

المبانيح الأصولية

الجزء الرابع

المباحث الأصولية

دراسة موضوعية عميقة
تستوعب أحدث ما وصل إليه البحث الأصولي
من الأثر والنفوس والعيان
بأسلوب بالغ دقة كبيرة من الدقة والعمق والشمول

تأليف
أبي عبد الله العظمي
الشيخ محمد إسحاق الفياض رحمته الله

الجزء الرابع

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدّمة الواجب

لا يخفى أنّ مسألة مقدّمة الواجب حيث إنّها ترتبط بعدّة مسائل بشكل مباشر أو غير مباشر فيقع الكلام في تلك المسائل في ضمن بحوث:

البحث الأول :

تقسيم المقدّمة إلى وجوبية ووجودية

أمّا الأولى: فهي قيود مأخوذة مفروضة الوجود في مقام الجعل والاعتبار كالاستطاعة ونحوها ولهذا تكون من قيود الوجوب في مرحلة الجعل واتّصاف الفعل بالملاك في مرحلة المبادئ، ولا فرق في ذلك بين أن تكون تلك القيود مقدورة للمكلف أو غير مقدورة له.

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

وأما الثانية: فهي قيود يتوقّف إيجاد الواجب عليها في الخارج، ودخيلة في ترتّب الملاك عليه بدون أن تكون دخيلة في وجوبه واتّصافه بالملاك.

وإن شئت قلت: إنّ المقدّمات الوجوبية تفترق عن المقدّمات الوجودية في

نقطتين:

الأولى: إنّ المقدّمات الوجوبية دخيلة في الحكم في مرحلة الجعل وفي اتّصاف

الفعل بالملاك في مرحلة المبادئ، بينما المقدمات الوجودية غير دخيلة لا في الحكم في مرحلة الجعل ولا في الملاك في مرحلة المبادئ، وإنها هي دخيلة في ترتب الملاك على وجود الواجب في الخارج.

الثانية: إنه لا يعقل ترشح الوجوب إلى المقدمات الوجودية كما مر، بينما لا يكون مانعاً عن ترشحه إلى المقدمات الوجودية، ومن هنا لا يكون المكلف مسؤولاً أمام الأولى ومكلفاً بإيجادها، ولهذا لا فرق بين أن تكون اختيارية أو غير اختيارية كالبلوغ والعقل والوقت ودخول شهر رمضان والحيض والنفاس وغير ذلك، بينما يكون مسؤولاً أمام الثانية ومكلفاً بإيجادها، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى قد تسأل ما هو المقصود والمراد من وجوب المقدمة؟

والجواب: أن هناك عدّة احتمالات :

الأول: أن يكون المراد منه اللابديّة التكوينية الخارجيّة.

الثاني: أن يكون المراد منه اللابديّة العقلية، بمعنى عدم صحّة اعتذار العبد عن ترك الواجب بترك مقدّمته.

الثالث: أن يكون المراد منه ترشح الوجوب من ذي المقدمة إلى المقدمة قهراً .

الرابع : أن يكون المراد منه وجوباً مولوياً مجعولاً بجعل مستقل من قبل المولى على المقدمة تبعاً لجعل وجوب ذبيها.

أما الاحتمال الأول فهو غير محتمل، لأنّ اللابديّة التكوينية عين المقدمية في الخارج، فإنّ معنى المقدمة توقّف ذي المقدمة عليها تكويناً، فلا مجال للبحث عنها.

وأما الاحتمال الثاني فأيضاً غير محتمل، لوضوح أنّ العقل مستقل بلابديّة الاتيان بالمقدمة من أجل الاتيان بذبيها، وعدم صحّة الاعتذار عن تركه بترك مقدّمته، وعدم إمكان النقاش فيه.

وأما الاحتمال الثالث فهو غير معقول، لأنه لا يتصوّر في الأمور الاعتبارية التي لا واقع موضوعي لها، وإنما يتصوّر في الأمور التكوينية التي يتولّد المعلول فيها من العلة ويترشّح، والوجوب حيث إنّه أمر اعتباري قائم بالمعتبر مباشرة، فلا يعقل فرض تولّده من وجوب آخر، لأنه خلف فرض كونه أمراً اعتبارياً غير قابل للتأثير والتأثر وفعلاً مباشراً للمعتبر.

وأما الاحتمال الرابع فهو احتمال معقول ثبوتاً، وهو محلّ النزاع في المسألة، فإذا أمر المولى بشيء فمحلّ النزاع إنّما هو ثبوت الملازمة بين الأمر به والأمر بمقدّماته التي يتوقّف وجوده على وجودها خارجاً، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إنّ المقدّمات الوجودية على نحوين :

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

الثاني : ما يتوقّف وجود الواجب عليه في الخارج بدون أن يكون قيداً له شرعاً ودخيلاً في ترتّب الملاك، كقطع المسافة مثلاً إلى الميقات للبدء بالحجّ أو العمرة، فإنه واجب على النائي، ويسمّى النوع الأول بالمقدّمات الوجودية الشرعية، والثاني بالمقدّمات الوجودية العقلية.

فالمقدّمات على ثلاثة أنواع :

النوع الأول : المقدّمات الوجودية كما مرّت.

النوع الثاني : المقدّمات الوجودية الشرعية، وهي التي تكون من قيود الواجب ويتوقّف وجوده عليها في الخارج، وهذه المقدّمات إن كانت اختيارية كالطهارة من الحدث والخبث واستقبال القبلة والقيام والاستقرار وغير ذلك، فالمكلّف مسؤول أمامها ومكلّف بإيجادها في الخارج لإيجاد الواجب فيه، وإن كانت غير اختيارية فلا بدّ من أن تكون شرطاً وقيداً للوجوب أيضاً، إذ لو كان الوجوب مطلقاً وغير مقيد

بها لزم التكليف بغير المقدور، إذ معناه أنّه مكلف بالإتيان بواجب مقيد بقيد غير اختياري.

فالنتيجة: إنّ كل قيد يكون دخيلاً في اتّصاف الفعل بالملاك في مرحلة الثبوت فهو قيد للوجوب في مقام الاثبات، ويؤخذ مفروض الوجود فيه، سواء أكان قيداً للواجب أيضاً أم لا، وكل قيد لا يكون دخيلاً في اتّصاف الفعل بالملاك وإنّما هو دخيل في ترتب الملاك على الواجب في الخارج، فهو قيد للواجب فحسب، بمعنى أنّ التقيّد به داخل فيه والقيد خارج عنه، فلهذا تكون محرّكاً نحو إيجاد الواجب.

النوع الثالث: المقدمات الوجودية العقلية، وهي التي يتوقّف وجود الواجب عليها بدون أن تكون من قيوده شرعاً ولا دخيلةً في ترتب الملاك عليه، وبذلك تختلف المقدمات العقلية عن المقدمات الشرعية.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهي أنّ المقدمات الوجودية خارجة عن محلّ الكلام والنزاع في المسألة، بينما المقدمتان الوجودية الشرعية والعقلية داخلتان فيه.

بقيت هنا مقدمتان أُخريان :

الأولى: المقدمات العلمية، وهي المقدمات التي توجب حصول العلم بإتيان الواجب وامتناله، كالاحتياط في أطراف العلم الإجمالي وفي الشبهات الحكمية قبل الفحص ونحوهما، فإنّه مقدّمة علمية وموجبة لحصول العلم بالامتثال، هذا.

ولكن تلك المقدمات خارجة عن محلّ النزاع، لأنّها مقدّمة للعلم بإتيان الواجب لا لوجوده في الخارج، فإنّه لا يتوقّف عليها، فإذا صلّى المصلّي إلى أربع جهات عند اشتباه القبلة، فإنّ الصلاة إلى إحدى الجهات نفس الصلاة المأمور بها،

وأما الصلاة إلى سائر الجهات فهي مباينة لها، فلذلك لا يعقل أن تكون تلك المقدّمات مقدّمات وجودية، فبطبيعة الحال تكون من المقدّمات العلمية.

الثانية: المقدّمات الداخلية، وهي جزء الواجب كأجزاء الصلاة ونحوها، وهل تصلح أن تكون داخلة في محلّ النزاع أو لا؟ فيه وجهان:

والظاهر أنّها لا تصلح أن تكون داخلة فيه، لأنّ محلّ النزاع إنّما هو وجوب المقدّمة التي يتوقّف وجود الواجب عليها، ومن الواضح أن توقّف وجود شيء على وجود آخر يقتضي الاثنية والتعدّد في الوجود، لاستحالة توقّف الشيء على نفسه كالطهارة والصلاة، فإنّ الأولى مقدّمة للثانية وموجودة مستقلّة في قبالتها خارجاً، فلذلك يتوقّف وجودها على وجود الطهارة في الخارج، وكقطع المسافة بالنسبة إلى الحجّ وهكذا، وحيث إنّ لا إثنية بين وجود الواجب ووجود أجزائه في الخارج، لأنّ وجوده فيه عين وجود أجزائه بالأسر، بداهة أنّ وجود الصلاة هو وجود أجزائها من التكبير إلى التسليم، فلا يعقل أن يكون متوقّفاً على وجود أجزائها، لأنّ التوقّف يتطلّب التعدّد والاثنية في الخارج.

وأما ما ذكره السيّد الأستاذ رحمته الله - من أنّه لا مانع من اطلاق المقدّمة على الأجزاء، بمعنى ما يتوقّف عليه وجود الشيء وإن لم يكن وجوده في الخارج غير وجود ذيّه، فإنّ وجود الواجب كالصلاة مثلاً يتوقّف على وجود أجزائه، وأما وجودها فلا يتوقّف على وجوده نظير الواحد بالنسبة إلى الاثنين، فإنّ وجود الاثنين يتوقّف على وجود الواحد دون العكس^(١) - فلا يمكن المساعدة عليه، وذلك لأنّ أجزاء الواجب كالصلاة مثلاً، تارةً تلحظ بما أنّها موجودات بوجودات مستقلّة

وحقائق مختلفة كمقولة كيف المسموع، كالتكبيرة والقراءة وسائر الأذكار، ومقولة الوضع كالركوع والسجود ونحوهما، وأخرى تلحظ بها أنّها أجزاء للصلاة فعلا. وعلى هذا، فعلى الأول وإن كانت نسبتها إلى الصلاة نسبة الواحد إلى الاثنين، إلا أنّها بهذا اللحاظ ليست أجزاء للصلاة، لأنّ أجزاءها حصّة خاصّة منها، مثلاً التكبيرة بإطلاقها ليست جزءاً للصلاة، فإنّ الجزء حصّة خاصّة منها وهي الحصّة الملحوقه بالفاتحة، والفاتحة بإطلاقها ليست جزءاً لها، فإنّ الجزء حصّة خاصّة منها وهي الحصّة الملحوقه بالركوع والمسبوقه بالتكبيرة وكذلك الركوع والسجود ونحوهما.

ونتيجة ذلك: إنّ نسبة الصلاة إلى تلك الأشياء باللحاظ الأول نسبة الاثنين إلى الواحد، فيتوقّف وجودها عليها، وأمّا نسبتها إليها باللحاظ الثاني فليست نسبة الاثنين إلى الواحد، بل هي العينية، فإنّها باللحاظ الثاني عين الصلاة، حيث إنّها عبارة عن تلك الأجزاء بالأسر وهي التكبيرة الملحوقه بالفاتحة، وهي الملحوقه بالركوع والمسبوقه بالتكبيرة، والركوع الملحوق بالسجود والمسبوق بالفاتحة المسبوقه بالتكبيرة وهكذا، ومن الواضح أنّه لا يتصوّر بهذا اللحاظ توقّف وجود الصلاة على أجزائها، فإنّه من توقّف الشيء على نفسه.

ومن هنا، يظهر أنّ ما أفاده السيّد الأستاذ عليه السلام من أنّ نسبة الصلاة إلى أجزائها نسبة الاثنين إلى الواحد مبني على الخلط بين لحاظها بالمعنى الأول ولحاظها بالمعنى الثاني، فإنّ نسبتها إليها نسبة الاثنين إلى الواحد باللحاظ الأول دون الثاني، والمفروض أنّها باللحاظ الأول ليست أجزاء للصلاة وتوقّفها عليها ليس من باب توقّف الواجب على أجزائه.

فالنتيجة: إنّ توقّف الواجب على أجزائه بما هي أجزاؤه غير معقول، وأمّا

توقفه على ذواتها المطلقة وإن كان صحيحاً إلا أنها ليست أجزاءً له، فإذا ما يسمّى بالمقدمات الداخلية ليس بمقدمة حتى يكون داخلياً في محلّ النزاع.

يبقى هنا أمران :

الأمر الأول : ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله من أنه لا يمكن أن تكون أجزاء المأمور به واجبة بالوجوب الغيري وإلاّ لزم اجتماع المثليين، لفرض أنها واجبة بالوجوب النفسي، فلو كانت واجبة بالوجوب الغيري أيضاً لزم هذا المحذور، فلذلك لا يمكن أن تكون أجزاء الواجب مقدّمة للواجب وواجبة بالوجوب الغيري^(١).

ولنأخذ بالنقد عليه:

أولاً: فكان ينبغي له أن يعلّل عدم صحّة مقدّمة الأجزاء بالاستحالة الذاتية، باعتبار أنّ الأجزاء المرتبطة بالأسر هي نفس الواجب المركّب، فكيف يعقل أن تكون مقدّمة له؟ لاستحالة أن يكون الشيء مقدّمة لنفسه، لأنّ مقدّمة الشيء لنفسه كعلية الشيء لنفسه مستحيلة، ومع استحالتها بالذات فلا يصل الدور إلى تعليلها بأمر عرضي وهو لزوم اجتماع المثليين لو قلنا بوجوب المقدّمة، وأمّا لو لم نقل بوجوبها فلا محذور، أو فقل إنّ التعليل بالأمر العرضي يدلّ بنفسه على أنه لا محذور ذاتاً.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم إمكان مقدّميتها، فما ذكره رحمته الله من أنها تستلزم إجتماع المثليين وهو محال، فلا يمكن المساعدة عليه، وذلك لما ذكرناه في محله من أنّ استحالة اجتماع المثليين أو الضدّين إنّما هي في الأمور التكوينية الخارجية، وأمّا في الأمور الاعتبارية التي لا واقع موضوعي لها خارجاً غير اعتبار المعبر فلا

موضوع لاجتماع المثلين أو الضدّين فيها، وعلى هذا فاجتماع وجوبين نفسيين في شيء واحد وإن كان يستلزم اجتماع ملاكين فيه، إلاّ أنّهما لما كانا من سنخ واحد، فيندك أحدهما في الآخر فيصبحان ملاكاً واحداً أقوى وأكد، فلذلك لا مانع من اجتماعهما على شيء واحد لا في مرحلة الاعتبار والجعل ولا في مرحلة المبادئ، ولا في مرحلة الامتثال.

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

الأمر الثاني: ما ذكره المحقّق العراقي رحمته الله من أنّ الثمرة تظهر بين القول بتعلّق الوجوب الغيري بالأجزاء والقول بعدم تعلّقه بها في مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين، فعلى القول الأول يكون المرجع في تلك المسألة أصالة الاشتغال ووجوب الاتيان بالأكثر، وعلى الثاني يكون المرجع فيها أصالة البراءة عن وجوبه وكفاية الاتيان بالأقل.

وقد أفاد في وجه ذلك: أنّ العلم الاجمالي في المسألة على الأول لا ينحل بالعلم التفصيلي بوجوب الأقل الجامع بين الوجوب النفسي والوجوب الغيري، لأنّ الانحلال منوط بأن يكون المعلوم بالتفصيل من سنخ المعلوم بالاجمال وفرداً من أفرادها، والمفروض أنّه غير محرز في المقام، لأنّ المعلوم بالاجمال هو الوجوب النفسي

والمعلوم بالتفصيل الجامع بين النفسي والغيري، فإذا ليس هنا إلا احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل ، وهذا مقوم للعلم الاجمالي لا أنه موجب لانحلاله، فإذا لم ينحل العلم الاجمالي فمقتضاه وجوب الاحتياط.

وأما على الثاني فحيث إن المكلف يعلم تفصيلاً بوجوب الأجزاء وجوباً نفسياً في ضمن الأقل ويشك في تقييد وجوبها بالأكثر، فيرجع إلى أصالة البراءة عنه، فينحل العلم الاجمالي بها حكماً^(٣).

وغير خفي أن ما أفاده^{عليه السلام} من أن العلم التفصيلي بوجوب الأقل الجامع بين الوجوب النفسي والغيري لا يوجب انحلال العلم الاجمالي، لعدم احراز انطباق المعلوم بالإجمال عليه وإن كان صحيحاً على المشهور، إلا أن ما أفاده^{عليه السلام} من التفصيل بين القول بتعلق الوجوب الغيري بالأجزاء والقول بعدم تعلقه بها، فعلى الأول لا تجري أصالة البراءة عن وجوب الأكثر وعلى الثاني تجري، لا يرجع إلى معنى محصل، ضرورة أنه لا فرق بين القولين في المسألة في جريان أصالة البراءة وعدم جريانها، لأن العلم التفصيلي بوجوب الأقل الجامع بين النفسي والغيري لا أثر له ولا يوجب الانحلال كما عرفت.

فإن الذي يوجب الانحلال حقيقة في المقام العلم التفصيلي بالوجوب النفسي للأقل وهو غير موجود، فإذا الركن الأول من أركان منجزية العلم الاجمالي وهو تعلقه بالتكليف الفعلي على كل تقدير ثابت في المسألة، وإنما الكلام في توفر الركن الثاني وهو تساقط الأصول المؤمنة في أطرافه فيها ولكنه غير متوفر، وذلك لأن أصالة البراءة لا تجري في الأجزاء التي يكون تعلق الوجوب النفسي بها معلوماً في

الجملة، وأمّا الجزء المشكوك فيه فلا مانع من الرجوع إلى أصالة البراءة عنه، حيث إنّ مرجع الشكّ فيه إلى الشكّ في تقييد الأقلّ به ولا مانع من الرجوع إلى أصالة البراءة عن هذا التقييد الزائد المشكوك فيه وبها ينحل العلم الاجمالي حكماً، فإذا الركن الثاني من أركان منجّزية العلم الاجمالي غير متوفّر في المسألة.

البحث الثاني:

تقسيم الشروط إلى المقارن والمتقدم والمتأخر

تقدّم في البحث الأول الفرق بين شروط الوجوب وشروط الواجب، ويقع الكلام في هذا البحث حول أقسام الشروط من الشرط المقارن، والمتقدم، والمتأخر، سواء أكان للوجوب أم للواجب.

أمّا الأول فهو كزوال الشمس وطلوع الفجر، فإنّ الأول شرط مقارن لوجوب صلاتي الظهر والعصر، والثاني شرط مقارن لوجوب صلاة الفجر، كالاستطاعة، والسفر، وإقامة عشرة أيام في بلد وهكذا، فإنّ كل ذلك شرط مقارن للوجوب، هذا بالنسبة إلى الشروط المقارنة للوجوب، وأمّا الشروط المقارنة للواجب فهي كطهارة البدن والثوب والطهارة من الحدث واستقبال القبلة والقيام والطمأنينة وغيرها فإنّها جميعاً شروط مقارنة للواجب.

وأما الثاني فهو كروية الهلال في شهر رمضان، فإنّها شرط متقدّم لوجوب الصوم، وغسل الجنابة في شهر رمضان قبل طلوع الفجر، فإنّه شرط متقدّم للواجب وهو الصوم.

وأما الثالث فهو كالإجارة في العقد الفضولي على القول بالكشف، فإنّها شرط متأخر لصحة العقد، ويوم عرفة فإنّه شرط متأخر لوجوب الحجّ وهكذا، وغسل المستحاضة في الليل الآتي، فإنّه شرط متأخر لصحة صومها في اليوم الماضي على قول.

هذه هي أقسام الشروط من المقارن والمتقدم والمتأخر سواء كانت للوجوب

أم للواجب، ولا إشكال في القسم الأول لا ثبوتاً ولا إثباتاً ولا كلام فيه، وإنما الكلام في القسمين الثاني والثالث، فهنا مقامان:

الأول: في إمكان الشرط المتقدّم.

الثاني: في إمكان الشرط المتأخّر.

أمّا الكلام في المقام الأول فقد ذهب المحقّق صاحب الكفاية رحمته الله إلى استحالة الشرط المتقدّم، وقد أفاد في وجه ذلك أن الشرط حيث إنه من اجزاء العلة التامة، فلا بد أن يكون معاصراً مع المشروط، ضرورة أنّه كما لا يعقل أن يكون الشرط متأخراً عنه زماناً، فكذلك لا يعقل أن يكون متقدّماً عليه كذلك، ولا وجه لتخصيص الإشكال بالشرط المتأخّر كما هو المشهور في الألسنة، بل يعمّ الشرط والمقتضي المتقدّمين المتصرمين حين وجود الأثر كالعقد في باب الوصية وفي باب الصرف والسلم، بل في كل عقد بالنسبة إلى غالب أجزائه لتصرّمها حين تأثيره وتحقّق أثره^(٤).

وقد أورد عليه السيّد الأستاذ رحمته الله بتقريب: إنّ تقدّم الشرط على المشروط في التكوينية غير عزيز فضلاً عن التشريعية، وقد أفاد في وجه ذلك أنّ مردّ الشرط في طرف الفاعل إلى مصحّح فاعليته وفي طرف القابل إلى متمّم قابليته، ومن الطبيعي أنّه لا مانع من تقدّم الشرط بهذا المعنى على المشروط زماناً، فإنّ ما لا يمكن أن يكون متقدّماً على أثره هو العلة التامة دون سائر أجزائها^(٥)، هذا.

ولكن الظاهر أنّ هذا الإيراد غير وارد، وذلك لأنّ مقصود صاحب الكفاية

(١) كفاية الاصول ص ٩٢.

(٢) محاضرات في اصول الفقه ج ٢ ص ٣٠٥.

على ما يظهر من كلامه أنّ الشرط بوجوده المتقدّم لا يمكن أن يكون مؤثراً في المشروط بوجوده المتأخر وهذا بديهي.

وأما ما ذكره السيّد الأستاذ رحمته الله من أنّ الشرط جزء العلة التامة وهو دائماً متقدّم على المشروط والمعلول، على أساس أنّ المعلول يوجد بعد تمامية العلة، فيرد عليه أنّ الشرط الذي هو جزء العلة ليس مؤثراً في وجود المعلول من حين تحقّقه ووجوده، بل هو من هذا الحين يؤثّر في فاعلية المقتضي ويعطي له هذه الصفة التي كان فاقداً لها قبل تحقّق الشرط، فتصبح فاعليته تامة في نفسه لولا وجود المانع في الين، فإذا لم يكن هناك مانع أثر المقتضي أثره بنحو العلة التامة، وعلى هذا فأثر الشرط هو إعطاء صفة الفاعلية للمقتضي لولا المانع، وهذا الأثر يتحقّق من حين تحقّقه، فلا يكون الشرط متقدّماً عليه زماناً، وحيث إنّ هذه الصفة ثابتة للمقتضي بثبوت الشرط، فإذا لم يكن هناك مانع تمتّ العلة التامة فتؤثّر في إيجاد المعلول، ومن الواضح أنّ العلة التامة بكلّ أجزائها منها الشرط معاصرة لمعلولها، فلا يكون الشرط الذي هو جزء العلة التامة من الشرط المتقدّم، فإنّ معنى الشرط المتقدّم هو أنّه في الزمن المتقدّم مؤثّر في المشروط في الزمن المتأخر على الرغم من أنّه معدوم في زمن المشروط، وما نحن فيه ليس كذلك، فإنّ حدوثه وإن كان متقدّماً، إلاّ أنّ تأثيره في وجود المعلول مقارن.

ومن هنا، يظهر أنّ ما أفاده السيّد الأستاذ رحمته الله من أنّ الشرط الذي هو جزء العلة التامة من الشرط المتقدّم غير تام، لما عرفت من أنّه ليس من الشرط المتقدّم لا بالنسبة إلى أثره الخاص وهو إعطاء صفة الفاعلية للمقتضي ولا بالنسبة إلى أثر العلة التامة، وهذا هو مراد صاحب الكفاية رحمته الله من الشرط المتقدّم كما يظهر ذلك من

الأمثلة التي ذكرها ﷺ في هذا الباب.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة: وهي أنّ العلة التامة مركبة من أجزاء ثلاثة: المقتضي، ووجود الشرط، وعدم المانع، فإذا توفرت هذه الأجزاء الثلاثة جميعاً تحققت العلة التامة وأثرت أثرها، ومن الطبيعي أنّ العلة التامة بتمام أجزائها معاصرة لمعلولها وأثرها الذي يتولّد منها، مثلاً ذات النار مقتضية للإحراق، والمماسّة بينها وبين الحطب شرط لفاعلية النار، ورطوبة الحطب مانعة عن فاعليتها وتأثيرها، فإذا كان المقتضي مع الشرط موجوداً ولكنّ هناك مانعاً يمنع عن تأثيره وفاعليته فلا أثر له، و أمّا إذا انتفى المانع كما إذا كان الحطب المماس للنار يابساً، فتكون مؤثّرة في الإحراق بنحو العلة التامة لتوفّر جميع أركانها وأجزائها ولا حالة منتظرة في البين، فالشرط الذي يعطي صفة الفاعلية للمقتضي لا بدّ أن يكون باقياً إلى أن تتمّ العلة بكافة أجزائها، ضرورة أنّ الشرط لو لم يبق لم تبق صفة الفاعلية للمقتضي أيضاً، لأنّها أثر الشرط ومعلولة له، فكيف يعقل بقاؤها مع انتفاء الشرط، هذا كلّه في التكوينيّات.

وأما في التشريعيّات فالمعروف والمشهور بين الأصحاب أنّها لا تقاس بالتكوينيّات، باعتبار أنّها أمور اعتبارية وأمرها وضعاً ورفعاً وإطلاقاً وتقييداً بيد الشارع، فإنّ له أن يجعل الحكم لشيء وله أن لا يجعل، كما أنّه إذا جعل حكماً لشيء فله أن يقيده بقيد مقارن أو متقدّم أو متأخّر، ومن هنا كان له أن يجعل وجوب صوم شهر رمضان عند طلوع الفجر مشروطاً بشرط متقدّم وهو رؤية الهلال في الليل، وصحّة العقد الفضولي من حين وقوعه مشروطاً بشرط متأخّر وهو اجازة المالك وهكذا، فإذا لا مانع من تقييد الأحكام الشرعية بقيد متقدّم أو متأخّر هذا.

ولكن هذه الشهرة لا تبني على نكته مبرّرة لها، لأنّ الأحكام الشرعية وإن

كانت أموراً اعتبارية، إلا أن جعل المولى الحكم مشروطاً بشيء لا يمكن أن يكون جزافاً وبلا نكته، مثلاً جعل الاستطاعة شرطاً لوجوب الحجّ والسفر لوجوب القصر وهكذا لا يمكن أن يكون جزافاً وبدون ملاك.

ومن هنا، قلنا إن كل قيد مأخوذ في لسان الدليل شرعاً ظاهرٌ في أنه دخيل في الحكم في مرتبة الجعل واتّصاف الفعل بالملاك في مرتبة المبادئ، فإذا نكته جعل الحكم مشروطاً بشيء كونه دخيلاً في اتّصاف الفعل بالملاك في مرحلة المبادئ، ومن الواضح أن هذا الاتّصاف أمر واقعي وليس باعتباري، كما أن جعل شيء قيداً للمأمور به إنّما هو بنكته أنه دخيل في ترتّب الملاك عليه وعلى هذا الأساس فلا فرق بين التكوينية والتشريعية، باعتبار أن الشروط في التشريعات ترجع في الحقيقة إلى شروط للأمر الواقعية، فإنّها إن كانت للوجوب إثباتاً فهي شروط في الحقيقة للاتّصاف في مرحلة المبادئ ثبوتاً، وإن كانت للوجوب كذلك فهي شروط في الحقيقة لترتّب الملاك عليه في الخارج.

فما ذكره صاحب الكفاية رحمته من البرهان وهو أن العلة التامة لا يمكن تقدّمها بتمام أجزائها على المعلول كما لا يمكن تأخرها كذلك عن المعلول متين جداً، إلا أنه يمكن علاج الشرط المتقدّم بإرجاعه إلى الشرط المقارن لبّاً وواقعاً وإن كان منه صورة، بتقريب أن الشرط إن كان شرطاً للوجوب فهو في الحقيقة شرط لإيجاد الاستعداد والقبالية في الفعل للاتّصاف بالملاك، ويبقى هذا الاستعداد والقبالية فيه إلى أن تأتي سائر أجزاء العلة التامة، فإذا أتت تمت العلة فأثرت في اتّصاف الفعل بالملاك ووجوبه، وإن كان شرطاً للوجوب فهو في الحقيقة شرط ومؤثر في إيجاد الاستعداد والصلاحية في الفعل لترتّب الملاك عليه، ويبقى الفعل على هذا الاستعداد إلى أن يتحقّق سائر أجزاء العلة التامة.

مثلاً رؤية هلال شهر رمضان تؤثر في إيجاد الاستعداد للصوم ليوم الغد ويبقى الصوم من الليل على هذا الاستعداد إلى أن تتحقق سائر أجزاء العلة التامة، فإذا تحققت تمت العلة فأثرت حينئذ في اتصافه بالملاك ووجوبه، ولولا هذه الرؤية لم تكن للصوم قابلية الاتصاف بالملاك، كما أن غسل الجنابة قبل الفجر في شهر رمضان يؤثر في إيجاد الاستعداد في صوم الغد لترتب الملاك عليه، ويبقى على هذا الاستعداد إلى أن تتم سائر أجزاء العلة التامة.

ويمكن أن يكون هذا المعنى هو مراد المحقق الأصفهاني رحمته من مقالته في المقام، وحاصل هذه المقالة أن الشرط إن كان متمماً لفاعلية الفاعل أو قابلية القابل، فلا بد أن يكون مقارناً مع المعلول، وأما إذا كان معدداً فشأنه أن يقرب المعلول إلى حيث يمكن صدوره عن العلة، ومثله لا يعتبر مقارنته مع المعلول في الزمان، والخلاصة أن ما كان من الشرائط شرطاً للتأثير كان حاله حال ذات المؤثر، فلا يمكن أن يكون متقدماً على المشروط، وما كان شرطاً لتقريب الأثر كان حاله حال المعد ^(٧).

وعلى هذا، فلا يرد عليه ما أورده بعض المحققين رحمته من أنه إن أُريد بتقريب الشيء من الامتناع إلى الامكان تقريب الشيء الممتنع بالذات كاجتماع النقيضين إلى الإمكان، فهو خلف فرض كونه ممتنعاً بالذات، وإن أُريد به تقريبه من الامتناع بالغير أي الامتناع من ناحية عدم وجود علته إلى الامكان، فهذا لا يعقل إلا بتقريب المعلول إلى علته بأن يكون شرطاً دخليلاً في وجوده، وحينئذ يقال بأنه كيف يكون دخليلاً في وجوده وهو متقدم عليه في الوجود ^(٨)، وذلك:

(١) نهاية الدراية ج ٢ ص ٣٢.

(٨) بحوث في علم الأصول ج ٢ ص ١٨٥.

أمّا عدم ورود الشقّ الأول من الإيراد فهو واضح، لأنّه مجرد فرض لا واقع له، ضرورة أنّه لم يرد من المقرّب تقريب الشيء من الامتناع بالذات إلى الامكان، وأمّا عدم ورود الشقّ الثاني فلأنّ الظاهر أنّ مراده ﷺ من المقرّب ليس تقريب المعلول إلى العلة بمعنى أنّه شرط دخيل في وجوده بقريضة أنّه جعل المعدّ والمقرّب في مقابل المؤثر في الوجود، فلو كان مراده المؤثر فيه فلا معنى لجعله في مقابله، فإذا هذه المقابلة تدلّ على أنّ مراده من المعدّ والمقرّب أنّه أوجد الاستعداد في الفعل والتهيؤ له للاتّصاف بالملاك أو لترتبه عليه خارجاً.

مثلاً رؤية الهلال في شهر رمضان تقرب الصوم وتهيؤّه للاتّصاف بالملاك وتوجد فيه الاستعداد لذلك ويبقى على هذا التهيؤ والاستعداد إلى اكتمال بقية الشروط، فإذا ليست الرؤية حينئذ من الشروط المتقدمة إلاّ صورة، وأمّا واقعاً ولبّاً فهي من الشروط المقارنة، فالنتيجة أنّه لا مناص من الالتزام بهذا التوجيه في الشرط المتقدّم على مستوى الملاك بلا فرق بين أن يكون من شروط الوجوب أو الواجب ونظير ذلك كثير في الأمور التكوينية، مثلاً البيضة إنّما تصبح فرخ دجاجة لما فيها من الاستعدادات والمؤهّلات الذاتية التي هي تعطي لها صفة الحركة الجوهرية من النقص إلى الكمال ومن الامكان إلى الوجود ومن القوّة إلى الفعلية إلى أن تصبح فرخاً، وكذلك المنى فإنّ فيه استعدادات ومؤهّلات ذاتية، وهي تعطي له صفة الحركة نحو الكمال إلى أن يصبح إنساناً كاملاً وهكذا.

فالنتيجة: إنّ الشرط المتقدّم لا يمكن أن يكون مؤثراً في إيجاد الشروط المتأخر، على أساس استحالة تقدّم العلة بتمام أجزائها على المعلول، ولكن قد عرفت أنّ الشرط المتقدّم وإن كان متقدّماً صورة إلاّ أنّه مقارن في الحقيقة وبحسب اللبّ والواقع.

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

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

وفي حلّ هذا الإشكال ودفعه عدّة محاولات :

المحاولة الأولى : ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله وملخصه، إن شرط الحكم إنّما هو شرط له بوجوده اللحظي الذهني التصوّري لا بوجوده الخارجي الواقعي، فلاستطاعة بوجودها الواقعي الخارجي ليست شرطاً لوجوب الحجّ بل هي شرط بوجودها اللحظي التصوّري، ورؤية الهلال في شهر رمضان شرط لوجوب صوم الغد بوجودها اللحظي وهو مقارن له لا متقدّم، لأنّ المتأخر إنّما هو وجودها الخارجي دون الذهني وهكذا^(٩).

والخلاصة: إنّ نتيجة هذه المحاولة ليست دفع الإشكال عن الشرط المتأخر للحكم بل هي إنكار لكون الشرط متأخراً، فإنّ ما هو شرط (وهو الوجود الذهني)

ليس بمتأخر وما هو متأخر (وهو الوجود الخارجي) ليس بشرط، هذا.
وقد أورد على هذه المحاولة السيّد الأستاذ عليه السلام بتقريب أنّها مبنية على الخلط بين شرائط الحكم في مرتبة الجعل وشرائط الحكم في مرتبة المَجْعول، فإنّ الوجود التصوّري من مبادئ الجعل بلحاظ أنّه فعل اختياري للمولى وقائم به قيام صدوري، ومن الواضح أنّ صدوره من المولى بحاجة إلى ما يتوقّف عليه من مبادئ الفعل الاختياري كتصوّره وتصوّر موضوعه وشرائطه وما يرتبط به، وهذا خارج عن محل الكلام، فإنّ محلّ الكلام إنّما هو في شرائط المَجْعول وهي أمور واقعية لا ذهنية.
مثلاً رؤية الهلال بوجودها الذهني شرط لجعل وجوب الصوم بنحو القضية الحقيقية، وبوجودها الخارجي شرط للحكم المَجْعول في مرحلة الفعلية، والكلام إنّما هو في شرطية رؤية الهلال بوجودها الخارجي للثاني، فإذا بقي الإشكال بلا حل.
وبكلمة: إنّ جعل الحكم الشرعي كقضية حقيقية ترجع إلى قضية شرطية مقدّمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت المحمول له لا يتوقّف على وجود الموضوع والشرط في الخارج، على أساس أنّه مجعول على الموضوع المفروض الوجود فيه لا على الموضوع المحقّق وجوده، وأمّا المَجْعول فهو يتوقّف على فعلية الموضوع في الخارج وتحقّقه فيه، وعليه فإذا كان الشرط متأخراً عنه لزم محذور تأثير المتأخر في المتقدّم^(١).
هذا، ويمكن نقد ذلك بما ذكرناه موسّعاً في مبحث القطع، وملخصه أنّ الإشكال في المقام مبني على ما بنى عليه عليه السلام من أنّ للحكم مرتبتين :

١ - مرتبة الجعل .

٢ - مرتبة المجعول، وهي مرتبة فعلية الحكم بفعلية موضوعه .

ولكن هذا المبني بالتحليل لا يرجع إلى معنى محصل، وذلك لأن حقيقة الحكم أمر اعتباري لا واقع موضوعي له ما عدا وجوده في عالم الاعتبار والذهن ولا يمكن تحققه في عالم الخارج، هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى، إن الحكم يتحقق باعتبار المعبر وجعله، ولا يمكن أن يؤثر فيه شيء من موجود خارجي باسم الموضوع والشرط، وإلا لكان خارجياً لا اعتبارياً وهو كما ترى، فإذا الحكم الشرعي فعلي بمجرد الجعل والاعتبار، لأن معنى فعليته هو وجوده الاعتباري في عالم الذهن والاعتبار، ولا يعقل فيه التأثير والتأثر لأمرين : الأول : أنه لا واقع موضوعي له في الخارج حتى يقبل ذلك .

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

ومن هنا، يظهر أنه ليس للحكم عالم آخر غير عالم الاعتبار والجعل، وأما المجعول فهو عين الجعل فلا اختلاف بينهما ذاتاً كالإيجاد والوجود، وأما تفسيره بفعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج فهو مبني على التسامح ولا واقع له، ضرورة أنه ليس للحكم فعلية أخرى غير فعليته بالاعتبار والجعل في عالم الذهن، ولا يمكن أن يراد من المجعول ما هو مسبب عن الجعل ومعلول له وقد يتأخر وجوده عن وجوده: أولاً: لأن السببية والمسببية لا تتصوران في الأمور الاعتبارية .

وثانياً: إنه لا يمكن أن يكون مسبباً عنه في الخارج وإلا لزم أن يكون خارجياً لا شرعياً .

وثالثاً: إنه ينافي كونه فعلاً إختيارياً للمعبر مباشرة .

والخلاصة: إنّ للحكم الشرعي مرتبة واحدة وهي مرتبة الجعل والاعتبار، وهو يوجد في هذا العالم ويصبح فعلياً فيه بنفس الجعل والاعتبار، ولا يعقل تأثره بالأمر الخارجية ولا تتوقف فعليته على فعلية موضوعه في الخارج، لأنّه فعلي في عالمه وهو عالم الاعتبار والذهن، سواء أكان موضوعه فعلياً فيه أم لا، ضرورة أنّه لا يتأثر بوجود موضوعه خارجاً كما عرفت.

وعلى هذا، فشرائط المَجْعول هي شرائط الجعل باعتبار أنّه عينه ولا اختلاف بينهما، ولا يمكن القول بأنّ شرائط المَجْعول الوجودات الواقعية الخارجية وشرائط الجعل الوجودات اللحاظية التصوّرية، لما مرّ من استحالة أن يكون الحكم متأثراً بالموجودات الخارجية وإلاّ لكان خارجياً، فإذا لا يتصوّر أن يكون الحكم مشروطاً بشرط متأخر، لأنّ التأخر إنّما يكون في الوجودات الخارجية لا في الوجودات اللحاظية التصوّرية، والمفروض أنّها بوجوداتها اللحاظية شروط للحكم، نعم، إنّ وجود الشرط في الخارج سبب لفعلية فاعلية الحكم لا لفعليته نفسه، ولكنها ليست من مراتب الحكم فإنّها أمر تكويني، فإذا وجدت الاستطاعة مثلاً في الخارج أصبح وجوب الحجّ فاعلاً ومحركاً للمكلف فعلاً من جهة إدراك العقل حينئذ العقوبة على مخالفته والمثوبة على موافقته.

والخلاصة: إنّ شرائط الحكم كالأستطاعة ونحوها لا يمكن أن تكون شرائط له بوجوداتها الواقعية الخارجية، لاستحالة أن يتأثر الحكم الشرعي بها، نعم إنّها بوجوداتها الخارجية شروط لفعلية فاعليته ومحركيته في الخارج، والمفروض أنّها أمر تكويني، فلا يعقل أن تكون من مراتب الحكم.

فتحصل أنّ شرائط الحكم حيث إنّها متمثلة في وجوداتها اللحاظية، فلا يمكن فرض الشرط المتأخر فيها، وأمّا شرائط فاعلية الحكم ومحركيته فعلاً فبما أنّها

وجوداتها الخارجية فيمكن تصوير الشرط المتأخر فيها، ولكنه مستحيل وقوعه في الخارج لاستحالة أن يكون الشيء المتأخر في ظرفه مؤثراً في فاعليته ومحركيته في الزمن المتقدم، لما مر من أن مرده إما إلى تأثير المعدوم أو قلب الواقع عما وقع عليه أو عدم التأثير أصلاً، كل ذلك لا يمكن كما تقدم.

ودعوى: إن محركية وجوب الحج وفاعليته إما أن تكون من حين تحقق الاستطاعة وإن كان قبل أشهر الحج أو بعد دخولها مع أنها مشروطة بحضور يوم عرفة بنحو الشرط المتأخر.

مدفوعة: بأن حضور يوم عرفة شرط لوجوب الوقوف فيها الذي هو ركن للحج لا لوجوب الحج أعم من عمرة التمتع والحج، فإن وجوبه فاعل من حين دخول أشهر الحج.

وأما شرائط اتّصاف الفعل بالملاك في مرحلة المبادئ فهي أمور تكوينية واقعية، على أساس أن الشروط بها أمر تكويني وهو الاتّصاف به، وعلى هذا فلا يمكن أن يكون الاتّصاف مشروطاً بشرط متأخر لنفس المحذور المتقدم.

المحاولة الثانية: ما ذكره بعض المحققين رحمهم الله، بتقريب أنه يمكن أن يفترض دخل الشرط المتأخر في اتّصاف الفعل بالملاك بأحد نحوين:

الأول: أن يكون الشرط المذكور دخيلاً في احتياج الملاك إلى الفعل المتقدم لا في الزمن المتقدم بل في زمن الشرط، ولكن الفعل المحتاج إليه إما أن يكون الجامع بين الزمن المتقدم والزمن المتأخر، وهذا الجامع هو المتّصف بالملاك، وأما وجوبه فيما أنه ثابت من أول أزمنته، فيكون متقدماً على الشرط أو خصوص الفعل المتقدم لخصوصيته فيه التي تفوت على المكلف إذا لم يفعله في اليوم المتقدم، كما إذا رأى المولى أن عبده سيحتاج في الشتاء إلى شراء الفحم مثلاً إلا أنه لا يمكنه شراؤه إذا جاء

وقت الشتاء، فيوجب شراء الفحم في الصيف شريطة بقاءه حياً في الشتاء.
الثاني: أن يكون الاحتياج حاصلًا في زمان الواجب المتقدم، والشرط المتأخر ليس هو الذي يولد الاحتياج، إلا أن يكون عدم تحققه في زمانه المتأخر موجباً لمفسدة أشد، مثلاً لو كان في شرب الدواء فائدة ولكن تلك الفائدة مشروطة بعدم ابتلاء الإنسان بالبرد بعد ذلك وإلا كان شربه مضرًا له، ومعنى هذا أنه يشترط في شرب الدواء في الزمن المتقدم عدم تعرضه للبرد في المستقبل^(١).

ويمكن المناقشة في كلا النحويين :

أما النحو الأول فلأن الفعل الوافي بالملاك المتأخر إذا كان الجامع بين الفعل المتقدم والفعل المتأخر وهو الفعل في زمن الشرط، فبطبيعة الحال كان الوجوب متعلقًا بالجامع لا بالفعل من أول أزمنته كما هو المفروض في كلامه، لأن معناه التعلق بالخصّة الطولية مع أنه يتبع الفعل الوافي بالملاك وهو في المقام الجامع بلا خصوصية لهذه الخصّة أو تلك ولا يمكن فرض تخلفه عنه، هذا.

إضافة إلى أن المثال أو ما شاكلة يختلف عما هو محلّ الكلام في المسألة في نقطة، وهي أن الواجب الحقيقي في المثال أو ما شاكلة مقارن زمانًا للشرط، وحيث إن ملاكته تام في ظرفه وملزم فهو يؤثر في حكم العقل بالحفاظ عليه بأية وسيلة ممكنة، وإن كانت بحفظ القدرة عليه قبل وقته، ولا يجوز تفويته ولو بتفويت القدرة قبل الوقت أو التقصير في تحصيلها، لأن القدرة المعتبرة فيه قدرة مطلقة، لا قدرة خاصّة وهي القدرة في الوقت، وعلى هذا فإن تمكّن المكلف من الحفاظ عليه بتحصيل القدرة في الوقت لم يجب عليه تحصيلها

قبل الوقت، بل هو حينئذٍ مخير بين تحصيلها قبل الوقت والحفاظ عليها إلى أن يجيء الوقت وبين تحصيلها في الوقت، فإذا الواجب هو الجامع بين الفعل في الزمن المتقدم والفعل في الزمن المتأخر، ولكن وجوب الجامع عندئذٍ وجوب مقدّمي والحاكم به العقل من باب حكمه بوجوب الاتيان بالمقدّمات المفوتة، وإن لم يتمكّن المكلف من تحصيل القدرة عليه في الوقت وجب عليه تحصيلها قبل الوقت بالإتيان بكل مقدّمة لها دخل في القدرة عليه، وهذا لا من جهة خصوصية في هذه المقدّمة، بل من جهة أنّه لو لم يأت بها لفات الملاك الملزم عنه في ظرفه كما هو الحال في جميع المقدّمات المفوتة.

والمثال من هذا القبيل، فإنّ المكلف إن كان متمكّناً من تهيئة الفحم أو بديله في وقت الشتاء لم يجب عليه شراؤه أو شراء بديله في الصيف، بل هو حينئذٍ مخير بين أن يقوم بشرائه في الصيف أو في الشتاء، فالواجب عليه من باب المقدّمة الجامع بين الفعل المتقدّم والفعل المتأخر، وإن لم يتمكّن من تهيئة الفحم أو بديله في وقت الشتاء، وجب عليه شراؤه في الصيف حتّى لا يفوته عنه الملاك الملزم في ظرفه، فوجوب شراء الفحم في الصيف إذا لم يتمكّن منه في الشتاء ليس لخصوصية فيه، بل من أجل التحقّظ على الملاك الملزم في ظرفه وعدم جواز تفويته ولو بتفويت القدرة قبل الوقت.

إلى هنا قد تبين: أنّ المثال أو ما شاكلة ليس من صغريات المسألة في محل الكلام، فإنّ محل الكلام في المسألة إنّما هو في أنّ اتّصاف الواجب بالملاك في مرحلة المبادئ هل يمكن أن يكون مشروطاً بشرط متأخر أو لا، وأمّا في المثال أو ما شاكلة فالواجب بما له من الملاك مقارن للشرط، والمتقدّم زماناً إنّما هو مقدّماته المفوتة، وفي مثل ذلك إذا أحرز أنّ ملاك الواجب تامّ في ظرفه ولا يجوز تفويته في أيّ حال وإن كان بتفويت القدرة عليه قبل الوقت، يستقل العقل بلزوم الاتيان بمقدّماته المفوتة

قبل الوقت لتحصيل القدرة عليه إذا لم يتمكن من تحصيلها في الوقت.
فالنتيجة: إن هذا ليس توجيهاً لتأثير الشرط المتأخر في اتّصاف الواجب
بالملاك في الزمن المتقدم، بل هو بيان أنّ ملاك الواجب إذا كان تاماً في ظرفه ومهماً
بحيث لا يجوز تفويته ولو بترك تحصيل القدرة عليه قبل الوقت، كان يؤثر في إيجاب
مقدّماته المفوّتة قبل الوقت عقلاً.

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

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة: وهي أنّ الشروط إذا كانت شروطاً
للحكم، فقد تقدّم أتمها شروط له بوجوداتها اللحظية التصوّرية، فلذلك لا يتصوّر
فيها الشرط المتأخر، وإذا كانت شروطاً لفاعلية الحكم ومحركيته في الخارج فهي
بطبيعة الحال شروط لها بوجوداتها الخارجية بملاك أنّ المشروط أمر خارجي،

وحيثذ فالشرط المتأخر وإن كان متصوِّراً فيها، إلا أنّك عرفتَ استحالة ذلك وعدم إمكان كونها مشروطة به، وإذا كانت شروطاً لا تصاف الفعل بالملاك فهي أيضاً شروط لها بوجوداتها الخارجية، على أساس أنّ المشروط أمر تكويني، وقد مرّ استحالة كونه مشروطاً بشرط متأخر، وما سبق من المحاولة لتصحيح ذلك فقد تقدّم ما فيها.

وأما الكلام في الثاني وهو الشرط المتأخر للواجب، فتارةً يقع في شروط الواجب، وأخرى في شروط الملاك المترتب عليه خارجاً.

أما الأولى فلا مانع من أن يكون الواجب مقيداً بقيد متأخر، كما أنّه لا مانع من أن يكون مقيداً بقيد متقدّم أو مقارن، إذ ليس هذا من باب تأثير الشرط المتأخر في المتقدّم لكي يقال إنّ محال، بل هو من باب تخصيص الواجب بحصّة خاصّة وهي الحصّة المقيدة بقيد متأخر، إذ كما أنّه لا مانع من تقييده بقيد مقارن أو متقدّم، فكذلك لا مانع من تقييده بقيد متأخر كتقييد صحّة صوم المستحاضة يوم الخميس مثلاً بغسلها ليلة الجمعة، فالواجب عليها حصّة خاصّة من الصوم وهي الحصّة المقيدة بغسلها في الليلة القادمة، ومعنى ذلك أنّ هذه الحصّة المأمور بها لا تتحقّق إلاّ بتحقيق قيدها الأخير، باعتبار أنّ التقيّد به جزؤها.

وأما الثانية فهي عكس الأولى، لأنّ الشرط فيها بمعناه الحقيقي أي كونه مؤثراً في المشروط وهو ترتّب الملاك على الواجب، وعلى هذا فلا يمكن أن يكون مشروطاً بشرط متأخر لاستحالة تأثير المتأخر في شيء في زمن متقدّم، وعلى كلا التقديرين فهو من الشرط المقارن لا المتأخر.

وقد أجاب عن ذلك المحقق الخراساني رحمته الله بما إليك نصّه، وهو أنّ كون الشيء شرطاً للمأمور به ليس إلاّ ما يحصل لذات المأمور به بالإضافة إليه وجه عنوان به

يكون حسناً أو متعلقاً للغرض، بحيث لولاه لما كان كذلك، واختلاف الحسن والقبح والغرض باختلاف الوجوه والاعتبارات الناشئة من الاضافات مما لا شبهة فيه ولا شكّ 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 موجبةً لكونه معنوياً بعنوان يكون بذلك العنوان حسناً ومتعلقاً للغرض، كذلك إضافته إلى متأخر أو متقدم، بدهاة أنّ الإضافة إلى أحدهما ربما توجب ذلك أيضاً، فلولا حدوث المتأخر في محله لما كان للمتقدم تلك الإضافة الموجبة لحسنه الموجب لطلبه والأمر به، كما هو الحال في المقارن أيضاً، ولذلك أطلق عليه الشرط مثله بلا انخرام للقاعدة أصلاً، لأنّ المتقدم أو المتأخر كالمقارن ليس إلاّ طرف الإضافة الموجبة للخصوصية الموجبة للحسن، وقد حَقّق في محله أنّه بالوجوه والاعتبارات، ومن الواضح أنّها تكون بالإضافات.

فمنشأ توهم الانخرام إطلاق الشرط على المتأخر، وقد عرفت أنّ إطلاقه عليه فيه كإطلاقه على المقارن إنّما يكون لأجل كونه طرفاً للإضافة الموجبة للوجه الذي يكون بذاك الوجه مرغوباً ومطلوباً كما كان في الحكم لأجل دخل تصوّره فيه، كدخول تصوّر سائر الأطراف والحدود التي لولا لحاظها لما حصل له الرغبة في التكليف ولما صحّ عنده الوضع^(١٣).

وما أفاده ﷺ يرجع إلى عدّة نقاط :

الأولى: إنّ الحسن والقبح العقليين من العناوين الاعتبارية التي تختلف باختلاف الوجوه والاعتبارات والاضافات.

الثانية : إنّ المأمور به كما يتعونون بعنوان حسن بإضافته إلى قيد مقارن، فكذلك يتعونون بعنوان حسن بإضافته إلى قيد متقدّم أو متأخّر، ولا فرق بينهما في ذلك.

الثالثة : إنّ الشرط للمأمور به إنّما هو إضافته إلى قيد ما وهي مقارنة له، سواء كان طرفها أيضاً مقارناً أو متقدّماً أو متأخراً.

ولنأخذ بالنظر إلى هذه النقاط.

أمّا النقطة الأولى فهي صحيحة، فإنّ حسن الأفعال أو قبحها يختلف باختلاف الوجوه والاعتبارات، فإذا كان الفعل مصداقاً للظلم فهو قبيح، وإذا كان مصداقاً للعدل فهو حسن، فالعدل تمام الموضوع للحسن بنحو العلة التامة، والظلم تمام الموضوع للقبح كذلك، ومن هنا تكون قضية قبح الظلم وحسن العدل من القضايا الأولى الرئيسية لسائر القضايا العقلية العملية، على أساس إن كلّ ما بالغير لا بدّ أن يرجع إلى ما بالذات، وعلى هذا فطالما يكون عنوان الظلم أو العدل صادقاً على عمل، فلا يمكن افتراض مزاحم له، بدهة أنّه لا يمكن لأي فرد أن يسمح لنفسه بالاعتراف بعدم قبح الظلم أو حسن العدل مع الاعتراف بأنّه ظلم أو عدل، فإنّه بذلك يكذب وجدانه ويكابر نفسه.

نعم، ما يكون موضوعاً للحسن أو القبح بنحو الاقتضاء كالصدق والكذب، فإنّ في الأول اقتضاء للحسن وفي الثاني إقتضاء للقبح، فقد يقع التزاحم بين هذه المقتضيات، كما إذا لزم من الصدق الخيانة فإنّها تزاحم مثلاً اقتضاء الصدق للحسن .

والخلاصة: إنّ لا شبهة في أنّ الأفعال تختلف حسناً وقبحاً باختلاف العناوين والاعتبارات، والتفصيل في محله.

وأمّا النقطة الثانية، فكما أنّ حسن الأفعال أو قبحها يختلف باختلاف الاضافة

فكذلك مصلحتها أو مفسدتها، فإنها تختلف باختلاف الاضافة، ونقصد بالإضافة هنا تقيّد تلك الأفعال بقيود، مثلاً المصلحة القائمة بالصلاة لا تترتب عليها مطلقاً بل ترتبها عليها منوط بتقيدها بالطهارة من الحدث والخبث واستقبال القبلة والقيام والطمأنينة وما شاكل ذلك، ونتيجة هذا أنّ المصلحة مترتبة على حصّة خاصّة من الصلاة وهي الصلاة المقيّدة بقيودها وشروطها جميعاً، وهذا معنى أنّ الإضافة دخيلة فيها.

ومن هنا، إذا صلّى المصلّي في الأرض المباحة فصلاته صحيحة، وإذا صلّى في الأرض المغصوبة فصلاته باطلة ومشمّلة على مفسدة، والنكته في ذلك أنّ تقييد الشارع للمأمور به بقيود لا يمكن أن يكون جزافاً وبلا نكته، ومن الواضح أنّ النكته المبررة كذلك إنّما هي دخالة تلك القيود في الملاك المترتب على المأمور به، وعلى هذا فكل قيد مأخوذ فيه من قبل الشارع فهو كما أنّه قيد له كذلك قيد دخيل في ترتب الملاك، فإنّ القيد كما يجب تخصيص المأمور به بحصّة خاصّة، فكذلك يجب تخصيص الملاك بها.

ولا فرق في ذلك بين أن يكون القيد مقارناً للمأمور به أو متأخراً عنه، على أساس أنّ التقيّد به جزؤه ودخيل في ترتب الملاك عليه كسائر أجزائه، وتحقق هذا الجزء إنّما هو بتحقق طرفيه وهما ذات المقيّد وذات القيد، باعتبار أنّه متقومّ بهما ذاتاً وحقيقة ولا ذات له إلاّ ذاتهما، فإذا فرضنا أنّ صوم المستحاضة في يوم الخميس مثلاً مشروط بغسلها في ليلة الجمعة، فمعناه أنّ الواجب حصّة خاصّة من الصوم وهي الصوم المقيّد بالغسل في الليل والملاك قائم به ومترتب عليه في الخارج، والمفروض أنّ الحصّة لا تتحقّق إلاّ بتحقيق الغسل في الليل، بلحاظ أنّ جزؤه وهو التقيّد لا يتحقّق إلاّ بتحقيقه، وعلى هذا فلا موضوع للشرط المتأخر في شروط المأمور به إلاّ

صورة لا لباً وواقعاً.

وأما النقطة الثالثة، فيرد عليها أنّ إضافة المأمور به إلى قيد ما ليست شرطاً له، بل هي جزؤه كسائر أجزائه، فما ذكره عليه السلام من أنّها شرط للمأمور به غير دقيق. إلى هنا قد تبين: أنّ ما أفاده المحقق صاحب الكفاية عليه السلام من الجواب غير تامّ هذا.

وقد أجاب عن الإشكال بعض المحققين عليهم السلام ببيان آخر، وهو أنّ الإشكال في المقام نشأ من افتراض أنّ المأمور به هو المقتضي للمصلحة المطلوبة كصحة المزاج مثلاً في مثال المريض، وأنّ الأمر المتأخّر هو الشرط في تحقّق تلك المصلحة، فيقال لو فرض تحقّق المصلحة حين المقتضي وهو وجود المأمور به لزم تأثير المتأخّر في المتقدّم، ولو فرض تحقّقها حين الشرط لزم تأثير المقتضي بعد إنقضائه وكلاهما محال.

ولكنّ هناك فرضاً آخر ينحل به الإشكال، وهذا الفرض عبارة عن أنّ المقتضي للمصلحة المطلوبة ليس مقتضياً لها بالمباشرة، بل إنّه يوجد أثراً معيّناً ويكون ذلك الأثر هو الحلقة المفقودة بين المقتضي (وهو المأمور به) والمصلحة المطلوبة، وهذا الأثر يبقى إلى زمان تحقّق الشرط المتأخّر، فإذا بقي إلى ذلك الزمان فبمجموعهما تكتمل أجزاء العلة التامة للمصلحة المتوخّاة فتحصل المصلحة.

فشرب الدواء مثلاً يولّد حرارة معيّنة في الجسم وتلك الحرارة تبقى إلى زمان المشي أو الامتناع عن الطعام مثلاً فتؤثّر في صحة المزاج المطلوبة، وهذا شيء مطّرد في كل المقتضيات التي يظهر أثرها بعد انضمام شرط متأخّر يحصل بعد فقدان ذلك المقتضي، وهذا الأثر الذي يبقى بعد فقدان المقتضي هو المقتضي للنتيجة المطلوبة، و أمّا بقاء هذا الأثر بعد زوال مؤثّره فإنّها هي بمؤثّر آخر، فإنّ علة حدوثه غير علة بقاءه وهذا لا مانع منه، فإنّ في كثير من الأشياء علة حدوثها غير علة بقاءها كالعمارات

والبنيات مثلاً، فإنَّ علّة حدوثها حركة أيدي العمّال والفنّانين، وأمّا علّة بقائها فهي تماسك أجزائها بعضها مع بعضها الآخر من ناحية، قوّة الجاذبية العامّة التي تحافظ على وضعها من ناحية أخرى.

ونتيجة هذا البيان أنّ ما هو الشرط في الحقيقة مقارن للمأمور به وليس بمتأخر، فإذا صحّ ذلك في الأمور التكوينية فليكن الأمر كذلك في الأمور التعبدية^(١٣).

ويمكن المناقشة فيه بتقريب إنَّ هذا البيان وإن كان تامّاً في كل المقتضيات من الأمور التكوينية التي يظهر أثرها في زمان تحقّق الشرط المتأخر وبعد فقدان المقتضي كشرب الدواء، فإنّه يوجد أثراً في جسم المريض، وهذا الأثر يبقى بعد انقضاء شرب الدواء ويرفع المرض بالتدرّج شريطة أن لا يصادم بالمانع عن تأثيره كتعرّضه للبرد أو أكله الحامض أو غير ذلك، ولكن لا يمكن تطبيق ذلك على الأمور التعبدية، وذلك لأنّ فرض أن صوم المستحاضة مثلاً أوجد أثراً وذلك الأثر يبقى بعد انقضاء الصوم إلى زمان غسلها في الليل وهو بمثابة المقتضي، فإذا ظلَّ إلى زمان الشرط فبالمجموع تكتمل العلّة التامة للمصلحة المطلوبة مجرد فرض كآنياب الاغوال، والنكته فيه أنّ الصوم الذي مضى وانقضى، قد تسأل هل هو وقع صحيحاً أو باطلاً؟، وكلاهما لا يمكن: أمّا الأول فلائّه خلف فرض كون صحّته مشروطة بالغسل في الليل، وأمّا الثاني فلائّه خلف فرض كون المصلحة قائمة به ومرتبة عليه إذا وقع صحيحاً لا مطلقاً.

ودعوى: إنَّ صحّته معلّقة على تحقّق الشرط في ظرفه، فإذا تحقّق صحّ وإلا لم

يصحّ، وإن كانت صحيحة إلا أنّ معنى ذلك هو أنّ المأمور به حصّة خاصة من الصوم وهي الصوم المقيّد بالغسل في الليل اللاحق، بحيث يكون التقييد به جزؤه والقيّد خارج، ونتيجة ذلك أنّ الصوم المأمور به لم يتحقّق طالما لم يتحقّق الشرط في ظرفه، باعتبار أنّ التقيّد به جزؤه لا أنّه تحقّق ومضى وأثره يبقى، فالنتيجة أنّه لا يمكن تطبيق هذه الفرضية على الواجبات الشرعية، فإنّ موردّها إنّما هو المقتضيات التكوينية كشرّب الدواء ونحوه، هذا.

والتحقيق في المقام أن يقال: إنّ أخذ شيء في لسان الدليل قيّدًا للمأمور به كما يكون ظاهرًا في أنّه دخيل فيه ويوجب تقييده بحصّة خاصّة وهي الحصّة المقيّدة به، فكذلك ظاهرًا في أنّه دخيل في ملاكه وترتبه عليه خارجًا، ولا فرق في ذلك بين القيد المقارن والمتقدّم والمتأخّر، إذ على جميع التقارير يكون التقيّد به جزء المأمور به والقيد خارج، وعلى هذا فالمأمور به الحصّة والملاك قائم بها ومرتّب عليها خارجًا.

وبكلمة واضحة: كما أنّه لا إشكال من ناحية كون الشرط المتأخّر قيّدًا للمأمور به على أساس أنّه يوجب تخصيصه بحصّة خاصّة وهي الحصّة المقيّدة بقيد متأخّر فكذلك لا إشكال من ناحية كونه شرطًا للملاك ودخيلًا فيه، لأنّ دخله فيه كدخل سائر أجزاء المأمور به وقيوده، بمعنى أنّ كل واحد منها جزء العلة، فالحصّة بجميع أجزائها وقيودها منها قيدها المتأخّر تمام العلة لحصول الملاك ومرتّب عليها غرض المولى، ومن الواضح أنّ هذه الحصّة لا تتحقّق طالما لم يتحقّق قيدها المتأخّر لفرض أنّ التقيّد به جزؤها، فإذاً يكون القيد المتأخّر بمثابة الجزء الأخير من العلة التامة، إذ كما أنّ صحّة الحصّة المأمور بها تتوقّف على الاتيان بها بتمام أجزائها وقيودها منها قيدها المتأخّر كذلك ترتّب الملاك عليها يتوقّف على الاتيان بها كذلك، وعليه فلو ثبت أنّ غسل المستحاضة في الليل المقبل قيد لصومها في اليوم بنحو القيد

المتأخر، كان الواجب عليها حصّة خاصّة من الصوم وهي الصوم المقيّد بالغسل في الليل اللاحق، وهو تمام العلة للصحة وترتّب الملاك، وكل جزء منه جزء العلة وتأثيره منوط بتأثير الآخر لا مستقلاً.

ودعوى: إنّ العلة التامة إنّما تكون مؤثّرة إذا توفّرت جميع أجزائها في آن التأثير وموجودة في هذا الآن وإلا فلا يعقل تأثيرها، وفي المقام ليس كذلك، لأنّ الصوم قد انقضى وانعدم في زمان القيد المتأخر فكيف يعقل أن يكون المجموع مؤثراً كعلة تامة مع أن المقتضي معدوم؟

مدفوعة: بأنّ المقتضي ليس هو طبيعي الصوم في المثال بل هو حصّة خاصة، وهي الحصّة المقيّدة بالقيد المتأخر، فالمعدوم إنّما هو طبيعي الصوم وأما الحصّة فهي بعد لم توجد وإنّما توجد بإيجاد قيدها الأخير المتأخر، باعتبار أنّ التقيّد به جزء الحصّة ومقوم لها والقيد خارج، ولهذا يكون بمثابة الجزء الأخير من العلة التامة، فتتمام الموضوع للأمر والملاك هو الحصّة، فإذا وجدت سقط الأمر وحصل الملاك، ومن الواضح أنّ الحصّة لم توجد إلاّ بإيجاد قيدها المتأخر، فإذا وجد وجدت الحصّة بتتمام أجزائها طولاً.

وهذا نظير الواجبات المركّبة من الأجزاء الطولية كالصلاة والصيام والحج وما شاكل ذلك، فالصلاة بما أنّ أجزائها تدريجية فلا يمكن اجتماعها في آن واحد، فكل جزء منها يوجد بعد انقضاء الجزء السابق وهكذا، هذا بلحاظ ذوات الأجزاء، وأمّا بلحاظ جزئيتها فكل واحد منها مرتبط بالآخر ثبوتاً وسقوطاً، فالسابق يرتبط باللاحق وبالعكس، فالمجموع كتلة واحدة وغير قابلة للتجزئة وهي مؤثّرة في آن واحد، وهو أنّ الانتهاء من الجزء الأخير في الصحة وترتّب الملاك لا أنّ كل جزء يؤثّر في ظرفه، فإنّه خلف فرض أنّ الجميع واجب واحد لا أنّ كلّ جزء واجب

مستقل، ولا أن الجزء السابق يؤثر أثراً وذلك الأثر يبقى بعد انقضاء الجزء، لأن ذلك مبني على أن المؤثر والمقتضي ذات الجزء مع أن الأمر ليس كذلك، ضرورة أن المؤثر حصّة خاصّة منه وهي الحصّة المرتبطة والمتّصّفة بالجزئية، ومن الواضح أن هذه الحصّة لا توجد إلا بوجود جميع الأجزاء من البداية إلى النهاية ككتلة واحدة، وبذلك يظهر حال صوم المستحاضة في المثال، هذا.

إضافة إلى أنه فرق في ذلك بين الأمور التبعّدية والأمور التكوينية، أمّا في الأمور التكوينية فلا يمكن القول بأنّ المقتضي حصّة خاصة من النار مثلاً، بل المقتضي ذات النار والمهاسة بينها وبين الخطب شرط لفاعليتها، ورطوبة الخطب مانعة عنها، وأمّا في الأمور التبعّدية فيكون الأمر بعكس ذلك تماماً، إذ لا يمكن القول بأنّ المقتضي ذات الصوم مثلاً، ضرورة أن ما هو المقتضي والموضوع للأثر والملاك هو حصّة خاصة منه وهي الحصّة المقيّدة بقيود، سواء كانت تلك القيود مقارنة أم متأخرة ولا قيمة لذات الصوم شرعاً بدون قيوده.

ومن هنا، يظهر أن منشأ الإشكال تخيّل أن المقتضي ذات الصوم والقيود المتأخّر شرط لفاعليته، ولكن قد عرفت أنّه لا واقع موضوعي لهذا الخيال وأنّ المقتضي والموضوع حصّة خاصة منه، وهذه الحصّة لا توجد إلا بوجود قيدها المتأخّر الأخير، باعتبار أن التقيّد به داخل فيها، فإذا لا موضوع للشرط المتأخّر في شروط المأمور به. إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة: وهي أن شرائط المأمور به قيود مأخوذة فيه وتوجب تخصيصه بحصّة خاصة وهي الحصّة المقيّدة بها، ولا فرق بين أن تكون تلك القيود من القيود المقارنة أو المتأخّرة أو المتقدّمة، فإنّه على جميع التقادير لا توجد الحصّة إلا بإيجادها وإن كانت متأخرة.

وأجاب عن ذلك أيضاً المحقّق النائيني رحمته وحاصله: أن مردّ شرطية شيء

للمأمور به إلى أن الشارع جعل متعلق أمره حصّة خاصّة من الفعل، وهي الحصّة المقيّدة به لا مطلقاً، فإنّ معنى كون الطهارة من الحدث شرطاً للصلاة هو أنّ المأمور به حصّة خاصة منها وهي الحصّة المقيّدة بها لا مطلقاً، فحال القيد حال الجزء فكما أنّ الجزء متعلق للأمر النفسي فكذلك الشرط، ولا فرق بينهما من هذه الناحية، هذا من جانب.

ومن جانب آخر، إنّه لا مانع من أن يكون بعض أجزاء المأمور به متأخراً عن بعض آخر ولا محذور فيه، بل هو واقع في كثير من الواجبات الشرعية كالصلاة والصيام والحج ونحوها، فإنّ الصلاة مركّبة من الأجزاء الطولية فلا يجتمع جزءان منها في آن واحد، وكذلك الصوم والأمر متعلق بتلك الأجزاء المرتبطة بعضها مع بعضها الآخر طويلاً، وكذا لا مانع من أن يكون بعض القيود متأخراً عن بعضها الآخر، فإنّ مرجع ذلك إلى أنّ الواجب حصّة خاصة وهي الحصّة المقيّدة بتلك القيود سواءً أكانت متقدّمة أم مقارنة أم متأخرة، فطالما لم تتحقّق شروطها جميعاً من المتقدّم والمقارن والمتأخر لم تتحقّق الحصّة.

فغسل المستحاضة في الليل اللاحق لو كان شرطاً لصحّة صومها اليوم وإن كان متأخراً عن أجزاء الصوم وسائر شروطها إلاّ أنّه ليس متأخراً عن الواجب، فإنّ الواجب حصّة خاصة منه وهي الحصّة المقيّدة بغسلها في الليل اللاحق، فطالما لم تغتسل فيه لم يتحقّق ما هو مصداق الواجب وهو الحصّة الخاصة، بل ذكر عليه السلام أنّه ليس في الأمور التشريعية التأثير والتأثر تكويناً وإنّما هو جعل الأحكام على المتعلّقات، ولا مانع من جعل الحكم لشيء مقيّداً بقيد مقارن أو متقدّم أو متأخر، ومعنى ذلك هو أنّ الواجب مقيّد بهذه القيود المختلفة ولا يمكن امتثاله بدون الاتيان بها فحال الشرط المتأخر حال التسليمية في الصلاة، فكما لا يمكن امتثال الصلاة بدون الاتيان

بالتسليمة، فكذلك لا يمكن امتثال الواجب بدون الاتيان بشرطه المتأخر^(١٤).
 وغير خفي أنّ ما أفاده ﷺ من أنّ مردّ قيود المأمور به إلى كونه حصّة خاصّة
 وهي الحصّة المقيّدة بها، بلا فرق بين أن تكون تلك القيود من القيود المقارنة أو
 المتقدّمة أو المتأخّرة وإن كان صحيحاً كما تقدّم تفصيله، إلا أنّ ما أفاده ﷺ من أنّ حال
 الشرط كحال الجزء، فكما أنّ الجزء متعلّق للأمر النفسي فكذلك الشرط من جهة
 وأنّه لا تأثير ولا تأثر في الأمور التشريعية من جهة أخرى، فلا يمكن المساعدة عليه
 أي على كلتا الجهتين: أمّا الجهة الأولى فلأنّ الشرط ليس كالجزء، فإنّ الجزء متعلّق
 للأمر النفسي تقيّداً وقيداً معاً بينما الشرط متعلّق للأمر النفسي تقيّداً فحسب لا تقيّداً
 وقيداً معاً.

وأما الجهة الثانية، فلأنّ ما ذكره ﷺ من أنّه لا تأثير ولا تأثر في الأمور الشرعية
 فلا يتمّ، فإن جعل شيء قيداً للمأمور به وإن كان بيد المولى وضعاً ورفعاً، إلا أنّ ذلك
 لا يمكن أن يكون جزافاً وبلا نكته، فلا محالة يكون مبنياً على نكته وهي دخل القيد
 في الملاك وترتبه على وجود المأمور به في الخارج، والمفروض أنّه أمر تكويني لا
 تشريعي.

المحاولة الثالثة: ما ذكره السيّد الأستاذ ﷺ من أنّه لا مانع من الالتزام بالشرط
 المتأخر في كلا الموردين، وهما: هما شرط الواجب وشرط الحكم^(١٥):

أمّا الأول فلأنّ قيد المأمور به يوجب تعنونه بعنوان خاصّ وتخصّصه بحصّة
 مخصوصة هي التي يقوم بها ملاك الأمر وهو المصلحة الملزمة، فالمأمور به حصّة
 خاصة من الكلّي من دون دخل قيد في الملاك القائم بها، ولا فرق بين أن يكون ذلك

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ٢٢١-٢٢٣.

(٢) محاضرات في اصول الفقه ج ٢ ص ٣٠٩.

القيد مقارناً للمأمور به أو متقدماً أو متأخراً، فإنه على جميع التقادير قيد له يوجب تقييد المأمور به بحصة خاصة، فإذا فرضنا أن غسل المستحاضة في الليلة اللاحقة شرط في صحة صومها اليوم بنحو الشرط المتأخر، كان المأمور به حصة خاصة من الصوم وهي الحصة المقيّدة بالغسل في الليلة اللاحقة .

وأفاد في وجه ذلك: أن باب الأحكام الشرعية باب الاعتبارات، وهو أجنبي عن باب التأثير والتأثر ولا صلة لأحد البابين بالآخر أصلاً، فلا مانع من تقييد المأمور به بقيد متأخر كما أنه لا مانع من تقييده بقيد مقارن أو متقدم، لأنّ مردّ تقييده بأمر متأخر إلى أنّه يكشف بوجوده المتأخر عن تحقق الواجب في ظرفه، باعتبار أنّ تقييده به كان جزؤه.

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

وأما الثاني فلأنّ شرائط الحكم عبارة عن القيود المأخوذة في موضوعه في مقام الجعل وتدور فعلية الحكم مدار فعليته بتمام قيوده في الخارج كالاستطاعة مثلاً، فإنّها قد أخذت في موضوع وجوب الحجّ في مرحلة الجعل وتتوقف فعليته على فعليتها في الخارج، وعلى هذا فكما أنّ للمولى في مقام الجعل تقييد موضوع الحكم بقيد مقارن فكذلك له تقييده بقيد متأخر.

وقد أفاد في وجه ذلك: أنّ الأحكام الشرعية أمور اعتبارية ولا واقع موضوعي لها ما عدا اعتبار من بيده الاعتبار ولا صلة لها بالموجودات الخارجية

المتأصلة أبدأ، لأنّها خاضعة لعلتها الواقعية، فلا يمكن تعلق الجعل بها بينما الأحكام الشرعية خاضعة لاعتبار المعبر وصفاً ورفعاً، ولا يمكن خضوعها للموجودات الخارجية وإلاّ لكانت خارجية، ومن هنا يظهر أنّ موضوعات الأحكام الشرعية وإن كانت من الأمور التكوينية الخارجية إلاّ أنّه لا تأثير لتلك الموضوعات في الأحكام الشرعية، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إنّ فعلية الأحكام وإن كانت دائرة مدار فعلية موضوعاتها بتمام قيودها وشرائطها في الخارج إلاّ أنّ لازم ذلك ليس تقاربها زماناً، والسبب فيه هو أنّ ذلك تابع لكيفية جعلها في الخارج، فإن كان الحكم مجعولاً على موضوع مقيّد بقيد مقارن كانت فعليته مقارنة لفعلية القيد، وإن كان مجعولاً على موضوع مقيّد بقيد متأخر كانت فعليته متقدّمة على فعلية القيد، وكل ذلك بمكان من الإمكان بعد ما عرفت من أنّه لا واقع موضوعي للحكم الشرعي غير اعتبار من بيده الاعتبار، فإذا كان أمره بيده وضعاً ورفعاً وسعة وضيّقاً، كان له جعله بأي نحو شكل أراد وشاء، فلو كان جعله على النحو الأول فلا محالة تكون فعلية الحكم مقارنة لفعلية موضوعه، ولو كان جعله على النحو الثاني فلا محالة تتقدّم فعلية الحكم على فعلية موضوعه وإلاّ لزم الخلف، ونتيجة ما أفاده ﷺ أمران:

الأول: أنّ مردّ كون شيء شرطاً للمأمور به إلى تقييده به وأنه حصة خاصة وهي الحصة المقيدة به.

الثاني: أنّ الشرط في باب التشريعات بمعنى آخر بينما الشرط في باب التكوينية جزء العلة التامة، وللنظر في كلا الأمرين مجال:

أمّا الأمر الأول فلأنّ ما أفاده ﷺ من أنّ مردّ كون الشيء شرطاً للمأمور به إلى تقييده به وصورته حصة خاصة وإن كان صحيحاً إلاّ أنّ لازم ذلك عدم تصوّر

الشرط المتأخر عن المأمور به، وذلك لأن المولى إذا قيد متعلق أمره بقيد فمعناه أن المأمور به حصة خاصة وهي الحصة المتقيّدة به، وحيث إن التقيد به جزؤها فبطبيعة الحال تنتفي بانتفائه، على أساس أن المركب ينتفي بانتفاء أحد أجزائه، وهذا التقيد حيث إنه متقوم بكلا طرفيه وهما ذاتي المقيّد والقيد، فلا يعقل تحقّقه بدون تحقّقها معاً، لأنّهما بمثابة الجنس والفصل له.

وعلى هذا، فإذا فرضنا أن غسل المستحاضة في الليلة الآتية شرط في صحة صومها في اليوم، فمعناه أن الواجب حصة خاصة من صومها وهي الحصة المتقيّدة بغسلها فيها، وحيث إن التقيد متقوم بطرفيه معاً فلا يمكن تحقّقه بدون تحقّقها كذلك، ونتيجة هذا أن المأمور به وهو الحصة الخاصة من الصوم لا تتحقّق ما لم يتحقّق الغسل في الليلة الآتية، فإذا تحقّق الغسل فيها تحقّق المأمور به بكامل أجزائه منها تقيّده به.

وعلى هذا الأساس، فلا يتصوّر الشرط المتأخر في شرائط المأمور به واقعاً، فإنّ الصوم المأمور به لو كان متحقّقاً قبل إيجاد الغسل في الليل اللاحق، فمعناه أن التقيد به ليس جزؤه، وهذا خلف فرض كونه قيّداً له.

ومن هنا، يظهر ما في كلام السيّد الأستاذ رحمته من الجمع بين كون مردّ شرط المأمور به إلى تقييده به وصورته حصة خاصة وبين افتراض كونه مشروطاً بشرط متأخر، فإنّ معنى كونه مشروطاً بشرط متأخراً عنه متأخر عنه وجوداً، وهذا لا ينسجم مع كونه قيّداً له والتقيّد به جزؤه، فالجمع بين الأمرين لا يمكن.

وأما الأمر الثاني، فيرد عليه أن شرط المأمور به ليس مجرد أخذه فيه في لسان الدليل شرعاً لكي يقال إن الشرط هنا بمعنى آخر غير الشرط الذي هو جزء العلة التامة، وذلك لما تقدّم من أن تقييد المأمور به بقيد لا يمكن أن يكون جزافاً وبدون

مبرّر، فلا محالة يكون مبنياً على نكتة واقعية في المرتبة السابقة، وهي أنّه دخيل في الملاك القائم بالمأمور به واقعاً وترتّب عليه خارجاً، وهذه النكتة الثبوتية هي التي تدعو المولى إلى أخذه قيماً للمأمور به في مقام الاثبات ليكون كاشفاً عنه في مقام الثبوت، وحيث إنّ ترتّب الملاك الواقعي على وجود المأمور به في الخارج أمر تكويني واقعي، فيكون القيد شرطاً لأمر تكويني.

ومن هنا، لا فرق بين الشروط في باب التشريعات والشروط في باب التكوينية، فإنّ الشروط في الأولى في الحقيقة شروط للأمر الواقعية التكوينية كاتّصاف الفعل بالملاك في مرحلة المبادئ في شروط الوجوب وترتّب الملاك على الفعل في الخارج في شروط الواجب، وكلاهما أمر تكويني لا تشريعي، ودخالتها في هذا الأمر التكويني ثبوتاً هي الموجبة لأخذها قيماً للحكم أو المتعلّق في مقام الاثبات ليكون كاشفاً عنها في مقام الثبوت، وليس شرط المأمور به مجرد كونه قيماً له في مقام الاثبات الذي هو بيد الشارع، بل هو شرط في الحقيقة لترتّب الملاك عليه في الواقع ومقام الثبوت، وهو ليس بيد الشارع بما هو شارع لأنّه أمر تكويني غير قابل للجعل تشريعاً، فإذا الشرط في كلا البابين بمعنى واحد وهو التأثير والتأثر في الأمر التكويني.

وعلى هذا، فكما أنّ تأخّر الشرط عن المشروط مستحيل في التكوينية فكذلك في المقام، فإذا فرضنا أنّ غسل المستحاضة في الليلة اللاحقة شرط في صحة صومها في النهار على نحو الشرط المتأخّر، فإنّ معنى ذلك هو أنّ مصلحته مترتبة عليه في النهار قبل تحقّق الغسل في الليل، وحينئذ فلا يخلو الحال فيه من أمور :

الأول: أنّ غسل المستحاضة في الليل غير دخيل في ترتّب الملاك على الصوم في

النهار.

الثاني: أن يكون عدمه دخيلاً فيه.

الثالث: أن يكون وجوده دخيلاً فيه.

والكل محال: أمّا الأول فلائنه خلف فرض كونه قيماً للصوم ودخياً في ترتب الملاك عليه.

وأما الثاني فلائّن تأثير المعدوم في شيء مستحيل، لأنّ فاقد الشيء لا يمكن أن يكون معطياً له.

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

وأما في المقام الثاني فلائّن جعل الحكم على شيء سعة وضيقة وإن كان بيد المولى ولا يكون خاضعاً لأمر تكويني، إلاّ أنّ هذا الجعل لا يمكن أن يكون جزافاً وبدون نكته، فإذا أخذ المولى قيماً في مرحلة الجعل في لسان الدليل كالاستطاعة مثلاً، فلا يمكن أن يكون ذلك بدون مبرّر ثبوتي، والمبرّر الثبوتي له هو دخل ذلك القيد في اتّصاف الفعل بالملاك في مرحلة المبادئ ثبوتاً، فإنّه دعا المولى إلى أخذه قيماً للحكم في مرحلة الاثبات وإلاّ فلا موجب له ويكون لغواً، باعتبار أنّ الملاك هو حقيقة الحكم وروحه، وغرض المولى بيان ما له دخل فيه وشرط لا تتّصاف الفعل به في هذه المرحلة وأخذه قيماً للحكم في مرحلة الجعل إنّها هو بالتبع وبغرض الاشارة إليه.

ومن هنا، لا يعقل أن يكون الشيء شرطاً للوجوب بدون أن يكون شرطاً لا تتّصاف الواجب بالملاك وراءه أي في مرحلة المبادئ، وحيث إنّ الاتّصاف أمر تكويني فلا محالة يكون تأثيره فيه من التأثير في الأمر التكويني.

وعلى هذا، فكيف يعقل أن يكون القيد المتأخر مؤثراً فيه في الزمن المتقدّم، فإنّ

الاتّصاف إن كان في الزمن المتقدّم يستحيل أن يؤثّر فيه المتأخّر، وإن كان في الزمن المتأخّر لزم خلف فرض كونه مشروطاً بشرط متأخّر.

فالنتيجة: إنّ ما أفاده عليه السلام لو تمّ فإنّما يتمّ بالنسبة إلى شرط الحكم دون شرط الملاك الذي هو روح الحكم وحقيقته، والمفروض أنّ ما يكون شرطاً للحكم شرعاً ومأخوذاً في لسان الدليل فهو شرط للملاك أيضاً في مرحلة المبادئ ثبوتاً، فإنّه دعا المولى إلى أخذه قيماً للحكم في مقام الاثبات ليكون كاشفاً عنه في مقام الثبوت، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إنّ ما أفاده عليه السلام مبني على أن تكون للحكم الشرعي مرتبتان:

الأولى: مرتبة الجعل.

الثانية: مرتبة المجعول، وهي فعلية الحكم بفعلية موضوعه.

ولكن قد تقدّمت الإشارة وسيأتي تفصيله أنّ للحكم مرتبة واحدة وهي مرتبة الجعل والمجعول معاً، لأنّ المجعول عين الجعل فلا اختلاف بينهما ذاتاً، إلّا بالاعتبار كالإيجاد والوجود، وأمّا فعلية الحكم بمعنى الاعتبار بفعلية موضوعه في الخارج فهي غير معقولة، وإلّا لزم أن يكون الحكم أمراً خارجياً لا اعتبارياً.

والخلاصة: إنّ الحكم الشرعي أمر اعتباري صرف وقائم بالمعتبر قيام صدور في وعاء الاعتبار والذهن ولا يتصوّر له وعاء آخر، وهو فعلي بنفس الاعتبار والجعل، ولا تتصوّر له فعلية أخرى ووجود ثان، كما لا يعقل تأثره بشيء من الأمر التكويني وإلّا لكان تكوينياً ومسبباً عن سبب وهو كما ترى، ضرورة أنّه أمر اعتباري قائم بالمعتبر مباشرة، نعم إذا تحقّق موضوعه في الخارج كان الحكم المجعول فاعلاً ومحركاً فعلاً، ولكن هذه الفاعلية والمحركة ليست من مراتب الحكم، ولا يعقل أن

تكون من مراتبه، لأنّها أمر تكويني واقعي بحكم العقل العملي بها في مقام الامتثال والاطاعة.

وعلى هذا، فشرائط الحكم جميعاً - كما تقدّم - من الأمور اللحاظية التصوّرية في عالم الذهن ولا يمكن أن تكون من الأمور الخارجية، فإذا لا موضوع للشرط المتأخر في شرائط الحكم، فإنّ التصوّر واللحاظ فعلي على كل حال وإن كان المتصوّر متأخراً، فما ذكره السيّد الأستاذ عليه السلام من إمكان الشرط المتأخر للحكم لا يتمّ إلاّ إذا فرض أنّ الشرط شرط للحكم فحسب دون ما وراءه وهو الملاك، ولكن ذلك لا يمكن، لأنّ كون شيء شرطاً للحكم إنّما هو باعتبار أنّه شرط للملاك واتّصاف الفعل به، وإلاّ فلا مبرّر لأخذه شرطاً للحكم في مقام الاثبات.

هذا كلّه في الحكم التكليفي، وأمّا في الحكم الوضعي، فحيث إنّ الملاك فيه قائم بنفس جعله فيكون الشرط دخيلاً فيه ثبوتاً، وهذا هو الذي دعى المولى إلى أخذه قيده في مقام الاثبات لكي يكون كاشفاً عنه في مقام الثبوت.

فالنتيجة: إنّ الشرط المتأخر في شروط المأمور به وقيوده غير متصوّر لا بالنسبة إلى نفس المأمور به ولا بالنسبة إلى ترتّب الملاك عليه.

وأما في شروط الحكم فلا يتصوّر فيها الشرط المتأخر بالنسبة إلى نفس الحكم في مرحلة الجعل، وأمّا بالنسبة إلى فاعلية هذا الحكم ومحركيته في مرحلة الفعلية فهو وإن كان متصوّراً إلاّ أنّك عرفت أنّه محال، وكذلك الحال بالنسبة إلى اتّصاف الفعل بالملاك في مرحلة المبادئ.

بقي هنا شيء، وهو أنّ الاستطاعة المأخوذة في لسان الآية الشريفة^(١٦)

والروايات^(١٧) شرط بوجودها اللحاضي لوجوب الحجّ في عالم الاعتبار والجعل وبوجودها الواقعي لا تصاف الحج بالملاك في عالم المبادئ، وحيث إنّ اتّصاف الحجّ بالملاك في مرحلة المبادئ لا يمكن أن يكون مشروطاً بشرط متأخر ولا متقدّم، فبطبيعة الحال يدور هذا الاتّصاف مدار الاستطاعة في أشهر الحجّ حدوثاً وبقاءً، وعليه فإذا استطاع المكلف قبل أشهر الحجّ لم تكن استطاعته مؤثّرة في اتّصاف الحجّ بالملاك في أشهر الحجّ، وإلاّ لزم تأثير المتقدّم في المتأخر وهو مستحيل.

وحيث إنّ فإن بقيت استطاعته إلى أشهر الحجّ كانت مؤثّرة فيه بقاءً، ونتيجة ذلك أنّه لا يجب على المكلف حفظ الاستطاعة إذا استطاع قبل أشهر الحجّ، فيجوز له تفويت الاستطاعة ولا يكون ملزماً بحفظها، حيث لا يلزم من تفويتها تفويت شيء لا الوجوب ولا الملاك، لفرض أنّه لا وجوب ولا ملاك للحجّ قبل الأشهر، نعم بعد دخولها، لا يجوز تفويتها لاستلزامه تفويت الملاك الملزم.

وبكلمة: إنّ الصحيح في المسألة بناءً على ما قويناه من استحالة الشرط المتأخر والمتقدّم هو ما ذهب إليه المشهور من عدم وجوب حفظ الاستطاعة في طول السنة، وإنّما يجب حفظها في أشهر الحجّ فحسب سواء أكانت الاستطاعة حاصلة فيها أم باقية من السابق، فإنّه على كلا التقديرين يجب حفظها ولا يجوز تفويتها لأنّه تفويت للملاك الملزم.

نعم، بناءً على إمكان الواجب المعلق والشرط المتأخر، يجب حفظها طول السنة إذا حصلت، كما بنى عليه السيّد الأستاذ رحمته الله، وتمام الكلام في ذلك في محله.

نستعرض نتائج البحث في عدّة نقاط :

النقطة الأولى: إنّ المقدمات الوجودية التي هي عبارة عن القيود المأخوذة في موضوع الحكم في لسان الدليل في مرحلة الجعل تختلف عن المقدمات الوجودية في أمرين :

الأول: أنّ المقدمات الوجودية دخيلة في الحكم في مرحلة الجعل وفي اتّصاف الفعل بالملاك في مرحلة المبادئ، بينما المقدمات الوجودية غير دخيلة في شيء من ذلك، وإنّما هي دخيلة في ترتّب الملاك على الواجب في الخارج.

الثاني: أنّه لا يعقل ترشح الوجوب من الواجب إلى المقدمات الوجودية بينما لا يكون مانع عن ذلك في المقدمات الوجودية.

النقطة الثانية : هل يراد من وجوب المقدّمة اللابديّة التكوينية أو العقلية أو ترشيح الوجوب من الواجب إليها قهراً أو جعلاً ؟ فيه وجوه واحتمالات، والصحيح هو الاحتمال الأخير كما تقدّم.

النقطة الثالثة : إنّ هنا مقدمتين أُخريين :

الأولى : المقدمات العلمية وهي خارجة عن محل البحث في المسألة.

الثانية : أجزاء الواجب، وقد تقدّم أنّها لا تصلح أن تكون داخلة في محل النزاع، لأنّ الدخول منوط بأن يكون وجود المقدّمة غير وجود ذي المقدّمة، والمفروض أنّ وجود الواجب ليس غير وجود أجزائه في الخارج بل هو كما تقدّم.

النقطة الرابعة : إنّ الشروط على أقسام :

الأول : المقارن، ولا إشكال فيه ثبوتاً وإثباتاً.

الثاني : المتقدّم.

الثالث : المتأخر، والإشكال إنّما هو فيها ثبوتاً : أمّا في المتقدّم فقد ذهب المحقّق صاحب الكفاية رحمته إلى استحالته على أساس أنّه من أجزاء العلّة التامة، فلا بدّ

أن يكون معاصراً مع المشروط والمعلول، هذا.
وأورد عليه السيّد الأستاذ رحمته الله بأنّ تقدّم الشرط على المشروط في التكوينية غير عزيز فضلاً عن التشريعات.

ولكن تقدّم موسّعاً أنّ هذا الإشكال غير وارد، فإنّ العلة التامة بتمام أجزائها معاصرة لمعلولها ولا فرق في ذلك بين التكوينية والتشريعات، على ما مرّ من أنّ الشرط في باب التشريعات في الحقيقة شروط للأمر التكوينية، فإنّها وإن كانت للوجوب فهي شروط في الحقيقة لا تصاف الفعل بالملاك في مرحلة المبادئ، وإن كانت للواجب فهي في الحقيقة شروط لترتب الملاك عليه خارجاً، والمفروض أنّ كليهما من الأمور الواقعية التكوينية.

النقطة الخامسة : إنّ يمكن علاج الشرط المتقدّم بإرجاعه إلى الشرط المقارن لبأً وواقعاً، فإنّه إن كان للوجوب فيوجد الاستعداد في الفعل للاتّصاف بالملاك في ظرفه فيبقى الفعل على هذا الاستعداد إلى أن تكتمل سائر أجزاء العلة التامة، وحينئذ فالشرط وإن كان متقدّماً صورة إلاّ أنّه مقارن واقعاً ولبأً، وإن كان للواجب فهو يؤثّر في استعداد الفعل وصلاحيته لترتب الملاك عليه في الخارج، فيبقى الفعل على هذا الاستعداد إلى أن تكتمل سائر أجزاء العلة التامة، وتتمام الكلام فيه قد مرّ.

النقطة السادسة : إنّ الشرط المتأخّر للحكم بمعنى الجعل والاعتبار غير متصوّرة، وأمّا الشرط المتأخّر لا تصاف الفعل بالملاك في مرحلة المبادئ ولفاعليته في مرحلة الفعلية فهو مستحيل.

النقطة السابعة : إنّ هناك عدّة محاولات لرفع الإشكال عن الشرط المتأخّر :
الأولى : ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله من أنّ شرط الحكم إنّما هو وجوده اللحاظي التصوّري لا وجوده الخارجي، فالاستطاعة بوجودها اللحاظي التصوّري

شرط لوجوب الحجج لا بوجودها الواقعي الخارجي، والمتأخر إنما هو وجوده الواقعي الخارجي لا وجوده اللحظي التصوري، فإذا لا موضوع للشرط المتأخر في شرائط الحكم.

وأورد على هذه المحاولة السيّد الأستاذ رحمته الله بأنها مبنية على الخلط بين شرائط الجعل وشرائط المجعول، فإنّ شرائط الجعل الوجودات اللحظية التصورية وشرائط المجعول الوجودات الخارجية، والشرط المتأخر إنما لا يتصور في الأولى لا في الثانية هذا.

وقد تقدّم أنّ الإيراد مبني على أن يكون للحكم مرتبتين: الجعل والمجعول، ولكن مرّ أنّ له مرتبة واحدة وهي مرتبة الجعل، لأنّ المجعول عين الجعل ولا يعقل أن تكون له مرتبة أخرى وهي فعليته بفعليته موضوعه، لاستحالة أن يتأثر الحكم بأمر خارجي، وإلا كان خارجياً لا اعتبارياً وهذا خلف.

النقطة السابعة: إنّ ما ذكره بعض المحقّقين رحمته الله من المحاولة لتصحيح الشرط المتأخر للحكم في مرحلة المبادئ، لا يمكن المساعدة عليه كما تقدّم.

النقطة الثامنة: إنّ محاولة المحقّق صاحب الكفاية رحمته الله لتصحيح الشرط المتأخر للواجب، لا ترجع إلى معنى صحيح وقد مرّ تفصيله.

النقطة التاسعة: إنّ محاولة بعض المحقّقين رحمته الله لتصحيح الشرط المتأخر لتحصيل الملاك المترتب على الواجب في الخارج، بأنّ مقتضي وهو المأمور به لا يؤثّر في ترتب الملاك عليه خارجاً، وإلاّ لزم تأثير المتأخر في المتقدّم بل يوجد أثراً ويبقى هذا الأثر بعد انقضاء مقتضي بسبب آخر إلى زمان تحقّق الشرط المتأخر، فإذا تحقّق تكتمل العلة التامة للملاك المطلوب، ممّا لا يمكن المساعدة عليه على تفصيل قد سبق.

النقطة العاشرة : الصحيح أنّ الشرط المتأخّر في شرائط الواجب وقيوده غير متصوّر إلاّ بصورة، لأنّ شروط الواجب قيود له والتقيد بها جزؤه والقيود خارج عنه، وعلى هذا فتحقّق الواجب منوط بتحقّق تمام أجزائه وقيوده منها قيده المتأخّر، باعتبار أنّ التقيد به جزؤه.

النقطة الحادية عشرة : إنّ ما ذكره المحقّق النائيني والسيد الأستاذ رحمتهما في محاولتهما لرفع الإشكال عن الشرط المتأخّر بأنّ التشريعات تختلف عن التكوينيات، فلا تأثير ولا تأثر في الأولى دون الثانية، لا يرجع إلى معنى صحيح كما تقدّم تفصيله.

تنبيه :

فيه أمران :

الأمر الأول: أنّ ظاهر الآية الشريفة وهي قوله تعالى : [وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا] ^(١٨) وكذا ظاهر الروايات هو أنّ فاعلية وجوب الحجّ تتحقّق بتحقّق الاستطاعة في الخارج ^(١٩) هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إنّ يوم عرفة حيث إنّّه كان قيدياً للواجب وهو الحجّ فيكون قيدياً للوجوب أيضاً، على أساس ما ذكرناه من أنّ قيد الواجب إذا كان غير اختياري فلا بدّ أن يؤخذ قيدياً للوجوب، إذ لو كان الوجوب مطلقاً لزم أن يكون محرّكاً نحو الواجب المقيّد بزمان متأخّر وهو من التكليف بالمحال.

فالنتيجة: على ضوء هاتين الناحيتين أنّ فاعلية وجوب الحجّ مشروطة بحضور يوم عرفة بنحو الشرط المتأخّر، وحيث إنّ الشرط المتأخّر مستحيل فلا بدّ

(١) آل عمران آية ٩٧.

(٢) الوسائل ج ٨ ص ٣ باب ١.

من علاج ذلك بأحد طريقتين :

الأول : أنّ الواجب، (وهو الحج) ليس مؤقتاً بيوم عرفة، لأنّه عمل مركّب من جزأين طويلين مرتبطين :

الأول عمرة التمتع.

الثاني حجّ التمتع.

ويمتدّ وقت هذا العمل المركّب من بداية أشهر الحج إلى نهايتها، فإذا دخل الأشهر أصبح وجوب الحجّ فعلياً ومحركاً من الآن إلى أن يفرغ من العمل نظير الصلاة، فإنّه إذا دخل وقتها أصبح وجوبها فعلياً ومحركاً نحو الاتيان بها في طول زمانها، وإنّه يكشف عن أنّ اتّصافها بالملاك فعلي في مرحلة المبادئ.

وعلى الجملة، فكما أنّ فاعلية وجوب الحج فعلية عند دخول الأشهر إذا كان مستطيعاً فكذلك اتّصافه بالملاك، ولهذا يجب الاتيان بجميع المقدمات التي يتوقّف امتثال الحجّ عليها، ولا يجوز التقصير في تحصيلها أو تفويتها لاستلزام ذلك تفويت الملاك الملزم، ومن الواضح أنّه لا مانع من تعلق الوجوب بالحج المركّب من عمليتين طويلتين مرتبطين من حين دخول أشهر الحج، كما أنّه لا مانع من اتّصاف المجموع بالملاك في طول الأشهر وترتّب هذا الملاك عليه إذا تحقّق في الخارج كما هو الحال في الصلاة ونحوها، فإذا لا موضوع للشرط المتأخر.

الثاني: إنّ الروايات التي تدلّ على وجوب تهيئة المقدمات المفوّتة والاتيان بها قبل موسم الحجّ^(١٠) تكشف عن اهتمام الشارع بالحج وعدم جواز تفويته ولو بترك تحصيل القدرة عليه قبل الموسم، ومعنى هذا أنّ القدرة المعتمدة في ملاكته قدرة مطلقة

لا قدرة خاصة وهي القدرة عليه بعد الموسم.

والخلاصة: إنَّ المكلف المستطيع الذي تكون وظيفته حجّ التمتع لا يتمكّن من توفير تمام مقدّمات السفر إلى الحج والوصول إليه في يوم عرفة ولا سيّما في الأزمنة القديمة، فهذا يجب عليه تهيئة تلك المقدّمات قبل ذلك، ولا يجوز التسامح فيها وترك تحصيلها أو تفويتها لاستلزامه تفويت الحج الذي لا يرضى الشارع بتفويته، يعاقب عليه إذا تسامح وتساهل فيه.

ومن الواضح أنّ هذا كاشف عن أنّ ملاكته تام في ظرفه وأنّه غير مشروط بالقدرة الخاصة، وبذلك يمتاز الحج عن مراتب الصلاة ونحوها، فإنّ القدرة المعتبرة في اتّصاف مراتبها بالملاك قدرة خاصة وهي القدرة في وقتها لا مطلقاً، لأنّ القدرة على الصلاة مع الطهارة المائة قدرة خاصة وهي القدرة عليها في وقتها، ولا يجب على المكلف تحصيل هذه القدرة قبل وقتها بل يجوز له تفويتها، كما إذا كان عنده ماء يجوز إهراقه قبل الوقت مع علمه بأنّه لا يتمكّن منه بعد الوقت، وأمّا القدرة على الصلاة نفسها فلا يبعد أن تكون مطلقة.

الأمر الثاني: تقدّم أنّ السيّد الأستاذ رحمته الله قد بنى على إمكان الشرط المتأخّر ثبوتاً، وأمّا وقوعه في مقام الاثبات فهو بحاجة إلى دليل خاص، وإلّا فهو خلاف ظواهر الأدلّة العامّة التي تتكفّل جعل الأحكام الشرعية بنحو القضايا الحقيقية الظاهرة في فعلية الأحكام بفعلية موضوعاتها، وحملها على فعلية الأحكام قبل فعلية موضوعاتها لا يمكن إلاّ بقريئة خاصّة، ولكن استثنى رحمته الله من ذلك موردين :

الأول: أنّ شرطية الاجازة المتأخّرة لصحة العقد الفضولي كالبيع والنكاح ونحوهما تكون على القاعدة فلا تحتاج إلى دليل خاص.

الثاني: أنّ شرطية القدرة على الجزء الأخير للواجب المركّب من الأجزاء

الطولية كالصلاة ونحوها لوجوب الأجزاء السابقة بنحو الشرط المتأخر تكون على القاعدة فلا تحتاج إلى دليل.

أما في المورد الأول فقد أفاد عليه السلام في وجهه: أن عقد الفضولي من حين وقوعه لم يكن منتسباً إلى المالك حتى يكون مشمولاً لإطلاقات أدلة الامضاء من الآيات والروايات، باعتبار أن موردها عقد المالك، ولكن إذا أجاز المالك العقد كانت اجازته متعلقة بالعقد الصادر من الفضولي، وحيث إن الاجازة من الأمور المتعلقةية فهي كما تتعلق بأمر مقارن كذلك تتعلق بأمر متقدم أو متأخر كالعلم مثلاً، وفي المقام حيث إن الاجازة قد تعلقت بالعقد السابق من حين صدوره فيكون هو الممضى والمنتسب إلى المالك، وعلى هذا فالحكم بالصحة والامضاء وإن كان من حين الاجازة، إلا أن المحكوم بالصحة والممضى هو العقد السابق.

وإن شئت قلت: إن شمول إطلاقات أدلة الامضاء له وإن كان من زمن الاجازة، إلا أن المشمول لها والمجاز هو العقد السابق، فالمعيار إنما هو بزمان الممضى لا بزمان الامضاء، ونتيجة ذلك أن اعتبار ملكية المبيع للمشتري والضمن للمالك المجيز وإن كان منذ شمول إطلاقات الأدلة وهو زمن الاجازة، إلا أن المعتبر ملكية كل منهما للآخر من حين صدور العقد، ومن الواضح أنه لا مانع من اعتبار المولى من الآن الملكية في زمن سابق وهو زمن صدور العقد، كما إنه لا مانع من اعتبارها في زمن متأخر أو مقارن لأنه خفيف المؤنة ويبد المعتبر، ومن هنا يكون ذلك مقتضى القاعدة فلا يحتاج إلى دليل خاص، لأن الاطلاقات الأولية كافية في ذلك.

وعلى هذا الأساس بنى عليه السلام الاجازة في مسألة عقد الفضولي على الكشف الانقلابي، بمعنى أن عقد الفضولي إلى حين الاجازة لم يكن مشمولاً لاطلاق دليل الامضاء، ولهذا لم ينتقل المبيع إلى المشتري ولا الضمن إلى المالك وبعد الاجازة كان

مشمولاً له وممضى، فالشمول والامضاء وإن كانا من الآن، إلا أنّ المشمول والممضى هو العقد السابق، فإذا كان كذلك فالانتقال من ذلك الحين لا من الآن، وهذا هو معنى الانقلاب^(١)، هذا.

ولكنّ للنظر فيه مجالاً :

أولاً: لأنّ الاجازة وإن كانت من الأمور التعلّقية فإنّها كما تتعلّق بأمر مقارن كذلك تتعلّق بأمر متأخّر أو متقدّم، إلا أنّ شمول إطلاق دليل الامضاء للعقد السابق إنّما هو من حين الاجازة، وعليه فبطبيعة الحال يكون الحكم بصحّته وإمضائه وترتّب الأثر عليه (وهو انتقال المبيع إلى المشتري والتمن إلى المالك المجيز) من الآن، وفرق بين ترتّب الأثر عليه من الآن وترتّبه عليه من حين صدوره، وحيث إنّ صحة العقد السابق وإمضائه أثر شمول إطلاق الدليل له، فلا يمكن أن يكون متقدّماً زمنياً على المؤثّر، فإذا لا محالة يكون أثر الشمول مقارناً له ولا يعقل أن يكون الشمول من الآن وأثره من السابق، نعم متعلّقه العقد السابق لا أثره.

وهذا نظير العلم المتعلّق بأمر متقدّم، كما إذا علم شخص يوم الخميس بنجاسة ماء يوم الأربعاء، فإنّ متعلّق العلم وهو نجاسة الماء وإن كان في زمن سابق، إلا أنّ أثره وهو تنجيز متعلّقه من الآن أي من حين العلم، لاستحالة انفكاك الأثر عن المؤثّر، وفرق بين أن يكون متعلّقه أمراً سابقاً زمنياً وأن يكون أثره سابقاً كذلك، فإنّ الثاني مستحيل والأول واقع، ولهذا يكون التنجيز من يوم الخميس لا من يوم الأربعاء وما نحن فيه كذلك، ومن هنا قلنا إنّ مقتضى القاعدة في مسألة العقد الفضولي النقل لا الكشف.

وثانياً: إن ما ذكره عليه السلام لو تمّ فإنها يتمّ إذا كانت الاجازة المتأخرة شرطاً للحكم الوضعي فحسب من دون أن تكون شرطاً لشيء آخر وراءه، ولكن قد تقدّم أنّ الأمر ليس كذلك، بدهة أنّ كون الاجازة شرطاً لصحة عقد الفضولي إنّما هو باعتبار أنّ موضوع دليل الامضاء عقد المالك، وعلى هذا فأخذ انتساب العقد إلى المالك في موضوع دليل الامضاء في مرحلة الجعل إنّما هو على أساس أنّه دخيل في اتّصاف العقد بالملاك في مرحلة المبادئ وإلاّ فلا مبرر لأخذه في موضوعه في مقام الاثبات، باعتبار أنّ حكم الشارع بصحة عقد المالك لا يمكن أن يكون جزافاً، فلا محالة يكون مبنياً على نكته، وتلك النكته هي اتّصاف عقده بالملاك في مرحلة المبادئ، فإنّه دعا المولى إلى أخذه في موضوع دليل الامضاء في مرحلة الجعل وإلاّ كان أخذه فيه بلا مبرر ولغواً.

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

وأما المورد الثاني فقد أفاد عليه السلام، أنّ وجوب كل جزء من أجزاء الصلاة مثلاً كما أنّه مشروط بالقدرة عليه مباشرة، فكذاك مشروط بالقدرة على الأجزاء المتأخرة بنحو الشرط المتأخر، مثلاً وجوب التكبيرة كما أنّه مشروط بالقدرة عليها مباشرة كذلك مشروط بالقدرة على فاتحة الكتاب والركوع والسجود والتشهد والتسليم بنحو الشرط المتأخر، وكذلك الحال في فاتحة الكتاب، بل إنّ وجوب الفاتحة - مضافاً

إلى كونه مشروطاً بشرط مقارن ومتأخر - مشروط بشرط متقدّم أيضاً وهو القدرة على التكبير، وهكذا الحال في سائر الأجزاء، مثلاً وجوب التسليم وإن لم يكن مشروطاً بشرط متأخر ولكنّه مشروط بشرط متقدّم وهو القدرة على الأجزاء المتقدّمة^(٣١).

فالتنتيجة: إنّ وقوع الشرط المتأخر في الواجبات المركّبة من الأجزاء الطولية كالصلاة ونحوها يكون على القاعدة ومقتضى ارتباطية بعضها مع بعضها الآخر مسبقاً وملحوقاً، ولا يحتاج إلى دليل خاص، هذا.

وللنظر فيه مجال، وذلك لأنّ الوجوب المتعلّق بالصلاة وجوب واحد بسيط، لأنّه اعتبار محض من المولى ولا يعقل كونه مركّباً، وهذا الوجوب الواحد مجعول بجعل واحد متعلّق بها في عالم الاعتبار، ولا يكون تعلّقه بها في عالم الخارج لكي ينسب على أجزائها وينحل إلى حصص متعدّدة بعدد الأجزاء، وأمّا في عالم الاعتبار فلا يتصوّر فيه الانحلال، إذ ليس فيه إلاّ اعتبار المولى الوجوب للصلاة في عالم الذهن، فالانحلال إنّما هو بتحليل من العقل بتبع انحلال الأجزاء وتعدّدها في عالم الخارج ولا واقع موضوعي له، ومن الواضح أنّ الوجوب إذا كان واحداً فله فاعلية واحدة في الخارج عند توفّر شروطه فيه، وعلى هذا فالوجوب المتعلّق بالصلاة بما أنه وجوب واحد مستقل فله فاعلية واحدة كذلك من بدايتها إلى نهايتها، وأمّا الوجوب المتعلّق بكل جزء من أجزائها فلا يكون فاعلاً، حيث لا واقع له حتّى يكون كذلك، ولا أثر لمجرّد تحليل العقل إيّاه وتقديره وافراضه إذا لم يكن له واقع، هذا.

إضافة إلى أنّ فاعلية الوجوب الضمني لكل جزء إنّما هي بفاعلية الوجوب

الاستقلالي لا بنفسه، وإلا لم يكن وجوباً ضمناً وهذا خلف، لأنّ الوجوب الضمني للأجزاء المرتبطة عين الوجوب الاستقلالي المتعلّق بالكل، باعتبار أنّ الوجوب الضمني المتعلّق بالتكبير مرتبط بالوجوب الضمني المتعلّق بالفاتحة وهكذا عين الوجوب الاستقلالي، ولهذا لا فاعلية له إلا بفاعليته.

ومن هنا، يكون اشتراط الوجوب الضمني لكل جزء بالقدرة إنّما هو باشتراط الوجوب الاستقلالي بها لا مستقلاً، وإلا لم يكن وجوباً ضمناً، والمفروض أنّ اشتراط الوجوب الاستقلالي بالقدرة إنّما هو بنحو الشرط المقارن حدوثاً وبقاءً، وحيث إنّ القدرة التي يكون الوجوب الضمني مشروطاً بها هي نفس القدرة التي يكون الوجوب الاستقلالي مشروطاً بها، فبطبيعة الحال يكون اشتراط الوجوب الضمني بها أيضاً بنحو الشرط المقارن، وذلك لأنّ وجوب التكبير ليس مشروطاً بالقدرة المطلقة بل بحصة خاصة منها وهي القدرة المرتبطة بالقدرة على فاتحة الكتاب المرتبطة بالقدرة على الركوع وهكذا إلى القدرة على التسليم، وهذه القدرة المرتبطة بنفس القدرة التي هي شرط للوجوب الاستقلالي، فالنتيجة أنّ اشتراط الوجوب الضمني إنّما هو باشتراط الوجوب الاستقلالي وإطلاقه بإطلاقه فلا شأن له ولا وجود إلا بوجوده.

فما أفاده السيد الأستاذ عليه السلام - من أنّ الوجوب الضمني لكل جزء سابق مشروط بالقدرة على الجزء اللاحق بنحو الشرط المتأخر دون الوجوب الاستقلالي - لا يرجع إلى معنى صحيح.

ومن هنا، يظهر أنّه لا يعقل أن يكون الوجوب الاستقلالي مشروطاً بالقدرة بنحو الشرط المقارن، والوجوب الضمني المرتبط مشروطاً بها بنحو الشرط المتأخر، فإنّ هذا إنّما يتمّ إذا لوحظ وجوب كل جزء بحده ومستقلاً وهذا خلف.

البحث الثالث:

في الواجب المشروط والمطلق

قد قسّم الواجب إلى قسمين:

١ - المشروط.

٢ - المطلق.

وهذا التقسيم يكون بلحاظ الوجوب لا الواجب، فالحج واجب مشروط بلحاظ أنّ وجوبه مشروط بالاستطاعة، وصلاة الظهر مثلاً واجب مشروط باعتبار أنّ وجوبها مشروط بالزوال وهكذا، وهذا الواجب المشروط مطلق من جهة أخرى فيكون واجب واحد مشروطاً من جهة ومطلقاً من جهة أخرى، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إنّ المسألة تتطلّب البحث في مقامين:

المقام الأول: في إمكان رجوع القيد في القضية الشرطية إلى مفاد الهيئة ثبوتاً وإثباتاً.

المقام الثاني: بعد الفراغ عن إمكان ذلك ثبوتاً وتسليم عدم ظهور القضية

الشرطية في رجوع القيد إلى مفاد أحدهما معيّناً إثباتاً فيقع في موردين:

الأول: في مقتضى الأصل اللفظي.

الثاني: في مقتضى الأصل العملي.

أمّا الكلام في المقام الأول فيقع في مرحلتين:

الأولى: في مرحلة الجعل.

الثانية: في مرحلة المبادئ.

أما المرحلة الأولى فيقع الكلام في أن القيد المأخوذ في لسان الدليل هل يمكن رجوعه إلى مفاد الهيئة أو لا، فيه قولان :

القول الأول : أن الشرط في القضية الشرطية يرجع إلى مفاد الهيئة.

القول الثاني : أنه يرجع إلى مفاد المادة، وقد اختار شيخنا العلامة الأنصاري رحمته

القول الثاني، بتقريب أن القضية الشرطية وإن كانت ظاهرة عرفاً في رجوع القيد إلى مفاد الهيئة، إلا أنه لا بد من التصرف في هذا الظهور ورفع اليد عنه بإرجاع القيد إلى مفاد المادة لأمرين :

الأول : أن رجوعه إلى مفاد الهيئة مستحيل .

الثاني : تعين رجوعه إلى مفاد المادة لباً وواقعاً .

أما الأمر الأول فيمكن تقريبه بعدة وجوه :

الوجه الأول : ما أفاده الشيخ رحمته على ما في تقرير بحثه من أن الوجوب الذي

هو مفاد الهيئة معنى حرفي والمعنى الحرفي جزئي، باعتبار أن الموضوع له الحروف وما شابهها جزئي حقيقي، والجزئي الحقيقي غير قابل للتقييد والتضييق، فإن القابل لذلك إنما هو المعنى الكلي، فلذلك لا بد من إرجاع القيد إلى المادة ^(٣٣).

والجواب، أولاً: أن المعنى الموضوع له الحروف وإن كان خاصاً إلا أن

خصوصيته ليست بمعنى أنه غير قابل للتقييد، وذلك لما ذكرناه في بحث الحروف موسعاً وملخصه :

أن الحروف موضوعة بإزاء نسب واقعية متقومة ذاتاً وحقيقةً بشخص وجود

طرفيها في وعاء الذهن أو الخارج، وليست لها ماهية متقررة في المرتبة السابقة على

وجودها في الذهن أو الخارج، ومن هنا قلنا إن الجامع الذاتي بين أنحاء النسب غير متصوّر ولا يمكن فرض اشتراكها فيه، لأنّ المقوّمات الذاتية لكل نسبة المتمثلة بشخص طرفيها مختلفة عن المقوّمات الذاتية للنسبة الأخرى، وإذا ألغينا المقوّمات الذاتية لكل نسبة استحال الحصول على جامع ذاتي بينها، ضرورة أنّ الجامع الذاتي لا بدّ أن تحتفظ فيه المقوّمات الذاتية للأفراد كأفراد الإنسان، فإنّه إذا ألغينا خصوصياتها فالمقوّمات الذاتية بينها وهي الحيوانية والناطقة محفوظة، بينما إذا ألغينا خصوصيات أشخاص النسب وهي أطرافها، فالنسب ملغاة بذاتها وذاتياتها نهائياً، ومن هنا يكون شخص طرفي النسبة من الذاتيات لها وبمثابة الجنس والفصل للنوع. وعلى هذا، فيمكن تقييد المعنى الحرفي وهو النسبة بتقييد طرفيها، والمفروض أنّهما قابلان للتقييد، وتقييدهما تقييد للمعنى الحرفي، باعتبار أنّه لا وجود له إلاّ بوجودهما، وتام الكلام هناك.

فالتنتيجة: أنّ مفاد الهيئة وإن كان معنى حرفياً وهو النسبة الطلبية المولوية، إلاّ أنّه قابل للتقييد بتقييد طرفيه، فإذا لا مانع من رجوع القيد إلى مفاد الهيئة. وثانياً: مع الإغماض عن ذلك وتسليم أنّ رجوع القيد إلى مفاد الهيئة لا يمكن، إلاّ أنّ ذلك إنّما هو بالنسبة إلى مدلولها المطابقي وهو النسبة الطلبية المولوية دون مدلولها الالتزامي وهو الوجوب الذي هو معنى اسمي، وذلك لما ذكرناه في محله من أنّ صيغة الأمر تدلّ بالدلالة الوضعية على النسبة الطلبية المولوية بالمطابقة وعلى الوجوب بالالتزام، على أساس أنّه من لوازم النسبة المذكورة، وحينئذ وإن قلنا إنّ النسبة غير قابلة للتقييد، إلاّ أنّ لازمها وهو الوجوب قابل له، باعتبار أنّه معنى اسمي، بل تقييد مفاد الهيئة لا محالة يرجع إلى تقييد الوجوب.

وثالثاً: مع الإغماض عن ذلك أيضاً، إلاّ أنّ لازم هذا عدم إمكان تقييد مفاد

الهيئة بالتقييد الأفراذي، على أساس أنه لا إطلاق له أفراداً، وأما تقييده بالتقييد الأحوالي فلا مانع منه، باعتبار أن له اطلاقاً أحوالياً كما في قولنا: (إن جاءك زيد فأكرمه)، أو (إن كان عالماً فاسأل منه)، فإنه في المثال الأول قد قيّد وجوب الإكرام بحالة المجيء وفي الثاني بحالة العلم.

فالتنتيجة: إن ما أفاده شيخنا الأنصاري رحمته من استحالة رجوع القيد إلى مفاد الهيئة لا يمكن المساعدة عليه.

الوجه الثاني: ما ذكره المحقق النائيني رحمته من أن المعنى الحرفي وإن كان كلياً في نفسه، إلا أنه حيث كان ملحوظاً باللحاظ الآلي، فلا يرد عليه الاطلاق والتقييد، لأنهما إنما يردان على المعنى الملحوظ باللحاظ الاستقلالي، والنكته في ذلك أن مصبّ الاطلاق والتقييد اللحاظيين لا بدّ أن يكون مورد توجه المتكلم ولحاظه مستقلاً حتى يحكم عليه بالإطلاق أو التقييد، وأما إذا لم يكن المعنى مورداً لتوجهه ولحاظه كذلك، فلا يكون بإمكانه الحكم بأنه مطلق أو مقيد، وحيث إن مفاد الهيئة معنى حرفي وملحوظ آله وفانياً في معنى آخر، فلا يصلح أن يكون مصبباً للاطلاق أو التقييد^(٢٤) هذا.

وقد أجاب عن ذلك السيد الأستاذ رحمته بأمرين :

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

منصباً إلى المعنى الحرفي وتفهيمة فحسب.

الثاني: أنّ اللحاظ الآلي للمعنى إنّما يمنع عن طرو الاطلاق والتقيد عليه حال لحاظه آلياً، فإنّ المعنى في هذه الحالة بما أنّه ليس منظوراً إليه، فلا يمكن الحكم بأنّه مطلق أو مقيد، وأمّا إذا قيّد المعنى أولاً بقيد ثمّ لوحظ المقيّد آلياً، فلا مانع منه ولا محذور فيه، وعلى هذا فلا مانع من ورود اللحاظ الآلي على الطلب المقيّد بحالة خاصّة أو قيد مخصوص في المرتبة السابقة، فالنتيجة أنّه لا مانع من تقيد المعنى الحرفي كالاسمي^(٢٠).

ولنا تعليق على كلا الجوابين :

أمّا على الجواب الأول، فلأنّنا قد ذكرنا في مبحث الحروف مفصّلاً أنّ الحرف موضوع بإزاء النسبة الواقعية التي هي متقومة ذاتاً وحقيقة بشخص وجود طرفيها في الذهن أو الخارج، فإن كان طرفها في الذهن فالنسبة ذهنية بنفسها لا بوجودها، وإن كانا في الخارج فالنسبة خارجية كذلك، حيث إنّها بوجودها لا يمكن أن تكون في الذهن أو الخارج، إذ ليست لها ماهية متقرّرة في مرتبة سابقة على وجودها فيه كما هو الحال في المعنى الاسمي، ضرورة أنّه لو كانت لها ماهية متقرّرة في المرتبة السابقة، فبطبيعة الحال كانت مستقلة في وجودها وهذا خلف، ولهذا لا يمكن تصوّرها ولحاظها في أفق الذهن إلاّ بلحاظ طرفيها، ضرورة أنّ كلّ ما يتصوّر فيه النسبة فهو مفهومها الذي هو مفهوم اسمي لا واقعها الذي هو مفهوم حرفي، لأنّ واقع النسبة غير قابل للتصوّر واللحاظ الذي هو وجود ذهني، والمفروض أنّ النسبة بنفسها في الذهن لا بوجودها كما مرّ، ومن هنا يكون الذهن أو الخارج ظرفاً لنفسها لا

لوجودها.

وعلى هذا، فلا يمكن أن يكون المعنى الحرفي ملحوظاً باللحاظ الاستقلالي، بأن يكون مورداً للتوجه والالتفات مستقلاً كالمعنى الاسمي حتى يمكن طرو الاطلاق والتقييد عليه، فالنتيجة أن ما أفاده السيد الأستاذ عليه السلام من أن المعنى الحرفي كالمعنى الاسمي يقبل اللحاظ الاستقلالي غير تام.

وأما على الجواب الثاني، فلأنه مبني على أن المعنى الحرفي في ذاته مستقل وقابل لعروض الاطلاق والتقييد عليه، والمانع عن ذلك إنما هو لحاظه آلياً في مقام الاستعمال، وأما تقييده في المرتبة السابقة على هذا اللحاظ فلا مانع منه، وهذا معنى أنه في ذاته قابل للتقييد فيقيد المولى أولاً ثم يلاحظ المقيّد به آلياً.

ولكنه غير صحيح، فإن المعنى الحرفي بذاته غير مستقل، حيث قد مرّ أنه لا ذات له إلا ذات شخص طرفيه، فلو كان الاطلاق والتقييد من شؤون المعنى المستقل كما هو مقتضى بيان المحقق النائيني عليه السلام، لم يمكن تقييده نهائياً حتى في المرتبة السابقة، هذا.

إضافة إلى أننا ننقل الكلام إلى التقييد في المرتبة السابقة على هذا اللحاظ، لأن التقييد بحاجة إلى لحاظ المقيّد والقيد معاً، وحينئذ فإن لوحظ المقيّد في تلك المرتبة آلياً لزم المحذور المذكور، وإن لوحظ استقلالاً لزم خلف فرض كونه معنى حرفياً، فالنتيجة أن هذا الجواب أيضاً غير تام.

فالصحيح في الجواب أن يقال: إنه عليه السلام إن أراد بذلك أن مصب الاطلاق والتقييد لا بد أن يكون معنى اسمياً، بنكته أن الاطلاق كالتقييد أمر وجودي متقوم باللحاظ الاستقلالي في مقابل التقييد، على أساس أن التقابل بينهما من تقابل العدم والملكية.

فيرد عليه ما حَقَّقناه في محلِّه من أنَّ التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل الایجاب والسلب وليس من تقابل العدم والملکة ولا من تقابل التضادِّ، لأنَّ الاطلاق أمرٌ عدمي وهو عدم لحاظ القيد، فإنَّ المعنى في نفسه قابل للانطباق على أفرادهِ وهذه القابلية ذاتية، باعتبار أنَّ الطبيعي عين أفرادهِ في الخارج وانطباقه عليها ذاتي قهري، فلا يتوقَّف على أية مقدِّمة خارجية طالما لم يقيد به بقيد، فإذا قيده بقيد فبما أنَّه يُحدث فيه مفهوماً جديداً غير المفهوم الأول وأضيق دائرة منه، فلا يمكن انطباقه إلا في دائرة المقيِّد والحصة فحسب، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى، إنَّ المعنى إن كان مستقلاً بالذات كان التقييد وارداً عليه مباشرة، وإن كان غير مستقل كذلك كالمعنى الحرفي فالإطلاق أو التقييد وارد على مقوماته الذاتية وهي شخص طرفيه، فإنَّ إطلاق المعنى الحرفي وهو النسبة إنَّما هو بإطلاق طرفيه وتقييده إنَّما هو بتقييدهما، ويكفي في إطلاقه عدم لحاظ القيد فيه ولا يتوقَّف على لحاظ عدم القيد.

وإن أراد المحقِّق النَّائِنِي رحمته الله بذلك أنَّ المعنى الحرفي حيث إنَّه غير مستقل بذاته ولحاظه معاً، فلذلك هو غير قابل للتقييد، فإذا لم يكن قابلاً له لم يكن قابلاً للإطلاق، على أساس أنَّ التقابل بينهما من تقابل العدم والملکة، فاستحالة أحدهما يستلزم استحالة الآخر.

فيرد عليه: أنَّ المعنى الحرفي في نفسه وإن كان غير قابل للتقييد، باعتبار أنَّ شَيْئَهُ إنَّما هي بشيئية طرفيه، ولا شيء بقطع النظر عنهما حتَّى يقبل التقييد أو الاطلاق، ولكن لا مانع من عروض التقييد أو الاطلاق عليه بلحاظ متعلِّقه كما عرفت.

الوجه الثالث : إنَّ القيد لو رجع إلى مفاد الهيئة لزم منه التفكيك بين الانشاء

والمنشأ والایجاب والوجوب، فإنَّ المنشأ إنما يتحقَّق عند تحقُّق الشرط والقدرة، وأمَّا الانشاء فهو يتحقَّق من حين الجعل وإن لم يكن الشرط متحقِّقاً، وفي مثل قوله تعالى: [لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً] ^(٢٦). يتحقَّق الانشاء والایجاب بنفس الآية الشريفة، وأمَّا الوجوب والمنشأ فهو معلق على الاستطاعة في الخارج ومشروط بها، فإن وجدت الاستطاعة وجد المنشأ، وإلا فلا وجود له مع أنَّ الانشاء موجود، وهذا من تفكيك المنشأ عن الانشاء وهو مستحيل، لأنَّ المنشأ عين الانشاء ذاتاً وحقيقة، فلا يعقل انفكاكه عنه كالإيجاد والوجود في التكوينيات، وعلى هذا فرجوع القيد إلى مفاد الهيئة حيث يستلزم تفكيك الانشاء عن المنشأ، بأن يكون الانشاء حالياً والمنشأ استقبالياً وهو مستحيل كتفكيك الایجاد عن الوجود، فلا بدَّ من إرجاعه إلى مفاد المادة هذا.

وقد أجاب عن ذلك المحقِّق الخراساني رحمته الله بتقريب أنَّ المنشأ في القضية الشرطية الانشائية كالأية الشريفة ونحوها حيث إنه حصة خاصة من الطلب وهي الطلب على تقدير حصول الشرط كالأستطاعة أو نحوها لا الطلب المطلق، فبطبيعة الحال لا يتحقَّق الطلب المنشأ قبل تحقُّق الشرط وإلاَّ لزم تخلف المنشأ عن الانشاء وهو محال.

ودعوى: إنَّ إنشاء الوجوب والطلب معلقاً على شيء لا يمكن، لأنَّه تعليق في الانشاء وهو لا يقبل.

مدفوعة: بأنَّه لا مانع من هذا الانشاء لأنَّه ليس تعليقاً فيه، بل هو انشاء حصة خاصة من الطلب وهي الطلب المشروط بشيء، وهذا الطلب المنشأ لا يتحقَّق إلاَّ

بتحقّق الشرط، فيكون حال الانشاء من هذه الناحية حال الاخبار، فكما أنّه يصحّ الاخبار عن تحقّق شيء على تقدير تحقّق شيء آخر، فكذلك يصح انشاء طلب شيء على تقدير تحقّق شيء آخر^(٢٧)، هذا.

وقد علّق عليه السيد الأستاذ^{عليه السلام} بأنّ هذا الجواب ليس بشيء، لأنّه تكرر للمدّعى في المسألة، لا أنّه دليل عليه فيكون مصادرة، وذلك لأنّ الكلام إنّما هو في إمكان انشاء مثل هذا الطلب المعلق، بأن يكون الانشاء حالياً والمنشأ أمراً استقبالياً، واستدلّ له^{عليه السلام} على إمكانه تارةً بأنّه لا شبهة في إمكانه كما في الأخبار، وأخرى بأنّ المنشأ لا بدّ أن لا يتحقّق إلاّ بعد تحقّق شرطه، وإلاّ لزم تخلف المنشأ عن الانشاء، غريب جداً، فإنّ الأول مصادرة لأنّه من الاستدلال على إمكان شيء بإمكان نفسه، والثاني من لوازم إمكان هذا الانشاء، ومن هنا فإنّ ما علّقه السيد الأستاذ^{عليه السلام} عليه في محله، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، قال السيد الأستاذ^{عليه السلام} إنّ هذا الإشكال غير قابل للرفع والحل على ضوء نظرية المشهور في باب الانشاء، من أنّه عبارة عن إيجاد المعنى باللفظ، وذلك لاستحالة تفكيك اليجاد عن الوجود بأن يكون اليجاد حالياً والوجود استقبالياً.

وأما بناءً على ضوء نظريتنا من أنّ الانشاء عبارة عن إبراز الأمر الاعتباري النفساني في الخارج بمبرز ما من قول أو فعل فلا أصل لهذا الإشكال، وذلك لأنّ المراد من اليجاد سواءً كان إبراز الأمر الاعتباري النفساني أم كان نفس ذلك الأمر الاعتباري النفساني، فلا يلزم من رجوع القيد إلى مفاد الهيئة محذور: أمّا على الأول

فلأنّ الأبراز والمبرز والبروز كلّها فعلية، فليس شيء منها معلّقاً على أمر متأخّر، وأمّا على الثاني فلأنّ الاعتبار بما أنّه من الأمور النفسانية التعلّقية فلا مانع من تعلّقه بأمر متأخّر، كما أنّه تعلّق بأمر مقارن نظير العلم الذي هو من الصفات الحقيقية ذات الاضافة، ومن هنا قد يتعلّق بأمر مقارن وقد يتعلّق بأمر متأخّر أو متقدّم.

وعلى هذا، فلا محذور في أن يكون الاعتبار حالياً والمعتبر استقبالياً ولا مانع من التفكيك بينهما، باعتبار أنّه بيد المعتبر، فله اعتبار وجوب شيء في الحال وله اعتباره في المستقبل، ومن هذا القبيل الوصية التمليلية، حيث إنّ التملك فيها حالي والملكية المعتبرة فيها استقبالية، ومن هنا استشهد عليه السلام بها على أنّه لا مانع من أن يكون الاعتبار حالياً والمعتبر استقبالياً.

فالنّتيجة إنّ ما أفاده عليه السلام يرجع إلى نقطتين :

الأولى: عدم صحة نظرية المشهور في تفسير الانشاء بإيجاد المعنى باللفظ، وصحة نظريته عليه السلام في تفسيره وهو أنّه عبارة عن إبراز الأمر الاعتباري النفساني في الخارج بمبرز ما.

الثانية: أنّ هذا الإشكال لا يمكن دفعه على ضوء نظرية المشهور في مسألة الانشاء، بينما يمكن دفعه على ضوء نظريته عليه السلام في المسألة.

ولنا تعليق على كلتا النقطتين :

أمّا النقطة الأولى، فلأنّنا قد ذكرنا موسّعاً في باب الانشاء والإخبار أنّ الصحيح هو نظرية المشهور في هذا الباب دون نظرية السيد الأستاذ عليه السلام، وذلك لأنّ نظرية السيد الأستاذ عليه السلام مبنية على مسلكه في باب الوضع من أنّه عبارة عن التعهّد

والالتزام النفساني^(٢٨)، ولازم هذا المسلك الالتزام بأن المدلول الوضعي للألفاظ مدلول تصديقي لا تصوّري، وعليه فلا مناص من تفسير الانشاء بما يتضمّن القصد والإرادة، باعتبار أنّ مدلوله الوضعي تصديقي لا تصوّري، ومن هنا فسّر^{هـ} الانشاء بقصد إبراز الأمر الاعتباري النفساني في الخارج.

ومسلكه^{هـ} في باب الوضع وإن كان لا يقتضي تفسيره بذلك، فإنّه إنّما يقتضي تفسيره بما يكون مدلول الانشاء مدلولاً تصديقياً، وأمّا أنّه عبارة عن قصد إبراز الأمر الاعتباري النفساني فهو لا يقتضي ذلك، إذ كما يمكن تفسيره بذلك يمكن تفسيره بقصد إيجاد المعنى باللفظ، إلاّ أنّه^{هـ} حيث يرى بطلان التفسير الثاني، فلهذا فسّره بالأول.

ولكن قد ذكرنا في باب الوضع مفصّلاً أنّ تفسير السيد الأستاذ^{هـ} الوضع بالتعهد والالتزام النفساني غير صحيح، والصحيح أنّه عبارة عن جعل اللفظ للمعنى خارجاً وكان جاداً في ذلك الجعل والقرن بينهما بغرض حصول العلقه والاختصاص على تفصيل هناك، فلهذا يكون المدلول الوضعي للفظ مدلولاً تصوّرياً لا تصديقياً، وعلى هذا فالجملة الانشائية موضوعة بإزاء معنى فإنّ في مصداق يرى بالنظر التصوّري أنّه يتحقّق بنفس الجملة، كما أنّ الجملة الخبرية موضوعة بإزاء معنى فإنّ في مصداق يرى بالنظر التصوّري أنّه مفروغ عنه، وقد تقدّم تفصيله.

وأما النقطة الثانية، فيرد عليها أنّ إشكال تفكيك الانشاء عن المنشأ كما أنّه قابل للدفع على ضوء نظرية السيّد الأستاذ^{هـ} في باب الانشاء، فكذلك قابل للدفع

على ضوء نظرية المشهور في هذا الباب أيضاً، وذلك لأن المقصود من إيجاد المعنى باللفظ ليس إيجاده في الخارج لكي يقال إن لا يمكن باللفظ لأنه تابع لعلته فإن وجدت وجد وإلا فلا، سواء أكان هناك لفظ أم لا لأنه ليس واقعاً في سلسلة علله، بل المقصود منه دلالة اللفظ بالوضع على إيجاد المعنى بالإيجاد التصوري، على أساس أن المدلول الوضعي مدلول تصوري، فالإيجادية من شؤون المدلول التصوري للجملة الانشائية، كما أن الحكائية من شؤون المدلول التصوري للجملة الخبرية.

ومن هنا، تكون موجدية الجمل الانشائية محفوظة حتى في موارد صدورها عن هازل أو لافظ بلا شعور واختيار، لأنها محفوظة بالنظر التصوري، سواء ترتب مصداق حقيقي للمعنى الإيجادي على الجملة الانشائية كما في موارد المعاملات الواقعية الصحيحة أم لا، كما في موارد المعاملات الهزلية.

مثلاً إذا قال أحد: (بعث داري)، فإن كان جاداً في بيعها حكم بالصحة وترتبت عليها ملكية المبيع للمشتري والتمن للبائع واقعاً، وإن كان هازلاً لم ترتب عليه الملكية، ولكن مع هذا فالموجدية بالنظر التصوري موجودة بمعنى أن المتبادر من هذه الجملة معنى فإن في مصداق يرى بالنظر التصوري إيجاده بنفس الجملة وإن كانت صادرة عن لافظ بلا شعور، وهذا هو المراد من إيجاد المعنى باللفظ.

وعلى هذا، فلا بد أن يكون معنى الجمل الانشائية سنخ معنى نسبي قابل للإيجاد لكي تدل الجملة على إيجاد مصداقه تصوراً، مثلاً معنى البيع هو التمليك وهو سنخ معنى نسبي قابل للإنشاء والإيجاد، فلذلك تدل صيغة (بعث) على إيجاد مصداقه وإن كانت في مقام الهزل أو كان اللفظ بها غير شاعر، غاية الأمر أنها تدل في هذه الحالة على الإيجاد التصوري فحسب، وإذا كانت في مقام الجد تدل على الإيجاد التصديقي أيضاً، وكذلك الحال في سائر صيغ الانشائية كصيغة النكاح

والطلاق ونحوهما وصيغة الأمر والنهي وغيرهما.

ولا فرق في ذلك بين الصيغ المشتركة بين الإخبار والانشاء والصيغ المختصة بالإنشاء، وذلك كما تقدّم في محله مفصلاً من أنّ الجمل المشتركة مشتركة في الصيغ اللفظية فحسب لا في المعنى، ولا في مرحلة التصوّر ولا في مرحلة التصديق، فالجمل المستعملة في مقام الانشاء تختلف عن الجمل المستعملة في مقام الإخبار في المدلول التصوّري والتصديقي معاً.

والخلاصة: إنّ موجدية الجملة الانشائية وحكائية الجملة الخبرية كليهما من شؤون المدلول التصوّري لهما، فإنّ الجملة الخبرية تدلّ على معنى نسبي فإنّ في مصداق يرى بالنظر التصوّري أنّه مفروغ عنه في الخارج، وإن كان المتكلم جاداً في ذلك، كان ثبوته مفروغاً عنه واقعاً لا تصوّراً فحسب، بينما الجملة الانشائية تدلّ بالدلالة الوضعية على معنى نسبي فإنّ في مصداق يرى بالنظر التصوّري إيجاده بنفس الجملة، وإن كان المتكلم بها في مقام الجد تحقّق مصداقه واقعاً وترتب على الجملة أثرها كذلك.

ثمّ إنّ موجدية الجملة الانشائية لمصداق معناها ليست كموجدية العلة التامة لمعلولها، فإنّها تبتني على العلاقة الذاتية بينهما، بينما موجدية الجملة تبتني على العلاقة الجعلية بينهما وهي العلاقة الوضعية.

ومن هنا، يظهر أنّ ما ذكره السيّد الأستاذ رحمته الله من أنّ تفسير الانشاء بإيجاد المعنى باللفظ لا يرجع إلى معنى محصّل لا يمكن المساعدة عليه، لأنّه مبني على الخطأ في تفسير مراد المشهور من الإيجاد، وقد عرفت أنّ المراد من الإيجاد في كلماتهم ليس الإيجاد التكويني التصديقي الخارجي ولا الذهني، كما أنّ المراد منه ليس الإيجاد الاعتباري، فإنّه بيد المعبر ولا يرتبط بالجملة الانشائية، بل المراد منه كما مرّ إيجاد

مصدق المعنى باللفظ في مرحلة التصوّر، والجمله الانشائية تدلّ على ذلك بالدلالة الوضعية بناءً على ما هو الصحيح من أنّ المدلول الوضعي مدلول تصوّري.
فالنتيجة: إنّ الصحيح في باب الانشاء هو مسلك المشهور دون مسلك السيّد الأستاذ رحمته الله، هذا كلّ في الجمل الحملية الانشائية.

وأما الجمل الشرطية فهي موضوعه بازاء النسبة التعليقية وهي النسبة بين الشرط والجزاء، غاية الأمر أنّها إن كانت إخبارية فهي تدلّ على النسبة المذكورة فانية في مصداق يرى ثبوته مفروغاً عنه بالنظر التصوّري، وإن كانت انشائية فهي تدلّ على النسبة المذكورة فانية في مصداق يرى ثبوته بالنظر التصوّري بنفس الجملة.

مثلاً قوله تعالى: [لِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا]^(٩٧) يرجع إلى قضية شرطية مقدّمها وجود الموضوع وهو الاستطاعة، وتاليها ثبوت الحكم له وهو وجوب الحجّ، وهذه القضية الشرطية تدلّ على النسبة التعليقية بين الاستطاعة ووجوب الحجّ فانية في مصداق يرى ثبوته بها بالنظر التصوّري، فالموجدية من شؤون المدلول التصوّري في الجمل الانشائية، والحكائية من شؤون المدلول التصوّري في الجمل الإخبارية سواءً أكانتا حمليتين أم شرطيتين.

وعلى هذا الأساس، فلا موضوع لإشكال تفكيك المنشأ عن الانشاء لأنّهما شيء واحد وهو إيجاد مصداق المعنى بالنظر التصوّري بنفس صيغة الانشاء، لأنّه إنشاء بعينه باعتبار ومنشأ كذلك باعتبار آخر، فلا فرق بينهما ذاتاً وحقيقة، إلّا بالاعتبار كالإيجاد والوجود، فوجوب الحجّ عند الاستطاعة إنشاء باعتبار ومنشأ باعتبار آخر وكلاهما فعلي، وليس المراد من المنشأ هو فعلية وجوب الحجّ بفعلية

الاستطاعة في الخارج، ضرورة أنّها ليست منشأة بالانشاء في مرحلة الجعل، بل إنّها معلولة لوجود الاستطاعة في الخارج ومستندة إليه، وقد تقدّم أنّ المراد من فعلية وجوب الحج فعلية فاعليته ومحركيته نحو الاتيان بمتعلّقه لا فعلية وجوبه، لأنّ الوجوب أمر اعتباري وفاعليته إنّما هي بالانشاء والجعل، ولا يعقل أن تكون مستندة إلى الاستطاعة الخارجية وإلاّ كان خارجياً لا اعتبارياً وهذا خلف.

ومن هنا قلنا إنّ للحكم مرتبة واحدة وهي مرتبة الجعل والانشاء، والمجعول وهو المنشأ عين الجعل، فلا فرق بينهما إلاّ بالاعتبار، وأمّا فعلية المجعول فهي مستندة إلى الأسباب الخارجية ومعلولة لها وليست من مراتب الحكم كيف، ولازمه أن يكون الحكم أمراً خارجياً وهو كما ترى، فإذا ما هو متأخر وهو فعلية المنشأ ليس بمنشأ وما هو منشأ بالانشاء عين الانشاء وليس بمتأخر عنه، فلهذا لا موضوع لإشكال التفكيك بين الانشاء والمنشأ.

ومن هنا، يظهر أنّ هذا الإشكال نشأ من الخلط بين الوجود الانشائي لمدلول الجملة وفاعليته بفعلية شرطه في الخارج، بتخيّل أنّ المنشأ هو فعلية وجوب الحج مثلا عند تحقّق الاستطاعة في الخارج، وهذا التخيّل باطل ولا أصل له، ضرورة أنّ المنشأ بالإنشاء في الآية الشريفة مثلاً هو الوجوب في مرحلة الجعل، سواء أكانت الاستطاعة موجودة في الخارج أم لا وهو فعلي في هذه المرحلة، ولا تتصوّر فعلية أخرى له بما هو حكم شرعي، وأمّا فاعليته بفعلية الاستطاعة خارجاً، فلا يعقل أن تكون منشأة بالإنشاء ومجعولة بالجعل، لأنّها أمر تكويني وعبارة عن فعلية فاعليته ومحركيته في الخارج، ومن المعلوم أنّها لا تعقل أن تكون معلولة للإنشاء ومستندة إليه، وإلاّ لزم أن يكون الإنشاء أمراً تكوينياً وهو كما ترى.

فالتنتيجة: إنّه لا مانع من رجوع القيد إلى مفاد الهيئة من هذه الناحية.
ومن هنا، يظهر الإشكال في ما أفاده السيّد الأستاذ^(٣٠) من أنّه لا مانع من أن يكون الاعتبار حالياً والمعتبر استقبالياً، واستشهد على ذلك بالوصية التمليكية بعد الموت، بدعوى أنّ الاعتبار فيها فعلي والمعتبر إستقبالي وهو الملكية بعد الموت، أو فقل إنّ الإنشاء فعلي والمنشأ يوجد بعد الموت، ووجه الظهور أنّه كيف يمكن أن يكون الاعتبار فعلياً والمعتبر به استقبالياً مع أنّه موجود بوجوده ولا اختلاف بينهما ذاتاً وحقيقة كالإيجاد والوجود في التكوينيات، إذ كما لا يعقل الإيجاد بدون الوجود كذلك لا يعقل الاعتبار بدون المنشأ، وعلى هذا ففي الوصية التمليكية الاعتبار والمعتبر به كلاهما فعلي وموجود في عالم الاعتبار والذهن ولا يعقل فيه التعليق، والمعلّق على ما بعد الموت إنّما هو فعلية المعتبر والمنشأ وهي مسببة عن الأسباب الخارجية كالموت ونحوه ولا يعقل أن تكون منشأة به.

وإن شئت قلت: إنّ المعتبر بالاعتبار عين الاعتبار على أساس أنّه موجود بالوجود الاعتباري في عالم الذهن، وأمّا فعليته خارجاً فهي معلقة على الموت، لأنّه شرط لها والأثر الشرعي مترتب عليها لا على وجوده الاعتباري، وقد مرّ أنّ فعليته بفعلية شرطه ليست من مراتب الحكم، وإلاّ فلازمه أن يكون الحكم أمراً خارجياً^(٣٠) وهو كما ترى.

فما ذكره السيّد الأستاذ^(٣٠) مبني على الخلط بين المعتبر الموجود بالوجود الاعتباري وفعليته خارجاً بفعلية شرطه، فالمعتبر إنّما هو الأول الذي هو بيد المعتبر دون الثاني، فإذا ما هو متأخر عن الاعتبار فليس بمعتبر وما هو معتبر به فهو عينه،

فلا يعقل أن يكون متأخراً عنه.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة: وهي أنه لا مانع من رجوع القيد إلى مفاد الهيئة.

الأمر الثاني: إن الإنسان إذا توجه إلى شيء والتفت إليه فلا يخلو من أنه إما أن يطلب ذلك الشيء أو لا، ولا كلام على الثاني، أما على الأول فإن كان الملاك الذي دعا المولى إلى طلبه قائماً به على نحو الاطلاق فالطلب متعلق به كذلك، وإن كان قائماً بحصة خاصة وهي الشيء المقيد بقيد مخصوص فالطلب متعلق بها لا محالة ولا ثالث في البين، ولا فرق في ذلك بين أن يكون القيد اختيارياً أو غير اختياري، فعلى الأول لا فرق بين أن يكون مطلق وجوده مأخوذاً في الواجب كالطهارة المأخوذة قيماً للصلاة وغيرها، أو وجوده الاتفاقي الطبيعي كالاستطاعة للحج، فإنها قيد للواجب بوجودها الاتفاقي فحسب، بمعنى أن المكلف لا يكون ملزماً بإيجادها في الخارج، وعلى الثاني فلا محالة يكون مأخوذاً مفروض الوجود في الخارج كالوقت الذي هو قيد للواجب كالصلاة ونحوها.

فالنتيجة: إنه يظهر بالتحليل في مقام اللب والواقع أن القيد عند الطلب يرجع إلى المادة دون الهيئة، وحيث إن مقام الاثبات تابع لمقام الثبوت فرجع القيد في مقام الثبوت إلى المادة قرينة على التصرف في مقام الاثبات برفع اليد عن ظهور القضية الشرطية في رجوع القيد إلى الهيئة، هذا.

والجواب: إننا قد أشرنا فيما تقدم أن شروط الملاك على نحوين:

الأول: أتمها شروط لا تصاف الفعل بالملاك في مرحلة المبادئ.

الثاني: أتمها شروط لترتب الملاك على الفعل في مرحلة الامتثال.

أما الأولى، وهي شروط الاتصاف فهي التي تدعو المولى إلى أخذها قيوداً

للوّجوب في مرحلة الجعل ومفروضة الوجود في هذه المرحلة، وعلى هذا فإذا جُعل شيء في مرحلة الجعل قيداً للحكم فهو إنّما يكون بتبع كونه قيداً للاتّصاف بالملاك في مرحلة المبادئ، ولولاه لكان جعله قيداً للحكم لغواً، فالنتيجة أنّ شروط الاتّصاف هي شروط الوجوب ولا يمكن أن تكون شروطاً للواجب.

ثمّ إن جعل شيء قيداً للوجوب في مرحلة الجعل إنّما هو بأحد ملاكين:
الأول: أن يكون ذلك الشيء شرطاً للاتّصاف في مرحلة المبادئ وقيداً له، فإنّ ذلك هو قيد الوجوب وشرطه في مرحلة الجعل، ولا يعقل أن يكون شرطاً للواجب، ولا فرق بين أن يكون ذلك الشيء اختيارياً كالاستطاعة أو غير اختياري، فإنّ الاستطاعة بما أنّها دخيلة في اتّصاف الحجج بالملاك في مرحلة المبادئ وشرط له، فلا محالة تكون شرطاً للوجوب في مرحلة الجعل ولا يعقل أن تكون شرطاً للواجب، فما في هذا الوجه من جعلها شرطاً للواجب لا يرجع إلى معنى محصّل.

الثاني: أنّ قيد الواجب إذا كان غير اختياري كالوقت، فلا بدّ من أخذه قيداً للوجوب أيضاً، إذ لو كان الوجوب مطلقاً لزم التكليف بغير المقدور.

وأما الثانية وهي شروط الترتّب فهي قيود للواجب ودخيلة في حصول الملاك وترتّب عليه خارجاً، ولهذا يكون المكلف مسؤولاً أمامها وملزماً بتوفيرها، باعتبار أنّ ملاك الواجب تامّ ووجوبه فعلي ولا حالة منتظرة له.

ومن هنا يظهر أنه لا يمكن أن ترجع جميع القيود إلى المادّة، بداهة أنّ ما كان قيداً للاتّصاف فلا يعقل أن يكون قيداً للمادّة، بل لا محالة يكون قيداً للوجوب وهو مفاد الهيئة.

فالنتيجة: إنّ ما ذكره شيخنا الأنصاري رحمته الله من أنّ جميع القيود ترجع إلى المادّة

دون الهيئة^(٣١)، لا يمكن المساعدة عليه بوجه، وعلى هذا فإذا كانت القضية الشرطية ظاهرة في رجوع القيد إلى مفاد الهيئة، فيؤخذ به ولا موجب لرفع اليد عنه أصلاً، هذا.

وأجاب السيّد الأستاذ^{عليه السلام} عن هذا الوجه بما يرجع إلى أحد أمرين :

الأول: إنّ القضية الشرطية ظاهرة في رجوع القيد إلى مفاد الهيئة، وهذا الظهور حجة ولا بدّ من الأخذ به ما لم تقم قرينة على الخلاف^(٣٢).

الثاني: إنّ الملاك القائم بالواجب تارةً يكون تاماً ولا تتوقف تماميته على أي شيء في الخارج من زمان أو زماني، وأخرى يكون غير تامّ وأنّ تماميته تتوقف على أمر متأخر:

أمّا على الأول فمرة يكون الاتيان به يتوقف على مقدّمات اختيارية كالصلاة بعد دخول وقتها، فإنّ ملاكها تامّ وإن كان إتيانها يتوقف على الاتيان بمقدّماتها إذا لم تكن متوفّرة، وشرب الدواء للمريض فإنّ ملاكها تامّ له فعلاً إن كان تحقّقه في الخارج يتوقف على الاتيان بعدّة مقدّمات كرجوعه إلى الطبيب وتشخيص مرضه وتعيين الدواء له وهكذا.

وأخرى: يكون الاتيان به متوقفاً على مقدّمات خارجة عن اختيار المكلف كالمريض مثلاً، فإنّ ملاك شرب الدواء في حقّه تامّ ولا حالة منتظرة له، ولكن تحصيل الدواء فعلاً غير ممكن لوجود مانع خارجي من زمان أو زماني، وفي مثل ذلك لا مانع من الالتزام بكون الوجوب حالياً والواجب استقبالياً.

ومن هذا القبيل وجوب الصوم بعد دخول شهر رمضان بمقتضى الآية

(١) مطارح الأنظار ص ٤٦.

(٢) المحاضرات ج ٢ ص ٣٢٠.

الشريفة : [مَنْ شَهِدَ مِنْكُمْ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ] ^(٣٣)، فَإِنَّ الظاهر منها هو أنّ وجوب الصوم فعلي بعد دخول الشهر، وهذا لا يمكن إلا بالالتزام بتمامية ملاكه من الليل. وأما على الثاني فحيث إنّ ملاكه غير تامّ فعلاً وإنّما يتمّ في ظرفه المتأخّر عند تحقّق قيده، فبطبيعة الحال يكون الوجوب المتعلّق به وجوباً تعليقياً، ولا يمكن أن يكون فعلياً لعدم الملاك له كذلك ^(٣٤).

فالنتيجة: إنّ الحكم الشرعي يختلف باختلاف القيود الدخيلة في ملاكه فقد يكون فعلياً لفعلية ما له دخل في ملاكه، وقد يكون معلّقاً على حصول ما له دخل فيه، هذا.

إضافة إلى ظهور القضية الشرطية في رجوع القيد إلى مفاد الهيئة، حيث إنّ المفاهيم العرفي منها هو تعليق مفاد الجملة الجزائية على مفاد الجملة الشرطية بلا فرق في ذلك بين أن تكون القضية حملية أم شرطية، ومن هنا فالصحيح ما ذهب إليه المشهور من رجوع القيد إلى مفاد الهيئة دون المادّة.

وغير خفي أنّ ما أفاده السيد الاستاذ عليه السلام من ظهور القضية الشرطية في رجوع القيد إلى مفاد الهيئة دون المادّة صحيح ولا إشكال فيه، كما أنّ ما أفاده عليه السلام من أنّ ملاك الواجب إذا لم يكن تامّاً فعلاً وتتوقّف تماميته كذلك على أمر متأخّر، فلا يعقل أن يكون وجوبه فعلياً صحيحاً أيضاً.

ولكن ما أفاده عليه السلام - من أنّه لا مانع من أن يكون الوجوب فعلياً لفعلية ما له دخل في ملاكه، والواجب مقيد بقيد متأخّر غير اختياري كصوم شهر رمضان، فإنّه مقيد بطلوع الفجر مع أنّ وجوبه فعلي لفعلية ملاكه من حين رؤية الهلال - لا يتمّ، لما

(١) سورة البقرة آية ١٨٥.

(٢) المحاضرات ج ٢ ص ٣٢٧.

مرّ من أنّ ملاك كون الشيء قيداً للوجوب في مرحلة الجعل أحد أمرين :
الأول : أن يكون الشيء من شروط الاتّصاف في مرحلة المبادئ، فإنّه لا بدّ من
أخذه قيداً للوجوب.

الثاني : أنّ المأمور به إذا كان مقيّداً بقيد غير اختياري، فلا بدّ من أخذه قيداً
للوّجوب أيضاً، إذ لو كان الوجوب مطلقاً فبطبيعة الحال يكون محرّكاً نحو الاتيان
بالمقيّد بقيد غير اختياري وهو من التكليف بالمحال، وعلى هذا فلو كان وجوب
الصوم فعلياً من الليل ومطلقاً وكان الواجب وهو الصوم مقيّداً بطلوع الفجر، لزم
التكليف بغير المقدور، لأنّ معنى كونه فعلياً أنّه محرّك بالفعل، وهذا لا يمكن مع
كون الواجب استقبالياً.

ودعوى: إنّ القيد المتأخّر إذا كان تحقّقه مضموناً كطلوع الفجر في المثال، فلا
مانع من تعلّق الوجوب بالمقيّد به، لأنّ تعلّقه بالمقيّد ليس في الحقيقة تعلّق بالقيد بل
تعلّق بالتقيّد وذات المقيّد وهما مقدوران للمكلف عند تحقّق القيد.

مدفوعة: بأنّ وجوب الصوم إذا كان فعلياً من أوّل الليل فمعناه أنّه محرّك
نحوه، وهذا من التكليف بغير المقدور، ومجرّد كون القيد مضموناً لا يحل المشكلة،
فإنّ التقيّد مقدور عند تحقّق القيد المضمون لا قبل تحقّقه، والمفروض أنّ الوجوب
منذ الليل فعلي.

ودعوى: إنّ الوجوب وإن لم يكن مشروطاً بطلوع الفجر بنحو الشرط
التأخّر، باعتبار أنّه مضمون ولكنّه مشروط بالقدرة عليه بعد الطلوع بنحو الشرط
التأخّر، باعتبار أنّ قيد القدرة ليس من القيود المضمون وجودها في المستقبل، فإذا
كان مشروطاً بشرط متأخّر لم يكن محرّكاً نحو الاتيان بالواجب قبل تحقّق شرطه،
وعليه فهو وإن كان مطلقاً بالنسبة إلى قيد طلوع الفجر ولم يكن مقيّداً به، إلاّ أنّه مع

ذلك لا يكون محرّكاً نحو الصوم المقيّد بالطلوع فعلاً لمكان اشتراطه بالقدرة عليه بعد الطلوع بنحو الشرط المتأخّر.

مدفوعة: بما تقدّم من أنّ اشتراط الوجوب بشيء إنّما هو على أساس أنّ ذلك الشيء شرط للاتّصاف في مرحلة المبادئ وإلاّ فلا يمكن أن يكون الوجوب مشروطاً به في مرحلة الجعل لأنّه لغو وبلا مبرّر.

وعلى هذا، فالقدرة المتأخّرة لو كانت شرطاً للوجوب بنحو الشرط المتأخّر فلا محالة تكون شرطيتها له من جهة أنّها شرط للاتّصاف في مرحلة المبادئ بنحو الشرط المتأخّر، وقد تقدّم أنّ الاتّصاف بما أنّه أمر تكويني فيستحيل أن يكون مشروطاً بشرط متأخّر لاستحالة تأثير المتأخّر في المتقدّم.

فالنتيجة: إنّ ما أفاده السيد الأستاذ عليه السلام في المقام من أنّ الوجوب حالي والواجب استقبالي غير تامّ، هذا تمام الكلام في المرحلة الأولى.

وأما المرحلة الثانية فيقع الكلام فيها في موردين :

الأول: في الملاك المشروط بشيء.

الثاني: في الإرادة المشروطة.

أما الأول، فلا إشكال في معقولية اشتراط اتّصاف شيء بالملاك بتحقيق شيء آخر كاشتراط اتّصاف شرب الدواء بالملاك بالمرض، واتّصاف شرب الماء به بالعطش، واتّصاف الحج بالملاك بالاستطاعة وهكذا.

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

القول الأول: ما ذكره السيد الأستاذ عليه السلام من أنّ الشوق النفساني المؤكّد إذا تحقّق في أفق النفس بتحقيق مبادئه فيه، فلا يختلف باختلاف المشتاق إليه في خارج

أفق النفس من ناحية الاطلاق والتقييد تارةً، ومن ناحية كون القيد اختيارياً وعدم كونه اختيارياً تارةً أخرى، ومن ناحية كون القيد مورداً للشوق وعدم كونه كذلك ثالثة، بل ربما يكون القيد مبغوضاً في نفسه ولكن المقيّد به مورد للشوق وذلك كالمرض مثلاً، فإنّه على الرغم من كونه مبغوضاً للإنسان المريض فمع ذلك يكون شرب الدواء النافع مطلوباً له ومورداً لشوقه^(٣٥).

ونتيجة ما أفاده ﷺ أنّه لا فرق بين الارادة المطلقة والارادة المشروطة إلا في المتعلّق، فإنّ متعلّق الأولى الطبيعة المطلقة، ومتعلّق الثانية حصّة خاصة منها وهي المقيّد بقيد خاص، وعليه فاطلاق الإرادة وتقييدها إنّما هما بلحاظ متعلّقها لا بلحاظ نفسها، وقد يدعى بأنّ هذا موافق للوجدان، فإنّ المولى إذا التفت إلى نفسه بالنسبة لشيء ما، فلا يخلو من أنّه إمّا أن يريد أو لا يريد، والثاني خارج عن محلّ الكلام، وأمّا على الأول فالإرادة موجودة منذ البدء في أفق النفس سواء كان متعلّقها الطبيعي المطلق أم المقيّد، فإذا كيف يقال أنّها معلّقة على وجود شيء ؟

ولنا تعليق على هذا القول، وتقريبه: إنّ ما ذكره ﷺ من أنّ الفرق بين الارادة المطلقة والارادة المشروطة هو في المراد لا في نفس الارادة، فإنّ المراد تارةً يكون مطلقاً وأخرى يكون مشروطاً ومقيّداً، وأمّا الارادة فهي فعلية في عالم النفس على كلا التقديرين لا يتم، لأنّ القيد يختلف باختلاف الموارد، فتارةً يكون للمراد وأخرى للإرادة كما هو الحال في القيود المأخوذة في مرحلة الجعل، فإنّه قد يكون للوجوب وقد يكون للواجب، وقيد الوجوب هو قيد الارادة في مرحلة المبادئ، وقيد الواجب هو قيد المراد في تلك المرحلة.

وعلى هذا، فما ذكره ﷺ من أن القيد قيد للمراد دائماً دون الإرادة سواءً أكان اختيارياً أم غير اختياري ومورداً للإرادة أم لا خلاف الوجدان، لوضوح أن إرادة شرب الدواء وجداناً معلقةً على المرض، وشرب الماء على العطش، وإرادة الحج على الاستطاعة، والصلاة على دخول الوقت، والصوم على دخول شهر رمضان وهكذا، ولا يمكن القول بأن القيد دائماً يكون للمراد لا الإرادة، فما ذكره ﷺ من أن المرض قيد للمراد دون الإرادة فإنها فعلية خلاف الوجدان.

والخلاصة: إن شروط الحكم في مرحلة الجعل شروط لإرادة الفعل وأتصافه بها في مرحلة المبادئ، كما أنها شروط لا تتصافه بالملاك في هذه المرحلة، وهذه الإرادة لا تتحقق قبل تحقق شروطها، مثلاً الاستطاعة التي هي شرط لوجوب الحج في مرحلة الجعل شرط لإرادته في مرحلة المبادئ، كما أنه لا وجوب للحج قبل تحقق الاستطاعة، فكذلك لا إرادة له قبل تحققها.

فالنتيجة: إن ما أفاده السيد الأستاذ ﷺ من أنه لا فرق بين الإرادة المطلقة والإرادة المشروطة، فإن كليهما موجودة في أفق النفس، والفرق بينهما إنما هو في المتعلق، فمتعلق الأولى مطلق ومتعلق الثانية مقيد، فالإطلاق والاشتراط بلحاظ حال المتعلق لا بلحاظ حال نفسها^(٣٦)، لا يمكن المساعدة عليه أصلاً، بل هو خلاف الوجدان، لما عرفت من أن الإرادة المشروطة لا تكون موجودة في أفق النفس قبل تحقق شرطها.

ودعوى: أن نفس تصدّي المولى لطلب الفعل من العبد بنحو الواجب المشروط قبل تحقق الشرط، دليل على فعلية الإرادة في نفس المولى، لوضوح أن جعل

الايجاب من المولى مقدّمة بحسب الحقيقة لإيجاد المراد خارجاً، يدلّ على فعلية الارادة في نفسه حتّى ترشّح نحو المقدمات.

مدفوعة: أوّلاً: بأنّ هذه الدعوى مبنية على إمكان الشرط المتأخّر في مرحلة المبادئ وقد تقدّم إستحالته.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم إمكان الشرط المتأخّر، إلاّ أنّ إيجاب المولى الفعل وتصديّه لطلبه قبل تحقّق الشرط، يدلّ على أنّ ملاكته تام في ظرفه ولا يرضى المولى بتفويته من قبل المقدمات المفوتة، وهذا يدلّ على أنّه مشروط بالقدرة المطلقة لا القدرة الخاصّة وهي القدرة بعد الوقت، فلهذا يجب تحصيل القدرة عليه قبل وقته إذا لم يتمكّن من تحصيلها في وقته.

القول الثاني: ما ذكره المحقّق العراقي رحمته من أنّ الارادة المشروطة فعلية في أفق النفس كالإرادة المطلقة، ولكن لا من جهة أنّ القيد قيد للمراد لا للإرادة بل هو قيد لها، ومع ذلك تكون فعلية قبل تحقّق القيد في الخارج، وذلك لأنّ الارادة بما أنّها من الموجودات في أفق النفس، فلا محالة تكون شروطها أيضاً من الموجودات في هذا الأفق، وحيث إنّها بوجودها الذهني فعلية، فالإرادة المشروطة بها أيضاً كذلك، وعلى الجملة فالشرط للإرادة ليس وجود القيد في الخارج بل وجوده في عالم الذهن وهو فعلي^(٣٧)، هذا.

والجواب: أنّ الارادة وإن كانت من الموجودات في عالم النفس، إلاّ أنّها موجودات واقعية تصديقية فيه لا تصوّرية، فإذا بطبيعة الحال تكون شروطها أيضاً كذلك، فإنّ العطش شرط لإرادة شرب الماء بوجوده التصديقي الواقعي في عالم

النفس لا بوجوده التصوري، إذ لا يترتب على وجوده التصوري أثر، ضرورة أن تصور العطش لا يكفي لحصول إرادة شرب الماء، كما أن تصور المرض لا يوجب تحقق الإرادة نحو شرب الدواء وهكذا.

فالتنتيجة: إن هذا القول مبني على الخلط بين كون القيد شرطاً للإرادة بوجوده اللحاظي التصوري، وكونه شرطاً لها بوجوده التصديقي الواقعي، وتحيّل أن الشرط هو الأول.

القول الثالث: ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله من أن الإرادة المشروطة كالإرادة المطلقة في الوجود، فكما أن وجود الإرادة المطلقة فعلي فكذا وجود الإرادة المشروطة، فلا فرق بينهما من هذه الناحية، وإنما الفرق بينهما في الوجود، فإنه في الإرادة المشروطة معلق وفي الإرادة المطلقة منجز، وهذا هو الفارق بينهما^(٣٨).

وغير خفي غرابة هذا القول من المحقق النائيني رحمته الله، وذلك لاستحالة تفكيك الوجود عن الموجود لأتّهما شيء واحد ذاتاً وحقيقة ولا اختلاف بينهما إلا بالاعتبار، فإذا كان الوجود فعلياً فكيف يعقل أن يكون الموجود معلقاً مع أنه عين الوجود، بل إن هذا غير ممكن في الوجودات الاعتبارية بأن يكون الجعل فعلياً والمجعول معلقاً فضلاً عن الوجودات التكوينية، والمفروض أن الإرادة من الوجودات التكوينية.

وإن أراد رحمته الله بذلك أن المراد في الإرادة المشروطة معلق وفي الإرادة المطلقة منجز، مثلاً شرب الماء معلق على وجود العطش وشرب الدواء معلق على وجود المرض وهكذا، فيرد عليه أن وجود العطش والمرض ونحوهما يكون من قيود الإرادة لا المراد، لأن إرادة شرب الماء معلقة على وجود العطش، وإرادة شرب

الدواء معلّقة على وجود المرض، وإرادة الحج معلّقة على وجود الاستطاعة وهكذا، وطالما لم توجد هذه القيود فلا إرادة في عالم النفس لا أنّها موجودة والمراد معلّق، لأنّ ذلك خلاف الوجدان والضرورة.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة: وهي أنّ الأقوال المتقدّمة حول الفرق بين الارادة المطلقة والارادة المشروطة جميعاً خلاف الوجدان ولا يمكن الأخذ بشيء منها.

ومن هنا، فالصحيح في الفرق بينهما ما أشرنا إليه آنفاً من أنّ الارادة المشروطة هي الارادة المعلّقة ولا وجود لها في عالم النفس قبل وجود شرطها، فإذا يكون الفرق بين الارادتين ذاتاً وحقيقة، فإنّ الارادة المطلقة موجودة في أفق النفس دون الارادة المعلّقة، لأنّ وجودها منوط بوجود شرطها كإرادة شرب الماء المشروطة بالعطش وإرادة شرب الدواء المشروطة بالمرض وهكذا، هذا تمام كلامنا في المرحلة الثانية وهي مرحلة المبادئ.

وأما الكلام في المقام الثاني، فيقع في موارد الشك في رجوع القيد إلى مفاد الهيئة أو المادّة تارةً في مقتضى الأصل اللفظي، وأخرى في مقتضى الأصل العملي.

أما الكلام في الأول فقد ذهب شيخنا الأنصاري رحمته إلى أنّ مقتضى الأصل اللفظي هو رجوع القيد إلى المادّة دون الهيئة، وقد استدلّ على ذلك بوجهين :

الأول: إنّ المقام من صغريات مسألة دوران الأمر بين الاطلاق البدلي والاطلاق الشمولي، وحيث إنّ لا يمكن الأخذ بكليهما معاً فلا بدّ من الأخذ بالاطلاق الشمولي وطرح الاطلاق البدلي تطبيقاً لقاعدة تقديم الأظهر على

الظاهر^(٣٩)، وقد أفاده عليه السلام في مبحث التعادل والترجيح أنّ دلالة العام على العموم تنجزية فلا تتوقف على مقدّمة خارجية، ودلالة المطلق على الاطلاق تعليقية وتتوقف على تمامية مقدّمات الحكمة منها عدم القرينة، والمفروض أنّ عموم العام يصلح أن يكون قرينة^(٤٠)، هذا.

وفيه: إنّ ما أفاده عليه السلام هناك من الكبرى وإن كان تاماً إلا أنّ هذه الكبرى تختص بها إذا كان التعارض بين العام الوضعي وبين المطلق، وتقديم العام الوضعي على المطلق في مورد التعارض لا يختصّ بها إذا كان إطلاق المطلق بديلاً بل هو يتقدّم عليه وإن كان شمولياً، باعتبار أنّه يصلح أن يكون قرينة مانعة عن تمامية المقدّمات ولا تشمل مثل المقام، فإنّه ليس من صغريات هذه الكبرى، حيث إنّ التعارض فيه إنّما هو بين الاطلاق الشمولي والاطلاق البدلي لا بين العام الوضعي والمطلق، والمفروض أنّ كلا الاطلاحين هنا مستند إلى مقدّمات الحكمة، فإذا لا تكون دلالة الاطلاق الشمولي تنجزية بل هي كدلالة الاطلاق البدلي تعليقية وتتوقف على تمامية مقدّمات الحكمة، وحينئذ فلا يمكن تقديمه عليه بهذا الملاك.

وهل يمكن تقديمه عليه بملاك آخر، فهنا بحثان :

الأول: في أصل ثبوت الكبرى، وهي تقديم الاطلاق الشمولي على الاطلاق البدلي في مورد التعارض.

الثاني: أنّ المقام هل هو داخل في هذه الكبرى أو لا ؟

أمّا الكلام في الأول، فقد اختلفت كلمات الأصوليين حول هذه الكبرى نفيّاً

(١) مطارح الأنظار ص ٤٦.

(٢) فرائد الاصول ص ٤٥٧ قلت المستند في إثبات أصالة الحقيقة... فالمطلق دليل تعليقي والعام دليل

تنجزية.

واثباتاً في مبحث التعادل والترجيح، ولكننا استظهرنا هناك أنه لا يبعد ثبوت الكبرى بملاك الأظهرية، وتام الكلام في المسألة هناك.

وأما الكلام في الثاني، وهو أن المقام هل هو داخل في تلك الكبرى وهي تقديم الاطلاق الشمولي على الاطلاق البدلي في مقام المعارضة أو لا، ففيه وجهان، فذهب جماعة إلى أنه غير داخل فيها، وقد ذكروا في وجه ذلك وجوهاً:

الوجه الأول: ما ذكره المحقق النائيني رحمته من أن المقام ليس من صغريات تلك الكبرى لاختصاص الكبرى بما إذا كان التعارض بينهما بالذات، كما إذا ورد في دليل: (أكرم فقيراً) وورد في دليل آخر: (لا تكرم فاسقاً)، فإنه يقع التعارض بينهما في مورد الالتقاء والاجتماع وهو الفقير الفاسق، فإن مقتضى إطلاق الدليل الأول وجوب إكرامه على البدل، ومقتضى إطلاق الدليل الثاني حرمة إكرامه مطلقاً، ففي مثل ذلك يمكن تقديم إطلاق الثاني على الأول.

وأما في المقام فلا تعارض بين الاطلاقين في مورد الاجتماع بالذات وإنما نشأ التنافي بينهما من جهة العلم الاجمالي برجوع القيد إلى أحدهما، فمن أجل هذا العلم الاجمالي لا يمكن الجمع بين الاطلاقين والأخذ بكليهما معاً، والرجوع إلى قاعدة الأظهرية أو القرينية إنما هو فيما إذا كان التعارض والتنافي بينهما بالذات، فعندئذ إن كان أحدهما أظهر من الآخر حكم بتقديمه عليه بملاك الأظهرية، وإما إذا لم يكن التعارض بينهما بالذات وإنما جاء ذلك بالعرض بواسطة العلم الاجمالي برجوع القيد إلى أحدهما كما في المقام، فلا ترجيح في البين، حيث إن نسبة رجوعه إلى كل منهما نسبة واحدة.

ومن الواضح، أن أظهرية إطلاق الهيئة على اطلاق المادة لا تصلح أن تكون قرينة على رجوع القيد إلى المادة لعدم صلة لأحدهما بالآخر، وذلك لأن القضية

الشرطية إن كانت ظاهرة في رجوع القيد إلى أحدهما خاصة فهو المتبع، وإن لم تكن ظاهرة في ذلك بأن تكون مجملة، فعندئذ يعلم إجمالاً برجوعه إلى أحدهما، وعلى هذا فالحكم برجوعه إلى مفاد المادة خاصة أو الهيئة كذلك، تحكّم وترجيح بلا مرجح فلا يمكن، ومجرد كون إطلاق الهيئة أظهر من إطلاق المادة لا يصلح قرينة على رجوعه إلى المادة، باعتبار أنه لا يوجب رجوعه إلى المادة أظهر من رجوعه إلى مفاد الهيئة.

فالنتيجة: إن ما أفاده شيخنا الأنصاري رحمته الله من أن إطلاق الهيئة حيث إنه شمولي فيتقدّم على إطلاق المادة الذي هو بدلي، إنما يتم إذا كان التعارض بينهما بالذات، وأما إذا لم يكن التعارض بينهما كذلك كما في المقام، فلا يمكن تطبيق الجمع العرفي عليهما بتقديم الأظهر على الظاهر، فإذاً يكون المرجع في المسألة الأصل العملي.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في وجه ما أفاده المحقق النائيني رحمته الله من أن كبرى قاعدة الجمع العرفي بين الدليلين تختص بالدليلين المتعارضين بالذات لا بالعرض وبواسطة العلم الاجمالي.

ولكنه غير تام، وذلك لعدم اختصاص الكبرى بالدليلين المتعارضين بالذات بل تشمل الدليلين المتعارضين بالعرض أيضاً، أي بواسطة العلم الاجمالي بكذب أحدهما وعدم مطابقته للواقع، والنكته في ذلك أن قاعدة الجمع العرفي تختص بموارد الدلالات والكشوفات العرفية وتقديم الأقوى منهما على غيره سواء أكانت الاقوائية من جهة الخصوصية أو الأنصية أو الأظهرية أو الحكومية، ولا فرق فيه بين أن تكون تلك الاقوائية بالدلالة المطابقة أو الالتزامية، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إن العلم الاجمالي بكذب أحد الدليلين يشكّل دلالة التزامية لكل منهما على نفي المدلول المطابقي للآخر بنحو القضية الشرطية، وهي أنه

لو كان هذا الدليل صادقاً لكان الآخر كاذباً، وإن كان العكس فبالعكس، فإذا يرجع التعارض بالتعرض إلى التعارض بالذات.

وعلى هذا، ففي المقام إذا علم إجمالاً بكذب أحد الاطلاقين، إمّا إطلاق المادّة أو اطلاق الهيئة وعدم مطابقته للواقع، فهذا العلم الاجمالي يشكّل الدلالة الالتزامية لكل منهما على نفي الدلالة المطابقية للأخرى، وعلى هذا فالمادّة تدلّ على إطلاق مدلولها بالمطابقة وعلى نفي مدلول الهيئة في مورد الاجتماع بالالتزام، والهيئة تدلّ على إطلاق مدلولها بالمطابقة وعلى نفي مدلول المادّة في مورد الاجتماع بالالتزام، وحيث إنّ دلالة الهيئة على الاطلاق أقوى من دلالة المادّة عليه، فلا بدّ من تقديمها عليها في مورد الالتقاء والاجتماع بينهما تطبيقاً لقاعدة الجمع العرفي، وقد عرفت الآن أنّه لا فرق في ذلك بين الدلالة المطابقية والدلالة الالتزامية.

وإن شئت قلت: إنّ العلم الاجمالي بكذب أحد الاطلاقين في المقام وإن كان يوجب احتمال كذب كل منهما إلاّ أنّه لا يؤثر في الأقوى كشفاً ولا يجعله أضعف أو المساوي للآخر، باعتبار أنّ هذا الاحتمال كما أنّه موجود فيه موجود في الآخر أيضاً بنفس الدرجة، فإذا تبقى اقوائية إطلاق الهيئة بالنسبة إلى اطلاق المادّة بنفس النسبة فيتقدّم عليه بملاك الاقوائية^(١).

الوجه الثاني: إنّ تقييد الهيئة يستلزم تقييد المادّة دون العكس، فإذا دار الأمر بين رفع اليد عن اطلاق الهيئة والمادّة معاً ورفع اليد عن إطلاق المادّة فقط تعيّن الثاني، لأنّ الضرورة تتقدّر بقدرها، وهي في المقام لا تقتضي أكثر من رفع اليد عن إطلاق إحداهما، فرفع اليد عن إطلاق كليهما بلا موجب وضرورة، فإذا لا مناص

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ١٦٣.

في المقام من الاختصار على إرجاع القيد إلى المادّة دون الهيئة، أو فقل إنّ إرجاعه إلى مفاد الهيئة يستلزم ارتكاب خلاف الظاهر أكثر من اللازم وهو بلا مبرّر فلا يجوز.

مثال ذلك إذا ورد في دليل: (أكرم العالم الفلاني) ثمّ ورد في دليل آخر: (فليكن ذلك إذا جاء في بلدك)، وفرضنا أنّ الدليل المقيد لا يكون ظاهراً في رجوع القيد إلى مفاد الهيئة وهو الوجوب ولا في رجوعه إلى مفاد المادّة وهو الاكرام، فيكون مجملاً، وإجماله سبب للعلم الاجمالي برجوعه إلى مفاد إحداهما لا بعينه، وحينئذ فإن قلنا برجوعه إلى مفاد الهيئة وهو الوجوب وتقييد إطلاقه فهو يستلزم تقييد إطلاق المادّة أيضاً وهو الاكرام، فإنّ وجوب إكرام العالم في المثال إنّما هو ثابت عند المجيء لا مطلقاً، وعليه فبطبيعة الحال يكون الواجب هو إكرامه في هذه الحالة ولا يكون إكرامه في غير تلك الحالة واجباً، وأمّا إذا قلنا برجوعه إلى مفاد المادّة وتقييد إطلاقه فهو لا يستلزم تقييد إطلاق الهيئة، فإنّ الوجوب حينئذ مطلق وغير مشروط بهذا القيد والواجب مقيد به، ومعنى أنّ الوجوب مطلق غير مشروط به أنّه فعلي سواء أكان القيد متحققاً أم لا، بينما إذا كان مشروطاً به فلا يكون فعلياً إلاّ بفعليته.

وقد علّق عليه المحقّق الخراساني بتقريب: إنّ هذا الوجه إنّما يتمّ فيما إذا كان القيد المراد رجوعه إلى مفاد الهيئة أو المادّة منفصلاً ولا يمنع عن انعقاد ظهور كل منهما في الاطلاق، فعندئذ يتعيّن رجوعه إلى المادّة دون الهيئة، باعتبار أنّ رجوعه إلى الهيئة كما يستلزم تقييد إطلاقها فكذلك يستلزم تقييد إطلاق المادّة، وهو بلا موجب وضرورة كما مرّ، وأمّا إذا كان القيد المذكور متصلاً فهو بما أنّه مانع عن انعقاد ظهور كل منهما في الاطلاق، فلا يلزم من رجوع القيد إلى مفاد الهيئة محذور مخالفتين: مخالفة إطلاق الهيئة ومخالفة إطلاق المادّة، لأنّ السالبة حينئذ بانتفاء الموضوع، فلا اطلاق في البين حتّى يلزم خلاف الأصل، فإذا لا فرق بين رجوع القيد إلى مفاد المادّة

أو مفاد الهيئة، وليس في شيء من ذلك خلاف الأصل^(٤٦)، هذا .
 والتحقيق في المقام أن يقال : إنّ ما ذكره شيخنا الأنصاري رحمته - من أنّ رجوع
 القيد إلى مفاد الهيئة يستلزم مخالفتين بينما يكون رجوعه إلى مفاد المادة يستلزم مخالفة
 واحدة، ومن الواضح أنّه لا يجوز ارتكاب مخالفتين مع إمكان الاختصار على مخالفة
 واحدة- لا يمكن المساعدة عليه:

إمّا أولاً: إنّ هذه الكبرى غير تامّة، لأنّ ارتكاب مخالفتين مع إمكان الاختصار
 على مخالفة واحدة إنّما لا يجوز إذا كان ذلك بيد المكلف واختياره، فإنّ الضرورة
 حينئذ تتقدّر بقدرها وأمّا إذا لم يكن ذلك باختيار المكلف ويده فالكبرى غير تامّة،
 والمقام من هذا القبيل، لأنّ رجوع القيد إلى الهيئة أو المادة منوط بظهوره العرفي، فإذا
 فرضنا أنّه ظاهر عرفاً في رجوعه إلى الهيئة، فاستلزام تقييد إطلاقها لتقييد إطلاق
 المادة لا يمنع عن هذا الظهور ولا يصلح أن يكون قرينة على رفع اليد عنه، وأمّا إذا لم
 يكن ظاهراً لا في رجوعه إلى الهيئة ولا إلى المادة، بأن تكون القضية مجملة من هذه
 الناحية، فعندئذ كما يحتمل رجوعه إلى مفاد الهيئة كذلك يحتمل رجوعه إلى مفاد
 المادة، واستلزام رجوعه إلى مفاد الهيئة رجوعه لّباً إلى مفاد المادة أيضاً لا يصلح أن
 يكون مرجحاً لرجوعه إلى المادة دون الهيئة، ضرورة أنّ الاستلزام المذكور لا يوجب
 ظهور القضية في رجوع القيد إلى المادة بمعنى انقلابها من الاجمال إلى الظهور،
 لاستحالة انقلاب الشيء عمّا كان عليه، كما أنّه لا يوجب كون رجوعه إلى المادة أقوى
 من رجوعه إلى الهيئة.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم الكبرى إلا أنّ تقييد الهيئة بقيد لا

يستلزم تقييد المادّة به مباشرة حتّى يكون مخالفة زائدة بلا مبرر، بل يستلزم تقييدها على أساس أنّ كل واجب في مقام الثبوت والواقع مقيد بقيود الوجوب لبّاً، ضرورة أنّه لا يتصوّر تلبّس واجب بالوجوب قبل تحقّق تلك القيود وإنّما يتلبّس به بعد تحقّقها، فالحجّ لا يكون واجباً قبل تحقّق الاستطاعة التي هي قيد للوجوب وإنّما يكون واجباً بعد تحقّقها، وهذا معنى أنّ الواجب مقيد بقيود الوجوب لبّاً وواقعاً، وعلى هذا فإذا قيّد إطلاق مفاد الهيئة بقيد فقد قيّد الواجب به لبّاً أيضاً، ولكن ليس في هذا التقييد لبّاً مخالفة للظاهر حتّى يكون مخالفة زائدة.

الوجه الثالث: إنّ العلم الاجمالي برجوع القيد إلى مفاد الهيئة أو المادّة ينحل إلى العلم التفصيلي بتقييد المادّة وعدم شمولها للحصة الفاقدة للقيد، لأنّ إطلاق المادّة قد سقط يقيناً إمّا برجوع القيد إليها مباشرة أو برجوعه إلى الهيئة، فإنّه يوجب سقوط إطلاقها وعدم شمولها للحصة الفاقدة للقيد جزماً، فإذا أمر المولى مثلاً بزيارة الحسين عليه السلام، ثمّ قال: (فليكن ذلك عن قيام)، وشككنا في أنّ القيام هل هو قيد للأمر أو للمأمور به وهو الزيارة، ففي مثل ذلك نعلم تفصيلاً أنّ إطلاق المادّة وهي الزيارة ساقط على كل تقدير، أي سواء كان القيد راجعاً إليها مباشرة أم إلى الهيئة: أمّا على الأول فهو واضح، وأمّا على الثاني وهو رجوع القيد إلى مفاد الهيئة، فإنّه لا إطلاق لها بالنسبة إلى حصة من الزيارة الفاقدة للقيام لأنّها ليست مصداقاً للمأمور به، فالقيام في هذا الفرض وإن لم يكن قيدها مباشرة إلاّ أنّها مقيدة به لبّاً، ضرورة أنّه لا يمكن أن تكون دائرة الواجب أوسع من دائرة الوجوب.

وعلى هذا، فمعنى أنّ تقييد مفاد الهيئة يستلزم سقوط إطلاق المادّة أنّه لا يعقل إطلاقها وشمولها للحصة الفاقدة للقيد، وعلى هذا فنعلم تفصيلاً بسقوط إطلاق المادّة إمّا برجوع القيد إليها مباشرة أو بتقييدها به لبّاً وقهراً ولا نعلم بسقوط إطلاق

الهيئة، فعندئذ لا مانع من التمسك بإطلاقها.

ونتيجة ذلك: إنّ الوجوب مطلق وثابت قبل تحقق القيد، والواجب حصة خاصة وهي المقيدة بالقيد لئلاً أو جعلاً هذا.

والتحقيق في المقام أن يقال: إن تقييد مفاد الهيئة مباين لتقييد مفاد المادة ملاكاً وجعلاً وأثراً، لأن قيد مفاد الهيئة شرط للوجوب في مرحلة الجعل ولا تصاف الفعل بالملاك في مرحلة المبادئ، وليس المراد من قيد الوجوب أن الوجوب - بما هو اعتبار - مقيد به بحيث يكون التقييد به جزء الوجوب والقيد خارج عنه لأن ذلك غير معقول، لأن الوجوب بما هو اعتبار لا يعقل أن يكون مقيداً بقيد خارجي، باعتبار أن دخل القيد في الملاك بوجوده الخارجي لا بوجوده الذهني، هذا مضافاً إلى أنه أمر بسيط فلا يمكن أن يكون مركباً أو مقيداً، بل المراد منه قيد حقيقة الوجوب وروحه وهي ملاكه، فإذا كان ملاكه مقيداً كان هذا الملاك المقيد هو الداعي للمولى إلى جعل الوجوب واعتباره، هذا بحسب مقام الثبوت.

وأما قيد الوجوب في مقام الإثبات فيؤخذ مفروض الوجود في الخارج، وأثر هذا المقيد هو أن المكلف غير ملزم بتحصيله ولا يكون مسؤولاً أمامه لأنه لا وجوب ولا ملاك قبل تحققه ووجوده فلا مقتضي لوجوب تحصيله، وأما قيد الواجب فلأن تقييده به جزؤه ومتعلق الوجوب والقيد خارج، وهذا القيد شرط لترتب الملاك على الواجب في الخارج، ومن ثم تكون قيود الواجب متفرعة على قيود الوجوب وفي طولها.

وأما في مقام الإثبات فلا يؤخذ مفروض الوجود في الخارج، ولهذا يكون المكلف ملزماً بتحصيله والإتيان به لأن الملاك تام والوجوب فعلي ولا حالة منتظرة. ومن ذلك يظهر أن شيئاً واحداً لا يمكن أن يكون أمره مردداً بين أن يكون

قيداً للوجوب أو قيداً للواجب لسببين :

الأول: إن قيد الوجوب شرط له في مرحلة الجعل وقيد لإتصاف الفعل بالملك ومأخوذ مفروض الوجود في الخارج، بينما إذا كان قيدياً للواجب فالتقييد به جزؤه وأنه قيد لترتيب الملك على الواجب في الخارج وغير مأخوذ مفروض الوجود.

الثاني: إذا كان قيدياً للوجوب فلا يكون المكلف ملزماً بتحصيله، بينما إذا كان قيدياً للواجب فالمكلف ملزم بتحصيله.

وعلى هذا، فإن كان هذا التقييد غير اختياري تعيّن كونه قيدياً للوجوب لا للواجب، نعم لو دلّ دليل على أنه يكون قيدياً للواجب فقد ذكرنا غير مرة أنه لا بد أن يكون قيدياً للوجوب أيضاً وإلا لزم التكليف بغير المقدور، كالوقت فإنه قيد للواجب والوجوب معاً لكن بحيثيتين متباينتين طوليتين إذ لا يمكن أن يكون قيدياً لهما من حيثية واحدة، وإلا لزم تأخر الشيء عن نفسه، ولذلك إذا كان مأخوذاً مفروض الوجود فإنه يتعيّن كونه قيدياً للوجوب دون الواجب.

نعم، إذا كان القيد اختياريّاً ولم يؤخذ في لسان الدليل مفروض الوجود يمكن أن يتردد أمره بين كونه قيدياً لمفاد الهيئة وكونه قيدياً لمفاد المادة.

ومن هنا، يظهر أنه لا بد من تخصيص النزاع في المسألة في هذا الفرض فقط. فالنتيجة: إنّ تقييد الوجوب مبين لتقييد الواجب ملاكاً وجعلاً وأثراً فلا يمكن اجتماعهما في شيء واحد من حيثية واحدة، فإذا قيد الواجب مبين لقيد الوجوب فلا يعقل اجتماعهما في شيء واحد إلا إذا كانت فيه حيثيتان متباينتان طوليتان.

وأما ما هو المشهور في الألسنة من أن تقييد مفاد الهيئة يستلزم تقييد مفاد المادة

لباً فلا يمكن المساعدة عليه، لأن لتقييد مفاد المادة وهو الواجب معنى واحداً، وهو أن التقييد بالقيود جزؤه ومرتعلق الوجوب، والقيود شرط لجعل تقييد المأمور به في مرحلة الجعل وشرط لترتب الملاك عليه في الخارج وليس له معنى آخر.
ولا يمكن أن يكون الواجب مقيداً بقيود الوجوب لياً :

أولاً: أن قيد الواجب متفرع على قيد الوجوب وفي مرتبة متأخرة عنه.

وثانياً: إن المكلف ملزم بالإتيان به دون قيد الوجوب، ولهذا لا بد أن يراد من التقييد اللبي التقييد والتخصيص لا التقييد والتخصيص، وحكم العقل بأن دائرة الواجب لا يمكن أن تكون أوسع من دائرة الوجوب لأن اتصاف الواجب بهذا الوصف العنوان وتلبسه بالوجوب بعد تحقق الوجوب بتمام شروطه وقيوده، مع أن تلك الشروط والقيود ليست شروطاً وقيوداً للواجب بالمعنى المتقدم، لأن الواجب إنما هو واجب في ظرف وجود شرائط الوجوب وقيوده، مثلاً الصلاة على المكلف في ظرف كونه بالغاً عاقلاً قادراً وهكذا، مع أن البلوغ والعقل والقدرة ليست من قيود الصلاة.

فإذاً دائرة الواجب من الأول ضيقة، لا أن تقييد الوجوب يستلزم تقييد الواجب، بل هذا الاستلزام من باب (ضيق فم الركبة) ومن باب التقييد والتخصيص، فالواجب إنما يتولد بتولد الوجوب فلا يمكن أن تكون دائرته أوسع من دائرة الوجوب.

وبذلك يظهر ما في كلمات الأصحاب من التسامح، لأن تقييد مفاد الهيئة لا يستلزم تقييد مفاد المادة لا جعلاً ولا لياً، وإلا لزم أن يكون للواجب إطلاقاً بقطع النظر عن اتصافه بالوجوب، وهو كما ترى.

والخلاصة: إن الوجوه التي استدل بها على أن تقييد مفاد الهيئة يستلزم تقييد

مفاد المادة وهو الواجب كلها مبنية على افتراض إطلاق المادة بقطع النظر عن اتصافها بالوجوب، وهذا كما ترى، لأن إطلاق الواجب وتقييده إنما يلاحظ بعد اتصافه بالوجوب وتعنونه بهذا العنوان، وأما الحصة قبل الوجوب فهي ليست من أفراد الواجب ومصاديقه.

إلى هنا قد وصلنا إلى النتائج التالية :

الأولى: إن محل النزاع في المسألة إنما هو في قيد اختياري غير مأخوذ مفروض الوجود في لسان الدليل في مقام الإثبات، لأنه لو أخذ مفروض الوجود فيه تعين كونه قيماً للواجب ولا يكون مردداً بين كونه قيماً للوجوب أو قيماً للواجب، وكذلك إذا كان غير مقدور فإنه يتعين كونه قيماً للوجوب ولا يكون مردداً بينهما.

نعم، لو كان هناك دليل على أنه قيد للواجب أيضاً فهو قيد لهما معاً، وهذا خارج عن محل الكلام، فإذا محل الكلام في المسألة أن القيد في القضية إما يرجع إلى مفاد الهيئة دون مفاد المادة أو بالعكس.

الثانية: إن تقييد مفاد الهيئة مباين لتقييد مفاد المادة، ولا يمكن اجتماعها في شيء واحد من حيثية واحدة، وقيد مفاد الهيئة مباين لقيد مفاد المادة فلا يمكن اجتماعها في شيء واحد من حيثية واحدة، ولهذا تكون النسبة بينها التباين لا العموم من وجه.

الثالثة: إن ما في السنة الأصحاب من أن تقييد مفاد الهيئة يستلزم تقييد مفاد المادة مبني على التسامح أو تخيل إطلاق مفاد المادة بقطع النظر عن اتصافها بالوجوب وهو كما ترى، بل المراد به استلزام التقييد والتخصيص لا التخصيص والتقييد، يعني أن دائرة الواجب لا يمكن أن تكون أوسع من دائرة الوجوب، لأن الواجب بعد اتصافه بالوجوب إما مطلق أو مقيد.

وهنا وجهان آخران في المسألة :

الأول : ما ذكره السيد الأستاذ رحمته الله.

الثاني : ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله.

أمّا الوجه الأول فقد ذكر السيد الأستاذ رحمته الله بياناً مفصلاً حول هذه المسألة وتحليلها وبيان علاجها، ونلخص ما ذكره في ضمن عدة نقاط:

الأولى : إنّ قيد الهيئة مأخوذ مفروض الوجود في مرحلة الجعل دون قيد المادة، فهما متباينان من هذه الناحية.

الثانية : إنّ لا فرق بين أن يكون القيد اختيارياً أو غير اختياري.

الثالثة : إنّ معنى تقييد مفاد الهيئة كون الوجوب حصّة خاصّة وهي الحصّة المتقيّدة بالقيد، ومعنى تقييد المادة كون الواجب حصّة خاصّة وهي الحصّة المتقيّدة به.

الرابعة : إنّ النسبة بين تقييد المادة بقيد وتقييد الهيئة به عموم من وجه، فيمكن أن يكون الشيء قيّداً لمفاد الهيئة دون المادة، كما إذا أمر المولى بركعتين من الصلاة مثلاً في المسجد إذا دخل فيه، فيكون الدخول شرطاً لوجوبهما بنحو صرف الوجود، فإذا دخل فيه وجبت عليه ركعتان من الصلاة ولو عن جلوس، وقد يكون الشيء قيّداً للمادة دون الهيئة، وقد يكون قيّداً لهما معاً.

الخامسة : إنّ المراد من إطلاق المادة ليس عمومها وشمولها للحصّة قبل تحقّق قيد الوجوب وانطباقها عليها، لكي يقال إنّ تقييد مفاد الهيئة بقيد يستلزم تقييد المادة أيضاً بخصوص الحصّة بعد تحقّق هذا القيد، على أساس أنّ دائرة الواجب لا يمكن أن يكون أوسع من دائرة الوجوب، ولا يصدق على الحصّة الفاقدة للقيد، بل المراد منه عدم أخذ القيد فيها في مقام الجعل في مقابل تقييدها به في هذا المقام وأثره

وجوب تحصيله، كما أن المراد من إطلاق مفاد الهيئة عدم تقييده بقيد في مقام الجعل وأنه مطلق في مقابل تقييده في هذا المقام بقيد مأخوذ مفروض الوجود في الخارج وأثره عدم وجوب تحصيله فيه، ومن الواضح أن تقييد إطلاق المادة بالمعنى المذكور مباين لتقييد إطلاق الهيئة جعلاً وأثراً، ونتيجة هذا أن تقييد إطلاق الهيئة لا يستلزم تقييد إطلاق المادة بل يستحيل هذا الاستلزام، باعتبار أنهما متباينان جعلاً وأثراً كما عرفت.

وعليه، فالعلم الاجمالي برجوع القيد إلى المادة أو إلى الهيئة يوجب وقوع التعارض بين إطلاق كل منهما مع إطلاق الآخر فيسقطان معاً من جهة المعارضة، فلا يمكن التمسك بشيء منهما، ولا ينحل هذا العلم الاجمالي إلى علم تفصيلي بسقوط إطلاق المادة وشك بدوي في سقوط إطلاق الهيئة، لأنه علم إجمالي بين المتباينين، فلا يمكن فرض الانحلال فيه إلا بافتراض القدر المتيقن بينهما وهو خلف.

فالننتيجة: إنه ﷺ قد اختار في المسألة سقوط كلا الاطلاقين معاً عن الحجية بمقتضى العلم الاجمالي بكذب أحدهما وعدم مطابقته للواقع، فإذا ليس في المسألة أصل لفظي، والمرجع فيها حينئذ الأصول العملية^(٣٢)، هذا.

ولنا أن ننظر إلى هذه النقاط ومدى صحتها أو سقمها.

أما النقطة الأولى: فهي صحيحة، غاية الأمر أنه ﷺ لم يبين فيها ما هو نكتة الفرق بين القيدين وهما قيد الوجوب وقيد الواجب، وقد تقدم أن نكتة الفرق بينهما هي أن أخذ شيء قيداً للوجوب في مرحلة الجعل إنما هو من جهة أنه دخيل في

اتّصاف الفعل بالملاك في مرحلة المبادئ، إذ لو لا دخله فيه لكان أخذه قيداً للوجوب في مرحلة الجعل لغواً بلا مبرر، وأخذ شيء قيداً للواجب في هذه المرحلة إنّما هو من جهة أنه دخيل في ترتّب الملاك عليه في الخارج وإلاّ كان أخذه قيداً له لغواً وبلا موجب، وعلى هذا فقيد الوجوب يفترق عن قيد الواجب ملاكاً وجعلاً وأثراً، لا أنّه يفترق عنه جعلاً وأثراً فقط كما في كلامه عليه السلام.

وأما النقطة الثانية: فيرد عليها ما تقدّم منّا آنفاً من أنّ محلّ الكلام في المسألة إنّما هو في القيد الاختياري المأخوذ في القضية وأنّه يرجع فيها إلى مفاد الهيئة أو المادّة، ولا يمكن أن يكون الكلام في الأعم منه ومن غير الاختياري، إذ لو كان القيد غير اختياري تعيّن كونه قيداً لمفاد الهيئة دون المادّة، ولا يدور الأمر حينئذ بين كونه قيداً للهيئة أو المادّة، ولو علم من الخارج أنّه قيد للواجب ودخيل في ترتّب الملاك عليه فلا بدّ من أخذه قيداً للوجوب أيضاً، إذ لا يمكن أن يكون الوجوب مطلقاً والواجب مقيداً بقيد غير اختياري، وإلاّ فيلزم التكليف بغير المقدور.

وأما النقطة الثالثة: فالظاهر أنه عليه السلام أراد منها تقييد كل من مفاد الهيئة والمادّة بقيد مباشر الذي هو في مقابل اطلاق كل منهما، وليس مراده عليه السلام من تقييد المادّة صيرورتها حصة خاصة ولو بتقييد الهيئة بقريئة أنّه جعل تقييد المادّة في مقابل تقييد الهيئة، وأنّهما متباينان جعلاً وأثراً.

ودعوى: إنّ معنى تقييد المطلق صيرورته حصة خاصة، سواءً أكان ذلك بتقييده بقيد مباشرة أم بواسطة لأنّ معنى تقييد المطلق سقوط إطلاقه، ولا يعتبر فيه أن يكون ذلك بالقيد مباشرة، وحيث إنّ تقييد الهيئة يستلزم تقييد المادّة قهراً بالحصة الواجدة للقيد ولا تشمل الحصة الفاقدة له، لأنّ سعة الواجب لا يمكن أن تكون أكثر من سعة الوجوب فلا إطلاق لها.

مدفوعة: أولاً أنه لا إطلاق للمادة لباً بصفة أمّها متعلّقة للوجوب، فإنّ الكلام إنّما هو في إطلاق متعلّقه وتقييده بحيث يكون التقيّد جزءه.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك، وتسليم إطلاق المادة لباً للحصة الفاقدة للقيّد وسقوطه بتقييد الهيئته وصورته خاصة وهي الحصة بعد تحقّق القيد، ولكن هذا الاطلاق اللبّي وتقييده كذلك ليس محل الكلام في المسألة ولا موضوعاً للأثر المطلوب فيها، فإنّ ما هو محل الكلام فيها إطلاق المادة في مقابل تقييدها بقيد مباشرة، بحيث يكون تقييدها به جزءاً لها وداخلاً فيها كسائر أجزائها ودخيلاً في ترتّب الملاك عليها كغيره من الأجزاء، فإنّ هذا هو موضوع الأثر ومحلّ البحث في المسألة، وتقييد الهيئته لا يستلزم تقييد المادة بهذا المعنى لأنّه في مقابل تقييدها كذلك بتقابل التباين.

وأما النقطة الرابعة: فالأمر فيها كما أفاده رحمته، لأنّ النسبة بين تقييد الهيئته وتقييد المادة الذي هو محل الكلام في المسألة عموم من وجه لا عموم مطلق، فإنّ عموم المطلق إنّما هو بين تقييد الهيئته وتقييد المادة لباً لا جعلاً كما مرّ تفصيلاً.

وأما النقطة الخامسة: فالأمر فيها أيضاً كما أفاده رحمته، لما عرفت من أنّ ما هو محلّ الكلام في المسألة إنّما هو اطلاق المادة في مقابل تقييدها بقيد مباشر جعلاً، غاية الأمر أنّ التقابل بينهما من تقابل التضادّ على مسلك السيد الأستاذ رحمته، ومن تقابل الايجاب والسلب على ما قوينا، وليس المراد من إطلاقها إطلاقها للحصة الفاقدة في مقام اللبّ والواقع، كما تقدّم تفصيلاً.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة: وهي أنّ ما ذكره السيد الأستاذ رحمته من أنّ تقييد الهيئته لا يستلزم تقييد المادة هو الصحيح على تفصيل تقدّم، هذا كلّه فيما إذا كان دليل التقييد منفصلاً عن دليل الأمر.

وأما إذا كان متصلاً، فهو بما أنه يمنع عن انعقاد ظهور كل منهما في الاطلاق،
فالحكم فيه هو الاجمال والمرجع فيه الأصول العملية.

وأما الوجه الثاني : فقد ذكر المحقق النائيني رحمته أن القيد يرجع إلى المادة، بلا
فرق بين كونه متصلاً أو منفصلاً، وقد استدلل على ذلك بوجهين :

الأول : إن رجوع القيد إلى المادة وإن كان في ضمن المادة المنتسبة متيقن، وأما
رجوعه إليها بعد الانتساب فهو مشكوك فيه وبحاجة إلى عناية زائدة، فإذا لم تكن
عناية ودليل على ذلك فمقتضى اطلاق المادة المنتسبة عدم رجوعه إليها، وحيث فلا
مانع من التمسك بإطلاقها.

الثاني : إنه لو كان قيداً لها بعد الانتساب فلا بد من أخذه مفروض الوجود،
وحيث إن أخذه كذلك بحاجة إلى قرينة، فإذا لم تكن قرينة فمقتضى إطلاق القيد
عدم أخذه كذلك، لأنه خصوصية زائدة على ذات القيد وبحاجة إلى عناية زائدة،
ولا فرق في ذلك بين كون القيد متصلاً أو منفصلاً لفظياً كان أم لبيئاً^(١)، هذا.

وللمناقشة فيه مجال واسع :

أولاً إن دليل التقييد إذا كان متصلاً بدليل الأمر كان مانعاً عن انعقاد أصل
ظهور كل من ذات المادة والمادة المنتسبة في الاطلاق، لمكان احتفاف الكل بما يصلح
للقرينية، فلا ظهور لا لذات المادة ولا للمادة المنتسبة، أو فقل إن المراد من المادة
المنتسبة هو الهيئة، والمفروض في المقام أن نسبة القيد إلى كل من المادة والهيئة على حدّ
سواء، وحيث إنه متصل بدليل الأمر، فيصلح أن يكون مانعاً عن ظهور كل واحد
منهما في الاطلاق.

ودعوى: إن رجوع القيد إلى المادة أعم من ذاتها والمادة المنتسبة متيقن، وأما رجوعه إلى خصوص المادة المنتسبة فهو مشكوك فيه.

مدفوعة: فإننا لو سلمنا هذه الدعوى، إلا أنه يكفي في إجمال المادة المنتسبة وعدم انعقاد الظهور لها في الاطلاق الشك في رجوع القيد إليها لمكان احتفافها به، نعم لا أثر للشك في التقييد بالمنفصل، باعتبار أن إطلاق المطلق منعقد فلا يجوز رفع اليد عنه ما لم يثبت تقييده.

وثانياً: إنه عليه السلام إن أراد بالمادة المنتسبة ما هو مساوق لمفاد الهيئة وهو الوجوب، ومن ذات المادة ما هو مساوق للواجب، فيرد عليه أن مرجع ذلك إلى أن رجوع القيد إلى الأعم من الواجب والوجوب متيقن وإلى خصوص الوجوب مشكوك فيه، وفيه أن هذا من توضيح الواضح، ضرورة أن الأمر في تمام موارد العلم الاجمالي كذلك، لأن الجامع بين فردين أو أفراد متيقن وكل واحد منهما بنفسه مشكوك فيه، وفي المقام رجوع القيد إلى أحدهما متيقن وإلى خصوص كل من الواجب والوجوب مشكوك فيه، فإذا لا خصوصية للوجوب.

وإن أراد عليه السلام من ذات المادة المادة بقطع النظر عن اتصافها بالوجوب، ومن المادة المنتسبة المادة بالنظر إلى اتصافها بالوجوب، يرد عليه نفس ما عرفت، هذا إضافة إلى أن رجوع القيد إلى المادة بعد انتسابها لا يجدي في دفع المشكلة وهي أن المعنى الحرفي غير قابل للتقييد، فإنه عليه السلام فراراً عن أن القيد لا يرجع إلى مفاد الهيئة باعتبار أنه معنى حرفي والمعنى الحرفي لا يقبل التقييد، التزم بأنه يرجع إلى المادة المنتسبة مع أنه يقع في نفس المحذور، لأن المادة المنتسبة في مقابل ذات المادة عبارة عن نفس النسبة الطلبية بين ذات المادة والمخاطب، وهي معنى حرفي.

والخلاصة: إن المحقق النائيني عليه السلام حيث قد بنى على أن المعنى الحرفي غير قابل

للاطلاق والتقييد، فلذلك حاول ارجاع القيد إلى المادّة المنتسبة لا إلى مفاد الهيئة باعتبار أنّه معنى حرفي، ولكن قد عرفت أنّ هذه المحاولة لا تجدي، لأنّ المادّة المنتسبة أيضاً معنى حرفي في مقابل ذات المادّة، فإنّها عبارة عن نفس النسبة الطلبية، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إنّ أصل المبنى وهو أنّ المعنى الحرفي غير قابل للاطلاق والتقييد غير صحيح، لما تقدّم من أنّه لا مانع من تقييد المعنى الحرفي بتقييد طرفيه، على أساس أنّه متقومّ بهما ذاتاً وحقيقة، فإذاً إطلاقه وتقييده إنّما هما باطلاق وتقييد طرفيه باعتبار أنّهما بمثابة الجنس والفصل للنوع، والمفروض أنّه لا مانع من إطلاقهما وتقييدهما.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة: وهي أنّ بين إطلاق الهيئة وإطلاق المادّة معارضة لا بالذات بل بالعرض وبواسطة العلم الاجمالي بتقييد إطلاق إحداهما، وعلى هذا فالمقام داخل في الكبرى المتقدّمة وهي تقديم الاطلاق الشمولي على الاطلاق البدلي في مورد المعارضة، فإذاً لا بدّ من تقديم إطلاق الهيئة باعتبار أنّه شمولي على إطلاق المادّة باعتبار أنّه بدلي، فلا تصل النوبة حينئذٍ إلى الأصل العملي في المسألة، هذا كلّه فيما إذا كان دليل التقييد منفصلاً وغير مانع عن انعقاد ظهور كل منهما في الاطلاق.

وأما إذا كان مجملاً ومانعاً عن انعقاد ظهور كل منهما في الاطلاق فهو خارج عن محل الكلام، لأنّ موضوع البحوث المتقدّمة هو ما إذا كان لكل منهما اطلاق، وأما إذا كانتا مجملتين فلا موضوع لتلك البحوث، فإذاً يكون المرجع في المسألة الأصل العملي.

وأما الكلام في المقام الثاني وهو ما إذا لم تكن في المسألة أصول لفظية إمّا من

جهة أنّ دليل التقييد متصل بدليل الأمر فيوجب إجماله أو من جهة أنّ المولى ليس في مقام البيان أو من جهة سقوطها بالمعارضة، فهل مقتضى الأصل العملي فيه البراءة في المسألة أو الاحتياط أو التفصيل؟ فيه وجوه.

فقد يقال بالتفصيل في المسألة بين ما إذا كان الشكّ في وجوب المادّة قبل تحقّق القيد المرذود، وما إذا كان الشكّ في وجوبها بعد تحقّق ذلك القيد، فالمرجع على الأول أصالة البراءة على أساس أنّ الشكّ في أصل وجوبها، فإنّ القيد إن كان قيدياً لها فوجوبها فعلي ويجب عليه تحصيل هذا القيد، وإن كان قيدياً للهيئة فلا وجوب لها فعلاً، فلهذا يكون الشكّ في أصل وجوبها وهو مورد لأصالة البراءة، وعلى الثاني فلا موضوع لأصالة البراءة للعلم بوجوبها على كل تقدير أي سواءً أكان القيد لها أو للهيئة، هذا.

ولكن هذا التفصيل غير سديد وذلك، لأنّ أصالة البراءة عن تقييد الواجب به وإن كانت جارية في نفسها، إلّا أنّها معارضة بأصالة البراءة عن تقييد الوجوب به، لأنّ جريان كلتا الأصالتين في المقام لا يمكن لاستلزامه المخالفة القطعية العملية فيه للقطع بأنّه قيد لأحدهما، فإذا أتى بالمادّة الفاقدة للقيد فقد علم بالمخالفة سواء كان القيد قيدياً للواجب أم للوجوب.

مثلاً إذا أمر المولى بالصلاة ركعتين في المسجد ثمّ قال: (فلتكن الصلاة عن قيام)، وشككنا فرضاً في أنّ القيام هل هو قيد لمفاد الهيئة وهو وجوب الصلاة أو للمادّة وهي الصلاة، ففي مثل ذلك لا يمكن إجراء أصالة البراءة عن تقييد الصلاة بالقيام، لأنّها معارضة بأصالة البراءة عن تقييد الوجوب به وجريان كليهما لا يمكن، لأنّه يستلزم المخالفة القطعية العملية وهو ترك الصلاة عن قيام مع أنّ وجوبها قائماً معلوم تفصيلاً سواءً كان القيام قيدياً لها أم لوجوبها.

ومن هذا القبيل ما إذا أمر المولى بقوله: (تصدّق على الفقراء) ثمّ قال: (فليكن ذلك عن قيام)، وشككنا فرضاً في أنّ القيام هل هو قيد للواجب أو للوجوب، ففي مثل ذلك ليس بإمكاننا إجراء البراءة عن تقييد الواجب به، لأنّها معارضة بأصالة البراءة عن تقييد الوجوب به، لأنّ جريان كليتها معاً يستلزم الترخيص في المخالفة القطعية العملية، وهو الترخيص في ترك التصدّق عن قيام.

وإن شئت قلت: إنّ مرجع الشك في وجوب المادة قبل تحقق القيد إلى الشك في تقييدها به، ومن الواضح أنّ أصالة البراءة عن تقييدها به معارضة بأصالة البراءة عن تقييد وجوبها به فتسقطان معاً من جهة المعارضة، فالواجب حينئذ هو الاتيان بالمادة الواجدة للقيد ولا يكفي الاتيان بها فاقدة للقيد لأنّها ليست بواجبة جزماً.

فالنتيجة: إنّ لا يمكن الرجوع في المسألة إلى أصالة البراءة، فالصحيح فيها هو القول الثاني أي الاحتياط.

ثمّ إنّ هل يمكن الرجوع إلى أصالة البراءة عن وجوب تحصيل القيد المشكوك المرّد بين كونه للمادة أو للهيئة، فإنّه إن كان للأولى وجب تحصيله، وإن كان للثانية لم يجب؟

والجواب: أنّه لا يمكن الرجوع إليها، لأنّ مرجع هذا الشك إن كان إلى الشك في تقييد المادة به فقد عرفت أنّ أصالة البراءة عنه لا تجري من جهة المعارضة، وإن لم يرجع إليه فلا أثر لهذا الشك، لأنّه شك في الوجوب الغيري ولا تجري أصالة البراءة عنه، لأنّها إنّما هي لدفع المسؤولية والمؤاخذه عن المكلف، والمفروض أنّه لا مؤاخذه على مخالفة الوجوب الغيري بما هو غيري ولا مثوبة على موافقته، هذا تمام كلامنا في الواجب المشروط والمطلق.

نتائج هذا البحث عدّة نقاط :

الأولى: إنّ الحجّ حيث إنّ عمل مركّب من عمليّن طوليين مرتبطين:

الأول : عمرة التمتع.

الثاني : حجّ التمتع.

فالظاهر هو امتداد وقت هذا العمل المركّب من بداية أشهر الحج إلى نهايتها،
فلهذا يجب توفير مقدّماته من حين دخول تلك الأشهر.

الثانية: إنّ وجوب توفير المقدّمات المفوتة قبل موسم الحج يكشف عن أنّ
ملاكه الملزم تامّ في ظرفه، ولا يرضى الشارع بتفويته مطلقاً حتّى قبل الموسم، وهذا
يدلّ على أنّ القدرة المعتبرة فيه قدرة مطلقة لا قدرة خاصّة.

الثالثة: إنّ السيد الأستاذ^(ع) قد بنى على إمكان الشرط المتأخّر ثبوتاً، ولكن
وقوعه في مقام الاثبات بحاجة إلى دليل واستثنى من ذلك موردين :

الأول : الاجازة المتأخّرة في عقد الفضولي.

الثاني : شرطية القدرة على الجزء الثاني للواجب المركّب، وقال أنّ وقوع
الشرط المتأخّر فيهما يكون على القاعدة هذا. وقد تقدّم نقد ما أفاده^(ع) في كلا
الموردين.

الرابعة: إنّ تقسيم الواجب إلى المشروط والمطلق إنّما هو بلحاظ وجوبه ،
فالحج واجب مشروط باعتبار أنّ وجوبه مشروط بالاستطاعة ومطلق من جهة
أخرى، وصلاة الظهر واجبة مشروطة بلحاظ أنّ وجوبها مشروط بالزوال ومطلقة
من جهة أخرى.

الخامسة: إنّ جماعة من الأصوليين ذهبوا إلى استحالة رجوع القيد في القضية
الشرطية إلى مفاد الهيئة وتعيّن رجوعه إلى المادّة، وقد ذكروا في وجه ذلك وجوهاً :

الأول : أنّ مفاد الهيئة معنى حرفي، والمعنى الحرفي جزئي والجزئي لا يقبل التقييد والتضييق.

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

الثالث: إنّ رجوع القيد إلى مفاد الهيئة يستلزم التفكيك بين الانشاء والمنشأ وهو مستحيل.

ولكن هذه الوجوه جميعاً غير سديدة، فإنّ المعنى الحرفي وإن كان خاصاً إلاّ أنّه لما كان متقوماً ذاتاً وحقيقة بشخص طرفيه، فاطلاقه وتقييده إنّما هما باطلاق وتقييد طرفيه، وتفصيل الكل قد تقدّم.

السادسة : إنّ ما ذكره شيخنا الأنصاري رحمته من أنّ القيد في مقام اللبّ والواقع يرجع إلى المادّة دون الهيئة لا يتمّ، لأنّ شروط الوجوب تختلف عن شروط الواجب، فإنّ الأولى شروط للاتّصاف في مرحلة المبادئ والثانية شروط للترتب في مرحلة الامتثال، ولا يمكن أن تكون شروط الوجوب بما هي قيوداً للواجب، وإنّما هي قيود للوجوب في مرحلة الجعل وللاتّصاف في مرحلة المبادئ على ما تقدّم، نعم يمكن أن يكون شيء واحد قيداً للواجب والوجوب معاً لكن كلاً من جهة، وأمّا أنّ جميع القيود تكون قيوداً للمادّة فحسب فهو خلاف الضرورة.

السابعة: إنّ ملاك كون الشيء قيداً للوجوب أحد أمرين :

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

الثاني: أنّ قيد الواجب إذا كان غير اختياري، فلا بدّ من أخذه قيداً للوجوب أيضاً، إذ لو كان الوجوب مطلقاً لزم التكليف بغير المقدور، ولا يمكن أخذ شيء

قيداً للوجوب في مرحلة الجعل بدون أحد هذين الملاكين وإلا لكان لغواً.
الثامنة: إنَّ الفرق بين الإرادة المشروطة والإرادة المطلقة إنّما هو بالذات، فإنَّ الإرادة المشروطة هي الإرادة المعلّقة مثل إرادة شرب الماء المعلّقة على العطش وإرادة شرب الدواء المعلّقة على المرض وهكذا، فالإرادة المشروطة غير فعلية في أفق النفس وإنّما هي معلّقة فيه، بينما الإرادة المطلقة فعلية فيه.

وعلى هذا، فما ذكره السيّد الأستاذ رحمته الله من أنّه لا فرق بين الإرادة المشروطة والإرادة المطلقة فكلاهما موجودة في أفق النفس وإنّما الفرق بينهما في المتعلّق^(٥٦)، فإنّه مطلق في الإرادة المطلقة ومقيّد في الإرادة المشروطة غير تامّ بل مخالف للوجدان. كما أنّ ما ذكره المحقّق النائيني رحمته الله من أنّ الفرق بينهما في الوجود لا في الوجود^(٥٧) غير تامّ، إذ لا يمكن التفكيك بين الوجود والموجود، وكذلك ما أفاده المحقّق العراقي رحمته الله من أنّ الإرادة المشروطة فعلية كالإرادة المطلقة، من جهة أنّ شروطها من الأمور النفسانية وهي فعلية، وتفصيل كل ذلك تقدّم.

التاسعة: إذا دار الأمر بين رجوع القيد إلى مفاد الهيئة أو المادّة، فقد رجّح شيخنا الأنصاري رحمته الله إطلاق الهيئة على إطلاق المادّة وإرجاع القيد إلى المادّة، بدعوى أنّ إطلاق الهيئة شمولي وإطلاق المادّة بدلي، والأول يتقدّم على الثاني في مقام المعارضة بملاك الأظهرية^(٥٨).

وقد علّق عليه بأنّ الكبرى إنّما هي ثابتة بين العام الوضعي والمطلق الثابت إطلاقه بمقدّمات الحكمة، فإنّ دلالة الأول تنجزية لا تتوقّف على أية مقدّمة

(١) نفس المصدر المتقدم ص ٥٢.

(٢) نفس المصدر المتقدم ص ٥٤.

(٣) نفس المصدر المتقدم ص ٥٥.

خارجية ما عدا الوضع، ودلالة الثاني تعليلية تتوقف على مقدّمات الحكمة، فلذلك يتقدّم عليه في مقام المعارضة بملاك الأظهرية، ولا فرق في هذا التقديم بين أن يكون المطلق بديلاً أو شمولياً إذا كان العام وضعياً لا مطلقاً حتّى بين الاطلاق الشمولي والاطلاق البدلي إذا كان كلاهما ثابتاً بمقدّمات الحكمة، فلا يكون المقام من صغريات هذه الكبرى، هذا.

ولكن قد استظهرنا في مبحث التعادل والترجيح أنّه لا يبعد تقديم الاطلاق الشمولي على الاطلاق البدلي أيضاً في مورد المعارضة بالأظهرية، وتمام الكلام هناك. العاشرة: إذا ثبتت قاعدة أنّ الاطلاق الشمولي يتقدّم على الاطلاق البدلي في مقام المعارضة، فهل المقام داخل في هذه القاعدة ويكون من صغرياتهما، باعتبار أنّ إطلاق الهيئة الشمولي وإطلاق المادّة بدلي؟ فيه وجهان.

فذهب جماعة إلى أنّه غير داخل فيها، وقد ذكروا في وجه ذلك وجوهاً:

الأول: ما أفاده المحقّق النائيني رحمته الله من اختصاص القاعدة بما إذا كان التعارض بينهما بالذات، وحيث أنّه لا تعارض بين إطلاق الهيئة وإطلاق المادّة بالذات وإنّما يكون بالعرض من جهة العلم الاجمالي الخارجي، فلا يكون المقام من صغريات القاعدة، ولكن تقدّم أنّ الصحيح عدم الفرق في تطبيق قواعد الجمع العرفي بين ما إذا كان التعارض بين الدليلين بالذات أو بالعرض^(٤٨).

الثاني: أنّ تقييد الهيئة يستلزم تقييد المادّة وصيورتها حصة خاصة وهي الحصة الواجدة للقيّد ولا تشمل الحصة الفاقدة، فإذا لا تعارض بينهما لكي يرجع إلى قواعد الجمع العرفي، ولكن قد تقدّم أنّ فيه خلطاً بين تقييد المادّة بالمعنى المطلوب

في المسألة والموضوع للأثر شرعاً في مقابل تقييد الهيئة وبين تقيدها بمعنى صيرورتها حصة خاصة في مقام اللبّ والواقع بتقييد الهيئة على أساس أنّ دائرة الواجب لا يمكن أن تكون أوسع من دائرة الوجوب، ومحلّ الكلام في المسألة إنّما هو في الأول دون الثاني.

الثالث : أنّ العلم الاجمالي يرجوع القيد إلى مفاد الهيئة أو المادّة، ينحلّ إلى علم تفصيلي بتقييد المادّة وسقوط إطلاقها على كل تقدير، أي سواء كان بتقييدها مباشرة أم بتقييد الهيئة، ولكن مرّ أنّ هذا الوجه أيضاً غير تامّ.

الحادية عشرة : إنّ محلّ الكلام في المسألة إنّما هو في القيد الاختياري، فإنّ أمره مردّد بين رجوعه إلى مفاد الهيئة أو إلى مفاد المادّة، وأمّا إذا كان غير اختياري فلا يكون أمره مردّداً كما تقدّم.

الثانية عشرة: إنّ ما ذكره السيّد الأستاذ رحمته الله في المسألة من أنّ النسبة بين تقييد الهيئة وتقييد المادّة عموم من وجه فلا يستلزم تقييد الهيئة تقييد المادّة، هو الصحيح.

الثانية عشرة : إنّ ما ذكره المحقّق النائيني رحمته الله من أنّ القيد يرجع إلى المادّة بلا فرق بين كونه متصلاً أو منفصلاً، غير تامّ كما مرّ.

الثالثة عشرة: قد تبين لحدّ الآن أنّ بين إطلاق الهيئة وإطلاق المادّة معارضة بواسطة العلم الاجمالي بسقوط إطلاق إحداهما، وعلى هذا فالمقام داخل في الكبرى المتقدّمة وهي تقديم الاطلاق الشمولي على الاطلاق البدلي بملاك الأظهرية، فلا تصل النوبة حينئذ إلى الأصل العملي في المسألة، هذا كلّه فيما إذا كان دليل التقييد منفصلاً، وأمّا إذا كان متصلاً فهو خارج عن محلّ الكلام في المسألة، والمرجع فيها حينئذ الأصول العملية.

الرابعة عشرة: إنّ الأصل العملي في المسألة أصالة الاحتياط دون أصالة البراءة.

البحث الرابع :

في الواجب المعلق والمنجز

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

أو فقل: إنَّ القيد إن كان للوجوب فهو مشروط، وإن كان للواجب يكون الوجوب مطلقاً، فإن كان القيد حينئذٍ مقارناً له فهو منجز، وإن كان متأخراً فهو معلق.

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

النقطة الأولى: في إمكان الواجب المعلق وإستحالته.

النقطة الثانية: لو سلّمنا إمكانه، فهل هو داخل في الواجب المطلق أو الواجب المشروط أو أنّه نوع ثالث من الواجب لا هذا ولا ذاك ؟

النقطة الثالثة: في ثمرة هذه المسألة.

أما الكلام في النقطة الأولى، فقد ذهب جماعة من الأصوليين إلى استحالة الواجب المعلق، وقد استدلل عليها بعدة وجوه :

الوجه الأول: ما حكاه المحقق الخراساني عليه السلام من أن التكليف مشروط بالقدرة، بمعنى أن المكلف حينما يكون التكليف متّجهاً إليه فعلاً، فلا بدّ أن يكون قادراً على الامتثال وإلاّ لزم التكليف بغير المقدور، وعلى هذا فلو قلنا بالواجب المعلق لم يكن المكلف قادراً على الامتثال حين كون التكليف فعلياً ومتّجهاً نحوه، ولذلك لا يمكن الالتزام به^(٤٩).

والجواب: إنّ هذا الوجه بهذا المقدار من البيان واضح البطلان، لأنّ التكليف مشروط بالقدرة في ظرف الامتثال لا في ظرف الجعل والاعتبار، فإذا كان المكلف قادراً على الامتثال في ظرفه كفى ذلك في صحة التكليف وإن كان يمكن تقريب هذا الوجه بصورة أخرى فنيّة، وهي أنّ جعل التكليف لا يمكن أن يكون لغواً وجزافاً وبلا مبرّر، وعلى هذا فما هو المبرّر لجعل الوجوب قبل زمان الواجب رغم أنّه يظل معطلاً ما لم يأت وقت الواجب، مثلاً جعل وجوب الصوم منذ رؤية الهلال في شهر رمضان مع أنّ زمان الواجب من حين طلوع الفجر، فإذا ما هي فائدة جعل هذا الوجوب قبل زمان الواجب، أليس ذلك لغواً وبلا أثر، ومن الواضح أنّ صدور اللغو من المولى الحكيم مستحيل، هذا.

والجواب: إنّ جعل الوجوب لشيء لا يمكن أن يكون جزافاً، فلا محالة يكون مبنياً على نكته، وتلك النكته التي تدعو المولى إلى الجعل هي اتّصاف ذلك الشيء بالملك في مرحلة المبادئ، وقد تقدّم سابقاً أنّ شروط الجعل هي شروط للاتّصاف في

تلك المرحلة، والجعل إنّما هو من أجل ذلك، فإنّهُ روح الحكم وحقيقته دون مجرد الاعتبار، فإنّهُ لا قيمة له بدون الملاك، وعلى هذا فإذا تحقّق شرط اتّصاف الفعل بالملاك في مرحلة المبادئ قام المولى بالجعل على أساس أنّه دعاه إليه، سواء كان شرط ترتّب الملاك على الفعل في الخارج متحقّقاً أم لا، وحينئذ فإنّ تحقّق شرط الترتّب مقارناً لشرط الاتّصاف كان زمان الوجوب مقارناً لزمان الواجب فيكون الواجب منجزاً، وإن كان شرط الترتّب متأخراً عن شرط الاتّصاف، بأن يكون الواجب مشروطاً بوقت متأخّر كالصوم مثلاً، كان زمان الوجوب متقدّماً على زمان الواجب فيكون الواجب معلّقاً بمعنى أنّ وجوبه حالي والواجب استقبالي هذا.

وغير خفي أنّ هذا الجواب وإن كان فنياً، إلاّ أنّه لا يعالج المشكلة فإنّ المشكلة متمثلة في أحد أمرين :

الأول: أنّ شرط الواجب المعلق من زمان أو زماني إن كان شرطاً للوجوب أيضاً بنحو الشرط المتأخّر، فالوجوب حينئذ وإن كان فعلياً قبل تحقّق شرطه، إلاّ أنّ ذلك - مضافاً إلى أنّه قسم من الواجب المشروط بالشرط المتأخّر وليس نوعاً آخر من الواجب في مقابل الواجب المشروط - مستحيل، لما تقدّم من أنّ شرط الوجوب حيث إنّهُ شرط لاتّصاف الفعل بالملاك في مرحلة المبادئ وهو أمر تكويني، فلا يعقل أن يكون مشروطاً بشرط متأخّر لاستحالة تأثير المتأخّر في ظرفه في الزمن المتقدّم، فإنّ المؤثّر فيه حينئذ إن كان عدمه المقارن له فهو مستحيل، وإن كان وجوده فلازمه قلب المشروط عمّا وقع عليه، وهو أيضاً كذلك.

الثاني: أنّ الوجوب إذا لم يكن مشروطاً به بنحو الشرط المتأخّر بأن يكون مطلقاً، لزم التكليف بغير المقدور، لوضوح أنّ الوجوب إذا كان فعلياً فلا محالة يكون محرّكاً نحو الاتيان بالواجب المقيد بقيد غير اختياري، ومن الواضح أنّ تحريكه

نحوه من التحريك نحو المحال وهو لا يمكن، هذا.

وفصل بعض المحققين عليه السلام في القيد غير الاختياري للواجب بين القيد المضمون تحققه في الخارج والقيد غير المضمون تحققه فيه، فإن كان قيد الواجب من قبيل الأول كالوقت فلا ملزم لأخذه قيماً للوجوب أيضاً، باعتبار أن الأمر المتعلق بالمقيّد ليس أمراً حقيقة بالقيد وإنما هو بذات المقيّد والتقيّد، والقيد خارج، وكلاهما مقدور إذا كان القيد مضموناً، وحينئذ فلا مانع من إيجاب الفعل المقيّد بقيد مضمون تحققه في الخارج بنحو الواجب المعلق أي بدون أخذه قيماً للوجوب، باعتبار أن متعلق الوجوب (وهو التقيّد وذات المقيّد) مقدور، والقيد وإن كان غير مقدور إلاّ أنّه مضمون التحقق خارجاً، وعلى هذا فلا محذور في إيجاب المولى الصوم المقيّد بطلوع الفجر منذ رؤية الهلال بنحو الواجب المعلق، فيكون الوجوب حالياً والواجب وهو الصوم استقبالياً.

وإن كان قيد الواجب من قبيل الثاني كالقدرة مثلاً فلا بدّ من أخذه قيماً للوجوب أيضاً، مثلاً الصوم كما أنه مقيّد بطلوع الفجر كذلك مقيّد بالقدرة عليه بعد الطلوع، والقيد الأول مضمون التحقق خارجاً والقيد الثاني غير مضمون التحقق، فإنّ المكلف قد يكون قادراً على الصوم بعد الطلوع وقد لا يكون قادراً عليه بعده، والقيد الأول حيث إنّ مضمون التحقق خارجاً فلا تتصوّر فيه الحصة الفاقدة للقيد حتّى يلزم من اطلاق الأمر التكليف بالمحال، وأمّا القيد الثاني فحيث إنّ غير مضمون التحقق فتتصوّر فيه الحصة الفاقدة للقيد وهي الصوم غير المقدور بعد طلوع الفجر، وحينئذ لو لم تكن القدرة عليه بعد الطلوع قيماً للأمر أيضاً بأن يكون مطلقاً، لزم التكليف بغير المقدور، لأنّه باطلاً يشمل صورة عدم القدرة فيكون محرّكاً نحو الصوم غير المقدور وهو لا يمكن، هذا هو الفارق بين القيد المضمون

وغير المضمون.

فالنتيجة: إنه لا مانع من الالتزام بالواجب المعلق في القيد المضمون تحققه خارجاً، ولا يمكن الالتزام به في القيد غير المضمون كذلك^(١٠)، هذا. ويمكن المناقشة في هذا التفصيل، بتقريب أن الثمرة بين كون القيد مضمون التحقق خارجاً وكونه غير مضمون التحقق كذلك إنما تظهر في ظرفه المتأخر، وأما بالنسبة إلى الأمر المتقدم فلا فرق بينهما، فإن هذا الأمر لا يمكن أن يكون مشروطاً به بنحو الشرط المتأخر بلا فرق بين أن يكون مضمون التحقق في ظرفه أو لا، وأما كونه مطلقاً والواجب مقيّد به في ظرفه المتأخر فهو أيضاً لا يمكن، لأن معنى أن الأمر مطلق أنه فعلي ولا حالة منتظرة له، ولازم ذلك أنه محرّك للمكلف نحو الاتيان بالواجب ولو بنحو الاقتضاء، مع أنه مستحيل، لاستحالة أن يكون محرّكاً ولو بنحو الداعوية الاقتضائية قبل طلوع الفجر.

وإن شئت قلت: إن الأمر المتعلق بالصوم المقيّد بطلوع الفجر إذا كان فعلياً منذ رؤية الهلال، فلا محالة يكون محرّكاً وداعياً بنحو الاقتضاء نحو الصوم المذكور، ومن الواضح أنه مستحيل، إذ لا يعقل أن يكون الأمر مطلقاً وفعلياً من الآن ومتعلّقه متأخراً، لأن معنى ذلك أن موضوعه متحقّق فعلاً باعتبار أنه مطلق وغير مقيّد بقيد الطلوع، ونتيجة هذا هي فعلية فاعلية الأمر ومحرّكيته قبل الفجر ومنذ الليل وهي مستحيلة، لأنها تحريك نحو المحال.

نعم، يمكن جعل وجوب الصوم بعد الطلوع من الليل بأن يكون الجعل من الآن، والمجعول (بمعنى فعليته بفعلية موضوعه) منذ الفجر، فإن معنى هذا أن قيد

(١) بحوث في علم الاصول ج ٢ ص ١٩٨.

الطلوع مأخوذ في موضوع الوجوب أيضاً بمعنى أنّه كما يكون قيداً للواجب يكون قيداً للوجوب أيضاً، ولكن هذا خارج عن محل الكلام وليس من الواجب المعلق. وعلى ضوء هذا الأساس، لا يمكن أن يقاس الواجب المعلق بالواجب الموسع، فإنّ الوجوب في الثاني فعلي بمعنى أنّ فاعليته تامّة، غاية الأمر أنّ الوقت بما أنّه متّسع فهو يدعو ويجرّك نحو الواجب بنحو الاقتضاء لا اللزوم، وأمّا الوجوب في الواجب المعلق فيستحيل أن يكون محرّكاً وداعياً ولو بنحو الاقتضاء، فإنّ اقتضاء المحال محال، هذا من ناحية .

ومن ناحية ثانية، إنّ الوجوب في الواجب المعلق حيث إنّ غير مقيّد بقيده، فمعناه أنّه لم يؤخذ في موضوعه في مرحلة الجعل، وعليه فالوجوب فعلي بفعلية موضوعه قبل تحقّق قيد الواجب، فإذا كان فعلياً كذلك كان محرّكاً لا محالة نحو الواجب المقيّد بالقيّد المتأخّر، ومن الواضح أنّه لا فرق في ذلك بين كون قيد الواجب مضموناً أو غير مضمون، ضرورة أنّ التحريك نحوه قبل تحقّق قيده تكليف بالمحال، وإن كان القيد مضموناً.

ومن ناحية ثالثة، إنّ المراد من إطلاق الوجوب في الواجب المعلق ليس إطلاقه في زمان الواجب بلحاظ قيده لكي يختلف باختلاف القيد المضمون وغير المضمون، فإذا كان مضموناً فلا تتصوّر فيه الحصّة الفاقدة له، وليس للإطلاق مصداق إلاّ الحصّة الواجدة، وإن كان غير مضمون فتتصوّر فيه الحصّة الفاقدة، وحينئذ إذا كان الوجوب مطلقاً وإطلاقه حيث يشمل الحصّة الفاقدة فيلزم التكليف بالمحال، ولكن قد مرّ أنّ المراد من إطلاقه هو إطلاقه قبل زمان الواجب، فإذا لا فرق بين القيد من هذه الناحية.

من ناحية رابعة، إنّ الواجب المعلق إذا أمكن ثبوتاً في القيد المضمون أمكن

كذلك في القيد غير المضمون أيضاً، وذلك لما عرفت من أن التفصيل بينهما مبني على أن القيد إذا كان مضموناً، فحيث إنَّ الحصة الفاقدة للقيد في ظرفه غير متصورة فيه، فلا يستلزم اطلاق الأمر وعدم تقييده به التكليف بغير المقدور، باعتبار أن مصداق المأمور به حينئذ منحصر في الحصة الواجدة، وأما إذا لم يكن مضموناً كالقدرة، فحيث إنَّ الحصة الفاقدة للقيد متصورة فيه فاطلاق الأمر وعدم تقييده به يستلزم التكليف بغير المقدور، لأنه يدعو حينئذ إلى الحصة الفاقدة للقدرة.

ولكن هذا البناء غير صحيح، فإنَّ إطلاق الأمر كما أنه في الأول لا يستلزم التكليف بالمحال فكذلك في الثاني، لأنَّ معنى إطلاقه وعدم تقييده بالقدرة أنها ليست من شروط الاتصاف في مرحلة المبادئ وقيود الأمر في مرحلة الجعل، بل هي من شروط الترتب وقيود المأمور به فحسب، وليس معناه أنه يدعو إلى الاتيان بالحصة الفاقدة للقدرة، ضرورة أن الأمر لا يدعو إلا إلى الاتيان بمتعلقه، وهو في المثال الصوم المقيد بالقدرة لا الجامع بينه وبين الحصة الفاقدة.

مثلاً الأمر المتعلق بالصلاة تعلق بحصة خاصة منها وهي الصلاة المقيدة بقيودها مع أن تلك القيود ليست قيوداً للأمر لأنه مطلق بالنسبة إليها، ومعنى إطلاقه أنها غير دخيلة في الاتصاف في مرحلة المبادئ لا أنه يجرّك إلى الصلاة الفاقدة لهذه القيود وهكذا.

وعلى ضوء ذلك، فإذا كان الصوم بعد طلوع الفجر مقيداً بالقدرة فمعناه أن الواجب حصة خاصة من الصوم وهي الصوم المقيد بالقدرة، بحيث يكون التقيد بها جزءاً له والقيد خارج عنه، فإذا لا محالة يكون الأمر متعلقاً بهذه الحصة ولا يدعو إلا إليها، وهذا لا ينافي إطلاقه وعدم تقييده بالقدرة، فإنَّ معنى إطلاقه أن القدرة ليست من شروط الاتصاف في مرحلة المبادئ حتى تكون قيداً له في مرحلة الجعل.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة: وهي أنه لا فرق بين القيد المضمون وغير المضمون لا في إمكان الواجب المعلق ولا في استحالته.

الوجه الثاني: ما حكاه المحقق الخراساني رحمته أيضاً عن بعض معاصريه، وملخصه: أن الإرادة لا تنفك عن المراد بلا فرق في ذلك بين الإرادة التكوينية والإرادة التشريعية، غاية الأمر أن الأولى تتعلق بفعل نفس المرید والثانية بفعل غيره، ومن المعلوم أن الإيجاب والطلب إنما هو بازاء الإرادة المحركة للعضلات نحو المراد، فكما أن الإرادة التكوينية لا تنفك عن المراد زمنياً باعتبار أنها لا تنفك عن التحريك وهو لا ينفك عن التحرك خارجاً وإن تأخر عنه رتبة، فكذلك الإرادة التشريعية، فإنها لا تنفك عن الإيجاب زمنياً وهو لا ينفك عن تحريك العبد في الخارج، لأن حقيقة الإيجاب إيجاد الداعي والباعث له نحو الفعل، وحيث إن الباعث والانبعاث والتحريك والتحرك متضايقان، فإذا استحال الانبعاث والتحرك نحو فعل استقبالي، استحال التحريك والباعث أيضاً، ونتيجة ذلك استحالة تعلق الإيجاب بأمر استقبالي^(١).

ويمكن تقريب هذا الوجه بالصيغتين الآتيتين :

الأولى: إن الإرادة التكوينية لا تنفك عن المراد، فلا يمكن أن تكون الإرادة فعلية وموجودة في أفق النفس بتمام مبادئها والمراد استقبالياً، لأنه من انفكاك المعلول عن العلة التامة، وعلى هذا فإذا اتّصف الفعل بالملاك في مرحلة المبادئ وحصلت الإرادة للمولى، فلا تنفك عن الإيجاب والبعث نحو الفعل في الخارج.

الثانية: إن الإرادة التشريعية التي هي عبارة عن أمر المولى عبده بفعل ما

وإيجابه لا تنفك عن المراد، فإن حقيقة الأمر من قبل المولى هو إيجاد الداعي والباعث في نفس المكلف، ومن المعلوم أنه لا ينفك عن الانبعاث والتحرك، لأنهما متضايفان والمتضايفان متقابلان في القوة والفعل، ومن الواضح أن الانبعاث والتحرك بالفعل نحو أمر استقبالي مستحيل، واستحالته تستلزم استحالة الداعوية والباعثية، ولازم ذلك استحالة البعث والتحرك نحو فعل في المستقبل، هذا.

وأجاب المحقق صاحب الكفاية عليه السلام عن الصيغة الأولى، وحاصل جوابه : المنع عن استحالة انفكاك المراد عن الارادة التكوينية، فإنها مرتبة مؤكدة من الشوق في أفق النفس المحرك للعضلات نحو المراد، فإذا حصل هذا الشوق في عالم النفس كان مؤثراً شريطة أن تكون قابلية القابل متحققة، كما إذا كان الفعل المشتاق إليه مقارناً للارادة، فإنه حينئذ يتحقق بها خارجاً، وأما إذا كان مقيداً بزمان استقبالي فلا يتحقق إلا أن يأتي ذلك الزمان، وهذا ليس من جهة قصور في الارادة لأنها تامة بل لعدم قابلية القابل ^(٥٢).

والخلاصة: إن الارادة كما تتعلق بأمر مقارن كذلك تتعلق بأمر متأخر، ولا فرق بين الارادتين من حيث بلوغها مرتبة الكمال، ومن هنا إذا تعلقت الارادة بأمر متأخر، فإن كانت له مقدمات خارجية كانت محرّكاً نحو الاتيان بها، وإن لم تكن له مقدمات كذلك غير عمود الزمان، فالارادة بكامل مرتبتها موجودة ولكن قابلية المحل غير متحققة إلا بمرور الزمان، فإذا انفكك الارادة عن المراد والشوق المؤكّد عن المشتاق إليه خارجاً أمر مطابق للوجدان وغير قابل للانكار.

وللنظر في هذا الجواب مجال:

أمّا أولاً: لأنّه يظهر من هذا الجواب أنّ الارادة إذا بلغت مرتبتها العالية فهي علة تامّة لتحريك العضلات نحو المراد شريطة توفّر جميع شروطها منها قابلية القابل.

وقد تقدّم في ضمن البحوث السالفة أنّ الارادة مهما بلغت من المرتبة والدرجة لا يمكن أن تكون علة تامّة لايجاد المراد في الخارج، فإنّ الفعل الاختياري مسبق بسلطنة الإنسان التي هي وراء الارادة ومستند إليها لا إلى الارادة فيصدر منه بسلطنته واختياره، كانت هناك ارادة في نفسه أم لا على تفصيل تقدّم.

وثانياً: إنّ إمكان إنفكاك الارادة عن المراد لا يدلّ على إمكان انفكاك الوجوب عن الواجب بتمام مراحلها من المبدأ إلى المنتهى، أمّا إمكان انفكاك الارادة عن المراد فإنّما هو بملاك أنّ الارادة بمعنى الشوق المؤكّد من الصفات النفسانية التعلّقية، فقد تتعلّق بأمر متأخّر زمنياً كما أنّها تتعلّق بأمر مقارن كذلك، وأمّا انفكاك الوجوب عن الواجب زمنياً بتمام مراتبه فلا يمكن، لأنّ حقيقة الوجوب وروحه هي اتّصاف الفعل بالملاك في مرحلة المبادئ وهو أمر تكويني فلا يمكن أن يكون مشروطاً بشرط متأخّر كطلوع الفجر مثلاً، والوجوب بما له من الملاك يكون فعلياً ومطلقاً لاستلزامه التكليف بغير المقدور، وقد تقدّم تفصيله، هذا كلّه فيما إذا كان المراد من الارادة الشوق النفساني المؤكّد فإنّه لا استحالة في انفكاكه عن المشتاق إليه. وأمّا إذا كان المراد منها الاختيار وإعمال القدرة، فلا يمكن إنفكاكها عن المراد لأنّ الاختيار وإعمال القدرة لا يتعلّق إلاّ بالفعل الخارجي المقدور، ولا يمكن فرض كون إعمال القدرة من الآن والفعل المقدور في زمن متأخّر، وقد تقدّم تفصيل ذلك ضمن البحوث السالفة.

وأجاب عليه السلام عن الصيغة الثانية بأنّ الانبعاث والتحرّك يبعث المولى وأمره إنّما

هو بحكم العقل من باب لزوم الطاعة، ومن الواضح أنّ موضوع حكم العقل بلزوم الطاعة كل شوق مؤكّد قد حمل المولى على التصدّي لتحصيله من خلال تحريك العبد بأمره الداعي والباعث له نحو الفعل في ظرفه وبحسب مقدّماته، فإنّ هذا المقدار كافٍ لحكم العقل على العبد بلزوم الانبعاث في وقت الواجب، وإلّا فماذا يقال في شأن الواجبات المنجزّة المقيّدة بقيود لا بدّ أن تقع قبلها زماناً، فالصلاة مقيّدة بالوضوء قبلها وهو يستلزم مرور زمان حتّى ينتهي المكلف منه ويبدأ بالصلاة، مع أنّ الواجب لم يقيّد بالزمان المتأخّر عن فعل الوضوء بل هو فعلي من أوّل الأمر، فلو كان يشترط في الوجوب فعلية الانبعاث نحو الواجب لزم المحذور في المقام أيضاً، إذ الانبعاث فعلاً نحو الصلاة المقيّدة بالوضوء غير معقول، وإنّما المعقول الانبعاث أولاً نحو الوضوء ثمّ نحو الصلاة، هذا^(٥٣).

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

وعلى هذا الأساس، فإذا كان زمان الواجب مقارناً لزمان الوجوب كصلاة الظهر مثلاً، فإنّ زمانها مقارن لزمان وجوبها، لأنّ زمان كليهما يبدأ من الزوال، وعليه فإذا تحقّق الزوال أمكن انبعاث المكلف نحو الصلاة بما لها من القيود والشروط، وهذا بخلاف ما إذا كان زمان الوجوب متقدّماً على زمان الواجب، فإنّه يستحيل أن يكون باعثاً وداعياً من حين تحقّقه وفي فترة قبل تحقّق زمان الواجب،

لأنّ في هذه الفترة من الزمان لا يمكن داعويته وباعثيته كما لا يمكن انبعاث المكلف فيها نحو الواجب.

مثلاً إذا تحقّق وجوب الصوم في شهر رمضان منذ رؤية الهلال، فلا يمكن أن يكون داعياً وباعثاً في فترة زمنية بينها وبين طلوع الفجر، كما أنه لا يمكن انبعاث المكلف في تلك الفترة، بينها وجوب الصلاة بعد الزوال يمكن أن يكون داعياً وباعثاً كما يمكن انبعاث المكلف منه بعده.

ودعوى: إنّ الواجب المقيّد بقيد زمني كالصلاة مثلاً وإن كان وقوعه ممكناً في عمود الزمان كوقوع الصلاة في طول زمانها إلا أنّ وقوعه دفعة واحدة في آن تحقّق الوجوب لا يمكن ومستحيل، إذ لا يعقل وجود الواجب التدريجي كالصلاة دفعة واحدة كاستحالة وقوع الفجر في الليل.

مدفوعة: ضرورة أنّ المراد من امكان انبعاث المكلف امكان انبعاثه نحو الواجب في عمود زمانه بما له من الأجزاء والقيود والشروط الطولية، وليس المراد منه انبعاث المكلف نحو وقوعه دفعة واحدة حتّى يقال أنّه مستحيل، فإنّ هذا غير محتمل، بداهة أنّ وجوب الصلاة إذا تحقّق بعد الزوال لا يوجب تحريك المكلف وانبعاثه نحو الاتيان بالصلاة دفعة واحدة وفي آن تحقّق الوجوب لكي يقال إنه مستحيل، بل يوجب ذلك من الزوال إلى الغروب، لوضوح أنّ العقل لا يحكم بأكثر من ذلك، فإنّ انبعاث المكلف إنّما هو على أساس حكم العقل بلزوم الطاعة، وهو لا يحكم بأكثر من انبعاثه نحو الشروع في الواجب بما له من المقدمات في زمانه.

بل لو قلنا إنّ تحقّق الوجوب فعلاً يوجب الانبعاث الفعلي فأيضاً لا إشكال، لأنّه لا يوجب الانبعاث أولاً نحو المقدمات ثمّ إلى الواجب، بل يوجب الانبعاث فعلاً نحو الاتيان بالواجب بما له من القيود والمقدمات الخارجية التي يتوقّف إتيانه

عليها، كوضوح أن الانبعاث إلى المقدمات ناشىء من الانبعاث إلى الواجب بالتبع وفي طوله، فإذا ليس هنا إلا انبعاث واحد فعلاً وهو الانبعاث نحو الاتيان بالواجب بتمام قيوده وشروطه أصالة.

وما في هذا الجواب من أن فعلية الوجوب لو كانت مشروطة بفعلية الانبعاث لزم المحذور في الواجبات المنجزة أيضاً، لأن الانبعاث فعلاً نحو الصلاة المقيّدة بالوضوء غير معقول، وإنّما المعقول الانبعاث أولاً نحو الوضوء ثم نحو الصلاة غير تام، لأن الانبعاث نحو الوضوء من توابع الانبعاث نحو الصلاة، على أساس أنه من قيودها وتبعاتها فلا يكون انبعاثاً مستقلاً، ضرورة أن فعلية الوجوب تقتضي فعلية الانبعاث نحو الاتيان بالصلاة المأمور بها وهي الصلاة المقيّدة بقيود منها الوضوء ولا تقتضي الانبعاث أولاً نحو الوضوء ثم نحو الصلاة، لأن الانبعاث نحو الوضوء في طول الانبعاث نحو الصلاة ومرتسّح منه، فكيف تقتضي الانبعاث إليه أولاً؟

وهذا بخلاف الواجب المعلق، فإن وجوبه الحالي لا يمكن أن يكون داعياً وباعثاً في الفترة الزمنية الفاصلة بينه وبين الواجب لا إمكاناً ولا فعلاً، مع أن فعلية الوجوب بفعلية موضوعه لا محالة تقتضي إمكان الانبعاث، وإلا فلا معنى لفعليته .

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة: وهي أنه لا يمكن حمل الآية الشريفة على الواجب المعلق بأن يكون وجوب الصوم فعلياً منذ شهادة الشهر، والواجب يكون متأخراً ويبدأ منذ الفجر، فإن الآية وإن كانت ظاهرة في أن الأمر بالصوم في الغد من حين الشهادة، إلا أنّها لا تكون ظاهرة في أن الأمر بالصوم مطلق وفعلي بفعلية موضوعه قبل طلوع الفجر وأنّه غير دخيل في اتّصافه بالملاك في مرحلة المبادئ، بل لا يبعد ظهورها في أن جعله إنّما هو من حين الشهادة، وأمّا فعليته فإنّها هي بفعلية الفجر، فإنّه كما أخذ قيدها لمتعلّقه كذلك أخذ قيدها لموضوعه حكماً وملاكاً، فإذا لا

يكون الوجوب فعلياً قبل طلوع الفجر .

فالتنتيجة: إنّ الآية لا تدلّ على أنّ فاعلية وجوب الصوم فعلية بفعلية موضوعه قبل الفجر، بل لو كانت الآية الشريفة ظاهرة في الواجب المعلق وهو فعلية الوجوب قبل الفجر، فلا بدّ من رفع اليد عن هذا الظهور، لما عرفت من استحالة ذلك، ومن هنا يظهر حال الروايات الآمرة بتعليق وجوب الصوم على الرؤية كقوله عليه السلام (صمّ للرؤية)^(٥٤).

الوجه الثالث: ما ذكره المحقّق النائيني رحمته الله من أنّ قيود الوجوب تختلف عن قيود الواجب، فإنّ قيود الوجوب قد أخذت في لسان الدليل مفروضة الوجود خارجاً في مرحلة الجعل، وأمّا قيود الواجب فإنّها قد أخذت في متعلّق الوجوب تقييداً لا قيداً، ولازم الأول أمران :

أحدهما : أنّ تحصيلها غير واجب، إذ لا مقتضى لوجوبها بينما يجب تحصيل الثانية.

الآخر: أنّ فعلية الحكم تتبع فعلية هذه القيود في الخارج على أساس أنّها بمثابة الشرط في القضية الشرطية والحكم بمثابة الجزاء، ومن الطبيعي أنّ الجزاء يدور مدار الشرط وجوداً وعدمًا حدوثاً وبقاءً.

وعلى ذلك بنى رحمته الله على أنّ الشرط المتأخّر مستحيل، إذ لا يعقل أن يكون الحكم فعلياً قبل فعلية موضوعه وشرطه، وإلّا لزم خلف فرض كونه موضوعاً له، وحيث إنّ الواجب المعلق قسم من الواجب المشروط بالشرط المتأخّر فيكون

مستحيلاً^(٥٥)، هذا.

وقد أورد عليه السيد الأستاذ^{عليه السلام} بتقريب أنّ الحكم المجعول وإن كان يتبع الجعل ويستحيل أن يتخلف عنه إلا أنّ كيفية الجعل بيد المولى، فكما أنّ له أن يجعل الوجوب على موضوع مقيد بقيد مقارن، فكذلك له أن يجعله على موضوعه مقيداً بقيد متأخر، وحينئذ فلا محالة يتحقق الوجوب قبل تحقق قيده المتأخر على أساس أنه مقيد ومشروط به بنحو الشرط المتأخر، أو فقل إنّ كيفية جعل الحكم واعتباره حيث إنّه بيد المولى، فله جعله على موضوع مقيد بقيد متأخر أو متقدم بنحو المفروض وجوده في الخارج كما أنّ له جعله على موضوع مقيد بقيد مقارن كذلك، فعلى الأول بطبيعة الحال يتحقق الحكم قبل تحقق قيده، وهذا هو معنى كون الحكم مشروطاً بشرط متأخر، ولهذا قال^{عليه السلام} إنّه غير مانع من الالتزام بإمكان الشرط المتأخر ثبوتاً، بلا فرق بين أن يكون الشرط شرطاً للوجوب فقط أو شرطاً للواجب أيضاً، ويسمى الثاني بالواجب المعلق، ومن هنا يظهر أنّ الواجب المعلق قسم من الواجب المشروط بالشرط المتأخر^(٥٦).

والجواب : أنّ ما أفاده^{عليه السلام} مبني على أن تكون للحكم مرتبتان :

الأولى : مرتبة الجعل.

الثانية : مرتبة المجعول وهي فعلية الحكم بفعلية موضوعه.

ولكن قد تقدّم موسّعاً أنّ للحكم مرتبة واحدة وهي مرتبة الجعل والاعتبار،

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ١٤٦. ثم لا يخفى أنه قد تعرض لكلام المحقق النائيني في المحاضرات ج ٢ ص ٣٥٣ وقال في جوابه : ولكن قد تقدم الكلام في مسألة الشرط المتأخر وذلك قد تعرض له في ص ٣٠٨ فراجع.

(٢) المحاضرات ج ٢ ص ٣٠٨.

على أساس أنّ الحكم أمر اعتباري وليس له واقع وراءه يتحقق بنفس الجعل والاعتبار، والمجعول به عين الجعل ولا يمكن التفكيك بينهما كالايجاد والوجود في التكوينيات، ولا يعقل أن تكون للمجعول به مرتبة أخرى، ضرورة أنّه عين الجعل ذاتاً وحقيقة، ولا فرق بينهما إلاّ بالاعتبار، ووجود الحكم إنّما هو بنفس وجود الجعل والاعتبار ولا يتصور له وجود آخر، وأمّا وجوده بوجود موضوعه في الخارج فهو بمعنى وجود فاعليته ومحركيته نحو الاتيان بالمأمور به وليس من مراتب الحكم، ضرورة أنّه ليس بيد الشارع بل هو مسبّب عن الأسباب الخارجية كوجود موضوعه فيه، فلو كان من مراتب الحكم فلازمه أن يكون الحكم من الأمور الخارجية وهو كما ترى.

إلى هنا قد تبين: أنّ فعلية الحكم إنّما هي بفعلية موضوعه في الخارج، وليست من مراتب الحكم الذي هو أمر اعتباري ويبد المولى وضعاً ورفعاً ولا يتأثر بشيء من الوجودات الخارجية، ومعنى فعليته فعلية فاعليته ومحركيته لا فعلية نفس الحكم الشرعي لأنّه فعلي بنفس الجعل في عالم الاعتبار والذهن، ولا يعقل أن تكون تلك المرتبة من مراتب المجعول، بدهاة أنّ مرتبة المجعول نفس مرتبة الجعل لأنّه عينه، ويستحيل انفكاكه عنه كاستحالة انفكاك الوجود عن الايجاد، فإذا جعل هذه المرتبة من مراتب الحكم مبني على ضرب من المسامحة.

ومن هنا قلنا في ضمن البحوث السالفة إنّ شرائط الحكم هي نفس شرائط الجعل باعتبار أنّه عين الجعل ذاتاً وحقيقة، والمفروض أنّ شرائط الجعل هي الأشياء بوجوداتها اللحاظية الذهنية لا بوجوداتها الخارجية، إذ لا يعقل أن يكون جعل الحكم متأثراً بالأشياء بوجوداتها الخارجية وإلاّ كان خارجياً وهذا خلف.

وعلى هذا، فلا يتصور أن يكون الحكم مشروطاً بشرط متأخر، لأنّ الشرط

وجود الشيء لحاظاً وتصوراً، وهو مقارن وإن كان متأخراً خارجاً أو متقدماً، فإذا ما هو شرط ليس بمتأخر وهو الوجود الذهني وما هو متأخر ليس بشرط وهو الوجود الخارجي، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إن فعلية فاعلية الحكم ومحركيته نحو الاتيان بمتعلقه حيث إنها تكون من الأمور الواقعية التكوينية، فلا يمكن أن تكون مشروطة بشرط متأخر، لاستحالة تأثير المتأخر في المتقدم على تفصيل قد مر.

لحد الآن قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهي أن شروط الحكم بما أنها من الأمور الذهنية اللحاظية فلا يتصور فيها الشرط المتأخر، فإنه إنَّها يتصور فيما إذا كان الشيء شرطاً بوجوده الخارجي، وأما اتّصاف الفعل بالملاك في مرحلة المبادئ فحيث إنَّه من الأمور التكوينية، فلا يمكن أن يكون مشروطاً بشرط متأخر، وكذلك فعلية فاعلية هذا الحكم في الخارج.

وأما الواجب المعلق الذي يكون مقيداً بالوقت المتأخر، فإن كان الوقت شرطاً لاتّصاف الفعل بالملاك في مرحلة المبادئ أيضاً، فقد تقدّم أنه مستحيل لاستحالة كون الاتّصاف مشروطاً بشرط متأخر، وإما إذا لم يكن شرطاً للاتّصاف ودخيلاً فيه وإنَّها هو شرط لترتب الملاك على الواجب في الخارج، فعندئذ إن كان الفعل متّصفاً بالملاك مطلقاً في مرحلة المبادئ ولكن ترتبه عليه منوط بدخول الوقت، فهل يقتضي ذلك جعل الوجوب مطلقاً أو لا بدّ من جعله مشروطاً بدخول الوقت بنحو الشرط المتأخر؟

والجواب: أن كليهما لا يمكن، أما الأول فقد تقدّم أنه يستلزم التكليف بغير المقدور، وأما الثاني فلأن جعل الوجوب مشروطاً بدخول الوقت رغم أن ملاكه مطلق فهو بلا مبرر، إذ لا معنى لجعل الحكم بلا ملاك، لأن الملاك هو حقيقة الحكم

وروحه ولا قيمة للاعتبار بما هو، وأمّا بلحاظ ملاكه فلا يمكن أن يكون مشروطاً بشرط متأخر، هذا كلّه بحسب مقام الثبوت والتصوّر.
وأمّا ما أشرنا إليه سابقاً من أنّ ملاك أخذ شيء قيداً للوجوب في مقام الاثبات أحد أمرين :

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

الثاني: أن يكون الواجب مقيداً بقيد طولي غير اختياري، ففي مثل ذلك لا محالة أخذ ذلك القيد قيداً للوجوب أيضاً، فإنّها هو بلحاظ مقام الاثبات، بنكتة أنّ القيد إذا كان قيداً للوجوب مباشرة في مرحلة الجعل فهو يكشف عن أنّه قيد للاتّصاف بالملاك في مرحلة المبادئ، وإلاّ فلا يمكن أخذه قيداً للوجوب، وأمّا إذا كان القيد قيداً للواجب في هذه المرحلة فهو لا يكشف مباشرة عن أنّه قيد للاتّصاف وإنّما يكشف كذلك عن أنّه قيد للترتب، ولكنّه إذا كان طولياً وغير اختياري يكشف عن أنّه قيد للوجوب والاتّصاف أيضاً بنحو الشرط المقارن حتّى لا يلزم التكليف بغير المقدور.

مثلاً قوله تعالى: [فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ] ظاهر في أنّ الأمر بالصوم منذ رؤية الهلال، وحيث إنّّه لا يمكن أن يكون ذلك بنحو الواجب المعلق ولا الواجب المشروط بالشرط المتأخر لاستحالتها معاً كما تقدّم، فلا بدّ حينئذ من الالتزام بأنّ طلوع الفجر كما أنّه قيد للترتب فكذلك هو قيد للاتّصاف، غاية الأمر أنّ الجعل كان منذ الليل وأمّا المجعول وهو الوجوب الفعلي المحرّك فهو بعد الطلوع.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة: وهي أنّ الواجب إذا كان مقيداً بوقت

متأخر، فإن كان ذلك الوقت دخيلاً في اتّصاف الفعل بالملاك في مرحلة المبادئ أيضاً كان قيّداً للواجب والوجوب معاً، فلا يكون الواجب معلّقاً والوجوب مطلقاً، وإن لم يكن دخيلاً فيه بأن يكون الاتّصاف به مطلقاً فلا يمكن جعل الوجوب كذلك، لاستلزامه التكليف بغير المقدور، ولا مشروطاً لعدم الملاك له.

إلى هنا قد وصلنا إلى النتائج التالية :

الأولى: إنّ الواجب المعلّق وهو أن يكون الوجوب حالياً والواجب استقبالياً مستحيل، لأنّ الوجوب إذا كان مطلقاً وفعالاً فهو يقتضي تحريك المكلف نحو الاتيان بالواجب المقيّد بالوقت المتأخّر وهذا من التكليف بالمحال، وإذا كان وجوبه أيضاً مشروطاً بالوقت المتأخّر، فمعناه أنّه قيد للوجوب بتمام مراحلته من مرحلة المبادئ وهي مرحلة اتّصاف الفعل بالملاك والارادة إلى مرحلة الجعل والاعتبار، وقد تقدّم أنّه لا يمكن أن يكون الوجوب مشروطاً بشرط متأخّر بلحاظ مبادئه، لأنّها من الأمور التكوينية ويستحيل تأثير المتأخّر فيها.

الثانية: إنّ الواجب المعلّق بمعنى أن يكون الوجوب حالياً والواجب استقبالياً، لا يختصّ بما إذا كان مقيّداً بوقت متأخّر مضمون التحقق في الخارج، بل الظاهر إناطته بالتقييد بقيد متأخّر غير اختياري من زمان أو زماني كالقدرة أو الحياة أو غيرها، فإنّ التخصيص بالأول بنكتة أنّ إمكان الواجب المعلّق مبني على أن يكون مقيّداً بقيد متأخّر مضمون التحقق في الخارج، فعندئذ لا مانع من أن يكون الوجوب حالياً والواجب استقبالياً، وأمّا إذا كان مقيّداً بقيد متأخّر غير مضمون في الخارج كالقدرة أو الحياة أو نحوها، فلا بدّ من أخذه قيّداً للوجوب أيضاً، فيكون حينئذ من الواجب المشروط لا من المعلّق، ولكن قد تقدّم المناقشة في هذا التفصيل بشكل موسّع.

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

وأما الكلام في النقطة الثانية، وهي أنّ الواجب المعلق هل هو داخل في الواجب المشروط أو المطلق، أو لا هذا ولا ذاك بل هو نوع ثالث من الواجب في مقابل النوع الأول والثاني، ففيه وجوه والأظهر هو الوجه الثالث، وذلك لما تقدّم من أنّ الواجب المعلق هو ما يكون الواجب مقيداً بقيد متأخر غير اختياري والوجوب مطلقاً وغير مقيد به فلهذا يكون نوعاً ثالثاً من الواجب في مقابل النوعين الأوّلين:

أما أنّه في مقابل الأول فلائّه مباين له ثبوتاً وإثباتاً، أمّا ثبوتاً فلأنّ قيده دخيل في ترتّب الملاك عليه من دون كونه دخيلاً في اتّصافه به، بينما هو في الواجب المشروط دخيل في اتّصاف الفعل بالملاك في مرحلة المبادئ، وأمّا إثباتاً فلائّه في الواجب المعلق قيد للواجب في هذا المقام، بينما هو في الواجب المشروط قيد للوجوب فيه، فإذاً يختلف الواجب المعلق عن الواجب المشروط ولا اشتراك بينهما.

وأما أنّه في مقابل النوع الثاني فلأنّ الواجب المعلق حصّة خاصة هي المقيد بقيد متأخر، بينما الواجب المطلق مطلق من هذه الناحية وغير مقيد به.

فالتنتيجة: ان الواجب المعلق على تقدير إمكانه نوع ثالث من الواجب في الشريعة المقدسة، هذا.

وهنا قولان آخران في المسألة :

أحدهما: ما اختاره المحقق الخراساني^(٥٧)، وهو أنّ الواجب المعلق قسم من الواجب المطلق^(٥٧).

الآخر: ما اختاره شيخنا الأنصاري^(٥٨)، وهو أنه لا واقع لتقسيم الواجب إلى أنواع ثلاثة: المطلق والمشروط والمعلق، بل الواجب إمّا مطلق أو مشروط ولا ثالث لهما^(٥٨).

أمّا القول الأول فقد أفاد المحقق الخراساني^(٥٧) في وجهه: أنّ المعيار في كون الواجب مطلقاً هو فعلية وجوبه وإطلاقه في مقابل تقييده وإن كان الواجب بنفسه مقيداً، والمعيار في كون الواجب مشروطاً تقييد وجوبه واشتراطه في مقابل إطلاقه وإن كان الواجب بنفسه مطلقاً، فلا تنافي حينئذ بين كون الواجب بنفسه مطلقاً وغير مقيد بقيد وكون وجوبه مقيداً ومشروطاً بشيء، كما أنه لا تنافي بين كون الواجب مقيداً بقيد وكون وجوبه مطلقاً وغير مشروط به، وعلى هذا فالواجب المعلق من الواجب المطلق، لأنّ وجوبه مطلق وإن كان الواجب مقيداً^(٥٩).

وأمّا القول الثاني فقد أفاد شيخنا الأنصاري^(٥٨): أنّ الواجب في الشريعة المقدسة لا يخلو إمّا أن يكون مطلقاً وغير مشروط بشيء أو مشروطاً به، فعلى الأول هو الواجب المطلق وعلى الثاني هو الواجب المشروط، ولا ثالث في البين، ولهذا فلا

(١) كفاية الاصول ص ١٠١.

(٢) مطرح الأنظار ص ٥١.

(٣) كفاية الاصول ص ١٠٢.

وقع لهذا التقسيم^(١)، هذا.

وذكر السيد الأستاذ رحمته الله تبعاً لصاحب الكفاية أن مردّ كلام الشيخ رحمته الله إلى إنكار الواجب المشروط على مسلك المشهور دون الواجب المعلق، حيث إنه رحمته الله يرى استحالة رجوع القيد إلى مفاد الهيئة وتعيّن رجوعه إلى مفاد المادّة، فيكون مفاد الهيئة مطلقاً، وهذا هو الواجب المعلق لأنّ وجوبه حالي والواجب استقبالي، وعلى هذا فالواجب المشروط عند الشيخ رحمته الله هو الواجب المعلق عند صاحب الفصول رحمته الله دون الواجب المشروط عند المشهور^(٢).

وفيه: إنّ هذا التوجيه غير سديد، وذلك لأنّ ملاك إنكاره رجوع القيد إلى مفاد الهيئة في المسألة المتقدّمة شيء، وملاك إنكاره الواجب المعلق هنا شيء آخر، أمّا الأول فقد تقدّم هناك أنّ ملاك إنكاره أمران :

أحدهما : أنّ مفاد الهيئة معنى حرفي، والمعنى الحرفي جزئي حقيقي، والجزئي الحقيقي لا يقبل التقييد والتضييق.

والآخر: أنّ القيد يرجع إلى المادّة لبّاً دون الهيئة، ولكن هذا مختصّ بها إذا كان الوجوب مفاد الهيئة في القضية الشرطية وتردّد أمر الشرط بين رجوعه إلى مفاد الهيئة أو المادّة، فإنّه في مثل ذلك أنكر رجوع الشرط إلى مفاد الهيئة، ومن الواضح أنّ معنى ذلك ليس إنكار الواجب المشروط على مسلك المشهور مطلقاً، لوضوح أنّه لا ينكر تقييد الوجوب إذا كان مفاد مادّة الأمر أو مفاد مادّة الوجوب أو كان الدليل عليه الاجماع أو العقل، فإنّه في جميع هذه الصور معنى إسمي قابل للتقييد.

ومن هنا، لا يحتمل أنّه رحمته الله أنكر الواجب المشروط في الشريعة المقدّسة مطلقاً

(١) مطارح الأنظار ص ٥٢.

(٢) المحاضرات ج ٢ ص ٣٤٧-٣٤٨.

كوجوب الحج المشروط بالاستطاعة، ووجوب الصلاة المشروط بالعقل والبلوغ والوقت وما شاكل ذلك وهكذا، هذا إضافة إلى أن مفاد الهيئة لا يكون قابلاً للتقييد مباشرة ولا مانع من تقييد الوجوب المنتزع منه.

فالنتيجة: ان انكار الشيخ رحمته رجوع القيد في القضية الشرطية إلى مفاد الهيئة لا يدل على أنه أنكر الواجب المشروط في الشريعة المقدسة مطلقاً، فإذا لا يكون الشيخ رحمته من المنكرين للواجب المشروط على مسلك المشهور.

وأما إنكاره الواجب المعلق، فهو إنما يكون بملاك أنه لا يعقل نوع ثالث من الواجب في مقابل الواجب المطلق والمشروط، وذلك لأن وجوب الواجب المسمى بالمعلق لا يخلو إما أن يكون مطلقاً وغير مقيّد أو أنه مقيّد بقيد الواجب، فعلى الأول يكون من الواجب المطلق وعلى الثاني يكون من الواجب المشروط، فلهذا قال رحمته إنه لا وجه لتقسيم الواجب إلى المعلق والمنجز في مقابل تقسيمه إلى المطلق والمشروط^(١٧).
فالنتيجة: ان ما ذكره السيد الأستاذ رحمته تبعاً للمحقق الخراساني من توجيهه لكلام الشيخ رحمته في غير محله.

ثم إن للمحقق العراقي رحمته في المقام كلاماً، وحاصله: أن تقسيم الواجب إلى الواجب المنجز والمشروط والمعلق صحيح، فإن هذه الواجبات جميعاً تشترك في نقطة واحدة وهي فعلية وجوبها، ويمتاز الواجب المشروط عن المنجز والمعلق بأن الشرط فيه دخيل في اتّصاف الفعل بالملاك في مرحلة المبادئ، بينما القيد فيهما دخيل في ترتّب الملاك في مرحلة الامتثال، ويمتاز الواجب المنجز عن المعلق والمشروط بشرط متأخر بفعليته وجوباً وواجباً، بينما الواجب المعلق بنفسه ليس بفعلية لأنه مقيّد بقيد متأخر

غير اختياري وإن كان وجوبه فعلياً، والواجب المشروط وجوبه غير فعلي ومنجز لأنه مقيد بقيد متأخر وإن كان الواجب فعلياً ومنجزاً^(١٣).

وذكر السيد الأستاذ^(١٤) أن الواجب المعلق هو الواجب المشروط بالشرط المتأخر، غاية الأمر أن الواجب المشروط بالشرط المتأخر قد يكون وجوبه مشروطاً بشرط متأخر دون الواجب، وقد يكون الواجب والوجوب معاً مقيداً ومشروطاً به^(١٤).

وغير خفي أن ما ذكره المحقق العراقي والسيد الأستاذ^(١٥) مبني على إمكان الواجب المعلق والواجب المشروط بالشرط المتأخر، ولكن قد تقدم استحالة كل من الواجب المعلق والواجب المشروط بالشرط المتأخر، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إن ما ذكره السيد الأستاذ^(١٥) من أن الوجوب في الواجب المعلق أيضاً مقيد بقيد متأخر كالواجب فيكون القيد قيداً لهما معاً، مبني على أن يكون القيد المذكور دخيلاً في اتّصاف الفعل بالملاك في مرحلة المبادئ أيضاً، كما أنه دخيل في ترتب الملاك عليه في الخارج، وأمّا إذا كان الاتّصاف بالملاك في تلك المرحلة مطلقاً وغير مقيد بالقيد المذكور في الواقع، فعندئذ لا موجب لتقييد وجوبه به فإنه بلا ملاك وموجب، وأمّا إطلاقه تبعاً لإطلاق ملاكه فهو لا يمكن، لأنّ لازم إطلاقه تحريك المكلف نحو فعل مقيد بقيد غير مقدور وهو من التكليف بالمحال، فالنتيجة أن ما أفاده السيد الأستاذ^(١٥) على تقدير إمكان الشرط المتأخر لا يتم مطلقاً.

ومن ناحية ثالثة، قد مرّ أن الواجب المعلق على تقدير إمكانه نوع آخر من الواجب في الشريعة المقدّسة في مقابل الواجب المطلق والمشروط.

(١) نهاية الأفكار ج ١ ص ٣٠٣.

(٢) المحاضرات ج ٢ ص ٣٤٩.

ومن ناحية رابعة، إن دفع محذور التكليف بالمحال لا يصلح أن يكون مبرراً لتقييد الوجوب أيضاً بالقيّد المتأخّر، فإنّ ملاكّه إذا كان مطلقاً فهو لا يقتضي جعله مشروطاً، وأمّا جعله مطلقاً فالمقتضي له وإن كان موجوداً في الواقع إلاّ أنّه يستلزم التكليف بالمحال، فإذا لا يمكن جعله لا مطلقاً ولا مقيّداً بقيّد متأخّر.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بالنتيجة التالية، وهي أنّ الواجب المعلق على تقدير إمكانه نوع ثالث من الواجب في الشريعة المقدّسة في مقابل الواجب المشروط والواجب المطلق، ويمتاز عن الأول في نقطة وهي أنّ القيد في الواجب المشروط قيد للاتّصاف والوجوب بينما يكون في الواجب المعلق قيداً للترتّب والواجب، ويمتاز عن الواجب المطلق في نقطة وهي أنّ الواجب المطلق غير مقيّد بقيّد استقبالي بينما الواجب المعلق مقيّد به.

وبذلك يظهر أنّ ما ذكره شيخنا الأنصاري والمحقّق الخراساني عليه السلام من أنّه داخل في الواجب المطلق وفرد من أفرادّه، لأنّ المعيار فيه ما يكون وجوبه فعلياً سواءً أكان الواجب أيضاً كذلك أم لا، غير تامّ.

وأما النقطة الثالثة فعلى تقدير إمكان الواجب المعلق، فما هي فائدة هذا الواجب المترتّب عليه في الفقه؟ ونستعرض فائدته في ضمن البحوث القادمة ان شاء الله تعالى، هذا تمام الكلام في البحث عن الواجب المعلق والمنجّز.

بحوث

فيها أمران :

الأمر الأول:

في وجوب الاتيان بالمقدمات المفوتة قبل وقت الواجب، والإشكال فيه أنه كيف يمكن تبرير هذا الوجوب مع أنّ وجوب المقدمة يترشح من وجوب ذي المقدمة ولا يعقل وجوبها قبل وجوبه ؟

ومن أجل حلّ هذا الإشكال ودفعه قام الأصوليون بعدة محاولات :

المحاولة الأولى: الالتزام بالواجب المعلق في الموارد المذكورة، فيكون الوجوب فعلياً من أول الأمر والواجب استقبالياً، وحينئذ فلا مانع من ترشح الوجوب على مقدماته قبل وقته، لأنّ مسؤولية المكلف أمام المقدمات منوطة بفعلية الوجوب سواء أكان الواجب فعلياً أيضاً أم لا، ولا ترتبط بفعلية الواجب، فإذا فرض أنّ الحجّ من الواجب المعلق يكون وجوبه حالياً يبدأ من حين تحقّق الاستطاعة، فعندئذ بطبيعة الحال يجب على المكلف توفير جميع المقدمات التي يتوقّف الاتيان بالحج عليها في وقته، ولا يجوز له التسامح والتساهل أمام تلك المقدمات، فإنّ تفويتها الموجب لتفويت الحج في ظرفه موجب لاستحقاق العقوبة بقاعدة أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار.

والخلاصة: إنّ الحجّ لو كان من الواجب المعلق كان وجوبه فعلياً، ومقتضى فعليته وجوب الاتيان بتمام مقدماته المفوتة قبل دخول وقته، وكذلك إذا فرض أنّ الصوم واجب معلق، فإنّ وجوبه فعلي منذ رؤية الهلال، ومقتضى فعليته منذ الليل

وجوب الاتيان بتمام مقدّماته قبل الفجر كالغسل من الجنابة أو الحيض أو النفاس وهكذا.

والجواب : أنّ هذه المحاولة مبنية على توفر أمرين :

الأول : القول بإمكان الواجب المعلق .

الثاني : أن لا يكون قيد الواجب قيدهم للوجوب أيضاً وإلا لم يكن وجوبه مطلقاً .

ولكن كلا الأمرين غير متوفر : أمّا الأمر الأول فلما تقدّم من استحالة الواجب المعلق .

وأما الأمر الثاني فلائنه مبني على أنّ قيد الواجب كما أنّه قيد لترتب الملاك عليه في مقام الامتثال كذلك قيد لا تصاف الفعل بالملاك في مرحلة المبادئ ، فعلى الأول قيد للواجب وعلى الثاني للوجوب ، وحينئذ فإن كان الاتصاف مقيداً به بنحو القيد المقارن فلا وجوب قبل تحقّقه لكي يجب الاتيان بالمقدّمات قبل ذلك ، فإذا ظل الإشكال بلا حل ، وإن كان مقيداً به بنحو القيد المتأخر فقد تقدّم أنّه مستحيل .

المحاولة الثانية : ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله من الالتزام بالواجب المشروط بالشرط المتأخر ، بتقريب أنّ وجوبه مشروط بالقيد الاستقبالي من زمان أو زماني بنحو الشرط المتأخر فيكون وجوبه فعلياً ، فإذا كان فعلياً كان المكلف مسؤولاً أمام المقدّمات المفوتة قبل وقت الواجب على أساس أنّه ليس بمقدوره الاتيان بها بعد الوقت ، فإذا لا مانع من ترشّح الوجوب على تلك المقدّمات التي لا يقدر عليها بعد الوقت ^(٦٥) .

والجواب: أنّ هذه المحاولة مبنية على إمكان الشرط المتأخر، وقد تقدّم أنّه لا يمكن أن يكون الوجوب بتمام مراحل من مرحلة الاتّصاف إلى مرحلة الجعل مشروطاً بشرط متأخر لاستحالة تأثير المتأخر في المتقدّم، هذا من ناحية .
ومن ناحية أخرى، إنّ وجوب المقدّمة إنّما هو من أثر فعلية فاعلية وجوب ذي المقدمة لا من أثر فعلية الوجوب نفسه، فإنّ فعليته إنّما هي بنفس الجعل والاعتبار وليست له فعلية أخرى، وبتحقّق موضوعه وشرطه في الخارج يصبح فاعلاً ومحركاً بالفعل، وعلى هذا فالوجوب إذا كان مشروطاً بشرط متأخر فإنّه وإن كان فعلياً قبل تحقّق شرطه إلا أنّ فعليته إنّما هي بالجعل والاعتبار فحسب في عالم الذهن ولا أثر لها، وأنّ الأثر إنّما هو لفعلية فاعليته ومحركيته، وهي إنّما تكون بفعلية موضوعه وشرطه في الخارج، وحينئذ إذا تحقّق شرطه في الخارج في ظرفه أصبحت فاعليته فعلية، ومن الواضح أنّ وجوب المقدّمة إنّما هو من أثر فعلية فاعلية وجوب ذيها ومن شؤونها لا من أثر وجوده بالجعل والاعتبار.

المحاولة الثالثة: إنّّه لا مانع من وجوب الاتيان بالمقدّمات المفوّتة قبل وقت الواجب على مسلك الشيخ الأنصاري رحمته الله بتقريب، أنّ القيود والشروط جميعاً على مسلكه ترجع إلى الواجب، والوجوب مطلق، فإذا كان الوجوب مطلقاً وفعلياً فمقتضاه وجوب الاتيان بجميع المقدّمات التي لا يتمكّن المكلف من الاتيان بها في وقت الواجب^(١٦).

والجواب، أوّلاً: إنّ الشيخ رحمته الله لا ينكر الواجب المشروط في الشريعة المقدّسة نهائياً، فإذا كان هناك دليل على أنّ الوجوب مشروط بشرط دون الواجب فهو ملتزم

به، لأنّ الوجوب معنى اسمي قابل للتقييد كما أنّه قابل للاطلاق، وأمّا الدليل اللبّي فإنّه إنّما يؤخذ به إذا لم يكن هناك دليل على خلافه، لأنّه إنّما يقتضي رجوع القيد إلى المادّة بحسب الطبع الأوّلي لا مطلقاً.

وثانياً: إنّ هذا المسلك غير صحيح، كما تقدّم.

المحاولة الرابعة: إنّ وجوب المقدمات المفوّتة وجوب نفسي تهيئي وليس معلولاً لوجوب ذي المقدمة لكي يقال باستحالة وجود المعلول قبل وجود علّته، أمّا أنّه تهيئي فمن أجل أنّ الذي دعا المولى إلى إيجاب تلك المقدمات قبل وقت الواجب هو تهيؤ المكلف وتمكّنه من الاتيان بالواجب في وقته، فإنّ اهتمام المولى بمصلحة الوقت والحفاظ عليها وعدم جواز تفويتها في كل حال أدّى إلى ايجابها قبل الوقت، فلذلك يكون وجوبها تهيئياً، وأمّا أنّه نفسي فمن أجل أنّه لم ينشأ من إيجاب ذي المقدمة.

والجواب: أنّ هذه المحاولة وإن كانت ممكنة ثبوتاً إلا أنّ إثباتها بحاجة إلى دليل ولا دليل عليها، لأنّ ظاهر الأدلّة في مسألة الحجّ والصيام ونحوهما أنّ وجوب هذه المقدمات وجوب غيري لا نفسي بل لا يحتمل أن يكون نفسياً.

المحاولة الخامسة: إنّ الواجب منذ الغروب في باب الصوم ليس هو الصوم الاستقبالي في النهار الذي هو أمر واحد، بل الواجب هو سدّ باب عدم الصوم في النهار منذ الليل، وهذا السدّ واجب طول هذه الفترة الزمنيّة ومشروطاً بالقدرة عليه، فإذا كان المكلف قادراً عليه في طول هذه الفترة بالقدرة التدريجية فعلاً كان وجوبه فعلياً، كما هو الحال في كل واجب تدريجي، وعندئذ فلا مانع من ترشّح الوجوب منه على مقدّماته كالغسل من الجنابة في الليل وقبل الفجر ومن الحيض أو النفاس، أو فقل إنّ سدّ باب عدم الصوم في النهار منذ الليل واجب واحد وإن كان

العدم متعدداً بتعدد أسبابه، منها عدم غسل الجنابة قبل الفجر ومنها عدم غسل الحيض كذلك وهكذا، إلا أنّ هذه الأعدام واجبة بوجوب واحد ومنه يترشح على مقدماته.

والجواب، أولاً: أنّ هذه المحاولة مبنية على استحالة الواجب المعلق والمشروط بالشرط المتأخر معاً، وإلا فلا يصل الدور إلى هذه المحاولة.

وثانياً: إنّ هذه المحاولة لو تمت فإنما تتمّ فيما إذا كان طلوع الفجر من شروط الترتب فحسب دون الاتّصاف بمعنى أنّ الصوم كان متّصفاً بالملاك منذ رؤية الهلال، وعندئذ فوجوب سدّ باب عدم الصوم في النهار منذ الغروب يكون على القاعدة، لأنّ اتّصافه بالملاك فعلاً وقبل الفجر يقتضي ذلك.

وثالثاً: إنّ الصوم مثلاً لو كان متّصفاً بالملاك منذ الليل ولا يكون الفجر شرطاً له وإنّما يكون شرطاً للترتب فحسب، فمعناه أنّ ملاكه مطلق وثابت منذ رؤية الهلال، وحينئذ فيستقل العقل بالحفاظ عليه وعدم جواز تفويته بترك المقدمات المفوّتة، فيكون وجوب سدّ باب عدم حينئذ غيرياً مقدّمياً من أجل الحفاظ على الملاك الملزم الفعلي في الصوم لا نفسياً، ولا يمكن أن يكون وجوبه نفسياً لا في باب الصوم ولا في باب الحج ولا غيرهما.

أمّا في باب الصوم فهنا صنفان من الدليل:

الصنف الأول: الآية الشريفة [مَنْ شَهِدَ مِنْكُمْ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ] ^(١٧) فإنّها بضميمة الروايات التي تنصّ على وجوب الصوم عند الرؤية، ظاهرة في أنّ وجوب الصوم يتحقّق منه بشهود الهلال، وحيث إنّ لا يمكن أن يكون بنحو الواجب المعلق

ولا الواجب المشروط بشرط متأخر لاستحالتها معاً كما مرّ، فإذا لا بدّ من أن يراد منها أنّها في مقام بيان جعل وجوب الصوم بعد طلوع الفجر من الآن، أي منذ شهود الهلال في الليل فيكون الجعل منذ ذلك الآن، وأمّا المجعل بمعنى فعليته بفعلية موضوعه في الخارج فهو بعد الطلوع، ونتيجة ذلك أنّ الفجر كما أنّه شرط للواجب ودخيل في الترتّب كذلك شرط لفعلية الوجوب ودخيل في الاتّصاف.

فالنتيجة: إنّ هذا الصنف لا يدلّ على أنّ سدّ باب عدم الصوم واجب نفسي بل لا إشعار فيه على ذلك فضلاً عن الدلالة والظهور، كما أنّه لا يدلّ على وجوب السدّ بوجوب غيري، لأنّه أثر فعلية فاعلية وجوب ذي المقدّمة لا من أثر فعلية نفسه بفعلية الجعل.

الصنف الثاني: الروايات التي تنصّ على وجوب الغسل على الجنب أو الحائض أو النفساء قبل طلوع الفجر، ولا يجوز له أن ينام قبل الغسل إذا لم تكن من عاداته الاستيقاظ قبل الفجر في وقت يتمكّن من الغسل فيه^(١٧)، فإنّ هذه الروايات تدلّ على أنّ وجوب الغسل وجوب مقدّمي لا نفسي وأنّه شرط لصحة الصوم، بمعنى أنّ المأمور به حصة خاصّة منه وهي الصوم المقيّد بغسل الجنابة أو الحيض أو النفاس، بحيث يكون التقيّد به جزؤه والقيّد خارج، غاية الأمر أنّ قيديته مختصّة بحال العمد والالتفات، لأنّ المانع عنه الاصبح جنباً عامداً وملتفتاً لا مطلقاً، فإذا لا محالة يكون وجوب الغسل وجوباً غيرياً، لأنّه من المقدّمات الوجودية التي يتوقّف وجود الواجب عليها ولا يحتمل أن يكون وجوبه وجوباً نفسياً، هذا.

إضافة إلى أنّ سدّ تمام أبواب عدم الواجب كالصوم مثلاً مفهوم منتزع من

(١) لاحظ الوسائل ج ٧ ص ٤٢ ب ١٦ من ما يمسك عنه الصائم، و ص ٤٧ ب ٢١ من ما يمسك عنه

الأمر به مقيداً بقيود ومشروطاً بشروط سواء أكانت متقدمة أم مقارنة أم متأخرة، فإنّ امتثال هذا الواجب يتوقف على سدّ جميع أبواب العدم من ناحية قيوده وشروطه بلا فرق بين المتقدمة والمقارنة والمتأخرة في ذلك، فإذا ليس سدّ باب العدم متعلقاً للتكليف بل العقل يحكم بهذا السدّ من باب حكمه بلزوم الطاعة والامتثال فيكون من شؤون حكمه في ذلك الباب.

فالنّتيجة: إنّ الصنف الأول لا يدلّ على وجوب سدّ أبواب العدم لا بوجوب نفسي ولا غيري.

وأما الصنف الثاني فهو يدلّ على وجوبه بوجوب غيري، وأما في باب الحج فهنا أيضاً صنفان من الدليل :

الصنف الأول: الآية الشريفة: [وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا] ^(٩٩) فإنّها بضميمة الروايات التي تنصّ على شرطية الاستطاعة ظاهرة في تحقّق وجوب الحجّ عند تحقّق الاستطاعة ^(١٠٠)، وهو مبني إمّا على القول بالواجب المعلق أو على القول بالواجب المشروط بالشرط المتأخّر، ولكن قد تقدّم استحالة كلا القولين معاً وأنه ليس بإمكان المولى الخطاب فعلاً إذا كان الواجب متأخراً أو شرطه كذلك، وعلى هذا فلا بدّ من حمل الآية على أنّها في مقام تشريع وجوب الحجّ وجعله على المستطيع في ظرفه، فيكون زمان الجعل متقدّماً ومنذ الاستطاعة، وزمان المجعول بمعنى فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج متأخّر، وعليه فلا يكون وجوب الحجّ فاعلاً ومحركاً نحوه قبل أن يدخل وقته، إذ لا أثر لوجوده الانشائي الاعتباري في عالم الاعتبار والذهن ما لم يتحقّق موضوعه بتمام قيوده في الخارج.

(١) سورة آل عمران آية ٩٧.

(٢) راجع الوسائل ج ٨ ص ٣ ب ١ من وجوب الحجّ وشرائطه.

فالنتيجة: إن هذا الصنف لا يدل على وجوب سد جميع أبواب عدم الحجج بوجوب نفسي بل لا إشعار فيه فضلاً عن الدلالة، لأن الحاكم بذلك إنما هو العقل من باب حكمه بلزوم الامتثال والاطاعة وهو لا يمكن إلا بسد تمام أبواب العدم، فلا يمكن أن يكون وجوبه شرعياً كما أنه لا يدل على وجوبه بوجوب غيري.

الصنف الثاني: الروايات التي تدل على أنه يجب على المستطيع أن يقوم بتوفير جميع المقدمات التي يتوقف الاثبات بالحجج عليها كتهيئة الزاد والراحلة وغيرهما^(١) من المقدمات، فإن هذه الروايات ظاهرة في أن وجوب الاثبات بتلك المقدمات وجوب غيري لا نفسي بل لا إشعار فيها على ذلك فضلاً عن الدلالة، كما أنه لا إشعار فيها على وجوب سد باب العدم بوجوب نفسي، هذا إضافة إلى ما أشرنا إليه آنفاً من أن مفهوم سد باب العدم مفهوم انتزاعي منتزع من الأمر بشيء مقيداً بقيود، فإن العقل في مثل ذلك يحكم بلزوم سد باب الاعداد من ناحية قيود الواجب وشروطه من باب حكمه بلزوم الاطاعة.

إلى هنا، قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة: وهي أن الصنف الأول لا يدل على وجوب سد تمام أبواب العدم لا بوجوب نفسي ولا غيري بل الحاكم به العقل في ظرف الامتثال، وأما الصنف الثاني فهو يدل على وجوب مصداقه وهو المقدمات المفوتة بوجوب غيري كاشف عن تمامية ملاك الواجب في وقته من ناحية هذه المقدمات على تفصيل يأتي في ضمن البحوث الآتية.

المحاولة السادسة: التي سنشير إليها الآن وهي العمدة في المسألة، فإنها تبرر مسؤولية المكلف أمام المقدمات المفوتة والزامه بتوفيرها والاثبات بها قبل وقت

(١) راجع الوسائل ج ٨ ص ٢١ ب ٨ من وجوب الحجج وشروطه.

الواجب، وتعالج مشكلة المسألة على كافة النظريات الأصولية العامة دون المحاولات المتقدمة، فإنها لا تعالج المشكلة إلا على ضوء بعض النظريات دون بعضها الآخر.

أما المحاولة الأولى، فهي تعالج المشكلة على ضوء نظرية القائل بإمكان الواجب المعلق، ولا تدفع على ضوء نظرية القائل باستحالة الواجب المعلق.

وأما المحاولة الثانية، فهي تعالج المشكلة على ضوء نظرية القائل بإمكان الواجب المشروط بالشرط المتأخر، ولا تعالجها على ضوء نظرية القائل بامتناع ذلك. وأما المحاولة الثالثة، فهي تعالج المشكلة على ضوء نظرية القائل بأن القيود جميعاً قيود للواجب دون الوجوب، فإنه مطلق، ولا تدفعها على ضوء نظرية القائل بأن القيود تختلف فمنها للواجب ومنها للوجوب.

وأما المحاولة الرابعة، فهي تعالج المشكلة على ضوء نظرية القائل بأن وجوب المقدمات المفوّتة قبل دخول وقت الواجب وجوب نفسي تهيئي لا مطلقاً.

وأما المحاولة الخامسة، فهي تعالج المشكلة على ضوء نظرية القائل بأن الواجب هو سدّ تمام أبواب عدم الواجب منذ رؤية الهلال في باب الصوم ومنذ تحقق الاستطاعة في باب الحج لا مطلقاً، وهذه بخلاف هذه المحاولة فإنها تدفع الإشكال على مستوى كافة النظريات الأصولية وجميع الأقوال في المسألة بيان ذلك إنه ينبغي قبل الخوض في المسألة تقديم مقدّمة، وهي أنّ الواجبات الشرعية جميعاً مشروطة بالقدرة، ويمكن تقسيم تلك الواجبات على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: ما يكون مشروطاً بالقدرة العقلية، ونقصد بالقدرة العقلية أتمها غير دخيلة في ملاك الحكم وهو أنّصاف الفعل بالملاك في مرحلة المبادئ، ونتيجة ذلك أنّ الفعل تامّ الملاك سواءً أكان المكلف قادراً عليه أم عاجزاً.

ومن هنا، فإذا أدرك العقل أنّ ملاكته تامّة في ظرفه استقلّ بلزوم الاتيان بجميع المقدمات التي يتوقّف استيفاء هذا الملاك عليها، ولا يجوز التسامح والتساهل فيها بحيث يؤدّي إلى تفويت الملاك الملزم في ظرفه، ولا فرق في ذلك بين المقدمات الخارجية والمقدمات الداخلية.

القسم الثاني: ما هو مشروط بالقدرة الشرعية المطلقة، ونقصد بالقدرة الشرعية أنّها مأخوذة في لسان الدليل في مرحلة الجعل من قبل الشرع فيكون حالها حال سائر القيود المأخوذة فيه في هذه المرحلة، فكما أنّ تلك القيود ظاهرة في أنّها قيود للحكم في مرحلة الجعل ولا تصاف الفعل بالملاك في مرحلة المبادئ، فكذلك القدرة الشرعية، فإنّها ظاهرة في أنّها قيد للحكم في هذه المرحلة ولا تصاف الفعل بالملاك في مرحلة المبادئ، وهذا بخلاف القدرة العقلية، فإنّها غير مأخوذة في لسان الدليل شرعاً، لأنّ الحاكم بها إنّما هو العقل بملاك قبح تكليف العاجز، وحيث إنّ لا طريق للعقل إلى ملاكات الأحكام الشرعية، فلا يحكم بأنّها دخيلة في اتّصاف الفعل بالملاك.

ونقصد بالمطلقة أنّ الدخيل في اتّصاف الفعل بالملاك القدرة المطلقة في مقابل القدرة الخاصّة وهي القدرة في ظرف الواجب، ونتيجة ذلك أنّه لا يجب على المكلف تحصيل القدرة لا قبل دخول الوقت ولا بعد دخوله.

نعم، إذا كان قادراً قبل الوقت ولو من جهة قدرته على الاتيان بالمقدمات المفوتة، يجب عليه التحفّظ على قدرته ولا يجوز له تفويتها بعدم الاتيان بتلك المقدمات، لأنّ تفويتها تفويت للملاك الملزم في ظرفه فلا يجوز.

القسم الثالث: ما هو مشروط بالقدرة الخاصّة وهي القدرة على الواجب بعد دخول وقته، وهذه القدرة هي الدخيلة في الملاك لا القدرة المطلقة، ونتيجة ذلك أنّه

لا يجب على المكلف تحصيل القدرة قبل الوقت وإن علم بأنه لو لم يتم بتحصيلها من الآن لم يتمكّن منه بعد الوقت، وحينئذٍ فإن تمكّن منه بعد الوقت فهو، وإلا فلا وجوب ولا ملاك.

فالنتيجة: إنّ الواجبات الشرعية بلحاظ اشتراطها بالقدرة تقسّم إلى هذه الأقسام الثلاثة بحسب مقام الثبوت، ولا إشكال فيها في هذا المقام. وإنّما الكلام في الدليل على كل واحد من هذه الأقسام الثلاثة في مقام الإثبات: أمّا القسم الأول فهو مختصّ بالواجبات التي لم تؤخذ القدرة في لسان أدلّة جعلها في الشريعة المقدّسة، وعليه فلا تدلّ أدلّتها على أنّها دخيلة في ملاكاتها في مرحلة المبادئ.

فإذاً بطبيعته الحال يكون الحاكم بها العقل من باب قبح تكليف العاجز، وحيث إنّ لا طريق للعقل إلى ملاكاتها في الواقع، فلذلك لا يحكم بأنّها دخيلة فيها، وعلى ذلك فإن أحرز أنّ ملاكاتها مطلقة وغير مقيدة بشيء في الواقع، فيستقلّ العقل بلزوم الحفاظ عليها وعدم جواز تفويتها ولو بترك المقدمات المفوتة قبل ظروف امتثالها، فإذا لا بدّ من توفير جميع هذه المقدمات وعدم جواز التسامح والتساهل فيها الموجب لتفويت الواجب بما له من الملاك الملزم في ظرفه.

فإذا علم المكلف أنّ حفظ نفسه بعد شهر مثلاً يتوقّف على توفير مقدمات والاتيان بها من الآن، استقلّ العقل بلزوم توفيرها والاتيان بها قبل شهر لكي لا يفوت الواجب بعده، وكذلك إذا علم أنّ حفظ الإسلام في المستقبل يتوقّف على الاتيان بمقدمات من الآن، حكم العقل بوجوب الاتيان بها لكي لا يفوت الواجب في ظرفه وهكذا.

وأما القسم الثاني فهو مختصّ بالواجبات التي قد أخذت القدرة المطلقة في

لسان أدلة جعلها في الشريعة المقدسة، فلذلك يختلف هذا القسم عن القسم الأول ثبوتاً وإثباتاً، أمّا ثبوتاً فلأن القدرة في هذا القسم دخيلة في الملاك في مرحلة المبادئ بينما القدرة في القسم الأول غير دخيلة فيه، وأمّا إثباتاً فلأن القدرة في هذا القسم مأخوذة في لسان الدليل بينما القدرة في القسم الأول غير مأخوذة في لسان الدليل، ولكن كون المأخوذ فيه القدرة المطلقة بحاجة إلى دليل ، وبذلك يظهر حال القسم الثالث أيضاً، هذا تمام كلامنا حول المقدمة.

وبعد ذلك يقع الكلام في مسائل ثلاثة:

الأولى: في حكم المقدمات المفوتة في باب الحجّ.

الثانية: في حكم المقدمات المفوتة في باب الصوم.

الثالثة: في حكم المقدمات المفوتة في باب الصلاة ونحوها.

أمّا الكلام في المسألة الأولى فيمكن إثبات وجوب المقدمات المفوتة في باب

الحجّ بأحد أمور:

الأول: أن آية الاستطاعة بضميمة سائر الأدلة الدالة على أن حجة التمتع من حجة الإسلام مجعولة على النائي، تستبطن أن ملاكه تامّ في مرحلة المبادئ في وقته من قبل مقدماته المفوتة بعد الاستطاعة وإن قلنا باستحالة الواجب المعلق والواجب المشروط بالشرط المتأخر، إذ لا يمكن أن تكون القدرة المعتمدة فيه قدرة خاصة وهي القدرة عليه في وقته، ضرورة أن لازم ذلك جواز ترك الحج في وقته للنائي، إذ لا يجب عليه تحصيل القدرة من قبل المقدمات المفوتة قبل الوقت لعدم الملاك له، وأمّا بعد الوقت فهو عاجز عنه، فإذا لا يفوت عنه شيء لا قبل الوقت لعدم الملاك له ولا بعده لأنّه مشروط بالقدرة ولا قدرة عليه.

ودعوى: إنّ هذه الأدلة تدلّ بالمطابقة على وجوب الحجّ عند الاستطاعة،

وبالالتزام على ثبوت ملاكه في الواقع وأتصافه به، وعليه فإذا سقطت دلالتها المطابقة على الوجوب من جهة استحالة الواجب المطلق أو المشروط بالشرط المتأخر سقطت دلالتها الالتزامية أيضاً، لأنها تابعة لها حدوثاً وبقاءً فلا يعقل بقاؤها بعد سقوط الدلالة المطابقة، لأنه بمثابة بقاء المعلول بعد سقوط العلة.

مدفوعة: بأن دلالة هذه الأدلة على أن ملاكه تامّ من قبل المقدمات المفوتة ليست بالالتزام لكي يقال إنها سقطت بسقوط الدلالة المطابقة، بل من جهة أن ضمّ الأدلة الدالة على أن حجة التمتع من حجة الإسلام مجعولة على النائي إلى أدلة الاستطاعة كالأية الشريفة وغيرها، يدلّ على أن ملاكه تامّ بعد الاستطاعة من قبل المقدمات المفوتة، وأن القدرة المعبرة فيه قدرة مطلقة وهي القدرة من قبل تلك المقدمات قبل وقت الواجب، وإلا كان وجوبه على النائي لغواً، إذ حينئذ يجوز له ترك الحجّ اختياراً بدون أن يكون مسؤولاً أمام الله تعالى حيث لم يفت منه شيء، إذ لا ملاك له قبل وقته لأنه مشروط به، ولا بعده لأنه مشروط بالقدرة عليه ولا قدرة بعده.

والخلاصة: إنّ نفس الأدلة التي تنصّ على وجوب حجّ التمتع من حجة الإسلام على النائي عند استطاعته قرينة واضحة على أن ملاكه تامّ من هذا الحين، فيحكم العقل بوجوب الحفاظ عليه بالاتيان بجميع المقدمات التي يتوقّف الاتيان بالحج عليها في وقته وهي المقدمات المفوتة، وهذا معنى أن القدرة المعبرة فيه قدرة مطلقة لا قدرة خاصّة، ومن الواضح أن دلالة هذه الدلالة لا تتوقّف على القول بإمكان الواجب المعلق أو المشروط بالشرط المتأخر، فإنه وإن كان لا يمكن للمولى الخطاب بالحج فعلاً بنحو الواجب المعلق أو المشروط بالشرط المتأخر، إلا أنه يمكنه الإشارة إلى فعلية الملاك والارادة وتمايتها ولو بنحو الإخبار.

الثاني: الروايات التي تنصّ على أنّ المكلف إذا استطاع وجب عليه أن يقوم بتوفير جميع متطلّبات السفر إلى الحج من المقدّمات^(٧٢)، ظاهرة بل ناصّة على أنّ ملاك الحج تامّ في ظرفه، فهذا يجب الاتيان بجميع المقدّمات التي يتوقّف استيفاء الملاك عليها قبل وقت الواجب، وإلاّ لفات الملاك عنه في ظرفه وهو لا يجوز، لأنّه تفويت بالاختيار، والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار.

الثالث: أنّ حجّ التمتع من حجّة الإسلام عمل مركّب من جزأين طويلين مرتبطين، الأول عمرة التمتع من حجة التمتع، ويدخل وقت هذا العمل المركّب منذ دخول شهر شوال ويستمرّ إلى آخر ذي الحجّة، وعليه فوجوبه فعلي من بداية هذا الشهر تدريجياً إلى أن يفرغ المكلف عن العمل كاملاً شريطة القدرة عليه كذلك، كما هو الحال في جميع الواجبات المركّبة من الأجزاء الطولية، وقد تقدّم سابقاً أنّ إناطة وجوب الجزء الأول بالقدرة على الجزء الأخير ليس من الواجب المشروط بالشرط المتأخّر، لأنّ وجوب مجموع هذه الأجزاء الطولية وجوب واحد طويلاً ومشروط بالقدرة الواحدة كذلك، فإذا لا موضوع للمقدّمات المفوّتة قبل وقت الواجب منذ دخول أشهر الحج.

نعم، لا يجب عليه تحصيل المقدّمات قبل أشهر الحج إذا كان مستطيعاً إلاّ إذا توقّف الاتيان بالحج على تحصيل تلك المقدّمات قبل أشهر الحج، فحينئذ يجب بنفس الملاك المتقدّم في الأمر الأول.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة: وهي أنّ الاستفادة من مجموع هذه الأدلّة أنّ القدرة المعتبرة في اتّصاف الحجّ بالملاك في مرحلة المبادئ قدرة مطلقة وهي

(٧٢) راجع الوسائل ج ٨ ص ٢١ ب ٨ من وجوب الحج.

القدرة من قبل المقدمات المفوّتة قبل وقت الواجب.

وأما الكلام في المسألة الثانية، وهي مسألة وجوب المقدمات المفوّتة في باب الصوم، فيقع فيها تارةً في الأدلّة الواردة في مقام تشريع الصيام عند رؤية الهلال، وأخرى في الروايات الدالّة على وجوب الغسل على الجنب قبل الفجر وبطلان الصوم باصباحه جنباً عامداً وملتفتاً.

أما الكلام في الأولى، فظاهر الآية الشريفة وهي قوله تعالى: [مَنْ شَهِدَ مِنْكُمْ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ] ^(٧٣) وكذلك الروايات التي تنصّ على وجوب الصوم عند رؤية الهلال، أنّ وجوب الصوم يتحقّق منذ رؤية الهلال، فإذا بطبيعة الحال يكون ثبوته إمّا بنحو الواجب المعلق أو الواجب المشروط بالشرط المتأخّر، وحيث إنّ كليهما مستحيل كما تقدّم، فإذا لا بدّ من التصرّف في هذه الأدلّة، إمّا في الآية الشريفة وحملها على مقام اصل تشريع وجوب الصوم مطلقاً بشهود الشهر الذي هو كناية عن رؤية الهلال، وإمّا بحملها على أنّ وجوب الصوم من الآن أو من الفجر، فالآية ليست في مقام البيان من هذه الناحية، فإنّها تدلّ على أنّ من شهد منكم الشهر فليصمه، أمّا أنّه يصمه من الآن أو من الفجر فالآية لا تدلّ على شيء من ذلك، لأنّها ليست في مقام البيان من هذه النواحي وإنّما هي في مقام أصل تشريع صوم شهر رمضان، فإذا إرادة كل من هذه الخصوصيات بحاجة إلى دليل خارجي، ومقتضى الدليل الخارجي أنّه واجب منذ طلوع الفجر.

وعليه فتشريع الوجوب وجعله من الليل يكون للصوم بعد الفجر فيكون الجعل والتشريع من الآن وفعلية المجعول منذ الفجر بفعلية موضوعه، وعلى هذا

فيكون زمان الواجب وزمان فعلية الوجوب واحد وهو يبدأ من الفجر، وزمان الجعل والتشريع متقدّم.

ومع الاغماض عن ذلك، وتسليم أنّ الآية ظاهرة في أنّ وجوب الصوم فعلي منذ الرؤية وزمان الواجب متأخّر، فلا بدّ من رفع اليد عن ظهورها في ذلك وحملها على ما ذكرناه.

ومن هنا، يظهر أنّ الآية كما لا تدلّ على أنّ الوجوب من الآن كذلك لا تدلّ على أنّ الاتّصاف بالملاك كذلك، على أساس أنّ الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقة، وأمّا الرواية الآمرة بالصوم عند الرؤية فهي أيضاً في مقام تشريع وجوب صوم شهر رمضان، وليست في مقام بيان أنّه واجب من الآن أو من الغد، فحالتها حال الآية الشريفة من هذه الناحية حرفاً بحرف.

فالتيجة: إنّ أدلّة التشريع من الآية والروايات لا تدلّ على أنّ وجوب الصوم ثابت منذ الليل حكماً وملاكاً.

وأمّا الكلام في الثانية -وهي الروايات التي تدلّ على وجوب الغسل على الجنب في ليالي شهر رمضان قبل طلوع الفجر ولا يجوز له أن يصبح جنباً متعمداً وإلاّ لكان صومه باطلاً^(٧٤)- فمفاد هذه الروايات إرشاد إلى شرطية حصة خاصة من الغسل في الليل للصوم منذ الفجر وأتمّها شرط وقيد له ودخيلة في ترتّب الملاك عليه، ونتيجة هذا أنّ الواجب حصة خاصّة من الصوم، وهي الصوم المقيد بالغسل من الجنابة أو الحيض أو النفاس قبل طلوع الفجر، بحيث يكون التقيّد به جزؤه وداخلياً فيه والقيد خارجاً كما هو الحال في سائر القيود للواجب، غاية الأمر أنّ الغسل من

(١) نفس المصدر المتقدم ص ٩٠.

القيد المتقدّم.

وعليه فالواجب على المكلف هذه الحصة من الصوم وهي مقدورة له من جهة قدرته على الغسل في الليل، ولا مانع من ترشّح الوجوب من هذه الحصة إليه لفرض أنّه تعلّق بها، فإذا كان التقيّد بالغسل قبل الفجر جزء الصوم ومتعلّق الوجوب، فلا مانع من ترشّحه إلى الغسل، لأنّ وجوب الغسل حينئذ لا يكون متقدّماً على وجوب الصوم زمنياً، فإذا وجوب الغسل من الجنابة أو الحيض قبل الفجر يكون على القاعدة ومعلولاً لوجوب الصوم و مترشّحاً منه على تقدير القول بأنّ وجوب المقدّمة معلول ومترشّح من وجوب ذي المقدّمة، ولا يكون ذلك من تقدّم وجوب المقدّمة على وجوب ذي المقدّمة، فإنّ ذلك ناشئ من تحيّل أنّ متعلّق الوجوب الصوم منذ الفجر مع أنّ الأمر ليس كذلك، لأنّ متعلّقه الصوم المقيّد بالغسل من الجنابة أو الحيض قبل الفجر، فإذا لا مانع من الترشّح ولا محذور فيه.

وإن شئت قلت: إنّ الاستفادة من روايات المسألة هو أنّ المانع من الصوم الاصباح جنباً متعمّداً، وحيث إنّ عدم المانع قيد للواجب وهو في المقام متمثّل في الغسل من الجنابة، فيكون الغسل منها قبل الفجر قيداً للصوم، هذا.

إضافة إلى أنّ هذه الروايات تكفي للدلالة على أنّ ملاك الصوم تامّ في ظرفه، فمن أجل ذلك يجب توفير المقدّمات المفوّتة قبل وقت الواجب، أو فقل إنّ هذه الروايات تدلّ على أنّ القدرة المعترّبة في الصوم قدرة مطلقة، وهي القدرة من قبل المقدّمات المفوّتة قبل وقت الواجب، فلذلك يجب على المكلف تحصيل هذه القدرة بالإتيان بهذه المقدّمات من الليل وقبل الفجر، وليست القدرة المعترّبة فيه قدرة خاصّة وهي القدرة عليه بعد الفجر، وإلا فلا موجب لإيجاب الغسل من الجنابة أو الحيض في الليل وقبل طلوع الفجر ولا مبرّر له أصلاً، فإذا وجوبه يكشف عن تمامية

ملاكه في ظرفه منذ دخول الشهر، وأما عدم فعلية وجوبه، فإنها هو من جهة استحالة الواجب المعلق والواجب المشروط بالشرط المتأخر، وحينئذ وإن لم يكن بإمكان المولى توجيه الخطاب فعلاً إليه بنحو الواجب المعلق أو المشروط بالشرط المتأخر، ولكن بإمكانه الإشارة إلى تمامية ملاكه في ظرفه بلسان هذه الروايات.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة: وهي أنّ وجوب الغسل من الجنابة أو الحيض وجوب مقدّمي، ومع الاغماض عن ذلك فلا شبهة في دلالة هذه الروايات على تمامية ملاك الصوم في وقته وعدم جواز تفويته مطلقاً حتى قبل الوقت بترك الاتيان بالمقدّمات المفوّتة، وإلاّ استحقّ العقوبة عليه بعد الوقت، لأنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار.

وأما الكلام في المسألة الثالثة وهي مسألة وجوب المقدّمات المفوّتة في باب الصلاة، فيقع فيها تارةً في توقّف أصل الصلاة على مقدّمة قبل دخول وقتها، وأخرى في توقّف مرتبة منها على مقدّمة قبل دخوله دون أصل الصلاة.

أما الكلام في الأول، كما إذا فرض أنّ المكلف يعلم بأنّه لو لم يتم بتحصيل الطهارة من الحدث قبل الوقت فلا يتمكّن منها بعد دخول الوقت لا من المائية ولا من الترايبية، ففي مثل ذلك لا يبعد وجوب تحصيل الطهارة قبل الوقت، لأنّ اهتمام المولى بالصلاة وجعلها عماد الدين ونحو ذلك يكشف عن أنّ ملاكها تام في ظرفها وأنّ القدرة الدخيلة فيه قدرة مطلقة، فيجب على المكلف تحصيلها من قبل مقدّماتها المفوّتة قبل الوقت إذا لم يتمكّن منه بعد دخول وقتها، ولا يرضى الشارع بتفويتها مطلقاً حتى بترك تحصيل القدرة عليها قبل الوقت إذا كان متمكناً من ذلك.

وأما الكلام في الثاني، فالظاهر أنّ المعتبر في وجوب كل مرتبة من مراتبها قدرة خاصّة وهي القدرة عليها بعد دخول الوقت، كما إذا علم المكلف بأنّه لو لم يتوضّأ

قبل الوقت فلا يتمكّن من ذلك بعد الوقت، أو علم بأن ما عنده من الماء إذا أهرق لم يجد ماءً آخر بعد الوقت، ففي مثل ذلك لا يجب عليه الوضوء في الأول ولا حفظ الماء في الثاني، لأنّه إذا دخل عليه الوقت فإن تمكّن من الوضوء أو الغسل فهو، وإلّا فوظيفته التيمّم والصلاة معه.

وأما القسم الثالث وهو ما كان مشروطاً بالقدرة الخاصّة فمن أظهر مصاديقه مراتب الصلاة من المرتبة العليا إلى المرتبة الدنيا، فإنّ كل مرتبة من مراتبها مشروطة بالقدرة الخاصّة، فإذا دخل وقت الصلاة فإن تمكّن من الصلاة مع الطهارة المائية أو القيام أو غير ذلك فهو، وإلّا تنتقل وظيفته إلى الصلاة مع الطهارة الترابية أو مع الجلوس وهكذا.

فالنتيجة: إنّ الظاهر وهو أنّ اتّصاف طبيعي الصلاة بالملاك في مرحلة المبادئ تامّ مطلقاً حتّى من قبل مقدّماتها وقيودها المفوّتة، فإذا لم يتمكّن من تحصيلها في الوقت وجب تحصيلها قبله، بينما القدرة المعتبرة في اتّصاف كل مرتبة من مراتبها بالملاك في مرحلة المبادئ قدرة خاصّة من قبل مقدّماتها وقيودها، وهي القدرة عليها بعد الوقت.

فتحصّل ممّا ذكرناه: أنّ وجوب الاتيان بالمقدّمات المفوّتة قبل وقت الواجب في باب الحج والصوم والصلاة لا يتوقّف على القول بإمكان الواجب المعلق أو المشروط بالشرط المتأخّر، بل يجب الاتيان بها مطلقاً على جميع المذاهب والآراء في المسألة، سواء على الرأي القائل بإمكان الواجب المعلق والواجب المشروط بالشرط المتأخّر أم على الرأي القائل باستحالتها كما هو الصحيح، فإنّه على هذا القول وإن لم يكن بإمكان المولى الخطاب فعلاً بنحو الواجب المعلق أو المشروط بالشرط المتأخّر، ولكن بإمكانه الاشارة إلى تمامية الملاك والارادة في وقته مطلقاً بلسان الإخبار أو

الكناية.

وعلى هذا، فلا يجوز للمكلف تعجيز نفسه بترك الاتيان بالمقدّمات المفوّتة قبل الوقت، فإنّه في هذه الحالة إذا دخل عليه الوقت وعجز عن الاتيان بالواجب، استحقّ العقوبة على تفويت الملاك باعتبار أنّه كان بسوء اختياره، والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار.

الأمر الثاني :

إنّ حكم العقل بوجوب الاتيان بالمقدّمات المفوّتة قبل الوقت، هل يصلح أن يكون دليلاً على ثبوت الوجوب الشرعي وكاشفاً عنه بقاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع؟ فيه وجهان.

فقد اختار المحقّق النائيني رحمته الله الوجه الأول بتقريب، أنّ حكم العقل بوجوب الاتيان بالمقدّمات المفوّتة قبل الوقت للحفاظ على الملاك الملزم التام في ظرفه كاشف عن حكم الشارع بوجوب الاتيان بها قبل الوقت حفاظاً على ذلك الملاك في ظرفه، فإنّ الملاك المذكور كما أنّه منشأ لحكم العقل بلزوم الاتيان بالمقدّمات المفوّتة قبل وقت الواجب، فكذلك يصلح أن يكون منشأ لحكم الشرع بوجوب الاتيان بها قبل الوقت^(٧٥)، هذا.

ولكن ما ذكره رحمته الله غير سديد، بيان ذلك أنّ الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع تارةً يكون بين حكم العقل النظري وحكم الشرع، وأخرى بين حكم العقل العملي وحكم الشرع، فيقع الكلام في مقامين :

الأول : في الملازمة بين حكم العقل النظري وحكم الشرع.

الثاني : في الملازمة بين حكم العقل العملي وحكم الشرع.

أمّا الكلام في المقام الأول، فلا شبهة في ثبوت الملازمة بينهما كبروياً، فإذا أدرك العقل مصلحة ملزمة مثلاً في فعل غير مزاحمة بالأقوى منها أو المساوي، فبطبيعة الحال يكشف عن ثبوت الوجوب على أساس أنّ الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد الواقعية، وأمّا صغرياً فهي غير تامة ولا واقع موضوعي لها، حيث إنّه ليس للعقل طريق إلى إدراك ملاكات الأحكام الواقعية فضلاً عن الإحاطة بها من جميع الجهات، ومن هنا لو أدرك في موردٍ وجود مصلحة ملزمة في فعل أو مفسدة كذلك ولكن ليس بإمكانه إدراك أنّه لا مزاحم لها، فلذلك فلا يمكن أن يكون كاشفاً عن حكم الشارع.

فالنتيجة: إنّ البحث عن الملازمة بين حكم العقل النظري وحكم الشرع تامّ نظرياً بحسب الكبرى، وأمّا تطبيقياً فلا توجد لها صغرى.

وأمّا الكلام في المقام الثاني، وهو الملازمة بين حكم العقل العملي وحكم الشرع، فتارةً يقع في حقيقة حكم العقل العملي وهو الحسن والقبح، وأخرى في ثبوت الملازمة بينه وبين حكم الشرع. أمّا الفرض الأول ففيه قولان :

القول الأوّل: ما اختاره جماعة من الأصوليين منهم المحقّق الأصفهاني رحمته الله من أنّ قضية الحسن والقبح قضية مجعولة من قبل العقلاء كسائر مجعولاتهم العقلية في أمور معادهم ومعاشهم على أساس ما يدركونه من المصالح والمفاسد العامّة حفاظاً على بقاء نوعهم ^(٧٦).

ولكن هذا التفسير خاطيء وجداناً وبرهاناً: أمّا وجداناً فلأنّ العقل مستقلّ بقبح الظلم وحسن العدل بما هما ظلم وعدل، وأنّ ذلك من القضايا الفطرية الوجدانية ولا يتوقّف على وجود عقلاء على الأرض.

ومن هنا، ذكر السيد الأستاذ عليه السلام أنّهما لو كانا من القضايا المجعولة من قبل العقلاء، فمعناه أنّ العاقل الأول قبل وجود العقلاء وتشريعاتهم لا يدرك قبح الظلم وحسن العدل، باعتبار أنّه لا قبح ولا حسن حتّى يدركهما وهو كما ترى، بدهة أنّه أمر فطري وجداني فلا يمكن أن يتأثر بجهات خارجية، ولهذا يدرك فطرة أنّ سلب ذي الحقّ عن حقّه ظلم وقبيح كان هناك عقلاء أم لا، ولا يمكن أن يكون هذا الادراك متأثر بوجود العقلاء وتشريعاتهم، ومن هنا يدرك ذلك الصبي الذي لم ينضج عقله بعد.

فالتنتيجة: إنّ قضايا الحسن والقبح العقليين من القضايا الواقعية الفطرية الموجودة في لوح الواقع وراء موقف العقلاء لا أنّها من القضايا الانشائية للعقلاء، فلا واقع لها ما عدا انشائها وجعلها.

وأما الإشكال على أنّه من أين يعرف حال العاقل الأول وأنّه يدرك حسن العدل و قبح الظلم أولاً، فلعل إحساسنا بهذا الوجدان من تأثير بناء العقلاء فهو غريب جدّاً، لأنّ إدراك ذلك أمر وجداني فطري ولا يمكن أن يتأثر بعامل خارجي، لأنّ الفطرة لا تتبدّل ولا تتغيّر بتغيّر الزمان وتبدّله لأنّها ذاتية.

وأما برهاناً فلأنّ هذه النظرية تبني على أنّ قضية الحسن والقبح ترتبط بالمصالح والمفاسد الواقعية، فإنّ العقلاء لما أدركوا مصلحة في فعل أو مفسدة في آخر، حكموا بحسن الأول وقبح الآخر فيكون الحسن والقبح تابعين للمصلحة والمفسدة كالوجوب والحرمة شرعاً، ولكن هذا الارتباط خلاف الوجدان، إذ مضافاً

إلى أنه لا طريق للعقلاء إلى إدراك مصالح الأشياء ومفاسدها، إنه في كثير من موارد الحسن والقبح لا مصلحة في فعل ولا مفسدة في آخر، ولهذا يحكم العقل بقبح التجري مع أنه لا مفسدة في الفعل المتجرى به، ويحكم بحسن الانقياد مع أنه لا مصلحة في الفعل المتقاد به، وهذا يبرهن على أن باب الحسن والقبح باب مستقل ولا يرتبط بابا المصلحة والمفسدة.

ولهذا لا يجري باب التزاحم بين القبح والمصلحة والحسن والمفسدة، فالعدل لا يكون قبيحاً مهما ترتبت عليه مفسدة طالما هو عدل، والظلم لا يكون حسناً مهما ترتبت عليه مصلحة طالما هو ظلم، فلو كان الحسن مجعولاً من قبل العقلاء على فعل فيه مصلحة والقبح مجعولاً على فعل فيه مفسدة، فمعناه أن القبح لا يكون مجعولاً على فعل فيه مصلحة أو لا مصلحة فيه ولا مفسدة، والحسن على فعل فيه مفسدة أو لا مفسدة فيه ولا مصلحة، كما هو الحال في حكم الشارع بالوجوب أو الحرمة، فإن الوجوب غير مجعول على فعل فيه مفسدة والحرمة على فعل فيه مصلحة مع أن الأمر ليس كذلك، فإن الحسن موجود عقلاً في باب الانقياد كذلك مع أنه لا مصلحة فيه بل ربما تكون فيه مفسدة.

وبكلمة: إنه ﷺ إن أراد بجعل الحسن والقبح من قبل العقلاء، أن حسن كل فعل أو قبحه مجعول من قبلهم تبعاً للمصلحة أو المفسدة فيه، فيرد عليه ما تقدم من أن ارتباط الحسن والقبح بالمصلحة والمفسدة خلاف الوجدان، وهذا دليل على أن باب الحسن والقبح باب مستقل لا صلة له بباب المصلحة والمفسدة، غاية الأمر قد تجتمع البابان في مورد وهذا من باب الاتفاق لا من باب الارتباط، وإلا لم يكن بينهما مورد افتراق أصلاً.

وإن أراد ﷺ به أن حسن العدل وقبح الظلم مجعولان من قبل العقلاء على

أساس مصلحة عامة وهي تحقيق العدالة الاجتماعية لإبقاء النوع، فيرد عليه ما تقدّم من أنّه خلاف الوجدان والضرورة أيضاً، بداهة أنّ قضية حسن العدل وقبح الظلم من القضايا الفطرية الأوّلية التي يدركها العقل البشري بالفطرة والوجدان كان هناك عقلاء أم لا، وليست من القضايا الانشائية المجعولة من قبل العقلاء التي لا واقع لها ما عدا إنشائها وجعلها.

فالنتيجة: إنّ ما أفاده المحقّق الأصفهاني رحمته من أنّ قضية الحسن والقبح من القضايا المجعولة من قبل العقلاء كسائر مجعولاتهم العقلائية، غير تامّ.

القول الثاني: أنّ حسن العدل وقبح الظلم ليس من المدركات الأوّلية لا للعقل ولا للحس ولا للوهم، وإنّما يحصل التصديق الجازم بهما نتيجة التأديب والتربية الاجتماعية العقلائية، ومن هنا قال ابن سينا بأنّ الإنسان لو خلق فريداً وحيداً لما أدرك بعقله حسن العدل وقبح الظلم.

وفيه: إنّ هذا القول غريب جداً، إذ كيف يمكن إنكار ما هو مدرك بالوجدان، وقد مرّ أنّ قضية الحسن والقبح من القضايا الفطرية الأوّلية، والمعياري في أوّلية القضية ما كان ثبوت المحمول للموضوع ضرورياً كما في قضية (الأربعة زوج)، فإنّها قضية أوّلية مضمونة الحقّانية، وهذا المعيار ينطبق على قضيتي حسن العدل وقبح الظلم، فإنّ ثبوت الحسن للعدل ضروري مضمون الحقّاني وثبوت القبح للظلم كذلك.

ومن هنا، يكفي مجرد إدراك الطرفين والنسبة بينهما للتصديق الجزمي بهما، ضرورة أنّ الإنسان إذا تصوّر العدل وتصوّر الحسن والنسبة بينهما حصل له الجزم بثبوت الحسن للعدل، وكذلك إذا تصوّر الظلم وتصوّر القبح والنسبة بينهما تيقن بشكل قاطع بثبوت القبح له، وهذا هو المعيار في أوّلية القضية.

إلى هنا قد تبين: أنّ الصحيح هو كون الحسن والقبح أمرين واقعيين ثابتين في لوح الواقع ويدركهما العقل العملي بالفطرة والوجدان، فكونهما من أحكام العقل العملي إنّما هو بلحاظ ارتباطهما بالعمل واقتضاؤهما جرياً عملياً على طبقهما بشكل مباشر، فإنّ معنى حسن فعل هو أنّه ينبغي صدوره في الخارج، ومعنى قبح فعل هو أنّه لا ينبغي صدوره فيه، فمن أجل ذلك يكونان من أحكام العقل العملي لا أنّهما كالأحكام الشرعية المجعولة في الشريعة المقدّسة.

فإذا يفترق المدرك للعقل العملي عن المدرك للعقل النظري في نقطة ويشترك معه في نقطة أخرى: أمّا نقطة الافتراق فلأنّ المدرك للعقل العملي يقتضي بطبعه الجري العملي على طبقه بدون توسّط مقدّمة خارجية، بينما المدرك للعقل النظري لا يقتضي بطبعه ذلك، ولهذا يكون الحسن والقبح من أحكام العقل العملي، والمصلحة والمفسدة من أحكام العقل النظري، فإنّ الأول يقتضي بنفسه الجري العملي على طبقه خارجاً بينما الثاني لا يقتضي ذلك بنفسه بدون جعل الوجوب أو الحرمة، فالمقتضي هو الوجوب أو الحرمة لا المصلحة و المفسدة، وأمّا نقطة الاشتراك، فلأنّ كليهما من الأمور الواقعية الثابتة في لوح الواقع.

فالنّتيجة: إنّ كبرى حسن العدل وقبح الظلم من القضايا الفطرية الأولى ولا خلاف فيها بين العقلاء، نعم الخلاف إنّما هو في بعض صغرياتها وفي موارد التزام بين مقتضياتها.

وأما الكلام في الفرض الثاني وهو ثبوت الملازمة بين حكم العقل العملي وحكم الشرع، فقد نسب إلى المشهور ثبوت الملازمة بينهما، ويمكن تقرّبه بوجهين:
الأول: إنّ ملاك الوجوب والحرمة هو الحسن والقبح العقليان، فإذا أدرك العقل حسن فعل اكتشف وجوبه من قبل الشارع، وإذا أدرك قبح فعل اكتشف

حرمته وهكذا، وهذا الوجه مبني على أنّ الحسن والقبح أمران واقعيان يدركهما العقل، وأمّا بناء على القول بأنّهما حكمان مجعولان من قبل العقلاء فلا يصلح الحسن أن يكون ملاكاً للوجوب ولا القبح ملاكاً للحرمة، لأنّ حكم الشارع لا يمكن أن يكون تابعاً لحكم العقلاء.

الثاني: إنّ الشارع حيث إنّه سيد العقلاء، فإذا حكم العقلاء (بها هم عقلاء) بحسن فعل أو بقبح فعل آخر كان الشارع في طليعتهم وأنّه أوّل الحاكمين به، غاية الأمر أنّ حكم الشارع بالحسن عبارة عن حكمه بالوجوب وبالقبح عبارة عن حكمه بالحرمة، وهذا الوجه مبني على أنّ الحسن والقبح حكمان مجعولان من قبل العقلاء.

وللمناقشة في كلا الوجهين مجال :

أمّا الوجه الأول، فلأنّ الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد في الواقع لا للحسن والقبح العقليين، ومن هنا قد يكون الفعل حسناً عقلاً ولا مصلحة فيه كالانقياد وقد يكون قبيحاً كذلك ولا مفسدة فيه كالتجري، ولكن حيث إنّ ملاك حكم الشارع بالوجوب في الأول وبالحرمة في الثاني غير موجود وهو المصلحة والمفسدة فلا يكون بإمكانه الحكم بوجوب الأول وحرمة الثاني لأنّه بلا ملاك.

نعم، قد يلتقي الحسن مع المصلحة في فعل والقبح مع المفسدة في آخر وقد لا يلتقيان، فتكون النسبة بينهما عموماً من وجه، وقد تقدّم أنّ باب الحسن والقبح لا يرتبط بباب المصلحة والمفسدة.

فالنتيجة: ان الأحكام الشرعية لا تدور مدار الحسن والقبح بل تدور مدار الملاكات الواقعية من المصالح والمفاسد التي لا طريق للعقل إليها.

وأمّا الوجه الثاني، فيرد عليه.

أولاً: ما تقدّم من أنّ الحسن والقبح أمران واقعيان ثابتان في لوح الواقع وليسا حكمين مجعولين من قبل العقلاء حتّى يقال إنّ الشارع حيث إنّ سيد العقلاء ووليهم فهو أول الحاكمين بهما.

وثانياً: إنّ الشارع المقدّس يجعل الأحكام الشرعية على طبق ما يراه في الواقع من المصالح والمفاسد، كانت مطابقة لحكم العقل بالحسن أو القبح أم لا، لوضوح أنّ الشارع غير ملزم بحفظ مصالح العقلاء وأنظمتهم، كيف فإنّ الله تعالى أرسل رسوله بنظام كامل يحلّ مشاكل الإنسان الكبرى ويزوّد بطاقات نفسية وبغرائز الدين، ومن الواضح أنّ هذا النظام لا يرتبط بنظام العقلاء، لأنّ نظامهم لا يمكن أن يقوم على أساس مصالح واقعية لعدم الطريق لهم إليها، فالنتيجة أنّه لا ملازمة بين حكم العقل العملي و حكم الشرع.

وفي مقابل هذا القول قول باستحالة الملازمة بينهما، بتقريب: إنّ جعل الحكم في مورد حكم العقل بالحسن والقبح لغو، فإنّ حكم العقل بذلك يكفي لتحريك المكلف ومسؤوليته أمام المولى، وحيث إنّ ذلك هو الغرض من جعل الحكم الشرعي فمع توفّره يكون لغواً.

وإن شئت قلت: إنّ الغرض من جعل الحكم الشرعي إنّما يكون بداعي تحريك المكلف بتوسّط حكم العقل بقبح المعصية وحسن الاطاعة، وعليه فتنتهي داعوية الحكم الشرعي الالزامي في نهاية المطاف إلى الحكم العقلي بقبح معصية المولى ووجوب إطاغته، و على هذا فإذا كان الحكم العقلي بالقبح أو الحسن في مورد موجوداً في المرتبة السابقة، فبطبيعة الحال يكون جعل الحكم الشرعي فيه لغواً ولا يترتب عليه أثر، هذا.

ولكن لا أساس لهذا القول أيضاً :

أولاً: لأنَّ حكم العقل بالحسن أو القبح في مورد إنَّما يوجب التحريك عند العقلاء دون الشارع إلاَّ على القول بالملازمة بينه وبين حكم الشرع، وعليه فلا يكون جعل الحكم الشرعي في مورده بداعي تحريك المكلف لغواً.

وثانياً: إنَّ جعل الحكم الشرعي في مورد حكم العقل بالحسن أو القبح يؤكِّد مسؤولية المكلف ومحركيته بنحو أقوى ممَّا كانت بل ربما يكون تمام العلة، فإذا جعل الشارع الحرمة للكذب مثلاً فالحرمة هي الداعية للمكلف نحو الاجتناب عنه بل ربما تكون تمام الداعي على أساس ما يدركه المكلف من العقوبة على ارتكابه.

فالتتية: إنَّ هذا القول لا يرجع إلى معنى محصّل.

تتمة: وهي ما إذا شكَّ في وجوب الاتيان بالمقدّمات المفوتة، ومنشأ هذا الشك الشك في أن ملاك الواجب في ظرفه تامّ من قبل هذه المقدّمات ومشروط بالقدرة المطلقة أو أن ملاكه فيه غير تام من قبل تلك المقدّمات وأنّه مشروط بالقدرة الخاصة وهي القدرة عليه في ظرفه من قبل مقدّماته لا مطلقاً، وفي مثل ذلك لا يجب عليه الاتيان بالمقدّمات المذكورة قبل وقت الواجب إذا لم يجرز أن ما يفوته عنه في الوقت إذا ترك الاتيان بها هو الملاك التام الملزم، إذ كما يحتمل ذلك يحتمل أن لا يفوته منه شيء، فإذا يكون المورد من موارد قاعدة قبح العقاب بلا بيان، ولا فرق في ذلك بين أن يكون الشك في الملاك أو الحكم، هذا تمام كلامنا في المقدّمات المفوتة.

نلخص نتائج البحث في عدّة نقاط :

الأولى: القول بأنَّ وجوب الاتيان بالمقدّمات المفوتة قبل وقت الواجب منوط بالالتزام بالواجب المعلق غير صحيح، لما تقدّم من استحالة الواجب المعلق ثبوتاً

وعدم إمكان الالتزام به كذلك، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إن قيد الواجب الطولي إذا كان غير اختياري، فلا بدّ من أخذه قيداً للوجوب أيضاً وإلاّ لزم التكليف بالمحال، فإذا لا يكون وجوبه فعلياً لكي يترشّح منه الوجوب على مقدّماته المفوّتة قبل وقته.

الثانية: القول بأنّ وجوب الاتيان بتلك المقدّمات منوط بالالتزام بالشرط المتأخّر كما عن صاحب الكفاية رحمته غير تامّ، لما تقدّم من استحالة الواجب المشروط بالشرط المتأخّر وعدم إمكان الالتزام به، هذا.

إضافة إلى أنّ مجرد وجود الوجوب قبل تحقّق الشرط لا أثر له ولا يؤثّر في إيجاب المقدّمات، وذلك لأنّه وإن كان فعلياً إلاّ أنّه لا فاعلية له قبل تحقّق شرطه، فإنّ فاعليته وتأثيره منوطان بتحقيقه في الخارج، لأنّ إيجاب المقدّمات يكون من أثر فعلية فاعلية الوجوب لا من أثر فعلية نفسه.

الثالثة : القول بأنّ وجوب الاتيان بالمقدّمات المفوّتة قبل وقت الواجب مبني على مسلك الشيخ رحمته من إنكار الواجب المشروط ورجوع القيد إلى الواجب دون الوجوب فالوجوب مطلق، فإذا كان مطلقاً ترشّح منه الوجوب على مقدّماته المفوّتة غير سديد، لما تقدّم من أنّ الشيخ رحمته لا ينكر الواجب المشروط في الشريعة المقدّسة نهائياً وإنّما أنكر رجوع القيد في القضية الشرطية إلى مفاد الهيئة باعتبار أنّه معنى حرفي، وأمّا تقييد الوجوب إذا كان مفاد الجملة الاسمية أو مادّة الأمر فلا مانع منه لأنّه معنى اسمي، وعليه فإذا كان هناك دليل على تقييده فلا بدّ من الأخذ به، هذا إضافة إلى أنّ المبني غير صحيح.

الرابعة: القول بأنّ وجوب المقدّمات المفوّتة وجوب نفسي تهيئي ناشيء إمّا من ملاك في نفس تهيؤ المكلف أو من ملاك في الواجب الثابت قبل وقته غير

صحيح، لما تقدّم من أن تصويره ثبوتاً وإن كان ممكناً إلا أن إتمامه بالدليل لا يمكن.
الخامسة: إنّ الواجب منذ الغروب ليس هو الصوم الاستقبالي في النهار بل
الواجب سدّ باب عدم الصوم في النهار منذ الليل، وهذا السدّ واجب من الليل،
ومن الواضح أن مقتضى وجوبه أن الغسل من الجنابة في الليل وقبل أن يطلع الفجر
واجب وكذلك الغسل من الحيض، وإلا لم يسدّ باب عدم الصوم منذ الليل.
ولكن تقدّم: أولاً إنّ هذه المحاولة مبنية على استحالة الواجب المعلق
والمشروط معاً.

وثانياً: إنّها لو تمت فإنّها تتمّ إذا كان طلوع الفجر شرطاً للترتب فقط لا له
وللا تصاف معاً.

وثالثاً: إنّ الصوم مثلاً لو كان متّصفاً بالملاك منذ رؤية الهلال، كان العقل
مستقلاً بالحفاظ عليه وسدّ جميع أبواب العدم بالاتيان بالمقدّمات المفوتة، وعلى هذا
فوجوب السدّ غيري من أجل الحفاظ على ملاك الصوم في ظرفه لا أنّه واجب
نفسياً.

ورابعاً: إنّ سدّ باب العدم عنوان انتزاعي متترع من أمر المولى بشيء مقيّداً
بقيود ومشروطاً بشروط، ولا يكون متعلقاً للأمر، وحكم العقل به إنّما هو من باب
حكمه بلزوم الامتثال والاطاعة، فإنّ من شؤون امتثال أمر المولى وإطاعته سدّ جميع
أبواب العدم.

السادسة: إنّ كل واحدة من المحاولات المتقدّمة إنّما تدفع الإشكال من زاوية
نظر أصولي خاصّ في المسألة لا من زاوية جميع الأنظار والآراء الأصولية فيها.

السابعة: إنّ المحاولة الأخيرة الصحيحة في المسألة هي التي تدفع الإشكال
على جميع الأنظار والأقوال فيها وفي جميع الأبواب، كباب الحج والصوم والصلاة

ونحوها: أمّا في باب الحج فبأمور :

الأول : أنّ وجوب حجّ التمتعّ على النائي بنفسه قرينة على أنّ ملاكته تامّة من حين الاستطاعة مطلقاً ومنذ أشهر الحجّ، وإلاّ كان وجوبه عليه لغواً.
الثاني : أنّ ما دلّ على وجوب توفير كل ما يتوقّف عليه الحجّ على المستطيع من المقدمّات، كاشف عن أنّ ملاكته تامّة في ظرفه بحيث يجب تحصيل القدرة عليه من الآن.

الثالث: أنّ حجّ التمتعّ من حجّة الإسلام عمل مركّب من جزأين طوليين مرتبطين ويدخل وقته منذ دخول شهر شوال، فإذا وجوب الاتيان بالمقدمّات بعد دخول شهر شوال يكون على القاعدة.

وأما في باب الصوم فلأنّ أدلّة التشريع من الآية الشريفة والروايات لا تدلّ على أنّ وجوب الصوم فعلي بفعلية موضوعه منذ رؤية الهلال، لأنها في مقام التشريع ولا نظر لها إلى أنّ وجوبه ثابت كذلك من الآن أو منذ طلوع الفجر، وأمّا روايات وجوب الغسل من الجنابة أو الحيض في الليل وقبل الفجر، فيكون مفادها الارشاد إلى أنّه قيد للصوم فيكون الواجب حصّة خاصة منه، وهي الصوم المقيّد بالغسل من الليل وقبل الفجر، فإذا لا يكون الاتيان بالغسل قبل الفجر من الاتيان بالمقدّمة قبل وقت الواجب.

وأما في باب الصلاة فبالنسبة إلى أصل الصلاة، يجب الاتيان بالمقدمّات المفوّتة قبل وقتها إذا لم يتمكّن من الاتيان بها في الوقت، وأمّا بالنسبة إلى مراتبها فلا يجب.

الثامنة: إنّ ما ذكره المحقّق النائيني رحمته الله من أنّ حكم العقل بوجوب الاتيان بالمقدمّات المفوّتة قبل وقت الواجب يستلزم حكم الشرع بالوجوب على أساس الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، غير تامّ لا في العقل النظري ولا في العقل

العملي^(٧٧).

التاسعة: إنّه إذا شكّ في وجوب الاتيان بالمقدّمات المفوّته وعدم وجوبه فالمرجع فيه قاعدة قبّح العقاب بلا بيان.

وجوب تعلّم الأحكام الشرعية

وهنا عدّة مقامات:

الأول: في تعلّم الأحكام الشرعية المطلقة أو الموقّعة بعد دخول وقتها.

الثاني: في تعلّم الأحكام الموقّعة قبل دخول وقتها فيما إذا علم بالابتلاء بها بعد دخول الوقت.

الثالث: في تعلّم الأحكام الشرعية قبل البلوغ فيما إذا علم بالابتلاء بعده.

الرابع: في تعلّم الأحكام الشرعية قبل دخول وقتها فيما إذا لم يعلم بالابتلاء بها بعده.

الخامس: في أنّ وجوب التعلّم هل هو نفسي أو غيري.

أمّا الكلام في المقام الأول، فإن كان المكلف غير متمكّن من الامتثال التفصيلي ولا الاجمالي بدون التعلّم كتعلّم أجزاء الصلاة مثل القراءة والركوع والسجود والتشهُد والتسليم وما شاكل ذلك فلا شبهة في وجوب التعلّم، لأنّه في هذا الفرض مقدّمة وجودية للواجب، وإن كان متمكّنًا من الامتثال الاجمالي دون التفصيلي، كما إذا علم المكلف إجمالاً في يوم الجمعة مثلاً إمّا بوجوب صلاة الظهر أو صلاة الجمعة، ففي مثل ذلك لا يجب عليه التعلّم مقدّمة للامتثال التفصيلي لكفاية الامتثال الاجمالي وهو الاحتياط بالجمع بين الصلاتين فيه، وكذلك إذا شكّ في وجوب السورة مثلاً فإنّه لا يجب عليه التعلّم والفحص لتمكّنه من الاحتياط، نعم إذا كانت محتملات المسألة كثيرة ولا يتمكّن من إحراز الامتثال ولو إجمالاً وجب التعلّم في هذه الحالة.

وأما الكلام في المقام الثاني، فإن كان المكلف متمكناً من الاحتياط والامثال الاجمالي بعد الوقت لم يجب عليه التعلّم قبل الوقت، لأنّ الامثال الاجمالي يكفي عن الامثال التفصيلي، وأما إذا لم يكن متمكناً من الاحتياط في الوقت فيجب عليه التعلّم قبل الوقت وإلاّ لفات الواجب عنه فيه، وكذلك إذا أدّى ترك التعلّم قبل الوقت إلى عدم إمكان إحراز الاتيان بالواجب وامثاله في الوقت، وفي كلا الفرضين يكون وجوب التعلّم بملاك أنّ تركه يؤدّي إلى تفويت الملاك الملزم في ظرفه أو عدم إحراز استيفائه.

والفرق بين الفرضين إنّما هو في نقطة أخرى، وهي أنّ وجوب التعلّم من باب وجوب المقدمات المفوّتة في الفرض الأول، ومن باب وجوب المقدمات العلمية وهي إحراز الامثال اليقيني في الفرض الثاني.

ومن هنا، يظهر أنّ ما ذكره المحقّق النائيني رحمته الله - من أنّ وجوب التعلّم ليس بملاك وجوب الاتيان بالمقدمات المفوّتة قبل الوقت، لأنّ ملاك وجوب الاتيان بها هو أنّ تركه يؤدّي إلى تفويت الملاك التامّ في ظرفه بينما يكون ملاك وجوب التعلّم دفع احتمال العقاب باحراز الامثال اليقيني - لا يتمّ على إطلاقه، لأنّه إنّما يتمّ في الفرض الثاني دون الفرض الأول، فإنّ وجوب التعلّم فيه من باب وجوب المقدمات المفوّتة قبل وقت الواجب.

نعم، وجوب التعلّم على الثاني يكون إرشاداً إلى حكم العقل بدفع العقاب المحتمل بالتعلّم لكي يحرز الامثال إمّا تفصيلاً أو اجمالاً^(٧٧)، وأما وجوبه على الأول فهو وجوب طريقي كما سوف نشير إليه.

ولهذا أورد عليه السيد الأستاذ عليه السلام بأن ما أفاده لا يتم باطلاقه، وقد أفاد في وجه ذلك ما حاصله: أن ترك التعلّم قبل الوقت تارة يكون من جهة أنه متمكّن منه بعد الوقت، وحينئذ فلا إشكال في جوازه، وكذلك إذا لم يؤدّ ترك التعلّم قبل الوقت إلّا إلى عدم التمكّن من الامتثال التفصيلي مع تمكّنه من الامتثال الاجمالي، وأمّا إذا أدى ترك التعلّم إلى عدم التمكّن من الامتثال التفصيلي والاجمالي معاً مع تمكّنه من الامتثال الاحتمالي، ففي مثل ذلك يجب عليه التعلّم قبل الوقت بملاك إحراز الامتثال اليقيني ودفع العقاب المحتمل به على أساس أن ملاك التكليف في ظرفه تامّ، والمكلف كان ملتفتاً إليه وعالمًا بعدم جواز تفويته ومعه لا يمكن الاكتفاء بالامتثال الاحتمالي لأنّه لا يكون مؤمناً ودافعاً للعقاب المحتمل، بل لا بدّ حينئذ من التعلّم لكي يتمكّن من الامتثال العلمي، وما ذكره عليه السلام تامّ في هذا الفرض.

وأما إذا أدى ترك التعلّم قبل الوقت إلى ترك الواجب نهائياً بعد الوقت كتعلّم أجزاء الصلاة، فإنّه لو لم يتعلّمها قبل الوقت لأدى إلى تركها بعد الوقت لا إلى عدم إحراز امتثالها فلا يتمّ فيه ما ذكره عليه السلام، فإنّ وجوب التعلّم فيها من باب وجوب المقدّمات المفوّتة لا من باب دفع العقاب المحتمل^(٧٩) فما أفاده السيد الأستاذ عليه السلام من الايراد على المحقّق النائيني عليه السلام تامّ، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إنّ ملاك وجوب التعلّم لأحكام الصلاة والحج والصيام قبل الوقت إنّما هو نفس ملاك وجوب الاتيان بالمقدّمات المفوّتة: أمّا على القول بإمكان الواجب المعلق فيكون الوجوب فعلياً ومحركاً نحو الاتيان بالمقدّمات المفوّتة كما أنّه محرك نحو تعلّمها، لأنّ فعلية وجوب المقدّمة تتبع فعلية وجوب ذي المقدّمة،

سواءً أكان ذي المقدمة فعلياً أيضاً أم لا، وكذلك الحال على القول بإمكان الواجب المشروط بالشرط المتأخر.

وأما على القول بعدم إمكانها معاً كما هو الصحيح، فالجواب حينئذٍ وإن لم يكن فعلياً إلاّ أنّك عرفت أنّ ملاكات هذه الواجبات تامّة في أوقاتها من قبل هذه المقدمات ومنها التعلّم، بمعنى أنّ تلك الملاكات منوطة بالقدرة المطلقة لا بالقدرة الخاصّة وهي القدرة عليها بعد الوقت، ونتيجة ذلك وجوب تحصيل القدرة على المكلف قبل أوقاتها بالاتيان بالمقدمات المفوّتة والتعلّم هذا بحسب مقام الثبوت.

وقد تقدّم أنّ هذه الفرضية هي الصحيحة والمختارة في المسألة وينحلّ الإشكال بها على جميع الأقوال فيها، وأما في مقام الاثبات فهي بحاجة إلى دليل، والدليل عليها هو الآيات والروايات^(١) الدالّة على وجوب تعلّم الأحكام الشرعية وتحصيل معرفتها كالأدلة الدالّة على وجوب المقدمات المفوّتة. وقد أشرنا فيما تقدّم إلى أنّ ما يدلّ على وجوب هذه المقدمات من الآيات والروايات يدلّ على إهتمام المولى بالأحكام الواقعية وملاكاتهما وعدم رضاه بتفويتها من قبل تلك المقدمات، وكذلك الآيات والروايات التي تنصّ على تعلّم الأحكام الشرعية، فإنّها تدلّ على تمامية ملاكاتهما في ظرفها وعدم جواز تعجيز المكلف نفسه عن استيفائها بترك التعلّم اختياراً لأنّ امتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة: وهي أنّ ترك التعلّم إن كان يؤدّي إلى ترك الواجب في ظرفه كان التعلّم من المقدمات الوجودية كالمقدمات المفوّتة، وإن كان يؤدّي إلى عدم إحراز امثاله لا تفصيلاً ولا إجمالاً، كان التعلّم من المقدمات العلمية،

(١) كقوله تعالى: (فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) وقوله ﷺ: هَلَّا تَعَلَّمْتُمْ وَمَا شَاكَلْ ذَلِكَ.

وملاك وجوب التعلّم في كلا القسمين هو فعلية ملاكاتها واهتمام الشارع بالحفاظ عليها وعدم جواز تفويتها في ظرفها ولو بترك التعلّم قبل الوقت.

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

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

فذهب السيد الأستاذ عليه السلام إلى الوجه الثاني، وهو عدم وجوبه قبل البلوغ وإن علم بعدم تمكّنه منه بعد البلوغ، وقد أفاد في وجه ذلك: أنّ مقتضى حديث رفع القلم عن الصبي^(١) أنّه لا يترتب على ترك التعلّم قبل بلوغه أثر، إذ لا حكم له قبل البلوغ ولا ملاك، لأنّ الحكم بتام مراحل من مرحلة المبادئ إلى مرحلة الجعل مشروط بالبلوغ فلا أثر له قبله، وأمّا بعده فللعجز وعدم القدرة، فإذا لا يكون الحكم بما له من الملاك فعلياً في حقّه لا قبل البلوغ ولا بعده، فإذا لم يكن فعلياً في حقّه فلا طريق

(١) راجع الوسائل ج ١ ص ٣٢ ب ٤ من مقدمة العبادات ح ١١.

لنا إلى إحراز أن ملاكته فعلي، وعليه فلا يكون الصبي مشمولاً لقاعدة أن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إن هذا الحديث وارد على حكم العقل بوجوب التعلّم قبل البلوغ إذا علم بأنه لا يتمكّن منه بعده، وذلك لأنّ العقل إنّما يحكم بذلك لدفع العقاب المحتمل على ترك التعلّم، والمفروض أنّ الحديث المذكور رافع لاحتمال العقاب، ومعه يرتفع حكم العقل بارتفاع موضوعه^(٨٢) هذا.

وذهب بعض آخر إلى الوجه الأول، وهو وجوب التعلّم قبل البلوغ إذا علم بأنه لا يتمكّن منه بعد البلوغ، مثلاً من لم يتعلّم الصلاة بها لها من الأجزاء والشرائط قبل البلوغ فلا يقدر على تعلّمها بعده في ضمن ساعات، ولا سيّما بالنسبة إلى غير أهل اللسان، بدعوى أنّ المرفوع بحديث الرفع الالزام كوجوب الصلاة مثلاً، فإنّه قابل للرفع دون الملاك في مرحلة المبادئ باعتبار أنّه أمر تكويني غير قابل لا للرفع ولا للوضع شرعاً، فالنتيجة أنّ الحديث يدلّ على أنّ المرفوع عن الصبي وجوب الصلاة لا ملاكته، فإذا ظلّ ملاكها على حاله لم يجز تفويته، وحيث إنّ منوط بالقدرة المطلقة فيجب على الصبي تحصيل القدرة قبل البلوغ إذا لم يتمكّن من تحصيلها بعده، هذا.

والتحقيق في المقام إنّ يقال أنّ المتفاهم العرفي من حديث رفع القلم بقريئة وروده في مقام الامتنان أنّ مقتضى التشريع موجود، ولكن هذا المقتضي ليس بنحو يتطلّب من الصبي تحصيل القدرة على استيفاء الملاك في ظرفه من الآن وقبل البلوغ إذا علم بأنه لا يتمكّن منه بعد البلوغ، إذ لو كان المقتضي بهذه الدرجة لزم من

الامتنان عدم الامتنان ولا يترتب أثر حينئذ على رفع القلم، لأن حقيقة الحكم وروحه باقية.

وبكلمة: إنّ مقتضى التشريع وإن كان موجوداً إلا أنّ مصلحة الامتنان أقوى منه، فلهذا تصلح أن تمنع عن تأثيره قبل البلوغ ولا يتطلّب منه تحصيل القدرة من الآن.

ومن هنا يظهر حال ما ذكره السيد الأستاذ رحمته من أنّ الوجوب إذا كان مرفوعاً عن الصبي بالحديث، فلا طريق إلى أنّ ملاكه ثابت في الواقع، لأنّ الطريق إليه منحصر بالوجوب ومع ارتفاعه يرتفع الطريق، وجه الظهور أنّ الرفع في الحديث حيث إنّ امتناني فهو بنفسه قرينة على ثبوت الملاك والمقتضي له في الواقع وإلا فلا معنى للامتنان، غاية الأمر أنّ مصلحة الامتنان بما أنّها أقوى منه فهي تمنع عن تأثيره لا أنّ وجوده غير معلوم.

كما أنّه بذلك يظهر حال القول الثاني، وجه الظهور هو أنّ مقتضى وإن كان ثابتاً إلا أنّه بنحو الاقتضاء، فلا تأثير له فعلاً.

وأما الكلام في المقام الرابع، فقد تقدّم أنّ تعلّم الأحكام الشرعية واجب قبل الابتلاء بها بلا فرق بين أن تكون الأحكام المطلقة أو الموقّعة، شريطة العلم بالابتلاء أو الاطمئنان به، وأما إذا لم يعلم بالابتلاء فهل يجب التعلّم في هذه الحالة أيضاً أو لا؟ فيه وجهان.

المعروف والمشهور بين الأصحاب الوجه الأول، وقد استدلّ على ذلك بأمرين:

الأول: بحكم العقل، بدعوى أنّ احتمال الابتلاء بالأحكام الواقعية التي تكون ملاكاتها تامّة في ظرفها مساوق لاحتمال العقاب على تفويتها على تقدير ثبوتها،

ومن الواضح أنّ العقل حيث إنّهُ مستقل بدفع العقاب المحتمل، فلذلك يحكم
بوجوب تعلّمها حتّى لا تفوت عنه إذا ابتلي بها.

الثاني: أنّ الأدلّة الدالّة على وجوب التعلّم من الآيات^(٨٣) والروايات^(٨٤) تشمل
باطلاقها صورة الشك في الابتلاء بالأحكام الشرعية في ظرفها، ولا تختص بصورة
العلم بالابتلاء، لأنّ مقتضى إطلاقها وجوب تعلّم جميع الأحكام الشرعية سواء علم
المكلّف بالابتلاء بها أم لم يعلم، لأنّ موضوع تلك الأدلّة الأحكام الشرعية ومفادها
وجوب تعلّمها، وأمّا كون المكلّف عالماً بالابتلاء بها أو غير عالم به فهو أجنبي عن
موضوعها ولا يكون مقيّداً بالعلم بالابتلاء بها هذا، وللمناقشة في كلا الدليلين
مجال:

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

وأمّا الدليل الثاني وهو إطلاق الأدلّة من الآيات والروايات، فيرد عليه أنّها لا
تشمل صورة الشك في الابتلاء، لأنّها مختصّة لبأ وواقعاً بالأحكام التي تكون مورد
الابتلاء في الواقع، ولهذا لا تدلّ على وجوب تعلّم الأحكام المختصّة بالنساء على
الرجال وبالعكس، بل لو علم شخص من جهة عجزه البدني كالمشلول أنّه لا يقدر
على الحج طول عمره مباشرة لم يجب عليه تعلّم أحكامه لعدم إطلاق لها من هذه
الناحية، والنكته في ذلك أنّ مناسبة الحكم والموضوع الارتكازية القطعية قرينة عرفية

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

(٢) كقوله (عَلَيْهَا): (هَلَّا تَعْلَمْتُمْ وَمَا شَاكَلْ ذَلِكَ).

على أنّها متّجة إلى من تكون الأحكام الشرعية مورد ابتلائهم لا مطلقاً، إذ لا مبرّر لوجوب تعلّم ما لا يكون مورد الابتلاء أصلاً.

وعلى هذا، فموضوع هذه الأدلّة مقيد في الواقع بخصوص الأحكام التي تكون مورد الابتلاء، وحيثُذ فإذا شكّ في حكم أنّه مورد الابتلاء أو لا فلا يمكن التمسك باطلاقها، لأنّ الشبهة موضوعية، فلا يمكن التمسك به فيها، وقد ذكرنا في الأصول أنّه لا فرق في عدم جواز التمسك بالعام في الشبهات الموضوعية بين أن يكون الدليل المخصّص لفظياً أو لبيّاً، كما أنّه لا فرق في ذلك بين العام الوضعي والمطلق الثابت لإطلاقه بمقدّمات الحكمة، وتام الكلام هناك، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، هل يمكن التمسك بالأصول العملية النافية في موارد الشكّ في الابتلاء بعد ما لا يمكن التمسك بالأصول اللفظية؟
والجواب إنّ هنا صوراً:

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

الثانية: عكس هذه الصورة، بأن يعلم بتحقّق الصغرى ولكنّه يشكّ في تحقّق الكبرى، كما إذا رأى الهلال ولكنّه يشكّ في وجوب قراءة الدعاء.

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

أمّا الصورة الأولى فلا شبهة في أنّ المرجع فيها الأصول المؤمنة النافية كاستصحاب عدم تحقّق الصغرى، فإذا شكّ في رؤية الهلال وتحقّقها فمقتضى الاستصحاب عدم تحقّقها، ويترتب عليه عدم وجوب تعلّم قراءة الدعاء، وهذا لا

إشكال فيه.

وأما الصورة الثانية، فحيث إنّ الشبهة فيها حكمية وتكون قبل الفحص، فيجب فيها الاحتياط أو الفحص وتحصيل الحجّة على عدم وجوب التعلّم.

وأما الصورة الثالثة فهل يجب فيها تعلّم الأحكام كأحكام الحج إذا كان ترك التعلّم من الآن موجباً للعجز عن الامتثال في حينه؟ فيه وجهان.

قيل بعدم وجوب التعلّم، بمقتضى استصحاب عدم الابتلاء بها في المستقبل، أو فقل: إنّ المكلف إذا شكّ في أنّه هل يستطيع في المستقبل أو لا، فلا مانع من التمسك باستصحاب عدم استطاعته فيه بنحو الاستصحاب القهقرائي، وبه ينفي الصغرى للكبرى الواصلة وهي وجوب الحجّ على المستطيع ويترتب عليه عدم وجوب تعلّم أحكام الحجّ، هذا.

وقد أورد على هذا الاستصحاب بوجوه:

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

الوجه الثاني: ما ذكره المحقّق النائيني رحمته من أنّه لا يمكن نفي وجوب التعلّم باستصحاب عدم الابتلاء بالواقع لأنّه من آثار نفس الشكّ والاحتمال وهو محرز بالوجدان، وليس من آثار الواقع لكي يمكن نفيه باستصحاب عدم ثبوت الواقع عند الشك فيه، وإن شئت قلت إنّ الأثر في كل مورد إذا كان مترتباً على نفس الشك والاحتمال دون الواقع فمتى شك فيه فالموضوع محرز بالوجدان، ومعه لا معنى لنفي الواقع بالاستصحاب لأنّه لغو صرف.

وما نحن فيه كذلك، فإنّ الأثر فيه مترتب على نفس احتمال الابتلاء والشك

فيه، والمفروض أنّه في المقام محرز بالوجدان فلا بدّ من ترتيب أثره عليه، وأمّا الابتلاء الواقعي فيما أنّه لا أثر له فلا يجري استصحاب عدمه^(٨٥).

وقد ناقش السيد الأستاذ^(٨٦) في كلا الوجهين :

أمّا الوجه الأول، فقد ذكر^(٨٧) أنّه لا فرق في حجّة الاستصحاب بين أن يكون المشكوك لاحقاً والمتيقّن سابقاً كما هو الغالب أو بالعكس، فإنّ الملاك في حجّة الاستصحاب عدم جواز نقض اليقين بالشك ولا خصوصية لأن يكون الشك في بقاء اليقين السابق، لأنّ دليل الاستصحاب دليل ارتكازي ومفاده عدم جواز رفع اليد عن الأمر المبرم بغير المبرم، وليس دليلاً تعبدياً محضاً حتّى يقال إنّ لا بدّ من الاقتصار على مورده، والخلاصة أنّه لا فرق في جريان الاستصحاب بين أن يكون الشك فعلاً في بقاء الأمر السابق أو يكون مستقبلاً في بقاء الأمر الحالي.

وأمّا الوجه الثاني، فقد ذكر^(٨٨) أنّ الحكم العقلي وإن لم يكن قابلاً للتخصيص إلّا أنّه قابل للتخصّص والخروج الموضوعي، بمعنى أنّه قابل للرفع بارتفاع موضوعه، فإنّ رفع العقاب المحتمل وقبح العقاب بلا بيان من القواعد العقلية التي استقلّ العقل بها، ومع ذلك فهي قابلة للرفع بارتفاع موضوعها، فإنّ المولى إذا جعل الترخيص في مورد القاعدة الأولى ارتفعت القاعدة بارتفاع موضوعها وجداناً وهو احتمال العقاب، وإذا جعل البيان في مورد القاعدة الثانية ارتفعت القاعدة الثانية بارتفاع موضوعها كذلك وهو عدم البيان^(٨٩)، فالنتيجة أنّ القاعدة العقلية قابلة للرفع بارتفاع موضوعها وإن لم تكن قابلة للتخصيص.

وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ احتمال الابتلاء الذي هو موضوع للأثر وإن

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ١٥٨.

(٢) محاضرات في اصول الفقه ج ٢ ص ٣٧١.

كان محرزاً بالوجدان إلا أنّ استصحاب عدم الابتلاء واقعاً إذا جرى كان رافعاً للابتلاء الواقعي تعبّداً، وبه يرتفع موضوع الأثر وهو احتمال الابتلاء، فيكون المكلف ببركة الاستصحاب عالماً بعدمه وهذا ليس من التخصيص في الحكم العقلي بشيء، بل هو ارتفاعه بارتفاع موضوعه، وإن شئت قلت إنّ موضوع حكم العقل هنا احتمال العقاب على مخالفة الواقع، ومن الطبيعي أنّه لا احتمال للعقاب بعد فرض التعبّد الاستصحابي، هذا.

ولنا تعليق على كلا الجوابين: أمّا على الجواب الأول، فلأنّ دليل الاستصحاب دليل تعبّدي صرف في مورده ولا يكون من تطبيق الكبرى الكلية الارتكازية عليه لكي يمكن التعديّ عنه إلى غيره من الموارد، لأنّ النهي عن نقض اليقين بالشك فيه كناية عن العمل بالحالة السابقة تعبّداً في حال الشك فيها، فإذاً يكون مفاد دليل الاستصحاب تعيين الوظيفة العملية عند الشك في بقاء الحالة السابقة من دون أن يكون هناك مرجح للبقاء لأنّ شكّه لا يقتضي ذلك. وما قيل من أنّ الشيء إذا وجد دام لا أصل له بل هو يختلف باختلاف الأشياء.

وليس في مورد الاستصحاب ما يقتضي كونه طريقاً إلى الواقع ومحرزاً له، ومن هنا قلنا في مورده أنّ الاستصحاب ليس من الأصول المحرزة بل حاله حال الأصول غير المحرزة، فلا فرق بينهما من هذه الناحية.

وعلى هذا فمفاد دليل الاستصحاب تعيين وظيفة الشاكّ وهي العمل بالحالة السابقة تعبّداً بدون النظر إلى الواقع، فإذاً التعديّ منه إلى ما إذا كان المكلف متيقّناً فعلاً وشاكّاً في المستقبل بحاجة إلى قرينة من ارتكاز أو غيره، وإلاّ فلا بدّ من الاقتصار على مورده وهو ما إذا كان المكلف شاكّاً فعلاً ومتيقّناً سابقاً.

والخلاصة: إنّ دلالة روايات الاستصحاب على حجّية الاستصحاب الاستقبالي بحاجة إلى قرينة داخلية أو خارجية، وحيث إنّها لم تكن فلا تدلّ على حجّيته، وتمام الكلام هناك.

وأما على الجواب الثاني فلأنّ ما ذكره رحمته من أنّ حكم العقل غير قابل للتخصيص ولكنه قابل للتخصّص والخروج الموضوعي وإن كان تاماً بحسب الكبرى، إلا أنّ المقام ليس من صغرياتها، وذلك لأنّ المكلف إذا علم بثبوت الكبرى وهي وجوب الحج على المستطيع وشك في استطاعته في المستقبل، ففي مثل ذلك يكون وجوب التعلّم بحكم العقل على أساس احتمال أنّه سوف يستطيع، مبنياً على إحرازه أنّ ملاك وجوب الحجّ على المستطيع تامّ في ظرفه من قبل المقدمات المفوّتة منها التعلّم.

ولكن لا واقع لهذا البناء، ضرورة أنّه لا طريق للعقل إلى إحراز أنّ ملاك الحج تام في وقته من قبل المقدمات المفوّتة ومنها التعلّم قبل الاستطاعة، حيث لا طريق له إلى ملاكات الأحكام الشرعية أصلاً، وعلى هذا فمجرد احتمال أنّه سوف يستطيع في المستقبل لا يبرّر حكم العقل بوجوب التعلّم طالما لم يحرز تمامية الملاك في ظرفه، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، فقد أشرنا فيما تقدّم إلى أنّ موضوع دليل وجوب التعلّم الابتلاء الواقعي بالأحكام الشرعية، فإذا شكّ فيه ولو من جهة الشكّ في تحقّق موضوعه فلا يمكن التمسك باطلاقه لأنّه من التمسك بالعام في الشبهة المصدّقية، فإذاً يكون المرجع فيه الأصل العملي، وهو الاستصحاب في المقام بناءً على حجّية الاستصحاب الاستقبالي، وإلا فالمرجع فيه قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

الوجه الثالث: ما ذكره السيد الأستاذ رحمته من أنّ هناك مانعاً آخر عن جريان

الاستصحاب في المقام وهو متمثل في أحد أمرين :

الأول: أنّ كل مكلف يعلم اجمالاً بالابتلاء بقسم من الأحكام الشرعية في ظرفها، وهذا العلم الاجمالي مانع عن جريان الأصول النافية في أطرافه، لأنّ جريانها في الجميع لا يمكن لاستلزامه الترخيص في المخالفة القطعية العملية، وجريانها في البعض دون الآخر ترجيح من غير مرجح، فلا محالة تسقط فيكون العلم الاجمالي منجزاً ومعه يستقل العقل بوجود التعلّم والفحص.

الثاني : أنّ ما دلّ من الآيات والروايات على وجوب التعلّم والمعرفة كقوله تعالى: [فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ] ^(٨٧). وقوله ﷺ: (هَلَّا تَعْلَمْتُمْ) ^(٨٨) وما شابه ذلك وارد في مورد هذا الاستصحاب، وحيث إنّ في غالب الموارد لا يعلم الإنسان بل لا يطمئن بالابتلاء، ففي تلك الموارد إذا جرى الاستصحاب لم يبق تحت هذه العمومات والمطلقات إلاّ الموارد النادرة، وهذا من تقييد المطلق بالفرد النادر فلا يمكن الالتزام به، ونظير ذلك ما ذكره ﷺ في بحث الاستصحاب في وجه تقديم قاعدة الفراغ والتجاوز عليه ^(٨٩).

ويمكن المناقشة في كلا الأمرين :

أمّا الأمر الأول، فيرد عليه:

أولاً: إنّ لا يتمّ مطلقاً حتّى فيما إذا فرض غفلة المكلف نهائياً عن هذا العلم الاجمالي، فإنّه في هذا الفرض لا مانع من تمسّكه بهذا الاستصحاب، حيث لا يلزم

(١) سورة النحل آية ٤٦.

(٢) تفسير البرهان ج ١ ص ٥٦٠ ح ٢، ولا يخفى أن أصل الحديث قد نقله الصدوق ﷺ في الخصال وقد لاحظنا الوسائل والمستدرک والبحار فلم نعثر عليه فراجع.

(٣) المحاضرات ج ٢ ص ٣٧٣.

منه المحذور المزبور، إذ مع الغفلة لا وجود للعلم الاجمالي حتّى يكون مؤثراً.
وثانياً: إنّ هذا إنّما يتمّ فيما إذا لم يتعلّم مجموعة من الأحكام التي لا تكون أقل
من المعلوم بالإجمال، وإلاّ فينحلّ العلم الاجمالي، وحينئذ فلا مانع من جريانه.
وثالثاً: إنّ محلّ الكلام إنّما هو في وجوب التعلّم في موارد الشكّ في الابتلاء بها
بدواً من دون العلم به لا تفصيلاً ولا إجمالاً، وإلاّ كان العلم المذكور كافياً في وجوب
تعلّمها.

وأما الأمر الثاني، فلأنّ ما أفاده عليه السلام مبني على أن يكون موضوع وجوب التعلّم
نفس الشكّ والاحتمال في الابتلاء، وحينئذ فحيث إنّ موارد الشكّ فيه أكثر من
موارد اليقين، فلو جرى الاستصحاب في تلك الموارد لزم تقييد إطلاق أدلّة وجوب
التعلّم بالفرد النادر ولكنّه لا يتمّ :

أولاً: لأنّ موضوع وجوب التعلّم ليس نفس الشكّ في الابتلاء بل هو
الابتلاء الواقعي كما تقدّم، وحينئذ فلا يلزم من جريان الاستصحاب فيه ما ذكره عليه السلام
من المحذور.

وثانياً: على تقدير تسليم أنّ موضوعه نفس الشكّ، ولكن مع هذا لا يلزم
المحذور على ضوء ما سلّكه عليه السلام في باب الاستصحاب من أنّ المجعول فيه الطريقية
والكاشفية.

وعليه، فيكون الاستصحاب حاكماً على تلك الأدلّة ورافعاً لموضوعها وهو
الشكّ والاحتمال تعبّداً، فلا يكون تقديمه عليها من باب التقييد والتخصيص بل من
باب الحكومة وحينئذ فلا محذور.

إلى هنا قد تبين أنّه يجب تعلّم الأحكام الشرعية في موارد العلم التفصيلي
بالابتلاء، وكذلك في موارد العلم الاجمالي على أساس سقوط الأصول المؤمنة في

أطرافه أو قصور أدلتها عن شمولها.

وأما في موارد الشبهات البدوية، فقد تقدّم أنّه لا يمكن التمسك باطلاق أدلّة وجوب التعلّم فيها، لأنّه من التمسك بالعام في الشبهات المصدّاقية، وعندئذ فإن كانت الشبهة حكّمية بأن يكون الشك في الكبرى مع تحقّق الصغرى، وجب الاحتياط فيها أو الفحص وتحصيل الحجّة على عدم ثبوت الكبرى، وإن كانت الشبهة موضوعية، فحينئذٍ إن كان الشك في تحقّق الصغرى فعلاً مع العلم بثبوت الكبرى شرعاً، فلا مانع من الرجوع إلى الأصول المؤمّنة فيه كاستصحاب عدم تحقّق الصغرى، وبذلك ينتفي وجوب التعلّم، وإن كان الشك في تحقّق الصغرى في المستقبل، كما إذا احتمل أنّه سوف يستطيع للحج، ففي مثل ذلك حيث قد تقدّم الإشكال في جريان استصحاب عدم تحقّق الصغرى فيه، فيكون المرجع قاعدة قبح العقاب بلا بيان باعتبار أنّه لم يتم بيان على وجوب التعلّم في المقام.

وأما الكلام في المقام الخامس، وهو أنّ وجوب التعلّم هل هو نفسي أو غيري أو لا هذا ولا ذاك بل هو إرشادي أو طريقي، ففيه وجوه :

الوجه الأول: ما نسب إلى المحقّق الأردبيلي رحمته الله وهو أنّ وجوب التعلّم نفسي^(٩٠)، بل ربما نسب هذا القول إلى شيخنا الأنصاري رحمته الله أيضاً بقريته قوله في رسالته العملية إن تارك التعلّم فاسق^(٩١)، ولكن في دلالة تلك الجملة على هذا القول تأمل. وكيفما كان، فقد ادّعى المحقّق الأردبيلي رحمته الله أنّه نفسي تهبيئي: أمّا أنّه نفسي فلاّ أنّه مجعول من أجل ما فيه من الملاك لا من أجل ما في واجب آخر كما هو الحال في الوجوب الغيري، وأمّا أنّه تهبيئي فمن أجل أنّه يحافظ على ملاكات الأحكام

(١) راجع مجمع الفائدة والبرهان ج ٢ ص ١١٠ مبحث مكان المصلي.

(٢) وقد نسبه المحقّق النائيني إلى الشيخ الأعظم في أجود التقريرات ج ١ ص ١٥٨.

الواقعية، وعليه فتكون فيه جهتان :

الأولى : جهة نفسية وهي اتّصافه بالملاك.

الثانية : جهة غيرية وهي جعل وجوبه من أجل الحفاظ على الملاكات

الواقعية، وكلتا الجهتين تدعو المولى إلى جعل التعلّم واجباً نفسياً تهيئاً.

والجواب: أنّ ذلك وإن كان ممكناً ثبوتاً إلاّ أنّه لا يمكن إثباته بدليل، لأنّ

الأدلة الدالة على وجوب التعلّم لا تدلّ على أنّ وجوبه نفسي بل لا إشعار فيها على

ذلك فضلاً عن الدلالة، لوضوح أنّ وجوبه إنّما هو من أجل الحفاظ على الأحكام

الواقعية بما لها من الملاكات التامة لا من أجل نفسه، إذ لا يحتمل أن تكون في نفس

التعلّم وتحصيل العلم مصلحة ملزمة تدعو إلى إيجابه بقطع النظر عمّا يترتب على

الواقع المنكشف به من المصالح والآثار المطلوبة، لأنّ قيمة العلم إنّما هي بقيمة

المعلوم وآثاره العامة أو الخاصّة لا في نفسه، بل في قوله ﷺ: «هلاّ تعلّمت»^(٩٦)

تصريح بأنّ التعلّم إنّما هو من أجل العمل بالواقع.

ومن هنا، فلا يمكن الالتزام بلازم هذا القول وهو استحقاق العقوبة على ترك

التعلّم زائداً على استحقاق العقوبة على ترك الواقع وتفويته.

فالنتيجة: انه لا يمكن الالتزام بأنّ وجوب التعلّم وجوب نفسي تهيئي.

وأما القول الثاني، وهو أنّ وجوبه غيري، فقد أورد عليه بأنّ ما يتّصف

بالوجوب الغيري هو المقدمات الوجودية التي يتوقّف عليها وجود الواجب دون

المقدمات العلمية التي يتوقّف العلم بالواجب عليها، والتعلّم بما أنّه من المقدمات

العلمية فلا يتّصف بالوجوب الغيري، فلهذا لا يمكن الالتزام بهذا القول.

والجواب : أنّ هذا الإيراد لا يتمّ مطلقاً، فإنّ المقدّمة العلمية وإن لم تتّصف بالوجوب الغيري إلاّ أنّ التعلّم كما مرّ ليس مقدّمة علمية مطلقاً، بل هو في بعض الموارد مقدّمة وجودية كتعلّم الصلاة بها لها من الأجزاء والشروط، فإنّه مقدّمة وجودية لها، وعلى هذا فإن كان ملاك عدم اتّصافه بالوجوب الغيري كونه مقدّمة علمية، فلا بدّ حينئذ من التفصيل بين الموارد التي يكون التعلّم فيها مقدّمة وجودية والموارد التي يكون التعلّم فيها مقدّمة علمية، فعلى الأول يتّصف بالوجوب الغيري دون الثاني.

وإن كان ملاك عدم اتّصافه به عدم الدليل عليه وقصور المقتضي، فحينئذ لا فرق بين كونه مقدّمة وجودية أو علمية، فإنّه لا مقتضي لكون وجوبه غيرياً، لأنّ مفاد الأدلّة الدالّة على وجوبه أنّه إمّا إرشادي أو طريقي ولا ثالث لهما.

وأما القول الثالث وهو أنّ وجوب التعلّم إرشادي، فقد أورد عليه السيد الأستاذ عليه السلام بأنّ مفاد أدلّة وجوب التعلّم لو كان إرشادياً، لم يكن هناك مانع من التمسك بأصالة البراءة في الشبهات الحكمية قبل الفحص.

وقد أفاد في وجه ذلك: أنّ المقتضي للتمسك بها موجود وهو إطلاق أدلّتها والمانع مفقود، لأنّ المانع منه إنّما هو أدلّة وجوب التعلّم، ولكن لو كان مفادها الإرشاد إلى حكم العقل بوجوب التعلّم من باب دفع العقاب المحتمل من دون أن يكون لها أثر لزم هذا المحذور، وهو جواز التمسك بأصالة البراءة في الشبهات الحكمية قبل الفحص، باعتبار أنّ العقل لا يمنع عن التمسك بها فيها لأنّها رافعة لحكم العقل بارتفاع موضوعه وهو احتمال العقاب وجداناً، ضرورة أنّه مع أصالة

البراءة المؤمنة لا احتمال للعقاب^(٩٣).

ويمكن المناقشة فيه بتقريب: إنّه لا إطلاق لأدلة أصالة البراءة للشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي والشبهات الحكمية قبل الفحص، لأنّها منصرفة عن تلك الشبهات عرفاً، أو أنّ هناك قرينة لبّية عقلية كالمتمّصل مانعة عن انعقاد ظهورها في الاطلاق، وهي أنّ الرجوع إليها في تلك الشبهات يؤدّي إلى مخالفة الواقع وتفويت الملاكات الملزمة في ظرفها في كثير من الموارد، فإذا لا مانع من الالتزام بهذا القول من هذه الناحية.

وبكلمة، إنّ ما دلّ على وجوب التعلّم من الآيات والروايات له مدلولان :
الأول : المدلول المطابقي، وهو وجوب التعلّم وتكون دلالته عليه بالمطابقة .
الثاني : المدلول الالتزامي، وهو أنّ ملاكات الأحكام الواقعية تامّة في ظرفها ويدلّ عليه بالالتزام، هذا بحسب مقام الاثبات.

وأما بحسب مقام الثبوت والواقع، فالمدلول الالتزامي هو الملاك والمنشأ لمدلوله المطابقي وهو وجوب التعلّم، لوضوح أنّه لولا تمامية ملاكاتهما في ظرفها من قبل التعلّم لم يكن هناك مبرّر لجعل وجوبه، فالمبرّر له إنّها هو تمامية الملاكات فيه، وإلاّ فلا يكون المكلف مسؤولاً أمامها قبل الابتلاء بها، وأما بعده فإنّ تمكّن من الامتثال تفصيلاً أو اجمالاً فهو، وإن لم يتمكّن فهو معذور فلا شيء عليه.

فإذا جعل وجوب التعلّم في مقام الاثبات كاشف عن أنّ ملاكات الأحكام الواقعية تامّة في ظرفها، وهي تدعو المولى إلى جعل هذا الوجوب بغرض الحفاظ على الملاكات الواقعية وعدم تفويتها، وعلى هذا فلا بدّ من النظر إلى أنّ هذا الوجوب هل

هو إرشادي أو طريقي بعد ما لا يمكن أن يكون نفسياً أو غيرياً؟
أما الاحتمال الأول، فلائّه إن كان إرشادياً فهو إرشاد لا إلى حكم العقل مباشرة بل إلى أنّ ملاكات الأحكام الشرعية تامّة في ظرفها، فإذا كانت كذلك وجب الحفاظ عليها وعدم جواز تفويتها عقلاً، وعلى هذا فأدلة وجوب التعلّم وإن كانت صورة إنشاء إلاّ أنّها في الحقيقة إخبار عن تمامية ملاكات الأحكام الشرعية في الواقع، فتكون منشأ لحكم العقل بوجوب التعلّم والفحص والحفاظ عليها وعدم جواز تفويتها.

وأما الاحتمال الثاني، وهو الوجوب الطريقي فإنّ الغرض من جعله هو تنجيز الواقع عند الاصابة والتعذير عند الخطأ كحجّية الأمارات على الطريقية، فإنّ شأنها تنجيز الواقع إذا أصابت والتعذير إذا أخطأت، ومن هنا يكون وجوب الاحتياط في الشبهات الحكمية قبل الفحص (على تقدير ثبوته) وجوباً طريقياً وبيانياً على الأحكام الواقعية وكاشفاً عن اهتمام الشارع بها حتّى في حال الجهل بها، وأنّه لا يرضى بتفويتها حتّى في هذه الحالة ومنجّزاً لها بمعنى أنّ العقاب على تركها حينئذ يكون مع البيان.

وكذلك الحال في وجوب التعلّم الذي هو مفاد الأدلة المذكورة، فإنّه وجوب طريقي ودالّ على اهتمام الشارع بالأحكام الواقعية وتمامية ملاكاتهما في ظرفها، وأنّه لا يجوز تفويتها بحال حتّى في حال الشك والجهل بها، ووجوب تحصيل القدرة عليها قبل الوقت إن لم يتمكّن منه بعد الوقت، ومنجّز لها بمعنى أنّ العقاب على تركها في وقتها معه لا يكون بلا بيان بل مع البيان، كما هو مقتضى قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «هَلَّا تَعَلَّمْتَ».

وإن شئت قلت: إنّ للوجوب الطريقي الشرعي أثرين :

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

الثاني : أنّه كاشف عن اهتمام الشارع بالحفاظ على الأحكام الواقعية وملاكاتهما التامة وعدم جواز تفويتها حتّى في حال الشك والجهل بها.

ثمّ إنّ الظاهر من أدلّة وجوب التعلّم أنّ وجوبه طريقي لا إرشادي، بقرينة ظهورها في الانشاء والجعل المولوي حقيقة، فلو كان مفادها الارشاد فهي في الحقيقة إخبار بصورة الانشاء ولا يمكن حملها على ذلك إلاّ بقرينة، ولا قرينة لا في نفس هذه الأدلّة ولا من الخارج، فإذا لا بدّ من الأخذ بظاهرها وهو أنّها في مقام المولوية بغرض الحفاظ على الأحكام الواقعية وملاكاتهما في ظروفها وأوقاتها ودلالاتها على اهتمام الشارع بها وعدم رضائه بتفويتها في وقتها ولو بترك تحصيل القدرة عليها قبل الوقت.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة: وهي أنّ وجوب التعلّم ليس بنفسه ولا غيري ولا إرشادي، أمّا الأول والثاني، فلأنّ معيار الوجوب النفسي والوجوب الغيري لا ينطبقان عليه، وأمّا الثالث فهو مبني على أن يكون مفادها الإخبار حقيقة بصورة الانشاء، ومن الواضح أنّ حملها على ذلك بحاجة إلى قرينة ولا قرينة عليه، فإذا لا بدّ من الأخذ بظاهرها وهو الوجوب المولوي الطريقي.

نتائج البحث

الأولى : إنّ وجوب تعلّم الأحكام الشرعية المطلقة أو الموقّعة قبل الابتلاء بها إنّما هو فيما إذا لم يتمكّن المكلف من امتثالها بعد الابتلاء لا تفصيلاً ولا إجمالاً، وإلاّ فلا مقتضى لوجوب تعلّمها من الآن.

الثانية : إنّ التعلّم قد يكون من المقدمات الوجودية كالمقدمات المفوّتة، فإنّ وجود الواجب يتوقّف عليه كتعلّم القراءة في الصلاة والركوع والسجود وسائر أجزائها، فإنّ وجود الصلاة يتوقّف عليه، وقد يكون من المقدمات العلمية.

الثالثة : عدم وجوب تعلّم الأحكام الشرعية على الصبي قبل بلوغه، وهذا لا من جهة أنّ مقتضى اللوجوب غير موجود بالنسبة إلى الصبي المميّز، ولكن مصلحة الامتنان حيث إنّها أقوى منه، فهي تمنع عن تأثيره.

الرابعة : إنّ المكلف إذا لم يعلم بالابتلاء بالحكم في المستقبل، فهل يجب عليه تعلّمه ؟ الجواب : أنّ المعروف والمشهور وجوب تعلّمه، ولكن تقدّم أنّه لا يخلو عن مناقشة.

الخامسة : إنّ الشك في الابتلاء إن كان من الشبهة الحكمية بأن يعلم المكلف بالصغرى ويشك في الكبرى، فالمرجع فيه الاحتياط بوجوب التعلّم، وإن كان من الشبهة الموضوعية بأن يعلم بالكبرى ويشك في الصغرى فالمرجع هو استصحاب عدم تحقّق الصغرى، هذا إذا كان الشك في تحقّق الصغرى فعلاً، وأمّا إذا كان الشك في تحقّقها في المستقبل، كما إذا علم بوجوب الحج على المستطيع ولكنه يشك في أنّه هل يستطيع في المستقبل، ففي مثل ذلك هل يجري الاستصحاب الاستقبالي ؟

والجواب : أنّ جريانه لا يخلو عن إشكال، والمرجع فيه قاعدة البراءة العقلية.

السادسة: إنّ أدلّة وجوب التعلّم لا تشمل صورة الشك في الابتلاء واحتماله، لأنّ موضوعه مقيّد بالابتلاء واقعاً، وغير المبثلي كذلك خارج عن موضوعه، وعليه فلا يمكن التمسك بعمومها وإطلاقها في موارد الشك في الابتلاء لأنّه من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، فلهذا يكون المرجع فيها الأصول العملية.

السابعة: إنّ وجوب التعلّم ليس بنفسه ولا غيري ولا إرشادي، لأنّ معيار

وجوب تعلّم الأحكام الشرعية (١٩٣)

الوجوب النفسي لا ينطبق عليه وكذلك معيار الوجوب الغيري، وأمّا الوجوب الارشادي فهو بحاجة إلى قرينة ولا قرينة عليه في المقام، فلهذا يتعيّن كونه طريقاً وأثره أمران :

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

الثاني : كشفه عن اهتمام الشارع بالحفاظ على الواقع وعدم جواز تفويته

بحال.

البحث الخامس :

في الواجب النفسي والواجب الغيري

يقع الكلام فيه في عدة نقاط :

الأولى : في الفرق بين ذاتي الواجب النفسي والواجب الغيري.

الثانية : في الفرق بين الواجبين في الأصل اللفظي والأصل العملي.

الثالثة : في ترتب الثواب والعقاب على الواجب الغيري وعدم ترتبها عليه.

أما الكلام في النقطة الأولى فقد ذكر الأصوليون عدة فروق بينها :

الأول : أنّ الواجب النفسي هو ما وجب لنفسه لا من أجل واجب آخر

كالصلاة والصيام والحج وغيرها من الواجبات النفسية، والواجب الغيري هو ما

وجب لأجل واجب آخر كالوضوء والغسل والتميم ونحوها، فإنّها واجبة لا من

أجل نفسها بل من أجل واجب آخر.

وقد نوقش فيه: بأنّ هذا الفرق ليس بجامع، فإنّ مقتضاه خروج كثير من

الواجبات النفسية عن هذا التعريف ودخولها في الواجب الغيري كالصلاة والصيام

والحج وما شاكلها، فإنّ هذه الواجبات جميعاً واجبة من أجل مصالح وملاكات

لزومية مترتبة عليها، فيكون وجوبها من أجل تلك الملاكات والمصالح لا من أجل

نفسها، فإذا تكون مشمولة لتعريف الواجب الغيري دون النفسي.

والخلاصة: إنّ الواجب بالأصالة ولنفسه إنّما هو تحصيل تلك المصالح

والملاكات اللزومية، وحيث إنّ لا يمكن مباشرة فلذلك أوجب الشارع هذه

الأفعال كالصلاة والصيام ونحوها مقدّمة لإيجادها وتحصيلها في الخارج، ونتيجة

هذا الفرق انحصار الواجب النفسي في معرفة الباري عزّ وجلّ فإنّها واجبة لنفسها لا من أجل الغير، وأمّا ما عداها جميعاً من الواجبات الغيرية سواءً كانت من الواجبات العملية كالصلاة والصيام ونحوهما أم العقائدية كمعرفة النبوة والإمامة وغيرهما، فإنّها جميعاً من أجل معرفة الباري عزّ وجلّ لا بالذات.

وقد يجاب عن هذه المناقشة، بأنّ وجوب الواجب النفسي وإن كان في الحقيقة من أجل حصول المصلحة الملزمة وترتّبها عليه لا لنفسه، إلاّ أنّ المصلحة المذكورة لما كانت خارجة عن نطاق قدرة المكلف واختياره لم يعقل تعلق الوجوب بها، فإذا ينطبق عليه تعريف الواجب النفسي، وهو ما وجب لنفسه لا لواجب آخر.

وقد علّق على هذا الجواب المحقّق الخراساني رحمته الله بتقريب: أنّه إن أريد بذلك أنّ المصالح والملاكات اللزومية خارجة عن قدرة المكلف واختياره مطلقاً، فيردّه أنّ الأمر ليس كذلك، فإنّها وإن كانت خارجة عن نطاق قدرة المكلف مباشرة إلاّ أنّها مقدورة بالواسطة، والمفروض أنّ المقدور بالواسطة مقدور، ولا مانع من تعلق التكليف به كذلك، كما إذا أمر المولى عبده بتسخين ماء مثلاً أو طبخ شيء فإنّه قادر عليه من جهة قدرته على إيجاد سببه، فالنتيجة: ان القدرة قد تتعلّق بالفعل بشكل مباشر وقد تتعلّق به بالواسطة^(٤١)، هذا.

وقد ناقش في هذا التعليق المحقّق الأصفهانى رحمته الله بتقريب: أنّه فرق بين الارادة التكوينية والارادة التشريعية، فإنّ الارادة إذا كانت تكوينية فإنّ تعلّقت بشيء فلا محالة يكون تعلّقها به لغاية، فإذا أراد الإنسان شراء لحم كان بغرض طبخه، والغرض من الطبخ أكله، والغرض منه إقامة البدل لما يتحلّل من البدن، والغرض منه إبقاء

الحياة، والغرض منه إبقاء وجوده وذاته، فهذا غاية جميع الغايات للشوق الحيواني، وإذا كان الشوق عقلائياً، فغاية بقائه إطاعة ربّه والتخلّق بأخلاقه، فبالنهاية ينتهي إلى معرفة ربّه، فغاية الغايات وهي مبدأ المبادئ غاية لجميع الغايات العقلانية.

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

ومنه يعلم حال الصلاة وسائر الواجبات، فإنّ الغرض من الصلاة وإن كانت مصلحتها إلا أنّها غير مرادة من المكلف لا بالعرض ولا بالذات، بل المراد بالذات من المكلف نفس الصلاة، فالإرادة التشريعية متقوّمة بإرادة الفعل من الغير لا أنّها مطلق الشوق حتّى يقال إنّ الشوق إلى الصلاة منبعث عن الشوق إلى غايتها إلى أن ينتهي إلى غاية الغايات، ومن هنا تكون جميع آثار الواجب النفسي الحقيقي من كونه محرّكاً ومقرّباً وموجباً لاستحقاق الثواب على موافقته والعقاب على مخالفته مترتبة على هذه الواجبات النفسية المتعارفة، فإنّها المرادة من المكلف بالذات لإرادتها منه هي الداعية له فهي المقرّبة له^(٩٥).

ولكن للمناقشة فيما أفاده عليه السلام مجالا واسعاً، إذ لا شبهة في أنّ المصالح والملاكات الزومية المترتبة على الواجبات الشرعية كالصلاة والصيام والحج ونحوها مقصودة

ومراداة من المكلف أولاً وبالذات، لوضوح أنّ الأمر بالصلاة إنّما هو من جهة إشتهاها على المصلحة الملزمة وترتّبها عليها، فإنّها تدعو المولى إلى إيجابه وإلاّ لكان وجوبها لغواً، والمفروض أنّ تلك المصالح والملاكات ترجع إلى العباد، فإيجاب هذه الواجبات الشرعية إنّما هو لإدراك العباد تلك المصالح ووصولهم إليها وأن لا تفوت عنهم، ولا يمكن فرض أنّ الصلاة مطلوبة من شخص والغرض المترتب عليها مطلوب من آخر وهكذا، بل إنّ هذا في نفسه غير معقول في الواجبات الشرعية، باعتبار أنّ ترتّب المصالح اللزومية عليها من قبيل ترتّب الأثر على المؤثر، فلا يمكن أن يكون الشخص مكلفاً به فحسب لأنّه خارج عن اختياره وقدرته.

وما أفاده عليه السلام مبني على الخلط بين الواجبات العرفية والواجبات الشرعية، فإنّ هذا التفكيك ممكن في الواجبات العرفية، حيث لا مانع من أن يكون الفعل فيها مراداً من شخص وما يترتب عليه الغرض مراداً من آخر، باعتبار أنّ الغرض هناك لا يرجع إلى المأمور بل يرجع إلى الأمر، وحينئذ فيمكن التفكيك بأن يكون الفعل الذي هو بمثابة المقدّمة مطلوباً من فرد وتحصيل الغرض منه مطلوباً من فرد آخر وهكذا.

وأما في الواجبات الشرعية فلا يعقل ذلك، لأنّ المصلحة فيها ترجع إلى العبد وهو مأمور بتحصيلها لا إلى المولى من جهة وعدم إمكان التفكيك بينهما خارجاً من جهة أخرى، فما أفاده عليه السلام من أنّ الغرض من الصلاة وإن كانت مصلحتها إلاّ أنّها غير مرادة من المكلف لا بالعرض ولا بالذات غريب جداً.

وبكلمة: إنّ ما ذكره عليه السلام من أنّ المصلحة المترتبة على الصلاة مثلاً غير مرادة من المكلف لا بالذات ولا بالعرض، إن أراد بذلك أنّ الإرادة التشريعية متعلّقة بالفعل لا بها، لا بالعرض ولا بالذات، فيرد عليه أنّها متعلّقة بها بالذات، وأما تعلّقها

بالصلاة باعتبار أنّها مقدّمة لها هذا إذا كان المراد من الارادة التشريعية القصد والشوق، وأمّا إذا كان المراد منها أمر المولى، فهو وإن كان متعلّقاً بالفعل كالصلاة إلاّ أنّ تعلّقه بالفعل إنّما هو لتحصيل المصلحة الملزمة المترّبة عليه، فإنّه المقصود بالأصالة دون الفعل بما هو، ولهذا تكون تلك المصلحة هي حقيقة الأمر وروحه لا مجرد الاعتبار، وإن أراد بذلك أنّها غير مقدورة للمكلف، فقد تقدّم أنّها مقدورة بالواسطة وهي تكفي في صحّة التكليف والارادة، وإن أراد بذلك أنّها غير قابلة لتعلّق التكليف بها باعتبار أنّه لا طريق للمكلف إليها ولا يعلم بها ولا بحدودها سعة وضيقة، ففيه أنّ هذا وإن كان صحيحاً إلاّ أنّ ذلك لا يمنع عن كونها مرادة ومقصوداً بالذات من المكلف تحصيلها.

وأما ما ذكره عليه السلام من أنّ جميع آثار الواجب النفسي مترّبة على الأفعال الواجبة ككونها محرّكة ومقرّبة وموجبة لاستحقاق الثواب على موافقتها والعقوبة على مخالفتها فهو صحيح، إلاّ أنّ ترتّب تلك الآثار على هذه الواجبات إنّما هو باعتبار اشتهاها على المصالح والملاكات اللزومية التي هي الداعية إلى إيجابها، لأنّ العقوبة في الحقيقة إنّما هي على تفويتها والمثوبة على استيفائها، والأمر بالصلاة إنّما هو محرّك بلحاظ ما فيها من المصلحة الملزمة، وإلاّ فلا قيمة للأمر بما هو اعتبار.

فالنتيجة: إنّ ما أفاده عليه السلام من أنّ الواجبات الشرعية كالصلاة ونحوها مقصودة بالذات من المكلف والمصلحة المترّبة عليها ليست مرادة منه لا بالعرض ولا بالذات لا يرجع إلى معنى صحيح، كما أنّه ظهر بما ذكرناه أنّ هذا الفرق بين الواجب النفسي والواجب الغيري غير فارق.

الثاني: ما ذكره المحقّق الخراساني عليه السلام من أنّ الواجب النفسي ما يكون معنوياً بعنوان حسن في نفسه لا من أجل واجب آخر، ويستقل العقل بمدح فاعله وذمّ

تاركه وهو يدعو المولى إلى إيجابه من أجل حسنه الذاتي، ولا منافاة بين كونه حسناً في نفسه ومتعلقاً للوجوب كذلك، وبين كونه مقدّمة لمصلحة ملزمة مطلوبة واقعاً، بينما الواجب الغيري ما يكون كذلك من أجل واجب آخر لا من أجل حسنه الذاتي، وإن فرض أنّه حسن في نفسه كالطهارات الثلاث، فإنّها وإن كانت معنونة بعنوان حسن إلا أنّ الأمر الوجوبي المتعلّق بها ليس من أجل حسنّها ذاتاً بل من أجل واجب آخر كالصلاة ونحوها، فلهذا يكون وجوبها غيرياً مترشحاً من وجوب واجب آخر.

والخلاصة: إنّ الضابط في كون الواجب نفسياً أو غيرياً هو أنّ كلّ ما كان وجوبه متعلقاً به بلحاظ حسنه الذاتي فهو واجب نفسي وإن كان مقدّمة لمطلوب آخر كصلاة الظهر، فإنّها على الرغم من كون وجوبها بلحاظ حسنّها الذاتي مقدّمة لواجب آخر وهو صلاة العصر، فإنّ ذلك لا يضرّ بكونها واجبة نفسية، وكلّ ما كان وجوبه متعلقاً به من أجل واجب آخر ومترشحاً من وجوبه فهو واجب غيري وإن كان حسناً في نفسه هذا^(٩٦).

وقد أورد على هذا الوجه المحقق النائيني عليه السلام بما يلي، وهو: أنّ حسن الواجبات الشرعية كالصلاة ونحوها إن كان بلحاظ مقدّمية تلك الواجبات للمصالح والملاكات اللزومية فالإشكال قد ظلّ بحاله، فإنّها في نفسها ليست بحسنة وإنّما هي حسنة بالتبع وبالغير لا بالذات، وإن كان ذاتياً لها بقطع النظر عن تلك المصالح والملاكات الملزمة المترتبة عليها، فلازم ذلك أن لا يكون شيء من الواجبات النفسية في الشريعة المقدّسة متمحّضاً في الواجب النفسي، وذلك لاشتغالها على ملاكين:

أحدهما: حسنّها الذاتي، فإنّه ملاك وجوبها النفسي.

والآخر كونها مقدّمة لواجب آخر، فإنّه ملاك وجوبها الغيري كصلاة الظهر، فإنّها واجبة لنفسها ومقدّمة لغيرها وهي صلاة العصر، وكذلك الحال في صلاة المغرب فإنّها واجبة لنفسها ومقدّمة لواجب آخر وهو صلاة العشاء هذا^(٩٧).

وفيه: إنّ هذا الإشكال لا يرجع بالتحليل إلى معنى صحيح، أمّا الشقّ الأول منه فهو إشكال معروف في الألسنة وسوف يأتي الجواب عنه، وأمّا الشقّ الثاني فهو ليس بإشكال، إذ لا مانع من أن يكون الواجب النفسي مقدّمة لواجب آخر كصلاة الظهر، فإنّها على الرغم من كونها واجبة نفسية مقدّمة لواجب نفسي آخر وهو صلاة العصر، وكذلك الحال في صلاة المغرب فإنّها رغم كونها واجبة نفسية مقدّمة لواجب نفسي آخر وهو صلاة العشاء وهكذا، والنكته في ذلك أنّ مقدّميتها بملاك ونفسيّتها بملاك آخر، ولا يرتبط أحد الملاكين بالآخر ولا تنافي بينهما.

فما ذكره عليه السلام من أنّ الواجبات النفسية إن كانت نفسيّتها بلحاظ حسنها الذاتي بقطع النظر عن المصالح والملاكات المترتبة عليها، فلازم ذلك أن لا يوجد هناك واجب متمحّض في الواجب النفسي، ففيه أنّه ليس إشكالاً في المسألة، فإنّ الكلام فيها إنّما هو في الفرق بين الواجب النفسي والواجب الغيري وهو متحقّق في هذه الموارد، فإنّ صلاة الظهر واجب نفسي بملاك وواجب غيري بملاك آخر، ولا يمكن أن تكون واجباً نفسياً وغيرياً بملاك واحد، وليس الكلام في أنّ الواجب النفسي لا بدّ أن يكون متمحّضاً في النفسية، ضرورة أنّ الفرق بينهما لا يقتضي ذلك هذا.

والصحيح في الجواب: أن يقال إنّ دعوى الحسن الذاتي في جميع الواجبات

النفسية في الشريعة المقدسة لا تخلو عن مجازفة، ضرورة أنّ مجموعة من الواجبات النفسية لم تكن في ذاتها حسنة بقطع النظر عن أمر الشارع بها وكشفه عن اشتغالها على المصالح والملاكات اللزومية كبعض أعمال الحج كالسعي بين الصفا والمروة ورمي الجمرات والذبح والحلق والمبيت في منى ونحو ذلك، والصوم مثلاً، فإنّ الكفّ عن الأكل والشرب في نهار شهر رمضان ولا سيّما في فصل الصيف الحار لا يكون محبوباً في نفسه وحسناً بذاته وهكذا، لأنّ العقل لا يدرك حسن هذه الأفعال في نفسها حتّى بنحو الاقتضاء، فإذا كيف يمكن أن يقال إنّ ملاك الواجب النفسي حسنه الذاتي، هذا إضافة إلى أنّ مجرد حسن فعل لا يصلح أن يكون ملاكاً للوجوب.

ومن هنا، فلا شبهة في أنّ احترام المؤمن حسن ولكنه غير واجب شرعاً وهكذا، فالنتيجة أنّه لا يمكن أن يكون ملاك الوجوب النفسي حسنه الذاتي، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إنّ ملاك الوجوب هو اتّصاف الفعل بالمصلحة الملزمة في مرحلة المبادئ، وملاك الحرمة هو اتّصاف الفعل بالمفسدة الملزمة في هذه المرحلة، وقد تقدّم أنّه لا ملازمة بين حكم العقل العملي وحكم الشرع، فإنّ هذه الكبرى غير ثابتة وإن كانت صغرها ثابتة وهي حكم العقل بالحسن والقبح، وأمّا الملازمة بين حكم العقل النظري وحكم الشرع فهي وإن كانت ثابتة كبروياً إلاّ أنّه لا وجود لها في مرحلة التطبيق صغروباً، وتام الكلام في ذلك قد تقدّم.

الثالث: ما ذكره المحقّق النائيني رحمته الله من إنّ الأمر لا يمكن أن يتعلّق بالغايات القصوى المترتبة على الواجبات الشرعية، بتقريب أنّ الغايات تقسم إلى ثلاثة أقسام: الأول: ما يترتب على الفعل الخارجي من دون توسط أمر اختياري أو غير اختياري بينه وبين ذلك الفعل، وذلك كالزوجية المترتبة على العقد، والطهارة المترتبة

على الغسل أو الوضوء، والقتل المترتب على سببه وما شاكل ذلك، فإذا كانت الغاية من هذا القبيل فلا مانع من تعلق التكليف بها، لأنّها مقدورة بواسطة القدرة على سببها.

الثاني: ما يترتب على الفعل الخارجي بتوسط أمر اختياري خاصّة، وذلك كالصعود على السطح وطبخ اللحم وما شاكلهما، فإنّ كلّ ذلك في الخارج يتوقّف على عدّة مقدّمات اختيارية، وفي هذا القسم أيضاً لا مانع من تعلق التكليف بنفس الغاية والغرض على أساس أنّ المقدور بالواسطة مقدور.

الثالث: ما يترتب على الفعل الخارجي بتوسط أمر خارج عن الاختيار، فتكون نسبة الفعل إليه نسبة المعدّ إلى المعدّ له، لا نسبة السبب إلى المسبّب والعلّة إلى المعلول وذلك كحصول الثمر من الزرع، فإنّه يتوقّف زائداً على زرع الحبّ في الأرض وجعلها صالحة له وسقيها على مقدّمات أخرى خارجة عن اختيار الإنسان، فالمقدّمات الاختيارية مقدّمات إعدادية فحسب، ومثل ذلك شرب الدواء للمريض، فإنّ تحسّن حاله يتوقّف على مقدّمة أخرى خارجة عن اختياره، وهذا القسم ممّا لا يمكن تعلق التكليف به لأنّه تكليف بغير المقدور.

وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ نسبة الأفعال الواجبة إلى ما يترتب عليها من المصالح والملاكات اللزومية نسبة المعدّ إلى المعدّ له، حيث إنّ بينهما مقدّمات خارجة عن إختيار المكلف، وعليه فلا يمكن تعلق التكليف بتلك المصالح والملاكات، لفرض أنّها خارجة عن إختيار المكلف هذا^(٩٨).

وقد أورد عليه السيد الأستاذ^{عليه السلام} بأنّ ما أفاده^{عليه السلام} وإن كان تامّاً بالنسبة إلى

الغرض الأقصى لأنه خارج عن قدرة المكلف واختياره كالنهى عن الفحشاء الذي هو الغاية القصوى من الصلاة، فإنه لا يترتب عليها ترتب المعلول على العلة التامة بل ترتب عليها يتوقف على مقدّمة أخرى خارجة عن اختيار المكلف وقدرته، إلا أنه غير تامّ بالنسبة إلى الغرض الأدنى وهو حيثية الإعداد والتهيؤ للوصول إلى الغرض الأقصى، والمفروض أنّ تلك حيثية مترتبة على الواجبات الشرعية ترتب المسبب على السبب والمعلول على العلة التامة، وحيث إنّ السبب مقدور للمكلف فلا مانع من تعلّق التكليف بالمسبب، فيكون المقام نظير الأمر بزرع الحبّ في الأرض، فإنّ الغرض الأقصى منه وهو حصول التناج وإن كان خارجاً عن اختيار المكلف، إلا أنّ الغرض الأدنى المترتب على الزرع من دون تحلّف وهو إعداد المحل وتهيؤه مقدور له بالقدرة على سببه، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، حيث إنّ الغرض المترتب على تلك الأفعال ترتب المسبب على السبب لزومياً على الفرض فبطبيعة الحال يتعيّن التكليف به لكونه مقدوراً، وعلى ذلك يبقى إشكال دخول الواجبات النفسية في تعريف الواجب الغيري بحاله^(٩٩).

وقد ناقش فيه بعض المحققين^{عليه السلام} بأنّ التهيؤ والإعداد الموصل إلى الغرض الأقصى أيضاً خارج عن قدرة المكلف، وأمّا الإعداد والتهيؤ الأعم من الموصل وغير الموصل فحاله حال الفعل من حيث إنّّه ليس المطلوب الحقيقي ولا النفسي ولا الغيري بناءً على ما هو الصحيح من اختصاص الوجوب والشوق الغيريين بالمقدّمة الموصلة، وإنّما هو المطلوب بالمساحة، ومن الواضح أنّه لا فرق في أعمال المساحة بين

أن يطلب الإعداد أو ذات الفعل، هذا.

ولكن هذه المناقشة غير سديدة، وذلك لأنّ أمر المولى بشيء لا يمكن أن يكون جزافاً وبدون نكته مبرّرة له، وتلك النكته هي المصلحة المترتبة عليه، فإنّها تدعو المولى إلى الأمر به وإيجابه، ومن الطبيعي أنّ هذه المصلحة هي مصلحة الإعداد والتهيؤ للوصول إلى المصلحة الأقصى، فإنّ الواجبات الشرعية العملية كالصلاة والصيام والحج ونحوها تجعل النفس مستعدّة للوصول إلى الغاية القصوى وهي الإيمان الكامل، حيث لا شبهة في أنّ العلاقة الإيمانية في النفس تنمو وترسخ فيها بالاستمرار على تلك الواجبات والمداومة عليها وبالاجتناب عن المحرّمات.

والخلاصة: إنّ التهيؤ والإعداد هو المطلوب من هذه الواجبات الشرعية وهو الداعي إلى إيجابها من قبل المولى، غاية الأمر إن كان موصلاً إلى الغرض الأقصى فهو نور على نور، وإلا فالغرض الأولي قد حصل منها، ضرورة أنّ إعداد النفس للوصول إلى درجة عالية من الإيمان بنفسه مطلوب باعتبار أنّه مرتبة بدائية من الإيمان، وهذا لا ينافي كونه مقدّمة لمطلوب أقصى إذ لا يمكن القول بأنّ الإعداد والتهيؤ ليس مطلوباً حقيقياً لا نفسياً ولا غيرياً إذا لم يكن موصلاً إلى الغرض الأقصى، إذ لازم ذلك أن يكون الأمر بتلك الواجبات بلا مبرّر وهو لا يمكن^(١).

وما ذكره عليه السلام من أنّ الإعداد والتهيؤ لا يكون مطلوباً حقيقة وإنّما هو مطلوب مسامحة فلا يمكن المساعدة عليه، إذ لا شبهة في أنّ الإعداد والتهيؤ مطلوب بالذات بمرتبته لأنّه المرتبة البدائية من الإيمان، فإنّ له درجات من الدانية إلى العالية وما يترتب على الواجبات الشرعية ترتب الأثر على المؤثر والمسبّب على السبب هو

(١) بحوث في علم الاصول ج ٢ ص ٢٢٢.

الدرجة الأولى من الإيمان، ومن الواضح أنّها مطلوبة بالذات وفي نفس الوقت مقدّمة للدرجة الثانية وهكذا.

نعم، مطلوبيتها المقدّمية منوطة بالإيصال بناءً على ما هو الصحيح من أنّ المقدّمة إنّما تكون مطلوبة إذا كانت موصلة لا مطلقاً، وأمّا مطلوبيتها الذاتية فهي ثابتة مطلقاً ولا ترتبط بالإيصال.

فالنتيجة: ان هذه المناقشة غير تامّة، وهل يتمّ ما أفاده السيّد الأستاذ عليه السلام من الإيراد؟ والجواب أنّه لا يتمّ، وسوف تأتي الإشارة إلى ذلك.

الرابع: ما ذكره السيّد الأستاذ عليه السلام من أنّ المصالح والملاكات المترتبة على الواجبات الشرعية وإن كانت ملزمة بل هي الداعية إلى الأمر بها إلّا أنّها غير قابلة لتعلّق التكليف بها، لأنّ تعلّق التكليف بشيء مبني على أساس أمرين: الأول: أن يكون ذلك الشيء مقدوراً للمكلّف، لاستحالة تعلّق التكليف بغير المقدور.

الثاني: أن يكون ذلك الشيء أمراً عرفياً وقابلاً لأن يقع في حيّز التكليف لدى العرف العام، بأن يكون مفهوماً عرفياً محدداً جزءاً وقيداً سعة وضيقاً كالصلاة والصيام ونحوهما، وعلى هذا فالمصالح والملاكات اللزومية المترتبة على الواجبات الشرعية كالصلاة ونحوها وإن كانت مقدورة للمكلّف من جهة قدرته على أسبابها، إلّا أنّها ليست من المفاهيم العرفية المحددة سعة وضيقاً حتّى يمكن أخذها في متعلّق الخطابات الشرعية على أساس أنّها خطابات عرفية، فلا بدّ أن تكون متعلّقاتها أمور عرفية محدّدة، وحيث إنّ المصالح والملاكات المترتبة علينا مجهولة الهوية والحدود لدى العرف، باعتبار أنّه لا طريق لهم إليها ولا إلى حدودها سعة وضيقاً، فلا يمكن تعلّق الخطابات الشرعية بها، ضرورة أنّ متعلّقاتها لا بدّ أن تكون معلومة ومحدّدة ولا

يعقل تعلقها بالمجهول هوية وحدوداً.

فإذا لا محالة يكون متعلق الوجوب نفس الأفعال الخارجية بمفاهيمها العرفية المحددة من حيث السعة والضييق من قبل الشرع دون المصالح والملاكات المترتبة عليها، وعلى هذا فينطبق عليها تعريف الواجب النفسي وهو ما وجب لنفسه لا لأجل واجب آخر، فالصلاة واجبة لنفسها لا لأجل واجب آخر وهكذا، فالنتيجة أن الواجبات المذكورة واجبات نفسية والمصالح المترتبة عليها داعية إلى الأمر بها^(١٠) هذا.

والجواب: أن ما ذكره رحمته من أن المصالح والملاكات اللزومية المترتبة على الواجبات الشرعية بما أنها مجهولة الهوية والحدود عند العرف فلا يمكن تعلق الخطابات الشرعية بها وإن كان صحيحاً، إلا أن ذلك وحده لا يجدي في دفع الإشكال، وذلك لأن للواجب النفسي تفسيرين :

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

الثاني : أن لا يكون وجوبه لأجل شيء آخر.

وما ذكره رحمته إنما يتم على ضوء التفسير الأول، فإن وجوب الصلاة على أساس هذا التفسير وجوب نفسي، باعتبار أن وجوبها غير ناشئ من وجوب واجب آخر، وأما على ضوء التفسير الثاني فلا يتم ما أفاده رحمته، لأن وجوب الصلاة إنما هو لأجل شيء آخر، وهو المصلحة اللزومية المترتبة عليها، فإنها حقيقة الوجوب وروحه، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، الصحيح في تفسير الواجب النفسي هل هو الأول أو

الثاني؟

والجواب: الصحيح هو الثاني، ولا يجوز الاقتصار على الأول، لأنّ لازمه أنّ المناط في الواجب النفسي أن يكون وجوبه متعلّقاً به أولاً وبالذات بأن لا يكون معلولاً لوجوب واجب آخر، وإن كان معلولاً لشيء آخر الذي هو أهم من الوجوب بمعنى الاعتبار وهو المصلحة الملزمة المترتبة عليه وهذا كما ترى، لأنّ لازم ذلك هو أنّ وجوب الواجب إن كان ناشئاً عن وجوب واجب آخر فهو واجب غيري، وإن كان ناشئاً عمّا هو روح الوجوب وحقيقته فليس بواجب غيري، ولهذا فلا يمكن الاقتصار على التفسير الأول، وعليه فحيث إنّ وجوب الصلاة من أجل مصلحة لزومية قائمة بها ومترتبة عليها في الخارج فلا يكون نفسياً، ومجرد أنّ وجوبها لم ينشأ من وجوب واجب آخر لا يكفي في كونها واجبة نفسية طالما يكون وجوبها لأجل غيرها لا لنفسها، لعدم صدق تعريف الواجب النفسي عليها، فالمعيار فيه ما كان وجوبه لنفسه لا لأجل غيره، وفي الغيري ما كان وجوبه لأجل غيره سواء كان ذلك الغير واجباً أم لم يكن واجباً، إذ لا أثر لوجوبه من هذه الناحية.

وبكلمة: إنّ وجوب الواجب المتعلّق به أولاً وبالذات، إن كان ناشئاً عن محبوبة نفسه وتعلّق إرادة المولى به كذلك في مرحلة المبادئ فهو واجب نفسي، وإن كان ناشئاً عن محبوبة غيره وتعلّق إرادة المولى بذلك الغير في تلك المرحلة فهو واجب غيري.

وما نحن فيه كذلك، فإنّ الوجوب المتعلّق بالصلاة إنّما هو لأجل المصلحة الزومية المترتبة عليها لا لأجل محبوبة نفسها، وإرادة المولى تعلّقت بتحصيل تلك المصلحة أصالة وبالصلاة تبعاً، وعدم تعلّق الوجوب إنّما هو به لمانع كما مرّ، وفي مثل ذلك لا محالة يكون وجوبها غيرياً حكماً وملاكاً، أمّا الأول فيكون لأجل غيرها لا

لنفسها، وأمّا ملاكاً فلائنّ متعلّق إرادة المولى بالذات هو حصول المصلحة اللزومية لا نفسها إلاّ تبعاً.

وعلى هذا، فالخطاب الوجوبي المتعلّق بالصلاة مثلاً وإن لم يكن مسبوقاً بالخطاب الوجوبي بتحصيل المصلحة واستيفائها ومعلولاً له إلاّ أنّه معلول لحقيقة الخطاب وهي إرادة المولى والمصلحة اللزومية، فإذا بطبيعة الحال يكون وجوبها غيرياً، إذ لا يمكن القول بأنّ وجوبها إن كان ناشئاً عن وجوب واجب آخر فهو غيري، وإن كان ناشئاً عن ملاكه الذي هو حقيقة الوجوب وروحه لم يكن غيرياً، هذا.

إضافة إلى أنّ وجوب المقدّمة ليس معلولاً لوجوب ذي المقدّمة بالمعنى الواقعي لأنّه أمر اعتباري وببند المعتر وضعاً ورفعاً ولا يتصوّر فيه التأثير والتأثر، وعلى هذا فالوجوب حيث إنّ فعل اختياري للشارع فلا يعقل أن يكون مترشّحاً من وجوب آخر قهراً، فإذا لا يمكن أن تكون الملازمة بين وجوب المقدّمة ووجوب ذي المقدّمة تكوينية بأن يكون وجوب المقدّمة مترشّحاً من وجوب ذي المقدّمة قهراً كترشّح المعلول عن العلة وتولّده عنها، وإلاّ فللازم ذلك أن يكون الوجوب أمراً تكوينياً وهذا خلف، فإذا يكون المراد من الملازمة بينها الملازمة في الجعل بمعنى أنّ الشارع إذا جعل الوجوب لشيء بالأصالة جعل الوجوب لمقدّمته أيضاً بالتبع، وحينئذ فإذا كان هناك مانع عن جعل الوجوب لذلك الشيء بسبب أو آخر مع وجود ملاكه فيه الذي هو حقيقة الوجوب وروحه فلا محالة يجعل الشارع الوجوب لمقدّمته، لأنّ مراد الشارع بالأصالة ومقصوده الحقيقي تحصيل الملاك واستيفائه كان هناك وجوب بمعنى الاعتبار أم لا، فإذا كان ذلك متوقّفاً على مقدّمة فلا محالة يأمر الشارع بها تبعاً، والمفروض أنّ الأمر بالمقدّمة ليس معلولاً للأمر بذي المقدّمة لكي لا

يمكن فرض الأمر بالمقدّمة بدون الأمر به بل كلاهما مجعول من قبل الشارع، فإذا لم يمكن جعل الأمر الأول لمانع فلا مانع من جعل الأمر الثاني وهو الأمر بالمقدّمة. إلى هنا قد تبين أنّ ما ذكره السيّد الأستاذ رحمته الله من الفرق بين الواجب النفسي والواجب الغيري لا يمكن المساعدة عليه.

الخامس: ما ذكره بعض المحقّقين رحمته الله بتقريب أنّ ملاك النفسي والغيري في تعريف المشهور ليس بلحاظ عالم الملاك والمبادئ بل بلحاظ عالم الالزام وتحميل المسؤولية من قبل المولى على العبد، فإنّ الواجب النفسي ما يعاقب على تركه بما هو هو، والواجب الغيري ما لا يعاقب على تركه بما هو هو بل بما هو يؤدّي إلى ترك شيء آخر، وعلى هذا فإذا جعل المولى نفس المصلحة في عهدة المكلف ابتداءً واشتغلت ذمّته بها كانت هي الواجب النفسي، والفعل بما أنّه محصّل لها فيكون وجوبه غيرياً لأنّ اشتغال الذمّة واستحقاق العقوبة يكونان بلحاظها.

وأما إذا جعل المولى نفس العمل كالصلاة والصيام ونحوهما في العهدة واشتغلت الذمّة به، فيكون الفعل واجباً نفسياً، لأنّ استحقاق العقوبة إنّما هو بلحاظه لا بلحاظ المصالح المترتبة عليه ^(١٠٣)، هذا.

ويمكن المناقشة فيه بتقريب أنّ متعلّق الالزام وإن كان نفس الفعل كالصلاة والصيام ونحوهما، إلاّ أنّه لا فرق من هذه الناحية بين الواجب النفسي والواجب الغيري، لأنّ متعلّق الوجوب في كل منهما نفس الفعل، ولكن بما أنّ الالزام النفسي به لا يمكن أن يكون جزافاً وبلا نكته، فالنكته هي المصلحة اللزومية المترتبة عليه خارجاً، فإنّها تدعو المولى إلى إيجابه، وعليه فالالزام لأجل الغير لا لنفسه، وعلى هذا

فإذا أمر المولى بالصلاة مثلاً، فقد حمل مسؤولية تحصيل الغرض على العبد بفعل الصلاة باعتبار أنّها محصّلة له ومقدّمة لحصوله وترتّبته في الخارج باعتبار أنّه حقيقة الأمر، وإلاّ فلا قيمة له بما هو اعتبار وبقطع النظر عنها، فإذا لا يكون العقاب على ترك الصلاة بما هو بل على تركها بلحاظ أنّه يستلزم تفويت الغرض والملاك الملزم، فالعقاب إنّما هو على ذلك، ولهذا لو فرض أنّ تركها لا يستلزم تفويت الغرض والمصلحة الملزمة فلا عقاب عليه.

فما ذكره عليه السلام من أنّ الواجب النفسي ما يعاقب على تركه بما هو غير واقعي، ضرورة أنّ العقاب على تركه إنّما هو من جهة أنّه يستلزم تفويت غرض المولى الذي هو روح الحكم والذي دعاه إلى الأمر به، ولو لم يستلزم ذلك فلا مقتضي للعقاب. لحدّ الآن قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي أنّ تعريف الواجب النفسي والواجب الغيري على المشهور لا ينطبق على شيء من الوجوه المتقدّمة هذا.

والتحقيق في المقام أن يقال: أنّ هناك مسألتين :

الأولى: مسألة الفرق بين الواجب النفسي والواجب الغيري.

الثانية: مسألة أنّ الأحكام الشرعية تتبع ملاكاتها الواقعية اللزومية وأنّها حقيقة الأحكام ولا قيمة لها بدونها، ولهذا يكون الغرض الأساسي هو تحصيلها والوصول إليها بواسطة الواجبات الشرعية التي هي بمثابة مقدّمة لها.

وحيث إنّنا فإن التزمنا بتعريف المشهور للواجب النفسي والغيري، فلا يمكن تطبيق هذا التعريف على شيء من الواجبات الشرعية التي هي واجبة لأجل مصالحتها وملاكاتها اللزومية المترتبة عليها، بل لا مصداق له إلاّ معرفة البارئ عز وجل، فإذاً الجمع بين تعريف المشهور وبين كون هذه الواجبات واجبات نفسية لا يمكن.

ومن هنا، فلا بدّ من التصرّف في هذا التعريف، ولا مبرر للحفاظ على ظاهره

وإلا فلازمه كون جميع تلك الواجبات واجبات غيرية وهو كما ترى.

وعلى هذا، فالصحيح في تعريف الواجب النفسي والواجب الغيري أن يقال أن الواجب النفسي هو ما وجب لأجل مصلحة لزومية قائمة بنفسه ومرتبة على وجوده في الخارج، والواجب الغيري هو ما وجب لأجل مصلحة لزومية قائمة بغيره كالطهارة من الحدث والطهارة من الخبث وهكذا.

وعلى هذا، فلا إشكال في المسألة، فإن الصلاة والصيام والحج ونحوها من الواجبات نفسية باعتبار أن وجوبها ناشئ من المصلحة اللزومية في نفسها، وأمّا الوضوء والغسل وتطهير البدن والثياب ونحوها من الواجبات فهي غيرية، باعتبار أن وجوبها ناشئ من المصلحة اللزومية في غيرها لا في نفسها، فإذا كل واجب كان وجوبه ناشئاً من مصلحة لزومية في نفس متعلقه فهو واجب نفسي، وكل واجب كان وجوبه ناشئاً من مصلحة لزومية في غيره فهو واجب غيري.

هذا تمام الكلام في النقطة الأولى، وهي الفرق بين الواجب النفسي والواجب

الغيري.

وأما الكلام في النقطة الثانية، وهي ما إذا شك في واجب أنه نفسي أو غيري، فيقع تارة في الأصل اللفظي، وأخرى في الأصل العملي: أما على الأول فإذا شك في واجب أنه نفسي أو غيري فمرجه إلى الشك في أن وجوبه مطلق أو مشروط بوجوب واجب آخر، ففي مثل ذلك يكون مقتضى الأصل اللفظي من عموم أو إطلاق عدم الاشتراط، فإن الاشتراط بحاجة إلى مؤنة زائدة والإطلاق ينفها.

فإذا أمر المولى بالوضوء مثلاً وشكنا في أن وجوبه نفسي أو غيري فنحيث إن هذا الشك يرجع إلى الشك في أن وجوبه مشروط بوجوب الصلاة أو مطلق فلا مانع من التمسك باطلاق الهيئة لاثبات عدم اشتراط وجوبه بوجوب الصلاة وأنه مطلق،

ولا فرق في ذلك بين أن يكون وجوب الصلاة فعلياً أم لا، هذا من ناحية.
ومن ناحية أخرى، إنه يمكن التمسك باطلاق دليل وجوب الصلاة أيضاً
لإثبات أن الوضوء ليس قيداً له، بيان ذلك: أن المولى إذا أمر بالصلاة وكان في مقام
البيان ولم يقيدّها بالوضوء ولا بدليل متصل ولا منفصل، ففي مثل ذلك إذا شك في
تقييدها به، فلا مانع من التمسك باطلاق دليلها، فإن مقتضاه عدم التقييد لأنه
بحاجة إلى دليل ولا دليل عليه، ولازم ذلك أن الوضوء ليس قيداً لها وأنه واجب
نفسى، لأنّ مثبتات الأصول اللفظية حجة.

فالتنتيجة: إنه إذا شك في أن الوضوء واجب نفسى أو غيرى وقيد للصلاة،
ففي مثل ذلك كما يمكن إثبات أنه واجب نفسى باطلاق الهيئة فكذلك يمكن إثبات
أنه واجب نفسى بالتمسك باطلاق دليل الصلاة، هذا كله بناءً على ما هو الصحيح
من جواز رجوع القيد إلى مفاد الهيئة وإمكان التمسك باطلاقها عند الشك فيه.

وأما بناءً على نظرية شيخنا العلامة الأنصارى رحمته من استحالة رجوع القيد إليه
ولزوم رجوعه إلى المادّة، فلا إطلاق لها حتى يمكن التمسك به في حالة الشك ^(١٠٣).

نعم، بإمكانه رحمته التمسك بالاطلاق لإثبات أن ما يشك في كونه نفسياً أو غيرياً
نفسى بأحد الطريقتين :

الأول : أن يكون الوجوب مفاد الجملة الاسمية كقولنا: (الوضوء فريضة)
و(غسل الجنابة واجب) وهكذا، ففي مثل ذلك لا مانع من التمسك باطلاق الجملة
لإثبات كون الوجوب نفسياً، لأنه لو كان غيرياً لكان على المولى نصب قرينة على
ذلك، وحيث إنه لم ينصب قرينة مع كونه في مقام البيان فالاطلاق يقتضي أنه نفسى.

الثاني: التمسك باطلاق دليل الواجب كالصلاة ونحوها، فإنه إذا شك في تقييده بالوضوء فمقتضى إطلاق الدليل عدمه، ولازم ذلك أن الوضوء واجب نفسي لا غيري كما تقدم.

فالنتيجة: إنه لا مانع من التمسك بالاطلاق في المسألة عند الشك في واجب أنه نفسي أو غيري إذا كان هناك إطلاق.

وأما على الثاني وهو مقتضى الأصل العملي في المسألة إذا لم يكن فيها أصل لفظي، فهنا فروض:

الأول: أن المكلف لا يعلم بفعلية التكليف المشكوك كونه نفسياً أو غيرياً.

الثاني: أنه يعلم بفعليته ولكنه لا يدري أنه نفسي أو غيري.

الثالث: أن المكلف يعلم بوجود فعلين في الخارج ولكنه لا يدري أنه مقيد بوجود الآخر أو لا، مع علمه بالتماثل بينهما في الاطلاق والتقييد.

الرابع: نفس الفرض الثالث ولكن المكلف لا يعلم فيه بالتماثل بين الفعلين في الاطلاق والاشتراط، بينما هو يعلم بذلك في الفرض الثالث.

أما الفرض الأول كما إذا علم المكلف بأن الوضوء واجب في الشريعة المقدسة ولكنه لا يعلم أن وجوبه نفسي أو غيري مشروط بوجود واجب آخر، فإن كان غيرياً لم يكن فعلياً لعدم فعلية وجوب ذي المقدمة كالصلاة مثلاً، وإن كان نفسياً فهو فعلي، ومثل ذلك ما إذا علمت الحائض بوجود الغسل عليها ولكنها لا تعلم أن وجوبه نفسي أو غيري، فإن كان غيرياً لم يكن فعلياً لعدم فعلية وجوب ذي الغسل عليها وهو وجوب الصلاة، وإن كان نفسياً فهو فعلي، ففي مثل ذلك حيث إن مرجع هذا الشك إلى الشك في أصل ثبوت الوجوب النفسي فالمرجع فيه أصالة البراءة شرعاً وعقلاً.

وأما الفرض الثاني وهو ما إذا علم المكلف بوجوب الوضوء عليه فعلا ولكنّه لا يعلم أنّه نفسي أو غيري، وذلك كما إذا علم بأنّه نذر أحد فعلين ولكنّه لا يدري أنّه نذر زيارة الحسين عليه السلام مثلاً مع الوضوء أو نذر الوضوء فحسب، وفي هذه الحالة يعلم تفصيلاً بوجوب الوضوء الجامع بين النفسي والغيري، لأنّ النذر إن كان متعلّقاً بالوضوء في الواقع فإنّه واجب نفسي، وإن كان متعلّقاً بالزيارة فهي واجب غيري فوجوبه معلوم على كل تقدير، وأما وجوب الزيارة فهو مشكوك فيه.

ففي مثل ذلك هل يمكن الرجوع إلى أصالة البراءة عن وجوب الزيارة؟ فيه وجهان :

فذهب السيد الأستاذ رحمته الله إلى الوجه الأول، وهو الرجوع إلى أصالة البراءة عن وجوبها في هذه المسألة وأمثالها، وقد أفاد في وجه ذلك: أنّ المكلف في المقام وإن علم إجمالاً بوجوب نفسي مردّد بين تعلّقه بالزيارة أو الوضوء، إلّا أنّ هذا العلم الاجمالي إنّما يكون مؤثراً فيما إذا تعارضت الأصول المؤمنة في أطرافه فتسقط من جهة المعارضة فيكون العلم الاجمالي منجزاً، وأما إذا لم تتعارض الأصول فيها فلا أثر له، وبما أنّ أصالة البراءة في المقام لا تجري عن وجوب الوضوء، لفرض العلم التفصيلي به واستحقاق العقوبة على تركه على كل تقدير أي سواء كان وجوبه نفسياً أم كان غيرياً، فلا مانع من الرجوع إلى أصالة البراءة عن احتمال الزيارة لعدم المعارض لها.

وبكلمة أوضح: إنّ العلم الاجمالي في المقام وإن لم ينحل حقيقة، إلّا أنّه منحل حكماً كما هو الحال في مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين، ولكن ملاك الانحلال الحكمي في هذه المسألة غير ملاك الانحلال الحكمي هناك.

بيان ذلك: أمّا في مسألة الأقل والأكثر فقد ذكرنا فيها أنّ العلم الاجمالي قد تعلّق بالماهية المردّدة بين لا بشرط وبشرط لا، وهذا العلم الاجمالي غير قابل

للانحلال حقيقة من هذه الناحية، حيث إنَّ تعلُّقه بالماهية المذكورة مقوّم له فكيف يعقل أن يكون موجِباً لانحلاله، ولكن حيث إنَّ الأصل لا يجري في أحد طرفي هذا العلم الاجمالي وهو الاطلاق فلا مانع من جريانه في طرفه الآخر وهو التقييد ومعه لا أثر له، وهذا هو معنى انحلاله هناك حكماً، ومردّ هذا الانحلال هناك إلى التفكيك بين أجزاء الواجب الواحد في التنجيز بعد عدم امكان التفكيك بينها في مرحلتي الثبوت والسقوط.

وأما في هذه المسألة فحيث إنَّ المكلف يعلم بوجود الموضوع تفصيلاً وإن لم يعلم أنّه لنفسه أو لغيره، فلا يمكن له الرجوع إلى البراءة عنه لعلمه باستحقاق العقاب على تركه على كل تقدير، وأما وجوب الزيارة فيما أنّه لا يعلم به فلا مانع من الرجوع إلى أصالة البراءة عنه عقلاً وشرعاً لعدم قيام بيان على وجوبها، ومعه لا محالة يكون العقاب على تركها عقاباً بلا بيان، والمفروض أنّه لا معارض لها في المسألة، لأنَّ أصالة البراءة عن وجوب الموضوع لا تجري في نفسها لكي تصلح أن تكون معارضة لها^(١٠).

فتحصّل ممّا ذكرناه: أنّ العلم الاجمالي في المقام بوجود نفسي مردّد بين تعلُّقه بالموضوع أو الزيارة في المثال وإن لم ينحل حقيقة إلاّ أنّه ينحل حكماً من ناحية عدم جريان الأصل المؤمن في أحد طرفيه، فإذا لا مانع من جريانه في الطرف الآخر، هذا. وقد يناقش فيه بتقريب: أنّ ما هو معلوم تفصيلاً في المقام وجوب الموضوع الجامع بين النفسي والغيري، والجامع بما هو لا أثر له، ولهذا يرجع هذا العلم التفصيلي إلى العلم الاجمالي إمّا بوجود الموضوع نفسياً أو وجوبه غيرياً، ومعنى كونه

غيرياً أنّه قيد لواجب نفسي وشرط له كالصلاة مثلاً، فإذا فرضنا أنّ شخصاً كان يعلم أنّه حين دخوله في المسجد نذر ولكنّه لا يدري أنّ متعلّق نذره الصلاة ركعتين فيه أو الوضوء فحسب، ففي مثل ذلك كان يعلم إجمالاً إمّا بوجوب الصلاة ركعتين فيه أو الوضوء، وحيثُذ وإن كان وجوب الوضوء الجامع بين النفسي والغيري معلوماً تفصيلاً، إلّا أنّه في الحقيقة علم بالجامع المرّد بين فردين هما النفسي والغيري، وهذا العلم الاجمالي يوجب التعارض بين أصالة البراءة عن وجوب ركعتين من الصلاة وأصالة البراءة عن وجوب الوضوء نفسياً فتسقطان من جهة المعارضة.

ودعوى: إنّ العقاب على ترك الوضوء معلوم على كل تقدير إمّا لنفسه أو لاستلزامه ترك الصلاة في المثال، فلذلك لا يمكن الرجوع إلى أصالة البراءة عن وجوبه، فتبقى حينئذ أصالة البراءة عن وجوب الصلاة بلا معارض فينحل العلم الاجمالي بها حكماً.

مدفوعة: بأنّ العقاب على ترك الوضوء مرّد بين العقاب على تركه لنفسه والعقاب على تركه لاستلزامه ترك الصلاة فالمعلوم أحد العقابين، وعلى هذا فلو جرت أصالة البراءة عن وجوب الصلاة فهي تدفع احتمال العقاب على تركها، و على هذا فلا علم بالعقاب على ترك الوضوء على كل تقدير، فإنّه على تقدير كونه قيداً للصلاة فلا عقاب على تركه، فالجمع بين العلم بالعقاب على ترك الوضوء على كل تقدير وبين أصالة البراءة عن وجوب الصلاة لا يمكن لمكان التهافت والتناقض بينهما، فإذا بطبيعة الحال تكون هذه الأصالة معارضة بأصالة البراءة عن وجوب الوضوء نفسياً.

وعلى الجملة، فالعقاب ليس على ترك الوضوء بما هو هو بل العقاب إمّا على

تركه كذلك أو على أن تركه يستلزم ترك الصلاة، ففي الحقيقة يكون العقاب على ترك الصلاة، فإذا كان العقاب على ترك الصلاة مدفوعاً بأصالة البراءة عن وجوبها فلا علم بالعقاب على ترك الوضوء على كل تقدير، فإذا لا مانع من الرجوع إلى أصالة البراءة عن وجوب الوضوء نفسياً من هذه الناحية، أي من ناحية العلم التفصيلي بالعقاب لولا معارضتها بأصالة البراءة عن وجوب الصلاة.

وغير خفي أن هذه المناقشة وإن كانت لها صورة فنية إلا أنه لا واقع موضوعي لها، لأن أصالة البراءة في المقام لا تجري في نفسها عن وجوب الوضوء النفسي الذي هو أحد طرفي العلم الاجمالي، لأنه إن أريد بها التأمين من العقوبة على تركه والترخيص فيه فهو لا يمكن، لأن العقوبة على تركه متيقنة على كل تقدير أي سواء كان واجباً نفسياً أم كان قيداً لواجب آخر، والترخيص فيه ترخيص في المخالفة القطعية العملية كذلك، فإذا كيف تجري أصالة البراءة عنه، وإن أريد بها إثبات أنه قيد له لا كونه واجباً نفسياً، ففيه أنه لا يمكن إلا على القول بالأصل المثبت.

والخلاصة، إن أصالة البراءة عن الوجوب النفسي للوضوء لا تجري في نفسها وبقطع النظر عن أصالة البراءة عن تقيّد الواجب الآخر به، فلهذا لا يكون سقوطها من جهة المعارضة، فإن سقوط الأصالة في أطراف العلم الاجمالي بالمعارضة إنما هو في فرض أنها تجري بنفسها في كل طرف من أطرافه وبقطع النظر عن جريانها في الطرف الآخر، ولكنها تسقط لمكان المعارضة.

وأما في المقام فحيث إن أصالة البراءة عن وجوب الوضوء النفسي لا تجري بنفسها، على أساس ما عرفت من المحذور فلا مانع من جريانها في الطرف الآخر وهو كونه قيداً لواجب آخر، وبه ينحل العلم الاجمالي حكماً، فالضابط العام لذلك هو أن في كل مورد من موارد العلم الاجمالي إذا كانت مخالفة التكليف فيه مساوقة

لمخالفة التكليف في الطرف الآخر فلا يجري الأصل المؤمن فيه، وحينئذ فلا مانع من جريانه في الطرف الآخر، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إنّ ما ذكره عليه السلام من أنّ انحلال العلم الاجمالي في مسألة الأقل والأكثر حكمي لا حقيقي فهو مبني على ما ثبتت عليه مدرسة المحقق النائيني عليه السلام، ولكن الصحيح هو ما حققناه في محلّه من أنّ العلم الاجمالي في هذه المسألة منحل حقيقة بالعلم التفصيلي بوجوب الأقل والشك البدوي في وجوب الزائد.

والنكته في ذلك، أنّ تعلق الوجوب المجعول في الشريعة المقدّسة وهو الوجوب بمفاد كان التامّة بالأقلّ معلوم تفصيلاً والشكّ إنّما هو في وجوب الزائد وهو مشكوك فيه بدوّاً، وأمّا تعلق الوجوب بوصف الاستقلال والضمنية الذي هو بمفاد كان الناقصة، فهو وإن كان مشكوكاً فيه إلاّ أنّه بهذا الوصف غير مجعول في الشريعة المقدّسة لأنّهما كوصف الإطلاق والتقييد من الأوصاف والمفاهيم الانتزاعية التي لا واقع موضوعي لها إلاّ في عالم الذهن، ولا تكون من قيود الوجوب المقوّمة له بل هي خارجة عن حقيقته ومنتزعة من حدوده.

بل قلنا هناك إنّهُ ليس في المسألة علم اجمالي من الأول، لأنّ جعل الوجوب بوجوده المحمولي لذات الأقل بمفاد كان التامّة معلوم تفصيلاً من حين الجعل، والشكّ إنّما هو في جعله للزائد وهو بدوي.

والعلم الاجمالي إنّما يتصوّر فيها بلحاظ الأوصاف المذكورة كالعلم بوجوب الأقل الجامع بين الوجوب الاستقلالي والوجوب الضمني أو الوجوب المطلق والوجوب المقيد، وهذا العلم الاجمالي غير قابل للانحلال حقيقة، ولكن من الواضح أنّ الوجوب بهذا الوصف الذي هو بمفاد كان الناقصة غير مجعول في

الشريعة المقدّسة كما عرفت، ولهذا لا يدخل في العهدة، فإنّ الداخل فيها هو الوجوب بمفاد كان التامّة ولا وجود له إلاّ في عالم الذهن فحسب، وتمام الكلام في ذلك يأتي في محله وهو مبحث الأقل والأكثر الارتباطيين إن شاء الله تعالى.

وأما الفرض الثالث وهو ما إذا علم المكلف بوجوب فعلين في الخارج وشك في أنّ وجود أحدهما مقيّد بوجود الآخر مع علمه بتماثل وجوبيهما من حيث الاطلاق والاشتراط من سائر الجهات كوجوب الوضوء والصلاة مثلاً، ففي مثله قد أفاد المحقّق النائيني رحمته أنّ الشك حيث إنّهُ متمحّص في تقييد ما علم كونه واجباً نفسياً كالصلاة بالواجب الآخر وهو الوضوء في مفروض المثال، فلا مانع من الرجوع إلى أصالة البراءة عن ذلك التقييد، وذلك لفرض أنّ وجوب الصلاة معلوم وكذا وجوب الوضوء، والشك إنّما هو في خصوص تقييد الصلاة بالوضوء، ومن الطبيعي أنّ مقتضى أصالة البراءة عدمه ^(١٠٥) هذا.

وقد أورد عليه السيد الأستاذ رحمته بتقريب: إنّ أصالة البراءة عن تقييد الصلاة بالوضوء في المثال معارضة بأصالة البراءة عن وجوب الوضوء نفسياً، وذلك لأنّ العلم التفصيلي بوجوبه الجامع بين النفسي والغيري لا أثر له ولا يمنع عن جريان أصالة البراءة عن وجوبه النفسي في ذاته، لأنّ مرجع هذا العلم التفصيلي إلى العلم الاجمالي إمّا بوجوبه النفسي أو الغيري، ومعنى كون وجوبه غيرياً أنّه قيد للصلاة وأصالة البراءة فيه وإن كانت في نفسها جارية إلاّ أنّها معارضة بأصالة البراءة عن وجوبه النفسي، إذ كما أنّ تقييد الصلاة به مشكوك فكذلك وجوبه النفسي، فإذا أجراء أصالة البراءة عن كليهما معاً لا يمكن لاستلزامه الترخيص في المخالفة

القطعية العملية، فالمرجع عندئذ أصالة الاحتياط وهي الاتيان بالوضوء أولاً ثم الصلاة معه^(١).

وهذا الإيراد من السيد الأستاذ^{رحمته}، ينافي ما تقدّم منه في الفرض السابق، وهو ما إذا علم اجمالاً إمّا بوجوب ركعتين من الصلاة المقيّدة بالوضوء أو وجوب الوضوء نفسياً، حيث أفاد في هذا الفرض أنّه لا مانع من الرجوع إلى أصالة البراءة عن وجوب ركعتين من الصلاة المذكورة ولا تعارض بأصالة البراءة عن وجوب الوضوء نفسياً لأنّها لا تجري في طرف الوضوء للعلم تفصيلاً بوجوبه الجامع بين النفسي والغيري واستحقاق العقوبة على تركه على كل تقدير.

ونفس هذا البيان يجري في هذا الفرض، فإنّ الفرق بينه وبين الفرض السابق إنّما هو في نقطة أخرى لا ترتبط بجريان أصالة البراءة عن وجوب الوضوء وعدم جريانها فيه، وتلك النقطة هي أنّ وجوب الصلاة في هذا الفرض معلوم والشكّ إنّما هو في وجوب الأقل والأكثر فيدور أمر الصلاة بينهما، وأمّا في ذلك الفرض فأصل وجوبها غير معلوم وإنّ الشكّ فيه من الأول في وجوب الأكثر، ومورد أصالة البراءة في كلا الفرضين وجوب الأكثر أي وجوب الصلاة المقيّدة بالوضوء، غاية الأمر أنّ مقتضاها في هذا الفرض عدم تقيّد الصلاة الواجبة بالوضوء، ومقتضاها في الفرض السابق عدم وجوب الصلاة المذكورة، فالوضوء ليس قيّداً لها فيه من باب السالبة بانتفاء الموضوع، وهذه الأصالة في كلا الفرضين معارضة بأصالة البراءة عن وجوب الوضوء نفسياً فتسقطان معاً، فيكون العلم الاجمالي منجزاً في كلا الفرضين.

ودعوى: إنّ أصالة البراءة عن التقيّد تجري للتأمين عن العقوبة في فرض

الاتيان بذات الصلاة لا في فرض تركها، لأن العقوبة في فرض تركها معلومة على كل حال سواءً أكان الواجب الأقل أم الأكثر، وفي فرض فعل الصلاة يعني الأقل لا تكون أصالة البراءة جارية عن وجوب الوضوء، لأن المكلف في هذه الحال أي حال الاتيان بذات الصلاة يعلم بأن في ترك الوضوء عقوبة على كل حال، إمّا من جهة وجوبه نفسياً أو من جهة وجوب التقيّد به كما يعلم بأنه ليس في تركه عقوبة أخرى زائدة.

مدفوعة: بأن أصالة البراءة عن تقيّد الصلاة بالوضوء في المثال مبنية على جريانها في مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين كما هو الصحيح، لأن الأمر في المقام يدور بين أن الواجب هو ذات الصلاة أو الصلاة المقيّدة بالوضوء فلا مانع من جريان أصالة البراءة عن تقيدها بالوضوء، ونتيجة ذلك أن الوضوء ليس قيّداً لها، وعلى هذا فلو لم تجر أصالة البراءة عن وجوب الوضوء النفسي، انحلّ العلم الاجمالي بأنه إمّا واجب نفسي أو قيد للصلاة، ولكن بما أنه لا مانع من جريانها عنه في نفسه، فتقع المعارضة بينها وبين أصالة البراءة عن التقيّد به فتسقطان من جهة المعارضة.

وإن شئت قلت: أن العقوبة على ترك الوضوء وإن كانت عقوبة واحدة إلا أن منشأها إمّا أن الوضوء قيد للصلاة أو أنه واجب نفسي، والاحتمال الأول مدفوع بأصالة البراءة عن التقيّد به، والاحتمال الثاني مدفوع بأصالة البراءة عن وجوبه النفسي، وحيث إنّ الجمع بين الأصلين لا يمكن لاستلزامه الترخيص في المخالفة القطعية العملية فتسقطان معاً من جهة المعارضة، فالمرجع قاعدة الاشتغال من جهة منجزية العلم الاجمالي، ومقتضاها الاتيان بالوضوء أو لا ثم بالصلاة، هذا.

والتحقيق صحّة هذه الدعوى دون ما ذكره السيد الأستاذ رحمته الله، وذلك لما تقدّم من أن أصالة البراءة عن الوجوب النفسي للوضوء لا تجري في نفسها لنفس ما مرّ

من المحذور، فإذا لا مانع من جريانها عن تقيّد الصلاة به، وعلى هذا فالصحيح هو ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله في المسألة من أنّ أصالة البراءة عن التقيّد تجري بلا معارض، دون ما ذكره السيّد الأستاذ رحمته الله من أنّها معارضة بأصالة البراءة عن وجوبه النفسي.

فالتنتيجة: ان المكلف في المسألة مخيّر بين الإتيان بالصلاة أولاً ثمّ الوضوء، وبالعكس.

وأما الفرض الرابع، وهو ما إذا علم المكلف بوجوب كل من الفعلين وشكّ في تقيّد أحدهما بالآخر مع عدم العلم بالتماثل بينهما من حيث الاطلاق والاشتراط، وذلك كما إذا علم باشتراط الصلاة بالوقت وشكّ في اشتراط الوضوء به من ناحية الشكّ في أنّ وجوبه نفسي أو غيري، فعلى الأول لا يكون مشروطاً به وعلى الثاني يكون مشروطاً لتبعية الوجوب الغيري للنفسي في الاطلاق والاشتراط ففيه يكون الشكّ من عدّة جهات، وقد أفاد المحقق النائيني رحمته الله أنّ المرجع أصالة البراءة في جميع تلك الجهات.

الأولى: الشكّ في تقيّد الصلاة بالوضوء، والمرجع فيه أصالة البراءة ونتيجة ذلك صحّة الصلاة بدون الوضوء.

الثانية: الشكّ في وجوب الوضوء قبل الوقت وهو مورد لأصالة البراءة أيضاً.

الثالثة: الشكّ في وجوب الوضوء بعد الوقت بالإضافة إلى من أتى به قبله، ومرجع هذا الشكّ إلى أنّ وجوب الوضوء بعد الوقت هل هو مطلق أو مشروط بما إذا لم يؤت به قبله، وحيث إنّ وجوبه مشكوك بالنسبة إلى من أتى به قبله فلا مانع من الرجوع إلى أصالة البراءة عنه، ونتيجة الكل هي أنّ المكلف مخيّر بين الاتيان

بالوضوء قبل الوقت وبعده قبل الصلاة وبعدها^(١٧٠)، هذا.

ولكن يمكن المناقشة فيما أفاده عليه السلام في جميع الجهات المذكورة:

أما في الجهة الأولى، فلأن أصالة البراءة عن تقييد الصلاة بالوضوء معارضة بأصالة البراءة عن الوجوب النفسي له، وذلك لأن العلم التفصيلي بوجوبه الجامع بين النفسي والغيري لا قيمة له، لأن وجوبه في الواقع إن كان غيرياً فلا أثر له بلحاظ نفسه، وإما بلحاظ كون متعلقه قيداً للصلاة وإن كان له أثر وتجري أصالة البراءة عن تقييدها به في نفسها عند الشك فيه، إلا أن هذه الأصالة معارضة بأصالة البراءة عن الوجوب النفسي للوضوء.

وما ذكره عليه السلام من أن الشك إنما هو في تقييد الصلاة بالوضوء لا في وجوب الصلاة ولا في وجوب الوضوء غير تام، لأن الشك في تقييد الصلاة بالوضوء منشأ للشك في أن وجوب الوضوء نفسي أو غيري، والعلم بوجوبه الجامع بينهما في الحقيقة يرجع إلى العلم الاجمالي بأنه إما واجب مستقل أو قيد للصلاة، وهذا العلم الاجمالي يمنع عن جريان الأصول المؤمنة في أطرافه، لأن أصالة البراءة عن تقييد الصلاة بالوضوء معارضة بأصالة البراءة عن وجوبه النفسي فتسقطان معاً من جهة المعارضة فيكون العلم الاجمالي منجزاً، ومقتضى تنجيزه وجوب الاتيان بالصلاة مع الوضوء، وعندئذ يعلم بالموافقة سواء كان وجوب الوضوء غيرياً أم نفسياً.

وأما الجهة الثانية فقد ظهر حالها مما ذكرناه الآن، وذلك لأن أصالة البراءة عن الوجوب النفسي للوضوء قبل الوقت معارضة بأصالة البراءة عن تقييد الصلاة به للعلم اجمالاً بأن الوضوء إما واجب مستقل أو قيد للصلاة كسائر قيودها، فإذا كلتا

الأصالتين لا يمكن جريانها لاستلزامه الترخيص في المخالفة القطعية العملية، وإجراء إحداهما دون الأخرى ترجيح من غير مرجح فتسقطان معاً فيكون العلم الاجمالي منجّزاً، ومقتضاه وجوب الاتيان بالوضوء أولاً ثم الاتيان بالصلاة معه.

نعم، لو علم بوجوبه النفسي تفصيلاً ولكنّه شك في أنّه مقيّد بإيقاعه قبل الوقت أو مطلق، فلا مانع عندئذ من جريان أصالة البراءة عن تقييده به ولا تعارض بأصالة البراءة عن إطلاقه، لأنّ الإطلاق ليس مورداً لها، باعتبار أنّ مفادها رفع الكلفة والضيق عن المكلف ولا كلفة في الاطلاق حتّى ترتفع بأصالة البراءة، و على هذا فلا معارضة بين أصالة البراءة عن تقييده بإيقاعه قبل الوقت وأصالة البراءة عن تقييد الصلاة به، إذ لا مانع من جريان كلتا الأصالتين معاً ولا يلزم منه محذور.

ولكن هذا الفرض خلاف فرض المسألة، فإنّ فرض المسألة فيما إذا علم بوجوب الوضوء الجامع بين النفسي والغيري لا بخصوص وجوبه النفسي.

وأما في الجهة الثالثة، فلأنّ الشك في وجوب الوضوء الغيري بعد الوقت ناشئ من الشك في تقييد الصلاة به، وقد تقدّم أنّ أصالة البراءة عنه معارضة بأصالة البراءة عن وجوبه النفسي فتسقطان معاً من جهة المعارضة، فيكون العلم الاجمالي منجّزاً ومقتضاه الاحتياط.

مميّزات الوجوب الغيري عن الوجوب النفسي

وإمّا الجهة الثالثة فيقع الكلام فيها وهي متمثلة في أمور :

الأول : إنّ الوجوب الغيري ليس وجوباً مولوياً قابلاً للتنجيز لكي يستحقّ العقوبة على مخالفته بينما الوجوب النفسي وجوب مولوي قابل للتنجيز فيستحقّ العقوبة على مخالفته، ومن هنا يكون ملاك الوجوب الغيري قائماً بغير متعلّقه بينما

يكون ملاك الوجوب النفسي قائماً بمتعلّقه، وإرادة الوجوب الغيري إنّما هي بالتبع بينما إرادة الوجوب النفسي تكون بالأصالة، واعتبار الوجوب الغيري يكون بالغير بينما يكون اعتبار الوجوب النفسي بالذات، ولذلك لا تتوفر في الوجوب الغيري خصائص الوجوب النفسي المولوي، وهذه الخصائص هي حقيقة الوجوب المولوي وترتّب الآثار عليه إنّما هو على أساس توفر تلك الخصائص فيه، فإذا ترك المكلف الصلاة مثلاً استحقّ العقوبة على تركها لا بما هو هو بل باعتبار أنّ فيه تفويتاً للخصائص المذكورة، ومن هنا لا يستحقّ العقاب على ترك الواجب الغيري باعتبار أنّها لا تتوفر فيه.

والخلاصة: إنّ لا عقوبة على مخالفة الوجوب الغيري، ومن هنا لو ترك المكلف الواجب النفسي بما له من المقدمات لم يستحقّ إلاّ عقاباً واحداً.

الثاني: إنّ الوجوب الغيري لا يصلح أن يكون محرّكاً بصورة مستقلة عن الوجوب النفسي نحو الاتيان بمتعلّقه وإلاّ لزم خلف فرض كونه غيرياً، لأنّ إطاعة المولى إنّما هي بتحريك المكلف وإرادته التكوينية على طبق الإرادة التشريعية من المولى، وحيث إنّ الإرادة التشريعية لم تتعلّق بالمقدمة إلاّ تبعاً لا حقيقة وذاتاً، فلذلك لا يكون الاتيان بها مصداقاً لطاعة المولى، وعليه فلا يكون تحريك المكلف نحو الاتيان بالمقدمة بصورة مستقلة عن تحريكه نحو الاتيان بذى المقدمة، ولا يكون بروحية الطاعة والانقياد للمولى.

الثالث: إنّ ملاك الوجوب الغيري وسببه التعليلي إنّما هو حيثية المقدمية التي هي جهة تعليلية لا تقييدية، ولهذا يكون متعلّقه واقع المقدمة بالحمل الشائع بدون أخذ شيء من الخصوصيات فيه كقصد التوصل والتقرب ونحوهما، فإن كلّ ذلك خارج عن دائرة الواجب الغيري، لأنّ ملاك تعلّقه به إنّما هو توقّف وجود الواجب

على وجودها في الخارج، ومن الواضح أنّ خصوصية قصد التوصل والتقرب ونحوهما غير دخيلة في هذا الملاك، فإذا متعلّق الوجوب الغيري ما هو مقدّمة بالحمل الشائع بدون أخذ خصوصية أخرى فيه.

ومن هنا، لو تحقّقت المقدّمة في الخارج ولو بدون شعور والتفات سقط الوجوب الغيري، لأنّ الغرض منه تحقّق المقدّمة والمفروض أنّها تحقّقت، ولا يتوقّف الواجب النفسي على أن يكون تحقّقها بقصد التوصل أو بقصد القربة، وعليه فالوجوب الغيري وجوب توصّلي بل لا يمكن أن يكون تعبدياً.

الرابع: إنّ امثال الوجوب الغيري في مقابل امثال الوجوب النفسي لا يوجب استحقاق المثوبة، لوضوح أنّ الوجوب الغيري بما هو لا يصلح أن يكون داعياً ومقرباً بنفسه وبقطع النظر عن داعوية الوجوب النفسي ومقربيته، وعلى هذا الأساس فإن كان تحرك المكلف نحو الاتيان بالواجب الغيري تبعاً لتحركه نحو الاتيان بالواجب النفسي وبداعي الاتيان به كان ذلك شروعاً في امثال الواجب النفسي، باعتبار أنّه تحرك بروحية الطاعة والانقياد للمولى وإلا لم يكن شروعاً في امثاله.

فالنتيجة: ان المكلف إن أتى بالواجب النفسي بما له من المقدّمات استحقّ الثواب عليه، وإلا فلا وإن كان آتياً بمقدّماته.

ثمّ إنّ للسيد الأستاذ رحمته في المقام كلاماً، وحاصله، أنّ المكلف إذا أتى بالواجب الغيري بقصد الامثال والتوصل استحقّ الثواب، بتقريب أنّ ملاك الاستحقاق هو كون العبد بصدد الاطاعة والانقياد والعمل بوظيفة العبودية والرقية لكي يكون أهلاً لذلك، ومن المعلوم أنّه باتيانه المقدّمة بداعي التوصل والامثال قد أصبح أهلاً له، بل الأمر كذلك ولو لم نقل بوجوبها، ضرورة أنّ الاتيان بها بهذا

الداعي مصداق لإظهار العبودية والإخلاص والانقياد والاطاعة، نعم لو أتى بها بدون قصد التوصل والامتثال فقد فاتته الثواب.

والخلاصة: إن ملاك ترتب الثواب على امتثال الواجب الغيري هو أنه بنفسه مصداق للانقياد والاطاعة وإظهار لمقام العبودية مع قطع النظر عن إتيانه بالواجب النفسي، ولهذا لو جاء بالمقدمة بقصد التوصل ثم لم يتمكن من الاتيان بذى المقدمة لمانع من الموانع استحق الثواب عليها بلا إشكال^(١)، هذا.

ولكن ما أفاده عليه السلام غير تام، وذلك لما عرفت من أن الوجوب الغيري بها أنه ليس وجوباً مولوياً قابلاً للتنجيز، فكما لا يستحق العقوبة على مخالفته لا يستحق المثوبة على موافقته أيضاً، وقد تقدم أن الوجوب الغيري لا يصلح أن يقصد الامتثال به ولا التقرب بقطع النظر عن الوجوب النفسي، باعتبار أن متعلقه لا يكون محبوباً بنفسه حتى يصلح أن يكون مصداقاً للاطاعة والانقياد.

وما ذكره عليه السلام من أن المكلف إذا أتى بالمقدمة بقصد التوصل إلى الاتيان بذى المقدمة بذىها ثم بعد الاتيان بها لم يتمكن من الاتيان بذى المقدمة بسبب أو آخر استحق المثوبة على الاتيان بالمقدمة، مبني على الخلط بين استحقاق المثوبة على الاتيان بالمقدمة بما هي هي واستحقاق المثوبة على الاتيان بها بعنوان أنها مصداق للانقياد إلى امتثال الواجب النفسي، فإن استحقاق المكلف المثوبة على الاتيان بالمقدمة بقصد التوصل إلى الاتيان بذى المقدمة وامتثاله إذا لم يتمكن بعد ذلك من الاتيان بذى المقدمة إنما هو على أساس أنه مصداق لإظهار العبودية والإخلاص والانقياد إلى إطاعة المولى، وليس هذا الاستحقاق على الاتيان بالمقدمة بما هي مقدمة.

والحاصل أن ما أفاده السيد الأستاذ رحمته من أن الاتيان بالمقدمة بقصد التوصل منشأ لاستحقاق الثواب وإن كان المكلف غير آت بالواجب النفسي غير تام، بل يظهر منه رحمته أن استحقاق الثواب على الاتيان بالمقدمة بقصد التوصل إنما هو بلحاظ أنه مصداق لإظهار العبودية والإخلاص، وأنه كان بصدد الاطاعة والعمل بوظيفة العبودية لا بلحاظ أنه أتى بالمقدمة بما هي مقدمة.

ومن هنا، لم يفرق رحمته بين القول بوجود المقدمة والقول بعدم وجوبها، باعتبار أن الاتيان بالمقدمة بقصد التوصل إلى بذي المقدمة بما أنه نوع من الانقياد فلهذا يستحق المثوبة بحكم العقل، وأما الاتيان بالمقدمة بما هي وبعنوانها الأولي فيستحيل استحقاق المثوبة عليه لعدم كونها محبوبة، وكذلك الاتيان بها بداعي وجوبها الغيري، لما مر من أنه لا يصلح أن يكون داعياً نحو الاتيان بمتعلقه.

قد يقال كما قيل: إن موضوع المثوبة التعظيم والانقياد للمولى، ولا شبهة في أن فعل المقدمة بقصد الامتثال والتوصل إلى ذي المقدمة انقياد وتعظيم للمولى سواء جاء بذي المقدمة بعد ذلك أم لا، غاية الأمر إذا جاء به بعد ذلك تعدد التعظيم فيتعدّد الثواب.

والجواب: أن التعظيم والانقياد وإن كان هو موضوع الثواب إلا أن الحاكم به حيث إنّه العقل العملي فإنه يعين ما هو موضوع للثواب، ومن الواضح أن الموضوع عنده هو التعظيم والانقياد للمطلوب النفسي المولوي ولا يكون الاتيان بالمقدمة بما هو موضوعاً للتعظيم والانقياد للمولى، ضرورة أنه ليس محبوباً في نفسه حتى يكون موضوعاً للتعظيم والانقياد له، فإن الموضوع له إنما هو قصد التوصل بها إلى الواجب النفسي لأنّ التحرك نحو تحقيقه والسير إليه مطلوب من المولى وتعظيم وانقياد له وإن لم يصل إلى تحقيق المطلوب الأصلي في الخارج.

ومن هنا، إذا ترك المكلف الاستمرار في تحصيل المطلوب النفسي للمولى باختياره من دون مانع خارجي لم يستحقّ ثواباً على ما أتى به من المقدّمة، لأنّه ليس مصداقاً للتعظيم والانقياد للمولى.

فالنتيجة: إنّ لا يكون استحقاق المثوبة على الاتيان بالمقدّمة بما هو اتيان بها، ومن هنا يظهر أنّ لا يمكن التقرب بالأمر الغيري، لما مرّ من أنّه ليس أمراً قابلاً للتقرب به لعدم توفر خصائصه المقومة فيه .

الطهارات الثلاث

لحدّ الآن قد تبين أنّ لا يترتب ثواب على الواجب الغيري بما هو هو ولا يمكن التقرب به كذلك، لأنّهما من الخصائص المقومة للواجب النفسي ولا يمكن افتراض توفرها في الواجب الغيري لأنّه خلف، وعلى هذا الأساس يقع الإشكال في الطهارات الثلاث من جهتين :

الأولى: من جهة ترتب الثواب عليها، بينما عرفت عدم ترتب الثواب على الواجب الغيري.

الثانية: من جهة اعتبار قصد القرية فيها، بينما لا يمكن التقرب بالواجب الغيري.

ولكن يمكن علاج الإشكال في كلتا الجهتين ببيان منشأ عبادة الطهارات الثلاث، فإنّ ما يصلح أن يكون منشأ لعباديتها يصلح أن يكون منشأ لترتب الثواب عليها ولا يمكن التفكيك بينهما.

وعلى هذا، فيقع الكلام في أنّ منشأ عباديتها هل هو الأمر الغيري أو

الاستحباب النفسي أو الأمر الضمني أو قصد التوصل؟ وجوه.
فذهب المحقق صاحب الكفاية رحمته إلى أنّ منشأ عباديتها الأمر الاستحبابي،
بدعوى أنّ الطهارات الثلاث مستحبة في نفسها ومتعلقة للأمر الاستحبابي النفسي،
وهو يصلح أن يكون منشأ لعباديتها واستحقاق المثوبة عليها^(١١٩).

وقد أورد عليه المحقق النائيني رحمته بوجوه:

الوجه الأول: إنّ هذا الوجه لو تمّ فإنّما يتمّ في الوضوء والغسل دون التيمّم،
فإنّ استحباب الوضوء والغسل ثابت شرعاً، وأمّا التيمّم فلا دليل على استحبابه،
فإذاً لا يمكن أن يكون منشأ عبادة التيمّم الأمر الاستحبابي^(١٢٠).

وقد يجاب عن ذلك بأنّ التيمّم بدل عن الوضوء والغسل، ومن الطبيعي أنّ
كلّ ما يكون للمبدل من الآثار والأحكام فهو ثابت للبدل أيضاً، ومنها استحباب
المبدل. وغير خفي أنّ هذا الجواب لا يتضمّن أي دليل على أنّ كلّ ما للمبدل من
الأحكام والآثار فهو ثابت للبدل أيضاً وإنّما هو مجرد دعوى لا أساس لها، والسبب
فيه أنّ التيمّم لا يخلو من أن يكون مبيحاً للدخول في كل ما هو مشروط بالطهارة
كالصلاة ونحوها أو رافعاً للحدث.

أمّا على الأول فمن الواضح أنّ ما يترتب على الوضوء والغسل من الأحكام لا
يترتب على التيمّم، حيث يترتب عليهما الطهارة ورفع الحدث وهي لا تترتب على التيمّم،
ولكن هذا القول لا أساس له ولا يرجع إلى معنى محصل كما فصلنا الحديث عنه في
بحث الفقه.

وأمّا على القول بأنّه رافع للحدث في حالة عدم تمكّن المكلف من استعمال الماء

(١) كفاية الاصول ص ١١١.

(٢) أجود التقريرات ج ١ ص ١٧٤.

في الوضوء أو الغسل فأيضاً لا دليل على الملازمة المذكورة، وهي أن كل ما للمبدل من الأحكام والآثار فهو ثابت للبدل أيضاً، وذلك لأن ما دل على استحباب الوضوء أو الغسل بعنوانه لا يشمل التيمم لأنه شيء آخر ولا يصدق عليه عنوان الوضوء أو الغسل، وأما أدلة البدلية فهي ناظرة إلى أنه رافع للحدث في حالة عدم وجود الماء أو عدم التمكن من استعماله كالوضوء والغسل، وأما أنه مثله حتى في اعتبار قصد القربة فيه فلا تدل أدلة البدلية على ذلك، لأنها غير ناظرة إلى تنزيل التيمم منزلة الوضوء أو الغسل في جميع الآثار حتى في الاستحباب النفسي واعتبار قصد القربة، لوضوح أن نظرها إلى التنزيل في الرافعية فحسب لا في الجهات الأخرى.

فالنتيجة: ان هذا الجواب مجرد دعوى بلا دليل.

فالصحيح في المقام أن يقال إنه يمكن إثبات استحباب التيمم نفسياً بضم الروايات التي تنص على أن التيمم طهور كالوضوء والغسل إلى الآية الشريفة وهي قوله تعالى: [إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ] (١).

لأن نتيجة هذا الضم وهو تطبيق الكبرى على الصغرى استحباب التيمم، لأن الروايات تثبت الصغرى وهي أن التيمم طهور، والآية الشريفة تدل على أن الطهور محبوب لله تعالى، فينتج أن التيمم محبوب وقابل للتقرب به، فما ذكره المحقق النائيني رحمته الله من أنه لا دليل على استحباب التيمم لا يمكن المساعدة عليه.

الوجه الثاني: أنا لو سلمنا أن الطهارات الثلاث جميعاً مستحبة في أنفسها إلا أنها لما كانت مقدمة للصلاة فهي واجبة بالوجوب الغيري، ومع كونها واجبة بهذا

الوجوب لا يمكن بقاء الأمر الاستحبابي النفسي لأنّه يندك فيه، فإذا لا يكون هناك أمر استحبابي حتّى يكون منشأً لعباديتها^(١١٣)، هذا.

وقد أجاب عن ذلك السيّد الأستاذ^{عليه السلام} بوجوه ثلاثة :

الأول : إنّ الأمر الاستحبابي النفسي وإن اندك في الأمر الوجوبي الغيري إلّا أنّ معنى الاندكاك بينهما ليس زوال الأمر النفسي الاستحبابي نهائياً، بل معناه زوال حدّ كل من الأمرين واكتساب كل منهما عن الآخر ما هو فاقد له، فالأمر الاستحبابي حيث إنه فاقد للوجوب فيكتسب من الأمر الوجوبي جهة الوجوب، والأمر الوجوبي حيث إنّّه فاقد لجهة العبادية فيكتسب من الأمر الاستحبابي العبادي تلك الجهة فيصبح الأمران أمراً واحداً وجوبياً عبادياً بالاندكاك، وهذا هو منشأ عباديتها. ونظير ذلك ما إذا نذر الوضوء أو الغسل، فإنّ الأمر الجائي من قبل النذر المتعلّق به أمر توصّلي وبالاندكاك والتفاعل بينه وبين الأمر الاستحبابي المتعلّق به يكتسب كل منهما عن الآخر ما هو فاقد له، فيصبح الأمران أمراً واحداً وجوبياً عبادياً أقوى من كل منهما بحدّه الخاصّ، فإذا لا إشكال من هذه الناحية.

الثاني : إنّّه لا اندكاك ولا تفاعل بين الأمرين أصلاً بناءً على ما هو الصحيح من أنّ الأمر مادّة وهيئة موضوع للدلالة على قصد إبراز الأمر الاعتباري النفساني، بلا فرق في ذلك بين الأمر الوجوبي والأمر الاستحبابي، باعتبار أنّ الوجوب والاستحباب كليهما خارجان عن مدلول الأمر وضعاً، فإذا صدر أمر من المولى كان يدلّ وضعاً على قصد إبراز الأمر الاعتباري النفساني، فحينئذٍ إن كانت هناك قرينة على جواز الترك انتزع منه الاستحباب فيكون الأمر استحبابياً، وإلّا انتزع منه

الوجوب فيكون الأمر وجوبياً، وعليه فيكون الاستحباب منتزعاً بحكم العقل من القرينة، والوجوب منتزعاً من مولوية الأمر طالما لم تكن قرينة على الترخيص وجواز الترك، وعلى هذا فالوجوب والاستحباب كلاهما خارجان عن مدلول الأمر وضعاً. فإذا لا إندكاك ولا تفاعل بين الأمرين في المدلول الوضعي وإنما الإندكاك والتفاعل بينهما في الصفة الخارجية عن المدلول الوضعي لهما وهي صفة الاستحباب فإنها تندك في الوجوب، على أساس أن الضعيف يندك في القوي وبذلك يكتسب الوجوب صفة العبادة فيصبح الأمران أمراً واحداً وجوباً عبادياً، فالنتيجة نفس النتيجة والاختلاف إنما هو في التقريب.

الثالث: إن ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله من الإندكاك لا يتم على مبناه في باب التعبدي والتوصلي وهو عدم إمكان أخذ قصد القرينة في متعلق الأمر، وعلى هذا فحيث إن متعلق الأمر الاستحبابي ذوات الطهارات الثلاث بدون تقيدها بقصد القرينة، ومتعلق الأمر الغيري الطهارات الثلاث مع تقيدها بقصد القرينة، باعتبار أنها مقدمة بملاك كونها عبادة لا مطلقاً فلا مقتضي للإندكاك، لأن المقتضي له إنما هو فيما إذا كان متعلق كلا الأمرين واحداً ذاتاً وحقيقة، وأما إذا كان متعلق أحدهما غير متعلق الآخر فلا موضوع له، والمقام كذلك لأن متعلق الأمر الاستحبابي كما عرفت غير متعلق الأمر الوجوبي، وعليه فلا مقتضي للإندكاك أحدهما في الآخر بل هو محال، لأن لازم ذلك أن يكون له متعلق واحد مع أنه متعدّد^(١١٣).

ولنا تعليق على هذه الأجوبة :

أما على الجواب الأول فلأن الإندكاك والتفاعل بالفعل والانفعال والتأثير

والتأثر لا يتصور في الأمور الاعتبارية التي لا واقع موضوعي لها ما عدا وجودها في عالم الاعتبار والذهن، وحيث إن الأحكام الشرعية أمور اعتبارية وأمرها وضعاً ورفعاً بيد الشارع مباشرة ولا وجود لها إلا عالم اعتبارها فلا يتصور فيها الاندكاك والتفاعل بالفعل والانفعال والتأثير والتأثر، بداهة أنه لا يعقل اندكاك اعتبار في اعتبار آخر وتولد اعتبار ثالث منهما، إذ لا واقع له حتى يعقل فيه ذلك مع أنه خلف فرض كونه قائماً بالمعتبر مباشرة.

نعم، إن ذلك يتصور في الموجودات التكوينية الخارجية، فإذا امتزج مائع أسود مثلاً بمائع أبيض، اندك أحدهما بالآخر قهراً وحصل التفاعل بالتأثير والتأثر بينهما فيكتسب كل منهما من الآخر ما هو فاقد له فلهذا يصبحان مائعاً واحداً لا هذا بحده ولا ذاك، وكذلك إذا امتزج ماء حار بماء بارد، فإنه يتولد منهما ماء ثالث لا حار ولا بارد وهكذا، وأمّا الأمور الاعتبارية كالأحكام الشرعية فلا واقع لها في الخارج حتى يتصور فيها ذلك.

نعم، يتصور الاندكاك والتفاعل بالتأثير والتأثر بين الملاكين في مرحلة المبادئ على أساس أنهما من الأمور التكوينية، فإذا اجتمع ملاك الوجوب وملاك الاستحباب في شيء واحد فلا محالة يندك أحدهما في الآخر بالفعل والانفعال، فيصبح الملاكان ملاكاً واحداً أقوى وأكد من كل واحد منهما بحده الخاص، ولكن هذا الاندكاك والتفاعل بين ملاكات الأحكام الشرعية إنما هو في مرتبة فعلية الأحكام أي فعلية فاعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج لا في مرتبة الجعل فإنها مرتبة التقدير والفرض، لأن المولى فرض وجود العالم في الخارج وجعل وجوب الاكرام له لأجل ما يرى في اكرامه من مصلحة، وفرض وجود الهاشمي فيه وجعل وجوب الاكرام له من جهة ما يرى في اكرامه من مصلحة، فكل من الجعلين مستقل

ولا يرتبط أحدهما بالآخر، وحينئذ فإذا وجد شخص في الخارج وصدق عليه عنوان العالم والهاشمي معاً فإكرامه يكون مصداقاً لكلا الاكرامين الواجبين، فلهذا يجزي عن كليهما معاً وقد اجتمع فيه ملاك كلا الحكمين هما وجوب اكرام العالم ووجوب اكرام الهاشمي ويندك أحدهما في الآخر، حيث لا يمكن الحفاظ على كل واحد منهما بحده.

ولكن هذا الاندك لا يوجب وحدة الجعل والاعتبار في مورد الاجتماع إذ لا شبهة في تعدد الجعل، غاية الأمر أن فاعلية كلا الحكمين المجعولين في مرتبة فعلية موضوعهما ومحركيتهما واحدة، ولكنها ليست من مراتب الحكم.

ومن هنا، يظهر أن ما بنت عليه مدرسة المحقق النائيني عليه السلام من أن للأحكام

الشرعية مرتبتين :

الأولى : مرتبة الجعل.

الثانية : مرتبة المجعول وهي مرتبة فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج، لا يرجع إلى معنى صحيح، وذلك لأن المرتبة الثانية لا يمكن أن تكون من مراتب الحكم، بداهة أن الحكم حيث إنه أمر اعتباري يوجد بنفس اعتبار المولى وجعله مباشرة في وعاء الاعتبار ولا يعقل أن يتأثر بالأمور الخارجية وأن يكون معلولاً لها وإلا لزم أن يكون أمراً خارجياً، وهذا خلف، والمجعول ليس مرتبة أخرى للحكم وهي فعليته، لأن المجعول عين الجعل ذاتاً وحقيقة كالإيجاد والوجود في الأمور التكوينية، وفعليته ووجوده إنما هي بنفس جعله واعتباره من قبل المولى، ولا يعقل أن تكون له فعلية أخرى، ضرورة أن لكل شيء وجوداً واحداً ويوجد بإيجاد واحد سواء أكان اعتبارياً أم تكوينياً، ولا يعقل وجود الحكم في الخارج بوجود موضوعه فيه وإلا فهو خارجي بقانون مبدأ السنخية، وأما فعلية الحكم بفعلية موضوعه

فمعناها فعلية فاعليته ومحركيته للمكلف نحو الامتثال والطاعة لا فعلية نفسه.
 أو فقل: إن معنى كون الأحكام الشرعية فعلية بفعلية موضوعاتها، فعلية فاعليتها ومحركيتها خارجاً لا فعلية نفسها في الخارج بوجود موضوعاتها فيه زائداً على فعليتها في عالم الاعتبار، بداهة أنه لا يعقل أن يكون للحكم وجودان، وجود في عالم الخارج تبعاً لوجود موضوعه فيه، ووجود في عالم الاعتبار، فإذا لا محالة يكون المراد من فعليته بفعلية موضوعه فعلية فاعليته ومحركيته بحكم العقل.

وعلى ضوء هذا الأساس، فقد تقدم أن الاندكاك والتفاعل بين الحكمين في مرحلة الجعل غير متصور، إذ ليس في هذه المرحلة إلا جعل الحكم واعتباره من المولى مباشرة، ولا يعقل فيها تأثير الحكم بمبادئه وكونه معلولاً لها، لأنها غاية لجعله وداعية إليه ولولاها كان جعله لغواً، ولهذا يكون أمراً اعتبارياً مع أن مبادئه من الأمور التكوينية، وقد مر أن الاندكاك والتفاعل بين الأمور الاعتبارية التي لا واقع موضوعي لها إلا في عالم الاعتبار غير ممكن لأنها ليست في الخارج لكي يعقل التأثير والتأثر فيها، وأما في مرحلة الفعلية فلا حكم في هذه المرحلة حتى يندك أحدهما بالآخر يتولد منها حكم ثالث أقوى وأكد، وإنما الموجود فيها فاعليته ومحركيته بحكم العقل نحو الامتثال والاطاعة وهي أمر تكويني وليست مجعولة من قبل الشرع.

وعلى هذا، ففي مورد الاجتماع بين دليلين كانت النسبة بينهما عموماً من وجه أو مطلقاً في مرحلة الفعلية ليس إلا فاعلية كلا الحكمين المجعولين ومحركيتها فيه بحكم العقل بنحو أقوى وأكد من فاعلية ومحركية كل منهما على حده، باعتبار أن الملاك فيه أقوى من الملاك في موارد الافتراق، وأما الحكم فقد مر أنه لا وجود له في هذه المرحلة حتى يتصور فيه الاندكاك.

فالنتيجة: إنَّ ما أفاده السيد الأستاذ عليه السلام من اندكائك أحد الحكمين بالآخر في مورد الاجتماع واكتساب كل منهما عن الآخر ما هو فاقد له لا يمكن المساعدة عليه، وعلى هذا فلا موضوع لاندكائك استحباب الطهارات الثلاث النفسي بوجوبها الغيري في مرحلة الفعلية، إذ لا وجود لهما في هذه المرحلة لكي يندك أحدهما بالآخر. نعم، الاندكائك بينهما في هذه المرحلة إنَّما هو بين فاعلية كلٍّ منهما مع فاعلية الآخر في مورد الاجتماع لا في مرحلة الجعل، فإنَّهما في هذه المرحلة وإن كانا موجودين إلا أنَّك عرفت عدم تعقل الاندكائك فيها.

وأما التعليق على الجواب الثاني، فلأنَّه لا فرق بين القول بأنَّ الأمر موضوع مادة وهيئة للدلالة على الوجوب بالوضع كما هو المعروف والمشهور بين الأصحاب وهو الصحيح، والقول بأنَّ الأمر موضوع للدلالة على إبراز الأمر الاعتباري النفساني، لا على الوجوب فإنَّه بحكم العقل، وعلى كلا القولين لا يتصوّر الاندكائك بين الحكمين في مورد الاجتماع، بلا فرق في ذلك بين أن يكون الحكم مدلولاً للأمر وضعاً أو مدلولاً للعقل، فإنَّه على الأول أمر اعتباري لا واقع له حتَّى يتصوّر فيه الاندكائك والتفاعل كما عرفت، وعلى الثاني أمر انتزاعي لا وجود له في الخارج أيضاً لكي يتصوّر فيه التفاعل والاندكائك.

وأما التعليق على الجواب الثالث، فلأنَّ المحقّق النائيني عليه السلام إنَّما بنى على استحالة أخذ قصد الأمر في متعلّقه بالأمر الأول دون الأمر الثاني على أساس أنَّه عليه السلام يرى أنَّ التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكة، فاستحالة التقييد تستلزم استحالة الاطلاق، وحيث إنَّ الاهمال في الواقع غير معقول فلا بدّ من الالتزام بمتّم الجعل الذي تكون نتيجته إمَّا الاطلاق أو التقييد، فإذا لا مانع من

أخذ قصد القربة في متعلق الأمر الاستحبابي بالطهارات الثلاث بالأمر الثاني الذي هو متمم للأمر الأول، ولهذا التزم عليه السلام بالاندكاك فيها بتقريب أن متعلق الأمر الاستحبابي والأمر الوجوبي واحد، وهو حصة خاصة من الطهارات الثلاث المقيدة بقصد القربة، فإذاً يكون الجواب المذكور في غير محلّه، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إنّ الذي يرد على المحقق النائيني عليه السلام زائداً على ما تقدّم أنّه لا يتصوّر في الطهارات الثلاث الاندكاك والتفاعل بين ملاك الاستحبابي النفسي وملاك الوجوب الغيري في مرحلة المبادي، وذلك لأنّ ملاك الاستحباب قائم بالطهارات الثلاث وملاك الوجوب الغيري قائم بالصلاة مثلاً لا بالطهارات الثلاث فلا موضوع حينئذٍ للاندكاك بينهما، ولكن حيث إنّ كلا الملاكين يقتضي الاتيان بالطهارات الثلاث فيكون الاندكاك في فاعلية الحكمين ومحركيتهما لا في الملاك.

الوجه الثالث: إنّ الأمر الاستحبابي النفسي في غالب الأوقات يكون مغفولاً عنه، حيث إنّ أكثر الناس كانوا يعتقدون بأنّ الوضوء أو الغسل واجب غيري ويغفلون عن استحبابه النفسي وكانوا يأتون به بقصد وجوبه الغيري، ومع هذا لا شبهة في صحّته، وهذا دليل على أنّ الأمر الاستحبابي النفسي لا يكون منشأً لعبادية الطهارات الثلاث.

وقد أجاب عن ذلك المحقق الخراساني عليه السلام بتقريب: أنّ الأمر الغيري المتعلق بالطهارات الثلاث لا محالة يدعو المكلف إلى الاتيان بها، على أساس أنّ كل أمر يدعو إلى الاتيان بمتعلقه، وحيث إنّ متعلق الأمر الغيري الطهارات الثلاث بقصد القربة، فهو يدعو إلى الاتيان بها كذلك، وعلى هذا فإذا أتى بها بداعي أمرها الغيري فقد أتى بها بقصد أمرها الاستحبابي النفسي ضمناً أي في ضمن قصد أمرها الغيري

على أساس أنه مأخوذ في متعلقه^(١١٤)، هذا.

ولكن الجواب غير سديد، وذلك لأنَّ قصد الأمر الاستحبابي إذا كان مأخوذاً في الطهارات الثلاث كما هو المفروض كان مقوِّماً لعباديتها، ومع هذا لا يمكن الحكم بصحَّتها في صورة الغفلة عنه، لأنَّها فاقدة لما هو معتبر في صحَّتها وهو قصد الأمر الاستحبابي النفسي، وأمَّا قصد الأمر الغيري فهو بنفسه لا يكون مقرباً، فما هو مقرب لم يقصده لمكان الغفلة عنه وما قصده لم يكن مقرباً.

وأما ما ذكره رحمته من أنَّ الاتيان بالطهارات الثلاث بقصد أمرها الغيري يستلزم الاتيان بها بقصد أمرها النفسي ضمناً، باعتبار أنَّه لا يدعو إلاَّ إلى ما تعلَّق به فلا يرجع إلى معنى محصل، ضرورة أنَّ المكلف إذا كان غافلاً عن الأمر الاستحبابي النفسي نهائياً، فكيف يعقل أنَّ قصد أمرها الغيري يستلزم قصده ضمناً فإنَّه إنَّما يستلزم قصده كذلك إذا كان المكلف ملتفتاً إليه، لأنَّ الاتيان بكل جزء في ضمن سائر أجزاء المركب مشروط بالقدرة، ومع الغفلة عنه لا يكون قادراً عليه.

وما نحن فيه كذلك، لأنَّ المكلف إذا كان غافلاً عن الأمر الاستحبابي النفسي المتعلَّق بالطهارات الثلاث فلا يتمكَّن من قصده في ضمن الاتيان بها، لأنَّ الالتفات إليه شرط للتمكَّن والقدرة عليه كما هو الحال في سائر الأجزاء، وعليه فلا يعقل أن يكون الأمر الغيري المتعلَّق بها يدعو المكلف إلى قصده مع أنَّه غافل عنه، ضرورة أنَّه دعوة إلى المحال، فالأمر المتعلَّق بشيءٍ سواً كان نفسياً أم غيرياً إنَّما يدعو المكلف إلى الاتيان به إذا كان قادراً عليه، وإلاَّ فيستحيل أن يكون داعياً ومحركاً نحوه، هذا.

إضافة إلى أنَّ الأمر الغيري لا يصلح أن يكون داعياً بنفسه ومحركاً نحو الاتيان

بمتعلّقه، فإنّ داعويته إنّما هي بداعوية الأمر النفسي ولولاه لم يكن داعياً، وعلى هذا فدعوة الأمر الغيري إلى الاتيان بمتعلّقه إنّما هي بدعوة الأمر النفسي لا بذاته.

فالنتيجة: ان ما ذكره المحقّق الخراساني رحمته الله من الجواب غير تامّ هذا.

وذكر المحقّق النائيني رحمته الله أنّ منشأ عبادية الطهارات الثلاث ليس هو الأمر الاستحبابي ولا الأمر الغيري كما مرّ، بل هو الأمر النفسي الضمني المتعلّق بها، على أساس أنّ الأمر المتعلّق بالصلاة ينحلّ إلى أوامر ضمنية متعلّقة بأجزائها وشروطها، وحيث إنّ تلك الأوامر الضمنية أوامر عبادية فإنّها كما تكون منشأً لعبادية أجزائها كذلك تكون منشأً لعبادية قيودها كالطهارات الثلاث ونحوها^(١).

ثمّ أورد على نفسه بأنّ لازم ذلك أن يكون جميع شروط الصلاة وقيودها عبادة وتتوقّف صحّتها على الاتيان بها بقصد القربة كالطهارات الثلاث باعتبار أنّها متعلّقة للأمر الضمني العبادي.

وأجاب عنه بأنّ الفارق بينها وبين سائر الشروط كطهارة البدن والثياب ونحوهما هو أنّ الغرض من الطهارات الثلاث لا يحصل إلاّ بالاتيان بها بقصد القربة دون غيرها من القيود، فإنّ الغرض منها يحصل به مطلقاً ولا مانع من اختلاف شرائط الصلاة وقيودها من هذه الناحية^(٢).

وللمناقشة فيما أفاده رحمته الله مجال واسع :

أولاً: لأنّ الأمر المتعلّق بالصلاة لو انبسط على شرائطها وقيودها أيضاً، فما هو الفرق حينئذ بين أجزائها وشرائطها، فإنّ الفرق الوحيد بينها هو أنّ الأجزاء بنفسها متعلّقة للأمر دون الشرائط، فإنّ متعلّق الأمر فيها هو التقيّد بها دون ذات القيد لأنّه

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ١٧٥.

(٢) أجود التقريرات ج ١ ص ١٧٦.

خارج عن متعلق الأمر، فما ذكره ﷺ من أنّ شرائط الصلاة بنفسها متعلّقة للأمر الضمني كأجزائها لا يرجع إلى معنى محصّل.

وثانياً: إنّ الأمر الضمني المتعلّق بالشرائط والقيود عبادي، باعتبار أنّه حصّة عن الأمر الاستقلالي العبادي، وعلى هذا فلا يسقط ذلك الأمر بالاتيان بمتعلّقه إلاّ بقصد الامتثال والتقرّب به، وعليه فكيف يسقط بدون ذلك في غير الطهارات الثلاث من الشرائط مع أنّه عبادي والغرض منه لا يحصل بدونه ؟

هذا إضافة إلى أنّ الأمر اعتبار صرف في عالم الذهن وهو بسيط ولا يعقل انحلاله في هذا العالم، وإلاّ فلازمه التركيب فيه وهو خلف، ولا وجود له في عالم الخارج لكي ينحلّ بانحلال أجزاء الواجب كالصلاة ونحوها.

نعم، العقل يحكم بانحلال فاعليته في الخارج ومحركيته فيه بتبع تعدّد أجزاء الواجب، ولكن من الواضح أنّ محركيته الضمنية لكل جزء إنّما هي بمحركيته الاستقلالية لكل لا مستقلّة وإلاّ لزم تعدّد الوجوب وهو كما ترى، وعلى هذا فلو كانت الشرائط كالأجزاء متعلّقة للأمر فلا بدّ من الاتيان بكل شرط في ضمن داعوية الأمر بالكل، كما أنّه لا بدّ من الاتيان بكل جزء كذلك مع أنّ المكلف غير ملزم بالاتيان بالشرائط كذلك، وأمّا الطهارات الثلاث فالمكلف يأتي بها لا بداعوية الأمر بالصلاة بل بداعوية ما في نفس هذه الطهارات الثلاث من المحبوبة.

فالتتيحة: ان ما أفاده المحقق النائيني ﷺ في وجه عباديتها لا يمكن المساعدة عليه بوجه، هذا.

والتحقيق في المقام أن يقال: إنّ عبادية شيء منوطة بتوفّر عنصرين فيه:

الأول: أن يكون محبوباً في نفسه لله تعالى حتّى يكون قابلاً للاضافة إليه

سبحانه.

الثاني: أن يكون المكلف آتياً به مضافاً إليه تعالى، فإذا توفّر هذان العنصران فيه فهو عبادة، وعلى هذا فحيث إن كلا العنصرين متوفّر في الطهارات الثلاث فهي عبادة.

أمّا العنصر الأول فلأنّ مجموعة من الروايات تنصّ على أنّها طهور، وهذه المجموعة تحقّق صغرى القياس وهي أنّ الطهارات الثلاث طهور، وقوله تعالى: [إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ] يحقّق كبرى القياس، وبضمّ الصغرى إلى الكبرى، فالنتيجة أنّ الطهارات الثلاث محبوبة عند الله تعالى، فإذا كانت محبوبة كانت قابلة للتقرّب بها.

وأما العنصر الثاني فقد ثبت أنّ صحّة الاتيان بالطهارات الثلاث منوطة بقصد القرية وهو يتحقّق بأحد أمور :

الأول : الاتيان بها بداعي أمرها الاستحبابي.

الثاني : الاتيان بها بداعي كونها محبوبة عنده تعالى.

الثالث : الاتيان بها بقصد التوصل إلى الصلاة أو نحوها، والجامع الاتيان بها مضافاً إلى المولى سبحانه وتعالى، ولا فرق في ذلك بين القول بوجود المقدّمة والقول بعدم وجوبها، لأنّ الوجوب الغيري لا يكون مقرّباً كما مرّ.

فحصّل من ذلك: أنّ عبادية الطهارات الثلاث من جهة محبوبيتها في نفسها.

ثمّ إنّّه لا فرق في صحّة الاتيان بالطهارات الثلاث بين أن يكون قبل الوقت أو بعده، باعتبار أنّ محبوبيتها لا تكون مقيّدة بما بعد الوقت، وعلى هذا فما هو دخيل في صحّتها لا يكون منوطاً بما بعد الوقت، وما هو منوط به غير دخيل في صحّتها وهو وجوبها الغيري على تقدير القول به.

إلى هنا قد وصلنا إلى النتائج التالية :

الأولى : إنّ الواجب النفسي على المشهور ما وجب لنفسه لا لواجب آخر، والواجب الغيري ما وجب لأجل واجب آخر، وقد أورد عليه بأنّ هذا التعريف لا ينطبق على جلّ الواجبات في الشريعة المقدّسة لأنّها واجبة لأجل الغير، وهو المصالح والملاكات المترتبة عليها لا لنفسها.

بل على ضوء هذا التعريف ينحصر الواجب النفسي في بمعرفة الله تعالى فقط، وأمّا غيرها جميعاً من الواجبات العملية كالصلاة والصيام ونحوهما والواجبات العقائدية كمعرفة الرسول ﷺ والإمام عليّ عليه السلام ونحوهما واجبات غيرية، وقد دافع عن ذلك المحقّق الأصفهاني والمحقّق النائيني والسيد الأستاذ ﷺ ولكن دفاعاتهم غير تامّة.

الثانية: إنّ المحقّق الخراساني ﷺ قد ذكر أنّ المعيار في الواجب النفسي ما يكون معنوياً بعنوان حسن في نفسه لا من أجل واجب آخر وفي الواجب الغيري ما يكون معنوياً كذلك من أجل واجب آخر لا في نفسه.

ولكن تقدّم أنّ هذا المعيار لا أصل له.

أولاً: أنّ جميع الواجبات النفسية في الشريعة المقدّسة ليست معنونة بعنوان حسن في نفسها.

ثانياً: أنّ الحسن العقلي ليس ملاكاً للوجوب، فإنّ ملاكه المصلحة الواقعية التي لا طريق للعقل إليها.

الثالثة : إنّ بعض المحقّقين ﷺ قد ذكر أنّ ملاك النفسي والغيري ليس بلحاظ عالم الملاك والمبادئ بل بلحاظ عالم الالزام والايجاب، وعلى هذا فلا يرد الإشكال على التعريف المشهور، ولكن تقدّم المناقشة فيه.

الرابعة : إنّ الميزان في الواجب النفسي هو ما وجب لأجل مصلحة

لزومية قائمة بنفسه ومرتبه عليه مباشرة، وفي الواجب الغيري هو ما وجب لأجل مصلحة قائمة بغيره لا بنفسه ومرتبه على الغير مباشرة دونه، وهذا الميزان هو الصحيح والمطابق للواقع، ولا موجب للالتزام بظاهر تعريف المشهور والحفاظ عليه.

الخامسة: إن مقتضى الأصل اللفظي في المسألة عند الشك في واجب هل هو نفسي أو غيري أنه نفسي، لأن مرجع هذا الشك إلى الشك في الاطلاق والاشتراط، ومقتضى الأصل عدم الاشتراط فإنه بحاجة إلى مؤنة زائدة، فإذا شك في وجوب الوضوء أنه مطلق أو مشروط بوجوب الصلاة، فمقتضى إطلاق دليله أنه مطلق، ويمكن التمسك باطلاق دليل الصلاة أيضاً لاثبات أن الوضوء ليس قيداً لها، ولازم ذلك أن الوضوء واجب نفسي.

السادسة: إن مقتضى الأصل العملي في المسألة يختلف باختلاف الفروض، فإذا شك في وجوب الوضوء وأنه مطلق أو مشروط بوجوب الصلاة، ففي مثل ذلك إن لم يكن وجوب الصلاة فعلياً فالمرجع أصالة البراءة عن وجوبه النفسي، وإن كان فعلياً فقد ذهب السيد الأستاذ رحمته الله إلى عدم جريان أصالة البراءة عن وجوبه للعلم التفصيلي به والعقاب على تركه على كل تقدير، وحينئذ فلا مانع من جريان أصالة البراءة عن وجوب الصلاة ولا معارض لها، ولكن تقدم أنها معارضة بأصالة البراءة عن وجوبه النفسي للعلم الاجمالي بما بوجوب حصة خاصة من الصلاة وهي الصلاة المقيدة بالوضوء أو وجوب الوضوء نفسياً، وأصالة البراءة عن وجوب الأولى معارضة مع أصالة البراءة عن وجوب الثاني.

ودعوى: إن أصالة البراءة عن وجوب الوضوء لا تجري للعلم التفصيلي بالعقاب على تركه على كل تقدير أي سواء أكان واجباً نفسياً أم كان قيداً لواجب آخر كالصلاة، فعلى الأول يكون العقاب على ترك نفسه، وعلى الثاني على ترك الصلاة باعتبار أن تركه يستلزم تركها، فإذا لا مانع من جريان أصالة البراءة عن

وجوب الصلاة.

مدفوعة: بأن العلم التفصيلي بالعقاب إنّما هو على ترك الوضوء الجامع بين ترك نفسه وترك الصلاة، فإذا يرجع هذا العلم التفصيلي إلى العلم الاجمالي بالعقاب إمّا على ترك الوضوء أو على ترك الصلاة، فإذا فرض جريان أصالة البراءة عن وجوب الصلاة فهي تدفع احتمال العقاب على تركها من ناحية كون الوضوء قيداً لها، فيبقى احتمال العقاب على تركه من ناحية كونه واجباً نفسياً.

والخلاصة: إنّ العلم التفصيلي بالعقاب على ترك الوضوء على كل تقدير لا يجتمع مع أصالة البراءة عن وجوب الصلاة لأنّها تدفع احتمال العقاب على تقدير كونه قيداً.

السابعة: إذا علم بوجوب فعلين كالوضوء والصلاة وشكّ في تقييد أحدهما بالآخر كما إذا شكّ في تقييد الصلاة بالوضوء، ففي مثل ذلك أصالة البراءة عن تقييد الصلاة بالوضوء معارضة بأصالة البراءة عن وجوب الوضوء نفسياً، فتسقطان من جهة المعارضة فيكون العلم الاجمالي منجزاً، ولا فرق في ذلك بين أن يكون الفعلان متماثلين في الاطلاق والتقييد أولاً، كما تقدّم.

الثامنة: إنّ الوجوب الغيري ليس بوجوب مولوي قابل للتنجيز، فلهذا لا يستحقّ العقوبة على مخالفته، بينما الوجوب النفسي وجوب مولوي قابل للتنجيز فيستحقّ العقوبة على مخالفته، ويترتب على ذلك أنّ الوجوب الغيري لا يصلح أن يكون محرّكاً بصورة مستقلة عن الوجوب النفسي.

التاسعة: إنّ ملاك الوجوب الغيري هو حيثية المقدّمة التي هي جهة تعليلية لا تقييدية، ولهذا يكون متعلّقه واقع المقدّمة بالحمل الشائع بدون أخذ أية خصوصية فيه كقصد التوصل ونحوه، بينما يكون ملاك الوجوب النفسي اتّصاف متعلّقه

بالملاك في مرحلة المبادئ.

العاشرة: إنّه لا ثواب على الواجب الغيري، والثواب إنّما هو على الواجب النفسي، ولهذا لو أتى بالواجب النفسي بقصد التوصل إلى امتثال الواجب النفسي بتمام مقدّماته استحقّ مثوبة واحدة، ولو شرع في المقدّمة وأتى بها ثمّ لم يأت به، فإن كان عدم الاتيان به عامداً وملتفتاً لم يستحقّ الثواب على المقدّمة، وإن كان لعذر استحقّ الثواب لا على المقدّمة بل على الانقياد وهو قصد الامتثال.

الحادية عشرة: إنّ الطهارات الثلاث تمتاز عن سائر الواجبات الغيرية بأمرين

:

الأول: في ترتّب الثواب عليها بينما هو لا يترتّب على غيرها.

الثاني: في اعتبار قصد القرية فيها رغم أنّه لا يعتبر في غيرها، وكلا الأمرين

غير مرتبط بوجودها الغيري.

الثانية عشرة: ذكر المحقق الخراساني رحمته الله أنّ منشأ عبادية الطهارات الثلاث

استحبابها النفسي، وناقش فيه المحقق النائيني رحمته الله بوجوه ثلاثة :

الأول: أنّ استحباب الوضوء والغسل وإن كان ثابتاً، إلاّ أنّ استحباب التيمّم

غير ثابت.

الثاني: أنّ الأمر الاستحبابي يندك في الأمر الوجوبي الغيري فلا يبقى حتى

يكون مقرّباً.

الثالث: أنّه غالباً يكون مغفولاً عنه، وفي هذه الحالة لا يمكن التقرب به،

وهذه الوجوه جميعاً غير تامّة كما تقدّم.

الثالثة عشرة: ذكر السيّد الأستاذ رحمته الله أنّ الأمر الاستحبابي النفسي المتعلّق

بالطهارات الثلاث يندك في الأمر الوجوبي الغيري المتعلّق بها، ومعنى الاندك

اكتساب كل من الأمرين عن الآخر ما هو فاقد له، فيصبحان أمراً وجوبياً واحداً عبادياً.

ولكن تقدّم أنّ الاندكاك والتفاعل بين الأحكام الشرعية غير معقول، أمّا في مرحلة الجعل فهو واضح، وأمّا في مرحلة الفعلية فلا حكم فيها حتى يندك بعضه في بعض، نعم إنّ الاندكاك والتفاعل في هذه المرحلة إنّما هو بين فاعلية كل منهما مع فاعلية الآخر في مورد الاجتماع.

الرابعة عشرة: ذكر المحقق النائيني رحمته أنّ منشأ عبادية الطهارات الثلاث ليس أمرها الاستجابي النفسي بل منشؤها الأمر الضمني المتعلّق بها^(١١)، ولكن تقدّم الإشكال فيه، أولاً: أنّ الشرائط ليست كالأجزاء.

وثانياً: أنّها لو كانت متعلّقة للأمر الضمني النفسي العبادي لكانت عبادة كالأجزاء بلا فرق بين الطهارات الثلاث وغيرها من الشرائط مع أنّ الأمر ليس كذلك.

الخامسة عشرة: إنّ فاعلية الأمر الضمني إنّما هي بفاعلية الأمر الاستقلالي وداعويته إنّما هي بداعويته، وعلى هذا فلو كانت الشرائط متعلّقة للأمر الضمني فلازم ذلك الاتيان بكل شرط بداعوية الأمر الاستقلالي كالجزم مع أنّ الأمر ليس كذلك.

السادسة عشرة: الصحيح أنّ منشأ عبادية الطهارات الثلاث محبوبيتها في نفسه، وعلى هذا فالاتيان بها مضافةً إلى المولى سبحانه يكفي في صحّتها بلا حاجة إلى مؤنّة أخرى.

البحث السادس:

الملازمة بين وجوب المقدّمة و وجوب ذي المقدّمة

هنا عدّة مقامات :

المقام الأول : هل البحث عن ثبوت الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدّمته وعدم ثبوتها يكون من المسائل الأصولية أو لا ؟

المقام الثاني : هل هذه الملازمة ثابتة بينهما ؟

المقام الثالث : على تقدير ثبوت هذه الملازمة يقع الكلام في سعتها وضيقتها على أقوال :

أمّا الكلام في المقام الأول : فقد ذكرنا في أوائل بحث الأصول أنّ أصولية مسألة مقدّمة الواجب ليست مرهونة بوجوبها الغيري لما قدّمناه هناك وأشارنا إليه آنفاً أيضاً من أنّ الوجوب الغيري ليس بوجوب مولوي قابل للتنجيز لكي يستحقّ العقوبة على مخالفته والمثوبة على موافقته فلهذا لا يصلح أن تكون نتيجة فقهية عملية ومحركاً نحو طاعة المولى ومركزاً لها.

ومن هنا ذكر السيّد الأستاذ رحمته أنّ أصولية مسألة مقدّمة الواجب من جهة وجود أثرين منجزين لها، ولكن قد علّقنا عليهما هناك وسوف نشير إليهما في ضمن البحوث القادمة بأنّ كلا الأثرين لا يصلح أن يكون أثراً فقهياً للمسألة الأصولية مباشرة، ومن هنا قلنا إنّ مسألة مقدّمة الواجب ليست من المسائل الأصولية التي تقع في طريق عملية الاستنباط للحكم الفقهي الكلّي بنحو مباشر كما هو شأن المسألة الأصولية، بل تقع بواسطة مسألة أصولية أخرى فتكون صغرى لها، وتماثل الكلام هناك.

وأما الكلام في المقام الثاني فتارةً يقع في ثبوت الملازمة في مرحلة الارادة، وأخرى في مرحلة الجعل والاعتبار.

أما الأول فلا شبهة في ثبوت الملازمة في هذه المرحلة، لوضوح أنّ المولى إذا أراد شيئاً بالأصالة أراد مقدّماته أيضاً بالتبع كما أنّ حبّ شيء يستلزم حبّ مقدّماته وهذا، التلازم أمر وجداني لا برهاني فهذا لا يمكن الزام الخصم به.

فالنتيجة: ان الإيثار بالمسائل النظرية إنّما هو بالبرهان وأما الإيثار بالمسائل الوجدانية فإنّما هو بشهادة الوجدان.

ودعوى: إنّ لا ملازمة بين إرادة شيء وإرادة مقدّماته لأنّ إرادة المقدّمة ليست بمعنى تعلّق الحبّ والشوق بها بل بمعنى إعمال القدرة نحو الاتيان بها، وما قيل من أنّ إرادة شيء تستتبع إرادة مقدّماته المستتبعة لتحريك العضلات نحوها خلاف الوجدان، لأنّ الإرادة والشوق إنّما هما تجاه ذي المقدّمة دونها، ومن هنا إذا كانت المقدّمة محرّمة وتكون مساوية مع وجوب ذي المقدّمة في الأهمية، فلا يعقل تعلّق الحبّ والشوق بها تبعاً للحب والشوق بذاتها.

مدفوعة: بأنّ إرادة المقدّمة إرادة تبعية، بمعنى أنّها من شؤون إرادة ذي المقدّمة ومن مراتب وجودها النازلة لأنّها متولّدة منها ولهذا لا تكون محرّكة مستقلّة، فإنّ محرّكتها إنّما هي بمحرّكية إرادة ذي المقدّمة ودعوتها إنّما هي بدعوتها لا بالذات وأما إذا كانت المقدّمة محرّمة مساوية لذيها في الأهمية ملاكاً فمع لحاظ التزام بينهما فلا إرادة في البين لا بالنسبة إلى الاجتناب عن المقدّمة ولا بالنسبة إلى الاتيان بذاتها، وأما مع قطع النظر عن التزام بينهما فيكون ذو المقدّمة محبوباً ومراداً في نفسه ومقدّماته بالتبع، فعدم تعلّق الحبّ والشوق بالمقدّمة إذا كانت محرّمة فإنّما هو من جهة التزام بين حرمتها ووجوب ذي المقدّمة المانع من إرادته لا إرادة المقدّمة فحسب يعني عن

ترشّحها عن إرادة ذبيها.

وأما الثاني وهو الملازمة في مرحلة الجعل فإن أريد بها ترشّح وجوب المقدّمة من وجوب ذي المقدمة بصورة قهرية كترشّح المعلول عن العلة التامة فهي غير معقولة، لأنّ الوجوب أمر اعتباري وبيد المعبر مباشرة، هذا.

إضافة إلى أنّ الترشّح والتولد إنّما يتصوّران في الأمور التكوينية، وأما في الأمور الاعتبارية التي لا واقع موضوعي لها في الخارج فلا يتصوّر تولّد بعضها من بعض وترشّح حكم من حكم آخر قهراً إذ ليس هنا شيء حتّى يتولّد منه شيء.

فالنتيجة: ان ترشّح وجوب المقدّمة عن وجوب ذي المقدمة قهراً غير معقول

لسببين :

الأول: أنّ الوجوب فعل اختياري للمولى مباشرة فلا يعقل فيه التسبب.

الثاني: أنّ ذلك إنّما يتصوّر في الأمور التكوينية دون الأمور الاعتبارية التي لا واقع لها في الخارج حتّى يتصوّر فيها التأثير والتأثير وإلاّ كان خارجياً لا اعتبارياً، وهذا خلف.

وإن أريد بها أنّ المولى كما إذا أراد ذا المقدّمة أراد مقدّمته أيضاً بالتبع فكذلك إذا جعل الوجوب لذي المقدمة أصالة جعل الوجوب لمقدّمته أيضاً كذلك، فالملازمة ثابتة بين الجعلين بأن يكون الجعل الأول داعياً للجعل الثاني.

ففيه: إنّ ذلك وإن كان ممكناً ثبوتاً إلاّ أنّ إثباته بحاجة إلى دليل، لأنّ جعل الوجوب للمقدّمة زائداً على الوجوب لذي المقدمة بحاجة إلى نكته تبرّر هذا الجعل وإلاّ لكان لغواً وجزافاً، ولا نكته في المقام تبرّر هذه الملازمة الجعلية لأنّ المبرّر لجعل الحكم من قبل المولى هو اتّصاف متعلّقه بالملاك في مرحلة المبادئ فإنّه يدعو إلى الجعل، والمفروض أنّه لا ملاك في متعلّق الوجوب الغيري لكي يكون مبرّراً لجعله،

ومن هنا لا يترتب على الوجوب الغيري أثر ولا يكون محرّكاً وحده نحو طاعة المولى وانقياده ولهذا لا عقوبة على مخالفته ولا مثوبة على موافقته، كل ذلك من جهة أنّه وجوب بلا روح وحقيقة، ومن الواضح أنّ الوجوب إذا كان بلا روح وحقيقة فلا يكون محرّكاً.

ودعوى: (إنّ المبرّر لجعله أتّصاف الواجب النفسي بالملاك في مرحلة المبادئ). مدفوعة: بأنّه إنّما يكون مبرّراً لجعل الوجوب النفسي ولا يصلح أن يكون مبرّراً لجعل وجوب آخر.

وإن شئت قلت: إنّ المبرّر لجعل الوجوب أحد أمرين :
الأول : أن يكون الوجوب مركزاً لحق الطاعة والمعصية والادانة كالأوامر الامتحانية.

الثاني : أن يكون مبرّزاً للملاك في مرحلة المبادئ الذي هو حقيقة الوجوب وجوهه، وأمّا إذا كان الوجوب خالياً عن كلا الأمرين المذكورين فلا قيمة له، والوجوب الغيري حيث إنّ خال عن كليهما معاً باعتبار أنّه ليس مركزاً لا للطاعة ولا للمعصية ولا مبرّزاً للملاك في متعلّقه فلا قيمة له، وعليه فلا محالة يكون جعله لغواً وجزافاً فلا يمكن صدوره من المولى، وهناك مبرّرات أخرى لجعل الوجوب الغيري سوف نستعرضها في ضمن البحوث القادمة وما فيها من النقد.

وأما الكلام في المقام الثالث فعلى تقدير تسليم الملازمة بين وجوب ذي المقدّمة ووجوب مقدّمته فيقع في حدوده سعة وضيّقاً، بمعنى أنّ الواجب الغيري هل هو مطلق المقدّمة أو خصوص حصّة خاصّة منها، وعلى الأول فهل الوجوب الغيري المتعلّق بها مطلق أو أنّه مشروط بالإرادة والعزم.

وعلى الثاني فهل الواجب الغيري خصوص المقدمة المقيّدة بقصد التوصل بها إلى ذي المقدمة أو خصوص المقدمة المقيّدة بالإيصال إلى ذيها في الخارج؟ ففيه أقوال:

القول الأول: ما اختاره المحقق الخراساني رحمته الله.

القول الثاني: ما اختاره صاحب المعالم رحمته الله.

القول الثالث: ما نسب إلى شيخنا الأنصاري رحمته الله.

القول الرابع: ما اختاره صاحب الفصول رحمته الله.

أمّا القول الأول الذي اختاره صاحب الكفاية رحمته الله فقد أفاد في وجهه: أن ما يدعو المولى إلى إيجاب المقدمة هو أن تمكّن المكلف من الاتيان بذي المقدمة مترتب على الاتيان بها، فلا يتمكّن منه بدون الاتيان بها وحيث إن هذا الغرض مترتب على مطلق المقدمة فلا محالة يدعو المولى إلى إيجابها كذلك باعتبار أن الوجوب يدور مدار الغرض المترتب عليها في السعة والضييق^(١١٨).

وقد أورد عليه السيّد الأستاذ رحمته الله بإيرادين:

الأول: إن تمكّن المكلف من الاتيان بذي المقدمة لا يترتب على الاتيان بالمقدمة في الخارج، بل هو مترتب على قدرته وتمكّنه من الاتيان بالمقدمة على أساس أن المقدور بالواسطة مقدور، فإذا كان المكلف قادراً على الاتيان بالمقدمة كان قادراً على الاتيان بذي المقدمة، وعليه فالغرض المذكور ليس غرضاً لإيجاب المقدمة لأنّه مترتب على قدرة المكلف عليها وتمكّنه منها فإذا كان قادراً عليها صحّ التكليف بذي المقدمة سواء أتى المكلف بها أم لا، وليس هذا من التكليف بغير المقدور.

الثاني: إن القدرة على الاتيان بذي المقدمة لو كانت متوقّفة على الاتيان

بالمقدّمة في الخارج فلازم ذلك جواز تفويت الواجب اختياراً، لأنّ تحصيل القدرة غير واجب باعتبار أنّها من شروط التكليف ولا مقتضى لوجوب تحصيلها كالاستطاعة مثلاً، هذا^(١٩).

أمّا الإيراد الأول فالأمر كما أفاده عليه السلام، لأنّ القدرة على الاتيان بالواجب كالصلاة ونحوها متوقّفة على القدرة على الاتيان بالمقدّمة لوضوح أنّ إمكان ذي المقدّمة وقوعاً يتوقّف على إمكان المقدّمة كذلك لا على وجودها في الخارج.

وأمّا الإيراد الثاني فالظاهر أنّه مبني على الخلط بين تحصيل القدرة على الواجب من قبل شروط الوجوب وتحصيل القدرة عليه من قبل شروط الواجب، فالأول غير واجب إذ لا مقتضى له حيث إنّه لا ملاك للواجب قبل تحقّق شروط وجوبه، ولهذا لا يجب تحصيل القدرة على الحج بإيجاد الاستطاعة في الخارج، وهذا بخلاف الثاني وهو تحصيل القدرة من قبل شروط الواجب فإنّه واجب.

وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ الكلام فيه إنّما هو في شروط الواجب ومقدّماته وفي مثل ذلك حيث إنّ ملاك الواجب فعلي وتامّ فيجب على المكلف تحصيل القدرة عليه بالاتيان بمقدّماته وشروطه، وتحصيل القدرة من قبل هذه المقدّمات على ذي المقدّمة واجب وإلّا لزم تفويت الملاك الملزم الفعلي.

وبكلمة: إنّ الوجوب وإنّ لم يكن فعلياً من جهة عجز المكلف قبل الاتيان بتلك المقدّمات إلّا أنّ اتّصاف الفعل بالملاك في مرحلة المبادئ فعلي من جهة فعلية شروطه فلا يجوز تفويته.

والخلاصة: إنّّه لو فرض أنّ القدرة على الاتيان بالواجب تتوقّف على الاتيان

بمقدماته الوجودية في الخارج وجب تحصيلها من قبلها على أساس أن ملاكته تامّ وفعلي فلا يجوز تفويته، نعم لا يجب تحصيل القدرة من قبل مقدمات الوجوب لعدم المقتضي له.

وعلى هذا، فالمقتضي لوجوب تحصيل القدرة على الواجب من قبل مقدماته موجود باعتبار أن اتّصاف الواجب بالملاك فعلي فلا حالة منتظرة من هذه الناحية.

فالنتيجة: ان الإشكال الثاني غير وارد على المحقق الخراساني رحمته، هذا.

إضافة إلى أن الغرض الداعي إلى إيجاب المقدمة إنّما هو إيجاد ذي المقدمة في الخارج لأنّه المطلوب بالذات لا التمكن من إيجاده.

وعلى هذا، فبطبيعة الحال تكون إرادة المقدمة ومطلوبيتها إنّما هي بغرض الوصول بها إليه لا مطلقاً، ضرورة أن الملازمة إنّما هي بين إرادة وجود ذي المقدمة في الخارج وإرادة مقدّمته فيه تبعاً، ومن الواضح أن المطلوب بالغير إنّما هو المقدمة التي يترتب عليها وجوده فيه، وإلاّ لزم أن تكون دائرة المطلوب بالغير أوسع من دائرة المطلوب بالذات وهو كما ترى، وعليه فبطبيعة الحال يكون الوجوب متعلقاً بحصّة خاصة من المقدمة، وهي المقدمة الموصلة لأنّ الداعي إلى إيجادها هو الوصول بها إلى وجود ذي المقدمة في الخارج.

ونتيجة ذلك: إنّ المقدمة التي لا يترتب عليها وجود ذي المقدمة في الخارج لا تكون مطلوبة وإلاّ لزم المحذور المذكور، وهو أن تكون دائرة المطلوب بالغير أوسع من دائرة المطلوب، فلهذا يكون الواجب هو المقدمة الموصلة لا مطلق المقدمة على تفصيل يأتي في ضمن البحوث القادمة.

وأما القول الثاني الذي اختاره صاحب المعالم رحمته وهو أن وجوب المقدمة مشروط بالعزم وإرادة الاتيان بذوي المقدمة، فلا يمكن الالتزام به ثبوتاً، وذلك لأنّ

الالتزام بالوجوب الغيري إنّما هو على أساس ثبوت الملازمة بينه وبين الوجوب النفسي إمّا على نحو الملازمة بين المعلول والعلّة التامة أو على نحو الملازمة بين جعل الوجوب النفسي لذي المقدّمة وجعل الوجوب الغيري للمقدّمة تبعاً، بملاك أنّ ما يقتضي جعل الأول أصالة هو يقتضي جعل الثاني تبعاً، فلذلك لا يمكن للمولى أن لا يجعل الوجوب الغيري للمقدّمة بعد جعل الوجوب النفسي لذي المقدّمة وعلى كلا التقديرين فالوجوب الغيري يتبع الوجوب النفسي في الاطلاق والاشتراط فإذا كان الوجوب النفسي مطلقاً وغير مشروط بالارادة والعزم فكيف يعقل أن يكون الوجوب الغيري مشروطاً بها مثلاً إذا كان وجوب الصلاة مطلقاً وغير مشروط بإرادتها وعزمها فلا يمكن أن يكون وجوب مقدّماتها مشروطاً بها فإنّ معنى ذلك نفي الملازمة بينهما وهو خلف.

أو فقل: إنّ مرجع تقييد الوجوب الغيري بالإرادة والعزم، إمّا إلى نفي الملازمة أو إلى تقييد الوجوب النفسي بها ايضاً، وكلاهما لا يمكن: إمّا الأول فهو خلف فرض ثبوتها، وأمّا الثاني فلأنّ لازم ذلك أن يكون الوجوب النفسي كوجوب الصلاة مثلاً مشروطاً بإرادة المكلف وعزمه الاتيان بالواجب^(١٣) وهو كما ترى، بداهة أنّ معنى ذلك عدم الوجوب شرعاً عند عدم إرادة المكلف لأنّه تابع لإرادته ويدور مدارها وجوداً وعدماً وهذا غير معقول.

فالتنتيجة: ان هذا القول لا يرجع إلى معنى محصّل وقد يستشكل على هذا القول كما عن المحقّق العراقي رحمته بأنّ وجوب المقدّمة مشروطاً بإرادة ذي المقدّمة والعزم عليه لغو، لأنّ المكلف إذا كان عازماً على الاتيان بذوي المقدّمة ومريداً له

فبطبيعة الحال كان عازماً على الاتيان بمقدمته ومريداً له أيضاً تبعاً، وحينئذ فجعل الوجوب لها مشروطاً بهذه الحالة يكون لغواً فلا أثر له أصلاً لأن أثره إيجاد الداعي في نفس المكلف نحو المطلوب لتحصيله، والمفروض إن هذا الداعي حاصل فإذا يلزم من جعله تحصيل الحاصل^(١).

ولكن هذا الإشكال مبني على أن يكون الغرض من إيجاد المقدمة إيجاد الداعي في نفس المكلف، مع أن الأمر ليس كذلك لأن وجوب المقدمة وجوب غيري تبعي ليست له داعوية، فإن داعويته إنما هي بداعوية الوجوب النفسي فإذا لا موضوع لإشكال اللغوية من هذه الناحية.

وأما تعبيره عليه السلام بأن وجوب المقدمة إذا كان مشروطاً بإرادة ذي المقدمة كان من تحصيل الحاصل فهو مبني على التسامح، لأن غاية ما يستلزم هذا الاشتراط أن إرادة ذي المقدمة تستلزم إرادة المقدمة لا حصولها لكي يكون من تحصيل الحاصل.

وأما القول الثالث وهو ما نسب إلى شيخنا الأنصاري عليه السلام على ما في تقاريره بحثه من أن الواجب حصّة خاصّة من المقدمة وهي المقيدة بقصد التوصل بها إلى الواجب^(٢) فلا يمكن المساعدة عليه، وذلك لأن أخذه قيماً في المقدمة الواجبة شرعاً لا بد أن يكون مبنياً على نكتة مبررة له ولا يمكن أن يكون جزافاً، والمفروض عدم وجود نكتة تبرر أخذه فيها لأن المبرر لأخذ شيء في المقدمة إنما هو دخله في الغرض المترتب عليها، والغرض المترتب عليها أحد أمرين :

الأول: تمكّن المكلف من الاتيان بالواجب النفسي كالصلاة ونحوها وهو مترتب على الاتيان بالمقدمة بالحمل الشائع، ومن الواضح أن قصد التوصل بها غير

(١) نهاية الأفكار ج ١ ص ٣٣٣.

(٢) مطارح الأنظار ص ٧٥.

دخيل فيه لأنّ المكلف إذا أتى بالمقدّمة تمكّن من الاتيان بالواجب النفسي سواء كان قاصداً التوصل بها إليه أم لا.

الثاني: أنّ الغرض الداعي إلى إيجاب المقدّمة هو وجود ذي المقدّمة في الخارج لا مجرد تمكّن المكلف منه على أساس أنّ كل ما بالغير لا بدّ أن ينتهي إلى ما بالذات، فالوجوب الغيري لا بدّ أن ينتهي إلى الوجوب النفسي لأنّه منشأ له، والغرض الغيري التبعية لا بدّ أن ينتهي في نهاية المطاف إلى الغرض النفسي، وحيث إنّ الغرض الأصلي الذاتي هو حصول الواجب النفسي في الخارج وتحققه فيه فلا محالة يكون هو الداعي إلى إيجاب المقدّمة كما أنّه الداعي إلى إيجاب ذي المقدمة، ومن الطبيعي أنّ ما يكون داعياً للأمر النفسي هو الداعي للأمر الغيري باعتبار أنّه يتبع الأمر النفسي لا أنّه في مقابله.

وإن شئت قلت: إنّ المطلوب بالذات والحقيقة إنّما هو وجود الواجب النفسي في الخارج بما له من الملاك، والمقدّمة مطلوبة بالعرض والتبع، وقد عرفت أنّ المطلوب بالعرض والتبع لا بدّ أن ينتهي إلى المطلوب بالذات ونتيجة ذلك أنّ المقدّمات إنّما تقع مطلوبة فيما إذا ترتّب الواجب النفسي عليها خارجاً لوضوح أنّه لا يمكن أن تكون دائرة المطلوب الغيري التبعية أوسع من دائرة المطلوب الذاتي، وحيث إنّ المطلوب الذاتي هو إيجاد الواجب النفسي في الخارج بما له من الملاك فبطبيعة الحال كل ما يقع في طريق إيجاده فيه فهو المطلوب بالتبع والغير، وأمّا ما لا يقع في طريق إيجاده فيه فلا يعقل أن يكون مطلوباً بالغير وإلاّ لزم أن تكون دائرة المطلوب بالغير أوسع من دائرة المطلوب بالذات وهو كما ترى.

ومن هنا، لا يعقل أن يكون الشيء مطلوباً بالغير بدون أن يكون وراءه مطلوباً بالذات لأنّه مساق لوجود المعلول بدون وجود علّته، وعلى هذا فلا يمكن أن

يكون قصد التوصل قيدا للمقدمة لأنه غير دخيل في الغرض على كلا الفرضين :
 أما على الفرض الأول فلأن الغرض وهو تمكّن المكلف من الاتيان بذي
 المقدمة مترتب على الاتيان بذات المقدمة سواء أكان قاصداً للتوصل بها أم لا .
 وأما على الفرض الثاني فلأن الفرض الداعي إلى إيجاب المقدمة هو وجود ذي
 المقدمة في الخارج وحصوله بما له من الملاك، ومن الواضح أنّ هذا الغرض إنّما
 يترتب على المقدمة الموصلة فإنّما إن كانت واقعة في طريق إيجاده في الخارج فقد
 حصل الغرض منها وإلا فلا، ولا فرق في ذلك بين أن يقصد بها التوصل أو لا،
 فالمعيار إنّما هو بترتب وجود ذي المقدمة عليها قصد بها التوصل أم لا فالنتيجة في
 نهاية الشوط أنّه لا مبرر لأخذ قصد التوصل قيدا للمقدمة، هذا.

ثم إن المحقق النائيني رحمته الله قد استظهر من تقارير بحث العلامة الأنصاري رحمته الله
 أنّ مراده من اعتبار قصد التوصل إنّما هو اعتباره في مقام الامتثال دون أخذه قيدا في
 المقدمة وعليه فمن جاء بالمقدمة بقصد التوصل بها فقد امتثل وإلا فلا^(١٣٣).

وفيه : إنّ هذا ليس قولاً في وجوب المقدمة في مقابل سائر الأقوال، فإن قصد
 التوصل على هذا دخيل في الامتثال وترتب الثواب سواء كان الواجب في المرتبة
 السابقة مطلق المقدمة أو حصّة خاصّة منها وهي المقدمة الموصلة، لأنّ المكلف إذا
 أتى بها بقصد التوصل فقد استحق الثواب وإلا فلا .

فالنتيجة: ان حمل كلام الشيخ رحمته الله على ذلك وإن كان ممكناً بلحاظ أنّ عبارة
 التقارير مشوشة وقابلة للتفسير به إلا أنّ لازم ذلك إنّ ليس للشيخ رحمته الله قول في
 المسألة في مقابل سائر الأقوال فيها، بمعنى أنّه لا يقول بأن قصد التوصل معتبر في

المقدّمة و قيد لها.

وقد يوجّه مراده ﷺ من ذلك بما يلي، وهو: إنّ الواجب الغيري الفعل بعنوان المقدّمة لا ذات الفعل، وهذا يعني أنّ عنوان المقدّمة مأخوذ في متعلّق الوجوب الغيري وهو عبارة عن قصد التوصل، وعليه فإذا أتى المكلف بالمقدّمة بدون قصد التوصل بها فالغرض وإن حصل إلاّ أنّه لم يكن آتياً بالواجب، وما أتى به ليس مصداقاً له وإن سقط الواجب به من جهة حصول غرضه ويتفق ذلك كثيراً في الواجبات التوصلية.

وفيه: إنّ غريب جداً فإنّ أخذ قصد التوصل قيماً في المقدّمة لا يمكن أن يكون جزافاً، فلو حصل الغرض منها بدونها فمعناه أنّ أخذه فيها لغو وجزاف وهو لا يمكن من المولى الحكيم، هذا.

إضافة إلى أن عنوان المقدّمة جهة تعليلية لوجوبها فلا يمكن أن يكون مأخوذاً فيها فالواجب الغيري ذات المقدّمة بالحمل الشايح، فحال عنوان المقدّمة حال الملاكات والمصالح التي تدعو المولى إلى إيجاب الأفعال التي كانت متّصفة بها في مرحلة المبادئ، غاية الأمر أنّها تدعو المولى إلى إيجابها نفسياً بينما عنوان المقدّمة يدعوه إلى إيجابها غيرياً، هذا.

وهنا توجيه ثالث وهو من المحقّق الأصفهاني ﷺ لمراد الشيخ رحمه الله، بيان ذلك: إنّ الجهات التقييدية في الأحكام الشرعية تمتاز عن الجهات التعليلية، لأنّ العناوين المأخوذة في متعلّقاتها كعنوان الصلاة والصيام ونحوهما من الجهات التقييدية، ومن هنا يعتبر في صحّة هذه الواجبات الاتيان بها بعناوينها الخاصّة وإلاّ لم يأت بها، نعم الملاكات القائمة بها في مرحلة المبادئ من الجهات التعليلية يدعو المولى إلى إيجابها.

والحاصل: إنّ الجهات التعليلية في الأحكام الشرعية غير الجهات التقييدية،

فإنَّ الأولى خارجة عن متعلّقات الأحكام الشرعية قيّداً وتقيّداً والثانية داخلية فيها تقيّداً وإن كانت خارجة عنها قيّداً، وهذا بخلاف الأحكام العقلية فإنَّ الجهات التعليلية فيها هي الجهات التقييدية، فلا تكون مختلفة عنها لأنَّها نفس عناوين موضوعاتها بلا فرق في ذلك بين الأحكام العقلية النظرية والأحكام العقلية العملية. وإن شئت قلت: إنَّ الحثيات التعليلية في الأحكام العقلية عناوين لموضوعاتها، فإذا حكم العقل باستحالة شيءٍ للدور أو التسلسل أو اجتماع النقيضين فالمطلوب الجدّي والموضوع الحقيقي للحكم العقلي نفس هذه العناوين من الدور أو التسلسل أو اجتماع النقيضين، وهذا معنى أنَّ الحثية التعليلية فيها راجعة إلى الحثية التقييدية التي هي الموضوع في الحقيقة، وكذا حكم العقل بحسن ضرب اليتيم للتأديب فإنَّ الموضوع الحقيقي لحكم العقل نفس التأديب دون الضرب. وفي المقام حيث إنَّ مطلوبة المقدّمة لم تكن لذاتها بل لحثية مقدّماتها والتوصّل بها فبطبيعة الحال يكون المطلوب الجدّي والموضوع الحقيقي للحكم العقلي نفس التوصّل، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إنَّ الواجب سواءً كان تعبدياً أم كان توصلياً فلا يقع على صفة الوجوب ومصداقاً للواجب بما هو واجب إلاّ إذا كان المكلف به ٣ إتيانه عن قصد وعمد لوضوح أنَّ الأمر تعبدياً كان أم توصلياً لا يتعلّق إلاّ بالفعل الاختياري، فالغسل إذا صدر من شخص بدون اختيار فهو وإن كان مطابقاً لذات الواجب ومحصلاً لغرضه ولكنّه لا يقع على صفة الوجوب ومصداقاً للواجب بما هو واجب، بل يستحيل أن يتعلّق الوجوب بالفعل غير الاختياري حتّى يقع مصداقاً له، وعلى هذا فاعتبار قصد التوصّل في وقوع المقدّمة على صفة الوجوب مطلقاً إنّها هو من جهة أنَّ المطلوب الحقيقي بحكم العقل هو التوصّل، هذا توضيح ما أفاده عليه السلام في

تعليقته على الكفاية.

ثمّ ناقش فيه في هامش التعليقة بتقريب: أنّ الوجه في اعتبار قصد التوصل في مصداقية المقدّمة للواجب مركّب من أمرين:

أولهما: رجوع الحثيات التعليلية إلى الحثيات التقييدية في الأحكام العقلية، وعليه فالتوصل هو الواجب بحكم العقل لا الشيء لغاية التوصل .

وثانيهما: أنّ التوصل إذا كان بعنوانه واجباً فما لم يصدر هذا العنوان عن قصد واختيار لا يقع مصداقاً للواجب وإن حصل منه الغرض مع عدم القصد إليه^(١٢٤).

وكلا الأمرين قابل للمناقشة: أمّا الأمر الأول فبالفرق بين الأحكام العقلية العملية والأحكام العقلية النظرية، بدعوى أنّ مبادئ الأولى بناء العقلاء على الحسن والقبح ومدح فاعل فعل وذمّ فاعل آخر، وموضوع الحسن هو التأديب، لا الضرب لغاية التأديب إذ ليس هناك تشريع حكم من قبل العقلاء لغاية كما هو الحال في الأحكام الشرعية بل مجرد بنائهم على المدح والممدوح وهو التأديب، وهذا بخلاف الأحكام العقلية النظرية فإنّها ليست إلا مجرد إدراك للواقع وإذعان به.

وعلى هذا، ففي المقام ليس إلا إدراك العقل الملازمة بين إرادة ذي المقدّمة وإرادة مقدّماته تبعاً وبين وجوبه ووجوبها كذلك، ضرورة أنّه ليس للعقل حكم ابتدائي بوجود المقدّمة حتّى يقال إنّ لا يمكن حكمه بوجوبها إلا من جهة حسننها، وهو في نظره التوصل لأنّ العقل لا يكون مشرعاً فشأن القوّة العاقلة إدراك الأشياء لا جعل الحكم لها، فالنتيجة أنّ العقل لا يحكم باعتبار قصد التوصل في المقدّمة.

وأما الأمر الثاني فلأنّ الممدوح عليه هو التأديب بالحمل الشائع كما أنّ

الواجب هو التوصل بالحمل الشائع إلا أن بينهما فرقاً، فإن التأديب عنوان قصدي فاخترارته إنما هي بقصد عنوانه لا باختيارية الضرب، فإذا صدر ضرب من ضارب بالاختيار بدون أن يكون قاصداً به التأديب لم يصدر منه التأديب بالاختيار، فصدوره بالاختيار منوط بقصده ولا يكفي في اختيارية اختيارية الضرب، وهذا بخلاف التوصل فإنه بالحمل الشائع لا ينفك عن الاتيان بالمقدمة واقعاً، فإذا توصلاً المكلف أو اغتسل كان هذا توصلاً اختيارياً وإن لم يقصد به التوصل، فعنوان التوصل كعنوان المقدمة ليس من العناوين القصديّة فالواجب هو واقع التوصل بالحمل الشائع بدون لزوم قصده، هذا.

ولنأخذ بالمناقشة فيما ذكره عليه السلام في أصل التعليقة ثم ننظر إلى ما أفاده من الإشكال في هامشها، وقبل بيان ذلك نشير إلى مقدمة وهي أن العقل سواء كان نظرياً أم كان عملياً فشأنه إدراك الأشياء، غاية الأمر إن كان نظرياً فمدركاته لا تقتضي في نفسها أنه ينبغي أو لا ينبغي أن يتعداه الإنسان كاستحالة الدور أو التسلسل أو اجتماع النقيضين أو الضدين أو الملازمة بين شيئين أو عليّة شيء لآخر وهكذا، وإن كان عملياً فمدركاته في نفسها تقتضي أنه ينبغي أو لا ينبغي، فالكذب مثلاً إذا لوحظ في نفسه يحكم العقل بأنه يقتضي أن لا يرتكب، والصدق في نفسه يقتضي أن يكون هو الصادر من الإنسان.

ثم إن القضايا النظرية التي يدركها العقل البشري ترجع في نهاية المطاف إلى قضايا أولية كمبدأ عدم التناقض ومبدأ العليّة وأن الكل أعظم من الجزء ونحوها، فإن النفس مضطرة إلى الإيمان بها بدون أن تطالب بدليل وبرهان على صحتها، لأن طبيعة تلك القضايا الأولية تقتضي الإيمان بها غنياً عن إقامة برهان، على أساس أن القضايا النظرية جميعاً ترجع في نهاية المطاف إلى القضايا الأولية بقانون أن كل ما

بالغير لا بدّ وأن ينتهي إلى ما بالذات.

وبعد ذلك نقول أنّه يمكن المناقشة فيه من وجوه :

الوجه الأول: أنّ معنى أنّ الجهات التعليلية ترجع إلى الجهات التقييدية في الأحكام العقلية هو أنّ كل ما بالغير لا بدّ وأن ينتهي إلى ما بالذات، فحكم العقل بحسن الضرب للتأديب يرجع لباً وحقيقة إلى حكمه بحسن التأديب مباشرة، مع أنّه كان في القضية العقلية جهة تعليلية، كما أنّ حكمه بحسن التأديب يرجع في الحقيقة ونهاية المطاف إلى حسن العدل ذاتاً، كما أنّ حكم العقل بقبح الضرب للإيذاء يرجع في الحقيقة إلى حكمه بقبح الإيذاء مباشرة بقانون أنّ ما بالغير لا بدّ أن ينتهي إلى ما بالذات، ومن هنا لا يقف حكم العقل بقبح الإيذاء بل ينتهي في نهاية المطاف إلى قبح الظلم وهو ذاتي.

فالتنتيجة: إنّ جميع القضايا التي يحكم العقل بالحسن والقبح فيها ترجع في الحقيقة إلى قضيتين فطريتين هما قضية (حسن العدل) و(قبح الظلم).

بل إنّ هذه القاعدة الأولى وهي أنّ (كلّ ما بالغير لا بدّ أن ينتهي إلى ما بالذات) تشمل الأحكام الشرعية أيضاً بحسب مقام الثبوت والواقع، فإنّ الجهات التعليلية فيها ترجع لباً وحقيقة في هذا المقام إلى الجهات التقييدية، ضرورة أنّ مطلوبة الواجبات الشرعية كالصلاة ونحوها تنتهي في نهاية المطاف إلى مطلوبة الملاكات الواقعية في مرحلة المبادئ بقانون أنّ ما بالغير لا بدّ أن ينتهي إلى ما بالذات، وحيث إنّ المطلوب بالذات هو الملاكات الواقعية المترتبة عليها فلا محالة تنتهي مطلوبيتها إليها، نعم الجهات التعليلية للأحكام الشرعية في مقام الاثبات غير الجهات التقييدية فيها.

فالتنتيجة: إنّ لا فرق في رجوع الجهات التعليلية إلى الجهات التقييدية ثبوتاً بين

الأحكام العقلية والأحكام الشرعية على أساس أنّ ما كان بالغير لا بدّ أن ينتهي إلى ما بالذات.

الوجه الثاني : أنّ شأن العقل إدراك الواقع بلا فرق في ذلك بين العقل النظري والعقل العملي كما مرّ، وعلى هذا فهل العقل في المقام يدرك الملازمة بين المقدّمة وذي المقدمة.

والجواب: قد تقدّم وهو أنّ الملازمة بين إرادة المقدّمة تبعاً وإرادة ذي المقدمة وجدانية، وأمّا الملازمة بين وجوب المقدّمة ووجوب ذي المقدمة فهي غير ثابتة لأنّ الملازمة بينهما بنحو الملازمة بين المعلول والعلّة بأن يترشّح وجوب المقدّمة من وجوب ذي المقدمة ويتولّد منه بصورة قهرية غير معقولة، لأنّ الوجوب أمر اعتباري لا واقع موضوعي له ما عدا وجوده في عالم الاعتبار والذهن فلا يتصوّر فيه العلّية والمعلولية والسببية والمسبّبية، وثانياً أنّه قائم بالمعتبر مباشرة في وعاء الاعتبار والذهن، وفرض التسبب فيه خلف، وأمّا الملازمة بين جعل الشارع الوجوب لذي المقدّمة وجعله الوجوب للمقدّمة تبعاً فهي وإن كانت ممكنة ثبوتاً إلاّ أنّها لم تقع إذ لا مبرر لوقوعها كما مرّ.

وأما ما ذكره عليه السلام - من أنّ العقل يحكم بأنّ الواجب هو المقدّمة بعنوان المقدّمية أي بعنوان التوصل، وحينئذ فإنّ أتى بالمقدّمة بقصد التوصل فقد أتى بالواجب وإلاّ فلا، لأنّ المأتي به عندئذ ليس مصداقاً له - فهو غريب جداً لأنّ تعيين متعلّق الوجوب سعة وضيّقاً بيد المولى كأصل الوجوب وليس للعقل طريق إليه، فوجوب المقدّمة إذا كان من قبل الشارع فتعيين متعلّقه سعة وضيّقاً أيضاً بيده على أساس أنّ إيجاب الشارع المقدّمة بما أنّه لا يمكن أن يكون جزافاً وبلا نكتة فالنكتة التي تدعو المولى إلى إيجابها أحد أمرين لا ثالث لهما:

الأول: التمكن من الاتيان بذوي المقدّمة.

الثاني: وجود ذي المقدّمة في الخارج المترتب على الاتيان بمقدّمته، فعلى الأول يكون الواجب مطلق المقدّمة وعلى الثاني خصوص المقدّمة الموصلة، وأمّا قصد التوصل فلا يكون دخيلاً في شيء من الأمرين فلهذا لا موجب لأخذه قيماً للمقدّمة، وأمّا العقل فلا يحكم بأنّ قصد التوصل دخيل في ملاك وجوب المقدّمة لعدم الطريق إليه لوضوح أنّه لو كان دخيلاً فيه كان الشارع أخذه قيماً لها .

الوجه الثالث: أنّ ما ذكره ﷺ من أنّ الواجب حصة خاصّة من المقدّمة وهي المقدّمة المقيّدة بقصد التوصل فإذا أتى المكلف بذات المقدّمة بدون قصد التوصل فلا يكون المأتي به مصداقاً للواجب وإن حصل الغرض به غير تام، فإنّه لو لم يكن دخيلاً في الغرض لم يمكن أن يكون مأخوذاً فيها من قبل الشارع لأنّه لغو وجزاف، والمفروض أنّ العقل لا يحكم باعتباره إذ مضافاً إلى أنّه لا يكون مشرعاً لا يمكن أن يحكم باعتبار شيء في المقدّمة جزافاً وبدون أن يكون دخيلاً في الغرض منها، إلاّ أن يقال إنّ حكم العقل باعتبار قصد التوصل إنّما هو من جهة أنّه دخيل في ترتّب الثواب عليها.

وعلى هذا، فهذا القول ليس قولاً في المسألة في مقابل سائر الأقوال بل هو ناظر إلى أنّ قصد التوصل دخيل في ترتّب الثواب لا أنّه دخيل في وجوب المقدّمة، والعقل يحكم بأنّه دخيل في ترتّب الثواب عليها على أساس أنّ من أتى بالمقدّمة بقصد التوصل بها إلى ذي المقدّمة فقد شرع في الطاعة وانقاد فيستحق الثواب.

الوجه الرابع: أنّ الأمر سواء كان تعبدياً أم توصلياً لا يتعلّق إلاّ بالفعل الاختياري، وعلى هذا فإذا أتى به المكلف عن قصد وإرادة فهو مصداق للمأمور به وإلاّ لم يقع مصداقاً له وإن كان الغرض منه حاصلًا، كما إذا أتى المكلف بذات

المقدّمة غافلاً عن قصد التوصل والمقدّمية فإنّ المأتي به حينئذٍ وإن لم يقع مصداقاً للواجب الغيري وهو المقدّمة بقصد التوصل إلا أنّ الغرض منها حاصل إذا كانت موصلة.

وفيه: إنّ متعلّق الأمر لا بدّ أن يكون اختيارياً لاستحالة التكليف بغير المقدور، إلاّ أنّه لا ملزم لأن يكون متعلّقه خصوص الحصّة المقدورة بل يكفي أن يكون متعلّقه الجامع بين المقدور وغير المقدور، باعتبار أنّ الجامع بينهما مقدور، ومن الواضح أنّ العقل لا يحكم بأكثر من أن يكون متعلّق الأمر مقدوراً بملاك قبح تكليف العاجز، والمفروض أنّ التكليف بالجامع بين المقدور وغير المقدور ليس من تكليف العاجز حتّى يحكم العقل بقبحه، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إنّ القائل بأنّ متعلّق التكليف خصوص الحصّة الاختيارية إنّما يقول بذلك بنكته أنّ الغرض من جعل التكليف هو إيجاد الداعي في نفس المكلف، وهو يقتضي أن يكون متعلّقه خصوص الحصّة الاختيارية، ولكن ذلك لا ينطبق على وجوب المقدّمة فإنّه وإن قلنا بأنّه مجعول من قبل الشارع ولكنّه مجعول تبعاً لا بغرض إيجاد الداعي في نفس المكلف، فإذا لا مقتضى لكون وجوب المقدّمة متعلّقاً بالحصّة الاختيارية فحسب بل لا مانع من تعلّقه بالجامع بين الحصّة المقدورة وغير المقدورة هذا.

إضافة إلى أنّ الغرض المذكور أيضاً لا يقتضي أكثر من كون متعلّق التكليف مقدوراً و الفرض أنّ الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة: وهي أنّ ما نسب إلى شيخنا الأنصاري رحمته الله من القول بوجوب المقدّمة بقصد التوصل لا يرجع إلى معنى صحيح، هذا كلّه بالنسبة إلى ما أفاده المحقق الاصفهاني في التعليقة.

وأما ما أفاده عليه السلام في هامشها فهو صحيح إلا في نقطة واحدة، وهي الفرق بين الأحكام العقلية العملية والأحكام العقلية النظرية على أساس أنّ هذا الفرق مبني على مسلكه عليه السلام في مسألة التحسين والتقيح العقليين، وقد تقدّم عدم صحّة مسلكه في هذه المسألة.

وأما القول الرابع، وهو ما اختاره صاحب الفصول عليه السلام من أنّ الواجب خصوص المقدّمة الموصلة بمعنى أنّ الملازمة إنّما هي بين وجوب هذه المقدّمة ووجوب ذمها^(١٢٥) فقد نوقش فيه بعدّة مناقشات :

المناقشة الأولى : ما ذكره المحقّق النائيني عليه السلام من أنّ تخصيص الوجوب الغيري بالمقدّمة الموصلة يستلزم أحد محاذير :

الأول : الدور.

الثاني : التسلسل.

الثالث : لزوم اجتماع المثليين، والكل مستحيل.

أما الدور فلأنّ المقدّمة الموصلة متوقّفة على وجود ذي المقدّمة وإلا فلا يتحقّق قيدها وهو الإيصال، والمفروض أنّ وجود ذي المقدّمة متوقّف على المقدّمة الموصلة^(١٢٦).

والجواب: أنّ اتّصاف المقدّمة بالإيصال وإن كان متوقّفاً على وجود ذي المقدّمة في الخارج إلا أنّ وجوده فيه لا يتوقّف على صفة الإيصال بل يتوقّف على ذات المقدّمة بالحمل الشائع وحينئذ فلا دور.

وقد يقال كما قيل: إنّ الدور إنّما هو بلحاظ عالم الوجوب فإنّ لازم وجوب

(١) الفصول الغروية ص ٨٦ في التنبيه الأول من تنبيهات مقدمة الواجب.

(٢) أجود التقريرات ج ١ ص ٢٣٧.

المقدّمة الموصلة وجوب ذي المقدمة على أساس أنّه قيد لها، مع أنّ وجوب المقدّمة ناشئ عن وجوبه، ومعنى ذلك أنّ وجوب ذي المقدّمة يتوقّف على وجوب المقدّمة وهو متوقّف على وجوبه وهذا هو الدور.

والجواب عن ذلك واضح، فإنّ الوجوب النفسي لذي المقدّمة لا يتوقّف على وجوب المقدّمة ولا يتولّد منه حتّى يلزم الدور لأنّ الذي يتوقّف على وجوب المقدّمة هو وجوبه الغيري، فإذا لا دور.

وقد يستشكل في ذلك بأنّ الوجوب الغيري لا يخلو من أن يندك في الوجوب النفسي لذي المقدّمة أو لا، وعلى كلا التقديرين فهو مستحيل: أمّا على التقدير الأول فلأنّ لازم الاندكك اتّحاد المتأخّر مع المتقدّم وهو مستحيل لأنّ معناه تأخير المتقدّم وتقديم المتأخّر، وأمّا على التقدير الثاني فيلزم فيه اجتماع المثليين.

والجواب: أمّا عن الأول فلاّنه على تقدير تسليم الوجوب الغيري واجتماعه مع الوجوب النفسي لذي المقدّمة فقد تقدّم موسّعاً أنّه لا أصل لاندكك حكم مع حكم مماثل له لا في مرحلة الجعل والاعتبار ولا في مرحلة الفعلية حتّى يلزم المحذور المذكور.

وأما عن الثاني فلاّنه لا يلزم من اجتماعها فيه اجتماع مثليين لا في مرحلة الجعل والاعتبار ولا في مرحلة الفعلية،

أمّا في الأولى فلاّنه ليس فيها إلّا صرف اعتبارين هما اعتبار الوجوب النفسي واعتبار الوجوب الغيري ومن الواضح أنّه لا تنافي بينهما بل لا يتصوّر ذلك، وأمّا في الثانية فلا حكم فيها حتّى يلزم اجتماع المثليين في مورد الاجتماع بل لا اندكك في هذه المرحلة بين فاعلية كل منهما مع فاعلية الآخر أيضاً حيث لا فاعلية للوجوب الغيري فإنّ فاعليته إنّما هي بفاعلية الوجوب النفسي، هذا.

إضافة إلى أنّ ذلك مبني على أنّ الوجوب المتعلّق بشيء ينحلّ بانحلال أجزائه وقيوده معاً، وعلى هذا فالوجوب الغيري المتعلّق بالمقدّمة المقيّدة بوجود ذي المقدّمة ينحلّ إلى وجوبين ضمنيّين أحدهما متعلّق بذات المقدّمة والآخر متعلّق بقيدها وهو الواجب النفسي، ولكن قد تقدّم أنّ هذا المبني غير صحيح لأنّ القيد خارج عن متعلّق الوجوب والتقيّد به داخل، فإذا لا يتّصف الواجب النفسي بالوجوب الغيري فلا يجتمع فيه وجوبان أحدهما الوجوب النفسي والآخر الوجوب الغيري.

فالتنتيجة: إنّ لا يلزم من تخصيص الوجوب الغيري بالمقدّمة الموصلة محذور الدور ولا اجتماع المثليّن، بل لا يلزم اجتماع الوجوب الغيري مع الوجوب النفسي في شيء واحد.

وأما التسلسل فلأنّ الواجب الغيري إذا كان خصوص الحصّة الموصلة فبطبيعة الحال ينحلّ إلى أمرين: أحدهما ذات المقدّمة والآخر تقيّدتها بالإيصال إلى ذي المقدّمة، وعلى هذا فذات المقدّمة مقدّمة للمقدّمة، وحيث إنّ الوجوب الغيري ثابت لمقدّمة المقدّمة أيضاً ولا تختصّ بالمقدّمة المتّصلة فيلزم حينئذ التسلسل، بتقريب: أنّ ذات المقدّمة إنّ كانت مقدّمة مطلقاً وبدون تقيّدتها بالإيصال فهو خلاف الفرض، وإن كانت مقدّمة مقيّدة بالإيصال فننقل الكلام حينئذ إلى ذات هذا المقيّد حرفاً بحرف وهكذا إلى ما لا نهاية له.

والجواب، أولاً: إنّ ذات المقدّمة ليست من المقدّمات الخارجية التي يتوقّف وجود ذي المقدّمة عليها خارجاً لأنّ هذا هو ملاك الوجوب الغيري وترشّحه من الوجوب النفسي، بل هي من المقدّمات الداخلية وجزء من الواجب الغيري، لأنّ المقدّمة الموصلة مركّبة من جزأين:

الأول: ذات المقدّمة.

الثاني: تقيدها بالإيصال إلى ذي المقدّمة، والمفروض أنّ المقدّمة الداخلية لا تتصف بالوجوب الغيري لانتهاء ملاكه فيها فإذا لا موضوع للتسلسل.
وثانياً: إنّ التسلسل المحال إنّما هو في العلل والمعاليل في الأمور التكوينية الخارجية، وأمّا في الأمور الاعتبارية فلا يكون محالاً لأنّه ينقطع بانقطاع الاعتبار واللاحظ.

وإن شئت قلت: إنّهُ لا معنى للتسلسل في الأمور الاعتبارية أو الافتراضية لأنّها بيد المعبر رفعاً ووضعاً بنحو مباشر ولا تتصوّر فيها العلّية والمعلولية والسببية والمسببية في الوجود، ومن هنا لا يكون في نفس الأمر إلاّ شوق وإرادة بالنسبة إلى الواجب النفسي أصالة وبالنسبة إلى مقدّماته الموصلة تبعاً، وليس في نفسه أشواق متسلسلة واعتبار ذات كذلك إلاّ بالافتراض والاعتبار.

وثالثاً: مع الاغماض عن جميع ما ذكرناه فإنّ التسلسل إنّما يلزم لو كانت ذات المقدّمة المقيّدة بالإيصال مقدّمة للمقدّمة الموصلة وهي المقدّمة الأولى المباشرة فإذا كانت كذلك ترشّح الوجوب الغيري منها إليها لا من الواجب النفسي، ثمّ ننقل الكلام إلى المقدّمة الثانية وهكذا إلى أن تذهب الوجوبات الغيرية إلى ما لا نهاية له، ولكن الأمر ليس كذلك لأنّ ذات المقدّمة المقيّدة بالإيصال مقدّمة للواجب النفسي مباشرة لأنّها نفس ذات الواجب الغيري الذي هو مقدّمة له كذلك، وحيثئذ فلا يعقل اتّصافها بوجوب غيري آخر جديد لفرض أنّها بلحاظ تقيدها بالإيصال إلى الواجب النفسي متّصفة به، ولا معنى لترشّح وجوب غيري جديد منه إليها لكي يلزم التسلسل.

مثلاً الموضوع بلحاظ تقيده بالإيصال إلى الصلاة متّصف بالوجوب الغيري المترشّح من وجوبها إليه، وذات الموضوع المقيّدة بالإيصال إليها مباشرة لا يعقل أن

تتّصف بوجوب غيري آخر جديد لأنّها نفس الموضوع الموصل وليست مقدّمة أخرى غيره لأنّ التقيّد بوجود ذي المقدّمة أمر معنوي، وذات القيد خارج عن متعلّق الوجوب الغيري.

وبكلمة: إنّ مركز الوجوب الغيري واحد وهو الموصل إلى الواجب النفسي، وحينئذ فإن كانت مقدّمته متعدّدة عرضاً ترشّح إلى كل منها وجوب غيري مستقل، وإن كانت متعدّدة طولا ترشّح وجوب غيري واحد إلى الجميع باعتبار إنّ الكل بمثابة مقدّمة واحدة، وإن كانت واحدة فهي وإن كانت مقيّدة بالإيصال إلى الواجب النفسي إلاّ أنّ ذات المقيّد تلاحظ تقيدها بالإيصال إلى الواجب النفسي لا إلى الواجب الغيري باعتبار أنّها في الواقع نفس الواجب الغيري لا أنّها غيره.

ورابعاً: إنّ هذا التسلسل مبني على أن يكون الواجب النفسي قيّداً للواجب الغيري، ولكن هذا البناء خاطيء لا واقع موضوعي له وذلك لأنّ معنى الإيصال إلى الواجب النفسي ليس كونه قيّداً للمقدّمة بل معناه أنّ المقدّمة قد وقعت في طريق إيجاد الواجب النفسي، فإذا جاء المكلف بالمقدّمة ثمّ بذى المقدّمة اتّصفت تلك المقدّمة بالموصلة، فالإيصال عنوان انتزاعي منتزع من وقوع المقدّمة في سلسلة علل وجود الواجب النفسي في الخارج، فإذا وجد فيه وترتّب عليها خارجاً انتزع عنوان الإيصال لها فإذا أخذ هذا العنوان لمجرّد المعرفيّة والاشارة إلى أنّ الواجب الغيري حصّة خاصّة من المقدّمة، وهي الحصّة الواقعة في سلسلة علّة وجود الواجب النفسي فإذا وقعت في هذه السلسلة انتزع منها عنوان الموصلة.

وإن شئت قلت: إنّ المقدّمة في الخارج على نحوين :

الأول: إنّ الواجب النفسي مترتّب عليها في الخارج، كما إذا أتى المكلف بالوضوع مثلاً ثمّ بالصلاة.

الثاني: أنّ الواجب النفسي لا يترتب عليها فيه، فالمقدّمة على الأول موصلة دون الثاني، فعنوان الإيصال عنوان منتزع من ترتّب الواجب النفسي عليها خارجاً لا أنّه قيد لها في المرتبة السابقة، فإذا جيء بالمقدّمة ثمّ بالواجب النفسي انتزع بها عنوان الموصّلية وإلاّ فلا تكون موصلة.

فالتنتيجة: إنّ عنوان الإيصال إلى الواجب النفسي عنوان انتزاعي منتزع من ترتّب وجود الواجب النفسي على وجود المقدّمة في الخارج لا أنّه قيد لها.

المناقشة الثانية: ما ذكره المحقّق الخراساني رحمته من أنّ الغرض الداعي إلى إيجاب المقدّمة هو ترتّب تمكّن المكلف من الاتيان بذى المقدّمة على الاتيان بها، وهذا الغرض مترتب على مطلق المقدّمة لا على حصّة خاصّة منها وهي المقدّمة الموصلة، وعليه فيكون الواجب مطلق المقدّمة لا خصوص الموصلة^(١٣٧).

ولكن قد تقدّم بشكل موسع أنّ ذلك لا يصلح أن يكون ملاكاً لإيجاب المقدّمة.

المناقشة الثالثة: ما ذكره المحقّق الخراساني رحمته أيضاً بتقريب أنّ المكلف إذا أتى بالمقدّمة ولم يأت بذى المقدّمة فهل يسقط أمرها الغيري أو لا؟

والجواب: أنّه لا يمكن الالتزام بالثاني وهو عدم سقوطه، وإلاّ فلازمه وجوب الاتيان بها مرّة ثانية وهو طلب الحاصل، وعلى الأول وهو السقوط فلا يخلو من أنّه إمّا بالعصيان أو بانتفاء الموضوع أو الموافقة والامتثال، وحيث إنّ الأول والثاني منتفیان فيتعيّن الثالث، وهذا يكشف عن أنّ الوجوب الغيري متعلّق بمطلق المقدّمة لا بخصوص المقدّمة الموصلة^(١٣٨).

(١) نفس المصدر المتقدم ص ١٦١.

(٢) كفاية الاصول ص ١١٤.

ولنأخذ بالنقد على هذه المناقشة، وحاصل هذا النقد: أنّ الأمر الغيري حيث إنّّه تبعي فلا يكون محرّكاً إلاّ بمحرّكية الأمر النفسي وهو الأمر بذّي المقدّمة ولا يسقط إلاّ بسقوطه، وهذا لا من جهة أنّ سقوطه مقيّد بالاتيان به بل من جهة أنّ الغرض من الأمر بالمقدّمة لا يحصل إلاّ بإيجاد ذي المقدّمة في الخارج، فإذا أتى المكلف بالمقدّمة كما إذا توجّساً للصلاة مثلاً ثم لم يأت بها فلا يسقط الأمر بالوضوء لعدم حصول الغرض منه لأنّ الغرض الموجب للأمر به هو وجود الصلاة في الخارج، فطالما لم يأت المكلف بها لم يسقط الأمر بالوضوء لأنّ سقوطه منوط بسقوط الأمر بها ضرورة أنّه ليس له سقوط مستقل كما أنّه ليس له امتثال مستقل في مقابل امتثال الأمر بالصلاة، وليس معنى عدم سقوطه أنّه يدعو إلى الاتيان بمتعلّقه مرّة أخرى لكي يلزم طلب الحاصل، لأنّ الأمر الغيري لا يدعو إلى الاتيان بمتعلّقه إلاّ بداعوية الأمر النفسي، والمفروض أنّ الأمر النفسي في هذه الحالة لا يدعو إلى الاتيان بمتعلّق الأمر الغيري مرّة أخرى، وحينئذ إذا أتى بمتعلّق الأمر النفسي فقد سقط الأمر الغيري بسقوط الأمر النفسي لمكان حصول غرضه، وإلاّ فهو ليس مصداقاً للواجب الغيري فإنّ الواجب الغيري على هذا هو ما يترتب عليه وجود الواجب النفسي في الخارج ويقع في سلسلة علّة وجوده فيه، فإذا أتى المكلف بالمقدّمة ولم يأت بذّي المقدّمة لم ينطبق الواجب الغيري على الفرد المأتي به في الخارج وهو المقدّمة فلهذا لا يسقط أمرها الغيري.

والخلاصة: إنّ داعوية الأمر الغيري التبعي إنّما هي بداعوية الأمر النفسي، ومن الواضح أنّ الأمر النفسي إنّما يدعو إلى الاتيان بمقدّماته تبعاً إذا أتى بمتعلّقه لا مطلقاً وسقوط الأمر الغيري التبعي إنّما هو بسقوط الأمر النفسي، ومن المعلوم أنّ سقوط الأمر النفسي إنّما هو بالاتيان بمتعلّقه وبه يسقط الأمر الغيري أيضاً، فالنتيجة

أن هذه المناقشة أيضاً غير تامّة.

المناقشة الرابعة: ما ذكره المحقّق الخراساني رحمته الله أيضاً وتبعه فيه المحقّق النائيني رحمته الله، وحاصل هذه المناقشة هو أنّ الغرض الداعي إلى إيجاب المقدّمة لو كان قائماً بخصوص المقدّمة الموصلة وهي ما يترتّب عليه الواجب النفسي في الخارج فلازم ذلك تخصيص الوجوب الغيري بخصوص السبب من المقدّمة دون غيره كما عن صاحب المعالم رحمته الله فإنّ المقدّمة إذا كانت سبباً كان ذو المقدّمة مترتباً عليها في الخارج فإذا ليس هذا القول في مقابل القول بتخصيص الوجوب الغيري بخصوص السبب من المقدّمات.

والجواب: أنّ المقدّمة الموصلة لا تكون مساوقة للسبب، لما تقدّم من أنّ المراد منها ما يقع في طريق إيجاد ذي المقدّمة في الخارج^(١٢٩)، فإذا توضّأ المكلف ثمّ صلّى كان وضوؤه مقدّمة موصلة وإلاّ فلا، وكذلك الحال في طهارة البدن و الثوب ونحوهما فإنّ من قام بتطهير بدنه أو ثوبه ثمّ صلّى فهو من المقدّمة الموصلة وإلاّ فلا.

ولا فرق في ذلك بين أن تكون المقدّمة شرطاً أو سبباً أو غيره، فإنّ المقدّمة إذا كانت سبباً فيها أنّ ذا المقدّمة مترتب عليها قهراً باعتبار أنّه فعل سببي فتكون موصلة، وإذا كانت شرطاً كالوضوء أو الغسل للصلاة فإذا صلّى بعده فهي مقدّمة موصلة وإلاّ لم تكن موصلة، لأنّ صفة الموصلية كما مرّ منتزعة من ترتّب الواجب عليها خارجاً من دون كونها دخيلة في وجود ذي المقدّمة، ومن هنا إذا أتى بالواجب بعدها اتّصفت بالموصلية وإلاّ فلا.

قد يقال: إنّ المقدّمات على قسمين :

أحدهما: المقدّمات التوليدية التي تساقق العلة التامة.
وثانيهما: المقدّمات غير التوليدية وهي التي يتوقّف تحقّق ذي المقدّمة خارجاً على إرادة المكلف واختياره زائداً على المقدّمة فالمجموع مساوق مع العلة التامة، وعلى هذا فالمقدّمة الموصلة سواءً كانت توليدية أم كانت غيرها تساقق العلة التامة.
وقد أُجيب عن ذلك بأنّ الإرادة حيث إنّها غير اختيارية فلا يعقل أن تكون جزء المقدّمة لأنّ التكليف لا بدّ أن يتعلّق بالفعل الاختياري.

وفيه: إنّ وجوب المقدّمة حيث أنّه غيري فلا يكون مشروطاً بالقدرة والاختيار، فإنّ اعتبار القدرة إمّا أن يكون على أساس اقتضاء الخطاب أو بحكم العقل، أمّا على الأول فلا أنّ الخطاب إنّما يقتضي كون متعلّقه مقدوراً إذا كان الغرض منه إيجاد الداعي في نفس المكلف وتحريكه نحو الاتيان بمتعلّقه، ومن الواضح أنّ إيجاد الداعي في نفسه لا يمكن إلاّ إذا كان متعلّقه مقدوراً وإلاّ فلا يمكن إيجاده، وحيث إنّ الغرض من الأمر الغيري ليس هو إيجاد الداعي في نفس المكلف فلا يقتضي أن يكون متعلّقه مقدوراً، فإنّ داعويته إنّما هي بداعوية الأمر النفسي لا بذاته.
وأما على الثاني فلا أنّ حكم العقل باعتبار القدرة إنّما هو بملاك قبح تكليف العاجز وإخراجه وإيقاعه في العصيان واستحقاق العقوبة، ومن الواضح أنّ ذلك خاصّ بالواجب النفسي لما عرفت من عدم تصوّر العصيان واستحقاق العقوبة في الواجب الغيري المقدّمي، هذا.

إضافة إلى أنّ الإرادة بمعنى الشوق المؤكّد وإن كانت غير اختيارية لعدم اختيارية أسبابها إلاّ أنّ الفعل الاختياري ليس معلولاً لها ومستنداً إليها بل هو مستند إلى سلطنة النفس وأعمالها خارجاً وهي باختيارها، وقد فصلنا الحديث عن ذلك بشكل موسّع في مبحث الجبر والتفويض.

ودعوى: إن أخذ الإرادة بهذا المعنى في المقدمة لا يجدي في جعلها موصلة لأنّ المجموع المركّب من المقدمة والإرادة لا يكون علّة تامّة حتّى يكون مساوفاً للمقدّمة الموصلة، لأنّ سلطنة النفس على الفعل لا توجب خروجه من حدّ الإمكان إلى الوجوب بالغير، ومن هنا قلنا في ضمن البحوث السالفة إنّ قاعدة أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد غير منطبقة على الأفعال الاختيارية التي هي مسبوقة بسلطنة النفس وقدرتها، وعلى هذا فيإمكان المكلف أن يترك الفعل بمقتضى سلطنته بعد ما لم يخرج بها عن حدّ الإمكان إلى الوجوب.

مدفوعة: بما تقدّم من أنّ المقدمة الموصلة لا تكون مساوفاً للعلّة التامّة بالمفهوم الفلسفي بحيث يستحيل انفكاك ذي المقدمة عنها خارجاً، بل المراد منها ما يقع في طريق وجود الواجب في الخارج، فإذا أتى المكلف بالمقدّمة باختياره وإرادته ثمّ أتى بالواجب اتّصفت المقدمة بالموصلية، وقد مرّ أنّ صفة الموصلية منتزعة من ترتّب وجود الواجب على وجود المقدمة في المرتبة السابقة لا أنّها جزء المقدمة، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إنّ الإرادة سواء أكانت بمعنى الشوق المؤكّد أم بمعنى سلطنة النفس على الأفعال الخارجية الاختيارية غير مأخوذة في المقدمات التي يبحث عن وجوبها في المسألة، فإنّ هذه المقدمات إذا وقعت في طريق إيجاد ذي المقدمة اتّصفت بالموصلية وإلاّ فلا، ولهذا لا تكون المقدمة الموصلة مساوفاً للعلّة التامّة كما عرفت.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة: وهي عدم تمامية شيء من المناقشات المتقدّمة على تخصيص الوجوب الغيري بالمقدّمة الموصلة، ومن هنا لو قلنا بوجوب المقدّمة فلا بدّ من تخصيصه بها، وقد عرفت أنّ صفة الموصلية إلى ذي

المقدّمة ليست قيدياً لها ودخيلة فيها لوضوح أنّها منتزعة من ترتّب وجود ذي المقدّمة عليها خارجاً في المرتبة السابقة فلا يعقل أن تكون قيدياً لها.

ثمّ إنّ المحقّق النائيني رحمته الله لما كان يعتقد بأنّ المراد من المقدّمة الموصلة ما كان الإيصال إلى وجود ذي المقدّمة قيدياً لها أو لوجوبها وحيث إنّ رأى فيه محذوراً من الدور أو التسلسل فهذا قد اختار رحمته الله أنّ الواجب هو المقدّمة في حال الإيصال إلى وجود ذي المقدّمة لا مطلق المقدّمة، إذ لا دليل على وجوبها كذلك ولا يحكم الوجدان السليم بالملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدّمته مطلقاً.

والجواب عن ذلك قد ظهر ممّا تقدّم من أنّ المراد من المقدّمة الموصلة ما يقع في طريق إيجاد ذي المقدّمة في الخارج بالحمل الشائع، ولا يعقل أن يكون الإيصال قيدياً لها ودخيلاً في مقدّميتها حيث إنّ لا وجود له إلاّ في عالم الانتزاع والذهن، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إنّ حال الإيصال ليس قيدياً للمقدّمة كما هو الحال في القضية الحينية في مقابل القضية الشرطية، فإذا لم يكن قيدياً لها فمعناه أنّ الواجب مطلق المقدّمة لا حصّة خاصة منها أو فقل إنّ حال الإيصال إن كان قيدياً لها فهو يوجب تخصيصها لا محالة بحصّة خاصّة وهي المقدّمة المقيدة بحال الإيصال فيعود حينئذ المحذور المذكور، وإن لم يكن قيدياً لها كما هو المفروض استحالة أن يوجب تخصيصها بحصّة خاصّة وإلاّ لزم الخلف، فإذا لا محالة يكون الواجب مطلق المقدّمة لا خصوص حصّة خاصّة، ومن هنا لا يرجع ما أفاده رحمته الله إلى معنى صحيح.

ثمّ إنّ صاحب الفصول رحمته الله قد استدلّ على ما اختاره رحمته الله من وجوب خصوص المقدّمة الموصلة بوجوه:

الأول: أنّ الحاكم بالملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدّمته العقل، ومن

الواضح أنه لا يحكم بها إلا بين وجوب شيء ووجوب مقدماته التي تقع في سلسلة مبادئ وجوده في الخارج بحيث يكون وجودها فيه توأماً وملازماً لوجود الواجب، وأما ما لا يقع في هذه السلسلة ويكون وجوده خارجاً مفارقاً عن وجود الواجب فيه فلا يحكم العقل بالملازمة بينهما، والفطرة الوجدانية السليمة تشهد على ذلك.

ومن هنا، لا يأبى العقل عن تصريح الأمر بعدم إرادة المقدمة التي لا تكون موصلة، وهذا دليل على أن الواجب خصوص المقدمة الموصلة دون مطلق المقدمة، هذا^(١٣٠).

ولكن ناقش فيه المحقق الخراساني^{رحمته} بدعوى أن العقل لا يفرق بين المقدمة الموصلة وغير الموصلة في الحكم بالملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدماته، على أساس أن ملاك حكمه بها هو تمكّن المكلف من الاتيان بذوي المقدمة بعد الاتيان بمقدماته، وعلى هذا فليس للمولى الحكيم غير المجازف التصريح بعدم إرادة غير المقدمة الموصلة^(١٣١).

وفيه: ما تقدّم من أن الوجدان قاض بأنّ العقل يفرق بين المقدمة الموصلة وغير الموصلة ويحكم بالملازمة في الأولى دون الثانية، وقد تقدّم أن التمكّن من الاتيان بذوي المقدمة ليس ملاك وجوب المقدمة لأنه مترتب على التمكّن من المقدمة لا على الاتيان بها، ومن هنا فإنّ ما يصلح أن يكون ملاكاً لإيجابها هو وجود ذي المقدمة في الخارج على تفصيل قد مرّ.

الثاني: أن الغرض من إيجاب المقدمة هو إيصالها إلى الواجب النفسي، فطالما لم تكن المقدمة موصلة لم يكن داع لإيجابها أصلاً والوجدان السليم قاض بذلك، وهذا

(١) الفصول ص ٨٦ ولايأبى ان يقول الحكيم...

(٢) كفاية الاصول ص ١١٨.

الوجه كالوجه السابق موافق للوجدان في الجملة، نعم ليس بإمكان المستدل الزام الخصم بذلك في كلا الوجهين باعتبار أنّه تمسّك بالوجدان لا بالبرهان.

الثالث: أنّه يجوز للمولى أن ينهى عن المقدّمات التي لا تكون موصلة إلى ذي المقدّمة، ولا يستنكر ذلك العقل السليم مع أنّه يستحيل أن ينهى عن مطلق المقدّمة أو عن خصوص المقدّمة الموصلة، وهذا الفرق شاهد على أنّ الواجب خصوص المقدّمة الموصلة لا مطلق المقدّمة.

وأجاب عن ذلك المحقّق صاحب الكفاية رحمته بوجهين :

أولهما: أنّ هذا الفرض (وهو كون المقدّمة منهيّاً عنها) خارج عن محلّ الكلام في المسألة، فإنّه إنّما هو في المقدّمات المباحة في نفسها، وأمّا إذا كانت المقدّمة محرّمة فعدم اتّصافها بالوجوب الغيري إنّما هو لوجود مانع لا لعدم المقتضي له، وعليه فنهى المولى عن المقدّمات غير الموصلة لا يكشف عن أنّه لا مقتضي لها، إذ كما يحتمل ذلك يحتمل أن يكون عدم اتّصافها بالوجوب لوجود مانع وهو النهي فإذا لا يكون النهي عنها كاشفاً عن عدم ثبوت المقتضي للوجوب فيها، وعلى هذا فهذا الوجه لا يدلّ على اختصاص الوجوب بالمقدّمة الموصلة وإنّما يدلّ على اختصاصه بغير المقدّمة المحرّمة سواء أكانت موصلة أم لا.

نعم، إذا كانت موصلة تقع المزاخمة بين حرمتها ووجوب ذي المقدّمة فعندئذ لا بدّ من الرجوع إلى قواعد باب المزاخمة وسوف نشير إلى ذلك موسّعاً.

وثانيهما: أنّه لا يمكن تخصيص الحرمة بالمقدّمة غير الموصلة وذلك لأنّه يستلزم طلب الحاصل وهو مستحيل.

بيان ذلك: إنّ وجوب ذي المقدّمة مشروط بالقدرة عليه عقلاً وشرعاً، وهي تتوقّف على إباحة مقدّمته وإباحتها تتوقّف على أن تكون المقدّمة موصلة، والإيصال

مساوق لوجود الواجب، ونتيجة ذلك أن وجوب ذي المقدمة يتوقف على وجوده في الخارج وهو من طلب الحاصل^(١٣٣).

ويمكن تقرير ذلك بصيغة أخرى، وهي أن إباحة المقدمة منوطة بإيصالها إلى وجود الواجب في الخارج وإلا كانت محرمة ومع حرمتها لا يكون الواجب مقدوراً، لأن القدرة عليه تتوقف على إباحة المقدمة وهي تتوقف على وجود الواجب في الخارج، فطالما لم يوجد فيه فالمقدمة محرمة فلا يكون المكلف حينئذ قادراً شرعاً على الاتيان بالواجب.

وصياغة هذا التقرير وإن كانت تختلف عن صياغة التقرير الأول إلا أنّهما متلازمان لَبّاً وواقعاً فلا ينفك أحدهما عن الآخر.

والجواب، أولاً: ما تقدّم من أنّ عنوان الإيصال عنوان انتزاعي منتزع من ترتّب الواجب على وجود المقدمة في الخارج بالحمل الشائع في المرتبة السابقة ولا يكون قيداً لها ودخياً فيها، فإذا لا مانع من تخصيص الحرمة بالحصة غير الموصلة، لأنّ المقدمة الموصلة مباحة وإباحتها لا تتوقف على وجود الواجب في الخارج حتّى يلزم المحذور المتقدّم.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم أنّ عنوان الإيصال قيد لها إلاّ أنّه قيد للمقدمة المباحة لا أنّه قيد لإباحتها، والمحذور المذكور إنّما يلزم لو كان الإيصال قيداً للإباحة باعتبار أنّ وجوب الواجب حينئذ يتوقف على إباحة المقدمة وهي تتوقف على وجود الواجب، فبالنتيجة يتوقف وجوب الواجب على وجوده وهو من طلب الحاصل، أو أنّه يستلزم عجز المكلف شرعاً عن الاتيان بالواجب كما مرّ، ولكن

الأمر ليس كذلك بل هو قيد للمقدّمة المباحة، وعلى هذا فلا محذور لأنّ المقدّمة الموصلة مباحة قبل الاتيان بالواجب فلا تتوقّف إباحتها على وجود الواجب والاتيان به لكي يلزم المحذور.

وثالثاً: مع الاغماض عن ذلك أيضاً وتسليم أنّ الإيصال قيد للإباحة فمع ذلك لا يلزم المحذور المذكور، فإنّه إنّما يلزم إذا كان وجود الواجب قيداً للإباحة الفعلية للمقدّمة، ولكن الأمر ليس كذلك فإنّه قيد لإباحتها اللوائية أي إباحتها لو توصل بها إلى وجود الواجب في الخارج فإنّه يتوقّف على هذه الإباحة للمقدّمة، وهي لا تتوقّف على وجوده لأنّها فعلية قبل وجوده ووجود المقدّمة، فإنّ معنى الإباحة اللوائية هو أنّ المقدّمة مباحة لو توصل المكلف بها إلى ذي المقدّمة في الخارج فوجوده فيه يتوقّف على هذه الإباحة، وهي بيد المكلف واختياره قبل وجود مقدّماته، ومن الواضح أنّ المعيار في صحّة الأمر بشيء هو مقدورية مقدّماته وإيقاعها على وجه شرعي، والمفروض أنّ المكلف قادر على الاتيان بالمقدّمة متوصلاً بها إلى إيجاد ذي المقدّمة فإذا أتى بالمقدّمة كذلك فقد أتى بها على وجه شرعي، وهذا بيد المكلف.

فتحصل ممّا ذكرناه: أنّ الصحيح على القول بوجوب المقدّمة هو ما ذهب إليه صاحب الفصول رحمته من وجوب حصّة خاصّة منها، وهي المقدّمة الموصلة باعتبار أنّ الغرض من الوجوب الغيري للمقدّمة ليس إلّا حصول ذي المقدّمة ووجوده فإنّه المراد والمطلوب بالأصالة، وما يقع في طريق وجوده في الخارج وحصوله فيه هو المراد والمطلوب بالغرض، ومن هنا يكون وجوب ذي المقدّمة أصلياً ووجوب مقدّمته تبعياً وإرادته في مرحلة المبادئ بالأصالة وإرادة مقدّمته بالتبع، ومن الواضح أنّه لا يمكن أن تكون دائرة المطلوب بالعرض أوسع من دائرة المطلوب بالذات لأنّ

معنى ذلك أن دائرة المعلول أوسع من دائرة العلة وهو كما ترى.

فالنتيجة: انه على تقدير القول بوجوب المقدمة فهذا القول هو الصحيح دون

سائر الأقوال هذا.

ولكن التحقيق عدم وجوب المقدمة مطلقاً وقد أشرنا إلى وجه ذلك فيما تقدّم، وملخصه: أن الملازمة بين إرادة ذي المقدمة وإرادة مقدّمته في مرحلة المبادئ وإن كانت ثابتة بالوجدان وكذلك الملازمة بين محبوبته ومحبوبيتها إلا أن الملازمة في مرحلة الاعتبار غير ثابتة، لأنه إن أريد بها أن وجوب المقدمة مترشح من وجوب ذي المقدمة ومتولّد منه بصورة قهرية كتولّد المعلول عن العلة التامة فإنه غير معقول، وذلك لأنّ الوجوب أمر اعتباري لا واقع موضوعي له خارجاً ما عدا وجوده في عالم الاعتبار والذهن حتى يتصوّر فيه التأثير والتأثر لأنه إنّما يتصوّر في الموجودات التكوينية الخارجية لا في الأمور الاعتبارية، هذا إضافة إلى أنّ الاعتبار فعل مباشر للمعتبر فافتراض التسبب فيه خلف.

وإن أريد بها أن وجوب المقدمة مجعول تبعاً لوجوب ذي المقدمة فهو وإن كان ممكناً ثبوتاً إلا أنه بحاجة إلى دليل في مقام الاثبات، وذلك لأنّ جعل الوجوب للمقدمة من قبل الشارع لا يمكن أن يكون جزافاً وبلا نكته تبرّر هذا الجعل، وتلك النكته التي تدعو المولى إلى جعل الوجوب للمقدمة لا تخلو إمّا أن تكون في نفس المقدمة أو في ذبيها، والأول خلاف الفرض إذ لو كانت في المقدمة مصلحة تدعو المولى إلى جعل الوجوب لها لم يكن وجوبها غيرياً وهذا خلف، وأمّا وجودها في الثاني فهو لا يقتضي إلاّ إيجابه لا إيجاب مقدّمته تبعاً لأنه يكفي في تحريك المكلف وبعثه نحو امثاله والياتان بمتعلّقه ويلزمه باتيان جميع مقدّماته التي يتوقّف وجود الواجب عليها، والمفروض أنّ الوجوب الغيري لا يصلح أن يكون داعياً مستقلاً حتى يؤكّد

داعوية الوجوب النفسي بل داعويته إنّما هي بداعوية الوجوب النفسي، فيكون وجوده وعدمه من هذه الناحية على حدّ سواء، لوضوح أنّ المحرّك نحو الطاعة والامتثال هو الوجوب النفسي فحسب كان الوجوب الغيري أم لم يكن.

وإن شئت قلت: إنّ جعل الوجوب لشيء إمّا لإبراز وجود ملاك فيه والمفروض أنّه لا ملاك في المقدّمة، وأمّا وجود الملاك في ذي المقدّمة فيكفي لإبرازه جعل الوجوب النفسي له بلا حاجة إلى جعل الوجوب الغيري لمقدّماته، وأمّا أن يكون مركز حقّ الطاعة والفرض أنّ الوجوب الغيري ليس مركزاً لحقّ الطاعة لما تقدّم من أنّ موافقته بما هي موافقة له ليست طاعة، ومخالفته بما هي ليست معصية فمن أجل ذلك يكون جعله لغواً وجزافاً ولا يمكن صدوره من المولى الحكيم.

نلخص نتائج البحث في النقاط التالية :

الأولى : إنّ أصولية المسألة مرهونة بترتب أثر فقهي عليها مباشرة، وحيث أنّه لا يترتب على مسألة مقدّمة الواجب أثر فقهي كذلك فلا تكون من المسائل الأصولية، وأمّا الوجوب الغيري فهو لا يصلح أن يكون أثراً فقهياً للمسألة الأصولية.

الثانية : إنّ الملازمة في مرحلة المبادئ ثابتة وجداناً بين إرادة ذي المقدّمة وإرادة مقدّمته فإنّها ترشّح من إرادة ذي المقدّمة وتتولّد منها بصورة قهرية كتولّد المعلول عن العلة التامة، وكذلك الحال بين محبوبية ذي المقدّمة ومحبوبية مقدّمته وهذا أمر وجداني لا برهاني، وأمّا الملازمة في مرحلة الجعل والاعتبار بين وجوب ذي المقدّمة ووجوب مقدّمته، فهي غير ثابتة فإنّها بمعنى ترشّح وجوب المقدّمة عن وجوب ذيها غير معقولة، وبمعنى جعل وجوب المقدّمة تبعاً لجعل وجوب ذيها وإن كانت ممكنة ثبوتاً إلاّ أنّه لا يمكن إثباتها كما مرّ.

الثالثة: إنَّ الغرض من إيجاب المقدّمة ليس ترتّب تمكّن المكلف من إيجاد ذي المقدّمة على وجودها في الخارج كما ذهب إليه صاحب الكفاية رحمته، لأنّه مترتّب على التمكّن من الاتيان بالمقدّمة لا على وجودها فيه، كما أنّ القول بأنّ وجوب المقدّمة مشروط بالعزم وإرادة الاتيان بذوي المقدّمة لا يرجع إلى معنى صحيح ^(١٣٣).

الرابعة: إنّ ما نسب إلى شيخنا الأنصاري رحمته من أنّ قصد التوصل مأخوذ في المقدّمة لا يمكن المساعدة عليه، لأنّ أخذ شيء قيّداً فيها لا يمكن أن يكون جزافاً بل لا بدّ أن يكون دخيلاً في الغرض، والمفروض أنّ قصد التوصل غير دخيل فيه كما تقدّم وعليه فلا موجب لأخذه في المقدّمة.

الخامسة: إنّ عبارة التقريرات للشيخ رحمته حيث إنّها مشوّشة فهذا قد فسرت بعدة تفاسير، منها ما عن المحقّق الأصفهاني رحمته من أنّ مقصود الشيخ رحمته من اعتبار قصد التوصل في وجوب المقدّمة أنّه جهة تعليلية لوجوبها والجهة التعليلية في الأحكام الشرعية غير الجهة التقييدية، وعلى هذا فحيث إنّ قصد التوصل جهة تعليلية للحكم العقلي فهو الموضوع له في الحقيقة.

وقد علّقنا على هذا التفسير بوجوه:

الأول: أنّه لا فرق في ذلك بين الأحكام العقلية والأحكام الشرعية، فكما أنّ الجهات التعليلية في الأحكام العقلية ترجع إلى الجهات التقييدية فكذلك في الأحكام الشرعية تكون جهة تقييدية لها، وهذا بخلاف الجهة التعليلية في الأحكام الشرعية اثباتاً بقانون أنّ كلّ ما بالغير لا بدّ أن ينتهي إلى ما بالذات وجداناً لا برهاناً.

الثاني: أنّ الملازمة بين إرادة ذي المقدّمة وإرادة المقدّمة ثابتة بين وجوبه

ووجوب مقدّمته.

الثالث: أنّ ما ذكره ﷺ من أنّ الواجب حصة خاصّة من المقدّمة وهي المقدّمة المقيّدة بقصد التوصل فإذا أتى بها بدون قصده لم يأت بالمقدّمة الواجبة غير تامّ، ضرورة أنّ الواجب هو المقدّمة بالحمل الشائع والغرض مترتب عليها وقصد التوصل غير دخيل فيه.

السادسة: إنّ صاحب الفصول ﷺ قد اختار في المسألة أنّ الواجب هو خصوص المقدّمة الموصلة وقد أورد عليه جمع من المحقّقين بعدة مناقشات ولكن تقدّم أنّ جميع تلك المناقشات غير تامّة.

السابعة: إنّ عنوان الإيصال عنوان منتزع من ترتّب الواجب على المقدّمة في الخارج في المرتبة السابقة، وليس قيّداً لها ودخيلاً فيها لأنّ الواجب هو المقدّمة بالحمل الشائع وما يقع في طريق إيجاد الواجب في الخارج.

الثامنة: إنّ على تقدير القول بوجوب المقدّمة فالصحيح هو وجوب المقدّمة الموصلة.

التاسعة: إنّ صاحب الفصول ﷺ قد استدلّ على وجوب المقدّمة الموصلة بعدّة وجوه أكثرها تامّة، ولكنّها مرتبطة بالوجدان لا بالبرهان.

ثمرة مسألة المقدّمة

إنّ أصولية مسألة مقدّمة الواجب ليست مرهونة بوجوبها الغيري لما تقدّم من أنّه لا يصلح أن يكون ثمرة للمسألة الأصولية لأنّ ثمرتها لا بدّ أن تكون مسألة فقهية قابلة للتنجيز، والمفروض أنّ الوجوب الغيري لا يقبل التنجيز، ومن هنا لا تكون موافقته طاعة ومخالفته معصية، وبذلك يظهر أنّ ما ذكره المحقّق الخراساني ﷺ

من أن أثر هذه المسألة الوجوب الغيري فلا يمكن المساعدة عليه.
فالنتيجة: ان مسألة مقدّمة الواجب ليست من المسائل الأصولية بل هي من
المبادئ التصديقية لها على تفصيل تقدّم في أوّل بحث الأصول.
ولهذا حاول السيّد الأستاذ رحمته إثبات كون مسألة مقدّمة الواجب من المسائل
الأصولية بملاك آخر لا بملاك وجوبها الغيري، وهو متمثّل في مسألتين آتيتين:
الأولى: ما إذا كانت المقدّمة محرّمة.

الثانية: ما إذا كان الواجب علّة تامّة لارتكاب الحرام.
أمّا الثمرة الأولى فقد ذكره رحمته أنّه على القول بعدم الملازمة بين وجوب شيء
وجوب مقدّمته يقع التراحم بين وجوب ذي المقدّمة وحرمة مقدّمته وحينئذ
فيكون المرجع مرجّحات باب المزاحمة.

وأما على القول بالملازمة فيختلف الحال باختلاف الأقوال في المسألة فعلى
القول بوجوب المقدّمة مطلقاً تقع المعارضة بين وجوبها وحرمتها فإذا لا بدّ من
الرجوع إلى مرجّحات باب المعارضة، وعلى القول بوجوب المقدّمة التي يقصد بها
التوصّل إلى ذي المقدّمة في الخارج تقع المعارضة بين وجوب هذه الحصّة وحرمتها.
وعلى القول بوجوب المقدّمة الموصلة تقع المعارضة بين وجوبها وحرمتها
وهذه ثمرة مهمّة مترتبة على هذه المسألة^(١٣٤).

ولنا على ما ذكره رحمته من الثمرة تعليقان:

الأول: على ما ذكره رحمته من الفرق بين القول بالملازمة في المسألة والقول بعدم
الملازمة فيها.

الثاني : على أنّ هذه الثمرة ليست ثمرة لهذه المسألة مباشرة بل هي ثمرة لمسألة أخرى أصولية.

أمّا التعليق الأول، فالظاهر أنّه لا فرق بين القول بعدم ثبوت الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدّمته والقول بثبوت الملازمة بينهما، لأنّ المسألة على كلا القولين داخلة في باب التزاحم: أمّا على القول بعدم ثبوت الملازمة فلاّنه لا تنافي بين جعل الحرمة للمقدّمة في نفسها وجعل الوجوب لذي المقدّمة كذلك في مرحلة الجعل لتعدّد موضوع الحكمين، وإثما التنافي بينهما في مرحلة الامتثال فإنّ المكلف في هذه المرحلة لا يقدر على امتثال كلا الحكمين معاً، فعندئذ يقع التزاحم بينهما على أساس أمرين :

الأول: تقييد كلّ خطاب شرعي لبأ بعدم الاشتغال بضدّه الواجب الذي لا يقل عنه في الأرجحية.

الثاني: إمكان الترتّب، وعلى ضوء هذا الأساس فالخطاب التحريمي بالمقدّمة مقيّد لبأ بعدم الاشتغال بذوي المقدّمة، ونتيجة ذلك تقييد إطلاق الخطاب التحريمي بالمقدّمات غير الموصلة.

والخطاب الوجوبي بذوي المقدّمة مقيّد لبأ بالدخول في المقدّمة المحرّمة، ونتيجة ذلك تقييد إطلاق الخطاب الوجوبي بالدخول في الحرام، وأمّا إذا لم يدخل فيه فلا وجوب وحينئذ فإن كانا متساويين كان الترتّب بينهما من الطرفين، وإن كان أحدهما أهمّ من الآخر فالترتّب من جانب واحد، وأمّا لو لم نقل بالتقييد أو قلنا به ولم نقل بالترتّب فباب التزاحم داخل في باب التعارض ويسري التنافي بينهما من مرحلة الامتثال إلى مرحلة الجعل، ولا يمكن جعل كلا الحكمين معاً بنحو الاطلاق وإن كان موضوعها متعدّداً.

وأما على القول بثبوت الملازمة فالأمر أيضاً كذلك إذ لا تنافي بين جعل الحرمة للمقدّمة وجعل الوجوب لذيها في مقام الجعل بنفس ما تقدّم من الملاك، وعليه فحرمة المقدّمة تزاحم وجوب ذي المقدّمة وهل توجد معارضة بين حرمتها ووجوبها الغيري؟

والجواب : أنّه لا معارضة بينهما رغم أنّ موضوعهما واحد، وذلك لأنّ الوجوب الغيري إنّما ينافي الحرمة لا بنفسه بل بملاك أنّه من شؤون الوجوب النفسي وتوابعه، وبقطع النظر عنه فلا وجود له حتّى يكون معارضاً لها، ومن الواضح أنّ مجرد الوجوب الغيري الاعتباري للمقدّمة ترشّحاً من الوجوب النفسي أو جعلاً باتباعه لا يمنع عن حرمتها لا ملاكاً في مرحلة المبادئ ولا دعوة في مرحلة الامتثال، لأنّ دعوته إنّما هي بدعوة الوجوب النفسي لا بالاستقلال، ولذلك فلا معنى لكون الوجوب الغيري للمقدّمة معارضاً لحرمتها إذا لم يكن الوجوب النفسي معارضاً لها، بل إنّ هذا غير متصوّر إلّا بافتراض أنّ الوجوب الغيري وجوب مستقل في مقابل الوجوب النفسي، وهذا خلف.

وعلى هذا، فعلى القول بوجوب المقدّمة مطلقاً يقع التزاحم بين حرمة المقدّمة كذلك ووجوب ذي المقدّمة، وحينئذٍ فإن كانا متساويين فالترتب بينهما من الجانبين فإنّ إطلاق الخطاب التحريمي مقيدٌ لبّاً بعدم الاشتغال بالواجب وتركه في الخارج، وإطلاق الخطاب الوجوبي مقيدٌ كذلك بالدخول في المقدّمة المحرّمة فالنتيجة أنّ المكلف إن أتى بالمقدّمة المحرّمة ولم يأت بالواجب وهو ذو المقدّمة فقد ارتكب حراماً وترك واجباً معاً واستحقّ العقاب على كليهما كذلك، وإن ترك الحرام وهو الاتيان بالمقدّمة فلا وجوب للواجب لأنّ وجوبه مقيدٌ بارتكاب الحرام وإلّا فلا وجوب له، وإن أتى بالمقدّمة المحرّمة ثمّ بالواجب فلا حرمة لها لأنّها مقيدة بعدم

الاتيان بالواجب، وإن كان الواجب أهمّ من الحرام فالترتب من جانب الحرام لأنّ حرمة مقيّدة بعدم الاتيان بالواجب وإلاّ فلا حرمة له، وأمّا وجوب الواجب فهو مطلق وثابت في كل حال من الاتيان بالمقدّمة المحرّمة وتركها معاً، وإن كان الحرام أهمّ من الواجب فالترتب من جانب الواجب فحسب لأنّ وجوبه مقيّد بارتكاب الحرام وإلاّ فلا وجوب له، وأمّا حرمة الحرام فهي مطلقة.

وعلى القول بوجوب حصّة خاصّة من المقدّمة وهي المقدّمة المقيّدة بقصد التوصل يقع التزاحم بين حرمة هذه الحصّة من المقدّمة ووجوب ذي المقدّمة، فإن كانا متساويين كان الترتّب من كلا الجانبين فإنّ وجوب الواجب مترتب على الاشتغال بالمقدّمة المحرّمة وإلاّ فلا وجوب له، وحرمة المقدّمة مترتبة على ترك الواجب وعدم الاشتغال به وإلاّ فلا حرمة لها وهذا معنى أنّ الترتّب بينهما من كلا الجانبين، وإن كان الوجوب أهمّ من الحرمة فالحرمة مترتبة على ترك الواجب وأمّا الوجوب فهو مطلق، وإن كان العكس فبالعكس.

وعلى القول بوجوب المقدّمة الموصلة يقع التزاحم بين حرمة هذه الحصّة من المقدّمة ووجوب ذي المقدّمة.

ولكن قد يقال: إنّ لا يمكن أن تكون حرمة المقدّمة الموصلة مقيّدة بعدم الاشتغال بالواجب وإلاّ لم تكن المقدّمة موصلة وهذا خلف، ومن هنا لا يعقل الترتّب من جانب حرمة المقدّمة الموصلة إذا كانت مساوية مع وجوب الواجب أو كان وجوب الواجب أهمّ منها.

وفيه: إنّ مبني على أن تكون المقدّمة الموصلة محرّمة بعنوانها، مع أنّ الأمر ليس كذلك فإنّ الحرام ذات المقدّمة، والمقدّمة الموصلة فرد من الحرام وهذا الفرد مزاحم للواجب، فعندئذ إنّ كانا متساويين فالترتب بينهما من الجانبين، وإن كان أحدهما

أهم من الآخر فالترتب من جانب واحد، هذا بناءً على ما هو الصحيح من القول بإمكان الترتب.

وأما بناءً على إستحالة فجميع تلك الصور داخلة في باب التعارض حيث إن التنافي حينئذ يسري من مرحلة الامتثال إلى مرحلة الجعل لأن باب التزاحم إنما لا يدخل في باب التعارض على القول بإمكان الترتب، وأما على القول باستحالته فيدخل فيه إذ لا يمكن حينئذ جعل كلا الحكمين المترتبين من كلا الجانبين معاً أو من جانب واحد للتنافي بينهما في مرحلة الامتثال ولا يمكن علاجه على القول باستحالة الترتب، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إن المقدمة إذا كانت محرمة فهل يمكن اتصافها بالوجوب الغيري؟

والجواب: أن فيه تفصيلاً، وذلك لأن وجوب الواجب إن كان أهم من حرمة المقدمة ترشح منه الوجوب إليها مطلقاً على القول بوجوبها كذلك، وإلى حصة خاصة منها وهي الحصة الموصلة على القول بوجوب هذه الحصة فحسب. وحينئذٍ فهل بين حرمة المقدمة ووجوبها الغيري معارضة أو مزاحمة؟ فيه وجهان:

فذهب جماعة إلى الوجه الأول، بدعوى أن متعلقها واحد فلا يعقل أن يكون ذلك من باب التزاحم فإنه لا يتصور إلا مع تعدد متعلق الحكمين، وأما مع الوحدة فلا محالة يكون من باب التعارض، هذا.

ولكن الصحيح هو الوجه الثاني لما تقدم من أن الوجوب الغيري من شؤون الوجوب النفسي وتوابعه، وعليه فلا يعقل أن يكون معارضاً لحرمة شيء أو مزاحماً لها إلا بمعارضة الوجوب النفسي أو مزاحمته، لأن معارضته إنما هي بمعارضة

الوجوب النفسي ومزاحمته انما هي بمزاحمته لا بذاته، والمفروض أنّ بين حرمة المقدّمة ووجوب ذي المقدّمة مزاحمة لا معارضة، ولهذا يكون الوجوب الغيري مشروطاً بما هو شرط للوجوب النفسي، والوجوب النفسي مشروط بالقدرة على الواجب النفسي فالوجوب الغيري أيضاً مشروط بالقدرة عليه، وحيث إنّ ذلك لا يخلو من الكلفة قدرته في ترك الحرام ارتفع الوجوب النفسي بارتفاع شرطه وهو القدرة وكذلك الوجوب الغيري وهذا هو ضابط التزاحم.

فالنّتيجة: انه لا يعقل أن يكون بين حرمة المقدّمة ووجوب ذيها تزاحم وبينها وبين وجوبها الغيري تعارض.

ولا فرق في ذلك بين القول بوجوب المقدّمة مطلقاً والقول بوجوب الحصّة الموصلة فحسب، فإنّه على كلا القولين لا تعارض بين حرمتها ووجوبها الغيري بل بينهما تزاحم تبعاً للتزاحم بينها وبين وجوب ذي المقدّمة.

وعلى هذا، فحرمة المقدّمة مشروطة بعصيان الواجب فإذا أتى بالمقدّمة وعصى الواجب ولم يأت به فقد فعل محرّماً وترك واجباً، وإن أتى به فلا حرمة لها.

وإن كانت حرمة المقدّمة أهم من وجوب الواجب فلا وجوب عندئذ لكي يترشّح منه إلى مقدّمته، إذ مع افتراض أهمية حرمة المقدّمة لا بدّ من ارتفاع الوجوب وتقييده بعصيان حرمة المقدّمة، فإذا أتى بالمقدّمة تحقّق الوجوب من جهة تحقّق شرطه وهو العصيان فطالما لم يتحقّق العصيان بفعل المقدّمة المحرّمة لم يتحقّق الوجوب، وحيث إنّ وجوب الواجب يتحقّق بعد فعل المقدّمة المحرّمة فلا موضوع حينئذ لترشّح الوجوب منه إليها وإلا لزم طلب الحاصل.

ولا فرق في ذلك بين القول بوجوب المقدّمة مطلقاً والقول بوجوب الحصّة الموصلة فإنّه على كلا القولين لا مقتضى للترشّح لا قهراً ولا جعلاً أو فقل أنّ فعل

المقدّمة حيث إنّ شرط للوجوب فلا يترشّح منه الوجوب الغيري عليها وإلاّ لزم تعلّقه بالحاصل.

وإن كان وجوب الواجب مساوياً مع حرمة المقدّمة فأيضاً لا موضوع لترشّح الوجوب الغيري إلى المقدّمة المحرّمة، لأنّ إطلاق خطاب كل منهما مشروط بعصيان الآخر فإطلاق الخطاب الوجوبي مقيد ومشروط بعصيان الحرام وهو فعل المقدّمة، وإطلاق الخطاب التحريمي مشروط بعصيان الواجب وعلى هذا فلا وجوب في فرض عدم عصيان الحرام بفعل المقدّمة، وأمّا في فرض العصيان فالوجوب إنّما يتحقّق بعد تحقّق العصيان بالآتيان بالمقدّمة المحرّمة وحينئذ فترشّح الوجوب منه إليها من طلب الحاصل، فلهذا لا مقتضى له في هذا الفرض أيضاً بلا فرق في ذلك بين القول بوجوب المقدّمة مطلقاً والقول بوجوب الحصّة الموصلة فحسب.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة: وهي أنّ التنافي بين حرمة المقدّمة ووجوب ذي المقدّمة إنّما هو من باب التزاحم ولا فرق في ذلك بين القول بوجوب المقدّمة والقول بعدم وجوبها، وعلى الأول لا فرق بين القول بوجوب المقدّمة مطلقاً والقول بتخصيص وجوبها بالحصّة الموصلة أو الحصّة التي قصد بها التوصل.

هذا كلّ على القول بإمكان تخصيص الوجوب الغيري بالمقدّمة الموصلة، وأمّا على القول باستحالة هذا التخصيص كما ذهب إليه المحقّق النائيني رحمته الله (١٣٥) فقد ذكر بعض المحقّقين رحمته الله أنّه على هذا القول يقع التنافي بين حرمة المقدّمة غير الموصلة ووجوب ذي المقدّمة إذ يستحيل إطلاق كليهما معاً للتناقض والتضادّ بينهما، لأنّ المقدّمة لا يمكن أن تكون محرّمة وواجبة معاً في آن واحد، وتقييد وجوبها بالموصلة

مستحيل، ويسري هذا التعارض والتنافي بالتبع إلى وجوب ذي المقدّمة وحرمة المقدّمة غير الموصلة لاستحالة اجتماعها لأنّه يستلزم التكليف بالمحال، وهذا نظير أن يأمر المولى بانقاذ الغريق مثلاً وينهى عن التصرف في مال الغير على الرغم من أنّه متوقّف عليه.

ولكن مع افتراض أهمية الواجب لا بدّ من ارتفاع الحرمة عن مطلق المقدّمة حتّى غير الموصلة بحيث لو فعلها المكلف لم يكن عاصياً ومرتبكاً للحرام، وهذا من النتائج الغريبة للقول باستحالة تخصيص الوجوب بالموصلة.

ودعوى: إمكان دفع هذا التنافي بالالتزام بأنّ حرمة غير الموصلة مشروط بترك الواجب وعصيانه بناءً على القول بإمكان الترتّب كما هو الصحيح.

مدفوعة: بأنّ الترتّب إنّما يعقل في موارد التزاحم بين الامتثالين لا في موارد التنافي بين الجعلين كما في المقام، أو فقل: إنّ المقدّمة غير الموصلة يستحيل أن تكون حرمتها مشروط بترك ذي المقدّمة لأنّ المقدّمة في هذا الفرض أي فرض ترك ذي المقدّمة واجبة بالوجوب الغيري بعد استحالة تقييده بالموصلة فيلزم اجتماع الضدّين، وهما الوجوب الغيري والحرمة بلحاظ حال ترك ذي المقدّمة في شيء واحد وهو المقدّمة، فإذا لا محيص عن الالتزام بارتفاع حرمتها مطلقاً^(١٣).

ويمكن المناقشة فيه، وذلك لما تقدّم من أنّ الوجوب الغيري حيث إنّ من شؤون الوجوب النفسي ومرتّح منه فلا يصلح أن يكون طرفاً للمعارضة مع حرمة المقدّمة بنفسه فإنّه يتبع الوجوب النفسي في ذلك، ولا يعقل أن تكون بين حرمة المقدّمة ووجوب ذي المقدّمة مزاحمة وبينها وبين وجوبها الغيري معارضة، ضرورة

أن معارضته إنما هي بمعارضة الوجوب النفسي ومزاحمته إنما هي بمزاحمته ولا يعقل أن يكون مستقلاً في ذلك وإلا لم يكن غيرياً، وهذا خلف.

وعلى هذا، فما يظهر منه ﷺ من أن بين حرمة المقدمة غير الموصلة ووجوب ذي المقدمة مزاحمة وبينها وبين وجوبها الغيري معارضة فإن لازم ذلك أن يكون وجوبها وجوباً مستقلاً في قبال وجوب ذي المقدمة لا غيرياً، وهو كما ترى.

وإن شئت قلت: إن الوجوب الغيري بما هو اعتبار مترشح من وجوب ذي المقدمة فلا يكون منافياً لحرمة المقدمة بما هي اعتبار حتى يكون اجتماعها على المقدمة من اجتماع الضدين، ضرورة إن المضادة لا تتصور بين الأمور الاعتبارية في نفسها، هذا.

إضافة إلى أن مضادة الوجوب الغيري لحرمة المقدمة إنما هي بمضادة الوجوب النفسي لها لا بذاتها، وترشح الوجوب الغيري منه إليها لا يناقض حرمتها لأنه لا يدعو إلا بدعوة الوجوب النفسي ولا يجرك إلا بمحرّكته، فالتنافي بين حرمة المقدمة ووجوبها الغيري إنما هو بالتبع أي بتبع التنافي بينها وبين الوجوب النفسي، وما في كلامه ﷺ من أن التنافي بين حرمة المقدمة ووجوبها الغيري يسري بالتبع إلى وجوب ذي المقدمة وحرمتها غير مطابق للواقع، فإن الأمر بالعكس تماماً، هذا.

مضافاً إلى أن هذا التنافي والتعارض إذا سرى بالتبع إلى وجوب ذي المقدمة وحرمتها كان بينهما تعارض لا تراحم، مع أن المفروض في كلامه ﷺ أن بينها تراهماً.

والخلاصة: إنه لا يمكن افتراض أن بين حرمة المقدمة ووجوبها الغيري تعارضاً، وما بينها وبين الوجوب النفسي فهو تراحم، لأن لازم ذلك أن الوجوب الغيري وجوب مستقل وهو خلف، وإلا فهو في نفسه لا يصلح أن يكون طرفاً للمعارضة أو المزاحمة لأنه ليس وجوباً مولوياً قابلاً للتنجيز حتى يكون طرفاً لها.

وعلى هذا، فلا مانع من أن تكون حرمة المقدّمة غير الموصلة مشروطة بترك الواجب وعصيانه، ووجوبها الغيري في هذه الحالة بعد استحالة تقييده بالموصلة لا ينافي حرمتها كذلك لا في مرحلة المبادئ ولا في مرحلة الامتثال ولا بحسب الاقتضاء، لأنّه لا يدعو إلاّ بدعوة الأمر النفسي فإذا لا مانع من الالتزام بالترتّب وأنّ حرمة المقدّمة مشروطة بترك الواجب، فإذا أتى بالمقدّمة ولم يأت بالواجب فقد ارتكب محرّماً وإلاّ فلا.

فتحصّل ممّا ذكرناه: أنّ المقدّمة إذا كانت محرّمة تقع المزاخمة بينها وبين وجوب ذي المقدّمة، وحينئذ فلا بدّ من الرجوع إلى مرجّحات باب المزاخمة وقواعده من تقديم الأهم على المهم وغير ذلك، ولا فرق فيه بين القول بوجوب المقدّمة أو بعدم وجوبها.

وأما التعليق الثاني فلأنّ هذه الثمرة ليست ثمرة لهذه المسألة مباشرة بل هي مرتّبة على مسألة أخرى أصولية كمسألة الترتّب وقواعد باب التزاحم، بمعنى أنّ الدليل المباشر للفقهاء في عملية الاستنباط هو تلك القواعد دون هذه المسألة فإنّها من المبادئ التصديقية لها.

فالنتيجة: ان ما أفاده السيد الأستاذ عليه السلام من أنّ أصولية مسألة مقدّمة الواجب مرهونة بترتّب هذه الثمرة الفقهية عليها لا يتم، لأنّها لا تترتّب عليها مباشرة وإنّما تترتّب على قواعد أخرى أصولية كقاعدة الترتّب وقاعدة الترجيح في باب التزاحم، ومن هنا قلنا إنّ مسألة مقدّمة الواجب ليست من المسائل الأصولية.

وأما الثمرة الثانية، وهي ما إذا كان الواجب علّة تامّة للحرام فقد ذكر عليه السلام أنّه على القول بعدم الملازمة بين وجوب المقدّمة ووجوب ذي المقدّمة تقع المزاخمة بين الواجب والحرام، لأنّ وجوب الواجب وحرمة الحرام كليهما مشروطان بالقدرة،

وحيث إنّ للمكّلف قدرة واحدة فإنّ صرفها في امتثال الواجب عجز عن ترك الحرام فتنتفي حرمة حينئذ بانتفاء شرطها وهو القدرة وإن صرفها في ترك الحرام عجز عن امتثال الواجب فينتفي وجوبه حينئذ بانتفاء شرطه وهو القدرة، فإذا لا تنافي بين المجعولين في مرحلة الجعل، والتنافي بينهما إنّما هو في مرحلة الامتثال من جهة عجز المكّلف وعدم قدرته على امتثال كليهما معاً، وعلى هذا فإن كان الواجب أهم من الحرام فيقدم الواجب عليه فلا حرمة حينئذ، وإن كان العكس فبالعكس، وإن كانا متساويين فالمكّلف مخير بين ترك الحرام بترك الواجب وبين فعل الحرام بامتثال الواجب.

وأما على القول بالملازمة فتقع المعارضة بين وجوب الواجب وحرمة الغيرية بملاك أنّه مقدّمة للحرام فلا يمكن اجتماعهما لأنّه من اجتماع الضدّين، وهذه ثمرة فقهية تظهر بين القولين في المسألة^(١٣٧)، هذا.

ولنا تعليقان على هذه الثمرة الفقهية أيضاً :

التعليق الأول: أنّ المسألة على كلا القولين داخلية في باب المزاحمة دون المعارضة: أمّا على القول بعدم الملازمة فما ذكره ﷺ من أنّ المسألة داخلية في باب التزاحم فهو الصحيح كما عرفت.

وأما على القول بالملازمة فما ذكره ﷺ من وقوع التعارض بين وجوب الواجب النفسي وحرمة الغيرية بملاك المقدّمية لا يمكن المساعدة عليه، وذلك لأنّ حرمة الغيرية حيث كانت ناشئة عن ملاك قائم بغير متعلّقها وكان اقتضاؤها باقتضاء الحرمة النفسية ودعوتها بدعوتها لا بذاتها فلا تصلح أنّ تعارض الوجوب النفسي،

لأنّ منشأ المعارضة إنّما هو المضادّة بينهما في مرحلة المبادئ من جهة ومرحلة الاقتضاء والدعوة من جهة أخرى، وحيث إنّ الحرمة الغيرية لا تنافي للوجوب النفسي في مرحلة المبادئ ولا في مرحلة الاقتضاء والدعوة، باعتبار أنّ دعوتها إنّما هي بدعوة الحرمة النفسية، ولهذا لا يعقل أن تكون معارضة للوجوب النفسي حيث إنّها لا شأن لها إلاّ شأن الحرمة النفسية، ولا يعقل أنّ تراحم الوجوب إلاّ بمزاحمة الحرمة النفسية ولا تعارضه إلاّ بمعارضتها، فإذا لا يمكن افتراض أنّ بين الوجوب النفسي للواجب وحرمة الغيرية معارضة وبينه وبين الحرمة النفسية للحرام مزاحمة، فإنّ لازم ذلك أن لا تكون الحرمة الغيرية من شؤون الحرمة النفسية وهذا خلف.

فالنّتيجة: إنّ لا فرق بين القولين في المسألة وإنّما على كلا القولين داخلية في

كبرى باب التزاحم، والمرجع فيها قواعد هذا الباب.

التعليق الثاني: إنّ هذه الثمرة ليست ثمرة فقهية لهذه المسألة مباشرة بل هي ثمرة فقهية للمسألة الأخرى الأصولية وهي قواعد باب التزاحم، فإنّ تلك القواعد هي كبرى القياس وهذه المسألة صغرى لها، فما ذكره السيّد الأستاذ رحمته الله من أنّ أصولية هذه المسألة مرهونة بترتب هذه الثمرة عليها^(١٣٨) في غير محلّه لأنّها لا تترتب عليها مباشرة الذي هو الملاك لأصولية المسألة، وإنّما تترتب كذلك على مسائل أخرى وهي القواعد المذكورة فإذاً تلك القواعد هي من المسائل الأصولية دونها.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة: وهي أنّ ما ذكره السيّد الأستاذ رحمته الله من الثمرتين لهذه المسألة وجعل أصوليتها مرهونة بها غير تام، لما عرفت من أنّ المقدّمة إذا كانت محرّمة فالمسألة وإن كانت داخلية في باب التعارض أو التزاحم إلاّ أنّ

ذلك ليس ثمرة فقهية مبررة لأصوليتها، فإن الثمرة الفقهية مترتبة على مسائل أخرى مباشرة وهي كبرى قواعد الترجيح في باب التعارض أو التزاحم لا على هذه المسألة، وقد ذكرنا في أول بحث الأصول أن الضابط لأصولية المسألة أن تكون ذات طابع استدلالي للفقه خاصة كدليل مباشر على الجعل، ومن الواضح أن هذا الضابط لا ينطبق على هذه المسألة فمن أجل ذلك لا يمكن القول بأنها مسألة أصولية بل هي مبادئها التصديقية وصغرياتها.

ثم إن المحقق الخراساني رحمته الله ذكر ثمرة فقهية للقول بوجود المقدمة الموصلة، وهي صحة العبادة إذا كان تركها مقدّمة لواجب أهم، كما إذا وقعت الصلاة في المسجد مزاحمة مع واجب أهم كالإزالة مثلا فإنه على القول بوجود المقدمة مطلقاً تقع الصلاة فاسدة على أساس أنها الضد العام للواجب الغيري وهو تركها والأمر به وإن كان غيرياً، فهو يقتضي النهي عن ضده العام والنهي عن العبادة يوجب فسادها وإن كان غيرياً وأمّا إذا قلنا بأن الواجب المقدّمة الموصلة لا مطلق المقدّمة فحينئذٍ حيث إن فعل الصلاة ليس ضدّاً عاماً للترك الموصّل فلا يقتضي الأمر به النهي عنها حتى تقع فاسدة، فهذا لا بدّ من الحكم بصحتها فهذه ثمرة مترتبة على القول بوجود المقدّمة الموصلة فحسب^(١٣٩).

والجواب : أن صحة العبادة وكذا فسادها وإن كانت تصلح أن تكون ثمرة فقهية للمسألة الأصولية إلاّ أنّها لا يترتبان على هذه المسألة مباشرة، أمّا الفساد فهو يتوقف على تمامية عدّة مسائل ومقدّمات :

الأولى: القول بثبوت الملازمة بين الأمر بشيء والنهي عن ضده.

الثانية: أنّ النهي الغيري كالنهي النفسي يقتضي الفساد.

الثالثة: أنّ يكون ترك أحد الضدّين مقدّمة للضدّ الآخر.

وكل هذه المسائل والمقدّمات غير ثابتة كما سوف يأتي بيانه في مبحث الضدّ

الخاص بعونه تعالى.

وأما صحّة العبادة كالصلاة مثلاً فهي لا تترتب على القول بوجوب المقدّمة

الموصلة، لأنّ الأمر بالترك الموصل وإن لم يقتض النهي عن الصلاة إلاّ أنّه في هذه

الحالة لا يمكن الأمر بها وإلاّ لزم الأمر بالضدّين وهما الصلاة والازالة، ومن

الواضح أنّ صحّة العبادة تتوقّف على أحد أمرين :

الأول : وجود الأمر.

الثاني : إحراز وجود الملاك والمحبوية فيها.

وإحراز الثاني يتوقّف على وجود الأول إذ لا طريق إليه بدونه، وعلى هذا فإذا

لم يكن أمر بالصلاة كما في المقام فلا طريق إلى إحراز أنّها محبوبة ومشمّلة على

المصلحة في هذه الحالة، فلهذا تتوقّف صحّتها على مسألة أخرى وهي مسألة الترتّب

إذ بها يثبت الأمر بالصلاة مشروطاً بترك الازالة.

فالنتيجة: ان صحّة العبادة لا تترتب على هذه المسألة مباشرة بل هي مترتبة

على مسألة الترتّب كذلك وهي مسألة أصولية دونها، هذا.

إضافة إلى أنّنا لو سلّمنا تمامية المقدّمات المذكورة فمع ذلك لا يمكن الحكم

بصحّة العبادة كالصلاة، لأنّ الأمر بتركها الموصل وإن لم يقتض النهي عنها إلاّ أنّها

مع ذلك تكون متعلّقة للنهي الغيري على ضوء تلك المقدّمات، فإنّ بين الضدّين

تمانعاً، فكما أنّ ترك كل منهما مقدّمة لوجود الآخر فكذلك وجود كل منهما مانع عن

الآخر وعلّة لتركه، وعلى هذا فوجود الصلاة مانع عن وجود الازالة وعلّة تامّة

لتركها، والمفروض أنّه حرام غيري باعتبار أنّه الضدّ العام لوجود الازالة وحيث إنّ فعل الصلاة علّة تامّة لتركها فيحرم بالحرمة الغيرية على أساس أنّه مقدّمة موصلة فإذا لا فرق بين القولين في المسألة فعلى كلا القولين لا يمكن الحكم بصحّة العبادة. وهنا ثمرات أخر ذكروها لهذه المسألة، ولكنّها جميعاً ليست ثمرة للمسألة الاصولية فإنّ ثمرتها إثبات الجعل الشرعي الكليّ بها مباشرة لا تطبيق الجعل الثابت على مصداق من مصاديقه.

البحث السابع:

الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته

قد استدلل على الملازمة بينها بوجوه:

الوجه الأول: ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله من أن الأوامر الغيرية كقوله تعالى [إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ... الخ^(١)] وقوله عليه السلام: (اغسل ثوبك من أبوال ما يؤكل لحمه)^(٢) وما شاكل ذلك تدل على إيجاب المقدمة، وهذه الأوامر وإن وردت في بعض المقدمات إلا أنه يستكشف منها أن وجوبها لا يمكن أن يكون جزافاً وبلا نكته مبررة له، وتلك النكته هي ثبوت الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته إذ احتمال خصوصية في المقدمات المذكورة غير محتمل.

وفيه: إن مفادها ليس الوجوب الغيري للمقدمة بل مفادها الإرشاد إلى الشرطية، فإنها كالأوامر المتعلقة بأجزاء العبادات كالصلاة ونحوها فإن مفادها الإرشاد إلى جزئيتها للعبادات.

والخلاصة: إن أوامر الأجزاء والشرائط أوامر إرشادية فيكون مفادها الإرشاد إلى الجزئية والشرطية لا جعل الوجوب الغيري لها، فإذا تلك الأوامر أجنبية عن الدلالة على جعل الوجوب الغيري للمقدمات.

الوجه الثاني: إن الملازمة في الإرادة التكوينية ثابتة بين إرادة شيء تكوينياً

(١) سورة المائدة آية ٨.

(٢) راجع الوسائل ج ٢ ص ١٠٠٩ ب ٩ من النجاسات.

وإرادة مقدّماته كذلك، فإذا كانت ثابتة في الإرادة التكوينية فهي ثابتة في الإرادة التشريعية أيضاً تطبيقاً للكبرى الكلية، وهي أنّ كلّ ما يجوز في الإرادة التكوينية يجوز في الإرادة التشريعية، وعلى هذا فكما أنّ من أراد شيئاً أصالة أراد مقدّماته بالتبع للحفاظ عليه فكذلك إذا أراد المولى الفعل عن المكلف تشريعاً أراد مقدّماته أيضاً بنفس الملاك، ومعنى إرادة مقدّماته إيجابها الغيري.

وفيه: إنّ هذا الوجه مركّب من مقدمتين:

الأولى: صغرى القياس، وهي ثبوت الملازمة بين إرادة شيء تكوينياً وإرادة مقدّمات تبعاً.

الثانية: كبرى القياس، وهي أنّ كلّ ما يجوز في الإرادة التكوينية يجوز في الإرادة التشريعية.

أمّا المقدّمة الأولى فهي وإن لم تكن برهانية إلاّ أنّها وجدانية، بمعنى أنّ إرادة شيء بالذات تستلزم قهراً إرادة مقدّمته تبعاً وبالغير بملاك أنّ وجود المراد يتوقّف على وجودها في الخارج، والإرادة التبعية حيث إنّها من شؤون الإرادة الذاتية فلا تنافي حرمة المقدّمة إلاّ بمنافاة الإرادة الذاتية فإنّ منافاتها إنّما هي بمنافاتها ومعارضتها إنّما هي بمعارضتها وليست بالأصالة، وعلى هذا فالمقدّمة إذا كانت محرّمة ومبغوضة فإن كانت حرمتها أهم من وجوب الواجب النفسي ومبغوضيتها أقوى من محبوبيته، ففي مثل ذلك لا وجوب للواجب ولا محبوبية له بلحاظ أنّها مزاحمة بمبغوضيّة المقدّمة الأقوى منها وإن كان في نفسه ويقطع النظر عن مبغوضيّة المقدّمة محبوباً، وكذلك مقدّمته محبوبة بالتبع بقطع النظر عن مبغوضيتها وإن كانت حرمتها مساوية مع وجوب الواجب النفسي فالأمر أيضاً كذلك.

والخلاصة: إنّ حرمة المقدّمة وكذا مبغوضيتها لا تصلح أن تكون دليلاً على

عدم الملازمة بين إرادة شيء ذاتاً وإرادة مقدّمته تبعاً وبين محبوبة شيء أصالة ومحبوبة مقدّمته تبعاً، والإرادة التبعية ليست إرادة مستقلة ولها وجود كذلك في أفق النفس بل هي متولّدة من الإرادة الأصيلة ومن مراتب وجودها النازلة.

وأما المقدّمة الثانية فهي غير صحيحة، إذ لا دليل على أنّ كلّ ما يجوز في الإرادة التكوينية يجوز في الإرادة التشريعية أيضاً، وذلك لأنّ للحكم ثلاث مراحل: الأولى: مرحلة الملاك.

الثانية: مرحلة الإرادة والحبّ.

الثالثة: مرحلة الجعل والاعتبار.

أما في المرحلة الأولى فلا ملازمة بين اتّصاف الفعل بالملاك واتّصاف مقدّماته به وإلا لكان وجوبها نفسياً لا غيرياً، وهذا خلف.

وأما في المرحلة الثانية فقد عرفت ثبوت الملازمة فيها وجداناً بين إرادة شيء وإرادة مقدّماته لا برهاناً.

وأما في المرحلة الثالثة وهي مرحلة الإرادة التشريعية التي هي متمثلة في إيجاب شيء فلا ملازمة بينه وبين إيجاب مقدّماته، وذلك لأنّه إن أُريد بالملازمة بينهما ترشّح وجوب المقدّمة وتولّده من وجوب ذي المقدّمة بصورة قهرية كتولّد المعلول عن العلة التامة ففيه أنّه غير معقول، لأنّ الوجوب أمر اعتباري لا واقع له في الخارج لكي يتصوّر فيه التأثير والتأثر والعلّية والمعلولية، هذا إضافة إلى أنّه فعل اختياري للجاعل مباشرة فلا يعقل فيه التسبب بأن يكون سبباً لاعتبار آخر قهراً فإنّ افتراضه خلف.

وإن أُريد بها الملازمة بين جعل الوجوب لشيء وجعله لمقدّمته تبعاً ففيه أنّ هذا وإن كان ممكناً ثبوتاً إلاّ أنّه لا يمكن الالتزام به إثباتاً، وذلك لأنّ جعل الوجوب

لا يمكن أن يكون جزافاً وبلا نكته، وتلك النكته هي كونه داعياً ومحركاً للمكلف نحو الطاعة والامتثال والمفروض أنّ الوجوب الغيري لا يصلح أن يكون داعياً ومحركاً نحوها لما تقدّم من أنّ موافقة الوجوب الغيري لا تكون طاعة ومخالفته لا تكون معصية، فلهذا لا يكون داعياً لأنّ داعويته إنّما هي بداعوية الوجوب النفسي فإذا لا مبرّر لجعله فيكون لغواً وجزافاً.

الوجه الثالث: إنّ المقدّمة لو لم تكن واجبة لجاز تركها، فإذا جاز تركها فهل يعاقب على ترك ذي المقدّمة أو لا، وكلاهما لا يمكن، أمّا الأول فلأنّ لازمه عدم جواز ترك المقدّمة الذي يوجب ترك ذي المقدّمة.

وأما الثاني فلأنّ لازمه انقلاب الواجب النفسي المطلق إلى الواجب المشروط بأنّ يكون وجوبه مشروطاً بالاتيان بالمقدّمة، فإذا تكون المقدّمة مقدّمة الوجوب فلا يجب تحصيلها.

وفيه: إنّهُ إن أُريد بجواز الترك جوازه مطلقاً عقلاً وشرعاً فهو وإن كان يستلزم المحذور المذكور إلاّ أنّه غير مراد جزماً، وإن أُريد بجوازه شرعاً بمعنى عدم إيجاب الشارع المقدّمة فهو لا يستلزم المحذور المتقدّم، لأنّ العقل مستقل بوجوب الاتيان بها بملاك حكمه بوجوب الاتيان بالواجب النفسي وامتناله لأنّه من شؤون امتناله واطاعته.

والخلاصة: إنّهُ لا شبهة في استقلال العقل بوجوب الاتيان بالصلاة مثلاً بتام شروطها وقيودها وما يتوقّف وجودها عليه. فالنتيجة: ان هذا الوجه أيضاً غير تام.

الأصل العملي في المسألة

يقع الكلام فيه تارةً في المسألة الأصولية وأخرى في المسألة الفرعية: أمّا الكلام في الأولى فلا موضوع للأصل العملي فيها، لأنّ الملازمة بنحو القضية الشرطية التي يدور صدقها مدار ثبوتها في الواقع سواء كان طرفاها من الشرط والجزاء موجودين أم لا أزلية وليست لها حالة سابقة.

وعلى الجملة: فالملازمة في المسألة بين وجوب شيء ووجوب مقدّمته بنحو القضية الشرطية إن كانت ثابتة فهي ثابتة من الأزل، وإن لم تكن ثابتة فكذلك من الأزل فلا تتصوّر فيها الحالة السابقة لا وجوداً ولا عدماً لكي تكون من موارد التمسك بالاستصحاب عند الشك في بقائها.

نعم، لو أريد بالملازمة الملازمة الفعلية بين الوجوب النفسي للشيء بعد تحقّقه والوجوب الغيري فهي مسبوقة بالعدم بنحو العدم الأزلي فإن قبل تحقّق الوجوب النفسي لم يكن وجوب ولا استلزامه للوجوب الغيري، وبعد تحقّقه نشك في تحقّق صفة الملازمة بينهما وحينئذ فلا مانع من استصحاب عدم تحقّقها، إلا أنّ هذا الاستصحاب لا أثر له إذ مرجعه إلى استصحاب عدم تحقّق الوجوب الغيري، وهو لا يجري لأنّ الأصول العملية كأصالة البراءة والاستصحاب ونحوهما إنّما تجري فيما هو قابل للتنجيز والتعذير لا مطلقاً، ولهذا يختصّ جريانها في الأحكام التي تقبل التنجيز والتعذير، والوجوب الغيري للمقدّمة شرعاً بما أنّه غير قابل للتنجيز فلا عقوبة في مخالفته لكي يجري استصحاب عدم تحقّقه عند الشك فيه لدفع احتمال العقوبة عليها، هذا إضافة إلى أنّه أصل في المسألة الفرعية لا في الأصولية ومحلّ الكلام في المقام إنّما هو في الثاني دون الأول، ونتيجة ذلك أنّه لا أصل في المسألة الأصولية هنا.

وأما الكلام في المسألة الفرعية فقد أفاد المحقق النائيني رحمته أنه لا مانع من الرجوع إلى أصالة عدم وجوب المقدمة، بتقريب أن المقدمة قبل إيجاب ذي المقدمة لم تكن واجبة وبعد وجوبه شك في وجوبها، ومعه لا مانع من الرجوع إلى استصحاب عدم وجوبها أو لا أقل من أصالة البراءة، هذا^(١٤٢).

وقد أورد عليه السيد الأستاذ رحمته بما أشرنا إليه الآن من أن الأصول العملية إنما تجري في الأحكام التكليفية الالزامية لدفع الكلفة والمسؤولية عن المكلف أمامها عند الشك في ثبوتها، وقد مرّ أنه لا عقوبة على مخالفة الوجوب الغيري ولا مسؤولية على المكلف من قبله ولا امتنان في رفعه^(١٤٣)، ولهذا لا مجال لجريان الأصول العملية فيه لا أصالة البراءة ولا الاستصحاب لأنها إنما تجري في الأحكام التكليفية التي تقبل التنجيز والتعذير ويكون في مخالفتها عقاب وفي موافقتها ثواب، وقد تقدّم أن وجوب المقدمة شرعاً على القول به ليس بنفسه مما يقبل التنجيز والتعذير، هذا تمام كلامنا في مقدمة الواجب.

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ٢٣٠.

(٢) المحاضرات ج ٢ ص ٤٣٧.

مقدمة المستحب والمكروه والحرام

أمّا مقدّمة المستحب فهي كمقدّمة الواجب فلو قلنا بالملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدّمته فلا بدّ أن نقول بها بين استحباب شيء واستحباب مقدّمته بنفس الملاك، فلا فرق بينهما لا في مرحلة المبادئ ولا في مرحلة الجعل.

وأمّا مقدّمة الحرام فقد ذكر المحقّق النائيني رحمته الله أنّها على ثلاثة أقسام:

الأول: ما لا يتوسّط بين المقدّمة وذي المقدّمة إرادة الفاعل واختياره، بمعنى أنّ المقدّمة علّة تامّة لارتكاب الحرام، وفي هذا القسم حكم رحمته الله بحرمة المقدّمة حرمة نفسية بتقريب أنّ النهي المتعلّق بذي المقدّمة فهو متعلّق في الحقيقة بالمقدّمة باعتبار أنّها مقدورة.

الثاني: ما يتوسّط بين المقدّمة وذي المقدّمة إرادة المكلف واختياره وكان المكلف يقصد باتيانها التوصل إلى الحرام، وفي هذا القسم أيضاً حكم رحمته الله بالحرمة متردداً بين كونها نفسية أو غيرية، فإنّها إن كانت من باب التجريّ فهي حرمة نفسية وإن كانت من باب السراية فهي غيرية.

الثالث: هذا الفرض ولكن المكلف لم يأت بالمقدّمة بقصد التوصل إلى الحرام والمفروض أنّه قادر على ترك الحرام بعد الاتيان بها أيضاً، وفي هذا القسم حكم رحمته الله بعدم حرمتها^(١٤٤).

وقد أورد على ذلك السيد الأستاذ رحمته الله بتقريب أنّه لا يمكن الحكم بحرمة المقدّمة في هذين القسمين وإن قلنا بوجوب المقدّمة هناك، لأنّ حكم العقل بالملازمة

بين وجوب شيء ووجوب مقدّمته إنّما هو بملاك أنّ الاتيان بالواجب لا يمكن بدون الاتيان بمقدّماته، وهذا الملاك غير متوفّر فيهما لأنّ ترك الحرام في مثلها لا يتوقّف على ترك مقدّمته إذ بإمكان المكلف أن يترك الحرام فيه مع الاتيان بمقدّماته فإذا لا وجه للالتزام بحرمة المقدّمة فيهما.

وأما القسم الأول فحرمة المقدّمة فيه مبنية على القول بوجوب مقدّمة الواجب فإن قلنا بوجوب المقدّمة بملاك أنّ الاتيان بالواجب يتوقّف على الاتيان بها فلا بدّ أن نقول بحرمة مقدّمة الحرام في هذا القسم لأنّ ترك الحرام يتوقّف على تركها وإلا فلا يتمكّن من تركه^(١٤٥).

ومن هنا يظهر أنّ ما ذكره المحقّق النائيني رحمته الله من أنّ حرمة المقدّمة في هذا القسم حرمة نفسية لا وجه له أصلاً ضرورة أنّ ملاك الحرمة النفسية غير موجود فيها وهو المفسدة الملزمة لأتمّها قائمة بذی المقدّمة بل الموجود فيها ملاك الحرمة الغيرية وهو توقّف ترك الحرام على تركها.

إلى هنا قد تبين أنّ الصحيح ما أفاده السيّد الأستاذ رحمته الله دون ما أفاده المحقّق النائيني رحمته الله.

بقي هنا شيء، وهو أنّ الفرق بين مقدّمة الواجب ومقدّمة الحرام في نقطة واحدة وهي أنّ المطلوب في الحرام حيث إنّهُ التّرك فيكون المتّصف بالحرمة الغيرية مجموع مقدّماته لا جميعها على أساس أنّ تركه يتوقّف على ترك إحداهما، غاية الأمر أنّها إن كانت عرضية فالمطلوب هو ترك أحدها تخيراً وإن كانت طولية فالمطلوب هو ترك ما يقع في آخر سلسلة علل الحرام.

وأما المطلوب في الواجب فحيث إنه الفعل فالمتّصف بالوجوب الغيري جميع مقدماته سواء كانت عرضية أم طولية.

نتيجة البحث عدّة نقاط

الأولى : إنّ مسألة مقدّمة الواجب ليست مسألة أصولية لعدم توقّف ملاك الأصولية فيها، وهو ترتّب أثر فقهي منجز عليها مباشرة الذي هو المعيار العام لأصولية المسألة، والوجوب الغيري لا يصلح أن يكون ثمرة لها لأنّه غير قابل للتنجيز الموجب لاستحقاق العقوبة على مخالفته والمثوبة على موافقته.

الثانية : إنّ السيّد الأستاذ رحمته قد ذكر لها ثمّرتين منجزتين :

الأولى : ما إذا كانت المقدّمة محرّمة.

الثانية : ما إذا كان الواجب علّة تامّة للحرام، ولكن قد تقدّم موسّعاً أنّ هاتين الثمّرتين ليستا من ثمرات هذه المسألة وثمرتين عليها مباشرة بل هما من ثمرات مسائل أخرى وثمرتان عليها كذلك وهي قواعد باب التزاحم والتعارض.

الثالثة: ذكر المحقّق الخراساني رحمته أنّه على القول بوجوب المقدّمة الموصّلة ترتّب

على هذه المسألة ثمرة فقهية، وهي صحّة العبادة إذا كان تركها مقدّمة لواجب أهم.

ولكن تقدّم أنّ صحّة العبادة وإن كانت تصلح أن تكون ثمرة فقهية للمسألة

إلا أنّها لا ترتّب على هذه المسألة مباشرة بل هي مترتبة على مسألة الترتّب.

الرابعة: قد استدللّ المحقّق الخراساني رحمته على الملازمة بين وجوب شيء

وووجوب مقدماته بالأوامر الغيرية كقوله تعالى : [إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ ...] الخ.

ولكن قد تقدّم أنّ مفاد تلك الأوامر الإرشاد إلى شرطية هذه المقدمات دون

وجوبها الغيري.

الخامسة: إنّ الملازمة بين إرادة شيء تكويناً وإرادة مقدماته تبعاً ثابتة وجداناً، فإذا كانت هذه الملازمة ثابتة بينهما في الإرادة التكوينية فهي ثابتة في الإرادة التشريعية أيضاً، ولكن قد مرّ أنّها غير ثابتة في الإرادة التشريعية ولا ملازمة بينهما وبين الإرادة التكوينية في ذلك.

السادسة: إنّ المقدّمة لو لم تكن واجبة لجاز تركها، فإذا جاز تركها فهل يعاقب على ترك ذي المقدّمة أو لا، وكلاهما لا يمكن.

وفيه: ما تقدّم من عدم صحّة هذا الدليل بل فيه مغالطة واضحة.

السابعة: الصحيح أنّه لا ملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدّمته لا مطلقاً ولا في خصوص المقدّمة الموصلة.

الثامنة: إذا شكّ في ثبوت الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدّمته وعدم ثبوتها بنحو القضية الشرطية فلا أصل في المسألة لكي تثبت به الملازمة أو عدمها، لأنّها إن كانت ثابتة فهي ثابتة من الأزل وإلّا فعدمها كذلك فلا حالة سابقة لها.

التاسعة: ذكر المحقّق النائيني رحمته الله أنّه لا مانع من الرجوع إلى الأصل العملي في المسألة الفرعية، وهو استصحاب عدم وجوب المقدّمة عند الشك فيه أو أصالة البراءة عنه^(١٤٦).

ولكن تقدّم أنّ الأصول المؤمنة لا تجري في الوجوب الغيري للمقدّمة عند الشك فيه، لأنّها إنّما تجري في الأحكام التي تقبل التنجيز والتعذير، والوجوب الغيري بما أنّه لا يقبل التنجيز والتعذير فلا تجري فيه الأصول العملية.

العاشرة: إنّ مقدّمة المستحبّ كمقدّمة الواجب بدون فرق بينهما من هذه الناحية، ومقدّمة المكروه كمقدّمة الحرام.
وأما مقدّمة الحرام فإن كان تركه متوقّفاً على ترك مقدّمته فحالتها حال مقدّمة الواجب، فإن قلنا بوجوب مقدّمة الواجب فلا بدّ أن نقول بحرمة مقدّمة الحرام أيضاً، وإن لم يكن ترك الحرام متوقّفاً على ترك مقدّمته فلا إشكال في عدم حرمتها وإن قلنا بوجوب مقدّمة الواجب.
هذا تمام كلامنا في مبحث مقدّمة الواجب.

مبحث الضدّ

فسّرت كلمة (ضدّ) لغة وعرفاً بما يعاند الشيء وينافيه سواء كان أمراً وجودياً كالأفعال الخاصّة أم عدمياً كالترك.

وقد قسّم الأصوليون الضدّ إلى نوعين :

الأوّل: الضدّ الوجودي الخاص.

الثاني: الضدّ العام، وهو ما يقابل الوجود بتقابل الإيجاب والسلب.

وهذا التقسيم ينسجم مع مفهوم الضدّ الجامع بين النوعين، وعلى هذا

فالكلام في المسألة يقع في مقامين :

الأوّل: في الضدّ العام.

الثاني: في الضدّ الخاص.

وقبل الدخول في المسألة نبدأ بنقطتين :

الأولى: قد تقدّم في ضمن البحوث السالفة أنّ أصولية المسألة مرهونة بترتب

أثر فقهي عليها مباشرة، وعلى هذا فيقع البحث عن نكتة أصولية هذه المسألة عند

الأصحاب، حيث قد يقال كما قيل: إنّ أصوليتها مرهونة بالقول بالملازمة بين

وجوب شيء وحرمة ضده، فإنّ حرمة هي ثمرة هذه المسألة وأصوليتها مرهونة بها.

ولكن قد تقدّم أنّ الحرمة الغيرية كالوجوب الغيري لا تصلح أن تكون ثمرة

للمسألة الأصولية، لأنّ ثمرتها مسألة فقهية قابلة للتنجيز والتعذير، والمفروض أنّ

الحرمة الغيرية لا تقبل التنجيز، ولهذا لا عقاب على مخالفتها ولا ثواب على موافقتها

بما هي موافقة لها.

ومن هنا ذهب السيد الأستاذ رحمته إلى أن أصوليتها مرهونة بصحة العبادة المترتبة على هذه المسألة على القول بعدم الاقتضاء^(١٤٧).

ولكن قد سبق أنّها لا ترتب على المسألة على هذا القول مباشرة بل هي مترتبة على مسألة أخرى، وهي مسألة الترتب فإنّها مسألة أصولية وهذه المسألة على هذا القول صغرى لها وتمام الكلام هناك.

الثانية: إنّ ما ذكر من أنّ هذه المسألة على القول بعدم الاقتضاء داخله في باب المزاحمة وعلى القول بالاقتضاء داخله في باب المعارضة غير صحيح، فإنّ المسألة على كلا القولين داخله في باب المزاحمة لأنّ الحرمة الغيرية بما هي لا تصلح أن تعارض الوجوب النفسي لا في المبدأ ولا في المنتهى ولا في الاقتضاء، فإنّ اقتضاء الحرمة الغيرية إنّما هو باقتضاء الحرمة النفسية لا في نفسها ومزاحمتها إنّما هي بمزاحمتها وكذلك معارضتها، وتفصيل ذلك تقدّم في أول بحث الأصول.

وبعد ذلك نقول: أمّا الكلام في المقام الأوّل ففيه أقوال ثلاثة:

القول الأول: أنّ الأمر بشيء عين النهي عن ضده العام وهو الترك.

القول الثاني: أنّه يدلّ عليه بالتضمّن.

القول الثالث: أنّه يدلّ عليه بالالتزام.

أمّا القول الأول، فإنّ أريد بذلك أنّ الأمر كما يدلّ على وجوب متعلّقه حقيقة يدلّ على حرمة تركه كذلك بمعنى أنّه يقتضي حكّمين متباينين من مرحلة المبادئ إلى مرحلة الاعتبار أحدهما الوجوب المتعلّق بالفعل بنحو صرف الوجود والآخر الحرمة المتعلّقة بتركه، فيرد عليه: أنّ ذلك وإن كان ممكناً بحسب مقام الثبوت

والواقع كما إذا فرضنا أنّ الفعل كالصلاة مثلاً مشتمل على مصلحة ملزمة تدعو المولى إلى جعل الوجوب له، وتركه مشتمل على مفسدة ملزمة تدعو المولى إلى جعل الحرمة له، وفي مثل ذلك لا مانع من جعل الوجوب للفعل والحرمة للترك ولا تنافي بينهما لا في مرحلة المبادئ ولا في مرحلة الاعتبار، إلاّ أنّه لا يمكن ذلك بحسب مقام الاثبات لأنّ الأمر يدلّ على الطلب المولوي الذي هو مدلوله ولا يدلّ على الزجر الذي هو مدلول النهي لا بالمطابقة ولا بالتضمّن ولا بالالتزام.

والخلاصة: إنّ هذا القول بهذه الصيغة وهي أنّ الأمر بشيء عين النهي عن ضده غير معقول، بدهة أنّ الأمر لا يمكن أن يكون عين النهي لا في مرحلة المبادئ ولا في مرحلة الجعل والاعتبار ولا في مرحلة الفعلية، وعلى هذا فإنّ أريد بها الدلالة المطابقة فقد عرفت أنّ الأمر لا يدلّ على النهي بالمطابقة.

وإنّ أريد بها العينية في التأثير بمعنى أنّ تأثير الأمر بشيء كتأثير النهي عن نقيضه وهو الترك في التقريب إلى الفعل والابتعاد عن الترك وأتمها على مستوى واحد فلا فرق في التأثير بين قول المولى (صلّ) وبين قوله (لا تترك الصلاة) حيث إنّ لهما أثراً واحداً في نفس المكلف وهو تحريكه نحو الفعل وابتعاده عن الترك، فيرد عليه أنّ معنى ذلك هو أنّ الأمر والنهي مشتركان في الأثر، وهو تحريك الأمر المكلف نحو الفعل بنفس نسبة تحريك النهي المكلف نحو الابتعاد عن تركه لا في المدلول والمعنى وهذا خلف الفرض.

وإنّ أريد بها أنّ النهي عن شيء عبارة عن طلب نقيضه ونقيض الشيء تركه ونقيض الترك الفعل، وعليه فالنهي عن ترك الشيء معناه طلب نقيضه وهو الفعل، وهذا معنى أنّ الأمر بشيء عين النهي عن ضده العام فإذاً ليس النهي عن ترك ذلك الشيء غير طلب فعله، فيرد عليه أنّه مبني على أن يكون معنى النهي عن شيء طلب

نقيضه، وعليه فالنهي عن الضدّ العام معناه طلب نقيضه وهو الفعل، ولكن هذا المبني خاطيء جداً وغير صحيح فإنّ معنى النهي عن شيء هو الزجر عنه باعتبار أنّه ناشئ عن اتّصافه بالمفسدة الملزمة لا عن اتّصاف تركه بالمصلحة كذلك ليكون معنى النهي عن شيء طلب نقيضه.

والخلاصة: إنّ معنى الأمر هو الطلب المولوي الناشئ من المصلحة في الفعل، ومعنى النهي هو الزجر المولوي الناشئ من المفسدة فيه، هذا كلّه بلحاظ عالم الاعتبار والجعل.

وأما بلحاظ عالم المبادئ فلا يعقل أن تكون المصلحة عين المفسدة والإرادة عين الكراهة والحبّ عين البغض، نعم لا مانع من أن يكون الفعل مشتملاً على مصلحة والترك على مفسدة، والأول يكون منشأً للإرادة والحبّ، والثاني للكراهة والبغض، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إنّ الملازمة بين إرادة شيء وكراهة تركه تبعاً وإن كانت موجودة وجداناً وكذلك بين حبّ شيء وبغض تركه تبعاً إلاّ أنّها تدلّ على التعدّد والاثنية لا على العينية والوحدة.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي أنّ الأمر بشيء لا يعقل أن يكون عين النهي عن ضده العام إلاّ بناءً على تفسيره بطلب ترك نقيضه كما هو المشهور، ولكن هذا التفسير خاطيء جداً:

أولاً: إنّ خلاف المتفاهم العرفي لأنّ المتفاهم منه عرفاً الزجر والمنع المساوق للحرمة.

وثانياً: إنّ هذا التفسير لا ينسجم مع ما هو واقع النهي وحقيقته وروحه، وهو المفسدة الملزمة القائمة بمتعلّقه فإنّها تدعو المولى إلى النهي والزجر عنه والمنع من

إيجاده في الخارج، ولا تدعو إلى طلب تركه لأن الطلب ناشئ عن مصلحة في متعلّقه، والمفروض أنّه لا مصلحة فيه، والمفسدة في الفعل لا تتطلّب ذلك وإنّما تتطلّب الزجر عنه، فتحصّل أنّ القول بالعينية لا يرجع إلى معنى محصّل.

وأما القول الثاني، وهو القول بالتضمّن والجزئية فلا أساس له إلاّ دعوى أنّ الوجوب ينحل إلى اعتبارين : اعتبار طلب الفعل، واعتبار المنع من الترك. ولكن هذه الدعوى خاطئة جدّاً، وذلك لأنّه إن أريد بذلك أنّ الوجوب مرّكّب من اعتبارين : أحدهما بمثابة الجنس، والآخر بمثابة الفصل، فيردّه أنّ الوجوب أمر اعتباري وهو بسيط ولا يتعلّق له الجنس والفصل.

وإن أريد بذلك أنّ المولى إذا أمر بشيء فقد أنشأ أمرين : أحدهما طلب الفعل والآخر : المنع من الترك فيردّه أنّ الأمر لا يدلّ على المنع من الترك لا مادّة ولا هيئة لا بالمطابقة ولا بالتضمّن والالتزام وإنّما يدلّ على الطلب المولوي المساوق للوجوب. نعم، إذا أمر المولى بشيء فالعقل يحكم بالمنع عن تركه لا المولى، فالنتيجة: ان هذا القول أيضا لا يرجع إلى معنى محصّل.

وأما القول الثالث فالمعروف والمشهور بين الأصحاب أنّ الأمر بشيء يدلّ بالالتزام على النهي عن ضده العام ولا خلاف في ذلك، وإنّما الخلاف بينهم في أنّ هذه الملازمة هل هي بنحو اللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ أو البيّن بالمعنى الأعمّ؟ فذهب المحقّق النائيني رحمته الله إلى الوجه الأول بدعوى أنّه يكفي في تصوّر المنع من الترك تصوّر وجوب شيء بلا حاجة إلى عناية زائدة، ثمّ قال: (وعلى تقدير التنزّل عن ذلك فلا شبهة في الوجه الثاني وهو اللزوم البيّن بالمعنى الأعمّ)، هذا.

والتحقيق في المقام أن يقال: إنّ البحث عن وجود الملازمة في المسألة يقع في

الأول: في مرحلة المبادئ والملاكات.

الثاني: في مرحلة الجعل والاعتبار.

أمّا الكلام في المورد الأول فالظاهر أنّ الملازمة بين إرادة شيء بالأصالة وكراهة تركه بالتبع بنحو اللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ غير موجودة، إذ كثيراً ما أراد شخص فعل شيء غافلاً عن تركه مع أنّ الملازمة لو كانت بينهما بنحو اللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ فمجرد تصوّر الملزوم يستلزم تصوّر اللازم قهراً بدون منبه آخر لاستحالة الانفكاك بينهما مع أنّ الأمر ليس كذلك.

وأما الملازمة بينهما بنحو اللزوم البيّن بالمعنى الأعمّ فالظاهر أنّها ثابتة وجداناً لا برهاناً، إذ ليس بإمكاننا إقامة برهان على ذلك وإيماننا بها إنّما هو بشهادة الوجدان ولهذا لا يمكن الزام الخصم بها، فالنتيجة أنّ الملازمة بينهما بنحو اللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ غير موجودة وأمّا بنحو اللزوم البيّن بالمعنى الأعمّ فهي موجودة.

وكذلك الحال بين حبّ شيء بالأصالة وبغض تركه بالتبع فإنّ الملازمة بينهما بنحو اللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ غير ثابتة، وأمّا بنحو اللزوم البيّن بالمعنى الأعمّ فهي ثابتة وجداناً لأنّ كل من راجع إلى وجدانه يرى ثبوت الملازمة بين حبّ شيء أصالة وبغض تركه تبعاً في نفسه.

وأما الكلام في المورد الثاني، أي الملازمة بين الأمر بشيء كالصلاة مثلاً والنهي عن تركه في مرحلة الجعل والاعتبار فلا شبهة في عدم ثبوتها، لأنّه إن أُريد بها الملازمة بينهما بصورة قهرية كالملازمة بين العلة والمعلول ففيه إثبات غير معقولة، لأنّ الحرمة أمر اعتباري لا واقع لها ما عدا اعتبار المعبر وجعلها باختياره وإرادته في عالم الاعتبار والذهن، فلا يعقل أن تتولّد من اعتبار آخر كتولّد المعلول من العلة التامة بدون اعتبار من معتبر لأنّه خلف فرض أنّه فعل اختياري مباشرة لا تسبيحاً، هذا.

إضافة إلى أن التسبب والتأثير والتأثر من آثار الموجودات التكوينية الخارجية، ولا تتصوّر في الأمور الاعتبارية التي لا واقع موضوعي لها في الخارج. وإن أريد بها الملازمة بين جعل المولى الوجوب لشيء أصالة كالصلاة مثلاً وجعله الحرمة لتركه تبعاً ففيه أثمها وإن كانت ممكنة ثبوتاً إلاّ أنّها مستحيلة وقوعاً، وذلك لأنّ جعل الحكم من المولى لا يمكن أن يكون جزافاً وبلا نكتة تبرّر جعله، ولا نكتة في المقام تدعو إلى جعل الحرمة للترك تبعاً لجعل الوجوب للفعل لفرض أنّه لا مفسدة فيه لكي تدعو إلى الحرمة له وإلاّ لكانت الحرمة مجعولة مستقلاً لا تبعاً وهذا خلف، وأمّا المصلحة القائمة بالفعل فهي إنّما تدعو إلى جعل الوجوب له ولا تدعو إلى جعل الحرمة لتركه أيضاً تبعاً، لأنّ الغرض من جعل الوجوب هو إيجاد الداعي في نفس المكلف وتحريكه نحو الفعل وهو يحصل بجعله وأمّا جعل الحرمة التبعية لتركه فيما أنّ ملاكها هو المصلحة القائمة بالفعل فلا يوجب تأكيده وحينئذ فيكون وجودها وعدمها من هذه الناحية على حدّ سواء هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى إنّ حرمة الترك حيث إنّها حرمة غيرية فلا تكون مورداً لاستحقاق العقوبة على مخالفتها والمثوبة على موافقتها لكي يكون ذلك داعياً إلى جعلها.

فالنتيجة: إنّ الملازمة بين وجوب شيء وحرمة تركه البديل له مستحيلة وقوعاً وإن كانت ممكنة ثبوتاً، فإذا لا تصل النوبة إلى مقام الاثبات في المسألة والبحث فيها عن أنّ الأمر بشيء هل يدلّ على النهي عن ضده العام أو لا، فإنّه فرع إمكانه ذاتاً ووقوعاً.

إلى هنا قد تبين: أنّه لا ملازمة بين الأمر بشيء والنهي عن ضده العام لا مطابقة ولا تضمناً ولا التزاماً.

وأما الكلام في المقام الثاني وهو أنّ الأمر بشيء هل يقتضي النهي عن ضده

الخاصّ؟ فيه قولان، فذهب جماعة من الأصوليين إلى القول الأول وقد استدّلوا عليه
بوجهين :

الوجه الأول: يتوقّف على تمامية مقدّمات :

الأولى: أنّ ترك أحد الضدّين مقدّمة للآخر.

الثانية: أنّ مقدّمة الواجب واجبة، وحيث إنّ ترك الضدّ الواجب كالصلاة
مقدّمة للضدّ الواجب الآخر كالأزالة فيكون واجباً.

الثالثة: أنّ وجوب ترك الضدّ الخاصّ العبادي كالصلاة مثلاً يستلزم حرمة
نقيضه وهو إيجاد الضدّ، فإذا تمتّ تلك المقدّمات جميعاً فقد تمّ هذا الوجه فيثبت به
القول بالاقضاء هو الأمر بشيء يستلزم النهي عن ضده الخاصّ.

فإذا وقع الكلام في تمامية هذه المقدّمات ومدى صحّتها :

أمّا المقدّمة الأولى، فقد ذكر في وجهها أنّ وجود الضدّ مانع عن وجود الضدّ
الآخر، فإذا كان مانعاً فعدم المانع من أجزاء العلة التامة على أساس أنّ العلة التامة
مركّبة من ثلاثة أجزاء :

الأول: وجود المقتضي.

الثاني: وجود الشرط.

الثالث: عدم المانع، مثلاً وجود النار مقتضي للإحراق، والمماسّة بين وجودها
والحطب شرط لتأثيرها فيه باعتبار أنّها مصحّحة لفاعلية النار، ورطوبة الحطب
مانعة عن فعلية تأثيرها فيه، فإذا تمتّ هذه الأجزاء الثلاثة فقد تمتّ العلة التامة
وأثّرت أثرها وحيث إنّ عدم الضدّ من أجزاء العلة التامة فبطبيعة الحال يكون
مقدّمة لوجود الضدّ الآخر من باب أنّ عدم المانع من المقدّمات، وهذا معنى كون
عدم أحد الضدّين مقدّمة للضدّ الآخر، هذا.

ولكن ذهب جماعة من المحققين الأصوليين إلى استحالة مقدّمية عدم أحد الضدّين للضدّ الآخر، وقد استدّلوا على ذلك بوجوه:

الوجه الأول للرد على المقدمة: وتوجيه هذا الوجه بحاجة إلى مقدّمة، وهي أنّ المعلول وإن كان مترتباً على العلة بتمام أجزائها وعناصرها ومتأخراً عنها رتبة ومعاصراً لها زمنياً ولكن تأثير كل عنصر من عناصرها في المعلول مغاير لتأثير الآخر فيه، فإنّ المقتضي هو مبدأ المعلول مباشرة وبمثابة الأمّ على أساس أنّه متولّد منه كذلك، ويكون من مراتب وجوده النازلة وليس شيئاً أجنبياً عنه وإلاّ استحال تأثيره فيه، ضرورة أنّه منوط بمبدأ التناسب بين العلة والمعلول على أساس أنّ المعلول عين الربط بالعلة والتعلّق بها لا ذات له الربط والتعلّق، مثلاً الحرارة عين الربط بالنار وتتولّد من صميم ذاتها وإلاّ لزم تأثير كل شيء في كلّ شيء وهو كما ترى، فإنّ لازم ذلك انهيار جميع العلوم من العلوم الطبيعية والعقلية بل انهيار العالم بتمام نظمه الطبيعية التي يتحرّك بها بشتّى ألوانه وأشكاله ويخرج من القوّة إلى الفعل ومن الامكان إلى الوجود، فإنّ تلك النظم المتمثلة في الحركة الجوهرية في الأشياء التي تتحرّك على أساس مبدأ العلية من ناحية، وفي القوّة الجاذبة العامّة من ناحية أخرى تتحكّم على العالم وتحفظ به كما هو.

وأما الشرط فهو مؤثّر في فعلية فاعلية المقتضي ولا يكون مؤثراً في المعلول مباشرة، فمماسّة الحطب للنار مؤثّرة في فعلية فاعلية النار في إيجاد الحرارة وتوليدها بدون أن يكون لها تأثير مباشر في الإحراق وتوليد الحرارة.

وأما عدم المانع فهو بنفسه لا يكون مؤثراً في شيء ضرورة أنّ العدم بما هو لا يعقل أن يكون مؤثراً لما عرفت من أنّ تأثير شيء في شيء آخر إنّما هو على أساس مبدأ التناسب وبدونه فلا يمكن التأثير، والعدم ليس بشيء حتّى يكون مؤثراً، وعلى هذا

فعدّ عدم المانع من أجزاء العلة التامة إنّما هو باعتبار أنّ وجوده مانع عن تأثير المقتضي لا أنّ عدمه من أجزائها، مثلاً عدم رطوبة الحطب لا يكون مؤثراً لا في الإحراق ولا في فاعلية النار له فإذا جعله من أجزاء العلة التامة مبني على المسامحة وبلحاظ أنّ نقيضه وهو الرطوبة مانع عن فاعلية النار وتأثيرها فيه، فيكون من قبيل وصف الشيء بحال متعلّقه.

إلى هنا قد تبين أمران :

الأول: أنّ تأثير كل جزء من أجزاء العلة التامة في المعلول يختلف عن تأثير الجزء الآخر، فإنّ تأثير المقتضي فيه يكون بنحو المباشر على أساس مبدأ التناسب، وأمّا تأثير الشرط فيه لا يكون كذلك بل هو في فعالية فاعلية المقتضي، وعدم المانع بما هو عدم لا يكون مؤثراً في شيء لآلته ليس بشيء حتّى يكون مؤثراً بل تأثيره إنّما هو بلحاظ أنّ وجوده مانع عن فاعلية المقتضي، فالشرط مؤثّر في فعالية فاعلية المقتضي مباشرة والمانع مانع عن فعالية تأثيره كذلك، فالشرط وعدم المانع كلاهما من متمّات فاعلية المقتضي.

الثاني: أنّ المقتضي متقدّم رتبة على الشرط على أساس أنّ الشرط من متمّات فاعليته، فلا بدّ من افتراض وجوده في المرتبة السابقة حتّى يكون متمّاً لها وإلاّ فلا يتّصف الشرط بالشرطية، فمماسّة الحطب للنار إنّما تتّصف بالشرطية مع وجود النار لأنّها نسبة بين الحطب والنار ومتقوّمة بهما ذاتاً وحقيقة، ولا يعقل وجودها بدون وجوديهما، كما أنّ رطوبة الحطب إنّما تتّصف بالمانعية مع فرض وجود الشرط وهو المماسّة في المقام وإلاّ فلا موضوع لمانعيتها ولا معنى لا تصافها بها.

ومن ذلك البيان تظهر طولية أجزاء العلة التامة رتبة وإن كانت متعاصرة زمنياً، كما أنّه اتّضح بذلك استحالة اتّصاف الشرط بالشرطية إلاّ في ظرف ثبوت

المقتضي، فالمماسّة إنّما تتّصف بالشرطية إذا كانت النار موجودة وإلاّ فلا معنى لكونها شرطاً وكذلك اتّصاف المانع بالمانعية إلاّ في ظرف وجود المقتضي والشرط معاً، مثلاً الرطوبة في الجسم القابل للاحتراق لا تتّصف بالمانعية إلاّ في ظرف وجود النار ومماسّتها مع ذلك الجسم، فيكون عدم الاحتراق حينئذ مستنداً إلى وجود المانع، وأمّا إذا لم تكن النار موجودة أو كانت ولم تكن مماسّة مع ذلك الجسم فلا يمكن أن يستند عدم الاحتراق إلى وجود المانع.

ولتوضيح ذلك نأخذ بمثال، فإذا فرضنا أنّ النار موجودة والجسم القابل للاحتراق مماسّ بها ومع ذلك لم يحترق ففي مثل ذلك نفتش عن سبب ذلك وما هو، وبعد الفحص يظهر لنا أنّ سببه وجود المانع وهو الرطوبة الموجودة في ذلك الجسم وهي التي تمنع عن احتراقه وتجعله غير قابل له فيكون عدمه مستنداً إلى وجود المانع، وإذا كانت النار موجودة ولكن الجسم المذكور لم يكن مماسّاً لها فعدم احتراقه مستند إلى انتفاء الشرط وهو المماسّة ولا يعقل أن يكون مستنداً إلى وجود المانع.

وكذلك إذا فرضنا أنّ اليد الضاربة قوية والسيف حادّ ومع ذلك لا يؤثر في قطع الجسم في الخارج فلا محالة يكون عدم قبول الجسم للانقطاع والتأثر بالسيف إنّما هو من جهة وجود المانع وهو صلابة ذلك الجسم مع وجود المقتضي وهو اليد الضاربة القويّة والشرط وهو حدّة السيف، وأمّا إذا كانت اليد الضاربة قويّة ولكن السيف لم يكن حادّاً فيكون عدم المعلول مستنداً إلى انتفاء الشرط لا إلى وجود المانع لأنّه في هذه الحالة يستحيل أن يتّصف بالمانعية، وإذا لم تكن النار موجودة أو اليد الضاربة ضعيفة أو مشلولة فعدم المعلول عندئذ مستند إلى عدم وجود المقتضي لا إلى عدم الشرط أو وجود المانع.

وبعد هذه المقدّمة ذكر المحقّق النائيني رحمته الله أنّه يستحيل أن يكون وجود أحد

الضدّين مانعاً عن وجود الضدّ الآخر حتّى يكون عدمه مقدّمة له، لما تقدّم من أنّ المانع إنّما يتّصف بالمانعية في ظرف تحقّق المقتضي مع شروطه، ومن الواضح أنّ عند وجود أحد الضدّين يستحيل ثبوت المقتضي للضدّ الآخر مع شرطه لكي يكون عدمه مستنداً إلى وجود ضده، لأنّ مقتضي المحال محال، فإذا كان وجود الضدّ الآخر مستحيلاً لاستحالة اجتماع الضدّين فالمقتضي له أيضاً محال، وعلى هذا فعدم الضدّ مستند إلى عدم ثبوت مقتضيه لا إلى وجود المانع بل يستحيل اتّصاف الضدّ الموجود بالمانعية.

فإذا أراد المكلف الصلاة واشتغل بها في حال مزاحمتها مع الازالة فعدم الازالة لا يمكن أن يكون مستنداً إلى وجود الصلاة بل هو مستند إلى عدم المقتضي لها وهو إرادة المكلف، فإنّه في هذه الحالة إذا أراد الصلاة لم يرد الازالة فإذاً يكون عدمها مستنداً إلى عدم إرادتها لا إلى وجود الصلاة المضادّة لوجود الازالة.

وبكلمة: إنّ استحالة مانعية أحد الضدّين للضدّ الآخر بالنسبة إلى إرادة شخص واحد لأحدهما دون الآخر في غاية الوضوح، بداهة استحالة تحقّق إرادة كل من الضدّين في آن واحد من شخص واحد فلا يمكن تحقّق إرادة كل من الصلاة والازالة في حال وقوع المزاحمة بينهما في نفس المكلف، فإن أراد المكلف الصلاة في هذه الحالة فلا يمكن تحقّق إرادة الازالة في نفسه وإن كان العكس فبالعكس فإذاً ترك كل واحدة منهما عند الاشتغال بالأخرى مستند إلى عدم المقتضي لها لا إلى وجود المانع.

وأما بالإضافة إلى إرادة شخصين للضدّين فالأمر أيضاً كذلك، لأنّ اجتماع الضدّين في موضوع واحد مستحيل، وعلى هذا الأساس فإذا أراد شخص تحريك شيء إلى جهة وأراد آخر تحريكه إلى جهة ثانية استحال تأثير كلتا الإرادتين معاً، فإن

كانا متساويين في القوّة فلا يؤثّر شيء منهما فيكون عدم وجود كل من الحركتين المتضادّتين مستنداً إلى عدم تمامية المقتضي لهما معاً، وإن كان أحدهما أقوى من الآخر فبطبيعة الحال يكون الآخر مغلوباً في إرادته، وعندئذ تسقط إرادة شخص المغلوب عن صفة الاقتضاء على أساس أن اقتضاء المحال محال.

وبكلمة: إنّ الارادتين إن كانتا متساويتين فلا يؤثّر شيء منهما، وإن كانت إحداهما أقوى من الأخرى كانت الأقوى هي المؤثّرة دون الأضعف، وعلى هذا فبطبيعة الحال يكون عدم وجود الضدّ مستنداً إلى عدم تمامية مقتضيه وهو الارادة غير المزاحمة لا إلى وجود الضدّ الآخر.

فالنّتيجة في نهاية المطاف: إنّهُ يستحيل أن يتّصف وجود الضدّ بالمانعية عن وجود الضدّ الآخر حتّى يكون عدمه مقدّمة له، هذا^(١٤٨).

وقد علّق عليه السيد الأستاذ^{عليه السلام} بتقريب: أنّ ما ذكره^{عليه السلام} من طولية أجزاء العلّة التامّة رتبة وإن كان تامّاً إلا أنّ ما ذكره^{عليه السلام} من أنّه مع وجود أحد الضدّين يستحيل ثبوت المقتضي للضدّ الآخر بدعوى أنّ مقتضى المحال محال لا يمكن المساعدة عليه، وذلك لأنّه لا مانع من ثبوت المقتضي لكل واحد من الضدّين في نفسه بقطع النظر عن ثبوت المقتضي للآخر ولا استحالة فيه.

والوجه في ذلك هو أنّ كلا من المقتضيين يقتضي أثره في الخارج في نفسه مع قطع النظر عن الآخر، ولا مانع من ذلك فإنّ المانع إنّما هو اقتضاء كل منهما أثره مقارناً لاقتضاء الآخر كذلك، فإذا وقع التزاحم بين الصلاة والازالة في مورد فالمقتضي لكل واحدة منهما موجود في نفس المكلف بقطع النظر عن ثبوت المقتضي

للأخرى، وهو إرادة الاتيان بكل منهما في نفسه أداءً لحقّ العبودية وقضاء لحقّ المولوية.

وعلى هذا، فلا استحالة في أن يكون أحد الضدّين مانعاً عن الضدّ الآخر ليستند عدمه إليه لا إلى عدم مقتضيه لفرض إمكان ثبوته في نفسه بحيث لولا وجود الضدّ الآخر لأثر أثره ولكن وجوده يزاحمه في تأثيره ويمنعه عن ذلك.

مثلاً إذا فرض وجود مقتضى لحركة شيء إلى جهة الشرق ووجود مقتضى لحركته إلى جهة الغرب، فكل من المقتضيين يقتضي وجود الحركة في نفسه إلى كل من الجانبين المتقابلين مع قطع النظر عن الآخر، فعندئذ بطبيعة الحال يكون تأثير كل واحد منهما في الحركة إلى طرف معيّن متوقّفاً على عدم المانع منه، وحينئذ فإذا وجدت إحدى الحركتين فيه دون الأخرى فلا محالة يكون عدم هذه مستنداً إلى وجود الحركة الأولى لا إلى عدم مقتضيتها لفرض أنّ المقتضي لها موجود ولولا المانع لكان مؤثراً ولكن وجود الحركة الأولى مانع عن تأثيره، ولا فرق في ذلك بين أن يكون ثبوت مقتضيين في نفسها في موضوع واحد أو محل كذلك كإرادتين من شخص أو سببين في موضوع أو في موضوعين كإرادتين من شخصين أو سببين في موضوعين، إذ لا مانع من أن يكون في شخص واحد مقتضى للقيام من جهة ومقتضى للجلوس من جهة أخرى وكلا المقتضيين موجود في حدّ ذاتها في مادّة هذا الشخص مع الغصّ عن الآخر، وعندئذ فإذا وجد أحد الفعلين المتضادّين دون الآخر فعدم هذا لا محالة يكون مستنداً إلى وجود ذلك لا إلى عدم مقتضيه لفرض أنّ المقتضي له موجود وهو يؤثر أثره لولا وجود المانع.

والخلاصة: إنّ وجود المقتضي لكل من الضدّين في نفسه ممّا لا شبهة فيه، ولا تنطبق عليه كبرى أنّ اقتضاء المحال محال فإنّ لها موردين :

الأول: ثبوت المقتضي لكل من الضدين مقارناً لثبوت المقتضي للآخر ومجتمعاً معه فعلاً.

الثاني: أن يكون هناك شيء واحد يقتضي أمرين متضادين في الوجود وكلاهما مستحيل، هذا بحسب الوجدان.

ثم إنه ﷺ أقام برهاناً على ذلك بتقريب: أن ثبوت المقتضي لكل من الضدين في نفسه وبقطع النظر عن الآخر لو كان مستحيلاً لكان استناد عدم المعلول إلى وجود مانعه مستحيلاً، وذلك لأن أثر المانع كالرطوبة في المثال لا يخلو من أن يكون مضاداً لوجود المعلول أو لا، ولا ثالث لهما، فعلى الأول يلزم استحالة استناد عدم المعلول إلى وجود مانعه على أساس أن أثر المانع مضاد لوجود المعلول، وقد مرّ أن عدم أحد الضدين يستحيل أن يستند إلى وجود الضد الآخر ونتيجة ذلك استحالة ثبوت المقتضي له مع الشرط لما عرفت من أنه عند وجود أحد الضدين يستحيل ثبوت المقتضي للآخر فيكون عدمه من جهة عدم المقتضي لا من جهة وجود المانع وهو وجود ضده لاستحالة أن يتصف وجوده بالمانعية عن وجود الضد الآخر.

ويمكن تقريب هذا البرهان بصيغة أخرى أكثر فنيًا، وهي أن استحالة استناد عدم المعلول إلى وجود مانعه مخالفة للوجدان والبرهان، أمّا الأول فلأن كثيراً ما يكون في الخارج عدم المعلول مستنداً إلى وجود مانعه كعدم إحراق الحطب عند مماسّته للنار فإنه لا محالة مستند إلى وجود مانعه وهو الرطوبة المانعة عن إحراقه رغم توفّر المقتضي له وهو النار وشرطه وهو المماسّة، وهذا أمر محسوس ومشاهد خارجاً ولا يقبل الإنكار.

وأما الثاني فلأنه لو استحال استناد عدم وجود المعلول إلى وجود مانعه لزم أحد محذورين :

الأول: أنه يلزم من فرض وجود المانع عدمه لما تقدّم من أن المانع إنّما يتّصف بالمانعية في ظرف ثبوت المقتضي ووجود الشرط، على أساس أنه يمنع عن فعلية فاعلية المقتضي فلو لزم من فرض وجود المانع استحالة ثبوت المقتضي وشرطه لزم منه فرض عدم وجود المانع واستحالة اتّصافه بالمانعية، لأنّ اتّصافه بها إنّما هو في ظرف ثبوت المقتضي وتوفّر شروطه لا مطلقاً، فإذا يلزم من فرض وجوده عدم وجوده وكلّ ما يلزم من فرض وجوده عدمه فوجوده مستحيل.

الثاني: قد مرّ أنّ العلة التامة مركّبة من ثلاثة أجزاء، المقتضي والشرط وعدم المانع، فإذا فرض استحالة استناد عدم المعلول إلى وجود مانعه كان لازمه أن لا يكون عدمه من أجزاء العلة التامة وهو خلف، هذا.

وما ذكره ﷺ يرجع لبّاً إلى نقطتين :

الأولى : أنه لا مانع من وجود المقتضي والسبب لكل من الضدّين في نفسه ولا استحالة فيه، ونتيجة ذلك إمكان أن يكون عدم وجود الضدّ مستنداً إلى وجود الضدّ الآخر، فيكون عدمه من أجزاء العلة التامة.

الثانية : ما ذكره ﷺ من البرهان على ذلك^(١٤٩).

ولنا تعليق على كلتا النقطتين :

أمّا التعليق على النقطة الأولى فلائها تنحل إلى أمرين :

الأول: إمكان ثبوت المقتضي لكل من الضدّين في نفسه على نحو يصلح كل واحد منهما أن يؤثّر أثره في ذاته ويقطع النظر عن الآخر.

الثاني: أن عدم أحد الضدّين في مثل ذلك يكون مستنداً إلى وجود الضدّ

الآخر لا إلى عدم المقتضي لفرض أنه موجود في نفسه ولا قصور فيه ذاتاً.
 أما الأمر الأول فإن أراد الله بثبوت المقتضي لكل من الضدين في نفسه ثبوته في مرتبة الاقتضاء فهذا ممّا لا إشكال فيه أنه موافق للوجدان في الأفعال الارادية وغيرها، لأنّ ثبوت المقتضي اللولائي لكل منهما ممّا لا محذور فيه ولا يكون هذا من اقتضاء المحال الذي هو محال، لأنّ المحال إنّما هو اقتضاء كل منهما أثره مقترناً مع الآخر ومجتمعاً معه واقتضاء شيء واحد أثرين متضادين، والفرض أنّ المقام ليس من قبيل الأول ولا الثاني.

وإن أراد الله به ثبوته في مرتبة الفعلية بمعنى أنّ المقتضي تامّ من ناحية الفاعلية ولكن عدم أثره في الخارج مستند إلى وجود ضده فففيه أنه لا يمكن ونشير إلى وجهه في الأمر الثاني.

وأما الأمر الثاني فلا يمكن الالتزام به، وذلك لأنّ أحد المقتضيين إذا كان مؤثراً وموجداً لأثره في الخارج فبطبيعة الحال كان مستنداً إلى قوّة مقتضيه وضعف مقتضيه الآخر، وقوّة شرط فعلية فاعليته وضعف الآخر بمثابة عدم المانع، فإذا تمّت العلة بكامل أجزائها وهي المقتضي والشرط (وهو قوّته) وعدم المانع (وهو ضعف مقتضيه الآخر) فحينئذ أثرت أثرها.

وعليه فلا يمكن أن يكون عدم وجود الضدّ الآخر مستنداً إلى وجود ضده في الخارج بل هو مستند إلى عدم تمامية فاعلية مقتضيه، فإنّ تمامية فاعليته منوطة بتحقق شروطه وهي قوّته من جهة وضعف مقتضى الآخر من جهة أخرى، وأما إذا لم تتمّ فاعليته بأن لا يتحقق شرطه الذي هو متمم لها فيكون عدم وجود الضدّ مستنداً إلى انتفاء الشرط وهو قوّة مقتضيه لا إلى وجود مانعه وهو وجود ضده.

وبكلمة: إنّّه إذا وجد أحد الضدين في الخارج كالحركة مثلاً دون الضدّ الآخر

كالسكون فلا محالة يكون وجودها مستنداً إلى تمامية العوامل الثلاثة في المرتبة السابقة، وهي ثبوت المقتضي ووجود الشرط وعدم المانع، فإذا تمت تلك العوامل تمت العلة التامة وأثرت أثرها وهو الحركة، وعلى هذا فلا يمكن أن يستند عدم وجود السكون إلى وجود الحركة في الخارج مع تمامية العامل الأول والثاني في المرتبة السابقة بل هو مستند إلى انتفاء العامل الثاني وهو قوّة مقتضيه المتممة لفاعليته لا إلى وجود المانع وهو الحركة.

مثلاً إذا فرض أنّ في نفس الانسان إرادة الحركة في نفسه إلى جهة وفي نفس الوقت إرادة السكون كذلك إلى جهة أخرى بسبب أو آخر، ففي مثل ذلك إذا تحرك الإنسان إلى تلك الجهة كأن يكشف عن تمامية العوامل الثلاثة في المرتبة السابقة، وهي وجود الإرادة في أفق نفسه وقوتها بالنسبة إلى الإرادة المزاحمة وضعف الإرادة المزاحمة بالنسبة إليها الذي هو بمثابة عدم المانع عن تأثيرها، فإذا تمت تلك العوامل فقد تمت العلة التامة، وأمّا عدم السكون فلا يمكن أن يكون مستنداً إلى وجود الحركة في الخارج لأنّ استناده إليه إنّما هو في فرض ثبوت المقتضي له ووجود الشرط المتمم لفاعلية المقتضي وهو قوّته، والمفروض عدم تحقّق شرطه، فإذا عدمه يكون مستنداً إلى ضعفه وعدم قوّته لا إلى وجود الحركة لأنّه إنّما يتّصف بالمانعية في فرض تحقّق المقتضي والشرط معاً وإلاّ فهو لا يكون مانعاً ولا يعقل اتّصافه بها، ولا فرق بين أن تكون إرادة الضدّين بذاتها في نفس شخص واحد أو شخصين، أو فقل: إنّ اقتضاء المقتضي للضدّ المعدوم إن كان مطلقاً وغير مشروط بعدم وجود المقتضي للضدّ الموجود فهو من اقتضاء المحال وهو محال، مثلاً إذا كان الجسم أسود فإن كان المقتضي لبياضه مطلقاً وغير مشروط بعدم اقتضاء المقتضي سواده لزم اقتضاء المحال، لأنّ بياض الأسود في حال سواده محال واقتضاؤه من اقتضاء المحال.

وعلى هذا فما ذكره رحمته من إمكان استناد عدم الضدّ إلى وجود الضدّ الآخر لا يمكن إلاّ في فرض المحال، وهو ثبوت المقتضي له مطلقاً حتّى في فرض اقتضاء المقتضي لوجود الضدّ الآخر، وإن كان المقتضي لبياضه مقيّداً ومشروطاً بعدم اقتضاء المقتضي سواده كان عدم البياض مستنداً إلى اقتضاء المقتضي سواده لأنّه مانع عنه دون وجود السواد فيه باعتبار أنّه مشروط بعدم اقتضائه.

والخلاصة: إنّ السيد الأستاذ رحمته إن أراد من ثبوت المقتضي لكل من الضدّين ثبوته مقيّداً بعدم اقتضاء مقتضي الآخر وجوده وبقطع النظر عنه فهو وإن كان ممكناً وجداناً وبرهاناً إلاّ أنّ عدم الضدّ في هذا الفرض مستند إلى مانعية اقتضاء مقتضي الضدّ الآخر وجوده لا إلى نفس وجوده، وإن أراد منه ثبوته مطلقاً وغير مقيّد بعدم اقتضاء مقتضي الآخر وجوده فهو مستحيل لأنّه من اقتضاء المحال وهو محال، فلهذا لا يمكن فرض كون عدم الضدّ مستنداً إلى وجود الضدّ الآخر.

فالنتيجة: ان ما أفاده السيد الأستاذ رحمته من أنّه لا مانع من أن يكون عدم أحد الضدّين مستنداً إلى وجود الضدّ الآخر مع ثبوت المقتضي له لا يمكن المساعدة عليه بوجه لا وجداناً ولا برهاناً.

وبعبارة أخرى أكثر فنية: إذا لم يوجد احد الضدّين، لا هذا ولا ذاك فهنا احتمالات:

الاحتمال الأول: أن عدم وجودهما في موضوع من أجل عدم المقتضي لهما فيكون عدمهما مستنداً إلى عدم المقتضي.

الاحتمال الثاني: أن يكون عدمهما مستنداً إلى انتفاء الشرط مع ثبوت المقتضي لهما في مرتبة الاقتضاء.

الاحتمال الثالث: أن يكون عدمهما فيه مستنداً إلى وجود المانع عن تأثير

المقتضى لهما فيهما، والمقتضي لكل منهما تام فاعليته من جهة توفر شرطه فيه.
 ولا مانع من ثبوت المقتضي لكل منهما مع وجود الشرط إذا كان هناك مانع
 من تأثير كل منهما أثره، ولا مانع من ثبوت المقتضي في مرتبة لكل منهما إذا كان هناك
 مانع عن التأثير، إذ لا مانع من الجمع بينهما لأن الجمع بينهما ليس كالجمع بين
 الضدين محالاً، لأن المحال هو تأثير كل منهما أثره مقارناً للتأثير الآخر كذلك لا ثبوت
 كل منهما في نفسه في مرتبة الفعلية، لوضوح أن ثبوت كل منهما كذلك يوجب وقوع
 التزاحم بينهما في التأثير، فإذا مزاحمة كل منهما للآخر مانعة عن تأثيره، فلا يوجد
 شيء منهما في الخارج حتى يكون عدم أحدهما مستنداً إلى وجود الآخر.
 وأما إذا وجد أحدهما فيه كالسواد مثلاً فهو يكشف عن أن مقتضيه تام فلا
 مانع منه، كما أنه يكشف عن أن مقتضيه أقوى من مقتضي البياض فيه، بمعنى أنه
 وصل إلى درجة العلة التامة بتمام عناصرها من المقتضي والشرط وعدم المانع، وهذا
 يعني أن مقتضي البياض لا يصلح أن يكون مانعاً عنه، فإذا عدم وجود البياض فيه
 مستند إلى عدم تمامية مقتضيه ووصوله إلى العلة التامة إما أنه فاقد للشرط كالقوة، أو
 أن قوة مقتضي السواد مانعة عن تأثيره.

ولا يمكن أن يكون عدم البياض مستنداً إلى وجود السواد فيه، وذلك لأن
 مانعيته عن وجود البياض فيه منوطة ومتوقفة على تمامية مقتضي البياض فيه في
 المرتبة السابقة ولا مزاحم له في هذه المرتبة، فإن المزاحم إنما هو وجود السواد فيه،
 فإذا كان مقتضيه تاماً في المرتبة السابقة ولا مزاحم له فيها فلا محالة يكون مزاحماً
 لمقتضي السواد، لأن مقتضية تام في المرتبة السابقة ولا مزاحم له في هذه المرتبة،
 والمزاحم له إنما هو وجود البياض في الخارج وهو غير موجود، فإذا كان مقتضي
 كليهما كذلك فلا محالة يقع التزاحم بينهما، وحينئذٍ كيف يعقل تأثير مقتضي السواد

دون البياض لأنه ترجيح بلا مرجح باعتبار أن تأثير كليهما لا يمكن، وتأثير أحدهما المعين دون الآخر ترجيح من غير مرجح، فإذا لا يوجد شيء منهما لأن كلاً منهما مانع من تأثير الآخر، وعلى هذا فيلزم من فرض وجود السواد فيه ومانعيته عن البياض فرض عدم وجوده، وما يلزم من فرض وجوده عدمه فوجوده محال، هذا كله في الضدين الذين لهما ثالث كالسواد والبياض ونحوهما.

ولا يجرى هذا البيان في الضدين الذين لا ثالث لها كالحركة والسكون ونحوهما لأن ارتفاعهما كاجتماعهما محال فلا بد من وجود أحدهما، وهو كاشف عن أن علته تامة بتمام أجزائها من المقتضي والشرط وعدم المانع، وإلا فلا يعقل وجود الشيء بدون تمامية علته، وعدم وجود الآخر كاشف عن عدم تمامية علته في المرتبة السابقة، فيكون مستنداً إلى عدم تمامية علته في المرتبة السابقة لا إلى وجود ضده، إذ معنى ذلك أن علته تامة في نفسه قبل وجود ضده لأنه قبل وجوده لا مانع يمنع عن تأثيرها، فإذا كيف تؤثر عليه الحركة مثلاً دون علة السكون، وعليه فلا محالة تأثيرها في الحركة كاشف عن أن علتها تامة دون علة السكون، ولا يمكن فرض التساوي بينهما فإن علة أحدهما لا بد أن تكون أقوى من علة الآخر، فإذا عدم الآخر لا محالة يكون مستنداً إما إلى عدم المقتضي له أو إلى انتفاء الشرط أو إلى وجود المانع في المرتبة السابقة.

وكذلك الحال في الأفعال الإرادية الاختيارية كالصلاة والإزالة إذا وقعت المزاحمة بينهما في المسجد، لأن علة الفعل الاختياري بناءً على ما هو الصحيح هي إعمال السلطنة وهي الجزء الأخير من العلة التامة، فإذا أعمل المكلف سلطنته على الإزالة واشتغل بها فعدم الصلاة مستند إلى عدم تمامية علتها لا إلى وجود الإزالة، لأن علتها إنما تتم بإعمال السلطنة، وأما بناءً على رأي الفلاسفة وجماعة من

الأصوليين من أن الإرادة هي العلة التامة للأفعال فإذاً هذه الإرادة إما موجودة بالنسبة إلى الإزالة وبالنسبة إلى الصلاة، وعليه فعدم كل واحدة منها مستند إلى عدم الإرادة.

فالنتيجة: ان كل ممكن وجوده في الخارج بحاجة إلى علة ويستحيل أن يوجد بدون علة.

وأما التعليق على النقطة الثانية فلأن ما ذكره عليه السلام من البرهان النقضي وهو أنه لو استحال استناد عدم وجود الضد إلى الضد الآخر استحال استناد عدم المعلول إلى وجود مانعه فهو غير تام، وذلك للفرق بين المقامين في نقاط :

الأولى: أن المانع الذي يكون عدمه من أجزاء العلة التامة لا يكون مانعاً عن وجود المعلول مباشرة وإنما يكون مانعاً عن تأثير المقتضي فيه كذلك، على أساس أن عدمه من أجزاء العلة التامة بينما يكون وجود أحد الضدين في الخارج مانعاً عن وجود الضد الآخر فيه مباشرة، على أساس أن بينهما تمناعاً كذلك لا أنه مانع عن تأثير مقتضيه فيه بحيث يكون عدمه من أجزاء علته التامة.

الثانية: أن أثر المانع هو المانع عن تأثير المقتضي في المعلول مباشرة رغم ثبوته وتوفر شروطه، بينما لا يكون أثر وجود الضد في الخارج المانع عن تأثير المقتضي لصدّه فيه كذلك، مثلاً أثر وجود الحركة في الخارج ليس هو المانع عن تأثير مقتضي السكون فيه لما عرفت من أن المانع عن تأثيره فيه هو قوة مقتضي الحركة في مقام المزاخمة فإنها تمنع عن تأثيره فيه لا وجود الحركة.

الثالثة: أن المانع الذي يكون عدمه من أجزاء العلة التامة مقدّم رتبة على الممنوع قضاء لحق المانعية، والممنوع متأخر عنه قضاء لحق الممنوعية، بينما الضدان في مرتبة واحدة فلا تقدّم لأحدهما على الآخر، ومن هنا كان بينهما تمناع وتضادّ فلا

يجتمعان في موضوع واحد لأنّ التقدّم الرتبي بحاجة إلى ملاك مبرّر له كالعليّة والشرطية والممانعية لشيء وما شاكل ذلك والمفروض أنّه غير متوفّر في الضدّين، ولهذا لا يعقل أن يكون وجود أحدهما مانعاً عن وجود الآخر بل بينهما تمناع وتضادّ في مرتبة واحدة في دار الوجود.

وعلى ضوء هذه النقاط الثلاث للفرق بين المانع (الذي يكون عدمه من أجزاء العلة التامة) وممانعية أحد الضدّين عن وجود الضدّ الآخر وبالعكس تبين أنّ ما ذكره السيد الأستاذ رحمته الله من البرهان النقضي مبني على الخلط بين المانع بمعنى التمانع والتضادّ في عالم الوجود الخارجي فقط بدون أي تقدّم أو تأخر رتبي في البين وبين المانع الذي يكون عدمه من أجزاء العلة التامة فإنّه لا يتصوّر فيه التمانع بينه وبين الممنوع، بداهة أنّ المانع لا يعقل أن يكون ممنوعاً وإلّا لزم تقدّم الشيء على نفسه وهو مستحيل، كما أنّ الممنوع لا يعقل أن يكون مانعاً.

فالنتيجة: في نهاية المطاف أنّ ما ذكره السيد الأستاذ رحمته الله من البرهان النقضي لا

يتمّ.

ومن هنا يظهر أنّ ما ذكره المحقّق النائيني رحمته الله من استحالة استناد عدم الضدّ إلى وجود ضده بل هو مستند إلى عدم وجود المقتضي له قابل للنقد من جهة وصحيح من جهة أخرى، أمّا من الجهة الأولى فما ذكره رحمته الله من أنّ عدم الضدّ عند وجود الضدّ الآخر مستنداً إلى عدم مقتضيه معللاً بأنّ اقتضاء المحال محال غير تامّ، إذ لا مانع من ثبوته في مرتبة الاقتضاء ولا يلزم منه اقتضاء المحال لكي يقال إنّ محال لما تقدّم من أنّ ذلك إنّما هو في أحد الموردين الذين قد سبقت الإشارة إلى كليهما معاً، والمقام غير داخل في شيء منهما فلا مانع حينئذٍ من ثبوت المقتضي لكل من الضدّين في نفسه وبقطع النظر عن الآخر ولا استحالة فيه بل هو موافق للوجدان.

وأما من الجهة الثانية فقد عرفت أنه لا يمكن أن يكون عدم وجود الضد مستنداً إلى وجود الآخر مع ثبوت مقتضيه وتوفر شروطه الذي هو متمم لفعلية فاعليته، بل لا محالة يكون مستنداً أما إلى انتفاء الشرط مع ثبوت المقتضي له في نفسه أو إلى عدم ثبوت المقتضي له كذلك.

الوجه الثاني للرد على المقدمة : ما ذكره المحقق الأصفهاني رحمته وملخصه: أن عدم الضد عند وجود الضد الآخر يكون مستنداً إلى عدم قابلية المحل لا إلى وجود ضده ولا إلى عدم المقتضي له، فإنه رحمته قد بنى على أن إمكان ثبوت المقتضي لكل من الضدين في نفسه أمر ظاهر ولا خفاء فيه.

أما الأول فلما عرفت من استحالة أن يكون عدم الضد مستنداً إلى وجود الضد الآخر بأن يكون وجوده مانعاً عنه.

وأما الثاني فلأن إمكان ثبوت المقتضي لكل من الضدين في نفسه أمر ظاهر ولا خفاء فيه فإذا ليس هنا شيء يكون عدمه مستنداً إليه إلا عدم قابلية المحل بعد اشتغاله بال ضد الأول^(١٠٠).

ويمكن تقريب ذلك فنياً بصيغة أخرى، وهي: أن عدم الضد عند وجود الضد الآخر مستند إلى ضعف مقتضيه وعدم تمامية علته التامة بكامل أجزائها، وضعف مقتضيه مستند إلى قوة مقتضي الآخر وهي مانعة عن تأثير المقتضي الأول، ومانعية قوته عن تأثير المقتضي الأول مستندة إلى عدم قابلية المحل على أساس أن المحل لو كان قابلاً له لم تكن قوة مقتضيه مانعة عن تأثير المقتضي الأول في وجوده، فإذا تنتهي السلسلة في نهاية المطاف إلى عدم قابلية المحل بقانون أن كل ما بالغير لا بد وأن ينتهي إلى ما بالذات.

فالتيجة: ان عدم وجود الضدّ عند وجود الضدّ الآخر مستند في نهاية المطاف إلى عدم قابلية المحل، هذا.

ويمكن المناقشة فيه بتقريب: إنّ عدم قابلية المحل للضدّين معاً وإن كان ذاتياً إلاّ أنّه إذا وجد أحد الضدّين فيه فهو وإن لم يقبل وجود الضدّ الآخر، إلاّ أنّ عدم وجوده فيه ليس مستنداً إلى عدم قابلية المحل للضدّين معاً بل هو مستند إلى علّة اسبق، وهي عدم قوّة مقتضيه بدرجة تؤثّر في إيجاداه فيه واعدام الضدّ الموجود، لأنّ المحل قابل لكل منهما شريطة ثبوت مقتضيه إذا لم يكن مزاحماً لمقتضي الآخر وشريطة اقوائيته إذا كان مزاحماً له.

وبكلمة: إنّ المحل وإن لم يكن قابلاً ذاتاً للجمع بين وجودي الضدّين معاً ولكنّه قابل كذلك لأحدهما، وعلى هذا فإذا وجد أحدهما فيه دون الآخر فبطبيعة الحال يستند الضدّ المعدوم امّا إلى عدم ثبوت مقتضيه أو عدم قوّته وضعفه بالنسبة إلى مقتضي الضدّ الموجود لا إلى عدم قابلية المحل، لأنّ تأثير المقتضي للضدّ الموجود فيه في كل آن منوط بقوته بدرجة اكبر من قوّة مقتضي الضدّ المعدوم، وإذا صار الأمر بالعكس في الآتات التالية فلا محالة يوجد الضدّ المعدوم فيه وיעدم الضدّ الموجود.

الوجه الثالث للرد على المقدمة: أنّ الضدّ لو كان مانعاً عن الضدّ الآخر وكان عدمه من أجزاء العلّة التامّة لزم الدور، بيان ذلك أنّ وجود الحركة مثلاً لو كان مانعاً عن وجود السكون وبالعكس لكان لازمه أن يكون عدم الحركة جزءاً أخيراً للعلّة التامّة للسكون، وعدم السكون جزءاً أخيراً للعلّة التامّة للحركة.

ونتيجة هذا أنّ عدم الحركة متقدّم على السكون رتبة باعتبار أنّ العلّة التامّة بكامل أجزائها متقدّمة على المعلول كذلك، وعدم السكون متقدّم على الحركة رتبة بنفس الملاك، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إنّ تقدّم عدم كل منهما رتبة على وجود الآخر ممّا لا استحالة فيه ولا يلزم منه أي محذور إذ لا مانع من الالتزام بأنّ عدم الحركة متقدّم رتبة على السكون بملاك أنّه من أجزاء علته التامة، وعدم السكون متقدّم رتبة على الحركة بنفس الملاك مع أنّ وجود الحركة لا يكون متقدّمًا على وجود السكون بل هما في مرتبة واحدة، على أساس أنّ التقدّم الرتبي بحاجة إلى ملاك ولا ملاك لتقدّم وجود الحركة على وجود السكون وبالعكس، وأمّا تقدّم عدم كل منهما على وجود الآخر رتبة فهو بملاك أنّه من أجزاء علته التامة وهي متقدّمة على المعلول رتبة رغم أنّ عدمها لا يكون متقدّمًا على عدم المعلول كذلك مع أنّه في مرتبتها.

ولكن من الواضح أنّ ذلك وحده لا يكفي في مانعية أحدهما عن الآخر، فإنّها كما تستلزم ذلك تستلزم تقدّم وجود كل منهما على عدم الآخر أيضاً بملاك تقدّم المانع على عدم الممنوع رتبة، وعلى هذا فيلزم الدور فإنّ لازم ذلك أنّ وجود السكون متوقّف على عدم الحركة من باب توقّف المعلول على الجزء الأخير من العلة التامة، وعدم الحركة متوقّف على وجود السكون من باب توقّف عدم الممنوع على وجود المانع، وكذلك الحال بالنسبة إلى الحركة فإنّها تتوقّف على عدم السكون من باب توقّف المعلول على علته التامة، وعدم السكون متوقّف على وجود الحركة من باب توقّف عدم الممنوع على وجود مانعه، وهذا هو الدور، فيلزم حينئذٍ توقّف الشيء على نفسه فيكون محالاً.

وقد أُجيب عن ذلك بجوابين :

الجواب الأول: ما حكاه المحقّق النائيني رحمته الله عن المحقّق الخونساري رحمته الله

وحاصله: إنّ اتّصاف الضدّ الموجود بالمانعية عن الضدّ المعدوم مستحيل لما تقدّم من أنّ اتّصاف المانع بالمانعية فرع ثبوت مقتضي الشرط المتمم له، وال ضدّ المعدوم لا

مقتضي له معللاً بأن مقتضي المحال محال.

ونتيجة ذلك: أنّ وجود الضدّ الموجود يتوقّف على عدم الضدّ المعدوم من باب توقّف المعلول على عدم مانعه، وأمّا الضدّ المعدوم فهو لا يتوقّف على عدم الضدّ الموجود فإذاً لا دور.

مثلاً إذا كان البياض موجوداً في موضوع فلا محالة يتوقّف وجوده فيه على عدم وجود السواد من باب توقّف المعلول على عدم المانع، وأمّا وجود السواد المعدوم فيه فيستحيل أن يتوقّف على عدم البياض فيه من باب توقّف الشيء على عدم المانع، لاستحالة اتّصاف البياض بالمانعية عن وجود السواد لأنّه فرع ثبوت المقتضي للسواد، ولا يمكن افتراض ثبوت المقتضي له في هذه الحالة لأنّ مقتضي المحال^(١) محال هذا.

وللمناقشة فيه مجال واسع:

أولاً: إنّ هذا الجواب لا يرجع إلى معنى محصّل وذلك لأنّ عدم الضدّ المعدوم لو كان من أجزاء العلة التامة للضدّ الموجود فبطبيعة الحال يكون وجوده مانعاً لأنّ عدم المانع من أجزائها، ولا يمكن القول إنّ الضدّ طالما يكون معدوماً فعدمه من الأجزاء ووجوده مانع وإذا وجد في الخارج استحال أن يكون مانعاً، مثلاً البياض طالما يكون معدوماً فعدمه من أجزاء العلة ووجوده مانع وإذا وجد في الخارج استحال أن يكون عدمه من أجزاء العلة ووجوده مانعاً، وهذا كما ترى.

فهذا الجواب لا مغزى له لأنّه إنّما يدفع التوقّف الفعلي لا التوقّف الواقعي، وما هو ملاك استحالة الدور هو تقدّم الشيء على نفسه واقعاً، وذلك لأنّ عدم الضدّ

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ٢٥٩.

لو كان واجداً لملاك المقدّمية للضدّ الآخر وهو تقدّمه عليه رتبة وكان من أجزاء العلة التامة بأن يكون وجوده مانعاً لم يفرّق فيه بين عدم الضدّ المعدوم وعدم الضدّ الموجود، وإن لم يكن واجداً له فأيضاً لا فرق بينهما ضرورة أنّه لا يحتمل أنّ عدم البياض مثلاً عند وجوده لا يكون من أجزاء العلة التامة للسواد وعند عدمه يكون من أجزائها، إذ من غير المعقول أن تكون مانعية البياض في الواقع مشروطة بعدم وجوده في الخارج وإلاّ فلا يكون مانعاً، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إنّ ما في هذا الجواب من أنّ وجود الضدّ الموجود يتوقّف على عدم الضدّ المعدوم دون العكس غريب جدّاً، لأنّ توقّف وجود الضدّ الموجود على عدم الضدّ الآخر لا محالة يكون مبنياً على توفرّ ملاك التوقّف فيه، وهو كونه من أجزاء علته التامة ضرورة أنّه لا يمكن أن يكون بلا ملاك مبرّر له، وعلى هذا فمن الواضح أنّه لا فرق في ذلك بين عدم الضدّ المعدوم وعدم الضدّ الموجود فكما أنّ الأول من أجزاء العلة التامة للضدّ الموجود، فكذلك الثاني فإنّه من أجزاء العلة التامة للضدّ المعدوم وحيث إنّ لا يعقل أن يكون عدم الضدّ مقدّمة للضدّ الآخر ومن أجزاء علته التامة فيستحيل توقّف الضدّ الموجود على الضدّ المعدوم وقد تقدّم أنّ وجود الضدّ مستند إلى تمامية علته بكامل أجزائها من المقتضي و الشرط وعدم المانع، وقوّة مقتضيه شرط لفعلية فاعليته وعدم الضدّ الآخر مستند إمّا إلى عدم المقتضي له أو إلى ضعفه أو تقيده بعدم اقتضاء مقتضى الأول.

وعلى جميع التقادير لا يعقل أن يكون عدم الضدّ المعدوم من أجزاء العلة التامة للضدّ الموجود بداهة أنّ ما هو من أجزائها إمّا عدم المقتضي للضدّ المعدوم أو ضعفه وعدم صلاحيته للمزاحمة مع مقتضي الضدّ الموجود أو تقيده بعدم اقتضاء مقتضى الأول ولا رابع في البين.

وثانياً: إنّ ما في هذا الجواب من استحالة مانعية الضدّ الموجود على أساس أنّ مانعيته تتوقّف على ثبوت المقتضي للضدّ المعدوم وهو محال لأنّه من مقتضي المحال لا يتمّ، وذلك لأنّ ثبوت المقتضي له يتصوّر على نحوين:

الأول: أنّه مشروط بعدم اقتضاء مقتضي الضدّ الموجود.

الثاني: أنّه مطلق وغير مشروط بعدم اقتضاء ذلك، ولا مانع من ثبوت المقتضي له على النحو الأول ولا يكون من مقتضى المحال حتى يكون محالاً، فما في هذا الجواب من أنّ ثبوت المقتضي له محال لأنّه من اقتضاء المحال لا يتمّ على إطلاقه فإنّ المحال هو ثبوت المقتضي له على النحو الثاني أي مطلقاً وغير مشروط، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إنّ اتّصاف الضدّ الموجود بالمانعية على كلا الاحتمالين مستحيل: أمّا على الاحتمال الأول فلأنّه إنّما يتّصف بالمانعية عند ثبوت المقتضي والشرط للضدّ المعدوم، معاً والمفروض أنّ الشرط غير متحقّق هنا وإن كان المقتضي له ثابتاً لأنّ اقتضائه مشروط بعدم اقتضاء مقتضي الضدّ الموجود، والفرض أنّه يقتضي وجوده فإذاً عدمه مستند إلى اقتضاء المقتضي للضدّ الموجود لا إلى نفس وجوده، وعليه فيستحيل أن يتّصف وجوده بالمانعية وإلّا لزم الخلف.

وأما على الاحتمال الثاني فلأنّ اتّصافه بالمانعية يستلزم تمامية فاعلية مقتضي الضدّ المعدوم، ومن المعلوم أنّ تمامية فاعلية مقتضيه مطلقاً وغير مشروطة بعدم اقتضاء مقتضي الضدّ الموجود مستحيلة لأنّها من اقتضاء المحال وهو اجتماع الضدّين، واقتضاء المحال، محال.

مثلاً، إذا كان الجسم أسود فاقضاء المقتضي بياضه حتّى في حال سواده من اقتضاء المحال وهو محال، وحيث إنّ بياض الأسود محال بالذات فوجود المقتضي له

محال لأنّه من اقتضاء المحال واقتضاء المحال بالذات محال، فبرهان استحالته استحالة اجتماع الضدّين، فإذا كان المقتضي للضدّ المعدوم مستحيلًا استحال فرض وجود المانع عنه بدهة أنّه لا يتصوّر إلّا عن تأثير المقتضي في مقتضاه، فإذا افترض استحالة ثبوته فلا يتعلّق وجود المانع عنه.

وإن شئت قلت: إنّ استحالة اجتماع الضدّين بالذات في نفسه برهان جزمي على استحالة ثبوت المقتضي للضدّ المعدوم مطلقاً وغير مشروط بعدم اقتضاء مقتضي الضدّ الموجود.

ونتيجة ذلك: استحالة مانعية الضدّ الموجود عن الضدّ المعدوم وكون عدمه من أجزاء علّته التامة.

الجواب الثاني: ما ذكره المحقّق الخراساني رحمته من أنّه إذا وجد أحد الضدّين كان ذلك كاشفاً عن عدم تعلّق الارادة الأزلية بالضدّ الآخر وإلّا استحال تخلّفها عن المراد، فإذا يستحيل وجود المقتضي للضدّ المعدوم حتّى يكون الضدّ الموجود مانعاً عنه^(١٠٦) هذا.

ولكن الجواب ضعيف جداً، لأنّ غاية ما يثبت به أنّ الارادة الأزلية لم تتعلّق بأسبابه التامة في سلسلة علله، وعدم تعلّقها بها كما يمكن أن يكون من جهة عدم المقتضي يمكن أن يكون من جهة وجود المانع، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، قد ذكرنا في بحث الأمر بين الأمرين موسّعاً أنّ الأفعال الاختيارية للإنسان تصدر منه بسلطنته وإعمال قدرته لا بالارادة بمعنى الشوق المؤكّد، فإنّها مهما بلغت من القوّة لا تؤثر فيها كتأثير العلة في المعلول، ولا بالارادة

الأزلية بداهة أتمها لم تتعلّق بها مباشرة وإنّما تتعلّق بمبادئها كالحياة والقدرة والعلم وما شاكل ذلك فإنّها جميعاً خاضعة لسلطنته تعالى المطلقة، ومن الطبيعي أنّ نسبة تلك المبادئ إلى الأفعال الاختيارية ليست نسبة العلة التامة إلى معلولها ولا نسبة المقتضي إليها.

وعلى هذا فما ذكره ﷺ من أنّه إذا وجد أحد الضدّين كان ذلك كاشفاً عن عدم تعلّق الارادة الأزلية بالضد الآخر لا يرجع الى معنى محصل لأنّ ما ذكره ﷺ من أنّ الارادة الأزلية تعلّقت بالضدّ الموجود ولم تتعلّق بالضدّ المعدوم مبني على مسلكه ﷺ من أنّ الفعل الاختياري هو ما كان مسبوقاً بالارادة بمعنى الشوق المؤكّد في أفق النفس وأتمها علة تامة له، وهي تنتهي في نهاية المطاف إلى الارادة الأزلية بقانون أنّ كلّ ما بالغير لا بدّ أن ينتهي إلى ما بالذات، ولكن قد تقدّم هناك بشكل موسّع بطلان هذه النظرية وعدم إمكان الالتزام بها لا وجداناً ولا برهاناً، ومن هنا فإنّ الارادة مهما بلغت من القوّة لا تصلح أن تكون علة تامة لتحريك العضلات نحو المراد بل هو مستند إلى سلطنة النفس وإعمال قدرتها وبها لا تخرج عن حدّ الإمكان إلى حدّ الضرورة.

ومن هنا قلنا إنّ الأفعال الاختيارية خارجة عن قاعدة أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد على تفصيل هناك، وعلى هذا فعدم الضدّ المعدوم لا يمكن أن يكون من جهة عدم تعلّق الارادة الأزلية به.

فالنتيجة في نهاية المطاف: أنّه لا يمكن أن يكون عدم الضدّ مقدّمة للضدّ الآخر للدور وتقدّم الشيء على نفسه.

الوجه الرابع للرد على المقدمة: ما ذكره المحقّق الخراساني ﷺ من استحالة مقدّمية عدم الضدّ لا ضدّ الآخر، وإليك نصّه: ((وذلك لأنّ المعاندة والمنافرة بين الشيئين لا تقتضي إلاّ

عدم اجتماعهما في التحقق وحيث لا منافاة أصلاً بين أحد العينين وما هو نقيض الآخر وبديله بل بينهما كمال الملائمة كان أحد الضدّين مع نقيض الآخر وما هو بديله في مرتبة واحدة من دون أن يكون في البين ما يقتضي تقدّم أحدهما على الآخر كما لا يخفى فكما أنّ قضية المنافاة بين النقيضين لا تقتضي تقدّم ارتفاع أحدهما على ثبوت الآخر كذلك في المتضادّين))^(١٥٣)، هذا.

وفي هذا النصّ احتمالات :

الاحتمال الأول: أنّ غرضه ﷺ من ذلك أنّ التمانع بين الضدّين إنّما هو بمعنى المعاندة والمنافرة بينهما التي لا تقتضي أكثر من استحالة اجتماعهما في دار التحقق والوجود في موضوع واحد، لا بمعنى مانعية كل منهما عن الآخر بحيث يكون عدمه من أجزاء العلة التامة له، ولهذا لا يكون عدم أحدهما متقدّماً رتبة على وجود الآخر بل هما في رتبة واحدة بلا تقدّم وتأخّر في البين، إذ لا موجب لذلك بعد ما كان التمانع بينهما بمعنى المعاندة والمنافرة في الوجود فقط لا بمعنى المانعية حتّى تقتضي التقدّم الرتبي.

ثمّ إنّ الظاهر أنّ هذا هو مراده ﷺ فإنّه أراد به نفي مقدّمية عدم الضدّ للضدّ الآخر باعتبار أنّ تقدّمه عليه رتبة بحاجة إلى ملاك وجودي، فإذا لم يكن فهما في رتبة واحدة إذ يكفي في المعية الرتبية عدم الملاك للتقدّم ولا تتوقّف على ملاك وجودي. وهنا مناقشتان :

الأولى: إنّ الظاهر ممّا ذكره ﷺ هو أنّ سبب كونها في رتبة واحدة عدم التنافي بينهما وكمال الملائمة لا التمانع، وفيه أنّ كمال الملائمة وعدم المنافاة بينهما لا يكشفان

عن كونها في رتبة واحدة، فإن بين العلة والمعلول كمال الملائمة مع أتمها في رتبتين طوليتين وهكذا.

الثانية: إن ما ذكره عليه السلام من أن المنافاة بين النقيضين لا تقتضي تقدّم ارتفاع أحدهما على ثبوت الآخر لا يرجع إلى معنى معقول، لأن ارتفاع أحد النقيضين عين الآخر فكيف يعقل تقدّمه عليه، مثلاً الإنسان وعدمه نقيضان وارتفاع الإنسان عين عدمه مفهوماً وخارجاً، وارتفاع عدمه أي عدم الإنسان وإن كان مغايراً له مفهوماً ولكنه عينه خارجاً فإذا كيف يتصوّر كون المنافاة بينهما تقتضي تقدّم ارتفاع أحدهما على الآخر، ولا يقاس ذلك بالضدّين فإن عدم الضدّ مغاير للضدّ الآخر مفهوماً ومصداقاً.

الاحتمال الثاني: ما ذكره السيد الأستاذ عليه السلام من أن المعاندة والمنافرة كما تقتضي استحالة اجتماعهما في دار التحقّق والوجود في زمان واحد فكذلك تقتضي استحالة اجتماعهما في رتبة واحدة، فإذا استحال اجتماعهما في مرتبة واحدة كان عدم أحدهما في تلك المرتبة ضرورياً وإلا فلا بدّ أن يكون وجوده فيها كذلك لاستحالة ارتفاع النقيضين عن الرتبة، مثلاً البياض والسواد متضادّان وقضية المضادّة والمعاندة بينهما استحالة اجتماعهما في دار الوجود في موضوع واحد وفي دار الرتبة في رتبة واحدة، لأنّ استحالة اجتماعهما في زمان واحد تستلزم ضرورة عدم أحدهما في ذلك الزمان وكذلك استحالة اجتماعهما في رتبة واحدة، مثلاً عدم البياض في مرتبة وجود السواد وبالعكس ضروري وإلاّ لزم أحد محذورين: إمّا ارتفاع النقيضين بأن لا يكون في تلك المرتبة وجود بياض ولا عدمه، أو اجتماع الضدّين وكلاهما مستحيل، هذا.

ثمّ إنّه عليه السلام قد علّق على ذلك بأنّ التنافي والتضادّ بين الضدّين إنّما هما بلحاظ عالم الوجود، واستحالة اجتماعهما فيه في زمان واحد لا بلحاظ عالم الرتب الذي لا

واقِع موضوعي له في الخارج، ولذلك نجد استحالة اجتماع الضدين خارجاً في زمان واحد وإن كانا طوليين رتبة كما لو فرض أحدهما في طول الآخر وعلة له، هذا^(١٥٤).

ولكن يقع الكلام تارة في أصل تفسيره عليه السلام عبارة الكفاية، وأخرى في تعليقه عليه: أمّا الكلام في الأول فالظاهر أن مراد صاحب الكفاية عليه السلام من أنّهما في رتبة واحدة بلا تقدّم وتأخر أنّه لا طولية بينهما، لأنّها بحاجة إلى ملاك ولا ملاك لها إلاّ أن يكون عدم الضدّ مقدّمة للضدّ الآخر، وقد تقدّم أنّ ذلك مستحيل فإذا لا محالة يكون المراد من التمانع بينهما المعاندة والمنافرة في عالم التحقق والوجود الخارجي واستحالة اجتماعهما فيه في زمان واحد لا بمعنى مانعية كل منهما عن الآخر وعليه فيكونان في مرتبة واحدة لأنّ الطولية فيها بحاجة إلى مبرّر ولا يمكن أن يكون جزافاً وحيث لا مبرّر لها في المقام فلا طولية بينهما في المرتبة ويكونا في مرتبة واحدة وليس مراده عليه السلام من ذلك أنّ ثبوت الضدّ لا يمكن أن يكون في رتبة الضدّ الآخر وإلاّ لزم اجتماع الضدين في رتبة واحدة وهو مستحيل، فإذا لا بدّ أن يكون عدمه في رتبة الآخر وإلاّ لزم ارتفاع النقيضين عنها وهو مستحيل.

وأما الثاني فقد أورد عليه بعض المحقّقين عليه السلام بأنّ هذا التعليق مبني على الخلط بين تفسيرين لاستحالة اجتماع الضدين في رتبة واحدة:

الأول: أنّ المعتر في استحالة اجتماع الضدين أمران: أحدهما وحدة الزمان والآخر وحدة الرتبة، ولا يكفي فيها وحدة الزمان فقط بل لا بدّ من توفر كلتا الوحدتين معاً بمعنى أنّ استحالة اجتماع الضدين في زمان واحد مشروطة بوحدة رتبتها أيضاً، وإلاّ جاز الاجتماع.

الثاني: أنّ اجتماع الضدين كما أنّه مستحيل في زمان واحد فكذلك أنّه مستحيل في رتبة واحدة، ومعنى هذا توسعة دائرة استحالة اجتماع الضدين على عكس السابق

واسرائها لعالم الرتب أيضاً.

وهذا هو المقصود من البرهان الذي ذكره صاحب الكفاية رحمته، ولا يمكن رده بأن اجتماع الضدين مستحيل في زمان واحد ولو كانا طوليين، وذلك لأنّ الخصم يسلم ذلك ويدعي الزيادة وهي استحالة اجتماعهما في رتبة واحدة أيضاً.

فالنتيجة: ان ما ذكره السيد الأستاذ رحمته من التعليق مبني على التفسير الأول لاستحالة اجتماع الضدين مع أن المقصود هو التفسير الثاني^(١٥٥).

ولنا ملاحظة على هذا الإيراد، وحاصل هذه الملاحظة: أن التفسير الأول لاستحالة اجتماع الضدين غير معقول لأنّ استحالة اجتماع الضدين في زمان واحد من البديهيات الأولى وإن كانا مختلفين رتبة، ولا يعقل الحكم بالجواز فإذا دعوى (إنّ استحالة اجتماع الضدين في زمان واحد مشروطة بوحدة رتبتهما أيضاً) مخالفة للبداهة.

فالنتيجة: ان هذا التفسير لاستحالة اجتماع الضدين غير معقول.

وأما التفسير الثاني فهو إنّما يصحّ إذا كانت النسبة بين وحدة الزمان ووحدة الرتبة عموماً من وجه، ولكن الأمر ليس كذلك فإنّ النسبة بينهما عموم مطلق لأنّ وحدة الزمان أعمّ من وحدة الرتبة، فوحدة الرتبة بين شيئين تستلزم وحدة الزمان بينهما ولا يعقل أن يكونا متّحدين رتبة ومختلفين زماناً، وأما العكس فهو ممكن.

وإن شئت قلت: إنّ الضدين كالسواد والبياض مثلاً يستحيل اجتماعهما في زمان واحد وموضوع فارد وإن كانا مختلفين رتبة، ولكن لا يمكن القول باستحالة اجتماعهما في رتبة واحدة وإن كانا مختلفين زماناً، بداهة أنّهما إذا كانا مختلفين زماناً فلا

إشكال في إمكان وجودهما معاً في الخارج ولا أثر لافتراض اتّحادهما رتبة في عالم الرتب فرضاً، فإذا اشترط وحدة الرتبة زائداً على اشتراط وحدة الزمان في استحالة اجتماع الضدّين لغو محض، لأنّ وحدة الرتبة لا تنفك عن وحدة الزمان ولا يعقل انفكاكها عنها.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة: وهي أنّ لا موضوع لاجتماع الضدّين أو النقيضين في عالم الرتب وهو عالم التحليل العقلي، إذ لا وجود للضدّ في هذا العالم حتّى يقال باستحالة اجتماعه مع السواد فيه لوضوح أنّ الأضداد من الموجودات الزمانية، لأنّها إمّا موجودة في عالم الزمان وهو عالم الوجود الخارجي أو معدومة فيه، فعلى الأول يستحيل اجتماعهما في موضوع واحد وزمان فارد.

وعلى الثاني فلا موضوع للاستحالة، وكذلك الحال في الأمور المتناقضة فإنّ البياض وعدمه البديل له إنّما هما بلحاظ عالم الزمان، وبقطع النظر عنه فلا بياض حتّى يكون له بديل وهو عدمه، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إنّ ما ذكره السيد الأستاذ رحمته الله في توجيه عبارة الكفاية وتفسيرها غير سديد كما مرّ ^(١٥٦)، نعم على تقدير تسليم هذا التفسير فتعليقه عليه في محله وهو أنّ استحالة اجتماع الضدّين إنّما هي بلحاظ عالم الوجود الخارجي لا بلحاظ عالم الرتب، ولا يرد على هذا التعليق ما أورده بعض المحقّقين رحمته الله إلاّ بصيغة فرضية لا واقعية.

وأما افتراض اجتماع الضدّين في رتبة واحدة فيما إذا كانا توأمين ومعلولين لعلّة واحدة فهو وإن كان محالاً ولكن لا من جهة اتّحادهما في رتبة واحدة بل من جهة

اتحادهما في زمان واحد وإلا فلا مانع من صدورهما من علة واحدة، هذا كله في تفسير السيد الأستاذ عليه السلام لعبارة الكفاية وتوجيهها وما علق عليه والمناقشات حوله.

الاحتمال الثالث لتفسير مراد صاحب الكفاية: ما ذكره المحقق الأصفهاني عليه السلام من أن المحقق الخراساني عليه السلام أراد اثبات أن عدم الضد في مرتبة وجود الضد الآخر بلا تقدم وتأخر بقياس المساواة، بتقريب: أن الضدين في مرتبة واحدة فإن وجود الحركة في مرتبة وجود السكون ووجود البياض في مرتبة وجود السواد بلا تقدم ولا تأخر بينهما كذلك، لأنه بحاجة إلى ملاك ولا يكون جزافاً ولا ملاك في المقام لتقدم أحد الضدين على الضد الآخر رتبة وبالعكس، وكذلك في المتناقضين فإن وجود الإنسان في مرتبة عدمه البديل له ولا ملاك لتقدم أحدهما على الآخر رتبة بعد ما كانا متقارنين زماناً.

وعلى ضوء هذا الأساس نقول: إن وجود الحركة في مرتبة وجود السكون، ووجود السكون في مرتبة عدمه البديل له، فينتج أن وجود الحركة في مرتبة عدم السكون بقياس المساواة، وهذا معنى قوله عليه السلام إنيهما في مرتبة واحدة، وكذلك العكس وهو أن وجود السكون في مرتبة وجود الحركة، ووجود الحركة في مرتبة عدمه البديل له، فينتج أن وجود السكون في مرتبة عدم الحركة وهكذا، وهذا معنى قوله عليه السلام إنيهما في مرتبة واحدة، ونتيجة ذلك أن عدم أحد الضدين في مرتبة وجود الضد الآخر ولا يكون متقدماً عليه رتبة حتى يصلح أن يكون مقدّمة له وجزءاً أخيراً لعلته التامة هذا^(١٥٧).

وقد أورد عليه بأن قياس المساواة عقيم النتيجة في عالم الرتب، على أساس أن تفاوت الأشياء في هذا العالم إنما هو بتحليل من العقل واعتباره، وحيث إن حكم

العقل بتقدّم شيء على آخر رتبة بعدما كانا متقارنين زماناً لا يمكن أن يكون جزافاً وبلا نكتة، فلا محالة يدور مدارها وجوداً وعدمًا، ومن هنا يحكم العقل بتقدّم العلة على المعلول رتبة قضاءً لحقّ العلية، ولا يحكم بأنّ عدمها الذي هو في مرتبتها متقدّم عليه كذلك لعدم الملاك لتقدّمه عليه مع أنّه في مرتبتها، ولا نتيجة لقياس المساواة هنا فإنّ عدم العلة في مرتبة العلة، والعلة متقدّمة على المعلول رتبة فلا ينتج أنّ عدمها متقدّم عليه كذلك، لأنّ هذا التقدّم يكون بملاك مختص بها ولا يكون مشتركاً بينهما، فالكبرى وهي (أنّ كل ما مع المتقدّم متقدّم) غير ثابتة في عالم الرتب، بينما هي ثابتة في عالم الزمان لأنّ ما كان مع المتقدّم زماناً متقدّم وما كان مع المتأخّر كذلك متأخّر وهكذا باعتبار أنّ الملاك فيه الزمان وهو مشترك.

والخلاصة: إنّ التقدّم والتأخّر أو التقارن إذا كان في عالم الرتب فالكبرى وهي (أنّ كلّ ما كان مع التقدّم متقدّم ومع المتأخّر متأخّر) غير ثابتة لأنّ ملاك التقدّم أو التأخّر في هذا العالم مختصّ به ولا يكون مشتركاً بينه وبين ما معه في الرتبة، وهذا بخلاف ما إذا كان ذلك في عالم الزمان فالكبرى ثابتة لأنّ الملاك للتقدّم أو التأخّر فيه الزمان وهو مشترك بين المتقدّم أو المتأخّر وما معه في الزمان.

وإن شئت قلت: إنّ صاحب الكفاية رحمته الله أراد بذلك نفي مقدّمية عدم أحد الضدّين للضدّ الآخر بأنّ النقيضين في مرتبة واحدة، مثلاً البياض وعدمه البديل له في مرتبة واحدة والسواد وعدمه البديل له كذلك، فلو كان وجود البياض متوقّفاً على عدم السواد لكان عدم السواد متقدّماً عليه رتبة، وعليه فيكون وجود السواد أيضاً متقدّماً عليه بحكم أنّه في مرتبته، وكذلك لو كان وجود السواد متوقّفاً على عدم البياض لكان عدم البياض متقدّماً عليه رتبة، وعليه فيكون وجود السواد بحكم كونه في مرتبته مقدّماً عليه أيضاً رتبة، وهذا هو التناقض والتهافت في الرتبة

بين الضدّين لأنّ كلا منهما حينئذ متقدّم على الآخر ومتأخّر عنه رتبة وهذا مستحيل .
ولكن قد مرّ أنّ هذا البيان غير تامّ في نفسه، لأنّه مبني على أنّ ما يكون مع
المتقدّم رتبة متقدّم أيضاً وما يكون مع المتأخّر كذلك متأخّر أيضاً، وقد تقدّم أنّ هذه
القاعدة غير تامّة في عالم الرتب وإنّما تتمّ في عالم الزمان، هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى، إنّ الظاهر من الكفاية أنّه لم يرد بذلك أي بأنّ عدم الضدّ
في مرتبة الضدّ الآخر نفي مقدّمته بقياس المساواة، بل أراد به نفيها على أساس أنّ
المراد من التماثل بين الضدّين المعاندة والمضادّة بينهما في دار الوجود فلا يجتمعان في
موضوع واحد فيه، لا مانعية كل منهما عن تأثير مقتضى الآخر فلهذا يكونان في مرتبة
واحدة بلا تقدّم أو تأخّر في البين فإنّه بحاجة إلى ملاك .

الوجه الخامس للرد على المقدمة: أنّ الضدّين كالسواد والبياض أو الحركة
والسكون وهكذا لا يخلوان من أنّ يكون المقتضي لأحدهما موجوداً دون الآخر أو
لكليهما موجوداً، وعلى الثاني فإنّما أنّ يكون المقتضيان متساويين أو يكون أحدهما
أقوى من الآخر ولا رابع في البين، أمّا على الفرض الأول فعدم الضدّ مستند إلى عدم
ثبوت مقتضيه لا إلى وجود ضده الآخر، وأمّا على الفرض الثاني فافتضاء كل منهما
أثره مشروط بعدم اقتضاء الآخر له تكويناً، على أساس أنّ التزاحم بينهما بمستوى
واحد ولكن هذا التساوي لا يتصوّر فيما لو كان أثرهما من الضدّين الذين لا ثالث
لهما وكانا من الأمور الطبيعية التي تتكوّن قهراً حسب النظام العليّ فإنّ في ذلك لا بدّ
من أنّ يكون أحد المقتضيين أقوى وأرجح من الآخر حتّى يكون هو المؤثّر دون
الآخر، وأمّا إذا كانا من الأمور الارادية التي تتكوّن بالارادة والاختيار فلا مانع من
فرض التساوي بينهما، والترجيح حينئذ بيد الفاعل واختياره .

نعم، إذا كان أثرهما من الضدّين الذين لهما ثالث فلا مانع من افتراض

التساوي بين مقتضيهما بلا فرق بين أن يكونا من الأمور الطبيعية القهرية أو من الأمور الارادية الاختيارية، وعلى جميع التقادير فعدم الضدّ الآخر لا يكون مستنداً إلى الضدّ الموجود بل هو مستند إلى المزاحم لمقتضيه وهو المانع عن تأثيره دونه.

فالنتيجة: ان في هذين الفرضين لا يعقل أن يكون عدم الضدّ مستنداً إلى وجود الضدّ الآخر حتى يكون وجوده مانعاً.

وأما على الفرض الثالث فعدم وجوده مستند إلى ضعف مقتضيه وقصوره في مقابل مقتضى الآخر، فإنّه حيث كان أقوى منه فيصلح أن يكون مانعاً عن تأثير مقتضيه، وعليه فيكون تأثيره مشروطاً بعدم اقتضاء مقتضى الآخر ومعه لا اقتضاء له لأنّه مقيّد بعدم المانع والمفروض أنّه مانع، نعم أنّه في نفسه تامّ وصالح للتأثير إلاّ أنّه من جهة كونه مزاحماً بما هو أقوى منه فلا يصلح أن يكون مؤثراً.

وبعبارة أخرى: إنّ الجسم إذا كان أسود فعلاً ففي هذه الحالة إمّا أن لا يكون مقتضى البياض موجوداً فيه أو أنّه موجود، ولا كلام على الأول، وعلى الثاني فإمّا أن يكون اقتضاؤه مطلقاً وغير مشروط بعدم اقتضاء مقتضى السواد أو أنّه مشروط بعدم اقتضائه أو أنّه مقتضى للضدّ الذي لا يوجد الضدّ الآخر معه، فالأول محال لأنّه من اقتضاء المحال وهو اجتماع الضدّين، وأمّا الثاني فلا اقتضاء له لأنّه مشروط بعدم اقتضاء مقتضى الضدّ الموجود ومع اقتضائه ينتفي اقتضاؤه بانتفاء شرطه، ولا يمكن أن يكون اقتضاؤه في هذا الفرض منوطاً بعدم وجود السواد فيه بحيث يكون وجوده مانعاً عن تأثيره، وذلك لأنّ الجسم إذا كان أسود كان كاشفاً عن أنّ المقتضى له أقوى من مقتضى بياضه، فالمانع عن تأثير مقتضيه هو أرجحية مقتضى السواد واقوائيته وهي تمنع عن تأثيره فيه ولا يعقل أن يكون مؤثراً في حال كونه مزاحماً بأقوى منه وأرجح، فإذا لا يمكن أن يكون وجود السواد فيه مانعاً عن تأثيره بل

المانع منه في المرتبة السابقة وهو مزاحمته بالأقوى في هذه المرتبة وهي مرتبة المقتضي وتأثيره منوط بعدم المانع.

فبالنتيجة عدم تأثيره في نهاية المطاف مستند إلى ضعفه وقصوره في مقابل مقتضي السواد وبالإضافة إليه لا في نفسه.

وأما الفرض الثالث ففيه أيضاً لا يمكن أن يكون وجود الضدّ كسواد الجسم مانعاً لأنّ مقتضي البياض فيه إذا صار أقوى من مقتضي السواد فبطبيعة الحال يمنع عن تأثير مقتضي السواد فيه بقاء، وهذا معنى أنّ مقتضي البياض كما يقتضي وجوده فيه كذلك يقتضي اعدام السواد عنه بالمانع عن تأثير مقتضيه فيه بقاء لمكان مزاحمته بالأقوى والأرجح في مرحلة البقاء، فإذا ارتفع السواد عنه ليس من جهة وجود المانع وهو وجود البياض فيه بل من جهة ضعف مقتضيه وسقوطه عن العلية التامة، فإنّ من شرائط تأثيره أن لا يكون مزاحماً بالأقوى والأرجح وإلاّ فلا يكون مؤثراً، ولا فرق في ذلك بين أن تكون مزاحمته بالأقوى والأرجح حدوداً أو بقاءً.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهي أنّه يستحيل أن يكون عدم الضدّ مقدّمة لل ضدّ الآخر، فإذا لا يمكن الحكم بوجوبه من باب المقدّمة. ثمّ إنّ هنا تفصيلاً بين الضدّ الموجود وال ضدّ المعدوم، بأنّ الأول لا يتوقّف على عدم الضدّ المعدوم طالما يكون معدوماً، والثاني يتوقّف على عدم الضدّ الموجود وارتفاع وجوده.

وقد اختار هذا التفصيل المحقّق الخوانساري رحمته الله، بتقريب: أنّ المحل إذا كان مشغولاً بأحد الضدّين فبطبيعة الحال يتوقّف وجود الضدّ الآخر في هذا المحل على ارتفاع الضدّ الموجود فيه واعدامه، بينما إذا لم يكن المحل مشغولاً به فلا يتوقّف وجوده فيه على ارتفاعه عنه، ونتيجة ذلك: أنّ عدم الضدّ الموجود مقدّمة لل ضدّ

الآخر دون عدم الضدّ المعدوم.

بيان ذلك: إنّ المحل لا يخلو من أن يكون خالياً عن كل من الضدّين كالجسم الخالي عن لون الأسود والأبيض معاً أو يكون مشغولاً بأحدهما دون الآخر، فعلى الأول المحل قابل لكل منهما بما هو بقطع النظر عن الآخر وقابلية المحل لذلك فعلية ولا تتوقّف على شيء، وحينئذٍ فإذا وجد المقتضي للبياض فيه مثلاً صار أبيض من دون توقّفه على عدم وجود السواد فيه فلا يكون عدمه من المقدمات، وعلى الثاني فالمحل المشغول بال ضدّ كالسواد مثلاً لا يقبل البياض في عرضه، نعم يقبله بدلاً عنه وعليه فلا محالة يتوقّف وجود الضدّ الآخر على ارتفاع الضدّ الموجود، ضرورة أنّ الجسم الأسود لا يقبل البياض كما أنّ الجسم الأبيض لا يقبل السواد فإذا كان المحل مشغولاً بالسواد فلا محالة وجود البياض فيه يتوقّف على ارتفاع السواد وعدمه فيكون عدمه مقدّمة له.

فالنتيجة: ان عدم الضدّ الموجود مقدّمة لثبوت الضدّ الآخر، وأمّا عدم الضدّ المعدوم فهو لا يكون مقدّمة لثبوت الضدّ الآخر^(١٥٨).

أقول: إنّ هذا التفصيل مبني على نظرية الحدوث، وهي أنّ سرّ حاجة الأشياء إلى مبدأ العلّية هو حدوثها لا إمكانها الوجودي وقرها الذاتي، ولازم ذلك أنّ الشيء إذا حدث في الخارج فقد استغنى عن مبدأ العلّية بقاءً. وقد يستدلّ على هذه النظرية بأمرين:

الأمر الأول: أنّ سبب حاجة الأشياء لو كان إمكانها الوجودي دون حدوثها فهو لا ينسجم مع مجموعة من الظواهر الكونية التي تكشف عن استمرار وجود

(١) فقد ذكره المحقق الخونساري رحمه الله على ما في مطروح الأنظار ص ١٠٩.

المعلول بعد زوال علّتها كالعمارات الشاهقة والبنيات والطرق والجسور وما شاكل ذلك التي بناها البناؤون وأيدي آلاف من العمّال فإنّها تبقى بعد انتهاء علّتها وهي عملية البناء مئات من السنين من دون علّة مباشرة لها، وكذلك الطائرات والسيارات والسفن والمكائن والمصانع وأنواع الأدوات الميكانيكيّة وغيرها ممّا شيده المهندسون والفنّانون في شتّى ميادين العلم فإنّها بعد انتهاء عمليتها وصنعها بيد هؤلاء الفنّانين والمهندسين تبقى إلى أمد بعيد بدون علّة مباشرة لها، ومثلها الأشياء الكونية الطبيعية كالجبال والأحجار والأشجار وما شاكلها من الموجودات الطبيعية على سطح الكرة الأرضية فإنّها تبقى بدون أن تكون لها علّة مباشرة، ومنها الكرات الهائلة التي تتحرّك في الفضاء اللامتناهي فإنّها باقية بعد حدوثها بدون علّة مباشرة لها.

والخلاصة، إنّ قانون التعاصر بين العلّة والمعلول منقوض بظواهر الأشياء الطبيعية والصناعية التي تكشف بظواهرها عن استمرار وجود المعلول بعد زوال العلّة وبقائه بعد انتهائها.

والجواب: أنّ هذا الاستدلال مبني على عدم فهم معنى العلّة في الأشياء وعدم الوصول إليه كما هو الواقع حيث إنّ أعمق من هذا، وقد تقدّمت الإشارة إلى ذلك بشكل موسّع في ضمن البحوث السالفة، ونبّه عليه هنا بصورة موجزة، وهي أنّ خطأ المناقش والمستدلّ في المسألة نشأ من عدم تصوّر علّة بقاء هذه الأشياء وتخيّل أنّها في بقاءها ليست بحاجة إلى علّة مباشرة، ومنشأ الخطأ هو أنّ علّة حدوث هذه الأشياء غير علّة بقاءها فإنّ علّة حدوثها حركات أيدي المهندسين والفنّانين وآلاف من العمّال في بناء العمارات والدور وصنع الطرق والجسور والوسائل المادّية الأخرى كالطائرات والسفن والسيارات والمكائن والمصانع وغيرها، فإنّ عملية صنعها

وإيجادها بشكلها الخاص ووضعها المخصوص نتيجة عدّة من الحركات والجهود التي يقوم بها العمّال ونتيجة تجميع المواد الخام من الحديد والخشب والآجر والحجر وغيرها من المواد، وهذه الحركات هي المعلولة للعمّال وهي صادرة عنهم باختيارهم، ولهذا تنقطع تلك الحركات بمجرد اضراب العمّال عن العمل وكفّ أيديهم عنها.

وأما بقاء تلك الظواهر والأشياء على وضعها الخاصّ فهو معلول لخصائص تلك المواد الطبيعية وحيويتها التي هي في صميم ذواتها وأعماق طبيعتها من ناحية، وقوّة الجاذبية العامّة التي تفرض المحافظة على وضعها الخاصّ من ناحية أخرى نظير اتّصال الحديد بما فيه القوّة الكهربائية فإنّها تجذب الحديد بقوّة جاذبية طبيعية تجرّه آنأ فأنأ بحيث لو سلبت منه تلك القوّة لانقطع منه الجذب لا محالة.

ومن هنا يظهر حال بقيّة الأمثلة، فإنّ بقاء الجبال على وضعها الخاص وموضعها المخصوص وكذلك الأشجار والمياه وما شاكلها على سطح الأرض معلول لخصائص طبيعية كامنة في صميم موادها من ناحية، والقوّة الجاذبية العامّة التي تفرض المحافظة عليها من ناحية أخرى.

فالنتيجة: ان بقاء الأشياء في هذا الكون من الأشياء الطبيعية والصناعية بشتّى أشكالها وألوانها معلول لأمرين: الخصائص الذاتية في صميم ذواتها، والقوّة الجاذبة العامّة، وقد صارت عمومية القوّة الجاذبة في يومنا هذا من الواضحات الأولى وقد أودعها الله سبحانه وتعالى في صميم هذه الكرة الأرضية التي تفرض المحافظة عليها وما فيها من الأشياء الكونية على وضعها الخاص ونظامها المخصوص في حين أنّها تتحرّك في هذا الفضاء الكوني بسرعة هائلة.

إلى هنا قد تبين: أنّ المحافظ على الموجودات الطبيعية على وضعها الخاصّ

وموضعها المخصوص هو خصائصها الذاتية من الداخل والقوة الجاذبية من الخارج فإنها تخضع لهما ولا تملك حرّيتها لا حدوداً ولا بقاءً.

الأمر الثاني: أنّ الحركة إذا حدثت لم تحتجّ في بقائها إلى علّة مباشرة لها، والمدرّك لذلك هو التجربة فإنّها توضّح أنّ جهازاً ميكانيكياً متحرّكاً بقوة خاصّة في طريق مبلّط مستقيم فإنّه إذا انفصلت القوة المحرّكة عنه فهو يبقى على حركته مسافة ما ثمّ يسكن، ومن الممكن أن يزداد في حركة هذا الجهاز بعد انفصال القوة المحرّكة عنه بتدهين آلات الجهاز ومحركاته وتسوية الطريق ورفع الموانع والضغوط الخارجية فإذا افترضنا أنّ هذه الأمور تهيأت على ما يرام فقد يستمرّ الجهاز في تحرّكه بعد انفصال القدرة المحرّكة عنه بسرعة معيّنة إلى غير حدّ معيّن .

والجواب : أنّ هذا الدليل خاطيء من ناحيتين :

الأولى : أنّه مبني على عدم تصوّر معنى مبدأ العلّية في الأشياء.

الثانية: أنّ من يقوم بهذه التجربة تحيّل أنّ علّة الحركة هي القوة المحرّكة الخارجية، أمّا الناحية الأولى فسوف نشير إليها بعونه تعالى.

وأما الناحية الثانية فلأنّ التجربة حيث إنّ حدودها وحقلها لا تتعدّى عن الأشياء المادّية المحسوسة فلا تصلح أن تدلّل على أسبابها وعللها التي هي أعمق منها وخارجة عن حدودها وحقلها، لأنّها مسألة فلسفية وليست مادّية في حدود الحسّ فالتجربة توضّح أنّ الحرارة توجد عقيب النار، والفلز يتمدّد بالحرارة وهكذا باعتبار أنّ ذلك واقع تحت مجهرة الحس، وأمّا أنّ العلاقة بين وجود الحرارة ووجود النار أو بين تمدّد الفلز والحرارة وهكذا هل هي ذاتية أو اتّفاقية فلا يمكن إثباتها بالتجربة لأنّها خارجة عن حقلها وحدودها الحسيّة.

والخلاصة: إنّ التجربة لا تدلّل على علل الأشياء وأسبابها التي وراءها، ومن

هنا نحتاج في إثبات عليّة النار للحرارة مثلاً إلى الفلسفة وتطبيق مبدأ العليّة العام عليها، وعلى هذا فالحرركات العرضية للجسم كالحرركات الميكانيكية تتولّد جميعاً عن قوّة قائمة بنفس الجسم وأمّا القوّة المحرّكة الخارجية فهي إنّما تقوم بعملية اثاره هذه القوّة الداخلية وإعدادها للتأثير خارجاً، لا أنّها علّة لسببين :

الأول: أنّ المعلول لا يمكن أن يفصل عن العلّة على أساس مبدأ التعاصر

بينهما.

الثاني: أنّ المعلول عين الربط بالعلّة وأنّه يتولّد منها ومرتبة من مراتب وجودها النازلة، هذا إضافة إلى أنّ حقيقة الحركة حدوث بعد حدوث بنحو الاتّصال، وكل مرحلة من مراحلها حدوث جديد وتغيّر عقيب تغيّر، وعليه فإذا أمكن أن تستمر الحركة بقاءً بدون علّة مباشرة فبالامكان أن تحدث الحركة بدون علّة وأن توجد الأشياء بلا سبب، باعتبار أنّ استمرار الحركة في كل آن يحتوي على حدوث جديد دائماً ونتيجة ذلك تحرير الحدوث من العلّة، وهو كما ترى، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إنّ هذه النظرية أسرفت في تحديد مبدأ العليّة من حيث البداية والنهاية: أمّا من حيث البداية فعلى ضوء نظرية الفلاسفة من أنّ وجود الممكن غير مسبوق بالعدم فإنّه لا يحتاج إلى العلّة لأنّ سبب الحاجة إليها الحدوث ولا حدوث له فإذا يكون في غنى عنها، فإذا كان في غنى فهو واجب الوجود وهذا من انقلاب الممكن إلى الواجب وهو كما ترى.

وأما من حيث النهاية فلأنّ سرّ حاجة الأشياء إلى العلّة لو كان حدوثها يعني وجودها الأول فلازم ذلك أنّها واجبة الوجود بقاءً باعتبار أنّها مستغنية عن العلّة ولا يعنى بالواجب الوجود إلّا ذلك، ونتيجة هذا هي انقلاب الممكن إلى الواجب

وهو مستحيل.

بل إن هذه النظرية في نفسها غير معقولة، وذلك لأن الوجود الأول للممكن على ضوء هذه النظرية هو المعلول للعلّة فإذا كان معلولاً لها فهو عين الربط والتعلّق بها كالمعنى الحرفي، وعلى هذا فلو كان وجوده الثاني مستغنياً عن العلة فهو كالمعنى الاسمي وواجب الوجود، وهذا في نفسه غير معقول لأن معنى ذلك أنّ الممكن في وجوده الأول المسمّى بالحدوث بحاجة إلى علّة ومربوط بها ذاتاً وحقيقة، وفي وجوده الثاني غني بالذات، ونتيجة ذلك انقلاب الممكن إلى الواجب بالذات بقاءً وكون وجوده الثاني ليس بقاءً لوجوده الأول لأنّهما متباينان سنخاً باعتبار أنّ الأول ممكن والثاني واجب، وكلاهما خلف.

فالنتيجة: ان هذه النظرية باطلة ولا ترجع إلى معنى محصّل.

ومن هنا فالصحيح في المقام أن يقال إنّ سرّ حاجة الأشياء وهو إمكانها الوجودي وفقرها الذاتي، فإنّها بالنظر الفلسفي العميق عين التعلّق والربط بعلة لا أنّها شيء له الربط والتعلّق بها فإنّه لا ذات لها لأنّ ذاتها هي الربط والتعلّق، ومن الطبيعي أنّه لا فرق في ذلك بين الوجود الأول لها المسبوق بالعدم والوجود الثاني المسبوق بالوجود الأول لأنّه ممكن والممكن عين الربط والفقر وإلّا لزم الخلف، ومن الواضح أنّ الربط لا يمكن بدون وجود ما يرتبط به والتعلّق بدون ما يتعلّق به ولهذا إذا زال ما يتعلّق به زال التعلّق إذ لا يعقل وجوده بدونّه وإلّا لزم أن يكون مستقلاً فيه لا مربوطاً، وهذا خلف فيكون حاله حال المعنى الحرفي.

ومن هنا، يجب أن يكون المعلول معاصراً للعلّة لأنّه عين الربط بها ولا يعقل وجوده بدونها فيدور مدارها حدوثاً وبقاءً، وهذا هو مبدأ التعاصر بين العلة والمعلول وهذا المبدأ حتمي وضروري لأنّه ناشئ من عمق الارتباط بينهما ذاتاً

ووجوداً، كما أنّ مبدأ التناسب والسنخية بينهما ضروري وحتمي باعتبار أنّ وجود المعلول من سنخ وجود العلة ومرتبة من مراتب وجودها النازلة ولهذا يترشح منها ويتولد، فلو كان المعلول موجوداً مستقلاً أجنبياً عن وجود العلة استحال تأثيرها فيه.

بيان ذلك: إنّ العلاقة بين شيئين: تارة، تعبر عن مجرد ارتباط يعرض لهما في الخارج بصورة مستقلة عن وجوديهما ولذلك فالارتباط بينهما شيء ووجودهما فيه شيء آخر، وذلك كالعلاقة بين الكاتب والقلم وبين القارئ والكتاب وبين الرسّام واللوحة وبين الرجل والفرس وهكذا فإنّ ارتباط الكاتب بالقلم الذي يكتب به وارتباط القارئ بالكتاب الذي يقرأ فيه وارتباط الرسّام باللوحة التي يرسم عليها وهكذا سائر ألوان الارتباطات بين الأشياء في الخارج جميعاً متأخرة عن وجود المرتبطين فيه، فإنّ الكاتب والقلم موجودان في الخارج قبل أن يرتبط أحدهما بالآخر، والرسّام واللوحة موجودان فيه قبل أن توجد عملية الرسم، والقارئ والكتاب موجودان قبل أن توجد عملية القراءة وهكذا.

والخلاصة: أنّ هذه الارتباطات بجميع ألوانها وأشكالها إنّما هي بين كيانيين مستقلّين وتعرض عليهما في مرتبة متأخرة عن وجوديهما.

وأخرى، تعبر عن تناسب ذاتي بين شيئين وسنخية في الوجود، وهذه هي العلاقة بين العلة والمعلول فإنّها تعبير عن ارتباط المعلول بالعلة ذاتاً وإنّ كيانه كيان ارتباطي وتعلّقي، ولهذا كان قطع ارتباطه بالعلة افناءً له واعداماً لكيانه لأنّ كيانه يتمثّل في ذلك الارتباط لأنّه عين الارتباط والفقر لا ذات له الارتباط، ومن هنا يظهر سرّ حاجة الأشياء إلى العلة، وهو أنّها عين التعلّقات والارتباطات بعلمها وإنّ الارتباط والتعلّق مقومّ لكيانها ووجودها، فلذلك لا يعقل انفكاكها عن العلة وإلاّ

لزم الخلف.

فالتيجة: ان حاجة الأشياء إلى العلة كامنة في صميم وجوداتها وأعماق ذواتها لأنها بذاتها تعلقات وارتباطات، ولهذا تدور مدار العلة حدوداً وبقاءً. وعلى ضوء هذا الأساس فلا وجه للتفصيل في المسألة بين الضدّ الموجود وال ضدّ المعدوم وأنّ الأول لا يتوقّف على عدم الضدّ المعدوم فلا يكون عدمه مقدّمة له، وأمّا وجود الضدّ المعدوم فهو يتوقّف على عدم الضدّ الموجود وارتفاعه فيكون عدمه مقدّمة له، فإنّه مبني على أنّ الضدّ الموجود لا يحتاج في بقاءه إلى علة وإنّما يحتاج إليه في حدوده، ولكن قد مرّ فساد هذه النظرية وأنها تبني على عدم فهم معنى العلية في الأشياء.

ومع الاغماض عن ذلك، وتسليم أنّ عدم الضدّ مقدّمة لل ضدّ الآخر كالأزالة إلاّ أنّه قد تقدّم في مبحث المقدّمة عدم وجوبها وأنّه لا ملازمة بين إيجاب شيء وإيجاب مقدّماته، نعم إنّها ثابتة في مرحلة المبادئ بين إرادة شيء وإرادة مقدّماته وجداناً وأمّا بين وجوبه ووجوب مقدّمته في مرحلة الاعتبار فهي غير ثابتة على تفصيل قد مرّ سابقاً.

ومع الاغماض عن ذلك أيضاً وتسليم أنّ مقدّمة الواجب واجبة إلاّ أنّ المقدّمة الثالثة غير صحيحة، وهي أنّ وجوب ترك الضدّ كالصلاة مثلاً يستلزم حرمة فعله فإنّ هذه المقدّمة غير ثابتة في مرحلة الاعتبار والجعل، ولا ملازمة بين الأمر بشيء والنهي عن ضده بلا فرق في ذلك بين الضدّ العام والخاص لأنّ ثبوتها بصورة قهرية كثبوت المعلول بثبوت علته غير معقول، لأنّ الحكم الشرعي أمر اعتباري صادر من المولى باختياره مباشرة ولا يعقل فيه التسبيب على تفصيل تقدّم وأمّا ثبوتها بصورة جعلية فهو وإن كان ممكناً ثبوتاً إلاّ أنّه لا يمكن وقوعه في الخارج بلحاظ أنّ هذه

الملازمة الجعلية بحاجة إلى مبرر لها ولا مبرر وبدونه فلا يمكن جعلها لآته لغو، نعم إنّ الملازمة بينهما ثابتة في مرحلة المبادئ بين إرادة عدم ضدّ كالصلاة وكراهة فعله بالتبع وبالعكس.

وإن شئت قلت: إنّ الأمر بشيء لا يدلّ على النهي عن ضدّه العام لا بالمطابقة ولا بالتضمّن ولا بالالتزام، أمّا الأعلان فواضح لأنّ النهي عن ضدّه العام كما أنّه ليس تمام مدلول الأمر كذلك ليس جزء مدلوله.

وأما الثالث وهو الدلالة الالتزامية فيتوقف على أن تكون الملازمة بين وجوب شيء وحرمة ضدّه العام بنحو اللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ، والمفروض عدم ثبوت هذه الملازمة فضلاً عن كونها بنحو اللزوم البيّن بالمعنى الاخصّ، وذلك لأنّ الملازمة بنحو ترشّح حرمة الضدّ العام من الأمر قهراً كترشّح المعلول عن العلة غير معقولة في الأحكام الشرعية من سنخ واحد فضلاً عمّا إذا كانت من سنخين متباينين روحاً واعتباراً، وأمّا الملازمة بين جعل المولى الوجوب لشيء وجعل الحرمة لضدّه العام فهي وإن كانت ممكنة في نفسها إلاّ أنّه يستحيل وقوعها في الخارج لأنّ الحرمة الغيرية بها أنّه لا ملاك لها فيكون جعلها لغواً محضاً إذ لا يترتب عليها أي أثر عملي فإذا لا يمكن صدوره من المولى الحكيم وقد تقدّم تفصيل ذلك في الوجوب الغيري في باب مقدّمة الواجب.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي أنّ المقدّمات الثلاث :

١ - عدم أحد الضدّين مقدّمة للضدّ الآخر.

٢ - وجوب المقدّمة.

٣ - ثبوت الملازمة بين الأمر بالشيء والنهي عن ضدّه العام جميعاً غير تامّة.

وعلى هذا، فالأمر بإزالة النجاسة عن المسجد لا يدلّ على وجوب ترك

الصلاة من باب وجوب المقدّمة، وعلى تقدير الدلالة فوجوب ترك الصلاة لا يدلّ على حرمة فعلها من باب أنّ الأمر بالشيء يدلّ على النهي عن ضده العام.

الوجه الثاني: إنّ ترك الضدّ وإن لم يكن مقدّمة للضدّ الآخر إلّا أنّها متلازمان والمتلازمان لا يختلفان في الحكم، فلا يمكن أن يكون أحدهما واجباً والآخر محرّماً لاستلزام ذلك التكليف بغير المقدور فإذا لا بدّ من أن يكونا متوافقين في الحكم، فإذا كان أحد الضدّين واجباً كان ترك الضدّ الآخر أيضاً كذلك فإذا كان تركه واجباً كان فعله حراماً، وهذا معنى أنّ الأمر بالشيء يدلّ على النهي عن ضده، فإذا كان حراماً كان فاسداً بملاك أنّ النهي عن العبادة يوجب فسادها.

والجواب أنّ هذا الدليل مركّب من مقدّمتين :

الأولى: صغرى القياس، وهي ثبوت الملازمة بين وجود شيء وعدم ضده.

الثانية: كبراه، وهي عدم جواز اختلاف المتلازمين في الحكم ووجوب توافقهما فيه.

أمّا المقدّمة الأولى فلا شبهة في ثبوت الملازمة بين وجود شيء وترك ضده.

وأما المقدّمة الثانية فيرد عليها: أنّ الذي لا يمكن هو اختلاف المتلازمين في الحكم لاستلزامه التكليف بالمحال إذا كان اختلافهما في الحكم الالزامي، واللغوية إذا كان اختلافهما في الحكم غير الالزامي، وأمّا لزوم توافقهما فيه فهو بلا مبرر ولا موجب له أصلاً لأنّ المحذور إنّما هو اختلافهما في الحكم، وهذا المحذور كما يندفع بتوافقهما في الحكم كذلك يندفع بعدم ثبوت الحكم لأحدهما فإذا لا ملزم للالتزام بالأول دون الثاني، بل لا يمكن الالتزام بالأول لا ثبوتاً ولا إثباتاً :

أمّا ثبوتاً فلأنّ سراية الحكم من أحد المتلازمين إلى الملازم الآخر لا تخلو إمّا أن تكون بصورة قهرية كسراية المعلول عن العلة أو تكون بصورة جعلية ولا ثالث لهما،

وكلاهما لا يمكن أمّا الأول فهو مستحيل لأنّ الوجوب أمر اعتباري وهو بيد المولى مباشرة ولا يعقل فيه التسيب والتوليد لأنّه فعل مباشر لا توليدي، وقد مرّ تفصيل ذلك في باب وجوب المقدّمة.

وأما الثاني فهو وإن كان ممكناً ذاتاً إلاّ أنّه يستحيل وقوعاً لأنّ جعل الحكم من المولى لا يمكن أن يكون جزافاً وبلا ملاك مبرّر له، وعلى هذا فإذا أمر المولى بإزالة النجاسة عن المسجد مثلاً فلا مبرّر لأنّ يأمره بترك الصلاة فيه تبعاً وذلك لأنّه لا ملاك فيه على الفرض، والملاك إنّما هو قائم بالازالة وهو لا يقتضي إلاّ الأمر بها، ومن هنا فلا داعوية له إلاّ بداعوية الوجوب النفسي ولا امتثال له إلاّ بامتثاله ولهذا يكون وجوده وعدمه على حدّ سواء، وقد تقدّم تفصيل ذلك في مبحث المقدّمة.

وأما إثباتاً فلاّنا لو سلّمنا إمكان الأمر بترك الصلاة تبعاً للأمر بالازالة في مقام الثبوت وأنّه لا يكون لغواً وجزافاً إلاّ أنّه لا دليل عليه في مقام الاثبات، وأما الدليل الخارجي فهو مفروض العدم، وأما الأمر بالازالة الذي يدلّ على وجوبها مطابقة فهو لا يدلّ على وجوب ترك الصلاة بالتبع التزاماً لأنّ الدلالة الالتزامية متقوّمة بالملزمة بينهما بنحو اللزوم البيّن بالمعنى الأخص، والمفروض أنّه لا ملازمة بينهما كذلك ضرورة أنّ العرف لا يفهم من الأمر بالشيء إلاّ إيجابه دون إيجاب ما يلازمه وهو ترك ضده بالتبع، ولا فرق في ذلك بين أن يكون الضدّان من الضدّين الذين لا ثالث لهما كالحركة والسكون ونحوهما أو من الضدّين الذين لهما ثالث كالسواد والبياض والقيام والقعود ونحوهما فإنّ الملاك في كلا القسمين واحد ثبوتاً وإثباتاً: أمّا الأول فلاّ أنّ سراية الحكم من أحد المتلازمين إلى الآخر مستحيلة إمّا ذاتاً أو وقوعاً، وأما الثاني فمع الاغماض عن الأول فلا دليل على هذه السراية، هذا.

ولكن المحقّق النائيني رحمته الله قد فصل بين الضدّين الذين لا ثالث لهما والضدّين

الذين لهما ثالث فالتزم بالسراية في الأول دون الثاني، ولهذا قال إن الضدَّين إذا لم يكن لهما ثالث فالأمر بأحدهما يدلُّ على النهي عن الآخر بالالتزام، وإذا كان لهما ثالث فلا يدلُّ عليه.

وإن شئت قلت : إنَّه ﷺ قد التزم بالدلالة الالتزامية في النقيضين والمتقابلين بتقابل العدم والملكة والضدَّين الذين لا ثالث لهما، بدعوى أنَّ الأمر بأحد النقيضين يدلُّ على النهي عن النقيض الآخر، فإذا أمر المولى بالصلاة فهو يدلُّ على النهي عن تركها وإذا أمر المولى بتحصيل العلم فهو يدلُّ على النهي عن الجهل المقابل للعلم بتقابل العدم والملكة، وإذا أمر المولى بالحركة فهو يدلُّ على النهي عن السكون بالالتزام بينما الأمر بالقيام لا يدلُّ على النهي عن القعود^(١٥٩) هذا.

والجواب: أنَّه لا وجه لهذا التفصيل، إذ لا فرق في ذلك بين الضدَّين الذين لا ثالث لهما والضدَّين الذين لهما ثالث: أمَّا أولاً فلأنَّ الملازمة من الحكمين ثبوتاً غير معقولة لا قهراً ولا جعلاً ولا فرق في ذلك بين أن يكونا بين الضدَّين الذين لهما ثالث، والضدَّين الذين لا ثالث لهما وكذلك الحال في النقيضين والمتقابلين بتقابل العدم والملكة فإنَّ الملازمة بين الحكمين فيهما قهراً غير معقولة في نفسها، وأمَّا جعلاً فهي وإن كانت معقولة إلا أنَّها غير واقعة جزماً بل وقوعها مستحيل لأنَّها لغو وجزاف فلا يمكن صدورها من المولى الحكيم.

وأمَّا ثانياً فعلى تقدير تسليم إمكان وقوع هذه الملازمة جزماً إلا أنَّه لا دليل على وقوعها في مقام الاثبات إلاَّ دعوى أنَّ الأمر المتعلِّق بأحد النقيضين أو المتقابلين يدلُّ بالالتزام على حرمة الآخر، ولكن هذه الدعوى لا أساس لها لأنَّ تكوين الدلالة

الالتزامية له يتوقف على ثبوت الملازمة بينه وبين حرمة الآخر بنحو اللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ، والفرض أنّه لا ملازمة بينها كذلك عرفاً لوضوح أنّ العرف لا يفهم من الأمر بالصلاة مثلاً إلاّ وجوبها فحسب لا حكمين أحدهما وجوبها بالمطابقة والآخر حرمة تركها بالالتزام، ضرورة أنّه لا يتبادر منه في ذهنه إلاّ الوجوب فقط فإذا كيف يمكن دعوى الدلالة الالتزامية له مع أنّ تكوينها يتوقف على اللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ، والفرض أنّه لا ملازمة بينهما في المقام فضلاً عن كونها بنحو اللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ، هذا.

إضافةً إلى أنّنا لو قلنا بالدلالة الالتزامية في المقام فلا فرق بين الضدّين الذين لا ثالث لهما والضدّين الذين لهما ثالث غاية الأمر أنّ في القسم الثاني إذا تعلّق الأمر بالضدّ كالقيام مثلاً دلّ على وجوبه بالمطابقة و على حرمة أضداده جميعاً بالالتزام، بملاك سدّ أبواب العدم من قبلها، بينما هو في القسم الأول يدلّ على حرمة ضده المتمثّل في شيء واحد بالالتزام بملاك سدّ باب العدم من قبله، ومن الواضح أنّ هذا المقدار من الفرق غير فارق بعدما كان القسمان مشتركين في ملاك الدلالة الالتزامية وهو سدّ باب العدم.

والخلاصة: إنّ ما بنى عليه المحقّق النائيني رحمته الله - من الالتزام بالدلالة الالتزامية في الموارد المذكورة من ناحية والتفصيل بين الضدّين الذين لا ثالث لهما والضدّين الذين لهما ثالث والالتزام بالدلالة الالتزامية في الأول دون الثاني من ناحية أخرى - لا يرجع إلى معنى صحيح.

نتائج البحث

نستعرض نتائج البحث تطبيقاً وتوضيحاً في النقاط التالية :

النقطة الأولى : إنَّ الأمر بشيء لا يدلُّ على النهي عن ضده العام لا مطابقة ولا تضمناً ولا التزاماً، أمَّا الأول فإنَّ أريد بالمطابقة المطابقة في مقام الاثبات والدلالة فلا ينبغي الإشكال في صحّة استعمال الأمر بشيء كالصلاة مثلاً في مكان النهي عن تركه وبالعكس، فإنَّ قولك: (صلِّ) كقولك (لا تترك الصلاة) من حيث المعنى لأنَّ المعنى واحد وهو وجوب الصلاة، ولكن قد يبرز ذلك المعنى بصيغة الأمر وقد يبرزه بصيغة النهي فالاختلاف إنّما هو في التعبير لا في المعنى، وإنَّ أريد بها المطابقة في مقام الثبوت والواقع فلا واقع لها لأنَّ النهي مختلف عن الأمر من مرحلة المبادئ إلى مرحلة الاعتبار.

وأما الثاني : وهو الدلالة التضمينية فلا أصل له لأنّه مبني على أنّ الأمر ينحل إلى حكمين : أحدهما : الوجوب، والآخر : الحرمة، وهذا كما ترى.

وأما الثالث وهو الدلالة الالتزامية فهو ثابت في مرحلة المبادئ بين إرادة شيء وكرهه تركه تبعاً ومحبوبية شيء ومبغوضية تركه كذلك، وهذه الملازمة ثابتة وجداناً لا برهاناً وأما في مرحلة الاعتبار فلا ملازمة بين اعتبار الوجوب لشيء واعتبار الحرمة لتركه كما مرّ.

النقطة الثانية : إنّ العلة التامة مركّبة من أجزاء ثلاثة :

١ - المقتضي .

٢ - الشرط .

٣ - عدم المانع .

وهذه الأجزاء الثلاثة طولية رتبةً، فالمقتضي الجزء الأول لها لأنه فاعل ومتقدم على الشرط رتبة لأن الشرط إنما يكون جزءاً لها عند ثبوت المقتضي على أساس أنه متمم لفاعليته لا مطلقاً، وعدم المانع إنما يكون جزءاً لها باعتبار أن وجوده مانع عن تأثير المقتضي وفعلية فاعليته وإلا فالعدم بما هو عدم لا يعقل أن يكون جزءاً لها فالجزئية إنما هي بلحاظ أن وجوده مانع، ومن الواضح أنه إنما يتصف بالمانعية عند تحقق المقتضي والشرط وإلا فلا يتصف بالمانعية، هذا بلحاظ الجزئية.

وأما بلحاظ التأثير فالجميع في مرتبة واحدة فإن الفاعل والمؤثر بالمباشرة المقتضي لا الشرط ولا عدم المانع، غاية الأمر أن الشرط مصحح لفاعليته ومتمم لها وعدم المانع باعتبار أن وجوده مانع عن فعلية فاعليته، ولهذا يختلف تأثير كل جزء من أجزاء العلة التامة في المعلول عن تأثير الآخر فيه، فالمقتضي مؤثر فيه مباشرة وأما الشرط فهو لا يكون مؤثراً فيه كذلك بل هو كما عرفت متمم لفاعليته وعدم المانع بلحاظ أن وجوده مانع.

النقطة الثالثة: إن عدم المعلول عند عدم المقتضي مستند إليه، ولا يعقل أن يكون مستنداً إلى انتفاء الشرط لأن الشرط لا يتصف بالشرطية إلا عند ثبوت المقتضي، وإذا تحقق المقتضي دون الشرط فعدم المعلول مستند إلى انتفاء الشرط لا إلى وجود المانع لأنه لا يتصف بالمانعية إلا عند ثبوت المقتضي والشرط معاً، فإذا تحقق الشرط أيضاً فعدم المعلول حينئذ مستند إلى وجود المانع.

النقطة الرابعة: إن عدم الضد عند وجود الضد الآخر لا يمكن أن يكون مستنداً إلى وجوده، لأنه إنما يتصف بالمانعية عند ثبوت المقتضي للآخر والشرط معاً وإلا فهو مستند إلى عدم ثبوت المقتضي أو عدم الشرط لا إلى وجود ضده لكي يتصف بوجوده بالمانعية، فهنا عدة فروض :

الأول: أن لا يكون المقتضي للضد الآخر موجوداً.

الثاني: أن يكون المقتضي له موجوداً ولكنه أضعف من مقتضي الضد الموجود بدرجة لا يصلح أن يزاحمه.

الثالث: أن يكون مساوياً له.

الرابع: أن يكون أقوى منه.

أمّا الفرض الرابع فهو باطل جزماً بدهاة أن مقتضي الضد المعدوم لو كان أقوى من مقتضي الضد الموجود لكان مؤثراً في إيجاداه ومانعاً عن تأثيره في الأول فلا يعقل وجوده حينئذ.

وأمّا الفرض الثالث فهو أيضاً غير معقول، إذ مع افتراض تساوي المقتضي لكل منهما مع مقتضي الآخر عدم وجود شيء منهما في الخارج لأن كلا منهما يزاحم الآخر ومانع عن تأثيره في إيجاداه، والحكم بأن هذا مؤثّر دون ذلك ترجيح من غير مرجح فإذا وجود أحدهما دون الآخر كاشف عن أن مقتضيه تامّ ومؤثّر في إيجاداه ومانع عن تأثير مقتضى الآخر فيه.

وأمّا على الفرض الأول فعدمه مستند إلى عدم مقتضيه، وأمّا على الفرض الثاني فهو مستند إلى ضعف مقتضيه ونقصان فاعليته من جهة اقوائية مقتضي الآخر. فالنتيجة: ان عدم الضدّ في جميع هذه الفروض لا يكون مستنداً إلى وجود الضدّ الآخر بل هو مستند إمّا إلى عدم ثبوت مقتضيه نهائياً أو إلى ضعفه ونقصان فاعليته من جهة عدم تحقّق شرطه المتمّم لها.

النقطة الخامسة: ذكر المحقّق النائيني رحمته الله أنه مع وجود أحد الضدّين يستحيل

ثبوت المقتضي للضد الآخر معللاً بأن مقتضي المحال محال^(١٦).

وأورد عليه السيد الأستاذ^(١٧) بأنه لا مانع من ثبوت المقتضي لكل من الضدين في نفسه، ولا مانع حينئذ من أن يستند عدم أحدهما إلى وجود الآخر لا إلى عدم مقتضيه، وهذا ليس من مقتضي المحال لكي يكون محالاً فإن المحال إنما هو ثبوت المقتضي لاجتماع الضدين أو التقيضين في شيء واحد فعلاً، والفرض أنه ليس هناك ما يقتضي اجتماعهما فيه كذلك، وقد برهن^(١٨) ذلك بأن عدم الضد لو استحال استناده إلى وجود الضد الآخر استحال استناد عدم المعلول إلى وجود المانع أيضاً مع أن الأمر ليس كذلك^(١٩).

النقطة السادسة: إن ما ذكره السيد الأستاذ^(٢٠) من أنه لا مانع من ثبوت المقتضي لكل من الضدين في نفسه وبقطع النظر عن الآخر وإن كان صحيحاً وموافقاً للوجدان، إلا أن ما ذكره^(٢١) من أنه لا مانع من أن يكون عدم أحد الضدين في هذه الحالة مستنداً إلى وجود الآخر غير تام، لأنه إنما يتم لو كان اقتضاء المقتضي للضد المعدوم مطلقاً وغير مشروط بعدم اقتضاء المقتضي للضد الموجود لأن علته التامة حينئذ لا تتم إلا بعد الضد الموجود، ولكن هذا من اقتضاء المحال فإن معنى ذلك أن مقتضي البياض يقتضي وجود البياض حتى في الجسم الأسود وهو محال لأن بياض الأسود محال واقتضاؤه يكون من اقتضاء المحال.

النقطة السابعة: إن وجود أحد الضدين في الخارج كاشف عن أن علته التامة بكامل أجزائها قد تحققت، وعدم وجود الآخر كاشف عن أن علته التامة لم تتحقق فيكون مستنداً إما إلى عدم ثبوت المقتضي له أصلاً أو إلى أن فاعليته ناقصة من جهة

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ١٧٥.

(٢) أجود التقريرات ج ١ ص ١٧٦.

مزاحمته بالأقوى فعندئذ يكون مستنداً إلى نقص فاعليته المقتضي يعني انتفاء الشرط، ولا يمكن أن يكون عدمه مستنداً إلى وجود الضد الآخر، لأن معنى ذلك أن المقتضي له تامّ الفاعلية والمانع عن تأثيره وجود الضد الآخر ولازم ذلك أن اقتضاء مقتضيه مطلق وفي عرض اقتضاء مقتضي الآخر وغير مشروط بعدم اقتضائه وهذا من اقتضاء المحال فيكون محالاً، ولهذا فلا يمكن أن يكون عدم الضد من أجزاء العلة التامة لتكون وجوده مانعاً.

النقطة الثامنة: فرق بين المانع (الذي يكون عدمه من أجزاء العلة التامة) ومانعية وجود الضد عن الضد الآخر بوجوده ثلاثة تقدّمت.

النقطة التاسعة: إنّ المحل قابل لكل من الضدين في نفسه ويقطع النظر عن الآخر، غاية الأمر أنه مع وجود أحدهما فيه لا يقبل الآخر، فعدم قبوله إنّما هو من جهة وجود الضد الأول لا في ذاته.

النقطة العاشرة: إنّ وجود أحد الضدين لو كان مانعاً عن وجود الضد الآخر لزم الدور، فإنّ لازم ذلك أن وجود السكون يتوقّف على عدم الحركة من باب توقّف المعلول على عدم مانعه، ووجود الحركة يتوقّف على عدم السكون بنفس الملاك وعدم الحركة يتوقّف على وجود السكون من باب توقّف الممنوع على المانع، وهذا هو الدور.

النقطة الحادية عشرة: إنّ ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله من أنّه إذا وجد أحد الضدين دون الآخر كان ذلك كاشفاً عن عدم تعلّق الإرادة الأزلية به ^(١) وإلاّ لما تخلّفت عن المراد غير سديد، فإنّ الارادة الأزلية لم تتعلّق بال ضدّ المعدوم مباشرة وإنّما

تعلّق بمبادئه، وبرهان عدم التخلف على تقدير صحّته لا يقتضي أكثر من عدم تعلّقها بالعلّة التامّة له، ومن الواضح أنّه لا يدلّ على انتفائها بكامل أجزائها إذ كما يمكن ذلك يمكن أن يكون المنتفي الجزء الأخير منها وهو عدم المانع.

النقطة الثانية عشرة: ذكر صاحب الكفاية رحمته أنّ التمانع بين الضدّين بمعنى المعاندة والمنافرة بينهما، وهي لا تقتضي أكثر من استحالة اجتماعها في موضوع واحد في عالم التحقق بلا تقدّم وتأخر لأحدهما على الآخر رتبة.

وقد فسّرت هذه العبارة بتفسيرين: أحدهما من المحقّق الأصفهاني رحمته، والآخر من السيّد الأستاذ رحمته، وتقدّم المناقشة في ظاهر عبارة الكفاية من جهة وفي التفسيرين من جهة أخرى فلاحظ .

النقطة الثالثة عشرة: إنّ المقتضي للضدّين كالسواد والبياض أو الحركة والسكون لا يخلو من أن يكون موجوداً لأحدهما دون الآخر أو موجوداً لكل منهما في نفسه ويقطع النظر عن الآخر، وعلى الثاني فإنّما أن يكونا متساويين اقتضاءً أو يكون أحدهما أقوى من الآخر ولا رابع في البين، فعلى الأول يكون عدم الضدّ الآخر مستنداً إلى عدم مقتضيه، وعلى الثاني فاقضاء كل منهما أثره مقيّد بعدم اقتضاء الآخر على أساس أنّ اقتضاء كل منهما يزاحم اقتضاء الآخر بنفس المستوى، فإذا لا محالة يكون تأثير كل منهما أثره منوط بعدم تأثير الآخر.

النقطة الرابعة عشرة: إنّ ما ذكر من التفصيل بين الضدّ الموجود والضدّ المعدوم وأنّ الأول لا يتوقّف على الثاني بينما الثاني يتوقّف على ارتفاع الأول واعدامه مبني على نقطة خاطئة، وهي إنّ سرّ حاجة الأشياء إلى مبدأ العلّية كامن في حدوثها وهو وجودها الأول لا في إمكانها الوجودي وقرها الذاتي.

وقد تقدّم أنّ نظرية الحدوث نظرية خاطئة جدّاً ولا واقع موضوعي لها، لأنّها

أسرفت في تحديد مبدأ العلية بحدوث الأشياء واستغنائها عنها بقاءً، ومن الواضح أنّ ذلك بالتحليل لا يرجع إلى معنى معقول بل هو خلاف الضرورة.

النقطة الخامسة عشرة: قد يستدل على نظرية الحدوث بظواهر مجموعة من الأشياء الكونية التي تكشف عن استمرار وجود المعلول بعد زوال العلية كالعمارات والبنائيات وغيرهما من الأشياء المستحدثة بجهود فنّ العمّال والفنيين فإنّها تبقى بعد انتهاء علّتها وهي عملية البناء، أو كالجبال والبحار والكواكب في هذا الفضاء الهائل فإنّها تبقى بعد حدوثها بدون علّة مباشرة لها.

والجواب: إنّ في هذا الدليل خلطاً بين علّة حدوثها وعلّة بقائها، فإنّ علّة حدوثها حركات أيدي العمّال والفنّانين والمهندسين، وأمّا علّة بقائها إلى أمد بعيد بعد انتهاء عملية البناء فهي أمران :

الأول: الخصائص الذاتية الموجودة في مواد هذه الأشياء.

الثاني: القوّة الجاذبة العامّة التي تفرض المحافظة على وضعها الخاصّ، وكذلك الحال في الأشياء الكونية الطبيعية.

النقطة السادسة عشرة : إنّ ما قيل من أنّ عدم الضدّ ملازم للضدّ الآخر والمتلازمان لا يمكن أن يختلفا في الحكم بل لا بدّ من أن يكونا متوافقين فيه خاطيء، فإنّ المتلازمين لا يمكن أن يختلفا في الحكم وأمّا أنّه لا بدّ أن يكونا متوافقين فيه فلا موجب له.

ثمرة المسألة

أمّا ثمرة المسألة فقهيّاً فقد تقدّم في أوّل بحث الأصول موسعاً أنّه لا يترتب على هذه المسألة ثمرة فقهية مباشرة، وقد تقدّم أيضاً أنّ أصولية المسألة مرهونة

بترتب ثمرة فقهية عليها كذلك، ومن هنا قلنا هناك إن هذه المسألة ليست من المسائل الأصولية بل هي من المبادئ التصديقية لها فإن الثمرة الفقهية مترتبة على مسألة أخرى مباشرة كمسألة الترتب ونحوها وهذه المسألة صغرى لها، هذا.

ولكن ذكر الأصحاب ثمرة لهذه المسألة في موردين :

الأول: فيما إذا وقعت المزاخمة بين واجب موسّع كالصلاة مثلاً في أول الوقت وواجب مضيّق كإزالة النجاسة عن المسجد فوراً.

الثاني : فيما إذا وقعت المزاخمة بين واجبين مضيّقين يكون أحدهما أهم من الآخر كالصلاة في آخر الوقت مع الإزالة.

أمّا المورد الأول فقد اختار المحقق الثاني عليه السلام وتبعه فيه جماعة من الأصوليين أنّ الثمرة تظهر فيه بين القولين فعلى القول بالاقضاء تقع العبادة فاسدة وعلى القول بعدم الإقتضاء تقع صحيحة^(١٦٣).

بيان ذلك: إنّ الأمر المتعلّق بالواجب الموسّع كالصلاة وإن كان متعلّقاً بالطبيعي الجامع بين افراده العرضية والطولية ولا مزاخمة بينه وبين الأمر المتعلّق بالواجب المضيّق لتمكّن المكلف من امتثال كلا الأمرين معاً بدون أي مزاخمة بينهما إلاّ أنّ المزاخمة إنّما هي بين فرده والواجب المضيّق، وعلى هذا فالأمر بالواجب المضيّق كالأزالة وإن لم يدلّ على النهي عن الواجب الموسّع إلاّ أنّه يدلّ على النهي عن الفرد المقارن للواجب المضيّق زماناً، والفرد وإن لم يكن بمأمور به لا بالمباشرة ولا بالسراية لفرض أنّ الأمر لا يسري من الطبيعي إلى افراده إلاّ أنّه لا يمكن تطبيق الطبيعي المأمور به كالصلاة مثلاً على الفرد المزاخم المنهي عنه فعلاً لأنّ الحرام لا يمكن أن

يكون مصداقاً للواجب، وعليه فإذا قام المكلف وأتى بهذا الفرد المزاحم فلا يمكن الحكم بالصحة لأنها منتزعة من انطباق المأمور به على الفرد المأتي به، والمفروض أنه لا ينطبق عليه فإذا لا بد من تقييد اطلاق الواجب الموسع كالصلاة بغير هذا الفرد المزاحم باعتبار أنه لا ينطبق عليه، هذا على القول بالاعتناء.

وأما على القول بعدم الاعتناء فلا يكون الفرد المزاحم منهياً عنه لأن الأمر بالازالة حينئذ لا يقتضي إلا عدم الأمر بالفرد المزاحم على أساس أن الأمر به يستلزم التكليف بغير المقدور، فإذا لم يكن الفرد المزاحم منهياً عنه فلا مانع من انطباق الصلاة المأمور بها عليه كانطباقها على غيره من افرادها، لأنها إنما لا تنطبق على الفرد المحرم والمفروض أن الفرد المزاحم ليس بمحرم، ومجرد أنه مزاحم للواجب المضيق لا يمنع من الانطباق، فإذا قام المكلف بالالتيان بالصلاة في هذا الوقت وترك فيه الواجب المضيق فإنه وإن أثم على ترك الواجب المضيق إلا أن ذلك لا يمنع عن صحة الصلاة المأتي بها لانطباق الواجب عليها، إذ لا فرق في صحة الانطباق بين الفرد المزاحم وغيره من الأفراد لأنه كغيره في الوفاء بالغرض غاية الأمر أنه لا يمكن تقييد اطلاق المأمور به بخصوص هذا الفرد لاسلزامه طلب الجمع بين الضدين، وأما تقييده بغيره من الأفراد فلا مانع من هذه الناحية.

وإن شئت قلت: إنه لا موجب لتقييد إطلاق الصلاة المأمور بها بغير الفرد المزاحم بعد ما كان حاله حال سائر الأفراد في الوفاء بالغرض فإذا لا مانع من انطباقها عليه فإن المانع عنه إنما هو فيما إذا كان مبغوضاً ومشملاً على مفسدة وإلا فلا موجب لا للتقييد بغيره من الأفراد ولا لعدم الانطباق عليه، والنكتة في ذلك أن متعلق الوجوب صرف وجود الطبيعة الخالية عن جميع الخصوصيات الفردية والصنافية فإنها جميعاً خارجة عن، متعلق الأمر فمتعلق الأمر الطبيعي الجامع بين

جميع افراده بلا فرق بين الفرد المزاحم وغيره من الأفراد، هذا.
ولكن غير خفي أنّ هذه المسألة وهي المزاحمة بين الواجب الموسّع والواجب المضيق ليست من أفراد مسألة الضدّ، لأنّ مسألة الضدّ عنوان المسألة الملازمة بين الأمر بالشيء والنهي عن ضده العبادي وعدم الملازمة بينهما.
ومن الواضح، أنّ هذه الكبرى لا تنطبق على هذه المسألة باعتبار أنّه لا مضادة بين الواجب الموسّع والواجب المضيق ولا مزاحمة بينهما واقعاً، لتمكّن المكلف من امثال كلا الواجبين معاً بدون أي مزاحمة بينهما في هذه المرحلة أي مرحلة الامثال، وعلى هذا فلا يقتضي الأمر بالواجب المضيق النهي عن الواجب الموسّع على تقدير القول بالملازمة بينه وبين النهي عن ضده إذ لا مانع من أن يكون الأمر بكلا الواجبين المذكورين فعلياً في عرض واحد فإذا لا موضوع لهذا النزاع في هذه المسألة ولا منشأ لتوهم هذه الملازمة، فموضوع النزاع في المسألة هو ما إذا كانت بين الواجبين مضادة بحيث لا يمكن الأمر بكليهما معاً في عرض واحد لعدم تمكّن المكلف من الجمع بينهما في مرحلة الامثال كما في الواجبين المضيقين، بينما في هذه المسألة يمكن الأمر بالازالة والصلاة معاً بدون أي تنافي بينهما، هذا.
وقد أورد المحقّق النائيني رحمته الله على المحقّق الثاني في المقام بأنّ ما ذكره يرجع إلى دعويين طويلتين :

الأولى : أنّ ما ذكره رحمته الله من الثمرة بين القولين في هذه المسألة مبني على أن يكون اعتبار القدرة في متعلّق التكليف بحكم العقل لا باقتضاء نفس التكليف.
الثانية : أنّه مبني على أن لا يكون متعلّق التكليف حصّة خاصّة وهي الحصّة المقدورة فحسب.

أمّا الدعوى الأولى فهي مدفوعة بأنّ اعتبار القدرة في متعلّق التكليف إنّما هو

باقتضاء نفس الخطاب الشرعي لا بحكم العقل، على أساس أنّ الغرض من جعل التكليف شرعاً إنّما هو إيجاد الداعي في نفس المكلف وتحريكه نحو الاتيان بمتعلّقه، ومن الطبيعي أنّ الداعي لا يتحقّق في نفس المكلف ولا يوجد فيها إلاّ إذا كان متعلّقه مقدوراً له وإلاّ فلا يمكن إيجاد الداعي فيها^(١٦).

وإن شئت قلت: إنّ جعل التكليف حيث إنّ لا يمكن أن يكون جزافاً فلا محالة يكون الغرض منه إيجاد ما يمكن انبعاث المكلف عنه وتحركه نحو امتثاله والاتيان بمتعلّقه، ومن الواضح أنّه لا يمكن ذلك إلاّ إذا كان متعلّقه مقدوراً لاستحالة الانبعاث نحو الممتنع.

فإذاً لا يصل الدور إلى حكم العقل باعتبار القدرة في متعلّق التكليف من باب قبح تكليف العاجز، لأنّ العقل إنّما يحكم بذلك إذا لم يكن التكليف بذاته مقتضياً كون متعلّقه حصّة خاصّة وهي الحصّة المقدورة في المرتبة السابقة، لوضوح أنّ الاستناد إلى أمر ذاتي في مرتبة سابقة على الاستناد إلى أمر عرضي، فإذا كان الغرض من البعث انبعاث المكلف نحو الفعل فمن الطبيعي أنّه لا يمكن الانبعاث نحو الممتنع وحصول الداعي له إلى إيجاده فإذا امتنع الانبعاث والداعوية امتنع جعل التكليف لأنّه لغو.

والخلاصة: أنّ بعث المولى بذاته يقتضي كون متعلّقه مقدوراً سواء أكان للعقل حكم في هذا الباب أم لا، فإنّه متأخّر عن ثبوت التكليف ومتفرّع عليه.

وأما الدعوى الثانية التي هي متفرّعة على الدعوى الأولى فلأنّ متعلّق التكليف إذا كان حصّة خاصّة وهي الحصّة المقدورة فلا محالة تختصّ بالأفراد

المقدورة ولا تعمّ غيرها، وعلى هذا فلا محالة يكون متعلّق التكليف مقيداً بغير الفرد المزاحم للواجب المضيّق لأنّه وإن كان مقدوراً عقلاً ولكنّه غير مقدور شرعاً على كلا القولين في المسألة، ونتيجة ذلك أنّ المأمور به لا ينطبق على الفرد المزاحم، فإذا لم ينطبق عليه فهو محكوم بالفساد مطلقاً حتّى على القول بعدم الاقتضاء فإذا لا تظهر الثمرة بين القولين في المسألة.

نعم، تظهر الثمرة بينهما في المسألة على القول بأنّ اعتبار القدرة في متعلّق التكليف إنّما هو بحكم العقل من باب حكمه بقبح تكليف العاجز، على أساس أنّ العقل لا يحكم بأكثر من كون متعلّق التكليف مقدوراً والفرص أنّ الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور، فإذا كان الجامع بينهما مقدوراً حكم العقل بصحّة التكليف به ولا يكون ذلك من تكليف العاجز حتّى يحكم العقل بقبحه، وعلى هذا فالمأمور به هو الصلاة الجامعة بين الفرد المزاحم وغيره من الأفراد ولا مانع من تعلّق الأمر بها ولا يكون من التكليف بالمحال، كيف فإنّ المكلف متمكّن منها.

وعلى هذا، فعلى القول بالاقتضاء حيث أنّ الفرد المزاحم منهي عنه فلا بدّ من تقييد المأمور به بغيره من الأفراد لأنّ الحرام لا يمكن أن يكون مصداقاً للواجب، وعلى هذا فإذا أتى المكلف بالفرد المزاحم حكم بفساده لعدم انطباق المأمور به عليه، وأمّا على القول بعدم الاقتضاء فيحكم بصحّته لإطلاق المأمور به وانطباقه عليه، ومجرد وقوع التزاحم بينه وبين الواجب المضيّق لا يوجب تقييد إطلاق الواجب الموسّع بغيره فإذا لا مانع من الحكم بالصحة، هذا.

وقد أورد على الدعوى الأولى السيّد الأستاذ رحمته الله بأنّها مبنية على مسلك المشهور في باب الانشاء بتقريب أنّ المنشأ بصيغة الأمر أو ما شاكلها إنّما هو الطلب والبعث نحو الفعل الاختياري الإرادي، والبعث والطلب التشريعي عبارة عن تحريك

عضلات العبد نحو الفعل بإرادته واختياره وجعل الداعي له ومن الطبيعي أن جعل الداعي إنما يمكن في خصوص الفعل الاختياري ضرورة أنه لا يمكن البعث نحو الفعل الممتنع وطلبه عن المكلف، فإذا لا تصل النوبة إلى حكم العقل لأنه إنما يحكم بذلك إذا لم يكن التكليف بنفسه مقتضياً ذلك في المرتبة السابقة^(١٦).

ثم ناقش رحمته بأن ما هو المشهور بين الأصحاب من أن الانشاء عبارة عن إيجاد المعنى باللفظ لا أساس له أصلاً، فإنه لا يمكن أن يراد به الإيجاد التكويني ضرورة أن اللفظ لم يكن واقعاً في سلسلة علل وجوده على تفصيل تقدّم في غير مورد، وكذلك لا يمكن أن يراد به الإيجاد الاعتباري لأن الاعتبار خفيف المؤونة يوجد بنفس اعتبار المعتر سواء أكان هناك لفظ أم لم يكن.

فالنتيجة: ان ما هو المشهور في تفسير الانشاء غير تام، فالصحيح أن الانشاء عبارة عن إبراز الأمر الاعتباري النفساني في الخارج بمبرز وعليه فحقيقة التكليف عبارة عن اعتبار المولى الفعل على ذمة المكلف وإبرازه في الخارج بمبرز ما من قول أو فعل، ومن هنا ذكر أن صيغة الأمر لا تدلّ على الوجوب مباشرة وإنما تدلّ على إبراز الأمر الاعتباري ويتنزح منه العقل الوجوب طالما لم تكن هناك قرينة على الترخيص في الترك.

ونتيجة ذلك: هي أن التكليف بهذا التفسير لا يقتضي اعتبار القدرة في متعلّقه لوضوح أن اعتبار المولى الفعل على ذمة المكلف وإبرازه في الخارج بمبرز لا يقتضي بنفسه أن يكون الفعل مقدوراً على أساس أنه لا يلزم المكلف بالإتيان به بنفسه لكي يقتضي كونه مقدوراً، فإن الزامه به إنما هو بحكم العقل إذا لم تكن هناك قرينة على

الترخيص في الترك، فإذا يصل الدور إلى الحكم العقل في ذلك وهو لا يحكم إلا باعتبار القدرة في متعلق التكليف بملاك قبح تكليف العاجز في مقام الامتثال فحسب لا مطلقاً حتى في مقام الجعل فإنه لا مبرر له، فإذا كان المكلف قادراً على الامتثال في ظرفه وإن لم يكن قادراً عليه في ظرف الجعل كفى في صحة التكليف ولا يكون جعله لغواً ولا قبيحاً.

ثم إن من الطبيعي أن العقل لا يحكم بأزيد من كون متعلق التكليف مقدوراً للمكلف، والمفروض أن الجامع بين المقدور وغيره مقدور إذ يكفي في القدرة عليه القدرة على إيجاد بعض افراده فإذا لا مانع من كون متعلق التكليف الجامع بين المقدور وغير المقدور ولا ملزم لتقييده بخصوص المقدور عقلاً وشرعاً.

ومع الإغماض عن ذلك، وتسليم أن التكليف بنفسه يقتضي كون متعلقه مقدوراً فمن الواضح أنه لا يقتضي أكثر من كونه مقدوراً بملاك أن الإنبعاث لا يمكن نحو الممتنع، والمفروض أن الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور ولا مانع من الإنبعاث نحوه وإيجاد الداعي إليه.

فالتيجة: ان التكليف كحكم العقل فلا يقتضي أكثر من كون متعلقه مقدوراً حتى لا يلزم الانبعاث نحو الممتنع، ولا يقتضي كون متعلقه خصوص الحصّة المقدورة^(١٦٦).

والخلاصة أن في المسألة ثلاث نظريات :

الأولى: نظرية السيد الأستاذ رحمته الله.

الثانية: نظرية المحقق النائيني رحمته الله.

الثالثة : نظرية المحقق الثاني عليه السلام.

ولنا تعليق على هذه النظريات الثلاث جميعاً.

أما التعليق على النظرية الأولى وهي نظرية السيد الأستاذ عليه السلام فيتمثل أولاً فيما ذكرناه في بحث الانشاء والإخبار موسعاً.

وملخصه: أن الصحيح في باب الإنشاء هو تفسير المشهور وهو إيجاد المعنى باللفظ في وعائه، على أساس أن المقصود من الإيجاد في هذا الباب إنما هو الإيجاد التصوري الذي هو معنى الانشاء وضعاً، وليس المراد منه الإيجاد التصديقي الخارجي أو الذهني بدهاة أن اللفظ ليس علّة لهذا الإيجاد ولا واقعاً في سلسلة علله إذ من غير المحتمل أن يكون هذا هو مراد المشهور من الإيجاد، كيف فإنهم في مقام بيان المعنى الموضوع له الإنشاء والمفروض أنه تصوّري لا تصديقي عندهم لأنهم يرون الدلالة الوضعية دلالة تصوّرية لا تصديقية والمدلول الوضعي مدلولاً تصوّرياً لا تصديقياً واللفظ بسبب الوضع يدلّ عليه، ولا فرق في ذلك بين الانشاء والإخبار لأنّ الجملة الإنشائية موضوعة للدلالة على إيجاد النسبة بإيجاد تصوّري سواء كانت النسبة الطلبية المولوية أم الترجية أو التمنية أو الاستفهامية أو غيرها من النسب الإنشائية، والجملة الخبرية موضوعة للدلالة على النسبة الحكائية التصوّرية فإنها مدلول وضعي للجملة الخبرية، والايجابية التصوّرية مدلول وضعي للجملة الإنشائية، ونقصد بالحكاية التصوّرية النسبة التي تلحظ بالنظر التصوّري كافية في أمر مفروغ عنه في الخارج، فإذا سمع (زيد قائم) من لفظ بغير شعور واختيار انتقل الذهن إلى النسبة بينهما الملحوظة بالنظر التصوّري فانية في أمر مفروغ عنه في الخارج تصوّراً لا واقعاً، ونقصد بالنسبة الإيجابية النسبة التي تلحظ بالنظر التصوّري فانية في أمر يرى ثبوته بنفس الجملة.

ومن هنا، قلنا في باب الوضع إن الدلالة الوضعية دائماً دلالة تصوّرية فإنّ الوضع على غير مسلك التعهّد لا يصلح أن يكون منشأً وعلةً لأكثر من الدلالة التصوّرية لأنّها مستندة إلى الوضع بعد ما لم تكن دلالة الألفاظ على معانيها ذاتية، وأمّا الدلالة التصديقية فهي تتوقّف بتمام أقسامها زائداً على الوضع على عناية أخرى، مثلاً الدلالة الاستعمالية تتوقّف على إرادة المستعمل وقصده استعمال اللفظ في معناه، والدلالة التفهيمية تتوقّف على إرادة المستعمل تفهيم المعنى زائداً على إرادة استعماله فيه، والدلالة الجدّية تتوقّف زائداً على كل ذلك على إرادته عن جدّ.

وأما تفسير السيّد الأستاذ رحمته الله الانشاء بإبراز الأمر الاعتباري النفساني فهو مبني على مسلكه رحمته الله في باب الوضع من أنّه عبارة عن التعهّد والالتزام النفساني، فإنّ الوضع بهذا المعنى لا يتعلّق إلاّ بالأمر الاختياري ضرورة أنّه لا معنى للتعهّد والالتزام بشيء ممتنع، والأمر الاختياري في الجمل الانشائية هو قصد إبراز الأمر الاعتباري النفساني وفي الجمل الخبرية هو قصد الحكاية، ومن هنا تكون الدلالة الوضعية على أساس هذا المسلك دلالة تصديقية لا تصوّرية لأنّ قصد تفهيم المعنى مأخوذ في المعنى الموضوع له أو في العلقة الوضعية.

وبذلك يتّضح أنّ اختلاف السيّد الأستاذ رحمته الله مع المشهور في تفسير الانشاء إنّما هو ناشئ من الاختلاف بينهما في حقيقة الوضع، فإنّ مقتضى مسلك المشهور في باب الوضع هو أنّ الدلالة الوضعية دلالة تصوّرية، ومقتضى مسلك السيّد الأستاذ رحمته الله في هذا الباب هو أنّ الدلالة الوضعية دلالة تصديقية ومنشأً هذا الاختلاف إنّما هو الاختلاف في تفسير الوضع.

وثانياً: إنّ الانشاء سواء كان بمعنى إيجاد المعنى باللفظ بإيجادي تصوّري أم كان بمعنى إبراز الأمر الاعتباري النفساني بما هو مدلول وضعي للفظ فلا يكون

داعياً ومحركاً، والداعي حقيقة إنّما هو التكليف الملوي بوجوده الواقعي الجدّي بلحاظ ما يترتب عليه من التبعات وهي استحقاق العقوبة على المخالفة والمثوبة على الموافقة، وأمّا مع قطع النظر عما يترتب عليه من الآثار والتبعات فلا يكون داعياً ومحركاً للمكلف نحو الفعل، فوجوب الصلاة إنّما يكون محركاً للمكلف نحو الاتيان بها بلحاظ ما يترتب على تركها من استحقاق العقوبة وإلاّ فلا يكون محركاً وداعياً.

وعلى هذا، فلا فرق بين أن يكون مدلول الأمر وضعاً الانشاء بتفسير المشهور أو الانشاء بتفسير السيّد الأستاذ عليه السلام فإنّه بمدلوله الوضعي لا يكون محركاً وداعياً بكلا التفسيرين في المسألة، فالمحرك والداعي إنّما هو حقيقة الأمر وروحه التي تتطلب من المكلف امتثاله وإيجاد متعلّقه في الخارج وإلاّ فهو عاص ومستحقّ للعقوبة.

وإن شئت قلت: إنّ مفاد الأمر على المشهور هو البعث والطلب التصوّري، وهو لا يوجب إلاّ الانبعاث التصوّري ولا يوجب الانبعاث الحقيقي والتحريك الواقعي وإيجاد الداعي في نفس المكلف واقعاً وحقيقة، ضرورة أنّ الانبعاث الحقيقي لا يمكن أن يكون معلولاً للبعث التصوّري الذي لا وعاء له إلاّ عالم التصوّر والذهن، والمفروض أنّ الانبعاث الحقيقي وعائه الواقع فالذي يوجب انبعاث المكلف وتحريكه ودعوته إلى الفعل في الخارج هو فعلية فاعلية البعث والطلب باعتبار ما يترتب عليها من الأثر، ومن الواضح أنّه لا فرق في ذلك بين أن يكون المدلول الوضعي للأمر البعث والطلب التصوّري أو إبراز الأمر الاعتباري النفساني في الخارج بمرز ما فإنّه طالما يكون في عالم التصوّر فلا يصلح أن يكون داعياً ومحركاً للمكلف، وإذا خرج عن هذا العالم إلى عالم الواقع والجدّ أصبح صالحاً

لذلك باعتبار أنّ فاعليته أصبحت حينئذ فعلية في هذا العالم ومع فعليتها يكون داعياً ومحركاً كذلك.

والخلاصة: إنّ الأمر بمدلوله الوضعي (مادّة وهيئة) لا يكون محركاً وداعياً للمكلف نحو الاتيان بالمأمور به سواءً أكان مدلوله الوضعي إيجاد النسبة الطلبية المولوية بالإيجاد التصوّري أم كان إبراز الأمر الاعتباري النفساني، فإنّه إنّما يكون محركاً وداعياً بمدلوله التصديقي الجدّي على أساس أنّه يتطلّب من المكلف القيام بالعمل بالنظر إلى ما يترتب على عدم القيام به من التبعات، وأمّا مجرد إيجاد البعث والطلب التصوّري فلا أثر له ولا يوجب انبعاث المكلف حقيقة لأنّ انبعاثه الحقيقي إنّما هو فيما إذا كان البعث حقيقياً وجدياً بمعنى أنّ فاعليته فعلية وما دام لم تكن فاعليته كذلك لم يكن محركاً داعياً، وكذلك إبراز الأمر الاعتباري النفساني فإنّه إنّما يكون داعياً ومحركاً إذا كانت فاعلية اعتبار الفعل في ذمّة المكلف فعلية تتطلّب القيام به لا مطلقاً فإذا لا فرق بين القولين في المسألة في تفسير الانشاء من هذه الناحية.

وأما التعليق على النظرية الثانية وهي نظرية المحقق النائيني عليه السلام فهو يتمثل في

عدّة نقاط:

النقطة الأولى: إنّنا لو سلّمنا أنّ التكليف بنفسه يقتضي اعتبار القدرة في متعلّقه إلّا أنّ من الواضح أنّه لا يقتضي كونه خصوص الحصّة المقدورة وذلك لأنّ ملاك اقتضائه كون متعلّقه مقدوراً هو أنّ الغرض منه إيجاد الداعي في نفس المكلف، ومن الطبيعي أنّه لا يقتضي أكثر من كون متعلّقه مقدوراً والمفروض أنّ الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور، فإذا كان مقدوراً كان تعلق التكليف به يصلح أن يكون داعياً ومحركاً للمكلف نحو الاتيان به وإيجاده في الخارج، وعلى هذا فلا مبرر لاقتضائه كون متعلّقه خصوص الحصّة المقدورة، ضرورة أنّه يكفي في ذلك كون متعلّقه مقدوراً

نحو صرف الوجود لا مطلق الوجود والمفروض أنّه كذلك فما ذكره المحقق النائيني رحمته من أنّه يقتضي كون متعلّقه خصوص الحصّة المقدورة فلا يمكن المساعدة عليه.

وعلى ذلك: فلا فرق بين أن يكون اعتبار القدرة في متعلّق التكليف بحكم العقل أو باقتضاء نفس التكليف، فكما أنّ العقل لا يحكم بكون متعلّق التكليف خصوص الحصّة المقدورة فكذلك التكليف لا يقتضي ذلك.

فإذا لا تظهر الثمرة بين القولين في المسألة، فإذا أتى المكلف بالفرد المزاحم للواجب المضيق عصياناً أو نسياناً أو جهلاً فلا مانع من التمسك باطلاق دليل الواجب لاثبات أنّ الوجوب تعلّق بالجامع بينه وبين سائر الأفراد، وحينئذ ينطبق الواجب على الفرد المأتي به وهو الفرد المزاحم فيحكم بصحّته، وهذا بخلاف ما لو قلنا بأنّ التكليف يقتضي كون متعلّقه خصوص الحصّة المقدورة فإنّه عندئذ تظهر الثمرة بين القولين كما مرّ.

النقطة الثانية: إنّ ما ذكره رحمته من أنّ اعتبار القدرة في متعلّق التكليف إنّما هو باقتضاء نفس التكليف لا بحكم العقل لا يمكن المساعدة عليه، وذلك لأنّ ما أفاده رحمته لا يرجع إلى معنى صحيح بالنظر التحليلي.

بيان ذلك: إنّّه قد تقدّم في أوّل بحث الأوامر أنّ صيغة الأمر موضوعة للدلالة على النسبة الطلبية المولوية، وهذه النسبة إذا كانت متعلّقة للتصوّر فهي مدلول تصوّري للصيغة وإذا كانت متعلّقة للإرادة فهي مدلول تصديقي لها، فالمدلول التصوّري والمدلول التصديقي واحد ذاتاً وحقيقة والاختلاف بينهما إنّما هو فيما يطرأ عليه، فإن كان ما يطرأ عليه تصوّراً فهو مدلول تصوّري وتدلّ عليه الصيغة بالوضع وإن كان ما يطرأ عليه تصديقاً فهو مدلول تصديقي وتدلّ عليه الصيغة بسبب

القرائن الخارجية من الحالية أو السياقية.

ونتيجة ذلك: أنّ صيغة الأمر تدلّ بالوضع، على النسبة الطليية المولوية التصورية وبالقرائن الحالية أو السياقية تدلّ على إرادة تلك النسبة الطليية المولوية عن جدّ، فإذا لا تدلّ الصيغة لا بمدلولها الوضعي ولا بمدلولها التصديقي على شيء زائد على النسبة الطليية المولوية وهو كونها داعية ومحركة للمكلف نحو الاتيان بمتعلّقها لأنّ ذلك خارج عن مفاد الصيغة، فلا يكشف الخطاب الشرعي من الأمر أو النهي عن أنّ الداعي من وراء التكليف هو بعث المكلف وتحريكه نحو إيجاد الفعل المأمور به في الخارج، ومن الطبيعي أنّ هذا الكشف خارج عن مدلول الخطاب الشرعي بما هو مدلول الخطاب من التصوري والتصديقي ولا يدلّ إلاّ على إرادة معناه كما هو الحال في جميع الألفاظ، وعليه فلا محالة يكون هذا الكشف بضميمة حكم العقل بقبح تكليف العاجز ولولا هذا الحكم العقلي وهو قبح تكليف العاجز فلا مانع من تكليفه على أساس أنّه ليس بقبيح، فحكم العقل بقبح تكليف العاجز في المرتبة السابقة هو الكاشف عن أنّ غرض المولى من وراء التكليف من الوجوب أو الحرمة هو كونه داعياً ومحركاً للمكلف نحو الاتيان بالواجب، فيكون هذا الكشف للخطاب الشرعي المولوي متفرّعاً على حكم العقل به في المرتبة السابقة ولولاه لم يكن له هذا الكشف أصلاً باعتبار أنّه خارج عن مدلوله التصوري والتصديقي معاً.

وعلى الجملة، فالأمر الصادر من المولى بما أنّه لفظ فلا يدلّ إلاّ على معناه الموضوع له تصوّراً أو تصديقاً ولا يدلّ على أنّ الغرض من ورائه هو إيجاد الداعي في نفس المكلف ضرورة أنّ هذا خارج عن مدلول اللفظ فكيف يعقل دلالته عليه، ولكن حيث إنّ العقل يدرك أنّ ما صدر من المولى لا يمكن أن يكون جزافاً فلذلك يحكم بأنّ غرض المولى منه إيجاد الداعي في نفس المكلف وتحريكه نحو الاتيان

بالمأمور به، فلهذا لا بدّ أن يكون متعلّقه مقدوراً لاستحالة جعل الداعي والمحرّك نحو الممتنع فإذا اقتضاء الخطاب كون متعلّقه مقدوراً إنّما هو بحكم العقل لا بنفسه ولولا حكم العقل بقبح تكليف العاجز فلا مانع من التكليف بغير المقدور ولا يكون قبيحاً.

وعلى هذا الأساس فالحاكم باعتبار القدرة في متعلّق التكليف إنّما هو العقل بملاك قبح تكليف العاجز، فما ذكره المحقّق النائيني رحمته الله من أنّه بمقتضى الخطاب مبني على الغفلة عن أنّ كشف الخطاب الشرعي عن أنّ الغرض الجدّي للمولى من وراء الخطاب هو جعله داعياً ومحرّكاً للمكلّف إنّما هو بحكم العقل بقبح تكليف العاجز في المرتبة السابقة لا بدلالة نفس الخطاب، لوضوح أنّ الخطابات الشرعية المولوية المتمثلة في الأوامر والنواهي إنّما هي تدلّ على مداليلها التصورية والتصديقية وتكشف عنها كشفاً تصوّرياً أو تصديقياً، ولا تكشف عن أكثر من ذلك لأنّ الكشف والدلالة بحاجة إلى سبب ولا يمكن تحقّقها بلا سبب موجب، والفرض أنّه لا موجب لكشفها عن خصوصية أخرى فإذا بطبيعة الحال يكون كشفها عن أنّ الغرض الجدّي من وراء تلك الخطابات الشرعية هو جعلها داعية ومحرّكة نحو الاتيان بمتعلّقاتها إنّما هو بحكم العقل بقبح تكليف العاجز في المرتبة السابقة، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إنّ حكم العقل باعتبار القدرة في متعلّق التكليف إنّما هو في ظرف الامتثال وهو ظرف فعلية فاعليته ولا يحكم باعتبارها فيه في ظرف الجعل لأنّ حكم العقل بذلك إنّما هو على أساس حكمه بقبح تكليف العاجز ومن الواضح أنّ قبح تكليف العاجز إنّما هو في مرحلة فعلية فاعلية التكليف بفعلية موضوعه في الخارج وتنجزه لا مطلقاً، فإذا كان المكلّف في ظرف الجعل غير قادر ولكّنه في ظرف

الامتثال قادر فلا مانع من جعل التكليف عليه.

ومن هنا، تختلف القدرة المعتبرة في صحة التكليف بحكم العقل عن القيود المأخوذة في موضوع الحكم شرعاً في لسان الدليل في مرحلة الجعل بنحو القضية الحقيقية كالبلوغ والعقل والوقت والاستطاعة ونحوها في نقطة، وهي أنّ تلك القيود كما أنّها دخيلة في الحكم في مرحلة الجعل ومن شروطه في هذه المرحلة فكذلك أنّها دخيلة في اتّصاف الفعل بالملاك الذي هو روح الحكم وحقيقته في مرحلة المبادئ ومن شروطه في هذه المرحلة بلا فرق في ذلك بين أن تكون تلك القيود متمثلة في القدرة أم في غيرها، بينما القدرة المعتبرة بحكم العقل غير دخيلة لا في اتّصاف الفعل بالملاك في مرحلة المبادئ ولا في الحكم في مرحلة الجعل، وإنّما هي دخيلة فيه في مرحلة الفعلية والامتثال ومن شروطه في هذه المرحلة.

ومن ناحية ثالثة، إنّنا لو سلّمنا أنّ اعتبار القدرة في متعلّق التكليف إنّما هو باقتضاء نفس التكليف فهل هذا يقتضي اعتبارها بنحو القيدية له كسائر قيوده المأخوذة فيه شرعاً أو لا؟ فيه وجهان.

الظاهر هو الوجه الثاني، وذلك لأنّ ملاك اقتضاء الخطاب كون متعلّقه مقدوراً هو أنّ الغرض منه إيجاد الداعي في نفس المكلف، ومن الواضح أنّه لا يقتضي أكثر من كون متعلّقه مقدوراً في مقابل كونه غير مقدور ولا يقتضي كون القدرة قيدياً له كسائر قيوده، ونتيجة ذلك أنّه لا يمكن توجيه الخطاب نحو الفعل غير المقدور لأنّه لغو، ولكن لا مانع من توجيهه نحو الفعل المقدور ولو في ضمن بعض أفرادها، هذا.

ويظهر من المحقّق النائيني رحمته الوجه الأول هو أنّ مقتضى الخطاب الشرعي كون متعلّقه خصوص الحصّة المقدورة، ومعنى ذلك أنّ الخطاب يقتضي كون القدرة

قيداً متعلقه كسائر قيوده، فإذا كانت قيده له فبطبيعة الحال توجب تخصّصه بحصّة خاصّة وهي الحصّة المقدورة.

وفيه: إنّ هذا إنّما يتمّ لو كان الخطاب الشرعي يقتضي كون القدرة قيدهً متعلقه كسائر قيوده، ولكن ذلك لا ينسجم مع ما ذكره عليه السلام في وجه ذلك من أنّ اقتضاء الخطاب كون متعلقه مقدوراً إنّما هو بملاك أنّ الغرض منه إيجاد الداعي في نفس المكلف وتحريكه نحو الاتيان بمتعلقه، ومن الطبيعي أنّ ذلك يتطلّب كون متعلقه مقدوراً لاستحالة الدعوة إلى غير المقدور لأنّ القدرة قيد له، وما ذكره عليه السلام لا يتطلّب أكثر من ذلك باعتبار أنّه في مقابل الدعوة إلى غير المقدور.

فالنتيجة: إنّ الخطاب الشرعي لا يقتضي كون القدرة قيدهً متعلقه كسائر قيوده في ظرف الجعل وإنّما يقتضي كونه مقدوراً للمكلف في ظرف الامتثال سواءً أكان مقدوراً له في ظرف الجعل أيضاً أم لا، وعلى هذا فلا فرق بين أن يكون اعتبار القدرة بحكم العقل أو بمقتضى الخطاب فعلى كلا التقديرين يكون اعتبارها في ظرف الامتثال والفعلية على أساس أنّ الحكم المجعول إنّما يكون داعياً ومحركاً للمكلف في مرحلة فعلية فاعليته وهي مرحلة الامتثال.

ومن هنا، يظهر أنّنا لو سلّمنا أنّ اعتبار القدرة في متعلّق التكليف يكون بمقتضى نفس الخطاب لا حكم العقل فمع ذلك لا يتمّ ما أفاده عليه السلام من أنّه يقتضي كون متعلقه خصوص الحصّة المقدورة، لما عرفت من أنّه لا يقتضي أكثر من اعتبارها في ظرف الامتثال والفعلية ولا يقتضي كونها قيدهً متعلقه في مرحلة الجعل كسائر قيوده والنكته في ذلك هي أنّ دلالة الخطاب على ذلك ليست بنفسه بل بضميمة مقدّمة خارجية، وهي أنّ الغرض منه إيجاد الداعي في نفس المكلف وتحريكه نحو الاتيان بمتعلقه واستحالة الدعوة والتحريك نحو الممتنع، ومن الواضح أنّ

التكليف إنما يكون داعياً ومحركاً للمكلف نحو الاتيان بمتعلّقه في ظرف فعلية فاعليته بفعلية موضوعه وهو ظرف الامتثال، بل الأمر كذلك ولو كان الخطاب بنفسه يقتضي كون متعلّقه مقدوراً من حين الجعل لأنّه لا يقتضي كون القدرة مأخوذة فيه بل هو يقتضي كونه مقدوراً في مقابل غير المقدور ، والمفروض أنّ الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور، فإذا هو لا يقتضي أكثر من ذلك.

النقطة الثالثة: إنّ ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله من فساد الاتيان بالفرد المزاحم مطلقاً أي سواء فيه القول بالاقضاء والقول بعدم الاقضاء مبني على أن يكون المأمور به حصّة خاصّة وهي الحصّة المقدورة عقلاً وشرعاً، فإذا كان المأمور به كذلك فلا ينطبق على الفرد المأتي به وهو الفرد المزاحم حتّى يحكم بصحّته، ولا فرق فيه بين القول بالاقضاء في المسألة والقول بعدم الاقضاء فيها.

ولكن قد عرفت أنّ هذا المبني غير صحيح، بل هو لا ينسجم مع ما ذكره رحمته الله من التعليل لذلك فإنّ مقتضاه أنّ الخطاب يقتضي اعتبار القدرة في متعلّقه في ظرف الامتثال وهو ظرف فعلية الحكم بفعلية موضوعه وتنجزه، فإنّه في هذا الظرف يكون داعياً ومحركاً لا في ظرف الجعل والمفروض أنّ التكليف لا يقتضي ذلك في ظرف الجعل، وإنّما يقتضي ذلك في ظرف اتّصافه بالداعوية والمحركية، وهو ظرف فعلية فاعليته بفعلية موضوعه في الخارج وهو ظرف التنجز والامتثال.

ومن هنا قلنا إنّ التكليف لو كان مقتضياً لاعتبار القدرة في متعلّقه لم يكن بنفسه بل بضميمة مقدّمة خارجية، وهي أنّ الغرض منه جعل الداعي للمكلف فإذا بطبيعة الحال يكون اقتضاؤه ذلك في ظرف اتّصافه بالداعوية والمحركية لا مطلقاً، فدلالته على ذلك إنّما تكون فعلية إذا صار اتّصافه بالداعوية فعلياً، أو فقل إنّّه يدلّ على ذلك في ظرف الامتثال لا مطلقاً كما هو الحال فيما إذا كان اعتبارها بحكم العقل

ونتيجة ذلك أنّ المأمور به لا يكون مقيداً بغير الفرد المباحم بل الجامع بينه وبين غيره من الأفراد، غاية الأمر تقع المزاحمة حينئذ بين الواجب المضيّق كإزالة النجاسة عن المسجد فوراً وإطلاق الواجب الموسّع كالصلاة مثلاً للفرد المباحم.

وعلى هذا، فبطبيعة الحال يكون إطلاق الواجب الموسّع مقيداً لئلاً بعدم الاشتغال بضدّه الواجب المساوي أو الأهمّ، وحينئذ فإذا اشتغل المكلف بالازالة التي هي الأهمّ فلا إطلاق لوجوب الصلاة بالنسبة إلى الفرد المباحم لأنّ إطلاقه مقيد بعدم الاشتغال بها ومع الاشتغال فلا إطلاق، وأمّا إذا عصى ولم يشتغل بها فلا موجب لتقييد إطلاق وجوبها بغير الفرد المباحم بناءً على القول بإمكان الترتّب كما هو الصحيح.

والخلاصة: إنّ المزاحمة إنّما هي بين إطلاق الأمر بالصلاة والأمر بالازالة وهذه المزاحمة لا تقتضي أكثر من تقييد إطلاق الأمر بالصلاة بغير الفرد المباحم إذا اشتغل بالازالة لا مطلقاً، وأمّا إذا لم يشتغل بها فلا موجب للتقييد ولا مانع حينئذ من الاتيان بالفرد المباحم بداعي الأمر بالصلاة على القول بالترتّب ولا فرق في ذلك بين القول بأنّ اعتبار القدرة بحكم العقل والقول بأنّ اعتبارها بمقتضى نفس الخطاب، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إنّ لا مانع من الالتزام باطلاق الواجب الموسّع حتّى على القول بعدم إمكان الترتّب من جهة وعدم التقييد اللبّي من جهة أخرى، والنكتة في ذلك هي أنّ إطلاقه بدلي والاطلاق البدلي لا يزاحم الواجب المضيّق والذي يزاحمه هو الاطلاق الشمولي .

فالتنتيجة: ان ما أفاده المحقق النائيني رحمته غير تامّ.

وأما التعليق على النظرية الثالثة وهي نظرية المحقق الثاني رحمته فهو يتمثل في

أمريّن:

الأول: إنّ هذه المسألة غير داخلة في باب التزاحم لأنّ التزاحم إنّما هو بين واجبين مضيّقين في مقام الامتثال، ومنشؤه عدم قدرة المكلف على امتثال كليهما معاً في هذا المقام لأنّ للمكلف قدرة واحدة فإن صرفها في امتثال أحدها عجز عن امتثال الآخر وإن عكس فبالعكس، فلذلك تقع المزاخمة بينهما فلا بدّ حينئذ من الرجوع إلى مرجّحات باها.

وأما في هذه المسألة فلا مزاخمة بين وجوب الصلاة ووجوب الازالة لأنّ المكلف متمكّن من امتثال كلا الواجبين معاً بدون أي مزاخمة بينهما، فإذا كما أنّه لا معارضة بين الواجبين في مرحلة الجعل فكذلك لا مزاخمة بينهما في مرحلة الامتثال. ودعوى: إنّ المزاخمة بين كل واحد من الواجبين مع الواجب الآخر وإن لم تكن موجودة إلاّ أنّها موجودة بين الواجب المضيّق وفرد من الواجب الموسّع، وهو الفرد في زمان الواجب المضيّق لعدم تمكّن المكلف من الجمع بينهما في مرحلة الامتثال.

مدفوعة: بأنّ الفرد ليس بواجب وإنّما هو فرد الواجب لأنّ الوجوب لا يسري من الطبيعي إلى افراده باعتبار أنّ متعلّقه صرف إيجاد، فإذا لم يكن واجباً فلا معنى لأن يكون مزاحماً للواجب المضيّق لأنّ التزاحم إنّما هو بين واجبين، وأما إذا كان أحدهما واجباً والآخر غير واجب فلا موضوع للتزاحم بينهما.

فالنتيجة: ان ما هو واجب فلا تزاحم بينه وبين الواجب المضيّق، وما هو مزاحم له فلا يكون واجباً.

الثاني: إنّ ما ذكره الله ﷻ من ظهور الثمرة بين القول بالاقتضاء في المسألة والقول بعدم الاقتضاء فيها فعلى الأول يكون الفرد المزاحم محكوماً بالفساد لعدم انطباق

الطبيعي المأمور به عليه وعلى الثاني يكون محكوماً بالصحة لمكان الانطباق فلا يمكن المساعدة عليه، وذلك لأن ظهور هذه الثمرة يتوقف على مقدمتين :

الأولى: أن الأمر بشيء يقتضي النهي عن ضده.

الثانية: أن النهي الغيري مانع عن الصحة والانطباق كالنهي النفسي.

ولكن كلتا المقدمتين غير تامة: أما المقدمة الأولى فلما تقدم موسعاً من أن الأمر بشيء لا يقتضي النهي عن ضده لا من باب المقدمية ولا من باب أن المتلازمين لا يختلفان في الحكم، وأما المقدمة الثانية فلأن النهي المتعلق بالفرد المزاحم حيث إنه نهي غيري فلا يكشف عن وجود مفسدة في متعلقه وكونه مبغوضاً، فإن الكاشف عن ذلك إنما هو النهي النفسي فيكون النهي الغيري كالأمر الغيري فكما أن الأمر الغيري المتعلق بشيء ناشئ عن ملاك قائم بغيره ولا ملاك في متعلقه فكذلك النهي الغيري فإنه ناشئ عن ملاك قائم في غيره ولا ملاك في متعلقه.

وعلى هذا الأساس، فالنهي الغيري المتعلق بالفرد المزاحم في المقام ناشئ عن ملاك ملزم في الازالة لا عن مفسدة فيه، فإذا ظل الفرد المزاحم على ما هو عليه بعد تعلق النهي الغيري به أيضاً وهو وفاؤه بغرض المولى وكونه محبوباً في نفسه، فإذا كان باقياً كذلك فلا مانع من انطباق المأمور به عليه والحكم بالصحة لفرض أن الانطباق لا يتوقف على أن يكون الفرد المأتي به متعلقاً للأمر بل هو يتوقف على أن لا يكون فيه مانع من الانطباق كالمبغوضية أو وجود مفسدة فيه والمفروض أنه لا مانع فيه كذلك من الانطباق، ومجرد النهي الغيري المتعلق به لا يمنع عن الانطباق عليه بعد ما لا يكون كاشفاً عن وجود مفسدة في متعلقه، ولهذا قلنا إنه ليس بحكم مولوي قابل للتنجز واستحقاق العقوبة على مخالفته والمثوبة على موافقته.

وعلى هذا فلا تظهر الثمرة بين القولين في المسألة، فعلى كلا القولين لا مانع من

الحكم بصحة الفرد المزاحم لمكان انطباق المأمور به عليه.

بقي هنا شيء، وهو أنّ السيد الأستاذ رحمته الله قد علّق على ما ذكره المحقّق النائبي رحمته الله من التفصيل بين ما إذا كان اعتبار القدرة في متعلّق التكليف بحكم العقل بملاك قبح تكليف العاجز وما إذا كان اعتبارها فيه باقتضاء نفس الخطاب الشرعي فعلى الأول حكم رحمته الله بصحة العبادة على القول بعدم الاقتضاء وبالفساد على القول بالاقتضاء، وعلى الثاني حكم رحمته الله بالفساد مطلقاً.

وحاصل تعليقه عليه: أنّه بناءً على أنّ صحة العبادة مشروطة بقصد الأمر فلا وجه للتفصيل بين القولين في المسألة وهو الحكم بالصحة على القول بعدم الاقتضاء وبالفساد على القول بالاقتضاء بناءً على عدم إمكان الواجب المعلق كما هو مختاره رحمته الله. بيان ذلك: إنّ بناءً على القول بإمكان الواجب المعلق لا مانع من تعلّق الوجوب بالعبادة الموسّعة كالصلاة مثلاً من أوّل الوقت في حال مزاحمتها مع الواجب المضيّق بنحو يكون الوجوب حالياً والواجب استقبالياً، لاستحالة تعلّق الوجوب بها بنحو يكون الواجب أيضاً حالياً لأنّها في تلك الحال غير مقدورة للمكلّف بجميع أفرادها.

وإن شئت قلت: إنّ الأمر بالصلاة في زمان الأمر بالازالة لا يمكن لأنّها بجميع أفرادها ووجوداتها فيه غير مقدورة للمكلّف فيستحيل تعلّقه بها في هذا الزمان إلاّ على نحو الواجب المعلق بأن يكون الوجوب فعلياً والواجب متأخراً، وحيث إنّ المحقّق النائبي رحمته الله قد بنى على استحالة الواجب المعلق فلا يمكن تعلّق الأمر بالصلاة في زمان الأمر بالازالة بنحو يكون كل من الأمر والمأمور به فعلياً لأنّه من التكليف بغير المقدور، وعلى هذا فلا يمكن الاتيان بالفرد المزاحم بداعي الأمر بالصلاة إذ لا أمر بها في هذا الزمان، وأمّا على القول بإمكان الواجب المعلق فلا مانع

من الاتيان بالفرد المزاحم بداعي الأمر بالصلاة باعتبار أن الأمر بها فعلي والمأمور به متأخر فلا يلزم التكليف بالمحال.

فالنتيجة: إنه بناءً على استحالة الواجب المعلق من جهة واشتراط صحّة العبادة بقصد الأمر من جهة أخرى فلا يمكن الحكم بصحّة الفرد المزاحم بداعي الأمر المتعلّق بطبيعي الصلاة إذ لا أمر بها في هذا الزمان، بلا فرق في ذلك بين القول بالاقتضاء في المسألة والقول بعدمه، فإذا لا وجه لما ذكره عليه السلام من التفصيل بينهما والحكم بالفساد على الأول والصحّة على الثاني، هذا.

ولكن يمكن نقد هذا التعليق، بتقريب أنه لا مانع من تعلّق الوجوب بالجامع على البدل حتّى في زمن انطباقه على الفرد المزاحم للواجب المضيّق، ولا يتوقّف تعلّقه به في هذا الزمان على القول بإمكان الواجب المعلق بل لا مانع منه حتّى على القول بعدم إمكانه، وذلك لأنّ الوجوب المتعلّق بالجامع على البدل في الزمن المذكور لا يقتضي تطبيقه عليه لأنّ المكلف مخير في تطبيقه في طول الوقت، فلا يوجب إلزام المكلف في تطبيقه لا على الفرد المزاحم ولا على غيره من الأفراد، وعليه فتعلّق الوجوب بالصلاة بالجامعة في طول زمانها من المبدأ إلى المنتهى حتّى في زمان انطباقها على الفرد المزاحم لا يستلزم محذور التكليف بغير المقدور كطلب الجمع بين الضدين، ضرورة أنّه لا يلزم المكلف بتطبيقها عليه حتّى يلزم المحذور المذكور.

والخلاصة: إنه لا مانع من تعلّق التكليف بالجامع البديلي بين الأفراد المقدورة وغير المقدورة لأنّ متعلّقه صرف وجود الطبيعة بلا خصوصية لأفراده، ولا فرق في ذلك بين الأفراد الطولية والأفراد العرضية، فإذا فرضنا أنّ بعض أفراد الصلاة الطولية غير مقدور كالفرد المزاحم فلا يوجب ذلك تخصيصها بحصّة خاصّة وهي الحصّة المقيّدة بغيره، بل متعلّق الأمر هو الجامع بين المقدور وغير المقدور على البدل

على أساس أنّ العموم في المقام بدلي لا شمولي وهو لا يتطلّب إزام المكلف بالتطبيق في كل زمان كما هو كذلك إذا كان العموم شمولياً.

ومن الواضح، أنّه لا يستلزم التكليف بغير المقدور فإنّه إنّما يوجب ذلك إذا كان ثبوته في زمان الفرد المزاحم موجباً لالزام المكلف بالتطبيق عليه والفرض أنّه لا يوجب ذلك، فإذا لا فرق بين القول بإمكان الواجب المعلق والقول باستحالته فإنّه على كلا القولين لا مانع من الاتيان بالفرد المزاحم بداعي الأمر المتعلّق بطبيعي الصلاة.

فما ذكره السيّد الأستاذ رحمته من الفرق بين القولين فعلى القول بإمكان الواجب المعلق يصحّ الاتيان بالفرد المزاحم بقصد الأمر المتعلّق بالصلاة وعلى القول باستحالته لا يصحّ الاتيان به بقصد الأمر المتعلّق بها لا يمكن المساعدة عليه، إذ لا مانع من الاتيان به بقصد الأمر المتعلّق بالجامع حتّى على القول باستحالة الواجب المعلق، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إنّ ما ذكره المحقّق النائيني رحمته من التفصيل بين ما إذا كان اعتبار القدرة في صحّة التكليف بحكم العقل وما إذا كان باقتضاء نفس الخطاب مبني على نقطتين خاطئتين :

الأولى: أنّ النهي الغيري كالنهي النفسي مانع عن انطباق المأمور به على الفرد المنهي عنه.

الثانية: أنّ الخطاب بنفسه يقتضي كون متعلّقه حصّة خاصّة وهي الحصّة المقدورة وكلتا النقطتين خاطئة: أمّا النقطة الأولى فلما مرّ من أنّ النهي الغيري بما أنّه لا يكشف عن وجود مفسدة في متعلّقه وكونه مبعوضاً فلا أثر له من هذه الناحية، ولا يمنع من انطباق المأمور به على الفرد المنهي عنه بهذا النهي لأنّ وجوده كعدمه،

فإذا كان المأمور به قابلاً للانطباق عليه قبل تعلق هذا النهي به كان قابلاً للانطباق عليه بعده أيضاً.

وأما النقطة الثانية فقد تقدّم أنّ اعتبار القدرة إذا كان باقتضاء نفس الخطاب فليس معناه أنّه يقتضي كون متعلّقه خصوص الحصّة المقدورة في مرحلة الجعل بمعنى أنّ القدرة قيد له كسائر قيوده في هذه المرحلة، بل معناه أنّه إنّما يقتضي ذلك بضميمة مقدّمة خارجية، وهي أنّ الغرض منه إيجاد الداعي في نفس المكلف وتحريكه نحو الاتيان بمتعلّقه، ومن الواضح أنّه إنّما يصير داعياً ومحركاً إذا صار فعلياً بفعلية موضوعه في الخارج، وعلى هذا فيدلّ الخطاب على داعويته في هذه المرحلة ولا يدلّ في مرحلة الجعل والاعتبار على كون متعلّقه مقدوراً فضلاً عن كونه خصوص الحصّة المقدورة.

وبكلمة: إنّ داعوية الأمر تتوقّف على فعلية فاعليته بفعلية موضوعه في الخارج، وطالما لم تتحقّق فاعليته كذلك فلا يكون داعياً ومحركاً، وعلى هذا فافتضاء نفس الخطاب كون متعلّقه مقدوراً إنّما هو في مرحلة فعلية فاعليته، ومن المعلوم أنّه لا يتطلّب في هذه المرحلة أكثر من كون متعلّقه مقدوراً في مقابل كونه غير مقدور، والمفروض أنّ الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور ولا يدلّ على كونه خصوص الحصّة المقدورة.

ومن هنا، قلنا إنّّه لا فرق من هذه الناحية بين أن يكون اعتبار القدرة بحكم العقل أو باقتضاء نفس الخطاب إذ على كلا التقديرين فالواجب ليس خصوص الحصّة المقدورة بل الجامع بينها وبين غير المقدورة، وعلى هذا فلا وجه لما أفاده المحقّق النائيني رحمته الله من التفصيل المذكور.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة: وهي أنّه لا مانع من الاتيان بالفرد

المزاحم بداعي الأمر المتعلّق بالجامع على كلا القولين في المسألة، بلا فرق بين القول باعتبار القدرة بحكم العقل أو القول باقتضاء نفس الخطاب ذلك.

ومع الاغماض عن ذلك، وتسليم أنّه لا يمكن الاتيان بالفرد المزاحم بداعي الأمر المتعلّق بالجامع بينه وبين غيره من الأفراد إمّا مطلقاً أو على القول بالاقتضاء فحينئذ هل يمكن الحكم بصحّة الاتيان به بداعي رجحانه في نفسه ومحبوبيته كذلك أو اشتماله على الملاك أو لا؟ فيه وجهان.

الظاهر هو الوجه الأول، إذ يكفي في صحّة العبادة الاتيان بها بداعي محبوبيتها أو اشتمالها على المصلحة التي توجب رجحانها، ولا دليل على أنّ المعتر فيها خصوص قصد الأمر على أساس أنّه يكفي فيها إضافتها إلى المولى سبحانه وتعالى، ومن الواضح أنّه يكفي في تحقّق هذه الإضافة رجحانها في نفسه وإن لم يكن هناك أمر في الين.

ومن هنا، قلنا في مبحث التعبدي والتوصلي إنّ صحّة العبادة تتوقّف على توفرّ أمرين :

الأول : رجحانها في نفسه ومحبوبيتها كذلك أو اشتمالها على الملاك الراجح.
الثاني : الاتيان بها مضافاً إليه تعالى، فإذا كان الأمر الأول متوفّراً فيها وأتى بها كذلك صحّت.

وعلى هذا الأساس فصحّة الاتيان بالفرد المزاحم للواجب المضيّق تتوقّف على مقدمتين:

الأولى: اشتماله على الملاك وكونه راجحاً في نفسه، وهي صغرى القياس.
الثانية: كفاية الاتيان به بداعي اشتماله على الملاك ورجحانه في نفسه، وهي كبرى القياس.

فإذا يقع الكلام في هاتين المقدمتين: أما المقدمة الثانية وهي كبرى القياس فلا إشكال في كفاية الاتيان بالعبادة بداعي رجحانها أو اشتغالها على الملاك.
وأما المقدمة الأولى وهي صغرى القياس فقد استدلل عليها بوجوه:
الوجه الأول: ما ذكره المحقق النائيني رحمته من أن الفرد المزاحم للواجب المضيق تام الملاك كغيره من أفراد الواجب الموسع حتى على القول بالاختصاص في المسألة، فإن النهي الغيري حيث إنه لم ينشأ عن وجود مفسدة في متعلقه وكونه مبعوضاً فلا يكون مانعاً عن اشتغاله على الملاك حتى لا يمكن انطباق المأمور به عليه.

ثم أورد على نفسه: بأن اعتبار القدرة إذا كانت باقتضاء نفس التكليف فمعناه أنها دخيلة في الملاك، وليس حالها حينئذ كحال القدرة المعتبرة بحكم العقل لأن العقل إنما يحكم باعتبارها في مرحلة الامتثال فقط بملاك قبح تكليف العاجز، ولا يحكم بقبح جعل التكليف عليه إذا صار قادراً في ظرف الامتثال، وعلى هذا فيكون متعلق التكليف مطلقاً وغير مقيّد بالقدرة في مقام الجعل والاعتبار، وإطلاقه في هذا المقام كاشف عن إطلاق الملاك فيه في مقام الثبوت.

وهذا بخلاف القدرة التي يقتضي نفس الخطاب اعتبارها في صحة التكليف فإنها دخيلة في الملاك في مرحلة المبادئ وفي الحكم في مرحلة الجعل، فحال القدرة المأخوذة في لسان الدليل في مرحلة الجعل كقوله تعالى: [وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا] ونحوه، فكما أن تلك القدرة دخيلة فيهما في كلتا المرحلتين ومن شروطها معاً فكذلك هذه القدرة المعتبرة بمقتضى نفس الخطاب فلا فرق بينهما من هذه الناحية.

وأجاب عنه: بأن القدرة إذا كانت مأخوذة في موضوع الوجوب في لسان

الدليل كآية الوضوء وآية الحج ونحوهما كان أخذها فيه كاشفاً عن أنّها دخيلة في اتّصاف الفعل بالملاك في مرحلة المبادئ وبالحكم في مرحلة الجعل إذ لا يحتمل أن يكون أخذها فيه جزافاً وبلا مبرر، وهذا بخلاف ما إذا كان اعتبارها باقتضاء نفس الخطاب فإنّه لا يقتضي تقييد متعلّقه في المرتبة السابقة عليه وإنّما يقتضي تقييده بها في مرتبته.

بيان ذلك: إنّ الخطاب الشرعي المولوي إنّما يقتضي تقييد متعلّقه بها في مرتبة الجعل والاعتبار ولا يقتضي تقييده بها في مرتبة المبادئ، والنكته في ذلك أنّ اقتضاء نفس الخطاب اعتبار القدرة إنّما هو بملاك أنّه داع ومحرّك للمكلّف نحو الاتيان بمتعلّقه، ومن الواضح أنّ الدعوة لا يمكن نحو الممتنع فلذلك يقتضي اعتبار القدرة في متعلّقه، وأمّا تقييده بها في مرحلة المبادي والاتّصاف فهو لا يقتضي ذلك لعدم توقّر ملاك اقتضائه فيه إذ لا يعتبر في اتّصافه بالمبادئ في تلك المرحلة أن يكون مقدوراً^(١٣٧).

ونتيجة ذلك: أنّ الصلاة بلحاظ كونها متعلّقة للوجوب مقيدة بالقدرة، وهذا يعني أنّ الواجب حصّة خاصّة وهي الحصّة المقدورة فلا تشمل الفرد المزاحم، وبلحاظ اتّصافها بالملاك في مرحلة المبادئ مطلقة فتشمل الفرد المزاحم وعلى هذا فيكون الفرد المزاحم مشتملاً على الملاك، فإذا لا مانع من الاتيان به بداعي قربيّ وهو داعي اشتماله على الملاك المقرّب.

وإن شئت قلت: إنّ الخطاب الشرعي يدلّ على أمرين: أحدهما وجوب المادّة، والآخر وجود الملاك فيها، فالخطاب من حيث دلالته على الأمر الأول يتطلّب كون

متعلّقه خصوص الحصّة المقدورة بنكتة استحالة الدعوة نحو الممتنع، ومن حيث دلالته على الأمر الثاني لا يتطلّب ذلك إذ لا مانع من وجود الملاك فيها مطلقاً. ولكن هذا الجواب غير سديد:

أولاً: إنّ الخطاب إذا اقتضى كون متعلّقه خصوص الحصّة المقدورة في مرحلة الجعل والاعتبار فحسب فلا طريق لنا إلى إحراز إطلاقه في مرحلة المبادئ، إذ لا طريق إلى إحراز الملاكات الواقعية وسعتها وضيقها واشتغال متعلّقات الأحكام الشرعية عليها كذلك إلاّ من طريق ثبوت نفس هذه الأحكام، فإذا كان متعلّق الحكم مقيّداً في مرحلة الجعل فلا طريق لنا إلى إثبات أنّه مطلق في مرحلة المبادئ، وعلى هذا فإذا اقتضى الخطاب كون متعلّقه خصوص الحصّة المقدورة في مرتبته فلا طريق لنا إلى أنّه مطلق في مرتبة سابقة وهي مرتبة المبادئ فإنّ الخطاب وإن لم يقتض تقييده في هذه المرتبة إلاّ أنّه لا طريق لنا إلى إحراز أنّه مطلق ومشمّل على الملاك كذلك.

نعم، ما ذكره عليه السلام من الفرق بين ما إذا كانت القدرة مأخوذة في متعلّق التكليف في لسان الدليل وما إذا كانت باقتضاء نفس الخطاب يتطلّب دلالة الأول على أنّ القدرة دخيلة في الملاك في مرحلة المبادئ وفي الحكم في مرحلة الجعل، وعدم دلالة الثاني على ذلك، وإنّما يدلّ على أنّ متعلّقه حصّة خاصّة وهي الحصّة المقدورة بملاك استحالة الدعوة نحو المحال صحيح ، وأمّا أنّ القدرة دخيلة في الملاك في مرحلة المبادئ أو غير دخيلة فيه في تلك المرحلة فلا دلالة له على ذلك لا نفيّاً ولا إثباتاً، باعتبار أنّ ملاك الدلالة والاقتضاء غير متوفّر فيه.

والخلاصة: إنّ اعتبار القدرة في صحّة التكليف إذا كان باقتضاء نفس الخطاب يختلف عن اعتبارها فيها إذا كان بأخذها في لسان الدليل، فعلى الأول لا يقتضي

الخطاب كون القدرة دخيلة في الملاك في مرحلة المبادئ وإنها يقتضي كون متعلقه خصوص الحصة المقدورة فحسب، وعلى الثاني يدل على أنها دخيلة في الملاك.

إلى هنا قد تبين: أن ما ذكره المحقق النائيني رحمته من أن متعلق التكليف مطلق وغير مقيّد بالقدرة من جهة اشتماله على الملاك غير تام، إذ لا طريق لنا إلى ذلك لأنّ الطريق منحصر بثبوت الحكم والمفروض أنّه مقيّد في مرحلة الجعل لا مطلق، وعلى هذا فلا طريق لنا إلى اشتمال الفرد المزاحم على الملاك، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، قد تقدّم أنّنا لو سلّمنا أنّ اعتبار القدرة في صحّة التكليف إنّما هو باقتضاء نفس الخطاب إلاّ أنّه لا يقتضي اعتبارها في مرحلة الجعل والاعتبار، لأنّ ملاك اقتضائه ذلك إنّما هو داعويته ومحركيته وهذا الملاك إنّما يتحقّق في مرحلة الامتثال والفعلية لا مطلقاً، فإنّ الحكم في مرحلة الجعل لا يتّصف بصفة الداعوية إذ ليس من هذه المرحلة جعل الداعي فحسب، ولا مانع من جعله للعاجز إذا صار قادراً في مرحلة الامتثال ولا يقتضي الخطاب إلاّ أن يكون المكلف قادراً من حين الجعل إلى حين الامتثال وعلى هذا فمتعلق التكليف مطلق في مرحلة الجعل، وإطلاقه في هذه المرحلة كاشف عن إطلاقه في مرحلة المبادئ.

ومن هنا، قلنا إنّهُ لا فرق بين أن يكون اعتبار القدرة بحكم العقل أو باقتضاء نفس الخطاب إذ كما أنّ العقل يحكم بأنّ المكلف لا بدّ أن يكون قادراً في ظرف الامتثال وإلاّ لكان جعل التكليف عليه لغواً كذلك الخطاب، فإنّه يقتضي بأنّ المكلف لا بدّ أن يكون قادراً في مقام الامتثال وإلاّ لزم دعوته نحو الممتنع وهي مستحيلة.

وثانياً: إنّ ما ذكره المحقق النائيني رحمته من الوجه لإثبات أنّ الفرد المزاحم مشتمل على الملاك غير تامّ على مسلكه رحمته من أنّ اعتبار القدرة في صحّة التكليف إنّما

هو باقتضاء نفس الخطاب.

وثالثاً: إنّه بناءً على ما هو الصحيح من أنّ اعتبار القدرة إنّما هو بحكم العقل على أساس قبح تكليف العاجز يكون الفرد المزاحم مشتملاً على الملاك ووافياً بغرض المولى، وكذلك لو كان باقتضاء نفس الخطاب كما مرّ.

الوجه الثاني: بالدلالة الالتزامية بدعوى أنّها لا تتبّع الدلالة المطابقية في الحجية وتقريب الاستدلال بها من وجوه:

الوجه الأول: ما ذكره جماعة من الأصوليين منهم المحقّق النائيني رحمته الله من أنّ الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقية حدوثاً فقط لا حجّة، وقد أفاد رحمته الله في وجه ذلك أنّ هنا فردين من الدلالة:

أولهما: الدلالة المطابقية، وهي دلالة الدليل على المدلول المطابقي وهو المدلول الوصفي له.

ثانيهما: الدلالة الالتزامية، وهي دلالة الدليل على المدلول الالتزامي وكلا الفردين من الدلالة مشمول لدليل الحجية.

وإن شئت قلت: إنّ هنا ظهورين: ظهور الدليل في المدلول المطابقي، وظهوره في المدلول الالتزامي، وكل من الظهورين يكون حجّة بمقتضى دليل حجية الظهور، والظهور الثاني وإن كان تابعاً للظهور الأول حدوثاً إلاّ أنّه مستقل في الحجية وليس تابعاً له، لأنّ شمول دليل الحجية للظهور الثاني ليس تابعاً لشموله للظهور الأول لأنّ كلا منهما موضوع مستقل للحجية فلو سقط دليل الحجية عن الظهور الأول وهو الظهور المطابقي من جهة المعارض أو نحوه فلا موجب لسقوطه عن الظهور الثاني وهو الظهور في المدلول الالتزامي.

وإن شئت قلت: إنّ عدم شمول إطلاق دليل الحجية لظهور اللفظ في المدلول

المطابقي لسبب أو آخر وسقوطه بالنسبة إليه لا يلازم عدم شمول إطلاقه لظهوره في المدلول الالتزامي وسقوطه بالنسبة إليه أيضاً، لأنهما ظهوران مستقلان كل منهما موضوع لإطلاق دليل الحجية ولا ترتبط حجية الثاني بحجية الأول فإذا الساقط إنما هو إطلاق دليل الحجية لا أصل ظهور الأمر في المدلول المطابقي لكي يستلزم سقوط ظهوره في المدلول الالتزامي أيضاً باعتبار أنه تابع له حدوثاً في مرحلة التصور والتصديق معاً وإنما لا يكون تابعاً له في مرحلة الحجية، وحيث إن الساقط في المقام هو حجية ظهوره في المدلول المطابقي فهو لا يستلزم سقوط ظهوره عن الحجية في المدلول الالتزامي لعدم الملازمة بينهما في هذه المرحلة فإذا لا مانع من التمسك بإطلاق دليل حجية الظهور بالنسبة إلى ظهوره في المدلول الالتزامي لعدم المانع منه، والمانع عن التمسك به إنما هو بالنسبة إلى ظهوره في المدلول المطابقي والمفروض أنه لا ملازمة بينهما في ذلك.

وعلى هذا، ففي المقام حيث إن الخطاب تعلق بالجامع بين الحصّة المقدورة وغير المقدورة فيدل على وجوبه بالدلالة المطابقية وعلى اشتماله على الملاك بالدلالة الالتزامية، بناءً على ما هو الصحيح من تبعية الأحكام الشرعية للمصالح والمفاسد الواقعية، فإذا دلّ دليل على وجوب فعل مشروطاً بالقدرة بالمطابقة دلّ على اشتماله على الملاك كذلك بالالتزام، لأنّ المدلول الالتزامي يدور مدار المدلول المطابقي في السعة والضيق، ولا يعقل أن تكون دائرة المدلول الالتزامي أوسع أو أضيق من دائرة المدلول المطابقي، وإذا دلّ دليل على وجوب فعل جامع بين المقدور وغير المقدور بالمطابقة دلّ على اشتماله كذلك على الملاك بالالتزام.

ونتيجة ذلك: أنّ الفرد المزاحم للواجب المضيّق مشتمل على الملاك الوافي بغرض المولى، مثلاً الأمر المتعلق بالصلاة يدلّ على وجوبها بالمطابقة مطلقاً الشامل

للفرد المزاحم وعلى اشتهاها على الملاك بالالتزام كذلك، وعلى هذا فيصحّ الاتيان بالفرد المزاحم بداعي اشتهاه على الملاك ووفائه بالعرض، لأنّ الصغرى فيه تامّة وهي اشتهاه على الملاك، والكبرى ثابتة وهي كفاية الاتيان بالعبادة بقصد اشتهاه على الملاك، وعلى أساس ذلك فإذا سقطت الدلالة المطابقية وهي دلالة الأمر على وجوب الصلاة عن الحجّية من جهة استلزامها محذور التكليف بغير المقدور في المقام فلا موجب لسقوط الدلالة الالتزامية وهي دلالته على اشتهاها على الملاك، إذ لا محذور في وجود الملاك في غير المقدور، هذا.

وقد أورد عليه السيّد الأستاذ رحمته نقضاً وحلاً أمّا نقضاً فبعدة موارد :

المورد الأول: ما إذا قامت البيّنة على ملاقة الثوب للبول، ثم علمنا من الخارج بكذب البيّنة وعدم ملاقة الثوب للبول خارجاً جزماً ولكننا نحتمل نجاسته من جهة أخرى كملاقاته للدم أو نحوه، فحينئذ هل يمكن الحكم بنجاسة الثوب من جهة البيّنة المذكورة بدعوى أنّ الإخبار عن ملاقة الثوب للبول إخبار عن نجاسته بالدلالة الالتزامية لأنّ نجاسته لازمة لملاقاته للبول، وبعد سقوط البيّنة عن الحجّية بالإضافة إلى الدلالة المطابقية من جهة مانع فلا موجب لسقوطها بالإضافة إلى الدلالة الالتزامية لعدم المنع عنها أصلاً، ولا نظن أن يلتزم بذلك أحد حتّى من يدّعي بأنّ سقوط الدلالة المطابقية عن الحجّية لا يستلزم سقوط الدلالة الالتزامية عنها.

المورد الثاني: ما إذا كانت الدار تحت يد زيد وادّعى كل من عمرو وبكر ملكيتها لها وأقام كل واحد بيّنة على مدّعاها، فبيّنة عمرو تدلّ بالمطابقة على أنّها ملكه وبالالتزام على أنّها ليست ملك بكر وبيّنة بكر تدلّ على عكس ذلك تماماً فإذا تقع المعارضة بين الدلالة المطابقية لكل منهما مع الدلالة الالتزامية للأخرى فتسقطان معاً فلم تثبت

دعوى كل منهما، ولكنّ لهما مدلول التزامي آخر مشترك بينهما وهو عدم كون الدار ملكاً لزيد لأنّ كلتا البيئتين متوافقتان على ذلك وتدلاًّ عليه بالالتزام، وحينئذ فهل يمكن الأخذ بالبيئتين في هذا المدلول الالتزامي لهما بعد سقوطهما عن الحجية في مدلولهما المطبقي والالتزامي المخالف بالتعارض، كلا، ولا نظن أن يلتزم به متفقّه فضلاً عن فقيهه.

المورد الثالث: ما إذا شهد شخص على أنّ الدار في المثال المذكور لعمرو، وشهد آخر على أنّها لبكر، والمفروض أنّ شهادة كل واحد منهما ليست بحجّة في مدلولها المطبقي مع قطع النظر عن معارضة إحداهما مع الأخرى لتوقّف حجّية شهادة الواحد على ضمّ اليمين، ففي مثل هذا الفرض هل يمكن الأخذ بمدلولهما الالتزامي وهو عدم كون هذه الدار لزيد لكونهما متفقتين فيه فلا حاجة إلى ضمّ اليمين في الحكم بأنّ الدار ليست لزيد، كلا، لا يمكن الأخذ به؟

المورد الرابع: ما إذا قامت البيئة على أنّ الدار التي في يد عمرو لزيد ولكنّ زيدا أقرب بأنّها ليست له فلا محالة تسقط البيئة عن الحجّية من جهة الاقرار فإنّه مقدّم عليها، وبعد سقوط البيئة عن الحجّية بالإضافة إلى الدلالة المطبقيه من جهة قيام الإقرار على خلافها، فهل يمكن الأخذ بها بالإضافة إلى الدلالة الالتزامية والحكم بعدم كون الدار لعمرو، كلا لا يمكن الالتزام به هذا^(١٦٨).

ويمكن المناقشة في هذه النقوض، وحاصل المناقشة: أنّ محل الكلام في المسألة هو ما إذا كان هناك ظهوران :

أحدهما : ظهور الدليل في المدلول المطبقي، والآخر ظهوره في المدلول

الالتزامي، ونسبة كلا الظهورين إلى الدليل العام للحجّية على حدّ سواء وكل منهما موضوع مستقل لدليل الحجّية.

وعلى ضوء ذلك فبعض هذه النقوض خارج عن محلّ الكلام وبعضها الآخر داخل فيه: أمّا الخارج عن محلّ الكلام في المسألة فهما المثالان الأول والثالث، وأمّا المثالان الثاني والرابع فهما من محلّ الكلام في المسألة، أمّا خروج المثال الأول فلاّن الحكم بنجاسة الثوب ليس مدلولاً التزامياً للبيّنة بل هو ثابت واقعاً بدليله، وهو ما دلّ على أنّ الملاقي للنجس نجس والبيّنة بمقتضى دليل حجّيتها تثبت المشهود به ظاهراً وهو الملاقة فإذا ثبتت الملاقة تترتب عليها آثارها وهو نجاسة الملاقي، فإذا ليست نجاسة الملاقي مدلولاً التزامياً للبيّنة بل هي مدلول مطابق لدليلها وهو ما دلّ على أنّ الملاقي لعين النجس نجس.

وبكلمة، إنّه ليس هنا فردان من الدلالة للبيّنة :

الأول: الدلالة على ملاقة الثوب للبول.

الثاني: الدلالة على نجاسة الثوب بها، بل دلالة واحدة وهي الدلالة على الملاقة وأمّا نجاسة الثوب واقعاً فهي مدلول لدليلها في الشبهات الحكمية وهو ما دلّ على نجاسة الملاقي، وأمّا نجاسته ظاهراً فهي مترتبة على الملاقة بدليل حجّية البيّنة فإنّها إذا قامت على ملاقة شيء للنجس تترتب عليها آثارها الثابتة شرعاً بدليل نجاسة الملاقي، ومن الواضح أنّ تترتب أثر الملاقة عليها بعد ثبوتها شرعاً بالبيّنة إنّما هو من باب ثبوت الحكم بثبوت موضوعه لا من باب الدلالة الالتزامية، ضرورة أنّه لا يرتبط بها فإنّه بمقتضى دليل حجّية ما دلّ على ثبوت موضوعه لا أنّه مدلول التزامي له.

فالبيّنة في المثال تدلّ على تحقّق الملاقة في الخارج ولا تدلّ على نجاسة الثوب

الملاقي، فإنّ الدالّ عليها دليل آخر وهو يدلّ على أنّ من أثار الملاقة نجاسة الملاقي، وعليه فإذا قامت البيّنة على الملاقة في الخارج ترتبت عليها آثارها ظاهراً منها نجاسة الملاقي بمقتضى دليل حجّيتها لا أنّها مدلول التزامي للبيّنة.

ونظير ذلك ما إذا قامت البيّنة على أنّ المائع الفلاني ماء، فإنّ جواز الوضوء من الماء ثابت واقعاً بدليله في الشبهات الحكمية كالدليل الدالّ على أنّ صحّة الوضوء مشروطة بكون المائع ماءً، وأمّا جواز الوضوء من هذا المائع الذي قامت البيّنة على أنّه ماء فهو ثابت ظاهراً بدليل حجّيتها لا أنّه مدلول التزامي للبيّنة، وهكذا في جميع موارد ثبوت الحكم بثبوت موضوعه شرعاً هذا كله في المثال الأول.

وأما المثال الثاني فلا يصحّ النقض به، فإنّ للقائل بأنّ الدلالة الالتزامية ليست تابعة للدلالة المطابقية في الحجّية أن يقول بذلك في هذا المثال أيضاً، فإنّ الدلالة المطابقية لكل من البيّتين قد سقطت عن الحجّية في إثبات مدلولها المطابقي لكل من عمرو وبكر من جهة المعارضة، ولكن لا موجب لسقوط دلالتها في إثبات مدلولها الالتزامي بالنسبة إلى زيد لعدم المعارض له.

والخلاصة: إنّ سقوط دلالتها المطابقية عن الحجّية بالنسبة إلى كل من عمرو وبكر إنّما هو لمانع وهو التعارض، والمفروض أنّه لا مانع عن دلالتها الالتزامية بالنسبة إلى زيد.

وأما المثال الثالث فهو خارج عن محلّ الكلام، فإنّ محلّ الكلام في المسألة ما إذا كانت هناك دلالة مطابقية حدوثاً ودلالة التزامية كذلك ولكن دليل الحجّية قد سقط بالنسبة إلى الدلالة المطابقية ولم يشملها لمانع، وحيث قد يمكن شموله للدلالة الالتزامية وعدم سقوطه بالنسبة إليها من جهة عدم وجود هذا المانع أو لا، وأمّا في هذا المثال فالدلالة المطابقية غير متحقّقة حدوثاً حتّى تتحقّق الدلالة الالتزامية تبعاً

لها، فالنتيجة أنه ليست هنا بيّنة على نفي ملكية الدار لزيد لا مطابقة ولا التزاماً، نعم إذا قلنا بأن شهادة عدل واحد حجة في الموضوعات أيضاً فعندئذ يدخل هذا المثال في المثال الثاني فحاله ولا فرق بينهما من هذه الناحية.

وأما المثال الرابع فهو كالمثال الثاني، فإنّ للقائل بأنّ الدلالة الالتزامية ليست تابعة للدلالة المطابقية في الحجّية أن يقول بذلك في هذا المثال وأمثاله أيضاً فإنّ دلالة البيّنة قد سقطت بالنسبة إلى مدلولها المطابقي بسبب الإقرار على خلافه، ولكن لا موجب لسقوطها بالنسبة إلى مدلولها الالتزامي هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى إنّ هذه الأمثلة تختلف عن المسألة في المقام إذ يمكن القول بعدم التبعية في المقام ولا يمكن القول به في الأمثلة المذكورة كما سوف نشير إليه .

فالنتيجة: ان النقص بالأمثلة المذكورة غير صحيح.

وأما حلاً، فلأنّ الدلالة الالتزامية تركز على ركيزتين :

الأولى: ثبوت الملزوم وهي بمثابة الصغرى.

الثانية: ثبوت الملازمة بينه وبين شيء وهي بمثابة الكبرى، ومن ضمّ الصغرى إلى الكبرى تحصل النتيجة وهي ثبوت اللازم، وأما إذا لم تثبت الصغرى أو الكبرى أو كليهما فلا يمكن إثبات اللازم.

وفي المقام بما أنّ المدلول الالتزامي لازم للمدلول المطابقي فثبوته يتوقّف على ثبوت الملازمة وثبوت المدلول المطابقي، فإذا لم يثبت المدلول المطابقي أو ثبت ولكن لم تثبت الملازمة فلا يثبت المدلول الالتزامي لا محالة، ولا فرق في ذلك بين حدوثه وبقائه أصلاً.

وبكلمة: إنّ ظهور الكلام في مدلوله الالتزامي وإن كان مغايراً لظهوره في

مدلوله المطابقي إلا أنّ ظهوره في ثبوت المدلول الالتزامي ليس على نحو الاطلاق، بل هو ظاهر في ثبوت حصة خاصة منه وهي الحصة الملازمة للمدلول المطابقي. مثلاً الإخبار عن ملاقاته الثوب للبول وإن كان إخباراً عن نجاسته أيضاً إلا أنّه ليس إخباراً عن نجاسته على الاطلاق وبأي سبب كان، بل إخبار عن حصة خاصة من النجاسة وهي الحصة الملازمة لملاقاة البول بمعنى أنّه إخبار عن نجاسته المسيبة عن ملاقاته للبول في مقابل نجاسته المسيبة لملاقاته للدم أو نحوه، فإذا قيل إنّ هذا الثوب نجس بالنجاسة البولية فعندئذٍ إذا ظهر كذب البيّنة في إخبارها بملاقاة الثوب للبول فلا محالة يعلم بكذبها في إخبارها بنجاسة الثوب المسيبة عن ملاقاته البول، وأمّا نجاسته بسبب آخر وإن كانت محتملة إلا أنّها نجاسة أخرى أجنبية عن مفاد البيّنة تماماً، وعليه فكيف يمكن الأخذ بالدلالة الالتزامية بعد سقوط الدلالة المطابقية؟

ومن ذلك يظهر حال بقية الأمثلة وسائر الموارد ومنها ما نحن فيه، فإنّ ما دلّ على وجوب فعل غير مقيّد بالقدرة وإن كان دالاً على كونه مشتملاً على ملاك ملزم كذلك إلا أنّ دلالة على كونه ذا ملاك ليست على نحو الاطلاق حتّى مع قطع النظر عن دلالة على وجوبه، بل هي تتبع دلالة على ذلك الوجوب فيكون دالاً على حصة خاصة من الملاك وهي الحصة الملازمة لوجوبه في مقام الاثبات والكشف، ولا يدلّ على قيام الملاك به بنحو الاطلاق وعليه، فإذا سقطت دلالة على الوجوب من جهة وجود مانع فلا تبقى دلالة على الملاك المسيبة عن دلالة على الوجوب، فإذا لا علم لنا بوجود الملاك فيه لأنّ العلم به يتبع العلم بالوجوب فإذا سقط العلم بالوجوب من جهة سقوط الوجوب سقط العلم بالملاك أيضاً لأنّه معلول له ولا يعقل بقاء

المعلول مع سقوط العلة^(١٦٩).

ويمكن المناقشة فيه بتقريب: أنّ ما ذكره السيد الأستاذ^(١٧٠) من الجواب إنّها يتمّ فيما إذا كان المدلول الالتزامي في الواقع حصة خاصة، وهي الحصة المقارنة والملازمة لذات المدلول المطابقي واقعاً ثبوتاً وإثباتاً ولا يمكن التفكيك بينهما كذلك، وذلك كعدم السكون الملازم والمقارن للحركة لأنّ ذات المدلول الالتزامي ملازمة لذات المدلول المطابقي لا بوصف كونه مدلولاً، فما ذكره^(١٧١) من الجواب الحلّي تامّ في مثل ذلك.

فإذا فرضنا أنّ المولى أمر بالحركة فإنّه يدلّ على وجوبها بالدلالة المطابقية وعلى عدم السكون بالدلالة الالتزامية، فالمدلول الالتزامي في الواقع حصة خاصة وهي الحصة الملازمة للحركة ثبوتاً وإثباتاً، فإذا يدلّ الأمر على وجوب الحركة مطابقة وعلى الحصة الملازمة لها بالالتزام، فإذا سقطت دلالة الأمر على وجوب الحركة عن الحجّية بسقوط دليلها بسبب من الأسباب سقطت دلالته على الحصة المذكورة عن الحجّية أيضاً لاستحالة بقائها بعد سقوط المدلول المطابقي، وإلّا لزم خلف فرض كونها مقارنة وملازمة له بالذات ثبوتاً وإثباتاً.

مثلاً إذا قامت البيّنة على حركة شيء فإنّها تدلّ بالمطابقة على حركته وبالالتزام على عدم سكونه، على أساس أنّ المدلول الالتزامي حصة خاصة في الواقع وهي الحصة المقارنة والملازمة للمدلول المطابقي وهو الحركة، فحينئذٍ إذا سقطت دلالتها المطابقية على الحركة عن الحجّية بسقوط دليلها سقطت دلالتها الالتزامية على عدم السكون أيضاً، فإنّ الحركة إذا سقطت بسقوط دليل حجّيتها ولم تثبت سقطت

الحصّة المقارنة والملازمة لها ذاتاً في الواقع أيضاً لاستحالة ثبوتها مع عدم ثبوت الحركة وإلاّ لزم خلف فرض كونها ملازمة لها ذاتاً، فلهذا لا يعقل بقاء الدلالة الالتزامية، إذ معنى بقائها أنّها تدلّ على ثبوت الحصّة المقارنة والملازمة للحركة مع عدم ثبوت الحركة من جهة سقوط الدلالة عليه، وهو كما ترى.

والخلاصة: إنّ المدلول الالتزامي إذا كان مقارناً وملازماً لذات المدلول المطابقي في المرتبة السابقة وبقطع النظر عن وصف الدلالة وانتزاع صفة المدلول له تمّ ما أفاده عليه السلام، وأمّا إذا لم يكن المدلول الالتزامي حصّة خاصة وهي الحصّة المقارنة والملازمة للمدلول المطابقي ذاتاً وفي المرتبة السابقة فلا يتمّ ما أفاده عليه السلام.

وما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّ المدلول الالتزامي فيه الملاك وهو ليس مقارناً وملازماً ذاتاً وحقيقة للمدلول المطابقي وهو الوجوب، نعم يوجد التقارن بينهما في مرحلة الدلالة فإذا تعلّق الأمر بالصلاة فإنّه يدلّ على وجوبها بالمطابقة وعلى وجود الملاك فيها بالالتزام، على أساس مقدّمة خارجية هي بمثابة كبرى القياس وهي أنّ الأحكام الشرعية تابعة للملاكات الواقعية، فالمدلول الالتزامي لازم للمدلول المطابقي في مرحلة الدلالة والاثبات دون مرحلة الثبوت والواقع.

ونتيجة ذلك: أنّ حدوث الدلالة على المدلول الالتزامي تابع لحدوث الدلالة على المدلول المطابقي تصوّراً وتصديقاً، وكل من الدالتين مشمولة لدليل الحجّية العام، وعلى هذا فإذا سقط دليل الحجّية عن شمول الدلالة المطابقية بسقوط المدلول المطابقي بسبب أو آخر فلا موجب لسقوطه عن شمول الدلالة الالتزامية، مثلاً إذا سقطت دلالة الأمر على وجوب الصلاة عن الحجّية من جهة اشتراطه بالقدرة فلا مبرّر لسقوط دلالاته على اشتغالها على الملاك لفرض أنّه غير مشروط بالقدرة.

فالنتيجة: ان للقائل بعدم التبعية أن يقول بالتفصيل بين هذين الفرضين،

بمعنى أنّ في الفرض الأول لا يمكن القول بعدم التبعية فلا بدّ من الالتزام بسقوط الدلالة الالتزامية تبعاً لسقوط الدلالة المطابقية، وفي الفرض الثاني يمكن القول بعدم التبعية، ولكن مع هذا فالصحيح هو أنّ الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقية حدوثاً وبقاءً، فإذا سقطت الدلالة المطابقية عن الحجّة سقطت الدلالة الالتزامية عنها أيضاً ولا يعقل بقاءها، ولكن لا بهذا الملاك بل بملاك آخر على ما سوف نشير إليه.

الوجه الثاني: إنّ الدلالة الالتزامية ليست من دلالة اللفظ على المعنى بل هي من دلالة المعنى على المعنى، على أساس أنّ الملازمة إنّما هي بين مدلولين لا بين دالّتين لأنّ المدلول الالتزامي لا يخلو في الواقع من أن يكون معلولاً للمدلول المطابقي أو بالعكس أو كلاهما معلولان لعلّة ثالثة، وعلى جميع التقادير فالملازمة بينهما ثابتة، فإذا هناك دالّان ومدلولان :

الأول: اللفظ وهو دالّ على المعنى.

الثاني: المعنى المطابقي وهو دالّ على المعنى الالتزامي، باعتبار أنّ الملازمة العقلية إنّما هي بين معنيين هما المعنى المطابقي والمعنى الالتزامي وعلى هذا فإذا سقطت الدلالة اللفظية عن الحجّة لم يثبت المدلول المطابقي، فإذا لم يثبت فلا يكون هناك دالّ على المدلول الالتزامي وهذا معنى أنّ الدلالة الالتزامية تسقط بسقوط الدلالة المطابقية، هذا.

والجواب: أنّ الملازمة بين المعنى المطابقي والمعنى الالتزامي ملازمة واقعية وهي الملازمة بين وجوديهما في الواقع، فثبوت المعنى المطابقي واقعاً يستلزم ثبوت المعنى الالتزامي كذلك ولا ملازمة بينهما في الثبوت التبعدي، وعلى هذا فإنّ أريد أنّ الدالّ على المعنى الالتزامي خصوص ثبوت المعنى المطابقي واقعاً فيرد عليه أنّه غير

ثابت بدليل الحجية العام، لأنّ الثابت به إنّما هو وجوده التعبدي لا الواقعي والمفروض أنّه لا ملازمة بينهما فيه.

وإن أريد أنّ الدالّ عليه أعمّ من ثبوته واقعاً أو تعبداً فيردّه ما عرفت من أنّه لا ملازمة بينهما في الثبوت التعبدي وأما الثبوت الواقعي فهو ليس مقتضي دليل الحجية العام، فإذا ما هو ثابت بدليل الحجية لا ملازمة بينه وبين المدلول الالتزامي وما توجد ملازمة بينه وبين المدلول الالتزامي فإنّه غير ثابت به.

ومن هنا، لا تكون الأصول المثبتة حجة مع أنّها تثبت مداليلها المطابقية تعبداً فلو كانت الملازمة ثابتة مطلقاً حتّى بين ثبوت المعنى المطابقي تعبداً وثبوت المعنى الالتزامي كذلك لكانت الأصول المثبتة حجة أيضاً ولم يكن فرق بينها وبين الأمارات من هذه الناحية، فإذا كان الأثر الشرعي مترتباً على ثبوت المدلول المطابقي أعمّ من الوجداني والتعدي كان الأصل حجة ومثبتاً له كالأمارة، وأما إذا كان مترتباً على ثبوته الواقعي فلا يمكن إثباته بالأصل العملي لأنّه لا يثبت مدلوله إلاّ تعبداً لا واقعاً.

فالتنتيجة: ان المدلول المطابقي حيث إنّّه لا يثبت بدليل الحجية العام إلاّ تعبداً لا واقعاً فلا يدلّ على ثبوت المدلول الالتزامي كذلك لعدم الملازمة بينهما فيه.

قد يقال كما قيل: إنّ ثبوت المدلول المطابقي تعبداً كثبوت المدلول الالتزامي وجداناً على أساس أنّ الأمارات تقوم مقام القطع الطريقي، فإذا ثبت المدلول المطابقي بالعلم الوجداني ترتّب عليه ثبوت المدلول الالتزامي، وكذلك إذا ثبت المدلول المطابقي بالعلم التعبدي باعتبار أنّ المدلول المطابقي بمثابة الموضوع للمدلول الالتزامي وهو بمثابة الأثر له، ومن الواضح أنّ الموضوع كما يثبت بالعلم الوجداني كذلك يثبت بالعلم التعبدي فإذا يثبت المدلول الالتزامي بثبوت المدلول

المطابقي وإن كان تعبدًا.

والجواب واضح: وهو أنّ نسبة المدلول المطابقي إلى المدلول الالتزامي ليست كنسبة الموضوع إلى الحكم الشرعي حتى يكون ذلك مصححاً لجعل الحجية للأمارات الحاكية عن المدلول المطابقي الذي هو الموضوع له ، بل نسبة الملازم إلى الملازم الآخر تكويناً وواقعاً، فيكون المدلول الالتزامي بوجوده الواقعي لازماً للمدلول المطابقي بوجوده كذلك، فإذا ثبت واقعاً وتكويناً كان ملازماً لثبوت المدلول الالتزامي كذلك ، ولا أثر لثبوته تعبدًا فإنه لا يكون ملازماً لثبوته تعبدًا لعدم الملازمة بينهما فيه.

وإن شئت قلت: إن الثبوت التكويني غير ثابت والثبوت التعبدي بحاجة إلى دليل، والدليل إنما يدل على ثبوت المدلول المطابقي تعبدًا وشرعاً، ولا دليل على ثبوت المدلول الالتزامي كذلك، غاية الأمر أنّ ثبوت المدلول المطابقي تعبدًا بقيام الأمانة الظنية يوجب الظن بثبوت المدلول الالتزامي ولا دليل على حجية الظن، فتحصل ممّا ذكرناه أنّ هذا الوجه أيضاً غير تامّ.

الوجه الثالث: أنّ منشأ حجية الظواهر في باب الإخبار هو أصالة عدم الكذب، وفي باب الانشاء أصالة الظهور فإذا أخبر ثقة عن عدالة زيد بقوله: (إنّه مستقيم في جادة الشرع) كان كلامه ظاهراً في عدالته ودالاً عليها بالمطابقة، وفي جواز الاقتداء به وقبول شهادته بالالتزام، ومنشأ حجية ظهور كلامه هو أصالة عدم الكذب لأنّ كذبه عامداً وملفتاً خلاف فرض أنّه ثقة، واشتباهاً وغفلة خلاف الأصل، فمن أجل ذلك يكون ظهوره مشمولاً لدليل الحجية العام هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إذا ظهر كذبه وبأنّه زيداً ليس بعادل فهو كذب واحد لا متعدّد بلحاظ تعدّد مدلوله المطابقي والالتزامي، فلا يقال إنّه كذب في الإخبار عن

المدلول المطابقي والإخبار عن المدلول الالتزامي معاً بل يقال إنّه كذب في الإخبار عن عدالته.

والنكتة، في ذلك أنّ صدقه في المدلول الالتزامي إنّما هو بصدقه في المدلول المطابقي لا بنفسه ومستقلاً وكذبه فيه إنّما هو بكذبه في المدلول المطابقي كذلك، ولهذا لا يمكن التمسك بأصالة عدم الكذب في الإخبار عن المدلول الالتزامي مع سقوطها في الإخبار عن المدلول المطابقي، لأنّ أصالة عدم الكذب في الإخبار عن المدلول الالتزامي إنّما هي بأصالة عدم الكذب في الإخبار عن المدلول المطابقي لا بنحو الاستقلال.

ونتيجة ذلك: أنّ أصالة عدم الكذب في القضية الخبرية متمثلة في أصالة واحدة وهي عدم الكذب في الإخبار فيها عن المدلول المطابقي، غاية الأمر أنّ لها توابع ولوازم قهرية قائمة بها بالتبع لا بالاستقلال، وعلى ضوء هذا الأساس فإذا سقط الإخبار عن المدلول المطابقي عن الحجية من جهة ظهور كذبه وعدم مطابقتها للواقع سقط الإخبار عن المدلول الالتزامي عن الحجية قهراً وتبعاً ضرورة أنّه ليس فيه كذب آخر لكي يمكن التمسك بأصالة عدم الكذب فيه.

والخلاصة: أنّه ليس هنا فردان من الكذب أحدهما في الإخبار عن المدلول المطابقي والآخر في الإخبار عن المدلول الالتزامي، بل فرد واحد وهو الكذب في الإخبار عن المدلول المطابقي لما مرّ الآن من أنّ الكذب في الإخبار عن المدلول الالتزامي إنّما هو بكذبه في الإخبار عن المدلول المطابقي لا بنفسه ومستقلاً، كيف فإنّه لا وجود له إلاّ بوجوده، وعليه فإذا سقطت أصالة عدم الكذب في الإخبار عن المدلول المطابقي سقطت في الإخبار عن المدلول الالتزامي قهراً وتبعاً، وهذا معنى أنّ الدلالة الالتزامية تسقط بسقوط الدلالة المطابقية عن الحجية.

وأما في باب الانشاء فإنه إذا سقط المدلول المطابقي من جهة عدم إرادته في الواقع عن جدّ فليس في سقوط المدلول الالتزامي مخالفة زائدة على مخالفة سقوط الأول لكي يمكن التمسك بأصالة الظهور فيه وعدم إرادة الخلاف لاثبات عدم سقوطه، فإذا كان هناك منشأ واحد لكلتا الداليتين المطابقيه والالتزامية وهو إرادة المولى الانشاء عن جدّ باعتبار أنّ إرادة المدلول الالتزامي إنّما هي بإرادة المدلول المطابقي بالتبع لا مستقله فلا يعقل بقاء إرادته مع سقوط إرادة المدلول المطابقي لأنه خلف، وعليه فإذا تبين أنّ المولى لم يرد المدلول المطابقي عن جدّ فقد سقطت كلتا الداليتين معاً بسقوط منشئهما، فلا يمكن حينئذ التمسك بأصالة الظهور في شيء منهما.

نعم، لو كان لظهوره في المدلول الالتزامي منشأ آخر لأمكن التمسك به طالما ظلّ منشأه ثابتاً وغير ساقط، ولكنه خلف الفرض.
والجواب: أنّ هذا الوجه أيضاً غير تامّ:

أولاً: لأنه لو تمّ فإنّما يتمّ فيما إذا لم يترتب على المدلول الالتزامي أثر شرعي زائد على ما يترتب على المدلول المطابقي، فعندئذ إذا سقطت الدلالة المطابقيه من جهة ظهور كذبها فليس في سقوط الدلالة الالتزامية كذب زائد على ما يترتب على سقوط الدلالة المطابقيه لكي يتمسك بأصالة عدم الكذب فيها للحفاظ عليها، وأما إذا ترتب عليه أثر زائد على ما يترتب على المدلول المطابقي فعندئذ يكون في سقوط الدلالة الالتزامية كذب زائد على ما يترتب على سقوط الدلالة المطابقيه، وحينئذ فلا مانع من التمسك بأصالة عدم الكذب فيها بلحاظ ما يترتب من الأثر الزائد وبالتالي بأصالة الظهور حيث إنّ في سقوطها مخالفة زائدة على ما يترتب على سقوط الدلالة المطابقيه من المخالفة.

مثال ذلك: إذا أمر المولى بشيء فإنه يدلّ على وجوب ذلك الشيء بالمطابقة وعلى اشتماله على الملاك بالالتزام، وفي مثل ذلك إذا سقط ظهوره في المدلول المطابقي عن الحجية فلا موجب لسقوط ظهوره عنها في المدلول الالتزامي، ولا مانع عندئذ من الأخذ به باعتبار ما يترتب عليه من الأثر الزائد فيكون حجة عليه وهو الحكم بصحة ذلك الشيء إذا أتى به بداعي اشتماله على الملاك في فرض سقوط الأمر به بسبب أو آخر، وما نحن فيه من هذا القبيل فإن الفرد المزاحم للواجب المضيّق لا يمكن أن يكون مشمولاً لإطلاق المأمور به لمكان اشتراطه بالقدرة، وأمّا اشتماله على الملاك في مرحلة المبادئ فلا مانع منه لمكان عدم اشتراطه بها.

فالنتيجة: ان الاتيان بالفرد المزاحم بداعي الوجوب المتعلّق بالجامع بينه وبين غيره من الأفراد لا يمكن، وأمّا الاتيان به بداعي اشتماله على الملاك فلا مانع منه وفي مثل ذلك لا محذور من الالتزام بعدم سقوط الدلالة الالتزامية بسقوط الدلالة المطابقية باعتبار أنّ في سقوطها كذباً زائداً بلحاظ ما يترتب عليها من الأثر الزائد ومقتضى الأصل عدمه، فلو كان منشأ حجّية الظواهر في باب الإخبار أصالة عدم الكذب لأمكن القول بعدم تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية في الحجية إذا كان لها أثر زائد، فإذا لو تمّ الدليل المذكور فإنما يتمّ في غير هذا الفرض وأمّا فيه فلا.

وثانياً: إنّ نكته حجّية الظواهر في باب الإخبار ليست أصالة عدم الكذب بالمعنى الشامل للاشتباه والغفلة بل الوثوق النوعي بثبوت مضامينها في الواقع، وتدور حجّيتها مدار هذا الوثوق وجوداً وعدمياً حدوثاً وبقاءً، وبناء العقلاء على العمل بالظواهر بما أنّه لا يمكن أن يكون جزافاً فلا محالة يكون مبنياً على الوثوق النوعي بثبوت مضامينها في الواقع، كما هو الحال في بنائهم على العمل بإخبار الثقة.

وبكلمة: إنّ بناء العقلاء على العمل بالظواهر في بابي الإخبار والانشاء ثابت

ومرتكز في الأذهان، وحيث إنّه لا يمكن أن يكون جزافاً وبلا نكتة مبرّرة له فبطبيعة الحال تكون النكتة المبرّرة له هي إفادة تلك الظواهر الوثوق النوعي بثبوت مضامينها إخبارية كانت أم انشائية، وعلى هذا الأساس فحجّية الظواهر بمقتضى دليل اعتبارها تدور مدار النكتة المذكورة وجوداً وعدمياً وحيث إنّها موجودة في ظواهر الألفاظ في بابي الإخبار والانشاء فتكون مشمولة لدليل حجّيتها وهو سيرة العقلاء القطعية الارتكازية، ولا فرق في ذلك بين ظهور اللفظ في المدلول المطابقي وظهوره في المدلول الالتزامي فإنّه حجّة بقيام السيرة عليه، فإذا أمر المولى بشيء كصوم يوم الجمعة مثلاً فإنّه ظاهر في وجوبه مطابقة وفي ثبوت الملاك فيه التزاماً، وكلا الظهورين حجّة ومشمول لدليل الحجّية من جهة توفّر مداليلها فيهما وهو الوثوق النوعي بمطابقة الواقع، وحيث إنّ سقوط ظهوره في المدلول المطابقي عن الحجّية بسبب من الأسباب فلا موجب لسقوط ظهوره في المدلول الالتزامي عنها لأنّ ملاكها متوفّر فيه، والمفروض أنّ شمول دليل الحجّية للظاهر يدور مدار توفّر ملاكها فيه.

والخلاصة: إنّ شمول دليل الحجّية العام للظاهر منوط بتوفّر ملاكها فيه وهو الكاشفية النوعية عن الواقع فطالما يكون هذا الملاك متوفّراً فيه فهو مشمول لدليل الحجّية وإلاّ فلا، وعلى هذا فإذا فرضنا أنّ هذا الملاك غير متوفّر في ظهور اللفظ في المدلول المطابقي أو متوفّر ولكنّ هناك مانع عن الشمول فلا مانع من شموله لظهوره في المدلول الالتزامي إذا كان ملاك حجّيته متوفّراً فيه لأنّه يدور مداره وجوداً وعدمياً ولا يدور مدار أصالة عدم الكذب.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة: وهي أنّ الوجوه التي استدلّ بها على تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية ثبوتاً وحجّية غير تامّة، ولكن مع ذلك فالصحيح

هو التبعية مطلقاً حتى في الحجية.

بيان ذلك: إنّ الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقية من مرحلة التصوّر إلى مرحلة التصديق على أساس أنّها من شؤون الدلالة المطابقية في جميع المراحل بدرجة واحدة، ولا يمكن أن تكون درجة كشف الدلالة الالتزامية عن ثبوت المدلول الألتزامي اقوى من درجة كشف الدلالة المطابقية عن ثبوت المدلول المطابقي أو أضعف، فإذا كانت الدلالة المطابقية قطعية سواء أكانت في مقام الإخبار أم الانشاء كانت الدلالة الالتزامية أيضاً كذلك، ولا يمكن أن تكون الأولى قطعية والثانية ظنية أو بالعكس، كيف فإنّها من شؤونها ومراتب وجودها على أساس أنّها معلولة لها في تمام مراحل وجودها من البداية إلى النهاية، فإذا كانت ظنية كانت الدلالة الالتزامية أيضاً ظنية وهكذا.

وعلى ضوء هذا الأساس فاستقرار بناء العقلاء على العمل بظواهر الألفاظ في مداليلها الالتزامية إنّها هو بتبع استقرار بنائهم على العمل بظواهرها في مداليلها المطابقية باعتبار أنّ الأولى من شؤون الثانية وتوابعها فدلّيل الحجية يشمل الثانية بما لها من التوابع هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إنّ شمول دليل الحجية العام كالسيرة للظواهر إنّما هو بملاك واحد وهو الوثوق النوعي بإثبات مداليلها، والوثوق النوعي بالمداليل المطابقية يستلزم الوثوق النوعي بالمداليل الالتزامية لأنّها تابعة لها تصوّراً وتصديقاً بدرجة واحدة.

وعلى ضوء هاتين الناحيتين فإذا سقط الوثوق النوعي بالنسبة إلى المدلول المطابقي بسبب من الأسباب كالمعارضة أو نحوهما سقط بالنسبة إلى المدلول الألتزامي أيضاً، لفرض أنّ الوثوق النوعي بالمدلول الألتزامي تابع للوثوق النوعي

بالنسبة إلى المدلول المطابقي، وإذا سقط الوثوق النوعي بالنسبة إلى المدلول المطابقي، سقط بالنسبة إلى المدلول الالتزامي أيضاً لأنه معلول له، فلا يعقل زوال العلة وبقاء المعلول وزوال المتبوع وبقاء التابع.

وإن شئت قلت: إن الدلالة الالتزامية متقومة بمقدمتين:

الأولى: الدلالة المطابقية.

الثانية: الملازمة البيّنة بالمعنى الأخصّ بين المدلول المطابقي والمدلول الالتزامي، فاللفظ على أساس العلاقة الوضعية يدلّ على المعنى المطابقي تصوّراً وبضميمة القرائن الحالية أو السياقية يدلّ عليه تصديقاً، وأمّا دلالاته على المدلول الالتزامي فهي تتوقّف على وجود الملازمة المذكورة بينهما •

وبعد تمامية هاتين المقدمتين فإذا أطلق اللفظ انتقل الذهن منه إلى المعنى

المطابقي مباشرة وإلى المعنى الالتزامي بالواسطة.

وعليه فليس هنا ظهوران: أحدهما ظهور اللفظ في المعنى المطابقي، والآخر ظهوره في المعنى الالتزامي بل له ظهور واحد مباشرة وهو ظهوره في المدلول المطابقي، وأمّا ظهوره في المدلول الالتزامي فهو يتولّد منه بواسطة الملازمة بينهما لا أنّه ظهور له في عرض ظهوره في المدلول المطابقي، فإذا ظهر في المدلول الالتزامي معلول لأمرين:

أحدهما: ظهوره في المدلول المطابقي.

والآخر: وجود الملازمة بينهما فلهذا يكون في طوله ومن مراتب وجوده، وحينئذ إذا سقط الوثوق النوعي عن ظهوره في المدلول المطابقي بسبب أو آخر كالعلم الخارجي بعدم مطابقته للواقع أو من جهة المعارضة مع دليل آخر وهكذا سقط الوثوق النوعي عن ظهوره في المدلول الالتزامي أيضاً باعتبار أنّه معلول له

ومتولّد منه.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة: وهي أنّه لا يمكن إحراز اشتغال الفرد المزاحم على الملاك على القول بسقوط الأمر عن الجامع بينه وبين سائر الأفراد بالدلالة الالتزامية، فالحكم بصحّة الاتيان به مبني على ثبوت الأمر بالجامع، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، قد ذكرنا سابقاً بطلان هذا القول وأنّه لا مانع من الاتيان بالفرد المزاحم بداعي الأمر المتعلّق بالجامع على كلا القولين في المسألة وهما القول بأنّ اعتبار القدرة في متعلّق التكليف يكون بحكم العقل بملاك حكمه بقبح تكليف العاجز، والقول بأنّ اعتبارها باقتضاء نفس الخطاب على ما تقدّم تفصيله.

بقي هنا شيء، وهو أنّ جماعة من الأصوليين منهم المحقّق النائيني رحمته الله قد ذكروا أنّ الثمرة تظهر بين القولين في المسألة وهما القول بأنّ الأمر بشيء يقتضي النهي عن ضده العبادي كالأمر بالازالة فإنّه يقتضي النهي عن الصلاة والقول بأنّه لا يقتضي النهي عنه فعلى الأول يحكم بفساد العبادة، وعلى الثاني بصحّتها، هذا.

والتحقيق أنّ الثمرة لا تظهر بينهما وذلك لأنّ ظهور الثمرة مبني على أنّ النهي الغيري كالنهي النفسي فإذا تعلّق بعبادة منع من التقرّب بها، مع أنّ الأمر ليس كذلك للفرق بينهما من هذه الناحية فإنّ النهي النفسي يكشف عن أنّ متعلّقه مبغوض ومشمّل على مفسدة ولهذا إذا تعلّق بعبادة يقتضي فسادها، بينما النهي الغيري لا يكشف عن ذلك ولا يكون ناشئاً عنها وإنّما يكون ناشئاً عن ملاك قائم بغيره، فالنهي الغيري المتعلّق بالصلاة إنّما هو ناشئ عن ملاك قائم بالازالة لا عن ملاك في نفسها وإلا لكان نفسياً لا غيرياً وهو خلف، ولهذا لا يقتضي فسادها ولا يمنع من التقرّب بها باعتبار أنّه لا يكشف عن أنّها مبغوضة ومن هنا لا تنافي بين

النهي الغيري والأمر النفسي في مرحلة المبادئ.

والخلاصة: إنّ النهي المتعلّق بالصلاة الناشئ من المصلحة القائمة بالازالة لا يكشف عن اشتهاها على مفسدة وكونها مبغوضة بل لا ينافي اشتهاها على مصلحة وكونها محبوبة في نفسها، غاية الأمر أنّها دون الازالة في المحبوبة وحينئذ فلا مانع من الاتيان بالصلاة المزاحمة للازالة مضافة إلى الله تعالى إمّا من جهة محبوبيتها في نفسها أو من جهة اشتهاها على مصلحة مطلوبة عند الله تعالى، ولا يكون النهي الغيري عنها مانعاً عن التقرّب بها بل لا مانع من الاتيان بها بداعي الأمر بالجامع بينها وبين سائر الأفراد كما تقدّم.

فالنتيجة: انه لا ثمره بين القولين في المسألة من هذه الناحية^(٧٧).

هذا تمام الكلام في المقام الأول، وهو التزاحم بين الواجب الموسع والواجب المضيّق.

وأما الكلام في المقام الثاني، وهو التزاحم بين الواجبين المضيّقين كما إذا وقع التزاحم بين الصلاة في آخر الوقت والازالة ويكون أحدهما أهمّ من الآخر، ففي مثل ذلك لا يمكن تصحيح الواجب المهم بالأمر لاستحالة الأمر به مع فعلية الأمر بالأهم وإلاّ لزم طلب الجمع بين الضدّين، كما لا يمكن تصحيحه بالملاك لعدم الطريق إلى إحرازه، فإذا تتوقّف صحّته على القول بإمكان الترتّب فإن قلنا بإمكانه حكم بصحّته بداعي الأمر الترتّبي وإن قلنا بعدم إمكانه لم يمكن الحكم بصحّته لا من ناحية الأمر ولا من ناحية الملاك.

بيان ذلك يتطلّب البحث عن عدّة نقاط:

النقطة الأولى: أن يكون التزام بين التكليفين المضيئين كوجوب الصلاة مثلاً في آخر الوقت ووجوب الازالة فيه بحيث لا يكون المكلف قادراً على امتثال كلا التكليفين معاً، وأمّا إذا كان أحدهما موسّعاً والآخر مضيّقاً كالصلاة في أول الوقت والازالة في آخره فهو خارج عن محلّ الكلام في المسألة على أساس أنّه لا تراحم بين وجوب الصلاة في أول الوقت ووجوب الازالة من جهة قدرة المكلف على امتثال كليهما معاً بدون أي تنافٍ بينهما، فإذا لا موضوع لمسألة الترتب هنا هذا. ولكن ذهب المحقق النائيني رحمته الله إلى أنّ بين إطلاق خطاب الواجب الموسّع وخطاب الواجب المضيّق تراحمًا فلا يمكن الجمع بينهما ولا بدّ من رفع اليد عن أحدهما إمّا عن إطلاق خطاب الواجب الموسّع وإمّا عن وجوب الواجب المضيّق وعلى هذا فلا مانع من الالتزام بالترتب في المقام بتقريب أنّ إطلاق خطاب الواجب الموسّع مقيّدٌ لبّاً بعدم الاشتغال بالواجب المضيّق، وفي صورة الاشتغال به لا إطلاق له ^(١٧).

وهنا تعليقان:

التعليق الأول: ما تقدّم من أنّه لا تراحم بين إطلاق خطاب الواجب الموسّع وخطاب الواجب المضيّق فإنّ متعلّقه الجامع بين المقدور وغير المقدور، والمطلوب إنّما هو صرف وجوده وهو لا يسري إلى الافراد، ولهذا يكون التطبيق بحكم العقل لا بحكم الشرع.

نعم، لو كان ذلك بحكم الشرع أو كان إطلاقه شمولياً لكان بينه وبين خطاب الواجب المضيّق تعارض لا تراحم، وعلى الجملة فالمراد من إطلاق خطاب الواجب

الموسّع هو تعلّقه بالجامع بين المقدور وغير المقدور لا بحصّة خاصّة وهي الحصّة المقدورة، وليس المراد منه الإطلاق الشمولي وعلى هذا فلا تزاحم بينه وبين خطاب الواجب المضيّق، والتزاحم إنّما هو بين فرد الواجب الموسّع والواجب المضيّق والمفروض أنّه ليس متعلّق الخطاب مباشرة ولا بالواسطة، فإذا لا موضوع للالتزام بالترتّب لأنّ الالتزام به يتوقّف على تقييد الخطاب المهم بعدم الاشتغال بالأهم لبّاً، ومن الواضح أنّ هذا التقييد منوط بالتزاحم بينهما والمفروض أنّه لا تزاحم في المقام بين خطاب الواجب الموسّع وخطاب الواجب المضيّق حتّى يتطلّب هذا التقييد اللبّي.

التعليق الثاني: إنّ ما ذكره السيّد الأستاذ رحمته من أنّ هذا التنافي بين إطلاق الواجب الموسّع والواجب المضيّق مبني على ما بنى عليه رحمته من أنّ التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكّة، وحيث أنّه لا يمكن تقييد إطلاق الواجب الموسّع بالفرد المزاحم فلا يمكن إطلاقه بالنسبة إليه أيضاً على أساس أنّ التقابل بينهما إذا كان من تقابل العدم والملكّة فاستحالة أحدهما تستلزم استحالة الآخر.

ونتيجة ذلك: أنّ إطلاق خطاب الواجب الموسّع حيث يزاحم خطاب الواجب المضيّق فمع فعليته يستحيل إطلاقه وعليه فلا بدّ من رفع اليد إمّا عن أصل وجوب المضيّق أو عن إطلاق خطاب الموسّع وتقييده بعدم الاشتغال بالواجب المضيّق، وعليه فلا يمكن الحكم بصحّة الاتيان بالفرد المزاحم بقصد الأمر المتعلّق بالجامع بينه وبين سائر الأفراد إلّا بالالتزام بالترتّب هذا^(١٧٣).

وغير خفي أنّ هذا التعليق مبني على الخلط بين الإطلاق المقابل للتقييد بتقابل

العدم والملكة الذي هو بمعنى سلبي وهو عدم التقييد في مورد قابل له والاطلاق في المقام الذي هو بمعنى ثبوتي وهو شمول إطلاق الواجب الموسع للفرد المزاحم في مقابل تقييده به، والتقابل بينهما من تقابل التضاد فاستحالة التقييد تستلزم ضرورة الاطلاق لا استحالته.

وبكلمة، إن الاطلاق المقابل للتقييد بتقابل العدم و المللكة إنما هو بمعنى عدم التقييد في مورد قابل للتقييد، على أساس أن التقابل بينهما متقوم بقابلية المحل لكل منهما مثل العمى والبصر والعلم والجهل ونحوهما، وأما إذا لم يكن المحل قابلاً للملكة فلا يكون قابلاً للعدم أيضاً بدهاءة أن المحل إذا لم يكن قابلاً للتصاف بالبصر لم يكن قابلاً للتصاف بالعمى أيضاً كالحجر والجدار ونحوهما، ومن هنا قلنا إن تقييد الصلاة بقصد الأمر لو كان مستحيلاً لكان عدم تقييدها به أيضاً مستحيلاً لأن المورد كالصلاة غير قابل للتصاف بقصد الأمر ولا للتصاف بعدمه، فلهذا إذا استحال الأول استحال الثاني، وأما إذا كان المورد قابلاً للتصاف بشيء فيكون قابلاً للتصاف بعدمه أيضاً لأن مقابل الملكة العدم الخاص لا الوجود.

وعلى هذا، فليس مراد المحقق النائيني عليه السلام من الاطلاق في المقام الاطلاق بمعنى عدم التقييد في مورد قابل له بل مراده عليه السلام من الاطلاق فيه بمعنى شموله للفرد المزاحم وهو معنى ثبوتي لا سلبي.

فالتنتيجة: ان ما ذكره عليه السلام من التزاحم بين الواجب المضيق وإطلاق الواجب الموسع ليس مبنياً على ما بنى عليه عليه السلام من أن التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكة، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إن من المحتمل أن يكون ما ذكره عليه السلام مبنياً على أحد أمرين :
الأول : ما بنى عليه السلام عليه من أن اعتبار القدرة في متعلق التكليف إنما هو باقتضاء

نفس الخطاب باعتبار أنّ الغرض منه إيجاد الداعي في نفس المكلف وهو لا يمكن إلاّ أن يكون متعلّقه خصوص الحصّة المقدورة فحسب، وعلى هذا فالأمر المتعلّق بالصلاة يقتضي كون متعلّقه خصوص تلك الحصّة وهي الحصّة المقيّدة بغير الفرد المزاحم للواجب المضيق، فإذا لا يمكن أن يكون الأمر بالصلاة مطلقاً بالنسبة إلى الفرد المزاحم، وهذا معنى التزاحم بين إطلاق الواجب الموسع والواجب المضيق أنّهما لا يجتمعان.

الثاني : أن يكون التخيير بين أفراد الواجب الموسّع شرعياً لا عقلياً، فإذا كان شرعياً فلا يمكن تعلّق الخطاب التخييري بالفرد المزاحم لاستحالة الأمر بالضدّين في آن واحد ولو تخييراً، فلذلك يقع التزاحم بين إطلاق خطاب الواجب الموسّع ووجوب الواجب المضيق.

ولكن كلا الأمرين غير صحيح: أمّا الأمر الأول فقد تقدّم الكلام فيه موسّعاً بأنّ اعتبار القدرة في متعلّق التكليف إنّما هو بحكم العقل على أساس حكمه بقبح تكليف العاجز، ولولا هذا الحكم العقلي في المرتبة السابقة فلا يمكن أن يكون الخطاب مقتضياً ذلك لأنّ اقتضائه إنّما يكون على أساس حكم العقل لا في نفسه.

وأما الأمر الثاني، فقد تقدّم أنّ التخيير بين أفراد الواجب الموسّع عقلي لا شرعي لأنّ الوجوب متعلّق بصرف وجود الجامع القابل للانطباق على تمام أفرادها في الخارج منها الفرد المزاحم.

فتحصّل أنّ ما ذكره عليه السلام من التزاحم بين إطلاق الواجب الموسّع والواجب المضيق في غير محله.

النقطة الثانية: إنّ محل الكلام في المسألة إنّما هو فيما إذا كان الواجبان من الضدّين اللذين لهما ثالث كالصلاة والازالة أو الصلاة وانقاذ الغريق أو الحريق، وأمّا

إذا كانا من الضدّين اللذين لا ثالث لهما كالحركة والسكون ونحوهما فيكونان خارجين عن باب التزاحم وداخلين في باب التعارض، لأنّ التنافي بينهما إنّما يكون في مرحلة الجعل لا في مرحلة الامتثال فقط الناشئ من عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في هذه المرحلة، وذلك لأنّ جعل التكليف لهما معاً غير معقول لاستلزامه التكليف بالمحال، وجعله لكل منهما مشروطاً بعدم الآخر لغو على أساس أنّ وجود الحركة عند عدم السكون ضروري وبالعكس ولا معنى لإيجاب أحدهما عند عدم الآخر لأنّ وجوده في هذه الحالة ضروري، ومن الواضح أنّ القدرة لا تتعلّق إلاّ بالممكن لا بالواجب وجوده في الخارج ولا بالمتنع وجوده فيه، وعلى هذا فإذا دلّ دليل على وجوب الحركة ودلّ دليل آخر على وجوب السكون كان بينهما تعارض فلا يمكن جعل كلا الوجوبين لهما معاً بنحو الاطلاق لاستلزامه التكليف بالمحال.

فالتيجة: ان محل الكلام في المسألة في الضدّين اللذين لهما ثالث حيث إنّ جعل

التكليف لهما ممكن، ولكن قد يقع التزاحم بينهما في مرحلة الامتثال.

النقطة الثالثة: في تمييز باب التزاحم عن باب التعارض.

بيان ذلك: إنّ التزاحم بين حكّمين ناشئ من عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في مرحلة الامتثال، فإنّ له قدرة واحدة فإنّ صرفها في امتثال أحدهما عجز عن امتثال الآخر وبالعكس بدون أي تنافٍ بينهما في مرحلة الجعل، بينما التعارض بين حكّمين ناشئ عن التنافي بينهما في مرحلة الجعل ذاتاً أو عرضاً وبذلك يختلف باب التعارض عن باب التزاحم، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إنّ لا يمكن جعل حكّمين لا يقدر المكلف على الجمع بينهما في مرحلة الامتثال لأنّه لغو صرف فلا يمكن صدوره من المولى الحكيم، فإذا لا محالة يسري التنافي إلى مرحلة الجعل ولا بدّ حينئذ من الرجوع إلى مرجّحات باب

التعارض.

وعلى هذا الأساس فعدم رجوع باب التزام إلى باب التعارض منوط بالالتزام بأمرين :

الأول: أنّ كل خطاب شرعي مقيد لباً بعدم الاشتغال بضده الواجب المساوي أو الأهم.

الثاني: الالتزام بالترتب.

وأما في فرض عدم الالتزام بالأول أو بالثاني فيدخل باب التزام في باب التعارض: أما على الفرض الأول فلائنه لا يمكن جعل حكيم للضدين بنحو الاطلاق لاستلزامه طلب الجمع بينهما وهو مستحيل، فإذا تقع المعارضة بينهما ولا بد من الرجوع إلى مرجحات باها.

وأما على الفرض الثاني وهو عدم الالتزام بالترتب فأيضاً تقع المعارضة بينهما لأن فعلية الأمر بالضدين مستحيلة في زمن واحد وإن كانت بنحو الترتب حيث إنّ الالتزام بالتقييد اللبّي العام وحده لا يكفي لرفع الاستحالة طالما لا يقول بإمكان الترتب، إذ حينئذ وإن كان الأمر بالصلاة مثلاً مقيداً لباً بعدم الاشتغال بضدها الواجب الذي لا يقل عنها في الأهمية كإنقاذ الغريق أو الحريق إلاّ أنّه في حال عدم الاشتغال به يكون كلا الأمرين فعلياً: أمّا الأمر بالصلاة فلتتحقق شرطه وهو عدم الاشتغال بضده الواجب، وأمّا الأمر به فلائنه لا موجب لسقوطه طالما يكون المكلف متمكناً من الاتيان به هذا إذا كان أهمّ، وأمّا إذا كان مساوياً للصلاة فلتتحقق شرطه وهو عدم الاشتغال بالصلاة.

وبكلمة واضحة: إنّ كل خطاب شرعي مقيد لباً بعدم الاشتغال بضده الواجب الذي لا يقل عنه في الأهمية سواءً أكان الأهمّ أم المساوي، مثلاً الأمر المتعلق

بالصلاة مقيّد لبّاً بعدم الاشتغال بالازالة ضرورة أنّه لا يمكن جعل الأمر بالصلاة مطلقاً حتّى في حال الاشتغال بها لاستلزامه طلب الجمع بين الضدّين وهو مستحيل، ومن هنا لولا هذا التقييد اللبّي لكان بينهما تعارض ومن المعلوم أنّه يتطلّب رفع اليد عن أحد الحكمين مطلقاً لا في حالة دون أخرى.

وعلى هذا، فإذا وقع التزاحم بين وجوب الصلاة ووجوب الازالة في مرحلة الامتثال فتطبيق قواعد باب التزاحم عليهما ومرجّحاته منوط بتوفّر الأمرين المشار إليهما آنفاً:

أولهما: تقييد إطلاق وجوب الصلاة بعدم الاشتغال بالازالة لبّاً وإلاّ لزم طلب الجمع بين الضدّين إذا ظلّ وجوب الصلاة على إطلاقه وهو لا يمكن، فإذا يدور الأمر بين رفع اليد عن وجوب الصلاة مطلقاً ورفع اليد عن إطلاقه وتقييده بعدم الاشتغال بالازالة، فإذا دار الأمر بينهما تعيّن الثاني لأنّ الضرورة تتقدّر بقدرها وهي لا تتطلّب أكثر من تقييد إطلاق وجوب الصلاة بعدم الاشتغال بالازالة لا رفع اليد عن وجوبها مطلقاً حتّى في صورة عدم الاشتغال بها، وهذه نكتة عامّة تتطلّب تقييد كل خطاب شرعي لبّاً بعدم الاشتغال بضدّه الواجب الذي لا يقلّ عنه في الأهمية.

والخلاصة: إنّ تقييد إطلاق وجوب كل واجب في الشريعة المقدّسة لبّاً بعدم الاشتغال بضدّه واجب لا يقلّ عنه في الأهمية أمر ضروري، وذلك لأنّ إطلاقه مستحيل ثبوتاً بملاك أنّ الغرض منه إن كان هو طلب الجمع بين الضدّين والتوصّل إليه فهو مستحيل، وإن كان الغرض منه صرف المكلف عن ذلك المزاحم وتركه والاشتغال به فهو خلف فرض أنّه لا يقلّ عنه في الأهمية، وهذا برهان عقلي بشكل آخر يثبت التقييد اللبّي العام في كل خطاب شرعي وحينئذ فإن كان الخطابان

متساويين كان إطلاق كل منهما مقيداً لَبَّأَ بعدم الاشتغال بالآخر، وان كان أحدهما أهم من الآخر كان إطلاق المهم مقيداً لَبَّأَ بعدم الاشتغال بالأهم.

ثانيهما: إمكان القول بالترتب، فإنه على ضوء هذا القول لا مانع من فعلية الأمر بالضدين على نحو الترتب ولا يلزم منها طلب الجمع بين الضدين، فإذا كان الأمر بالصلاة مثلاً مشروطاً بعصيان الأمر بإنقاذ الغريق وترك الاشتغال به فكلا الأمرين فعلي عند تحقق العصيان وترك الاشتغال به: أمّا الأمر بالصلاة فلتتحقق شرطه وهو عصيان الأمر بالانقاذ، وأمّا الأمر بالانقاذ فهو لا يسقط بمجرد عصيانه طالما يكون المكلف متمكناً من امتثاله ولكن مع ذلك لا يستلزم طلب الجمع بين الضدين، فإذا توفّر هذان الأمران خرج باب التزاحم عن باب التعارض وإلا فلا.

والخلاصة: إنه على القول باستحالة الترتب كما ذهب إليه جماعة منهم المحقق الخراساني رحمته الله يدخل باب التزاحم في باب التعارض، ولا يمكن جعل الوجوب لكل منهما مشروطاً بعصيان الآخر وعدم الاشتغال به لاستحالة فعليته، ومن الواضح أنّ كل حكم إذا استحالت فعليته استحال جعله لأنه لغو^(١٧٣).

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة: وهي أنّ عدم رجوع باب التزاحم إلى باب التعارض منوط بتامية الأمرين المذكورين وقد مرّ أنّهما تامان وعلى ضوء ذلك فلا مانع من جعل حكمتين مشروطتين للضدين يكون كل منهما مشروطاً بعدم امتثال الآخر إذا كانا متساويين، وأمّا إذا كان أحدهما أهم من الآخر فيكون وجوب المهم مشروطاً بعدم الاشتغال بالأهم دون العكس.

النقطة الرابعة: إنّ القدرة المعتبرة في صحّة التكليف بحكم العقل إنّما هي

القدرة في مرحلة الامتثال، بمعنى أنّ الأحكام المجعولة من قبل الشارع مجعولة في الواقع على القادر في هذه المرحلة لأنّ العقل لا يحكم بأكثر من ذلك، ومن هنا لا تكون القدرة من شروط الحكم في مرحلة الجعل بمعنى أنّها غير مأخوذة في موضوعه في هذه المرحلة، ولا من شروط الاتّصاف في مرحلة المبادئ وإنّما هي من شروط فعلية الحكم على أساس أنّه يستحيل فعليته على العاجز، ولهذا لا مانع من جعل التكليف على المكلف إذا كان قادراً على امتثاله في ظرفه وإن كان عاجزاً حين الجعل.

وبذلك تفترق القدرة المعتبرة بحكم العقل عن القيود المأخوذة في موضوع الحكم شرعاً في مرحلة الجعل، فإنّ تلك القيود كما تكون شروطاً للاتّصاف الفعل بالملاك في مرحلة المبادئ كذلك تكون شروطاً للحكم في مرحلة الجعل، بينما القدرة الحاكم بها العقل غير دخيلة في الملاك في مرحلة المبادئ ولا في الحكم في مرحلة الجعل وإنّما هي دخيلة في فعلية الحكم في مرحلة الامتثال.

وعلى هذا، تفترق القدرة العقلية عن القدرة الشرعية، فإنّ الحاكم بالأولى حيث إنّهُ العقل فلا تعتبر إلاّ في مرحلة الامتثال ولا تكون من شروط الاتّصاف ولا من الحكم، بينما القدرة الشرعية مأخوذة في موضوع الحكم في لسان الدليل كسائر قيوده الشرعية فتكون من شروط اتّصاف الفعل بالملاك في مرحلة المبادئ وماخوذه بالحكم في مرحلة الجعل، كالأستطاعة التي هي مأخوذة في الآية الشريفة في موضوع وجوب الحج، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إنّ القدرة الشرعية على أقسام :

الأول: القدرة التكوينية في مقابل العجز التكويني الطارئ بغير الاختيار.
الثاني: القدرة التكوينية في مقابل العجز التكويني الأعمّ من أن يكون

بالاختيار أو بغير الاختيار.

الثالث : أنّها بمعنى عدم المانع التشريعي المولوي.

وتظهر الثمرة بين هذه الأقسام في النقاط التالية :

الأولى: إنّ الواجب إذا كان مشروطاً بالقدرة الشرعية بالمعنى الثالث فلا يصلح أن يزاحم أي واجب آخر سواء أكان ذلك الواجب مشروطاً بالقدرة العقلية أم كان مشروطاً بالقدرة الشرعية بالمعنى الأول أو الثاني، لأنّ وجوبه مشروط بعدم وجوب واجب آخر ومع وجوبه ينتفي بانتفاء شرطه.

ومن هنا، لا يتصوّر الترتّب بينهما حيث لا أمر بالواجب المشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الثالث مع وجود الأمر بالواجب الآخر لأنّ صرف وجود الأمر به مانع، عنه فلا يتصوّر هنا أمران أحدهما يكون مترتباً على عصيان الآخر، ومن هنا لو كان كلا الواجبين مشروطاً بالقدرة الشرعية بالمعنى الثالث فأيضاً لا يتصوّر الترتّب بينهما لاستحالة فعلية الأمر بكليهما معاً، لأنّ فعليته بكل منهما متوقّفة على عدم فعليته بالآخر من باب توقّف المشروط على الشرط فلهذا لا تزاحم بينهما أيضاً لعدم المقتضي له.

الثانية: إنّ الواجب إذا كان مشروطاً بالقدرة الشرعية بالمعنى الأول فهو يصلح أن يزاحم واجباً آخر وإن كان مشروطاً بالقدرة العقلية، ولا وجه لترجيح الثاني على الأول باعتبار أنّ ملاك كلا الواجبين موجود إذ كما أنّ ملاك الواجب الثاني غير مقيد بعدم الاشتغال بالواجب الآخر فكذلك ملاك الواجب الأول فإنّه غير مقيد بعدم الاشتغال بالثاني، فإنّه مع الاشتغال به وإن لم يكن قادراً على الواجب الثاني تكويناً إلا أنّ عدم قدرته وعجزه التكويني مستندان إلى اختياره، ومثل هذا العجز التكويني لا يكون مانعاً عن اتّصافه بالملاك في مرحلة المبادئ لما مرّ من أنّ

المراد من القدرة الشرعية بالمعنى الأول القدرة التكوينية في مقابل العجز التكويني الطارئ بغير الاختيار.

فإذا لا مانع من الالتزام بالترتب بينهما، غاية الأمر إن كانا متساويين كان الترتب بينهما من الطرفين، وإن كان أحدهما أهم من الآخر كان الترتب من أحد الطرفين، وبذلك تمتاز القدرة الشرعية بالمعنى الأول عن القدرة الشرعية بالمعنى الثالث.

الثالثة : إن الواجب إذا كان مشروطاً بالقدرة الشرعية بالمعنى الثاني فهو لا يصلح أن يزاحم الواجب المشروط بالقدرة العقلية، باعتبار أن ملاكه مشروط بعدم الاشتغال بالواجب الثاني، ومع الاشتغال به ارتفع وجوب الأول بارتفاع ملاكه باعتبار أن العجز التكويني الطارئ بالاختيار مانع عن اتصافه بالملاك، وعلى هذا فالواجب المشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الثاني لا يصلح أن يزاحم الواجب المشروط بالقدرة العقلية على أساس أن الاشتغال بالثاني رافع لوجوب الأول بارتفاع ملاكه دون العكس، ولكن لا يمنع ذلك من الالتزام بالترتب بينهما بأن يكون وجوب الأول مشروطاً بعدم الاشتغال بالثاني على القول بإمكانه.

ومن هنا يظهر أن الواجب المشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الثاني لا يصلح أن يزاحم الواجب المشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الأول أيضاً، فإن وجوب الأول مشروط بعدم الاشتغال بالثاني ومع الاشتغال به ينتفي وجوبه بانتفاء شرطه دون وجوب الثاني، نعم لا بأس بالالتزام بالترتب بينهما كما مر^(١٧٤).

وعلى ضوء هذا البيان، يظهر أن ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله من أن الواجب

المشروط بالقدرة العقلية يتقدّم على الواجب المشروط بالقدرة الشرعية لا يتمّ اطلاقه، لما عرفت من أنّه إنّما يتمّ في المشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الثاني والثالث ولا يتمّ في المشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الأول، هذا كلّّه بحسب مقام الثبوت. وأمّا بحسب مقام الاثبات، فالضابط لذلك هو أنّ القدرة إذا كانت مأخوذة في لسان الدليل من قبل الشارع بنحو من الأنحاء أي سواء كان بنحو الدلالة المطابقة أو الالتزامية أو بالقرائن الحالية أو المقالية أو السياقية أو مناسبة الحكم والموضوع الارتكازية فلا محالة يكون مبنياً على نكتة مبرّرة لذلك، وإلاّ فحكم العقل باعتبارها في صحّة التكليف بملاك حكمه بقبح تكليف العاجز كاف فلا حاجة إلى أخذها في لسان الدليل، وتلك النكتة هي دخلها في الملاك في مرحلة المبادئ وفي الحكم في مرحلة الجعل كسائر القيود المأخوذة في لسان الدليل في مقام الجعل. وعلى الجملة، فكل قيد مأخوذ في لسان الدليل من قبل الشارع في مرحلة الجعل ظاهر في أنّه دخيل في الملاك والحكم معاً بلا فرق بين أن يكون ذلك القيد القدرة أو غيرها^(١٧٥).

فالتيجة: في نهاية المطاف أنّ المائز بين القدرة العقلية والقدرة الشرعية هو أنّ ملاك اعتبار الأولى في صحّة التكليف حكم العقل باستحالة تكليف العاجز، وملاك اعتبار الثانية هو دخلها في الملاك لا أنّه تأكيد لحكم العقل.

النقطة الخامسة: إنّ التزاحم قد يكون بين الملاكات والمبادئ للأحكام الشرعية في الواقع، وهو التنافي بين ملاكين في التأثير كما في موارد اجتماع الأمر والنهي على القول بالامتناع والضدّين الذين لا ثالث لهما إذا كانا مشتملين على

ملاكين للوجوب والحرمة، وهذا التزاحم مبني على اشتغال المجمع في مورد الاجتماع على القول بالامتناع على ملاكين للوجوب والحرمة واقعاً واشتغال كل من الضدّين عليه كذلك، ولا طريق لنا إلى إحراز ذلك، وما ذكر من الوجوه لإحرازه فالكل غير تامّ، وتام الكلام في مبحث التعادل والترجيح.

ثمّ إنّ التزاحم في باب الأحكام الشرعية يختلف عن التزاحم الملاكي في نقطتين:

الأولى: ما عرفت من أنّ في التزاحم الحكمي لا تنافي بين الحكمين المتزاحمين في مرحلة الجعل، لأنّ كلا منهما مجعول على الموضوع المقدّر وجوده في الخارج، والتنافي بينهما إنّما هو في مرحلة الامتثال وهو ناشئ من عدم قدرة المكلف على امتثال كلا الحكمين معاً، لأنّ له قدرة واحدة فإنّ صرفها في امتثال أحدهما عجز عن امتثال الآخر وبالعكس، وأمّا التزاحم الملاكي فيكون التنافي فيه إنّما هو في مرحلة الجعل فلا يمكن جعل كلا الحكمين معاً كما في مسألة اجتماع الأمر والنهي على القول بالامتناع.

الثانية: إنّ الترجيح أو التخيير في موارد التزاحم الحكمي يكون بيد المكلف، فإنّه ينظر إلى الحكمين المتزاحمين فإن كانا متساويين فوظيفته التخيير وإن كان أحدهما أهم من الآخر فوظيفته الترجيح، وأمّا في موارد التزاحم الملاكي فالترجيح أو التخيير إنّما هو بيد المولى حيث إنّ لا طريق للمكلف إلى ملاكات الأحكام الشرعية ومبادئها فضلاً عن أنّ هذا الملاك أهم من ذلك.

نستعرض نتائج بحث الثمرة في عدّة نقاط :

الأولى: إنّ مسألة الضدّ ليست من المسائل الأصولية لأنّ الميزان في أصولية

المسألة إنّما هو بترتب أثر فقهي عليها مباشرة، وهذا الميزان غير متوفّر فيها ولهذا تكون من المبادئ التصديقية لا من المسائل الأصولية.

الثانية: إنّ الأصحاب قد ذكروا لهذه المسألة ثمرتين :

إحدهما : فيما إذا وقعت المزاخمة بين واجب موسع كالصلاة في أوّل الوقت وواجب مضيق كازالة النجاسة عن المسجد.

والأخرى فيما إذا وقعت المزاخمة بين واجبين مضيقين يكون أحدهما أهمّ من الآخر.

الثالثة: التزم المحقّق الثاني رحمته بظهور الثمرة في المسألة الأولى وهي صحّة العبادة على القول بعدم الاقتضاء وفسادها على القول بالاقتضاء، ولكن يرد عليه أنّه لا تراحم في المسألة لأنّ المكلف قادر على امتثال كلا الواجبين معاً.

نعم، ما يكون مزاحماً للواجب المضيق هو فرد الواجب الموسّع وهو ليس بواجب، وعليه فلا يقتضي الأمر بالازالة النهي عن الصلاة ولا مانع من انطباقها على الفرد المزاحم، والنهي الغيري المتعلّق به على القول بالاقتضاء لا يمنع عن الانطباق فإذا لا تظهر الثمرة بين القولين في المسألة.

الرابعة: إنّ الإتيان بالفرد المزاحم محكوم بالفساد على كلا القولين في المسألة بناءً على نظرية المحقّق النائيني رحمته من أنّ اعتبار القدرة في متعلّق التكليف إنّما هو باقتضاء نفس الخطاب دون حكم العقل، وأمّا بناءً على نظرية المشهور من أنّ اعتبار القدرة في متعلّق التكليف إنّما هو بحكم العقل من باب قبح تكليف العاجز فالإتيان بالفرد المزاحم صحيح على كلا القولين في المسألة ^(١٧٧).

الخامسة: ذكر السيّد الأستاذ عليه السلام أنّ نظرية المحقّق النائيني عليه السلام من أنّ اعتبار القدرة في صحّة التكليف إنّما هو باقتضاء نفس الخطاب مبنية على مسلك المشهور في باب الانشاء وهو إيجاد المعنى باللفظ، وأمّا بناءً على ما هو الصحيح من أنّ الانشاء عبارة عن إبراز الأمر الاعتباري النفساني في الخارج فالتكليف لا يقتضي اعتبار القدرة في متعلّقه، هذا.

ولكن قد تقدّم أنّه لا فرق بين المسلكين في باب الانشاء من هذه الناحية، لأنّ التكليف المقتضي لاعتبار القدرة في متعلّقه إنّما هو التكليف بوجوده التصديقي الواقعي لا التكليف بوجوده الانشائي بلا فرق بين أن يكون الانشاء عبارة عن إيجاد المعنى باللفظ أو عن إبراز الأمر الاعتباري النفساني^(١٧).

السادسة: إنّ نظرية المحقّق النائيني عليه السلام من أنّ الخطاب بنفسه يقتضي كون متعلّقه مقدوراً خاطئاً ولا واقع موضوعي لها، فإنّ الحاكم في هذا الباب إنّما هو العقل من باب قبح تكليف العاجز لا اقتضاء الخطاب، هذا إضافة إلى أنّ اعتبار القدرة لو كان باقتضاء نفس الخطاب فهو لا يقتضي أكثر من كون متعلّقه مقدوراً، والمفروض أنّ الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور.

السابعة: إنّ السيّد الأستاذ عليه السلام قد أفاد أنّ ما ذكره المحقّق النائيني عليه السلام - من التفصيل بين القول باعتبار القدرة باقتضاء نفس الخطاب والقول باعتبارها بحكم العقل فعلى القول الأول حكم عليه السلام بفساد الاتيان بالفرد المزاحم مطلقاً حتى على القول بعدم الاقتضاء في المسألة وعلى القول الثاني فصل في المسألة بين القولين فعلى القول بالاقتضاء حكم بالفساد وعلى القول بعدم الاقتضاء حكم بالصحّة - لا يتم

على مسلكه ﷺ من استحالة الواجب المعلق، ولكن تقدّم الكلام فيه موسّعاً فلاحظ.
الثامنة: إنّ الحكم بصحّة الفرد المزاحم بداعي اشتماله على الملاك أو رجحانه منوط بتمامية مقدّمتين :

الأولى: كفاية الاتيان بالعبادة بداعي رجحانها واشتمالها على الملاك.

الثانية: إثبات أنّه راجح أو مشتمل على الملاك، أمّا المقدّمة الأولى فهي ثابتة لأنّ المعترف في صحّة العبادة قصد القربة وهو إضافتها إلى المولى.

وأما المقدّمة الأولى فقد ذكر المحقّق النائيني ﷺ أنّ الفرد المزاحم تامّ الملاك كغيره من الأفراد حتّى على القول بالاعتناء، لأنّ النهي حيث إنّ لم ينشأ عن وجود مفسدة في متعلّقه فلا يكون مانعاً عن اشتماله على الملاك ورجحانه، ولكنّه لا يتمّ على مسلكه ﷺ من أنّ اعتبار القدرة في متعلّق التكليف إنّما هو باقتضاء نفس الخطاب فإنّ متعلّقه إذا كان مقيّداً بالقدرة فلا طريق لنا إلى إحراز أنّ الفرد المزاحم مشتمل على الملاك لأنّ الطريق إليه منحصر في ثبوت الأمر به، والمفروض انه غير ثابت.

نعم، بناءً على ما ذكرناه من أنّ متعلّقه الجامع بين المقدور وغير المقدور حتّى على القول بأنّ اعتبار القدرة باقتضاء نفس الخطاب فلا فرق بينه وبين سائر الأفراد، لأنّ الواجب ينطبق عليه كانطباقه على غيره وهو يكشف عن اشتماله على الملاك.

التاسعة : إنّ الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقية حدوثاً لا حجّة، وعلى هذا فالدليل الدالّ على وجوب الواجب الموسّع مطلقاً بالمطابقة يدلّ على اشتماله على الملاك كذلك بالالتزام، فإذا سقطت الدلالة المطابقية عن الحجّية فلا موجب لسقوط الدلالة الالتزامية عنها فإذا بقي إطلاقه بالنسبة إلى اشتماله على الملاك على حاله، ونتيجة ذلك أنّ الفرد المزاحم مشتمل على الملاك كغيره من الأفراد، وناقش فيه السيّد الأستاذ ﷺ نقضاً وحلاً وقد تقدّم الإشكال في النقض والحلّ معاً موسّعاً

فلاحظ.

العاشرة: الصحيح أنّ الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقية حدوداً وحجّية، ولا يعقل سقوط الدلالة المطابقية عن الحجّية وبقاء الدلالة الالتزامية عليها، وهذا لا من جهة أنّ الدلالة الالتزامية دلالة عقلية وهي الملازمة بين ثبوت المدلول المطابق وثبوت المدلول الالتزامي ولا من جهة أنّ منشأ حجّية الظواهر أصالة عدم الكذب، بل من جهة أنّ الدلالة الالتزامية من شؤون الدلالة المطابقية في تمام مراتبها ومراحلها من مرحلة التصوّر إلى مرحلة التصديق ومعلولة لها كذلك.

الحادية عشرة: إنّ التزاحم إذا كان بين الواجبين المضيّقين كالصلاة في آخر الوقت والازالة فلا بدّ أن يكون بين ضدّين لهما ثالث، ولا يتصوّر بين ضدّين لا ثالث لهما فإن جعل الحكم لهما معاً لا يمكن، ومن هنا يكونا داخلين في باب التعارض.

الثانية عشرة: إنّ خروج باب التزاحم عن باب التعارض منوط بتوفّر أمرين: الأول: أنّ كل خطاب شرعي مقيد لثبوت عدم الاشتغال بضدّه الواجب الذي الذي لا يقلّ عنه في الأهمية.

الثاني: الالتزام بالترتب ومع الالتزام بهذين الأمرين معاً يخرج باب التزاحم عن باب التعارض وإلّا فهو داخل فيه.

الثالثة عشرة: إنّ القدرة العقلية التي هي معتبرة بحكم العقل على أساس قبح تكليف العاجز غير دخيلة في الملاك في مرحلة المبادئ ولا في الحكم في مرحلة الجعل وإنّما هي معتبرة في مرحلة الامتثال فحسب، بينما القدرة الشرعية التي هي مأخوذة في لسان الدليل دخيلة في الملاك في مرحلة المبادئ وفي الحكم في مرحلة الجعل بمعنى أنّها من شروط الاتّصاف والحكم معاً، فحالتها حال سائر القيود

المأخوذة في لسان الدليل، وبذلك تمتاز القدرة الشرعية عن القدرة العقلية.

الرابعة عشرة: إنّ القدرة الشرعية على أقسام:

الأول: القدرة التكوينية في مقابل العجز التكويني الطارئ بغير اختيار المكلف.

الثاني: القدرة التكوينية في مقابل العجز التكويني الأعمّ من أن يكون بالاختيار أو بغيره.

الثالث: أنّها بمعنى عدم المانع المولوي الشرعي.

الخامسة عشرة: إنّ الواجب المشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الثالث لا يصلح أن يزاحم الواجب المشروط بالقدرة العقلية ولا الواجب المشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الأول ولا بالمعنى الثاني فإنّ وجوبه يرتفع بمجرد وجوبه، وأمّا الواجب المشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الأول فهو يصلح إن يزاحم الواجب المشروط بالقدرة العقلية.

نعم، إنّ الواجب المشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الثاني فهو أيضاً لا يصلح أن يزاحم الواجب المشروط بالقدرة العقلية ولا الواجب المشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الأول، لأنّ وجوبه يرتفع بارتفاع ملاكته بمجرد الاشتغال بالواجب الأول دون العكس، نعم لو عصى ولم يشتغل به فلا مانع من الالتزام بوجوبه بناءً على القول بالترتب.

هذا تمام كلامنا في هذا الجزء وقد تمّ بعونه تعالى وتوفيقه

فهرس المحتوى الإجمالي

مقدمة الواجب

| | |
|-------|----------------------------------------------------------------------------------------------|
| ٧ | مقدمة الواجب |
| ٧ | البحث الأول: تقسيم المقدمة إلى وجوبية ووجودية |
| ١٠ | المقدمات العلمية |
| ١١ | المقدمات الداخلية |
| | المبحث الثاني: تقسيم الشروط إلى المقارن والمتقدم والمتأخر أو للواجب وعدمه |
| ١٧ | لا أشكال في الشرط المقارن |
| ١٨ | المقام الأول: الكلام في الشرط المتقدم |
| ٢٤ | المقام الثاني: الكلام في الشرط المتأخر |
| ٢٤ | الكلام في الشرط المتأخر للوجوب |
| ٣٢ | الكلام في الشرط المتأخر للواجب |
| ٥٠ | استعراض النتائج |
| | التنبيه الأول: علاج ما يظهر من الأدلة من أن فاعلية وجوب الحج مشروطة بحضور يوم |
| ٥٤ | عرفة على نحو الشرط المتأخر مع أن الشرط المتأخر مستحيل |
| | التنبيه الثاني: موردان استثناهما السيد الأستاذ مما بناه من احتياج وقوع الشرط المتأخر إثباتاً |
| ٥٦ | إلى دليل خاص |

الواجب المشروط والمطلق

- البحث الثالث: في الواجب المشروط والمطلق ٦٢
- المقام الأول: في إمكان رجوع القيد في القضية الشرطية إلى مفاد الهيئة ثبوتاً وإثباتاً ٦٢
- المقام الثاني: في موارد الشك في رجوع القيد إلى مفاد المادة أو الهيئة ٨٨
- نتائج البحث ١٠٩

الواجب المعلق والمنجز

- البحث الرابع: في الواجب المعلق والمنجز ١١٤
- نتائج البحث ١٣٢
- ما أختاره الشيخ الانصاري من أنه لا واقع لهذا التقسيم الثلاثي، بل الواجب إما مطلق أو مشروط ١٣٤
- النقطة الثالثة: ثمرة البحث في الواجب المعلق ١٣٨
- بحوث: فيها أمران ١٣٩
- الأمر الأول: في وجوب الإتيان بالمقدمة المفوتة قبل وقت الواجب ١٣٩
- الأمر الثاني: حكم العقل بوجوب الإتيان بالمقدمات المفوتة قبل الوقت هل يكون تلخيص لنتائج البحث ١٦٧
- وجوب تعلم الأحكام الشرعية ١٧١
- المقام الأول: في تعلم الأحكام الشرعية المطلقة أو المؤقتة بعد دخولها وقتها ١٧١
- المقام الثاني: في تعلم الأحكام المؤقتة قبل دخول وقتها فيما إذا علم الإبتلاء بها بعد دخول الوقت ١٧٢
- المقام الثالث: في تعلم الأحكام الشرعية قبل البلوغ فيما إذا علم بالابتلاء بعده ١٧٥

| |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------|
| المقام الرابع: في تعلم الأحكام الشرعية قبل دخول وقتها فيما إذا لم يعلم بالابتلاء بها بعده ١٧٧ |
| هل يمكن التمسك بالأصول العملية النافية في موارد الشك في الابتلاء ١٧٩ |
| المقام الخامس: هل أن وجوب التعلم نفسي أو غيري أو إرشادي أو طريقي ١٨٦ |
| نتائج البحث ١٩١ |

الواجب النفسي والواجب الغيري

| |
|--------------------------------------------------------------|
| البحث الخامس: في الواجب النفسي والواجب الغيري ١٩٤ |
| مقتضى الأصل اللفظي ٢١١ |
| أربع فروض في مقتضى الأصل العملي ٢١٣ |
| الطهارات الثلاثة ٢٢٩ |
| الكلام فيما هو منشأ عبادة الطهارات الثلاثة ٢٢٩ |
| نتائج البحث ٢٤٢ |
| البحث السادس: الملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذمها ٢٤٨ |
| تلخيص لنتائج البحث ٢٨٣ |
| ثمرة المقدمة ٢٨٥ |
| البحث السابع: الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته ٣٠١ |
| نتائج البحث ٣٠٩ |
| مبحث الضد ٣١٢ |
| المقام الأول: الضد العام ٣١٣ |
| المقام الثاني: الضد الخاص ٣١٨ |
| نتائج البحث ٣٦٦ |

الفهرس الإجمالي (٤٤٥)

ثمره المسألة ٣٧٢

نتائج بحث الثمرة ٤٣٥

فهرس المحتوى التفصيلي

مقدمة الواجب

- ٧ مقدمة الواجب
- ٧ البحث الأول: تقسيم المقدمة إلى وجوبية ووجودية
- ٧ المقدمة الوجوبية وخروجها عن محل الكلام
- ٧ المقدمة الوجودية وفوارقها عن المقدمة الوجوبية
- ٨ المقصود من وجوب المقدمة
- ١٠ المقدمات العلمية
- ١١ المقدمات الداخلية
- ما ذكره المحقق الخراساني من أنه لا يمكن أن تكون أجزاء المأمور به واجبة بالوجوب الغيري
- ١٣ ما ذكره المحقق العراقي ظهور الثمرة بين القول بتعلق الوجوب الغيري بالأجزاء وعدمه في مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين
- ١٤ البحث الثاني: تقسيم الشروط إلى المقارن والمتقدم والمتأخر أو للواجب وعدمه
- ١٧ لا إشكال في الشرط المقارن
- ١٨ المقام الأول: الكلام في الشرط المتقدم
- ١٨ ما ذكره صاحب الكفاية من استحالة الشرط المتقدم
- ١٩ علاج الشرط المتقدم بإرجاعه إلى الشرط المقارن لباً وواقعاً

| | |
|---------|--------------------------------------------------------------------------------------|
| ٢٤..... | المقام الثاني: الكلام في الشرط المتأخر |
| ٢٤..... | الكلام في الشرط المتأخر للوجوب |
| ٢٤..... | إشكال جماعة من المحققين على إمكان الشرط المتأخر للوجوب |
| ٢٤..... | محاولة صاحب الكفاية لدفع الإشكال |
| ٢٨..... | محاول بعض المحققين لدفع الإشكال |
| ٣٢..... | الكلام في الشرط المتأخر للواجب |
| ٣٢..... | شروط الواجب |
| ٣٢..... | شروط الملاك المترتب على الواجب خارجاً |
| ٣٢..... | كلام المحقق الخراساني في المقام |
| ٣٦..... | كلام بعض المحققين في المقام |
| ٤٠..... | كلام المحقق النائيني في المقام |
| | محاولة السيد الأستاذ لإثبات أنه لا مانع من الالتزام بالشرط المتأخر في شروط |
| ٤٢..... | الواجب وشرط الحكم |
| ٥٠..... | استعراض النتائج |
| | التنبيه الأول: علاج ما يظهر من الأدلة من أن فاعلية وجوب الحج مشروطة |
| ٥٤..... | بحضور يوم عرفة على نحو الشرط المتأخر مع أن الشرط المتأخر مستحيل |
| | التنبيه الثاني: موردان استثناهما السيد الأستاذ مما بناه من احتياج وقوع الشرط المتأخر |
| ٥٦..... | أثباتاً إلى دليل خاص |
| ٥٧..... | المورد الأول: شرطية الإجازة المتأخرة لصحة العقد الفضولي |

المورد الثاني: شرطية القدرة على الجزء الأخير للواجب المركب من الاجزاء الطولية
لوجوب الأجزاء السابقة.....٥٩

الواجب المشروط والمطلق

البحث الثالث: في الواجب المشروط والمطلق٦٢

التقسيم بلحاظ الوجوب لا الواجب٦٢

المقام الأول: في إمكان رجوع القيد في القضية الشرطية إلى مفاد الهيئة ثبوتاً وأثباتاً٦٢

المرحلة الأولى: في مرحلة الجعل٦٣

الأمر الأول: أن رجوع القيد إلى مفاد الهيئة مستحيل٦٣

الوجه الأول: ما أفاده الشيخ الأنصاري٦٣

الوجه الثاني: ما أفاده المحقق النائيني٦٥

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

والوجوب٦٨

الأمر الثاني: تعين رجوع القيد إلى مفاد المادة لباً وواقعاً٧٨

المرحلة الثانية: في مرحلة المبادئ٨٣

المورد الأول: في الملاك المشروط بشيء٨٣

المورد الثاني: كيفية تفسير الإرادة المشروطية٨٣

القول الأول: ما ذكره السيد الأستاذ من أن الفرق بين الإرادة المطلقة والمشروطة في

التعلق٨٣

القول الثاني: ما ذكره المحقق العراقي٨٦

- ٨٧..... القول الثالث: ما ذكره المحقق النائيني من أن الفرق بينهما في الوجود
- ٨٨..... المقام الثاني: في موارد الشك في رجوع القيد إلى مفاد المادة أو الهيئة
- ٨٨ المورد الأول: مقتضى الأصل اللفظي
- ٨٨ ما ذهب إليه الشيخ الانصاري من أن مقتضى الأصل اللفظي رجوع القيد إلى المادة
- ٨٩..... محل النزاع هو إذا كان القيد المردد رجوعه إلى الهيئة أو المادة اختيارياً
- ١٠٦..... المورد الثاني: مقتضى الأصل العملي
- ١٠٩..... نتائج البحث

الواجب المعلق والمنجز

- ١١٤..... البحث الرابع: في الواجب المعلق والمنجز
- ١١٤..... معنى الواجب المعلق والواجب المنجز
- ١١٥..... النقطة الأولى: في إمكان الواجب المعلق واستحالته
- ١٣٢..... نتائج البحث
- النقطة الثانية: لو سلمنا إمكانه، فهل هو داخل في الواجب المطلق أو المشروط أو أنه
- ١٣٣..... نوع ثالث من الواجب
- ١٣٤..... الصحيح أن الواجب المعلق على تقدير إمكانه نوع ثالث من الواجب
- ١٣٤..... ما اختاره المحقق الخراساني في أن الواجب المعلق قسم من المطلق
- ما أختاره الشيخ الانصاري من أنه لا واقع لهذا التقسيم الثلاثي، بل الواجب إما
- ١٣٤..... مطلق أو مشروط
- ١٣٦..... كلام للمحقق العراقي في المقام

- النقطة الثالثة: ثمرة البحث في الواجب المعلق ١٣٨
- بحوث: فيها أمران ١٣٩
- الأمر الأول: في وجوب الاتيان بالمقدمة المفوتة قبل وقت الواجب ١٣٩
- حكم المقدمات المفوتة في باب الحج ١٥٠
- حكم المقدمات المفوتة في باب الصوم ١٥٣
- حكم المقدمات المفوتة في باب الصلاة ١٥٦
- الأمر الثاني: حكم العقل بوجوب الإتيان بالمقدمات المفوتة قبل الوقت هل يكون دليلاً على ثبوت الوجوب الشرعي وكاشفاً عنه بقاعدة الملازمة ١٥٨
- تممه: إذا شك في وجوب الاتيان بالمقدمات المفوتة ١٦٦
- تلخيص لنتائج البحث ١٦٧
- وجوب تعلم الأحكام الشرعية ١٧١
- المقام الأول: في تعلم الأحكام الشرعية المطلقة أو المؤقتة بعد دخولها وقتها ١٧١
- المقام الثاني: في تعلم الأحكام المؤقتة قبل دخول وقتها فيما إذا علم الإبتلاء بها بعد دخول الوقت ١٧٢
- المقام الثالث: في تعلم الأحكام الشرعية قبل البلوغ فيما إذا علم بالابتلاء بعده ١٧٥
- المقام الرابع: في تعلم الأحكام الشرعية قبل دخول وقتها فيما إذا لم يعلم بالابتلاء بها بعده ١٧٧
- هل يمكن التمسك بالأصول العملية النافية في موارد الشك في الابتلاء ١٧٩
- المقام الخامس: هل أن وجوب التعلم نفسي أو غيري أو إرشادي أو طريقي ... ١٨٦

نتائج البحث ١٩١

الواجب النفسي والواجب الغيري

البحث الخامس: في الواجب النفسي والواجب الغيري ١٩٤

النقطة الأولى: الفرق بين ذاتي الواجب النفسي والواجب الغيري ١٩٤

النقطة الثانية: ما إذا شك في واجب أنه نفسي أو غيري ٢١١

١- مقتضى الأصل اللفظي ٢١١

٢- مقتضى الأصل العملي ٢١٣

الفرض الأول: لا يعلم المكلف بفعلية التكليف المشكوك كونه نفسياً أو غيرياً ٢١٣

الفرض الثاني: يعلم بفعلية التكليف لكنه لا يدري أنه نفسي أو غيري ٢١٤

الفرض الثالث: أن يعلم بوجود فعلين في الخارج ولكنه لا يدري أنه مقيد بوجود

الآخر أو لا مع علمه بالتماثل بينهما في الاطلاق والتقييد ٢١٩

الفرض الرابع: نفس الفرض الثالث ولكن مع عدم علم المكلف بالتماثل بينهما في

الاطلاق والتقييد ٢٢٢

النقطة الثالثة: مميزات الوجوب الغيري عن الوجوب النفسي ٢٢٤

١- الوجوب الغيري ليس وجوباً مولوياً قابلاً للتنجيز ٢٢٤

٢- الوجوب الغيري لا يصلح أن يكون محركاً مستقلاً عن الوجوب النفسي نحو

الاتيان بمتعلقة ٢٢٥

ملاك الوجوب الغيري وحيثية المقدمة ٢٢٥

امتثال الوجوب الغيري لا يوجب استحقاق المثوبة في مقابل امتثال نفسي ٢٢٦

- ٢٢٩..... الطهارات الثلاثة
- ٢٢٩..... الكلام فيما هو منشأ عبادية الطهارات الثلاثة
- ما ذهب إليه المحقق النائيني من أن منشأ عبادية الطهارات الثلاث هو الأمر النفسي
- ٢٣٠..... الضمني المتعلق بها
- ٢٤١..... التحقيق في بيان منشأ عبادية الطهارات الثلاث
- ٢٤٢..... نتائج البحث
- ٢٤٨..... البحث السادس: الملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذمها
- ٢٤٨..... المقام الأول: هل البحث عن ثبوت الملازمة وعدمه من المسائل الأصولية
- ٢٤٩..... المقام الثاني: هل الملازمة ثابتة
- ٢٤٩..... ١- في مرحلة الارادة
- ٢٥٠..... ٢- في مرحلة الجعل
- ٢٥١..... المقام الثالث: في سعة وضيق الملازمة على تقدير ثبوتها
- ٢٥٢..... ١- الواجب هو مطلق المقدمة والوجوب الغيري مطلق
- ٢- الواجب هو مطلق المقدمة والوجوب الغيري مشروط بالعزم واردة الاثبات
- بذي المقدمة..... ٢٥٤
- ٣- الواجب حصة خاصة من المقدمة وهي المقدمة وهي المقيدة بقصد التواصل بها
- إلى الواجب..... ٢٥٦
- توجيهات ذكرت لبيان مراد الشيخ الانصاري..... ٢٥٩
- ٤- الواجب هو خصوص المقدمة الموصلة..... ٢٦٧

| | |
|-----|--------------------------------------------------------------------------------|
| ٢٦٧ | مناقشات ذكرت على القول الرابع |
| ٢٨١ | استدلال صاحب الفصول على وجوب خصوص المقدمة الموصلة |
| ٢٨٣ | تلخيص لتتائج البحث |
| ٢٨٥ | ثمره المقدمة |
| ٢٨٦ | ١- إذا كانت المقدمة محرمة |
| ٢٩٥ | ٢- إذا كان الواجب علة تامة لارتكاب الحرام |
| ٢٩٨ | ما ذكره المحقق الخراساني كثمره فقهية للقول بوجوب المقدمة الموصلة |
| ٣٠١ | البحث السابع: الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته |
| ٣٠٥ | الأصل العملي في المسألة |
| ٣٠٥ | ١- مقتضى الأصل العملي في المسألة الأصولية |
| ٣٠٦ | ٢- مقتضى الأصل العملي في المسألة الفرعية |
| ٣٠٧ | مقدمة المستحب |
| ٣٠٧ | مقدمة الحرام |
| ٣٠٨ | الفرق بين مقدمة الحرام ومقدمة الواجب |
| ٣٠٩ | تتائج البحث |
| ٣١٢ | مبحث الضد |
| ٣١٢ | النقطة الأولى: البحث عن نكتة أصولية هذه المسألة |
| | النقطة الثانية: دخول المسألة على القول بعدم الاقتضاء في باب التزاحم وعلى القول |
| ٣١٣ | بالاقتضاء في باب المعارضة غير صحيح |

- المقام الأول: الضد العام ٣١٣
- القول الأول: الأمر بالشيء عين النهي عن ضده العام ٣١٣
- القول الثاني: الأمر بالشيء يدل على النهي عن ضده العام بالتضمن ٣١٦
- القول الثالث: الأمر بالشيء يدل على النهي عن ضده العام بالالتزام ٣١٦
- المقام الثاني: الضد الخاص ٣١٨
- التفصيل بين الضد الموجود وال ضد المعدوم ٣١٩
- نظرية الحدوث ٣٥٣
- نتائج البحث ٣٦٦
- ثمرة المسألة ٣٧٢
- المورد الأول: إذا وقعت المزاخمة بين واجب موسع و واجب مضيق ٣٧٣
- ما اختاره المحقق الثاني من ظهور الثمرة بين القولين فعلى القول بالافتضاء تقع العبادة فاسدة وعلى القول بعدم الافتضاء تقع صحيحة ٣٧٣
- جواب المحقق النائيني على ما اختاره المحقق الثاني ٣٧٥
- التعليق على نظرية السيد الأستاذ ٣٨٠
- التعليق على نظرية المحقق النائيني ٣٨٨
- التعليق على نظرية المحقق الثاني ٣٩٠
- لو سلمنا عدم إمكان الاتيان بالفرد المزاحم بداعي الأمر المتعلق بالجامع بينه وبين غيره من الأفراد أما مطلقاً أو على القول بالافتضاء فهل يمكن الحكم بصحة الاتيان به بداعي رجحانه في نفسه أو اشتماله على الملاك أو لا؟ ٣٩٧

- الكلام في تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقة ثبوتاً وحجية، وعدمها ٤٠٢
- الصحيح التبعية مطلقاً حتى في الحجية ٤١١
- المورد الثاني: التزام بين الواجبين المضيقين ٤٢٢
- النقطة الأولى: أن يكون التزام بين التكليفين المضيقين كوجوب الصلاة في آخر الوقت ووجوب الازالة فيه بحيث لا يكون المكلف قادراً على امتثالها معاً ٤٢٣
- النقطة الثانية: أن محل الكلام في المسألة إنما هو فيما إذا كان الواجبان من الضدين اللذين لهما ثالث ٤٢٦
- النقطة الثالثة: في تمييز باب التزام عن باب التعارض ٤٢٧
- النقطة الرابعة: إن القدرة المعتبرة في صحة التكليف بحكم العقل إنما هي القدرة في مرحلة الامتثال ٤٣٠
- اقسام القدرة الشرعية والثمرة المترتبة على هذه الأقسام ٤٣١
- النقطة الخامسة: اختلاف التزام في باب الأحكام الشرعية عن التزام الملاك ٤٣٤
- نتائج بحث الثمرة ٤٣٥

