كقوله: «صل ولا تصل في الحمام»، والمجوز لا يجوز الاجتماع في العبادات الكروهة، فعليه أيضاً التخلص عن هذا الإشكال.

٢. وأما الجواب التفصيلي فيتوقف على ذكر أقسام العبادات المكروهة فنقول: إنها على ثلاثة أقسام:

أحدها: ما تعلق به النهي بعنوانه وذاته ولا بدل له كصوم يوم عاشوراء، والنوافل المتبتدة.

ثانيها: ما تعلق به النهي كذلك ويكون له البدل؛ كالنهي عن الصلاة في الحمام.
ثالثها: ما تعلق النهي به لا بذاته؛ بل بما هو مجامع معه وجوداً أو ملازم له خارجاً كالصلاة في مواضع التهمة، بناءً على كون النهي عنها لأجل اتحادها مع الكون في مواضعها.

وحاصل الجواب عن القسم الأول: إن الكراهة في الموارد المذكورة ليست كراهة اصطلاحية ناشئة عن مفسدة في الفعل حتى يقال باجتماع الكراهة والاستحباب، فيكون دليلاً على جواز الاجتماع.

بل الكراهة بمعنى مرجوحية الفعل عن الترك من دون أن تكون فيه مفسدة ومنقصة؛ بل فيه مصلحة، كما في الترك، غاية الأمر: مصلحة الترك أكثر وأرجح من مصلحة الفعل، وهذا الرجحان إنما هو لأجل انطباق عنوان ذي مصلحة على الترك؛ كانطباق عنوان مخالفة بني أمية على ترك صوم يوم عاشوراء.

فحينئذ لم يجتمع فيها أمر ونهي أصلاً حتى يقال بجواز الاجتماع، وتكون العبادات المكروهة برهاناً على الجواز؛ وذلك لما عرفت من: أن الكراهة بمعنى مرجوحية الفعل لا الكراهة المصطلحة.

نعم؛ كان الفعل والترك من قبيل المستحبين المتزاحمين لوجود المصلحة فيهما، فيجري عليهما حكم التزاحم من التخيير مع تساويهما والتعيين مع أهمية أحدهما، وبما أن الترك أهم من الفعل فيقدم عليه. وأن الفعل أيضاً يقع صحيحاً لعدم قصور فيه أصلاً من ناحية المحبوبة، ووفائه بفرض المولى.

فالمحصل: أن المصنف قد أجاب عن القسم الأول بجوابين:

أحدهما: ما أشار إليه بقوله: «إما لأجل انطباق عنوان ذي مصلحة على الترك».

وثانيهما: ما أشار إليه بقوله: «وإما لأجل ملازمة الترك لعنوان كذلك».

وحاصل الوجهين: أن أرجحية الترك على الفعل إما لأجل انطباق عنوان ذي مصلحة عليه كعنوان مخالفة بني أمية في ترك صوم يوم عاشوراء، وإما لأجل ملازمة الترك لعنوان ذي مصلحة؛ كملازمة ترك صوم عاشوراء لحال البكاء والجزع على الحسين المظلوم، والمفروض: أن مصلحة البكاء يوم عاشوراء أرجح من مصلحة الصوم فيه،

فالنهي عن الصوم فيه يكون لملازمة تركه لعنوان ذي مصلحة، فلا يلزم اجتماع الأمر والنهي؛ لأن متعلق الأمر شيء ومتعلق النهي شيء آخر.

٣ . نعم؛ يمكن أن يكون النهي محمولاً على الإرشاد في كلا الوجهين؛ بأن يكون إرشاداً إلى رجحان مصلحة الترك من مصلحة الفعل إما لانطباق عنوان ذي مصلحة على الترك كما هو مقتضى الوجه الأول، وإما لأجل ملازمة الترك لعنوان ذي مصلحة، فيكون إسناد النهي إلى الترك على نحو الحقيقة، فلا يندرج في مسألة اجتماع الأمر والنهي؛ وذلك لعدم التنافي بين النهي الإرشادي والأمر المولوي، فيكون حمل النهي على الإرشاد جواباً ثالثاً عن القسم الأول.

وما يقال: إن أرجحية الترك توجب حزاية ومنقصة في الفعل، فيكون الفعل مكروهاً بالكراهة المصطلحة فلا يكون الفعل صحيحاً، لأن الحزاية والمنقصة فيه مانعة عن صلاحية التقرب به؛ فلا يصح ما سبق من أن الفعل يقع صحيحاً؛ مدفوع: بأن أرجحية الترك من الفعل لا توجب حزاية ولا منقصة فيه أصلاً، فإن الفعل في المقام على ما هو عليه من المصلحة، فلذا يقع صحيحاً.

٤ . وأما القسم الثاني: فقد أجاب عنه المصنف بما يرجع إلى وجهين: أحدهما: ما تقدم في القسم الأول طابق النعل بالنعل؛ من كون النهي تنزيهاً متعلقاً بعنوان ذي مصلحة ملازم للترك على التفصيل المتقدم.

وعلى كلا التقديرين: إما أن يكون النهي مولوياً فتكون الكراهة بمعنى مرجوحية الفعل لا الكراهة المصطلحة، أو إرشاداً إلى رجحان الترك ومنقصة في الفعل، فلا ينافي الأمر المولوي، فلا يلزم إجماع أمر ونهي كما عرفت في القسم الأول فراجع.

نعم؛ يمكن أن يكون النهي هنا إرشاداً إلى ما لا نقصان فيه من سائر الأفراد، ويكون أكثر ثواباً، بمعنى: أن الطبيعة المأمور بها لها مقدار من المصلحة، وتلك المصلحة تنقص وتزداد بحسب تشخصها بما له شدة الملاءمة وعدم الملاءمة، فينقص ثوابها تارة، ويزيد أخرى، والنهي إرشاداً إلى الإتيان بما هو أكثر ثواباً، فيكون معنى الكراهة في العبادة ما هو أقل ثواباً، وهذا مراد من فسر الكراهة في العبادة بكونها أقل ثواباً.

غاية الأمر: ليس الأقلية بالنسبة إلى عبادة أخرى؛ بل الأقلية بالنسبة إلى فرد آخر من نفس الطبيعة.

فلا يرد حينئذ على هذا التفسير ما أورده صاحب الفصول من إشكالين، وهما لزوم

اتصاف العبادة التي تكون أقل ثواباً من الأخرى بالكراهة؛ كاتصاف الصوم بالكراهة لكونه أقل ثواباً من الصلاة.

ولزوم اتصاف ما لا مزية فيه ولا منقصة بالاستحباب، لأنه أكثر ثواباً مما فيه المنقصة، ثم قال في الفصول: لا يمكن الالتزام بهما.

يعني: لا يرد شيء من هذين الإشكالين على تفسير العبادة المكروهة بأقلية الثواب؛ لأن المراد بالأقلية هي الأقلية بالنسبة إلى الفرد الآخر؛ لا الأقلية بالنسبة إلى الطبيعة الأخرى؛ كأقلية ثواب الصلاة في الحمام من الصلاة في الدار، ويلزم الاختلاف في مصلحة نفس الطبيعة من جهة تشخصها بما لا يلائم نفس الطبيعة، وأكثرية ثواب الصلاة في المسجد لأجل تشخصها بما يلائم الطبيعة.

وكيف كان؛ فالنهي في هذا القسم الثاني لا يصح إلا للإرشاد إذا كانت الكراهة في العبادة بمعنى: أقلية الثواب حيث يكون النهي إرشاداً إلى منقصة حاصله في الطبيعة بواسطة تشخصها بغير الملائم للطبيعة؛ ككون الصلاة في الحمام مثلاً.

٥ . أما القسم الثالث: . وهو ما تعلق به النهي لا بذات العبادة؛ بل بما هو مجامع معها وجوداً أو ملازم لها خارجاً؛ كالصلاة في مواضع التهمة . فحاصل الجواب عنه: أنه يمكن أن يكون النهي مولوياً، ويمكن أن يكون إرشادياً . وعلى التقديرين: لا يكون النهي دليلاً على جواز الاجتماع؛ لأن النهي على الأول لا يُسند إلى العبادة حقيقة؛ بل بالعرض والمجاز؛ لأن المنهي عنه هو ذلك العنوان المتحد مع العبادة . كالكون في مواضع التهمة، أو الملازم لها فيما إذا كانت الصلاة عبارة عن الأقوال والأفعال، ففي الحقيقة لا تكون الصلاة منهيّاً عنها، فلا يجتمع فيها الكراهة والوجوب، ولا الأمر والنهي حتى يقال بجواز الاجتماع.

وأما على الثاني: . أعني كون النهي للإرشاد . فلا ينافي الأمر المولوي حتى يكون دليلاً على الجواز.

وكيف كان؛ فيكون النهي حقيقياً إرشادياً؛ بأن يكون النهي عن الصلاة في مواضع التهمة إرشاداً إلى الصلاة في غيرها؛ كالصلاة في الدار والمسجد.

٦ . الفرق بين الأقسام الثلاثة: أنه لا يصح حمل النهي على الإرشاد بمعنى: أقلية الثواب في القسم الأول الذي لا بدل له أصلاً؛ إذ لا يتصور أقلية الثواب في مثل صوم يوم عاشوراء . نعم؛ يمكن أن يحمل النهي على الإرشاد إلى ترك صوم يوم عاشوراء؛ لانطباق عنوان راجح عليه.

ومنها^(١): أن أهل العرف يعدون من أتى بالمأمور به في ضمن الفرد المحرم مطيعاً،

هذا بخلاف القسم الثاني، حيث يحوز حمل النهي على الإرشاد بمعنى: أقلية الثواب، فيكون المنهي عنه أقل ثواباً عن بدله. ولا يصح حمل النهي على الإرشاد، بمعنى: أقلية الثواب في القسم الثالث كالقسم الأول، سواء قلنا بجواز الاجتماع أو الامتناع. أما على الجواز: فلتعدد المتعلق، فلا يرد الإشكال حتى يحتاج إلى ارتكاب التأويل بحمل النهي على الإرشاد.

وأما على الامتناع. وصورة الملازمة: فيحمل النهي عن العبادة على الإرشاد إلى نقصان المصلحة والإتيان بالعبادة في ضمن الأفراد التي لا تتحد مع ذلك العنوان الموجب للحزاة والمنقصة.

وقد ظهر مما ذكرنا حال اجتماع الوجوب والاستحباب في العبادة؛ كالصلاة في المسجد مثلاً، حيث يكون الأمر فيها على نحو الإرشاد إلى أفضل الأفراد.

٧. نظريات المصنف «قده»:

١. يقول المصنف بالامتناع لا بالجواز.

٢. يقع مورد الاجتماع صحيحاً على القول بجواز الاجتماع، ولا يقع صحيحاً على القول بالامتناع.

٣. والأمر في موارد اجتماع الوجوب والاستحباب إرشاد إلى أفضل الأفراد. هذا تمام الكلام في خلاصة البحث.

الدليل الآخر على الجواز

(١) ومن أدلة القائلين بجواز اجتماع الأمر والنهي: هو عد العرف. بما هم من العقلاء. من أتى بالمأمور به في ضمن الفرد المحرم مطيعاً وعاصياً، أي: مطيعاً من جهة وعاصياً من جهة أخرى. وحاصل الاستدلال بهذا الدليل: أن السيد إذا أمر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان مخصوص، ثم خاطه في ذلك المكان فيحكم العرف والعقلاء بأنه مطيع من جهة الأمر بالخياطة، وعاصٍ من جهة الكون في المكان المخصوص.

وأما كونه مطيعاً: فلإتيانه بالمأمور به كخياطة الثوب، وأما كونه عاصياً: فلإتيانه في المكان الذي نهاه المولى عن الكون فيه.

وهذا الحكم من العرف والعقلاء يكشف عن حكم العقل بجواز اجتماع الأمر والنهي؛ وإلا فلا بد من أن يكون مطيعاً أو عاصياً فقط. فيكون دليلاً على وجوب

وعاصياً من وجهين، فإذا أمر المولى عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان خاص كما مثل به الحاجبي والعضدي، فلو خاطه في ذلك المكان عد مطيعاً لأمر الخياطة وعاصياً للنهي عن الكون في ذلك المكان.

وفيه^(١) - مضافاً إلى المناقشة في المثال: بأنه ليس من باب الاجتماع، ضرورة^(٢): إن الكون المنهي عنه غير متحد مع الخياطة وجوداً أصلاً كما لا يخفى - المنع إلا عن صدق أحدهما: إما الإطاعة بمعنى: الامتثال فيما غلب جانب الأمر، أو العصيان فيما غلب جانب النهي؛ لما عرفت من البرهان^(٣) على الامتناع.

الخياطة وحرمتها، فيجتمع فيها الأمر والنهي؛ وإلا لما صدق عليها إلا إطاعة فقط، أو عصيان كذلك، ومثل بهذا صاحب المعالم «قده» من الخاصة، والحاجبي والعضدي من العامة.

الجواب عنه

(١) قد أجاب المصنف عن الدليل المزبور بوجهين:

الوجه الأول: عدم كون مثال الخياطة مطابقاً للممثل؛ إذ يعتبر في مسألة اجتماع الأمر والنهي أن يكون العنوانان اللذان تعلق بهما الأمر والنهي متصادقين على المجمع؛ بحيث يكون مصداقاً لهما، وهذا المثال ليس كذلك، ضرورة: أن المنهي عنه . وهو الكون . من مقولة الأين، والمأمور به . وهو الخياطة . من مقولة الفعل، لأنها بمعناها المصدرية؛ «إدخال الخيط في الثوب وإخراجه عنه بواسطة الإبرة بكيفية خاصة»، وتباين المقولتين وعدم اتحادهما من الأمور الضرورية كما في علم الميزان.

وكذا الحال: إذا أريد بالخياطة معنى اسم المصدر، وهو الصفة الخاصة الحاصلة للثوب، القائمة قيام العرض بالموضوع، فلا تتحد مع الكون في المكان؛ كي يكون اجتماع الأمر والنهي فيه برهاناً على الجواز.

(٢) تعليل الخروج مثال الخياطة عن مسألة الاجتماع، هذا تمام الكلام في الوجه الأول. وأما الوجه الثاني - والذي أشار إليه بقوله: «المنع...» إلخ :- فحاصله :- بعد الغض عن الوجه الأول الراجع إلى المناقشة في المثال . عدم تسليم صدق الإطاعة والعصيان معاً؛ بل المسلم صدق أحدهما: إما الإطاعة بناءً على ترجيح جانب الأمر، وإما العصيان بناءً على ترجيح جانب النهي؛ لأنه مقتضى التضاد بين الأمر والنهي، وعدم تعدد الجهة موجب لتعدد متعلق الأمر والنهي حتى يدفع لزوم اجتماع الضدين.

(٣) أي: البرهان على الامتناع هو التضاد بين الأمر والنهي.

نعم^(١)؛ لا بأس بصدق الإطاعة بمعنى حصول الفرض والعصيان في التوصليات. وأما في العبادات: فلا يكاد يحصل الفرض منها إلا فيما صدر من المكلف فعلاً غير محرم وغير مبغوض عليه، كما تقدم. بقي الكلام في حال التفصيل من بعض الأعلام^(٢)، والقول بالجواز عقلاً والامتناع عرفاً.

(١) هذا استدراك على المنع عن صدق الإطاعة والمعصية معاً، وأنه لا بد من صدق أحدهما فقط.

وحاصل الاستدراك - على ما في «منتهى الدراية، ج ٣، ص ١٤» : أنه لا بأس بصدقهما معاً في التوصليات؛ لكن معنى الإطاعة حينئذ هو حصول الفرض الداعي إلى الأمر، حيث إنه يسقط بوجود المأمور به في الخارج ولو بغير داعي القرية؛ لإتيان المأمور به بداعي أمره. وعلى هذا: فلا يحصل الفرض من العبادات إلا بصدور المأمور به من المكلف على الوجه غير المحرم حتى يصلح للعبادية والمقرية، فلا يصدق الإطاعة والمعصية معاً في العبادات.

وكيف كان؛ فلا إشكال في صدق الإطاعة إذا كانت بمعنى حصول الفرض والعصيان في التوصليات؛ وذلك لما عرفت سابقاً: من حصول الفرض منها وسقوط أمرها ولو بفعل الغير أو المحرم؛ كغسل الثوب المتنجس بالماء المغصوب، فالخياطة توصلية يحصل الفرض منها بما هو المحرم.

هذا بخلاف العبادات، فلا يحصل الفرض منها الداعي إلى الأمر إلا بصدور المأمور به في الخارج من المكلف على وجه غير محرم؛ بل على الوجه القريب؛ لا على وجه يكون مبغوضاً عليه كما تقدم تفصيل ذلك في الأمر العاشر، حيث قال المصنف هناك: إن الصلاة في الدار المغصوبة مع العلم بالغصبية أو مع العلم بحكمها باطلة؛ لكونها - والحال هذه - لا تصلح للعبادية والمقرية.

التفصيل بالجواز عقلاً والامتناع عرفاً

(٢) كسلطان العلماء، والمحقق الأردبيلي، وسيد الرياض، والسيد الطباطبائي «قدس الله أسرارهم»، على ما قيل في «منتهى الدراية، ج ٣، ص ١٤٠».

وحاصل الوجه في هذا التفصيل: أن الاجتماع في نظر العقل جائز؛ لأن تعدد العنوان موجب لتعدد المعنوي في نظره الدقي، فيكون رافعاً للتضاد بين الأمر والنهي، فلا يلزم اجتماع الضدين في شيء واحد.

وفيه^(١): إنه لا سبيل للعرف في الحكم بالجواز أو الامتناع إلا طريق العقل، فلا معنى لهذا التفصيل إلا ما أشرنا^(٢) إليه من النظر المسامحي الغير المبتنى على التدقيق والتحقيق، وأنت خير^(٣) بعدم العبرة به، بعد الإطلاع على خلافه بالنظر الدقيق، وقد

هذا بخلاف نظر العرف، حيث لا يكون تعدد العنوان موجباً لتعدد المعنون، فيلزم اجتماع الضدين مثلاً: الصلاة في الدار المغصوبة ليست بشيء واحد في نظر العقل؛ بل شيئان لأن الصلاة في نظره شيء والغصب شيء آخر. وأما في نظر العرف فهما شيء واحد، فيلزم اجتماع الضدين وهو محال.

جواب المصنف عن التفصيل

(١) وحاصل ما أفاده المصنف في الجواب: يتوقف على مقدمة وهي: أنه قد أشار المصنف في الأمر الثاني من الأمور التي ذكرها قبل الخوض في المقصود: أن الجهة المبحوث عنها فيها التي بها تمتاز المسائل هي: إن تعدد الجهة والعنوان في الواحد هل يوجب تعدد المعنون أم لا؟ قال: لا يوجب تعدد المعنون. وكذلك أشار في الأمر الرابع: أن مسألة الاجتماع عقلية.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن هذه المسألة عقلية، ولا ربط لها بعالم الألفاظ ومداليلها؛ إذ الجواز والامتناع من أحكام العقل، لا العرف؛ إذ الحاكم بارتفاع غائلة اجتماع الضدين . لتعدد الجهة وعدم ارتفاعها . هو العقل؛ فلا معنى لنسبة ما هو حكم العقل إلى العرف، فإذا جوز العقل اجتماع الأمر والنهي: فلا وجه لحكم العرف بامتناعه، والعرف إنما يرجع إليه في تعيين المفاهيم ومداليل الألفاظ، وليست مسألة الاجتماع منها حتى يرجع فيها إلى العرف، وعلى هذا فلا معنى للتفصيل بين العرف والعقل بأن يقال: إن الأول يحكم بالامتناع، والثاني بعدم الامتناع.

(٢) يعني: في الأمر الرابع، حيث قال فيه: «وذهب البعض إلى الجواز عقلاً والامتناع عرفاً ليس بمعنى دلالة اللفظ؛ بل بدعوى أن الواحد بالنظر الدقيق العقلي اثنان، وأنه بالنظر المسامحي العرفي واحد ذو وجهين...» إلخ.

(٣) غرضه: ردّ التوجيه المزبور بأنه مبني على حجية نظر العرف في تطبيق المفاهيم على مصاديقها، حيث إن المجمع في نظرهم المسامحي شيء واحد، مع كونه بالدقة اثنان، ومن المقرر في محله: عدم حجية المسامحات العرفية في مقام التطبيق، نعم؛ هي حجة في تشخيص المفاهيم. والضمير في «به» و«خلافه» عائد إلى النظر المسامحي.

عرفت فيما تقدم^(١): إن النزاع ليس في خصوص مدلول صيغة الأمر والنهي؛ بل في الأعم، فلا مجال لأن يتوهم أن العرف هو المحكم في تعيين المدليل، ولعله كان بين مدلوليهما حسب تعيينه تنافٍ لا يجتمعان في واحد ولو بعنوانين؛ وإن كان العقل^(٢) يرى جواز اجتماع الوجوب والحرمة في واحد بوجهين، فتدبر.

(١) يعني: تقدم في الأمر الرابع من قوله: «وقد عرفت» توجيه التفصيل المزبور بوجه آخر وهو: أن عدم الجواز عرفاً يمكن أن يكون لأجل كون مدلول صيغتي الأمر والنهي عرفاً مما يمتنع الجمع بينهما؛ لتنافيهما، فلا بد من القول بالامتناع عرفاً. وقد أجاب عنه المصنف في الأمر الرابع: بأن النزاع في الجواز وعدمه لا يختص بما إذا كان الأمر والنهي مدلولين للصيغة؛ بل أعم من كون الدال عليهما الصيغة أو الإجماع مثلاً، ومن المعلوم: أنه لا بد من ورود الأقوال نفيًا وإثباتًا على موضوع البحث بما له من السعة والضيق. وعليه: فلا محيص عن كون التفصيل بين الجواز عقلاً والامتناع عرفاً وارداً على مطلق الأمر والنهي، سواء كانا مدلولين للصيغة أم غيرها؛ بأن يقال بالامتناع عرفاً في كل أمر ونهي، كما هو كذلك على الجواز عقلاً، لا في خصوص ما إذا كان مدلولين للصيغة. راجع «منتهى الدراية، ج، ٣، ص ١٤٢».

(٢) أي: أن التنافي المانع عن الاجتماع لعله عرفي؛ لكن العقل يجوز اجتماع الوجوب والحرمة في واحد بوجهين يتعلق الوجوب بأحدهما والحرمة بالآخر. قوله: «فتدبر» تدقيقي فقط.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

١ - من أدلة القائلين بجواز اجتماع الأمر والنهي: هو عد العرف من أتى بالمأمور به في ضمن الفرد المحرم مطيعاً وعاصياً.

وخلاصة الاستدلال: أن السيد إذا أمر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان مخصوص، ثم خاطه في ذلك المكان، فيحكم العرف بأنه مطيع من جهة الأمر بالخياطة، وعاص من جهة الكون في المكان المخصوص، فيكون دليلاً على وجوب الخياطة وحرمتها، فيجتمع فيها الأمر والنهي.

وقد أجاب المصنف عن ذلك بوجهين:

الوجه الأول: هو عدم كون مثال الخياطة مطابقاً للممثل؛ لأن المنهي عنه - وهو الكون - من مقولة الأين والمأمور به - وهو الخياطة - من مقولة الفعل، فلا تتحد الخياطة

مع الكون في المكان المخصوص حتى يقال باجتماع الأمر والنهي في شيء واحد. أما الوجه الثاني: فحاصله: عدم تسليم صدق الإطاعة والعصيان معاً؛ بل المسلم صدق أحدهما إما الإطاعة - بناءً على ترجيح جانب الأمر - وإما العصيان - بناءً على ترجيح جانب النهي -.

نعم؛ لا بأس بصدقهما في التوصليات؛ لكن معنى الإطاعة حينئذ: هو حصول الغرض الداعي إلى الأمر لإتيان الأمور به بداعي أمره، فلا إشكال في صدق الإطاعة إذا كانت بمعنى حصول الغرض منها، والخيطة توصلية يحصل الغرض منها بما هو المحرم. ٢ - التفصيل بالجواز عقلاً والامتناع عرفاً: بتقريب: أن الاجتماع في نظر العقل جائز؛ لأن تعدد العنوان موجب لتعدد المعنون في نظره الدقي، فلا يلزم اجتماع الضدين في شيء واحد، هذا بخلاف نظر العرف حيث لا يكون تعدد العنون موجباً لتعدد المعنون، فيلزم اجتماع الضدين وهو محال.

وخلاصة ما أجاب المصنف عن هذا التفصيل: أن مسألة اجتماع الأمر والنهي عقلية لا علاقة لها بعالم الألفاظ ومداليلها؛ لأن الحاكم بالجواز أو الامتناع هو العقل لا العرف، والعرف إنما يرجع إليه في تعيين المفاهيم ومداليل الألفاظ، فلا يرجع في مسألة الاجتماع إلى العرف، فلا معنى للتفصيل المزبور أصلاً.

٣ - رأي المصنف «قدس سره»:

- ١ - قد عرفت أن المصنف يقول بامتناع اجتماع الأمر والنهي.
- ٢ - عدم صحة الاستدلال بمثال الخيطة على جواز الاجتماع.
- ٣ - عدم صحة التفصيل بين حكم العقل والعرف؛ بل لا حكم إلا للعقل كما عرفت.

فهرس الجزء الثاني

٥	بيان ما هو محل الكلام في مقدمة الواجب
٧	مسألة مقدمة الواجب مسألة أصولية عقلية
٨	خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»
٩	تقسيم المقدمة إلى الداخلية والخارجية
١٠	الإشكال في كون الأجزاء مقدمة داخلية
١٢	الفرق بين اللابشرط الأصولي واللابشرط الفلسفي
١٤	الفرق بين الجهة التعليلية والجهة التعبيدية
١٨	خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»
١٩	الفرق بين المقدمة العقلية والشرعية والعادية
٢٢	خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»
٢٣	الفرق بين مقدمة الوجوب ومقدمة الوجود ومقدمة الصحة
٢٤	خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»
٢٦	أقسام شرط الوضع
٢٨	الفرق بين الشرط الاصطلاحي وغيره
٢٩	الجواب عن الإشكال في الشرط المتقدم والمتأخر
٣٢	أقسام قبح الأشياء وحسنها
٣٥	دخول شرائط الأمور به بجميع أقسامها في محل النزاع
٣٦	خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»
٣٩	عدم اصطلاح جديد في لفظ المطلق والشروط
٤١	رجوع القيد إلى الواجب دون الوجوب عند الشيخ «قدس سره»
٤٣	استدلال الشيخ على رجوع القيد إلى الواجب

- ٤٥ إشكال المصنف على استدلال الشيخ
- ٤٧ الإشكال على رجوع القيد إلى الهيئة
- ٥١ لزوم رجوع القيد إلى المادة لبأ
- ٥٤ توهم خروج المقدمات الوجودية عن محل النزاع
- ٦٠ إطلاق الواجب على الواجب المشروط
- ٦٢ بيان ما هو معنى صيغة الأمر
- ٦٣ خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»
- ٦٧ في تقسيم الواجب إلى المعلق والمنجز
- ٦٨ الفرق بين الواجب المشروط الشيخي والواجب المعلق عند صاحب الفصول
- ٧١ إشكال المصنف على صاحب الفصول
- ٧٣ جواب المصنف عن الإشكال على الواجب المعلق
- ٧٥ الفرق بين الإرادة التشريعية والإرادة التكوينية
- ٨٠ الفرق بين الواجب المشروط والواجب المعلق
- ٨٣ دفع إشكال وجوب المقدمة قبل وجوب ذبيها
- ٨٧ الإشكال على البرهان الإنبي
- ٨٩ في دوران أمر القيد بين الرجوع إلى الهيئة أو المادة
- ٩١ الدليل على ترجيح إطلاق الهيئة على إطلاق المادة
- ٩٤ تقديم ما هو مستند إلى الوضع على ما هو مستند إلى مقدمات الحكمة ..
- ٩٧ عدم جريان مقدمات الحكمة مع وجود ما يصلح للقرينية
- ٩٨ خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»
- ١٠٦ في تقسيم الجواب إلى النفسي والغيري
- ١٠٩ دفع إشكال اندراج حل الواجبات النفسية في الواجب الغيري
- ١١١ إشكال الشيخ على التمسك بإطلاق الهيئة
- ١١٧ في ما هو مقتضى الأصل العملي
- ١٢٠ ظاهر المصنف هو عدم ترتيب الثواب والعقاب على المقدمات
- ١٢٣ الإشكال في ترتب الثواب على الطهارات الثلاث مع أنها من المقدمات ..

- ١٢٤ جواب المصنف عن شكال ترتب الثواب على الطهارات
- ١٢٧ انحلال الإشكال الوارد على الطهارات الثلاث إلى شكلين
- ١٣٢ في اعتبار قصد التوصل في الطهارات الثلاث وعدم اعتباره
- ١٣٥ خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»
- ١٤٠ تبعية وجوب المقدمة لوجوب ذيها في الإطلاق والاشراط
- ١٤٤ اعتبار قصد التوصل
- ١٤٦ امتناع اعتبار قصد التوصل في المقدمة
- ١٤٨ الاحتمالات في دخول أرض الغير من دون إذن صاحبها
- ١٥٠ الإشكال بقياس المقام بالمقدمة المحرمة
- ١٥٣ الإشكال في اعتبار قصد التوصل في وجوب المقدمة
- ١٥٩ أسباب سقوط التكليف
- ١٦١ استدلال صاحب الفصول على وجوب المقدمة الموصلة
- ١٦٣ جواب المصنف عن استدلال صاحب الفصول
- ١٦٩ خلط صاحب الفصول بين الجهة التعليلية والتقييدية
- ١٧٣ ثمرة القول بالمقدمة الموصلة
- ١٧٧ الفرق بين نقيضي الترك المطلق والترك المقيد بالإيصال
- ١٧٩ خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»
- ١٨٦ في تقسيم الواجب إلى الأصلي والتبعي
- ١٨٩ اتصاف الواجب الغيري بالأصالة والتبعية دون الواجب النفسي
- ١٩٣ خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»
- ١٩٤ ثمرة المسألة
- ١٩٩ الإشكال على جواز أخذ الأجرة على العبادة
- ٢٠٠ جواب المصنف عن الإشكال المذكور
- ٢٠٤ خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»
- ٢٠٦ في تأسيس الأصل في المسألة
- ٢١٦ التفصيل بين السبب وغيره

- ٢٢٠ في مقدمة المستحب والحرام والمكروه
- ٢٢٤ خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»
- ٢٢٩ في مسألة الضد
- ٢٣١ إيراد المصنف على توهم مقدمة ترك أحد الضدين لوجود الضد الآخر ...
- ٢٣٣ وما قيل في التقصي عن الدور
- ٢٤٠ دفع الإشكال عن استدلال المشهور على أن النهي عن الضد مقدمة الواجب
- ٢٤٢ التفصيل بين الضد الموجود وال ضد المعدوم
- ٢٤٦ خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»
- ٢٥١ القول بدلالة الأمر بالشيء على النهي عن الضد العام بالتضمن
- ٢٥٢ الجواب عن الاقتضاء التضمني
- ٢٤٥ في ثمره مسألة الضد
- ٢٥٥ خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»
- ٢٥٦ مبحث الترتب
- ٢٦١ الفرق بين الأمر بالضدين عرضاً وترتباً
- ٢٧٠ خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»
- ٢٧٣ في أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه
- ٢٧٨ خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»
- ٢٨١ الأوامر تتعلق بالطبائع أو الأفراد
- ٢٨٥ جواب المصنف عن توهم الفصول
- ٢٧٨ التنافي بين تعلق الأوامر بالطبائع أو الأفراد وبين كون المصادر موضوعة للطبيعة
- ٢٩١ مبحث نسخ الوجوب
- ٢٩٤ خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»
- ٢٩٥ في الوجوب التخيري
- ٢٩٦ بيان عمدة الأقوال في الوجوب التخيري
- ٣٠٠ تزييف الأقوال المبنية على تعدد الملاك
- ٣٠٣ الكلام في التخيير بين الأقل والأكثر

- ٣٠٧ خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»
- ٣١١ في الوجوب الكفائي
- ٣١٣ خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»
- ٣١٥ في الواجب الموقت
- ٣١٦ دفع الإشكال عن الواجب الموسع
- ٣٢٠ خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»
- ٣٢٣ الأمر بالأمر بشيء أمر به
- ٣٢٤ خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»
- ٣٢٥ الأمر بعد الأمر
- ٣٢٧ خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»
- ٣٣١ النواهي
- ٣٣٢ الفرق بين الترك والكف
- ٣٣٣ عدم دلالة النهي على التكرار
- ٣٣٦ خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»
- ٣٣٩ في اجتماع الأمر والنهي
- ٣٤٠ المراد بالواحد في العنوان
- ٣٤٢ الفرق بين مسألة الاجتماع ومسألة النهي في العبادة
- ٣٤٥ حكم المصنف بفساد فرق صاحب الفصول بين المسألتين
- ٣٤٨ خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»
- ٣٥٠ كون مسألة الاجتماع من المسائل الأصولية
- ٣٥٢ في كون المسألة عقلية لا لفظية
- ٣٥٥ خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»
- ٣٥٦ في عموم ملاك النزاع لجميع أقسام الإيجاب والتحريم
- ٣٥٩ في اعتبار المندوحة في محل النزاع
- ٣٦٢ خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»
- ٣٦٢ في توهم ابتناء النزاع على تعلق الأحكام بالطبايع

- ٣٦٧ خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»
- ٣٦٨ في اعتبار مناط كل من الأمر والنهي في المجمع
- ٣٧٤ خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»
- ٣٧٥ في بيان ما يحرز به المناطان
- ٣٧٨ خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»
- ٣٧٩ في ثمره بحث الاجتماع
- ٣٨٣ في تصحيح المجمع بالأمر بالطبيعة
- ٣٨٥ في الفرق بين الاجتماع والتعارض
- ٣٨٨ خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»
- ٣٩٠ في تضاد الأحكام الخمسة
- ٣٩٢ في تعلق الأحكام بالمعنونات لا بالعناوين والأسماء
- ٣٩٥ تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون
- ٤٠٠ تقرير دليل الامتناع
- ٤٠٥ خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»
- ٤٠٧ في أدلة جواز الاجتماع
- ٤١٠ في أقسام العبادات المكروهة وأحكامها
- ٤٢٠ مراد من يقول إن الكراهة بمعنى أقل ثواباً
- ٤٣٠ خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»
- ٤٣٤ الدليل الآخر على الجواز
- ٤٣٦ التفصيل بالجواز عقلاً والامتناع عرفاً
- ٤٣٨ خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»
- ٤٤١ الفهرس

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ