

الطريق

بِأَمْرِكَ فَفِي الْمِطْفَرِ

شرح كتاب أصول الفقه للشيخ المظفر

الحجرات الباقية

الملائكة والعقلاء

السَّيِّحَاءُ وَالَّذِينَ عَمِلُوا الزُّهْرَ وَالْأَنْصَارِ وَالْمُجَنِّفِ

الظفر باصول فقه المظفر

شرح كتاب اصول الفقه للشيخ المظفر

الجزء الثالث

مباحث الملازمات العقلية
المقصد الثاني / القسم الثاني
غير المستقلات العقلية

السَّيِّدُ عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ الرَّزَّاقِ بْنِ أَبِي نَجْفٍ

أشرف على طبعه

جعفر الوائلي

سرشناسه	: آل صبی نجفی، علاء الدین، ۱۹۵۶ م -
عنوان قراردادی	: اصول الفقه شرح
عنوان و نام پدیدآور	: الظفر باصول فقه المظفر: شرح کتاب اصول الفقه للشیخ المظفر/ علاء الدین عبد الزهراء آل صبی نجفی؛ اشرف علی طبعه جعفر الوائلی.
مشخصات نشر	: قم: آیه حیات= ۱۳۹۳ ۱۴۳۵ ق.
مشخصات ظاهری و شابک	: ۶ جلد - دوره ۶- ۹۳- ۲۶۲۵- ۹۶۶- ۱۹۷۸ ج ۳- ۹۵- ۲۶۲۵- ۹۶۶- ۹۷۸
وضعیت فهرست نویسی	: فیا.
یادداشت	: عربی.
یادداشت	: کتاب حاضر شرحی بر کتاب "اصول فقه" اثر "محمدرضا مظفر" است.
یادداشت	: ج. ۱-۶ (چاپ اول: ۱۳۹۳)
یادداشت	: کتابنامه.
موضوع	: مظفر، محمدرضا، ۱۹۶۴-۱۹۰۴ م. اصول الفقه - نقد و تفسیر
موضوع	: اصول فقه شیعه
شناسه افزوده	: وائلی، جعفر، ۱۳۵۱-
شناسه افزوده	: مظفر، محمدرضا، ۱۹۶۴-۱۹۰۴ م. اصول الفقه. شرح
رده بندی کنگره	: BP/۱۵۹/۸م ۶ الف ۲۱۲ ۶۰۱۳۹۳
رده بندی دیویی	: ۲۹۷/۳۱۲
شماره کتابشناسی ملی	: ۳۵۵۴۶۶۵



هویه کتاب

کتاب: الظفر باصول فقه المظفر ج ۳

المؤلف: الشیخ علاء الدین عبد الزهراء آل صبی نجفی

الناشر: آیه حیات

التنظیم والإخراج: کمپیوتر المجتبی

الطبعة: الاولى ۱۴۳۵ هـ - ۲۰۱۴ م / العدد: ۱۰۰۰ دورة

ردمک الكتاب: ۷ - ۹۵ - ۲۶۲۵ - ۹۶۶ - ۹۷۸

ردمک الدورة: ۶ - ۹۳ - ۲۶۲۵ - ۹۶۶ - ۹۷۸

مرکز التوزیع: ایران - قم - شارع ارم - فرع ۱۶ (ارک) جنب حسینیة ارك

الرقم ۳۹۸ - تلفون ۳۷۸۳۰۱۶۲ - ۹۸۹۱۲۳۵۱۲۰۳۳+

جميع حقوق الطبع شرعاً وقانوناً محفوظة للمؤلف

اللهم
اكرمني بنور الفهم
واخرجني من ظلمات الوهم

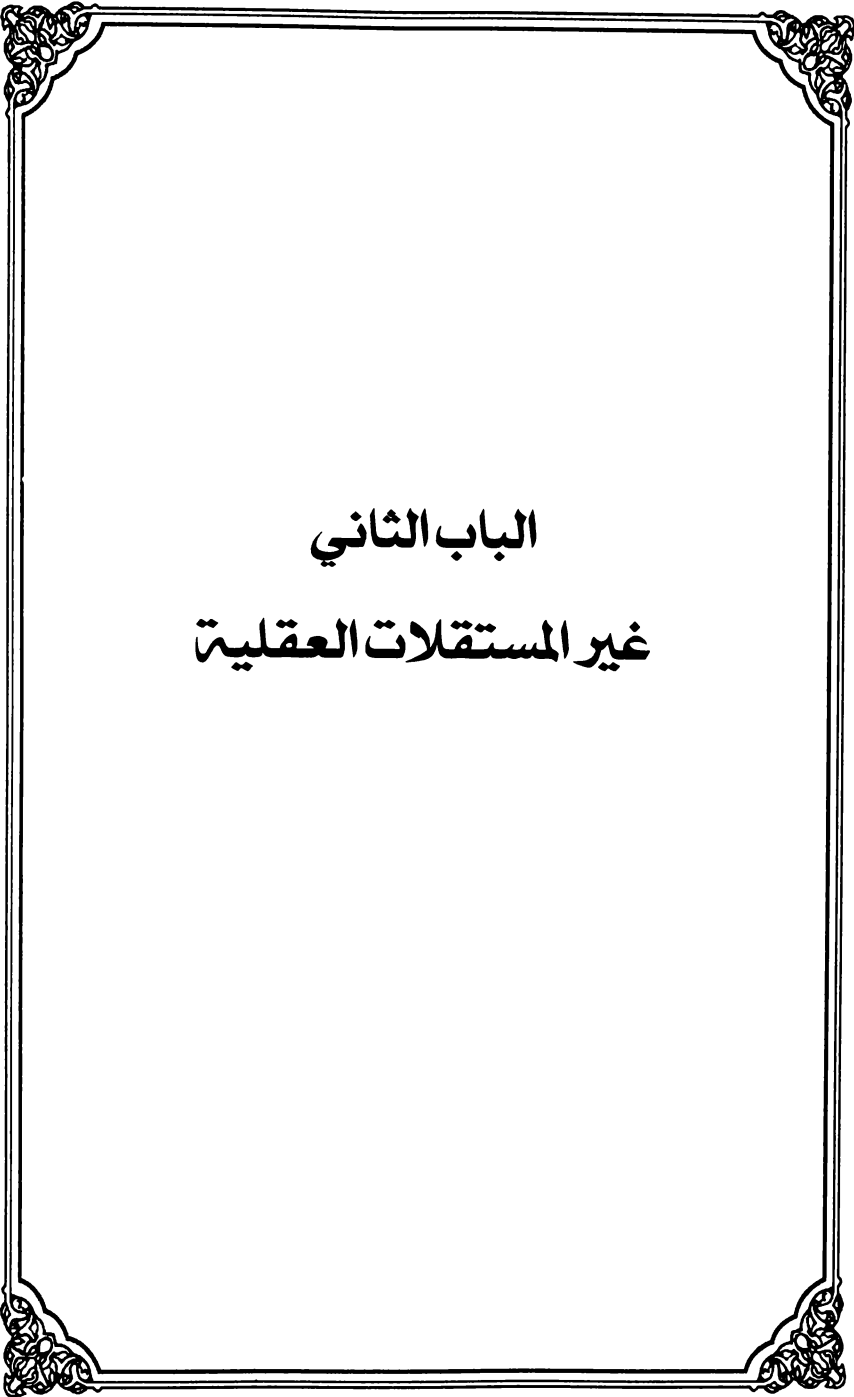


الإفتاحية

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم لا تحرمني سعة رحمتك، وسبوغ نعمتك، وشمول عافيتك،
وجزيل عطائك، ولا تمنع عني مواهبك لسوء ما عندي، ولا تجازني بقبيح
عملي، ولا تصرف وجهك الكريم عني برحمتك يا أرحم الراحمين. اللهم
لا تحرمني وأنا أدعوك ولا تخيبني وأنا أرجوك اللهم إني أسألك يا فارح
الهم، ويا كاشف الغم، يا مجيب دعوة المضطر، يا رحمن الدنيا، يا رحيم
الآخرة، إرحمني برحمتك.

اللهم لك أسلمت، وبك آمنت، وعليك توكلت، وبك خاصمت وإليك
حاكمت، فاغفر لي ما قدمت وما أخرت، وما أسررت وما أعلنت، أنت
المقدم وأنت المؤخر. لا إله إلا أنت الأول والآخر والظاهر والباطن، عليك
توكلت، وأنت رب العرش العظيم.



الباب الثاني

غير المستقلات العقلية

غير المستقلّات العقلية

غير المستقلّات العقلية: هي قضايا عقلية صالحة لأن يستنبط منها حكم شرعي، ولكن بواسطة انضمام مقدّمة شرعية إليها او يستعين بحكم شرعي.

والتعبير عن مثل هذه القضايا بغير المستقلّات ناشيء عن أنّ هذه القضايا لا يمكن الاستفادة منها في الكشف عن الحكم الشرعي دون الاستعانة بمقدّمة شرعية، وهذا لا يعني أنّ نفس إدراك العقل لمثل هذه القضايا متوقّف على مقدّمة شرعية، إذ أنّه لا فرق بين المستقلّات وغير المستقلّات من جهة أنّها من مدركات العقل، وإنّما الفرق بينهما هو مقام الدليّة على الحكم الشرعي، وأنّه متى تتأهّل القضية العقلية للكشف عن الحكم الشرعي فإن كانت محتاجة في مقام الكشف عن الحكم الشرعي إلى مقدّمة شرعية، فهذه القضية من غير المستقلّات العقلية، وإلاّ فهي من المستقلّات العقلية.

ويمكن التمثيل لغير المستقلّات العقلية بما يدركه العقل، من أنّ وجوب شيء يقتضي حرمة ضده، فإنّ هذه القضية لا يمكن الاستفادة منها لإثبات حرمة الصلاة مثلاً إلّا إذا ثبت شرعاً وجوب الإزالة.

وكذلك يمكن التمثيل بما يدركه من أن النهي في العبادات يقتضي الفساد، فإنه لا يمكن استنباط حكم شرعي وهو بطلان صوم يوم العيد مثلاً إلا بتوسط مقدّمة شرعية، وهي النهي عن صوم يوم العيد.

لذا قال (قده): سبق أن قلنا: أن المراد من (غير المستقلات العقلية) هو ما لم يستقل العقل به وحده في الوصول إلى النتيجة، بل يستعين بحكم شرعي في احدى مقدمتي القياس (وهي الصغرى)، والمقدمة الاخرى (وهي الكبرى) مثاله حكم العقل بالملازمة بين وجوب ذي المقدمة شرعا وبين وجوب الحكم العقلي الذي هو عبارة عن حكم العقل بالملازمة عقلا بين الحكم في المقدمة الاولى وبين حكم شرعي آخر.

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

المسألة الاولى
الاجزاء
وفيها مباحث عدة..

مسألة الاجزاء

لغة: الإجزاء مصدر أجزأ بمعنى كفى. جاء فى لسان العرب مادة (جزأ)، أجزأه الشئ كفاه. ويقال: ما لفلان إجزاء، أى: ماله كفاية.

وفى حديث الأضحية: (ولن تجزىء عن أحد بعدك) أى لن تكفى.

وفى حديث آخر: (ليس شئ يجزىء من الطعام والشراب إلا اللبن)، أى ليس شئ يكفى.

وفى حديث: (ما أجزأ منا اليوم أحد ما أجزأ فلان). أى فعل فعلا ظهر أثره وقام فيه مقاما لم يقمه غيره، ولا كفى فيه كفايته.

المعنى الاصطلاحي: يتكلم علماء أصول الفقه عن الإجزاء عند تقسيمهم لمتعلق الحكم الشرعى، وكلامهم على الصحة والفساد والبطلان، ولهم فى تعريفه مذهبان:

أحدهما: أن الإجزاء هو كون الفعل كافيا فى الخروج عن عهدة التكليف به، وهذا التعريف ينسب إلى فريق من الأصوليين يعرف بفريق المتكلمين. ومال اليه الآخوند الخراساني صاحب الكفاية وغيره.

ثانيهما: أن الإجزاء هو إسقاط القضاء، وهذا التعريف ينسب إلى فريق آخر من الأصوليين يعرف بفريق الفقهاء.

وعرفوا الإجزاء: ما أسقط القضاء.

والإجزاء عند المتكلمين هو الأداء الكافي لسقوط التعبد به.

شرح تعريف الاجزاء

أولاً: أن الأداء له معنيان: معناه اللغوي فهو الإتيان، من قولهم أديت الشيء أى آتيته، ومنه قوله تعالى: (فإن أمن بعضكم بعضاً فليؤد الذي أؤتمن أمانته)^(١).

وأما معناه الاصطلاحي: فهو الإتيان بالعبادة فى وقتها لأول مرة، وهو بالمعنى الأول أعم لأنه يشمل أداء العبادة فى وقتها لأول مرة وإعادتها بعد أول مرة وقضاءها بعد وقتها، والمراد هنا هو هذا المعنى الأعم، وقد غفل عن هذا بعض الناس فظن أن المراد بالأداء المذكور فى تعريف الإجزاء هو المعنى الاصطلاحي ولذلك ادعى أن القضاء والإعادة لا يوصفان بـ(الإجزاء) لأن القضاء والإعادة لا يسميان فى الاصطلاح بالأداء وهو غلط.

ثانياً: يقال تعبد الله المكلفين بالصلاة، أى دعاهم إلى أن يعبدوه بها وطلبها منهم، فمعنى التعبد بالشيء طلبه، فإذا أتيت بالعبادة إتياناً

كافيا لسقوط طلبها بأن اجتمعت فيها شرائطها وانتفت عنها موانعها فقد أجزأتك هذه العبادة وكفتك، وإذا لم تأت بها على هذا النحو فهي غير مجزئة.

اما تعريف الفقهاء للإجزاء، فالإجزاء عند الفقهاء هو إسقاط القضاء، ومن المعروف أن القضاء إنما يجب بأمر جديد على المذهب الصحيح لا بالأمر الأول.

فإذا أمر الشارع بعبادة أمرا أوليا ولم يأمر بقضائها بأمر ثان فليس معنا إلا أمر واحد، وهذا الأمر الواحد إنما يتجه إلى الأداء الأول فقط ولا شأن له بالأداء الثاني وإذن فالأداء الثاني غير واجب لأنه ليس معنا أمر يوجبه، وإذا لم يكن واجبا فكيف يقال سقط مع أن السقوط فرع الوجوب والثبوت، على أن القضاء إنما يجب بخروج الوقت حتى لو أخذنا بمذهب من يقول: إن الأمر الأول كاف في إيجابه فموجبه وسببه هو خروج الوقت ، فإذا أدى الصلاة على وجهها في الوقت فلا ينبغي أن يقال أجزأت بمعنى أنه سقط قضاؤها لأن القضاء لم يجب حتى يقال أنه سقط ، ولكن يقال أجزأت بمعنى كفى فعلها عن المطلوب شرعا.

والظاهر أن المراد من (الاجزاء) إنما هو معناه اللغوي أعني الكفاية كما في الكفاية وإن اختلف ما يكفي عنه من حيث سقوط التعبد به ثانيا تارة، وسقوط القضاء أخرى فالمراد منه إنما هو كفاية الاتيان بالمأمور به على وجهه في عدم التعبد باتيانه ثانيا في الوقت أو في خارجه، كان قضية عدم التعبد به بنحو العزيمة أو بنحو الرخصة.

مقتضى قاعدة الاجزاء هو : عدم اجزاء غير متعلقه عنه

بمعنى: ان مقتضى القاعدة الأولية في كل امر عدم تحقق امتثاله بغير متعلقه، فلو قال المولى اعتق رقبة فلا يسقط الأمر الا بعثت الرقبة ولا يكفي توزيع ثمنها على الفقراء، فان توزيع الثمن ليس هو المأمور به، فاسقاطه للأمر يحتاج إلى دليل، إذ لو كان مسقطاً لكان من المناسب تقييد الأمر بان يقال يجب عتق الرقبة ان لم يوزع ثمنها، وحيث لم يقيد بل أطلق كان ذلك دليلاً على عدم اجزاء غير العتق.

اذن مقتضى القاعدة في كل أمر - المقصود من القاعدة الأصل اللفظي أي الاطلاق - هو عدم اجزاء غير متعلقه عنه.

فلا شك ولا خلاف في اجزاء الإتيان بالمأمور به عن أمره ، كاجزاء المأمور به بالامر الواقعي عن الامر الواقعي ، واجزاء المأمور به بالامر الاضطراري عن الامر الاضطراري، وكذلك اجزاء المأمور به بالامر الظاهري عن الامر الظاهري.

والظاهر انه لم يقع خلاف بين الأعلام في اقتضاء ذلك للإجزاء، واستدل صاحب الكفاية لذلك بما حاصله: ان الإجزاء في هذه الموارد ضروري بمقتضى ما يستقل به العقل ، إذ لا معنى لبقاء الامر بعد انتفاء موضوعه بالإتيان بمتعلقه.

وأيد السيد الخوئي رحمه الله ذلك بما حاصله: ان عدم الإجزاء في هذه الموارد يلزم منه أحد لوازم ثلاثة على سبيل مانعة الخلو ، وجميعها باطلة، وهي إما لزوم الخلف أو عدم إمكان الامتثال الى الابد أو يكون

الامر بعد الامتثال مجردا عن الملاك.

وبيان ذلك: انّ الإتيان بالمأمور به محقق للغرض بلا ريب والا لما وقع متعلقا للأمر، وحينئذ لو جاء المكلف بالمأمور به وقلنا بعدم الإجزاء فهذا خلف تحقق الغرض به ، إذ انّ ذلك يقتضي كون الغرض أوسع من الامر فيكون المطلوب والغرض متعددين وهو خلف الغرض ، أو نقول انّ الغرض والمطلوب يتحققان بالأتين بالمأمور به ومع ذلك يبقى الامر على حاله مقتضيا للبعث والتحريك ، وهذا لا معنى له إلا مع افتراض كون الأمر بلا مقتض وبلا ملاك، إلا ان نقول انّ الامر مشتمل على الغرض وانه غير متعدد إلا انّ الامتثال الاول لا يقتضي الإجزاء، وهذا أيضا مستحيل ، إذ ما هو الفرق بين الامتثال الاول والامتثال الثاني بعد توفرهما معا على تمام الأجزاء والشرائط المعتبرة، فإذا كان الاول غير مجز فكذلك الثاني وهكذا الثالث وهذا يعني عدم امكان الامتثال الى الابد.

فالمتحصل: انّ إجزاء الإتيان بالمأمور به عن أمره لم يقع محلا للنزاع.

لذا قال (قده): تصدير: لا شك في أن المكلف إذا فعل بما أمر به مولاه على الوجه المطلوب- أي أتى بالمطلوب على طبق ما أمر به جامعا لجميع ما هو معتبر فيه من الاجزاء أو الشرائط شرعية أو عقلية- فإن هذا الفعل منه يعتبر امتثالا لنفس ذلك الامر، سواء كان الامرا اختياريا واقعيا، أو اضطراريا، أو ظاهريا.

وليس في هذا خلاف أو يمكن ان يقع فيه الخلاف. وكذا لا شك ولا خلاف في هذا الامتثال على تلك الصفة (اي اتى بالمطلوب على طبق ما امر به جامعا لجميع ما هو معتبر فيه من الاجزاء أو الشرائط شرعية أو عقلية) ويجزئ ويكتفي به عن امتثال آخر، لان المكلف - حسب الفرض - قد جاء بما عليه من التكليف على الوجه المطلوب. وكفى ، وحينئذ يسقط الامر الموجه إليه ، لانه قد حصل بالفعل ما دعا إليه وانتهى أمده .

ويستحيل أن يبقى بعد حصول غرضه وما كان قد دعا إليه، لانتهاء أمد دعوته بحصول غايته الداعية إليه، الا إذا جوزنا المحال وهو حصول المعلول بلا علت.

تبديل الامتثال بالامتثال

وإذا صح أن يقال شئ في هذا الباب فليس في أجزاء المأتى به والاكتفاء بامتثال الامر ، فان هذا قطعي ، وانما الذي يصح أن يقال ويبحث عنه في جواز الامتثال مرة أخرى بدلا عن الامتثال الاول على وجه يلغي الامتثال الاول ويكتفي بالثاني. وهو خارج عن مسألة الاجزاء ، ويعبر عنه في لسان الاصوليين بقولهم: تبديل الامتثال بالامتثال.

وقد يتصور الطالب ان هذا لا مانع منه عقلا، بأن يتصور أن هناك حالة منتظرة بعد الامتثال الاول ، بمعنى أن نتصور أن الغرض من الامر لم يحصل بمجرد الامتثال الاول فلا يسقط عنده الامر ، بل يبقى مجال

لامتثاله ثانياً، لا سيما إذا كان الامتثال الثاني أفضل.

ويساعد على هذا التصوير انه قد ورد في الشريعة ما يؤيد ذلك بظاهرة مثل ما ورد في باب اعادة من صلى فرادى عند حضور الجماعة: (ان الله تعالى يختار أحبهما إليه).

والحق عدم جواز تبديل الامتثال بامتثال آخر، لان الاتيان بالمأمور به بحدوده وقيوده علة تامة لحصول الغرض، فلا تبقى حالة منتظرة بعد الامتثال الاول فيسقط الامر لانتهاء أمدّه كما قلنا في المتن. أما ما ورد في جواز ذلك فيحمل على استحباب الاعادة بامر آخر ندبي، وينبغي أن يحمل قوله عليه السلام (يختار أحبهما إليه) على أن المراد يختار ذلك في مقام عطاء الثواب والاجر، لا في مقام امتثال الامر الوجوبي بالصلاة وان الامتثال يقع بالثاني.

الخلاف في مسألة الاجزاء

وقع الخلاف في مسألة الاجزاء فيما إذا كان هناك أمران:

أمر أولي اي (واقعي) لم يمثله المكلف أما لتعذر امتثاله على المكلف أو لجهله به، وأمر (ثانوي) اما اضطراري في صورة تعذر الامر (الواقعي) واما امر ظاهري في صورة الجهل بالامر الواقعي.

ومن هنا فقد تطرح تساؤلات:

هل الأمر الاضطراري يجزي عن امتثال الأمر الواقعي الاختياري ؟

وهل الامر الظاهري يجزي عن امتثال الامر الواقعي أو لا ؟

ومثال امتثال الاضطراري عن امتثال الواقعي كما لو فرض ان

المكلف امتثل الأمر الاضطراري (بان تيمم مثلاً وصلى ثم تمكن من الماء) فهل يجب عليه إعادة الصلاة مع الوضوء أو لا ؟

ومثال امتثال الظاهري عن امتثال الواقعي كما لو امتثل المكلف الأمر الظاهري (كما لو قلّد مجتهداً وعمل برأيه فترة من الزمن ثم قلّد من يفتي ببطلان اعماله السابقة) فهل يلزمه اعادتها أو لا ؟

فانه إذا امتثل المكلف هذا الامر الثانوي الاضطراري أو الظاهري ثم زال العذر والاضطرار أو زال الجهل وانكشف الواقع للمكلف بعد ذلك، ويجب ان يكون السؤال والجواب عليه بما يقتضيه القاعدة الاولى لذلك لا ما تقتضيه الروايات الخاصة الواردة بهذا المجال.

ففي مثل هذه الحال يصح الخلاف في كفاية ما أتى به امتثالاً للامر الثاني الاضطراري أو الظاهري عن امتثال الامر الاول الواقعي، وأجزاء المأتي به عن الواقعي ثانياً سواء في الاعادة في الوقت والقضاء في خارج الوقت بالنسبة الى التكاليف والاوامر المؤقتة بوقت محدود.

ولاجل هذا حررت مسألة الاجزاء.

لذا قال (قده): وانما وقع الخلاف - أو يمكن ان يقع - في مسألة الاجزاء فيما إذا كان هناك أمران: أمر أولي واقعي لم يمتثله المكلف أما لتعذره عليه أو لجهله به، وأمر ثانوي اما اضطراري في صورة تعذر الاول واما ظاهري في صورة الجهل بالاول.

فانه إذا امتثل المكلف هذا الامر الثانوي الاضطراري أو الظاهري ثم زال العذر والاضطرار أو زال الجهل وانكشف الواقع - صح

الخلاف في كفاية ما أتى به امثالاً للامر الثاني عن امتثال الامر الاول، وأجزائه عنه اعادة في الوقت وقضاء في خارجه. ولجل هذا عقدت هذه المسألة (مسألة الاجزاء).

ماهي حقيقة مسألة الاجزاء

انّ بحث الإجزاء من المسائل العقلية وليس من مباحث الالفاظ، وذلك يتضح بملاحظة الجهة المتصدية للإجابة عن ثبوت الإجزاء أو عدم ثبوته ، فإن كانت الجهة المتصدية لذلك هي الدلالة اللفظية فالمسألة من مباحث الالفاظ، وان كانت الجهة المتصدية لذلك هي مدركات العقل فالبحث يكون معها عقلياً، وواضح بهذه الضابطة ان مبحث الإجزاء من المباحث العقلية، إذ انّ الذي يحدّد إجزاء الاتيان بالمأمور به عن أمره أو عدم إجزائه أنّما هو العقل، وأما صيغة الأمر مثلاً أو مادته فليست لها دلالة على أكثر من بعث المكلف نحو المأمور به، أما أنّه لو انبعث عن الامر وجاء بالمأمور به على وجهه فهل ذلك يقتضي الإجزاء وسقوط الأمر أو فاعليته فهذا ما لا يمكن استفادته بواسطة نفس الامر نعم هو مستفاد بواسطة العقل.

وقد جرت عادة الاصوليين على عنوانة هذا البحث بقولهم «ان الاتيان بالمأمور به على وجهه هل يقتضي الإجزاء أولاً ؟» .

لذا قال (قده): وحقيقتها هو البحث عن ثبوت الملازمة- عقلا-

بين الاتيان بالمأمور به بالامر الاضطراري أو الظاهري، وبين الاجزاء

والاكتفاء به عن امتثال الامر الاولى الاختياري الواقعي. وقد عبر بعض علماء الاصول المتأخرين عن هذه المسألة بقوله: (هل الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضي الاجزاء أو لا يقتضي).

هل مسألة الاجزاء عقلية أو لفظية (شرعية)؟

مقتضى تعبير المحقق الخراساني رحمه الله في عنوان البحث (كما نسب نفس التعبير إلى صاحب التقريرات ومن تأخر عنهما أيضاً) أنه بحث عقلي ، حيث قال: «الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضي الإجزاء في الجملة بلا شبهة، فإن الاقتضاء فيه يكون بمعنى العلية لأنه نسب إلى الإتيان دون صيغة الأمر فيبحث حينئذ في مبحث الإجزاء في أن العقل هل يحكم بالإجزاء بعد الإتيان بالمأمور به بتمام أجزائه وشرائطه أو لا ؟ فيكون البحث عقلياً.

ولكن مقتضى ما نسب إلى المحقق القمي وصاحب الفصول رحمهما الله ومن تقدمهما من الاصوليين أن البحث لفظي حيث إنهم قالوا في عنوان البحث: «أن الأمر بالشيء يقتضي الإجزاء أم لا ؟» فنسبوا الاقتضاء إلى الأمر وهيئته، أي الى الخطاب الشرعي.

ولازم التعبير الأول بناءً على الاقتضاء المزبور لزوم إيقاع هذا البحث ضمن المباحث العقلية مع أنهم أوردوه في المباحث اللفظية وهو نفس ما يرد عليهم بالنسبة إلى مباحث « جواز اجتماع الأمر والنهي » ، و « دلالة النهي في العبادة على الفساد » و « مقدمة الواجب » ، و « دلالة الأمر بالشيء على النهي عن ضده » حيث إن جميعها مباحث عقلية وردت ضمن

المباحث اللفظية .

ومن هنا لا بدّ من ايضاح معنى «الاقتضاء» ، فهل هو بمعنى العلية والتأثير أو بمعنى الكشف والدلالة؟

المحقق الخراساني رحمه الله ذهب الى القول بأنّه هو الاقتضاء بنحو العلية، ولذا قد نسب إلى الإتيان ، فلو كان المراد منه هو الدلالة والكشف كان الأنسب نسبته إلى الصيغة اي صيغة الامر في الخطاب الشرعي.

وبيان ذلك: انّ الاقتضاء تارة يضاف الى الصيغة واخرى الى الفعل، فإذا ما اضيف الى الصيغة كان بمعنى الكشف والدلالة ، فحينما يقال: (ان صيغة الأمر هل تقتضي الوجوب) فهذا معناه البحث عن دلالتها على الوجوب ، أما اذا اضيف الاقتضاء الى الفعل فإنّه يكون بمعنى العلية والتأثير عقلا، فإذا قيل ان الصوم هل يقتضي الثواب أو لا ؟

فإنّ البحث عندئذ عن علية فعل الصوم لترتّب الثواب، وهكذا.. والبحث في المقام ، إنّ الاقتضاء اضيف الى الإتيان بالمأمور به، اي الى الفعل ، ومن هنا كان بمعنى تأثير الإتيان بالمأمور به للأجزاء عقلا. أي انه هل يلزم عقلا من الاتيان بالمأمور به (الفعل) سقوط التكليف شرعا أداء وقضاء^(١).

(١) ايضاح معنى قولهم «على وجهه» بايجاز فقد ذكر له ثلاثة احتمالات: الاحتمال الاول: وهو الذي ذكره صاحب الكفاية رحمه الله وتبنّاه، وحاصله انّ

←

لذا قال (قده): والمراد من (الاقتضاء) في كلامه: الاقتضاء بمعنى العلية والتأثير أي انه هل يلزم - عقلا - من الإتيان بالمأمور به سقوط التكليف شرعا أداء وقضاء.

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

وعلينا أن نعقد البحث في مقامين:

(الاول) في اجزاء المأمور به بالامر الاضطراري.

(الثاني) في اجزاء المأمور به بالامر الظاهري.



المراد من الإتيان بالمأمور به على وجهه هو الإتيان به موافقا لمقتضيات الشرع والعقل. فالموافقة لمقتضيات الشرع معناه الإتيان بالمأمور به واجدا لتمام الأجزاء والشرائط المستفادة بواسطة الشارع. والموافقة لمقتضيات العقل تعني الإتيان بالشرائط أو الأجزاء التي لا يمكن استفادتها إلا بواسطة العقل. والاحتمال الثاني: أن المراد من قولهم «على وجهه» هو الإتيان بالمأمور به مع قصد الوجه، كقصد الوجوب أو الاستحباب. والاحتمال الثالث: أن المراد من قولهم «على وجهه» هو الإتيان بالمأمور به موافقا لما يعتبر شرعا .

المقام الاول : الامر الاضطراري

توضيح مصطلح (الاضطرار)

تستعمل كلمة الاضطرار في لغة وفي كلمات الاصوليين في معنيين:

الاول: هو ما يساوق الضرورة والتي تكون معها الإرادة للمكلف منتفية بتمام مراتبها، كما في حالات وجود القاسر التكويني.

كالسقوط من الشاهق بعد الإسقاط اضطراري أي ضروري الوقوع.

وذلك لأن الإسقاط مقدمة توليدية لا يتوسط بينها وبين ذي المقدمة

اختيار فاتفاق الإسقاط ينتج بالضرورة السقوط فهو إذن قاسر تكويني

ينفي الإرادة بتمام مراتبها.

وهذا المعنى من الاضطرار هو المراد عادة من كلمة الاضطرار في

قاعدة : «الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافي الاختيار».

الثاني: الاضطرار هو ما يكون ترك متعلقه موجبا للوقوع في

محدور لا يحتمل عادة أو يكون تحمله شاقا.

ومثاله: اكل الميتة لذي المخمصة فإنه فعل اضطراري، وذلك لأن

تركه يوجب الوقوع في الهلكة وهو محذور لا يحتمل عادة .

وأمثلة الأوامر الاضطرارية كثيرة منها مثال التيمم بدل الوضوء

ومنها الصلاة جالساً عند عدم القدرة على القيام ، فإذا تحققت القدرة

على الوضوء أو القيام فهل تجب الاعادة أو لا ؟.

ولتوضيح ما تقتضيه القاعدة نقول: تارة يفرض جواز البدار

(لأصحاب الاعذار وهو في قبال الانتظار) وإن لم يكن العذر مستوعباً

لتمام الوقت.

وأخرى نفترض أن جواز البدار إلى الصلاة من جلوس أو مع التيمم

في بداية الوقت مشروط ببقاء العذر. أي عدم القدرة على الوضوء والقيام

. إلى آخر الوقت. ونتكلم أولاً عن الحالة الاولى:

وهي التي يفرض جواز البدار وإن لم يكن العذر مستوعباً لتمام

الوقت. و(القاعدة فيها تقتضي عدم وجوب الاعادة)، فلو لم يكن المكلف

قادراً على الصلاة مع الوضوء أو القيام ويادر إلى الصلاة مع الجلوس أو

التيمم في أول الوقت ثم ارتفع العذر قبل انتهاء الوقت فلا تلزمه الاعادة،

ويمكن توضيح وجه ذلك بالشكل التالي: لو أتى المكلف بالصلاة جالساً أو

مع التيمم كانت الصلاة المذكورة مصداقاً للواجب الاضطراري، وحينئذٍ

نسأل: هل الصلاة المذكور واجبة على سبيل التعيين بحيث لا يجوز

للمكلف تأخير صلاته إلى ما بعد ارتفاع العذر أو هو مخير بينها وبين

الانتظار إلى ارتفاع العذر ليأتي بالصلاة الاختيارية؟

لا اشكال في ان الصحيح هو الثاني فيجوز الانتظار إلى ارتفاع العذر. وإذا ثبت تخير المكلف بين الصلاة العذرية والانتظار لأداء الصلاة الاختيارية فلازم ذلك كفاية الصلاة العذرية التي يأتي بها اول الوقت لان الواجب عليه هو الجامع . أي احدى الصلاتين: الاضطرارية أو الاختيارية . والمفروض تحقق الجامع بالاتيان باحد فرديه وهو الصلاة العذرية فيكون ما اتى به كافياً ولا تلزم الاعادة.

لذا قال (قده): المقام الاول- الامر الاضطراري: وردت في الشريعة المطهرة أوامر لا تحصى تختص بحال الضروريات وتعذر أمثال الاوامر الاولى أو بحال الحرج في أمثالها: مثل التيمم ووضوء الجبيرة وغسلها وصلاة العاجز عن القيام أو القعود، وصلاة الغريق. ولا شك في أن الاضطرار ترتفع به فعليّة التكليف، لان الله تعالى لا يكلف نفسا الا وسعها.

وقد ورد في الحديث النبوي المشهور الصحيح (رفع على أمتي ما اضطروا إليه) غير ان الشارع المقدس- حرصا على بعض العبادات لا سيما الصلاة التي لا تترك بحال- أمر عباده بالاستعاضة عما اضطروا إلى تركه بالاتيان ببذل عنه: فأمر- مثلاً- بالتيمم بدلا عن الوضوء أو الغسل، وقد جاء في الحديث (يكفيك عشر سنين).

وأمر بالمسح على الجبيرة بدلا عن غسل بشرة العضو في الوضوء والغسل.

وأمر بالصلاة من جلوس بدلا عن الصلاة من قيام وهكذا..
 فيما لا يحصى من الاوامر الواردة في حال اضطرار المكلف وعجزه
 عن امتثال الامر الاولى الاختياري أو في حال الحرج في أمثاله.
 ولا شك في أن هذه الاوامر الاضطرارية هي أوامر واقعية
 حقيقية ذات مصالح ملزمة كالوامر الاولى.

وقد تسمى (الوامر الثانوية) تنبيهها على انها واردة الحالات
 طارئة ثانوية على المكلف وإذا أمتثلها المكلف أدى ما عليه في
 هذا الحال وسقط عنه التكليف بها.

وأما الحالة الاخرى - وهي ان يكون جواز البدار فيها للصلاة العذرية
 مشروطاً باستمرار العذر إلى آخر الوقت - وتوضيح الحال فيها:

ان المكلف إذا أتى بالصلاة العذرية حال العذر فان ارتفع عذره قبل
 انتهاء الوقت وصار متمكناً من الصلاة الاختيارية فلازم ذلك بطلان
 الصلاة العذرية التي أتى بها، إذ ان صحتها مشروطة باستمرار العذر
 والمفروض عدم استمراره، ومع بطلانها فلا تقع مجزية عن الصلاة
 الاختيارية كما هو واضح. هذا إذا فرض زوال العذر قبل انتهاء الوقت.

وأما إذا بقي مستمراً فالبحت عن وجوب الاعادة لا معنى له لفرض
 عدم ارتفاع العذر داخل الوقت ليمكن اعادة الصلاة فينحصر البحث في
 وجوب القضاء فيقال: هل يجب القضاء والاتيان بالصلاة الاختيارية بعد
 انقضاء الوقت وارتفاع العذر أو لا ؟.

قد يقال بعدم وجوب القضاء، إذ المكلف باتيان بالصلاة العذرية

حالة العذر قد حصل على تمام مصلحة الصلاة الاختيارية فان الصلاة العذرية إذا لم تكن وافية بتمام مصلحة الصلاة الاختيارية لم يأمر بها فأمره بها دليل على وفائها بتمام مصلحة الصلاة الاختيارية، ومع حصول المكلف على تمام مصلحة الصلاة الاختيارية فلا يصدق انه فاتة شيء ليجب عليه القضاء، إذ وجوب القضاء منصب على الفوت - (اقض ما فات كما فات)^(١) - ومع عدم صدق الفوت قد يقال لا يجب القضاء فيها .

الا انه يمكن ان يقال: ان مجرد الأمر بالصلاة العذرية داخل الوقت لا يمكن ان نفهم منه اشتمالها على تمام المصلحة ليثبت الاجزاء بل اثبات تمام المصلحة يحتاج إلى دليل خاص - والا فالقاعدة لا تقتضي الاجزاء - كما قد يدعى ذلك في التيمم فقد يستفيد الفقيه من حديث (التيمم أحد الطهورين) وحديث (يكفيك عشر سنين)^(٢) اشتماله على

(١) لم يرد التعبير المذكور في رواياتنا وإنما الوارد في معتبرة زارة: (فليقض في السفر صلاة الحضر كما فاتته) الوسائل باب ٦ من قضاء الصلوات حديث ١. وقريب من ذلك معتبرته الأخرى الواردة في الباب ٢ حديث ٣.

(٢) ففي معتبرة محمد بن مسلم سألت أبا عبد الله عن رجل اجنب فتيمم بالصعيد وصلى ثم وجد الماء قال: (لا يعيد، ان رب الماء رب الصعيد فقد فعل أحد الطهورين). وسائل الشيعة ج ٢ باب ١٤ من أبواب التيمم ح ١٥. وفي معتبرة السكوني عن جعفر عن ابيه عن آباءه عن أبي ذر. رضي الله عنه. أنه أتى النبي . صلى الله عليه وآله . فقال: يا رسول الله هلكت جامعت على غير ماء، قال: فأمر النبي صلى الله عليه وآله بمحمل فاستترت به ويماء فاغتسلت انا وهي ثم قال: (يا ابا ذر يكفيك الصعيد عشر سنين) المصدر السابق ح ١٢.

تمام مصلحة الوضوء، كما وربما يستفيد الفقيه من الأدلة الخاصة عدم وجوب القضاء كما هو الحال في قوله تعالى ﴿وتيمموا صعيداً طيباً﴾^(١) فان هذه الآية إذا كانت بصدد بيان الوظيفة حالة عدم الماء وحالة ما بعد التمكن منه ومع ذلك لم تأمر إلا بالصلاة مع التيمم كان ذلك دليلاً على عدم وجوب القضاء والا لأمرت به ولقالت: وإذا تمكنتم من الماء وجبت عليكم الصلاة مع الوضوء.

الا ان المعروف بين الفقهاء في فتاويهم القول بالاجزاء مطلقا أداء وقضاء. غير أن اطباقهم على القول بالاجزاء ليس مستندا إلى دعوى ان (البديهية العقلية تقضي الاجزاء)، لانه هنا يمكن تصور عدم الاجزاء بلا محذور عقلي، أعني يمكننا أن نتصور عدم الملازمة بين الاتيان بالمأمور به بالامر الاضطراري وبين الاجزاء به عن الامر الواقعي الاختياري. والنتيجة التي نخرج بها هي: ان القاعدة لا تقتضي الأجزاء، بل لابد لاثبات الاجزاء من أحد أمرين:

الاول: دلالة الدليل على وفاء الوظيفة الاضطرارية بتمام مصلحة الوظيفة الاختيارية.

والثاني: عدم اشارة الدليل لوجوب القضاء فيما إذا كان بصدد بيان الوظيفة حالة ثبوت العذر وارتفاعه.

لذا قال (قده): ولكن يقع البحث والتساؤل فيما لو ارتفعت

تلك الحالة الاضطرارية الثانوية ورجع المكلف إلى حالته الاولى من التمكن من اداء ما كان عليه واجبا في حالة الاعتبار فهل بجزئه ما كان قد أتى به في حال الاضطرار، أو لا يجزئه، بل لا بد له من اعادة الفعل في الوقت اداء إذا كان ارتفاع الاضطرار قبل انتهاء وقت الفعل وكنا قلنا بجواز البدار^(١)، أو أعادته خارج الوقت قضاء إذا كان ارتفاع الاضطرار بعد الوقت. أن هذا أمر يصح فيه الشك والتساؤل، وإن كان المعروف بين الفقهاء في فتاويهم القول بالاجزاء مطلقا أداء وقضاء. غير أن أطباهم على القول بالاجزاء ليس مستندا إلى دعوى أن البديهية العقلية تقضي به، لأنه هنا يمكن تصور عدم الاجزاء بلا محذور عقلي، أعني يمكننا أن نتصور عدم الملازمة بين الاتيان بالمأمور به بالامر الاضطراري وبين الاجزاء به عن الامر الواقعي الاختياري.

توضيح ذلك: انه لا اشكال في أن المأتي به في حال الاضطرار أنقص من المأمور به حال الاختيار، والقول بالاجزاء فيه معناه كفاية الناقص عن الكامل مع فرض حصول التمكن من اداء الكامل في الوقت أو خارجه. ولا شك في أن العقل لا يرى بأسا

(١) لأنه إذا لم يجز البدار، فإن ابتدر فعمله باطل فكيف يجزئ، وإن لم يبتدر فلا يبقى مجال لزوال العذر في الوقت حتى يتصور الاداء.

بالامر بالفعل ثانيا بعد زوال الضرورة، تحصيلاً للكمال الذي قد فات منه.

بل قد يلزم العقل بذلك إذا كان في الكامل مصلحة ملزمة لا يفي بها الناقص ولا يسد مسد الكامل في تحصيلها.

ادلة القائلين بالاجزاء

ما هو السر في حكم الفقهاء بالاجزاء قضاء واداء مع ان الماتي به انقص من الواجب المامور به، وهل هناك ملازمة بين الاتيان بالناقص وبين الاجزاء عن الكامل؟ فقد ذكروا وجوه اربعة في ذلك:

استدلوا على اجزاء الأوامر الاضطرارية بالنسبة إلى الواقعية باطلاق مثل قوله تعالى: (وان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا) وقوله عليه السلام (التراب أحد الطهورين ويكفيك عشر سنين) ونحوهما، فان ظاهرها كون العمل الاضطراري في هذه الحالة مشتملا على جميع مصالح الاختياري أو معظمها في حال الاختيار، ولازمه الاجزاء وعدم وجوب الإعادة أو القضاء.

ولو لم يكن اطلاق لذلك الدليل فمقتضى أصالة البراءة عدم الوجوب فإنه لشك في تجدد التكليف بعد رفع الاضطرار والأصل عدمه. واستدلوا أيضا على اجزاء الامر الظاهري عن الواقعي بان مريد الصلاة مثلا إذا شك في الطهارة فاجرى قاعدة الطهارة أو استصحابها كان الأصلان مثبتين للطهارة حاكمين على اطلاق ما دل على أنه لا صلاة الا بظهور ولازم ذلك احراز الشرط واجزاء العمل وهنا تفاصيل .

لذا قال (قده): والمقصود الذي نريد أن نقوله بصريح العبارة :
ان الاتيان بالناقص ليس بالنظرة الاولى مما يقتضي عقلا الاجزاء
عن الكامل). فلا بد ان يكون ذهاب الفقهاء إلى الاجزاء لسر هناك:
اما لوجود ملازمة بين الاتيان بالناقص وبين الاجزاء عن الكامل،
وأما لغير ذلك من الاسباب. فيجب أن نتين ذلك، فنقول: هناك وجوه
أربعة تصلح أن تكون كلها أو بعضها مستندا للقول بالاجزاء
نذكرها كلها.

اولا: مقتضى قوله تعالى(يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر)
هو التخفيف على المكلفين والتوسعة عليهم لا اخراجهم من العسر الى
اليسر، فالقول بالاعادة او القضاء يتنافى وهذا الاصل القرآني الشريف.
لذا قال (قده): اولا - انه من المعلوم أن الاحكام الواردة في حال
الاضطرار واردة للتخفيف على المكلفين والتوسعة عليهم في
تحصيل مصالح التكاليف الاصلية الاولية (يريد الله بكم اليسر
ولا يريد بكم العسر). وليس من شأن التخفيف والتوسعة أن
يكلفهم ثانيا بالقضاء أو الاداء، وان كان الناقص لا يسد مسد
الكامل في تحصيل مصلحته الملزمة.

ثانيا: ان أكثر الأدلة الواردة في التكاليف الاضطرارية مطلقة كقوله
تعالى (فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا)، ورود مثل قوله (عليه
السلام): (ان التراب يكفيك عشر سنين).

ومقتضى الاقتضاء هو الاكتفاء بالاتيان بالجامع، والماتى به بعنوانه الثانوي يحقق ذلك.

وايضا لو كان الاعادة قبل خروج وقت الواجب الموقت او القضاء خارج الوقت لو كان مطلوبا لنص على ذلك.

وحيث لم ينص عليهما فعلم منه عدم ارادته ظاهرا.

لذا قال (قده): ثانيا - ان أكثر الأدلة الواردة في التكاليف الاضطرارية مطلقة مثل قوله تعالى (فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا)، أي ان ظاهرها بمقتضى الاطلاق الاكتفاء بالتكليف الثاني لحال الضرورة، وان التكليف منحصر فيه وليس وراءه تكليف آخر.

فلو أن الاداء أو القضاء واجبان أيضا لوجب البيان والتنصيص على ذلك. واذا لم يبين ذلك علم ان الناقص يجزئ عن اداء الكامل أداة وقضاء، لا سيما مع ورود مثل قوله (عليه السلام): (ان التراب يكفيك عشر سنين).

ثالثا: استدل المانعين من الاجزاء القائلين بوجوب الاداء او القضاء بروايات مثل «اقض ما فات» ونحوه من الأدلة التي اقيمت على القضاء في مقامه مما يتوقف صدقه على صدق الفوت، وهو معلوم في المقام ضرورة عدم وصول المكلف إلى المنفعة الحاصلة من الأمر الاختياري، وفوات المصلحة المترتبة على المأمور به الواقعي الأولي. واجيب عليه، بعدم صدق الفوت بعد إحراز المصلحة المترتبة على الفعل

الاضطراري على وجه يوجب قضاء ذلك الفعل.

وكونها اكمل من المصلحة المترتبة على الاضطراري لا يوجب ذلك لعدم عموم في دليل القضاء ، فإنّ الموجود في كتب الحديثية ليس ما هو المشهور في الألسنة، من قولهم: (اقض ما فات كما فات) بل الموجود في الرواية قوله عليه السلام (ما فاتك من فريضة فاقضها كما فاتك)^(١)، ومن المعلوم عدم صدق الفوت في المقام، سيّما بعد ملاحظة ورود الحديث في مقام بيان الكيفية.

نعم، يصدق الفوت بالنسبة إلى الزيادة المترتبة على الفعل الاختياري ، ولا دلالة في الرواية على وجوب تدارك كلّ فائتة، والمقدار المذكور ليس من الفرائض كما لا يخفى.

ثم ان جواز البدار لفضيلة ما كالوقت يظهر منها مسامحة الشارع في تحصيل الكامل عند التمكن، والا لنص على وجوب الانتظار تحصيلاً للكامل.

ثالثاً- ان القضاء بالخصوص انما يجب فيما إذا صدق الفوت، ويمكن أن يقال انه لا يصدق الفوت في المقام، لان القضاء انما يفرض فيما إذا كانت الضرورة مستمرة في جميع وقت الاداء. وعلى هذا التقدير لا أمر بالكامل في الوقت، وإذا لم يكن أمر فقد

(١) لم نعثر عليه بلفظه في المصادر الحديثية من الخاصة والعامة، نعم ورد ما يقرب منه، انظر عوالي اللآلي ٣: ١٠٧، الحديث ١٥٠، والوسائل ٥: ٣٥٩، الباب ٦ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث الأول.

يقال انه لا يصدق بالنسبة إليه فوت الفريضة، إذ لا فريضة.

وأما الاداء فانما يفرض فيما يجوز البدار به، وقد ابتدر المكلف - حسب الفرض - إلى فعل الناقص في الازمنة الاولى من الوقت ثم زالت الضرورة قبل انتهاء الوقت.

ونفس الرخصة في البدار - لو ثبتت - تشير إلى مسامحة الشارع في تحصيل الكامل عند التمكن، والا لفرض عليه الانتظار تحصيلا للكامل.

رابعاً: الشك في اصل التكليف، وفي مثله تجري اصالة البراءة القاضية بعدم وجوبهما.

وتمام الحديث السابق كان عن الأوامر الاضطرارية.

رابعاً - إذا كنا قد شكنا في وجوب الاداء والقضاء، والمفروض ان وجوبهما لم ننفيه باطلاق ونحوه - فان هذا شك في اصل التكليف. وفي مثله تجري اصالة البراءة القاضية بعدم وجوبهما. فهذه الوجوه الاربعة كلها أو بعضها أو نحوها هي سر حكم الفقهاء بالاجزاء قضاء واداء.

والقول بالاجزاء - على هذا أمر لا مفر منه. ويتأكد ذلك في الصلاة التي هي العمدة في الباب.

المقام الثاني - الامر الظاهري

التمهيد

للحكم الظاهري اصطلاحان

الأول: هو الحكم الذي اخذ في موضوعه الشك في الحكم الواقعي، وبهذا يتمحض الحكم الظاهري في الاصول العملية، إذ هي التي اعتبر في جريانها الشك في الحكم الواقعي، فموضوع البراءة الشرعية مثلا هو الشك في التكليف المتوجّه للمكلف واقعا تجاه هذه الواقعة أو تلك، وهكذا سائر الاصول العملية فإنّها جميعا قد أخذ في موضوعاتها الشك في الحكم الواقعي.

الثاني: هو الحكم المجهول في ظرف الجهل بالحكم الواقعي بقطع النظر عن أخذ الجهل والشك في الحكم الواقعي موضوعا في الحكم أو عدم أخذه في موضوعه.

لذا قال (قده): تمهيد: للحكم الظاهري اصطلاحان:

(أحدهما) ما تقدم في اول الجزء الاول، وهو المقابل للحكم

الواقعي، وان كان الواقعي مستفادا من الادلة الاجتهادية الظنية فيختص الظاهري بما ثبت بالاصول العملية.

و(ثانيهما) كل حكم ثبت ظاهرا عند الجهل بالحكم الواقعي الثابت في علم الله تعالى، فيشمل الحكم الثابت بالامارات والاصول معا. فيكون الحكم الظاهري بالمعنى الثاني اعم من الاول. وهذا المعنى الثاني العام هو المقصود هنا بالبحث، فالامر الظاهري: ما تضمنه الاصل أو الامارة.

ثم انه لا شك في ان الامر الواقعي في مورد الاصل والامارة غير منجز على المكلف، بمعنى انه لا عقاب على مخالفته (للوواقع) بسبب العمل بالامارة والاصل لو اتفق مخالفتها له، لانه - من الواضح - ان كل تكليف غير واصل إلى المكلف بعد الفحص واليأس غير منجز عليه، ضرورة ان التكليف انما يتنجز بوصوله بأي نحو من انحاء الوصول، ولو بالعلم الاجمالي. هذا كله لا كلام فيه، وسيأتي في مباحث الحجة تفصيل الحديث عنه.

وانما الذي يحسن ان نبث عنه هنا في هذا الباب هو ان الامر الواقعي المجهول لو انكشف فيه بعد ذلك خطأ (الامارة أو الاصل)، وقد عمل المكلف - حسب الفرض - على خلافه (الواقع) اتباعا للامارة الخاطئة أو الاصل المخالف للواقع، فهل يجب على المكلف امتثال الامر الواقعي في الوقت اداء، وفي خارج الوقت قضاء، أو أنه لا

يجب شئ عليه بل يجزي ما اتى به على طبق الامارة أو الاصل
ويكتفي به ؟

مثالين للأوامر الظاهرية:

أ - إذا دلت (الامارة) على وجوب الظهر ثم اتضح الخلاف وان
الواجب واقعاً هو الجمعة. وفي هذا المثال يوجد حكم ظاهري وهو حجية
الامارة قد سار المكلف على طبقه ثم اتضح مخالفته للواقع.

ب - إذا استصحب المكلف طهارة الثوب السابقة فصلى فيه ثم
اتضح نجاسته واقعاً.

ففي المثال الاول المعتمد فيه هو قيام الامارة على وجوب الظهر
كخبر الثقة.

وفي المثال الثاني استند في طهارة الثوب الى اصل عملي يبين فيه
الوظيفة العملية عند الشك وهو استصحاب الحالة السابقة للثوب التي
هي الطهارة. وفي هذين المثالين نسال:

هل الوظيفة الظاهرية التي أتى بها المكلف تجزي عن الوظيفة
الواقعية أو لا ؟

قد يقال نعم تقتضي الاجزاء لان الشارع المقدس حينما جعل
الامارة حجة لابد وان يفرض صيرورتها سبباً لحدوث المصلحة في
مؤداها، فاذا أدت إلى وجوب الظهر فمؤداها . وهو وجوب الظهر. لابد من
حدوث المصلحة فيه، والا كان جعل الحجية لها من قبل الشارع قبيحاً
لانه يوجب تفويت مصلحة الواقع، ومعه يلزم اجزاؤها لعدم الفرق بينها

وبين الجمعة في الوفاء بالمصلحة.

وهذا هو المسلك القائل بكون الامارة سبباً لحدوث المصلحة في مؤداها هو المعروف بمسلك السببية. هكذا قد يقرب برهان القول باجزاء امتثال الأحكام الظاهرية. ويعترض على هذا القول بـ: اولاً. ان القول بان مؤدى الامارة سبباً لحدوث المصلحة باطل في نفسه.

ولتوضيحه نقول باختصار : واجه الاصوليون مشكلة تقول كيف جعل الشارع خبر الثقة مثلاً حجة والحال ان ذلك قد يوجب تفويت مصلحة الواقع باعتبار انه ربما يكون الثابت واقعاً وجوب الجمعة ، فإذا جعل الشارع خبر الثقة حجة وكان دالاً على وجوب الظهر فسوف يأتي المكلف بالظهر ويترك الجمعة ، وبذلك تفوت عليه مصلحة الجمعة، ومن الواضح ان تفويت المصلحة الواقعية أمر قبيح.

وهذه المشكلة تتولد من اثبات الحجية لخبر الثقة، إذ لولا ذلك لما أخذ المكلف به بل كان يحتاط ويحاول تحصيل العلم بالواقع. ان هذه المشكلة اثارت اهتمام الاصوليين وصارت سبباً لتولد مسلك السببية، فمسلك السببية لم ينشأ إلا من أجل الضرر من هذه المشكلة، فان الامارة إذا كانت تُحدث مصلحة بمقدار مصلحة الواقع فلا محذور بعد ذلك في جعلها حجة، ولكن هذا المسلك باطل جزماً، لأنه يؤدي إلى محذور (التصويب) كما سنوضح، ومن هنا حاول الشيخ الأنصاري (رَه) سلوك مسلك آخر في حل المشكلة وهو القول بـ(المصلحة السلوكية) (يأتي توضيح المقصود من المصلحة السلوكية في الجواب الثاني) الذي هو من

نتائج هذه المشكلة أيضاً.

لذا قال (قده): ثم ان العمل على خلاف الواقع - كما سبق - تارة

يكون بالامارة (كما في المثال الاول المتقدم، وهو قيام خبر الثقة على

وجوب الجمعة او الظهر) واخرى بالاصل (كما في المثال الثاني وهو

استصحاب الحالة السابقة لطهارة الثوب مثلاً). ثم الانكشاف (اي انكشاف

خطأ الامارة وعدم اصابتها للواقع، وانكشاف خطأ الاصل العملي) على

نحوين: انكشاف على نحو اليقين (اي بنحو كشف خطأ الامارة في

انعكاس الواقع، وانكشاف خطأ في تعيين الوظيفة العملية من الاصل العملي)،

وانكشاف بمقتضى حجة معتبرة (كانكشاف خطأ حجية الامارة اي لم

تكن معتبرة او انكشاف خطأ حجية الاصل العملي). فهذه اربع صور.

الاول - الاجزاء في الامارة مع انكشاف الخطأ فيها يقينا .

الثاني - الاجزاء في الاصول مع انكشاف الخطأ فيها يقينا .

الثالث - الاجزاء في الامارات مع انكشاف الخطأ بحجة دليل

الامارة اي لم تكن الامارة حجيتها معتبرة.

الرابع - الاجزاء في الاصول مع انكشاف الخطأ بحجية الاصل اي

لم تكن حجيته معتبرة معتبرة.

لذا قال (قده): ولاختلاف البحث في هذه الصور - مع اتفاق

صورتين منها في الحكم وهما صورتا الانكشاف بحجة معتبرة مع

العمل على طبق الامارة ومع العمل بمقتضى الاصل-

نعقد البحث في ثلاث مسائل:

الاولى - الاجزاء في الامارة مع انكشاف الخطأ يقينا

عرفت وستعرف ان ما هو المجمعول في الامارة هو الطريقية والكاشفية للواقع فيفترض ان تكون مرآة له وحاكية عنه وهذا هو معنى قولهم : ان المجمعول في موارد الامارة إنما هو حجيتها بلحاظ نظرها إلى الواقع وإثباتها له على ما هو عليه من دون جعل شيء آخر فيها في مقابل الواقع .

فاذا انكشف خطأ الامارة فيكون حالها حال القطع المخالف للواقع، والمعروف عند علماء الاصول الامامية عدم الاجزاء مطلقا سواء كان قيامها في الاحكام، كقيام الامارة على وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة حال الغيبة بدلا عن صلاة الجمعة، ام الموضوع كقيام البينة على طهارة ثوب صلى به أو ماء توضأ منه، ثم بانث نجاسته.

لان ما أدت اليه الامارة غير مطابق لما هو الواقع بحسب الفرض فلم تؤد إلى حكم شرعي أصلاً: لا واقعي ولا ظاهري، أما الأول فظاهر، وأما الثاني فللفرض عدم جعل حكم ظاهري في قبال الحكم الواقعي في موردها، وإنما المجمعول كما عرفت هو الطريقية والكاشفية فحسب، فإذا حال القطع المخالف للواقع.

لذا قال (قده): نعقد البحث في ثلاث مسائل:

الاول- الاجزاء في الامارة مع انكشاف الخطأ يقينا: ان قيام

الامارة تارة يكون في الاحكام، كقيام الامارة على وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة حال الغيبة بدلا عن صلاة الجمعة.
واخرى في الموضوعات، كقيام البيعة على طهارة ثوب صلى به أو ماء توضأ منه، ثم بانت نجاسته. والمعروف عند الامامية عدم الاجزاء مطلقا في الاحكام والموضوعات.

توضيح مصطلح (التخطئة والتصويب)

التخطئة: في الاصطلاح عبارة عن أن يكون لحكم أو موضوع ذي حكم وجود واقعي محفوظ قد يخطئه المجتهد المريد للوصول إليه بطريق معتبر من علم أو امانة وقد يصيب فالقائلون بواقع محفوظ للشيء قد يصيبه طالبه وقد لا يصيبه يسمون بالمخطئة.
والتصويب: عبارة عن تبعية واقع الشيء لما أدى إليه الطريق المعتمد والقائلون بذلك يسمون مصوبة.

والقول بالتخطئة هو مذهب الامامية أعزهم الله، وأما القول بالتصويب فهو مذهب جمع من الاشاعرة والمعتزلة على خلاف بينهما.
التصويب المعتزلي: وهو التصويب الذي تعتمد المعتقدات، وحاصله: التسليم بأن لله جلّ وعلا أحكاما في نفس الأمر والواقع، وأن هذه الأحكام ناشئة عن مصالح ومفاسد في متعلقاتها إلا أن هذه الأحكام إنشائية غير بالغة مرحلة الفعلية والتنجز، ولا تبلغ هذه المرحلة إلا أن تقوم الأمانة على طبقها، وحينما تكون الأمانة مؤدية لمعنى غير ما عليه الواقع فإن قيامها يكون سببا في نشوء مصلحة في مؤداها أقوى من

مصلحة الواقع، وهذا ما يؤهلها للحجية ولزوم العمل على طبقها دون الواقع، فيبقى الواقع مجرد حكم إنشائي لا يصلح لأن يتعبد به بعد ان كان مرجوحا بسبب قيام الأمانة على خلافه. وهذا الرأي غير مقبول عند الامامية .

التصويب الأشعري: وهو التصويب الذي يبني عليه جمع من الاشاعرة، وحاصله: أنه ليس لله عز وجل أحكام واقعية يصيبها المجتهد أو يخطئها بل ان الأحكام تابعة لما تقتضيه الأدلة والأمارات ، فقيام الأمانة هو السبب في نشوء مصلحة في مؤداها ويترتب عن هذه المصلحة جعل الحكم الشرعي بنحو يتطابق مع مؤدى الأمانة ، ومن هنا يكون كل مجتهد مصيبا، وذلك لأنه عول فيما تبناه على ما أدت اليه الامارة والمفترض أنه ليس ثمة واقع وراء الامارة حتى نحتمل عدم مطابقتها له، فالأحكام انما تتخلق عن الأمانة ، فالمجتهد الذي بنى رأيه على هذه الأمانة يكون رأيه هو الواقع ، والمجتهد الآخر الذي بنى رأيه على أمانة أخرى - متصلة بنفس موضوع الامارة الاولى - يكون ما بنى عليه هو الواقع وهكذا لو قامت أمانة ثالثة مباينة في مؤداها للأمارتين، فيمكن ان يكون للواقعة الواحدة حكمان أو ثلاثة أو أكثر، وتكون تمام هذه الأحكام مصيبة للواقع، لأن الواقع انما يتخلق عن قيام الامارة.

وهذا الرأي مناف للنصوص الشرعية الكثيرة الدالة على ان لله عز وجل أحكام واقعية، وان له في كل واقعة حكم.

اولا: ان ما أفيد في البرهان السابق من التمسك بمسلك السببية

فهو باطل، لأن مسلك السببية يستلزم التصويب، إذ لو فرض ان الحكم الثابت في الواقع هو وجوب الجمعة وادت الامارة إلى وجوب الظهر وحدثت في الظهر مصلحة بمقدار عشر درجات التي هي بمقدار مصلحة الواقع فيلزم تبدل الواقع من التعيين إلى التخيير، فالثابت في الواقع قبل قيام الامارة هو وجوب الجمعة بنحو التعيين وعند قيام الامارة وحدوث مصلحة في الظهر بمقدار مصلحة الواقع يلزم تبدل تعين وجوب الجمعة إلى التخيير بينها وبين الظهر، فانه بعد اشتمال كل من الجمعة والظهر على مصلحة متعادلة فلا وجه لتخصيص الوجوب بالجمعة بل يلزم (انقلابه) إلى التخيير وهذا نحو من انحاء التصويب، فان للتصويب انحاء منها ان لا يكون في الواقع حكم ابدأً وإنما يحدث بعد قيام الامارة، ومنها ان يكون في الواقع حكم ولكنه يتبدل كما هو الحال في المقام وهذا النوع من التصويب ذهب اليه المعتزلة، والنوع الاول من التصويب الذي ذهب اليه الاشاعرة، وكلاهما باطل. ومن هنا جرت عادة الاصوليين على الفرار من مسلك السببية وما ذاك الا للمحذور المذكور.

لذا قال (قده): أما في (الاحكام) (قيام الامارة في الاحكام كقيام

خبر الثقة على وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة حال الغيبة بدلا عن صلاة الجمعة) فلاجل اتفاقهم على مذهب التخطئة، أي أن المجتهد يخطئ ويصيب، لان لله تعالى احكاما ثابتة في الواقع يشترك فيها العالم والجاهل، أي أن الجاهل مكلف بها كالعالم، غاية الامر انها غير منجزة بالفعل بالنسبة إلى الجاهل القاصر حين جهله، وإنما

يكون معذورا في المخالفة لو اتفقت له باتباع الامارة ، إذ لا تكون الامارة عندهم الا طريقا محضا لتحصيل الواقع.

ومع انكشاف الخطأ لا يبقى مجال للعذر ، بل ينتجز الواقع حينئذ في حقه من دون أن يكون قد جاء بشئ يسد مسده ويغني عنه . ولا يصح القول بالاجزاء الا إذا قلنا ، انه بقيام الامارة على وجوب شيء تحدث فيه مصلحة ملزمة على أن تكون هذه المصلحة وافية بمصلحة الواقع يتدارك بها مصلحة الواجب الواقعي ، فتكون الامارة مأخوذة على نحو الموضوعية للحكم . ضرورة انه مع هذا الفرض يكون ما أتى به على طبق الامارة مجزيا عن الواقع لانه قد أتى بما يسد مسده ويغني عنه في تحصيل مصلحة الواقع .

ولكن هذا معناه التصويب المنسوب إلى المعتزلة ، أي أن احكام الله تعالى لأراء المجتهدين وان كانت له احكام واقعية ثابتة في نفسها ، فانه يكون - عليه - كل رأي ادى إليه نظر المجتهد قد انشأ الله تعالى طبقه حكما من الاحكام .

والتصويب بهذا المعنى قد اجتمعت الامامية على بطلانه وسيأتي البحث عنه في (مباحث الحجة).

ثانيا - انه حتى لو قبلنا مسلك السببية فلا يثبت بذلك

فلو سلمنا ان الامارة تحدث مصلحة فلا يلزم ان تكون تلك المصلحة ثابتة في المؤدى ليلزم صيرورة الظهر مثلاً واجبة كوجوب الجمعة بل من الممكن افتراض ثبوتها في السلوك بمعنى ان سلوك الامارة والجري العملي على طبقها تحدث فيه مصلحة، وهذه المصلحة في السلوك ليست بمقدار مصلحة الواقع بل بمقدار المصلحة الفائتة على المكلف، فإذا فرض ان المكلف سلك الامارة الدالة على وجوب الظهر وكان الثابت في الواقع هو وجوب الجمعة ولم ينكشف مخالفة الامارة للواقع الا بعد انقضاء الوقت ففي مثل هذه الحالة تكون جميع مصلحة الواقع قد فاتت على المكلف بسبب سلوك الامارة فيلزم لاجل تدارك المصلحة الفائتة ثبوت مصلحة في السلوك بمقدار المصلحة الفائتة فإذا كانت الفائتة بمقدار عشر درجات فيلزم ان يثبت في السلوك المقدار المذكور، أما إذا فرض ان انكشاف مخالفة الامارة للواقع اتضح وسط الوقت فلا يحدث في السلوك مصلحة بمقدار عشر درجات إذ السلوك لم يفوت على المكلف تمام مصلحة الواقع لفرض عدم انتهاء الوقت حتى لا يمكن التدارك، أجل سلوكها فوّت مصلحة فضيلة أول الوقت، فإذا كانت المصلحة المذكورة بمقدار درجة واحدة لزم حدوث درجة واحدة من المصلحة في السلوك وتبقى التسع بلا تدارك فيلزم المكلف تداركها بفعل الجمعة في الوقت.

وباختصار : ان المصلحة إذا كانت في السلوك لا في المتعلق فاللازم عدم الاجزاء في صورة انكشاف الخلاف اثناء الوقت لان السلوك

تحدث فيه مصلحة بمقدار ما يفوت من مصلحة الواقع بسبب السلوك،
وحيث ان الفائت جزء يسير من المصلحة فيلزم الاتيان بالواجب الواقعي
لتدرك بذلك المصلحة المتبقية وهذا هو عدم الاجزاء.

إذن القول بالسببية بهذا النحو - وهو ثبوت المصلحة في السلوك
المعبر عنه بالمصلحة السلوكية (وبهذا اتضح المقصود من المصلحة
السلوكية) - لا يلزم القول بالاجزاء بل قد ينفك عنه كما إذا انكشف
الخلافاً داخل الوقت.

لذا قال (قده): واما القول بالمصلحة السلوكية - أي أن نفس
متابعة الامارة فيه مصلحة ملزمة يتدارك بها ما فات من مصلحة
الواقع، وان لم تحدث مصلحة في نفس الفعل الذي ادت الامارة إلى
وجوبه - فهذا قول لبعض الامامية لتصحيح جعل الطرق والامارات
في فرض التمكن من تحصيل العلم، على ما سيأتي بيانه في محله
ان شاء الله تعالى.

ولكنه - على تقدير صحة هذا القول - لا يقتضي الاجزاء
ايضا، لانه على فرضه تبقي مصلحة الواقع على ما هي عليه عند
انكشاف خطأ الامارة في الوقت أو في خارجه.

توضيح ذلك: ان المصلحة السلوكية المدعاة هي مصلحة
تدارك الواقع باعتبار ان الشارع لما جعل الامارة في حال تمكن
المكلف من تحصيل العلم بالواقع فانه قد فوت عليه الواقع فلا بد
من فرض تداركه بمصلحة تكون في نفس اتباع الامارة، واللازم

من المصلحة التي يتدارك بها الواقع أن تقدر بقدر ما فات من الواقع من مصلحة لا أكثر. وعند انكشاف الخطأ في الوقت لم يفت من مصلحة الواقع الا مصلحة فضيلة أول الوقت، وعند انكشاف الخطأ في خارج الوقت لم تفت الا مصلحة الوقت، اما مصلحة أصل الفعل فلم تفت من المكلف لأمكان تحصيلها بعد الانكشاف، فما هو الملزم للقول بحصول مصلحة يتدارك بها أصل مصلحة الفعل حتى يلزم الاجزاء ؟ واما في (الموضوعات) (قيام الامارة في الموضوعات كقيام البيئة على طهارة ثوب صلى به أو ماء توضأ منه، ثم بانتهجاسته) فالظاهر ان المعروف عندهم ان الامارة فيها قد اخذت على نحو (الطريقية)، كقاعدة اليد والصحة وسوق المسلمين ونحوها فان اصاب الواقع فذاك وان أخطأت فالواقع على حاله ولا تحدث بسببها مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع غاية الامر ان المكلف معها معذور عند الخطأ شأنها في ذلك شأن الامارة في الاحكام.

والسرفي حملها على (الطريقية) هو ان الدليل الذي دل على حجية الامارة في الاحكام هو نفسه دل على حجيتها في الموضوعات بلسان واحد في الجميع، لا أن القول بالموضوعية هنا يقتضي محذور التصويب المجمع على بطلانه عند الامامية كالامارة في الاحكام.

وعليه فالامارة في الموضوعات أيضا لا تقتضي الاجزاء بلا فرق

بينها وبين الامارة في الاحكام.

الثانية - الاجزاء في الاصول مع انكشاف الخطأ يقينا

وأما الكلام في هذه المسألة - وهي إجزاء الاتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري عن المأمور به بالأمر الواقعي وعدمه فيما إذا انكشف الخلاف بعلم وجداني أو تعبدى - فقد اختلفت كلمات الأصحاب فيها على أقوال:

الأول: الإجزاء مطلقاً.

الثاني: عدمه مطلقاً.

الثالث: التفصيل بين ما إذا انكشف الخلاف بعلم وجداني وما إذا انكشف بعلم تعبدى، فيجزي على الثاني دون الأول.

الرابع: التفصيل بين القول بالسببية والقول بالطريقة، فعلى الأول لا مناص من الإجزاء دون الثاني.

الخامس: التفصيل بين أقسام السببية بالالتزام بالإجزاء في بعضها وبعدمه في بعضها الآخر.

السادس: التفصيل بين الأمارات والأصول بالالتزام بعدم الإجزاء في موارد الأمارات والإجزاء في موارد الأصول. وقد اختار هذا التفصيل المحقق صاحب الكفاية والمحقق الاصفهاني (رحمهما الله).

وقد عرفت أنّ الحكم الظاهري على قسمين:

أحدهما: حكم ظاهري مجعول في ظرف الشك والجهل بالواقع حقيقة من دون نظر إلى الواقع أصلاً.

وثانيهما: حكم ظاهري مجعول أيضاً في ظرف الشك في الواقع

والجهل به، إلّا أنّه ناظر إلى الواقع وكاشف عنه.

والأوّل مفاد الأصول العملية كقاعدة الطهارة والحلية

والاستصحاب، والثاني مفاد الأمارات. ثم ان الاصل على قسمين:

أ- اصل عقلي، بمعنى ان العقل هو الحاكم وهذا لا يتضمن جعل

شرعي لحكم ظاهري، كالا احتياط الذي يقضي به العقل، اوقاعدة التخيير،

اوقاعدة قبح العقاب بلا بيان التي يصطلح عليها بالبراءة العقلية.

في قبال الاحتياط الشرعي الذي سنده الروايات الشريفة كما

سياتي في الشرح في التفرقة بينهما.

ب - اصل شرعي، بمعنى ان الشارع يجعله في مقام الشك وحيرة

المكلف وهو المعروف بالحكم الظاهري الاعم من الامارة والاصل العملي،

ومحل الكلام في الاصل العملي الذي يتضمن حكما شرعيا ظاهريا والذي

يقع في قبال الاصل العقلي الذي لا يتضمن ذلك، والاصول العملية

متمثلة بالاستصحاب ومفاد دليليته هو قوله عليه السلام (لا تنقض

اليقين بالشك ابدا) ^(١)، والبراءة الشرعية تعني الاباحة ومفاد دليليتها

(١) محمد بن الحسن بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن حماد، عن حريز، عن

زرارة قال: قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء، أتوجب الخفقة والخفقتان

عليه الوضوء؟ فقال: يا زرارة؟ قد تنام العين ولا ينام القلب، والأذن، فإذا

نامت العين، والأذن، والقلب، وجب الوضوء، قلت: فإن حرك إلى جنبه شيء

ولم يعلم به؟ قال: لا، حتى يستيقن أنه قد نام، حتى يجيء من ذلك أمر

بين، وإلا فإنه على يقين من وضوئه، ولا تنقض اليقين أبدا بالشك، وإنما

قوله صلى الله عليه وآله (رفع عن امتي ما لا يعلمون..)^(١)، واصالة الطهارة واصالة الحلية.

لذا قال (قدم): الثاني- الاجزاء في الاصول مع انكشاف الخطأ يقينا: لا شك في أن العمل بالاصل انما يصح إذا فقد المكلف الدليل الاجتهادي على الحكم. فيرجع إليه باعتباره وظيفته للجاهل لا بد منها للخروج من الحيرة.

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

أ- أصل عقلي، والمراد منه ما يحكم به العقل ولا يتضمن جعل حكم ظاهري من الشارع، كالاحتياط، وقاعدة التخيير والبراءة العقلية التي مرجعها إلى حكم العقل بنفي العقاب بلا



تنقضه بيقين آخر (التهذيب ١: ٨ | ١١).

(١) حديث الرفع المروي في خصال الصدوق (ره) بسند صحيح عن حريز عن أبي عبدالله (عليه السلام): «قال قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): رفع عن أمتي تسعة: الخطأ والنسيان وما أكرهوا عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطرّوا إليه والحسد والطيرة والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشفة، (الخصال: ٤١٧ / باب التسعة ح ٩، الوسائل ١٥: ٣٦٩ / أبواب جهاد النفس ب ٥٦ ح ١).

بيان، فهي لا مضمون لها الا رفع العقاب، لا جعل حكم بالاباحية من الشارع.

ب- أصل شرعي، وهو المجعول من الشارع في مقام الشك والحيرة فيتضمن جعل حكم ظاهري، كالاستصحاب والبراءة الشرعية التي مرجعها إلى حكم الشارع بالاباحية، ومثلها أصالة الطهارة والحلية. إذا عرفت ذلك فنقول:

أولاً - ان بحث الاجزاء لا يتصور في قاعدة الاحتياط مطلقاً سواء كانت عقلية (اي التي يكون العقل بالاحتياط هو الحاكم، او شرعية كقاعدة الاحتياط الشرعية يكون مستندها هو الخطاب الشرعي، كما روي في أمالي الطوسي قال النبي (صلى الله عليه وآله): إن لكل ملك حمى، وإن حمى الله حلاله وحرامه، والمشتبهات بين ذلك، كما لو أن راعياً رعى إلى جانب الحمى لم تلبث غنمه أن تقع في وسطه، فدعوا المشتبهات. وكما روي في امالي الصدوق عن امير المؤمنين عليه السلام لكميل بن زياد فيما قال: يا كميل أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت فقد يستند الى مثل هذه الروايات الشريفة في المقام)، لان المفروض في الاحتياط (هذا سبب اخراج الاحتياط الشرعي عن حريم النزاع) هو العمل بما يحقق أمتثال التكليف الواقعي فلا يتصور فيه تفويت المصلحة.

وثانياً - كذلك (اي الذي يخرج عن حريم النزاع فيما نحن فيه) لا

يتصور بحث الاجزاء في الاصول العقلية الاخرى كالبراءة وقاعدة التخيير، (السبب في اخراج الاصول العقلية عن النزاع فيها هو) لانها - حسب الفرض لا تتضمن حكما ظاهريا، حتى يتصور فيها الاجزاء والاكتفاء بالمأتي به عن الواقع، بل أن مضمونها (اي مضمون الاصول العقلية) هو سقوط العقاب والمعدورية المجردة.

وعليه فينحصر البحث في خصوص الاصول الشرعية عدا الاحتياط (اي عدا اصل الاحتياط الشرعي الذي امر به الشرع في احتط لدينك فقد روي في امالي الصدوق عن امير المؤمنين عليه السلام لكميل بن زياد فيما قال: يا كميل اخوك دينك فاحتط لدينك)، كالاستصحاب وأصالة البراءة والحلية وأصالة الطهارة.

وهي لاول وهلة لا مجال لتوهم الاجزاء فيها لا في الاحكام ولا في الموضوعات، فإنها أولى من الامارات في عدم الاجزاء، باعتبار انها - كما ذكرنا في صدر البحث - وظيفة عملية يرجع إليها الجاهل الشاك لرفع الحيرة في مقام العمل والعلاج الوقتي.

أما الواقع فهو على واقعيته، فيتنجز حين العلم به وانكشافه، ولا مصلحة في العمل بالاصل غير رفع الحيرة عند الشك. فلا يتصور فيه مصلحة وافية يتدارك بها مصلحة الواقع حتى يقتضي الاجزاء والاكتفاء به عن الواقع.

ولذا أفتى علماؤنا المتقدمون بعدم الاجزاء في الاصول العملية.

اجزاء الأمر الظاهري في صورة وعدم اجزائه في صورة أخرى

الأمر الظاهري يجزي في بعض الصور عند المحقق الخراساني والمحقق الأصفهاني رحمهما الله . فقد اختارا اجزاء الأمر الظاهري في صورة وعدم اجزائه في صورة أخرى.

ومختصره: ان المكلف إذا أراد الصلاة لزمه احراز طهارة ثوبه وبدنه . ان لم يكن له قطع . أما بواسطة خبر الثقة بان يشهد الثقة بطهارة الثوب مثلاً أو بواسطة قاعدة الطهارة فيما إذا لم يشهد الثقة بذلك .

وإذا استند المصلي في اثبات الطهارة إلى أحد هذين الطريقتين: خبر الثقة أو قاعدة الطهارة ثم اتضح بعد ذلك نجاسة الثوب أو البدن واقعاً فهل تجب إعادة الصلاة ؟ . ومن المعلوم ان البحث ناظر إلى ما تقتضيه القاعدة الأولية بقطع النظر عن الروايات الخاصة .

هنا فصل الآخوند والأصفهاني بين ما إذا كان المستند خبر الثقة وما إذا كان قاعدة الطهارة، فان كان المستند قاعدة الطهارة اي اصل عملي مؤمن كإصالة الطهارة وإصالة الحلية فلا تجب الاعادة لان قاعدة الطهارة تثبت طهارة جديدة مغايرة للطهارة الواقعية وتسمى بالطهارة الظاهرية، وما دامت قاعدة الطهارة تثبت طهارة جديدة باسم الطهارة الظاهرية، فلازم ذلك حصول توسعة في الدليل الدال على شرطية الطهارة في الصلاة الذي يقول (صل في الظاهر)، ان الشرطية سوف تتسع ويصير المقصود: صل في الظاهر سواء كان طاهراً بطهارة واقعية ام

بطهارة ظاهرية، فبينما كان موضوع الشرطية سابقاً - أي قبل ملاحظة قاعدة الطهارة - منحصرأً بفرد واحد وهو الطهارة الواقعية اصبح بعد ذلك متسعاً وشاملاً لكلتا الطهارتين: الواقعية والظاهرية ، وبعد اتساع دائرة موضوع الشرطية وصيرورة الشرط هو الطهارة الأعم من الواقعية والظاهرية فلا يلزم اعادة الصلاة بعد انكشاف النجاسة واقعاً، فان الثوب وان كان نجساً واقعاً إلا انه حين الصلاة لفرض عدم العلم بنجاسته هو طاهر بالطهارة الظاهرية، ومع طهارته الظاهرية تقع الصلاة صحيحة لان شرط الصحة هو الطهارة الشاملة للطهارة الظاهرية.

والمفروض وجود الطهارة الظاهرية حين الصلاة وانما هي ترتفع من حين انكشاف النجاسة وحصول العلم بها الذي هو ما بعد الصلاة. هذا كله لو كان المستند لاحراز الطهارة هو قاعدة الطهارة (كل شيء لك طاهر حتى تعلم انه نجس) وهي من الاصول العملية المؤمنة.

أما لو كان المستند هو خبر الثقة فتجب الاعداد لان خبر الثقة لا يجعل طهارة ظاهرية جديدة مغايرة للطهارة الواقعية حتى يلزم اتساع دائرة الشرطية إلى الطهارة الظاهرية وبالتالي حتى يلزم صحة الصلاة بل ان خبر الثقة يخبر عن الطهارة الواقعية ويحاول ايصالنا لها من دون ان يجعل طهارة جديدة. هذا حاصل توجيه تفصيل العلمين.

ومعلوم ان الاجزاء الذي قال به هذان العلمان لا يستند إلى ملازمه عقلية بين الحكم الظاهرية والاجزاء بل الى الاستظهار من دليل قاعدة الطهارة مثلاً ، فان لسان (كل شيء لك طاهر حتى تعلم انه قدّر) يفهم

منه جعل طهارة جديدة بعنوان الطهارة الظاهرية الذي يلزم منه اتساع دائرة الشرطية وبالتالي الاجزاء .

لذا قال (قده): ومع هذا، فقد قال قوم من المتأخرين بالاجزاء منهم شيخنا صاحب الكفاية وتبعه تلميذه أستاذنا الشيخ محمد حسين الاصفهاني.

ولكن ذلك في خصوص الاصول الجارية لتنقيح موضوع التكليف وتحقيق متعلقه. كقاعدة الطهارة وأصالة الحلية واستصحابها دون الاصول الجارية في نفس الاحكام.

ومنشأ هذا الرأي عنده اعتقاده بأن دليل الاصل في موضوعات الاحكام موسع لدائرة الشرط أو الجزء المعتبر في موضوع التكليف ومتعلقه بأن يكون مثل قوله عليه السلام: (كل شئ نظيف حتى تعلم انه قذر) يدل على أن كل شئ قبل العلم بنجاسته محكوم بالطهارة.

والحكم بالطهارة حكم بترتيب آثارها وانشاء لاحكامها التكليفية والوضعية التي منها الشرطية فتصح الصلاة بمشكوك الطهارة كما تصح بالطاهر الواقعي.

ويلزم من ذلك أن يكون الشرط في الصلاة - حقيقة - أعم من الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية. وإذا كان الامر كذلك فإذا انكشف الخلاف لا يكون ذلك موجبا لانكشاف فقدان العمل

لشرطه، بل يكون بالنسبة إليه من قبيل ارتفاعه من حين ارتفاع الجهل. فلا يتصور حينئذ معنى لعدم الاجزاء بالنسبة إلى ما أتى به حين الشك.

والمفروض أن ما أتى به يكون واجدا لشرطه المعتبر فيه فيه تحقيقا، باعتبار أن الشرط هو الاعم من الطهارة الواقعية والظاهرية حين الجهل، فلا يكون فيه انكشاف للخلاف ولا فقدان للشرط. وقد ناقشه شيخنا الميرزا النائيني بعدة مناقشات يطول ذكرها ولا يسعها هذا المختصر والموضوع من المباحث الدقيقة التي هي فوق مستوى كتابنا.

الثالثة - الاجزاء في الامارات والاصول مع انكشاف الخطأ

الاجزاء فيهما مع انكشاف الخطأ بحجة معتبرة، وهي عامة البلوى بين المكلفين. ومثال هذه المسألة : هو تبدل رأي المجتهد فيتبعه مقلدوه ، او عدول المكلف من مجتهد لآخر لسبب.

لذا قال (قده): الثالث - الاجزاء في الامارات والاصول مع انكشاف الخطأ بحجة معتبرة: وهذه أهم مسألة في الاجزاء من جهة عموم البلوى بها للمكلفين.

فإن المجتهدين كثيرا ما يحصل لهم تبدل في الرأي بما يوجب فساد اعمالهم السابقة ظاهرا، ويتبعهم المقلدون لهم.

والمقلدون أيضا قد ينتقلون من تقليد شخص إلى تقليد

شخص آخر يخالف الاول في الرأي بما يوجب فساد الاعمال السابقة.
فنقول في هذه الاحوال:

اولا: من جهة وظيفة المكلف لا بد له من الاخذ بما تيقن به فيما
ياتي من الحوادث والوقائع التي انكشف احقيتها له.

ثانيا: الوقائع السابقة لا اشكال في وقوعها صحيحة منه وان عدل
الى خلاف ما كان عليه ولا يترتب اي اثر عملي على ذلك التبديل او
العدول او الانكشاف في الزمن اللاحق.

ثالثا: وقع الخلاف في الوقائع التي لها امتداد الى زمان الحاضر
وارتباط في المستقبل، فهنا يتصور الامر مرة في الاحكام واخرى في
الموضوعات ومثال الاول مثل ما لو انكشف الخلاف او الخطأ واقعا
(اجتهادا أو تقليدا) في (وقت العبادة) وقد عمل بمتقضى الحجة السابقة
التي انكشف خطأها، أو انكشف الخطأ في (خارج الوقت) وكان عمله مما
يقضى كالصلاة، فقد قام الاجماع على الاجزاء في الاحكام والمسائل
العبادية. اما فيما يتعلق بالموضوعات مثل ما لو تزوج زوجة بعقد غير
عربي اجتهادا أو تقليدا ثم قامت الحجة عنده على اعتبار اللفظ العربي
والزوجة لا تزال موجودة، فان المعروف في الموضوعات الخارجية عدم
الاجزاء.

لذا قال (قده): انه بعد قيام الحجة المعتبرة اللاحقة بالنسبة
الى المجتهد أو المقلد، لا اشكال في وجوب الاخذ بها في الوقائع
اللاحقة غير المرتبطة بالوقائع السابقة. ولا اشكال - ايضا - في

مضي الوقائع السابقة التي لا يترتب عليها أثر أصلا في الزمن اللاحق. وإنما الاشكال في الوقائع اللاحقة المرتبطة بالوقائع السابقة، مثل ما لو انكشف الخطأ اجتهدا أو تقليدا في وقت العبادة وقد عمل بمتقضى الحجة السابقة، أو انكشف الخطأ في خارج الوقت وكان عمله مما يقضي كالصلاة.

ومثل ما لو تزوج زوجة بعقد غير عربي اجتهدا أو تقليدا ثم قامت الحجة عنده على اعتبار اللفظ العربي والزوجة لا تزال موجودة. فإن المعروف في الموضوعات الخارجية عدم الاجزاء.

أما في الاحكام فقد قيل بقيام الاجماع على الاجزاء لا سيما في الامور العبادية كالمثال الاول المتقدم. لكن العمدة في الباب أن نبحت عن القاعدة ماذا تقتضي هنا؟ هل تقتضي الاجزاء أو لا تقتضيه؟ والظاهر انها لا تقتضي الاجزاء.

السؤال المهم هو: القاعدة ماذا تقتضي هل تقتضي الاجزاء أو لا تقتضيه؟ الظاهر انها لا تقتضي الاجزاء. وهنا لابد ان نعرف ما هو سبب التبدل الذي طرأ، هل هو تبدل في الحكم الواقعي؟ فلا اشكال في بطلان هذا الادعاء، لان هذا النوع من التبدل يستلزم القول بالتصويب المعتزلي، أي ان الحكم الواقعي يتبدل بسبب الامارة التي تقوم بين يدي الفقيه.

وهذا هو التكون الواقعي فيها وان الطريق سبب لتكون حكم بديل.

او ان يكون التبدل في الحجة على الحكم الواقعي؟

فان أريد من الحجة السابقة هي حجة بالنسبة إلى الاعمال السابقة وبالنظر إلى وقتها فقط، فهذا لا ينفع في الاجزاء بالنسبة إلى الاعمال اللاحقة وآثار الاعمال السابقة المستمر زمانها، وان أريد من الحجة السابقة هي حجة مطلقا حتى بالنسبة إلى الاعمال اللاحقة وآثار الاعمال السابقة فالدعوى باطلة قطعاً. لانه في تبدل الاجتهاد ينكشف بحجة معتبرة أن المدرك السابق لم يكن حجة مطلقا حتى بالنسبة إلى أعماله اللاحقة، أو انه تخيله حجة وهو ليس بحجة.

لا أن المدرك السابق حجة مطلقا، وهذا الثاني حجة أخرى. فلا بد من ترتيب الاثر على طبق الحجة الفعلية فان الحجة السابقة - تقليدا واجتهادا - (كر الا حجة) بالنسبة إلى الآثار اللاحقة، وان كانت حجة عليه في وقته، فيجب العمل على طبق الحجة الفعلية وما تقتضيه.

لذا قال (قده): وخلاصة ما ينبغي أن يقال: ان من يدعي الاجزاء لا بد أن يدعي ان المكلف لا يلزمه في الزمان اللاحق العمل على طبق الحجة الاخيرة التي قامت عنده. وأما عمله السابق فقد كان على طبق حجة ماضية عليه في حينها.

ولكن يقال له، أن التبدل الذي حصل له، أما ان يدعي انه تبدل في الحكم الواقعي أو تبدل في الحجة عليه. ولا ثالث لهما. أما دعوى التبدل في الحكم الواقعي فلا اشكال في بطلانها، لانها تستلزم القول بالتصويب، وهو ظاهر.

وأما دعوى التبدل في الحجة، فان أراد ان الحجة الاولى هي

حجة بالنسبة إلى الاعمال السابقة وبالنظر إلى وقتها فقط ، فهذا لا ينفع في الاجزاء بالنسبة إلى الاعمال اللاحقة وأثار الاعمال السابقة، وان أراد أن الحجة الاولى هي حجة مطلقا حتى بالنسبة إلى الاعمال اللاحقة وأثار الاعمال السابقة فالدعوى باطلية قطعاً. لانه في تبدل الاجتهاد ينكشف بحجة معتبرة أن المدرك السابق لم يكن حجة مطلقا حتى بالنسبة إلى أعماله اللاحقة ، أو انه تخيله حجة وهو ليس بحجة. لا أن المدرك الاول حجة مطلقا، وهذا الثاني حجة أخرى.

وكذلك الكلام في تبدل التقليد، فان مقتضى التقليد الثاني هو انكشاف بطلان الاعمال الواقعة على طبق التقليد الاول، فلا بد من ترتيب الاثر على طبق الحجة الفعلية فان الحجة السابقة- أي التقليد الاول- كـ (لا حجة) بالنسبة إلى الآثار اللاحقة، وان كانت حجة عليه في وقته ، والمفروض عدم التبدل في الحكم الواقعي فهو باق على حاله.

فيجب العمل على طبق الحجة الفعلية وما تقتضيه. فلا اجزاء الا إذا ثبت الاجماع عليه.

وتفصيل الكلام في هذا الموضوع يحتاج إلى سعة من القول فوق مستوى هذا المختصر.

تنبيه: في تبدل القطع

توضيح مصطلح (القطع والظن)

القطع: بمعنى الجزم واليقين والعلم، وهو اعتقاد الشيء بأن لا

يُمكن غيره، وهو أنواع ثلاثة:

اليقين: هو أن يجزم الجازم بأن ما يُدركه هو المطابق للواقع، ويكون

جزمه بالدليل القاطع.

العلم: إدراك الشيء على ما هو عليه في الواقع، ويمكن ان نكتسب

العلم من كل خبر ظني رجحُ بدليل او قرينة.

الظن: وهو تجويز أمرين أحدهما أظهر من الآخر وهو خلاف

اليقين. وقد يستعمل بمعنى اليقين إن كان ظناً راجحاً بادلة وقرائن.

وعليه يمكن تقسيم الظن إلى أقسام: الظن الراجح: وهي الدرجة الأقل

من اليقين، وله درجات :

١- أعلاها: أن يأتي بمعنى اليقين. وهو في القرآن الكريم .. في قوله

تعالى (الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ).

وقال تعالى: (وَإِذْ نَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ وَظَنُّوا أَنَّهُ وَاقِعٌ بِهِمْ

خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ).

وكما في المشهور كفضائل الأعمال والردائل وهذا يجوز العمل به

بالإجماع.

٢- المرتبة التالية: غلبة الظن وهذا كذلك يجوز العمل به بإجماع

الفقهاء قال تعالى : (لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنفُسِهِمْ

خَيْرًا وَقَالُوا هَذَا إِفْكٌ مُبِينٌ).

وقال تعالى (فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ).

٣- أدناها: التي ليس بينها وبين الشك درجة.

الشك: تجويز أمرين لامزية لأحدهما على الآخر، وهي مرتبة تتساوى فيها الإحتمالات تساوياً تاماً فلا يكون لبعضها رجحان على بعض، كما في قوله تعالى (حَتَّى إِذَا اسْتَيْأَسَ الرُّسُلُ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِّبُوا جَاءَهُمْ نَصْرُنَا فَنُجِّيَ مَنْ نَشَاءُ وَلَا يُرَدُّ بَأْسُنَا عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِينَ).

وقوله تعالى (مَنْ كَانَ يَظُنُّ أَنْ لَنْ يَنْصُرَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ لْيَقْطَعْ فَلْيَنْظُرْ هَلْ يُذْهِبَ كَيْدُهُ مَا يَغِيظُ). ولا يجوز العمل به حتى يترجح أحد الطرفين، فيتحول بهذا الترجيح إلى ظن راجح ، وأقل مراتبه تلك التي تكاد تكون مرضية وتقترب من الوهم والوساوس. ولا يجوز الأخذ بها ..

الظن المرجوح (الوهم): وهو الظن الذي لم يَقم عليه دليل، ظن مجرد من العلم، وقائم على الهوى والغرض المخالف للشرع، وهذا منهي عن العمل به. وفيه قال تعالى (إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَى).

ويقول الله تعالى (وَإِنْ تَطَعِ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ).

ومثاله: كأن يقول المسيحي: المسيح هو الله .. وتطالبه بالدليل،

فلا يجد أي دليل. وإنما هكذا هو ظنه الذي ورثه عن آبائه ظنا ليس مبناه العلم .. وهذا الظن منهي عن العمل بإجماع العلماء كما بيناه أعلاه ..

إذا عرفت هذا فاعلم ان المكلف اذا قطع بأمر وكان القطع جزء الموضوع للحكم فإن الحكم وان كان مترتباً على تحقق القطع، إلا أنه ليس مترتباً عليه وحده بل هو مترتب عليه وعلى مطابقة القطع للواقع، بمعنى أنه لو تحقق القطع واتفق عدم مطابقته للواقع فإن الحكم لا يكون مترتباً واقعاً، كما أن العكس كذلك، فلو كان متعلق القطع متحققاً واقعاً إلا أن المكلف غير قاطع بذلك فإن الحكم أيضاً لا يكون مترتباً. كما لو قال المولى: إذا قطعت بدخول الوقت وجبت عليك الصلاة، وعلمنا أن القطع اخذ في الموضوع على أنه جزء له وكان الجزء الآخر هو دخول الوقت واقعاً، فإن المكلف لو قطع بدخول الوقت ولم يكن الوقت قد دخل واقعاً فإن وجوب الصلاة لا يكون فعلياً، فلذلك لو صلى فإن عليه إعادة الصلاة بعد دخول الوقت. وهذا ما يصطلح عليه بالقطع الصفتي الذي اخذ فيه القطع جزء الموضوع.

لذا قال (قده): لو قطع المكلف بأمر خطأ فعمل على طبق قطعه ثم بان له يقيناً خطؤه، فانه لا ينبغي الشك في عدم الاجزاء والسر واضح، لانه عند القطع الاول لم يفعل ما استوفي مصلحة الواقع بأي وجه من وجوه الاستيفاء، فكيف يسقط التكليف الواقعي، لانه في الحقيقة لا أمر موجه إليه انما كان يتخيل الامر. وعليه، فيجب امتثال الواقع في الوقت أداء وفي خارجه قضاء.

نعم لو أن العمل الذي قطع بوجوبه كان من باب الاتفاق
محققا لمصلحة الواقع فإنه لا بد أن يكون مجزيا. ولكن هذا أمر
آخر اتفاقي ليس من جهة كونه مقطوع الوجوب.

المسألة الثانية
مقدمة الواجب
وفيها مباحث عدة..

مسألة مقدمة الواجب

تمهيد:

مقدمة الواجب : هي الأمر الذي يتوقف وجود الواجب عليه، فهل

يكون الأمر بالشئ أمراً بما لا يتم ذلك الشئ إلا به ؟

ذهب المشهور من الأصوليين إلى أن الأمر بالشئ أمرٌ بما لا يتم

ذلك الشئ إلا به، فإذا أوجب الشارع على المكلف شيئاً وجبت عليه

مقدماته مطلقاً، سواء أكانت (سبباً، او شرطاً).

توضيح مصطلح: (السبب والشرط)

السبب هو الذي يلزم من وجوده الوجود ، ومن عدمه العدم.

الشرط، هو الذي يلزم من عدمه العدم ، ولا يلزم من وجود ولا

عدم. وذلك كما لو قال المولى: انتني بكذا من فوق السطح، فلا يتحقق

ذلك إلا بالمشي، ونصب السلم، فالمشي سبب، إذا يلزم من عدم المشي

عدم الإمكان، ويلزم من وجوده الوجود، ونصب السلم شرط، إذا يلزم من

عدمه عدم تحقق المطلوب، ولا يلزم من وجوده وجود المطلوب ولا عدمه.

وسواء أكان السبب والشرط شرعيين، أم عاديين، أم عقليين.

السبب الشرعي: هو ما كان مصدره الشرع كالصيغة بالنسبة إلى العتق الواجب، في الكفارة والنذر وغيرهما، فإن العتق متوقف على الصيغة، فيلزم من الأمر به الأمر بها، فإذا ما طوب بالعتق، طوب بالصيغة، وكالعتق كل ما يتوقف على الصيغة، من النكاح، والطلاق، والبيع، وغير ذلك.

السبب العقلي: هو ما كان مصدره العقل، كالنظر المحصل للعلم الواجب، كالعلم بوجود الله، الذي يؤمر به المكلف، يتوقف على النظر في ملكوت السموات والأرض وما فيهما، فيكون النظر المؤدي إلى العلم بالخالق مأموراً به كالأمر بالعلم.

السبب العادي: هو ما كان مصدره العادة، كنصب السلم للكون على السطح.

والشرط الشرعي: كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة، فإذا أمر بها وجب عليه كالوضوء.

الشرط العقلي: وهو الذي يكون لازماً للمأمور به عقلاً، كترك أضداد المأمور به، فإذا أمر بالقيام، وجب عليه أن يترك القعود.

الشرط العادي: وهو الذي ينفلك عن المشروط عادة، كفصل المقدار الزائد على المرفق في الوضوء، الذي يتوقف عليه التأكد من غسل اليد (إلى المرافق)، فإننا لا نتيقن من غسل اليد من المرفق إلا إذا غسل جزءاً من فوقه، فيكون غسل جزء من الرأس واجباً، لأنه لا يتم الواجب إلا به.

ويشترط لوجوب مقدمة الواجب امران:

الأول: أن يكون الوجوب مطلقاً، غير معلق على حصول ما يتوقف عليه. فإن كان معلقاً على حصول ما يتوقف عليه، كقوله: إن صعدت السطح، ونصبت السلم، فاسقني ماء، فإنه لا يكون مكلفاً بالصعود ولا بالنصب بلا خلاف، فإذا اتفق أن المكلف نصب السلم وصعد السطح صار واجباً عليه سقى الماء، والا فلا.

الثاني: أن يكون ما يتوقف عليه الواجب مقدوراً للمكلف، كسقي الماء الذي مثلنا به، وغير ذلك مما يدخل تحت قدرة الإنسان. فإن لم يكن مقدوراً له، لم يجب عليه تحصيله إما لاستحالتها، كإرادة الله تعالى التي يتوقف عليها وقوع الفعل. لأنه لا قدرة للعبد عليها، ولذلك لا يكلف بتحصيلها، وإما لتعذره مع إمكانه كتحصيل العدد في الجمعة.

المسألة من المسائل الأصولية أو أنها مسألة فقهية؟

فقد يقال أنها أصولية نظراً إلى أن المهمّ المبحوث عنه في هذه المسألة إنما هي الملازمة بين وجوب الشيء شرعاً ووجوب مقدمته كذلك، فيترتب عليها وجوب المقدمة شرعاً، وهذا هو شأن المسألة الأصولية حيث إنها تقع في طريق استنباط الأحكام الكلية الفرعية الإلهية أو الوظيفة العملية، ولا إشكال في أن وجوب المقدمة شرعاً حكم كلي فرعي إلهي يستنبط من وجود الملازمة بين وجوب ذي المقدمة ووجوب المقدمة.

وقد يقال بأنها فقهية نظراً إلى أن موضوعها فعل المكلف وهو المقدمة في المقام، ومحمولها الحكم الشرعي وهو الوجوب، والبحث في

ما نحن فيه يقع في وجوب المقدمة وعدمه، وذهب الى هذا القول المحقق الشيرازي (دام ظله) في انوار الاصول فقد ذكر: (إن المسألة من القواعد الفقهية وليست من المسائل الأصولية ولا من المسائل الفقهية^(١)).

واعتبر هذه النزاعات والتطويلات قد نشأت من عدم التفكيك بين المسألة الأصولية والمسألة الفقهية وبين القاعدة الفقهية^(٢).

وذهب المحقق الخراساني صاحب الكفاية (رحمه الله) الى اصولية

(١) واعتبر ان السبب في فقهية المسألة هو عدم قدرة امكان اناطتها بالمقلد من جهة تطبيقها وكل ما كان كذلك فهو من القواعد الفقهية التي وضع لها المعيار في معرفتها في بداية كتابه انوار الاصول وفي ذلك قال دام ظله: (فظهر أن مسألة وجوب المقدمة من القواعد الفقهية لأنها حكم فرعي كلي حتى بناءً على عنوانها الآخر وهو ثبوت الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته وعدمه، لأن لازم وجود الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته إن المقدمة واجبة بوجوب ذبيها، وعلى هذا لا يمكن تفويض أمر تطبيقها على مصاديقها إلى المقلدين، فإنه يحتاج إلى دقة ونظر وإحاطة بأمور لا يقدر عليها المقلد، كما في سائر القواعد الفقهية: فقد يكون وجوب المقدمة معارضاً لحرمة ذاتية لا بد من ملاحظة الأرجح منهما كما في الدخول في الأرض المغصوبة لنجاة الفريق، وقد يكون وجوب ذي المقدمة مشروطاً إلى غير ذلك مما لا يسع المقلد تشخيصها).

(٢) ويمكن ان يقال بأنها كلامية لأنها تبحث عن ترتب الثواب على فعل المقدمة والعقاب على تركها (بناءً على وجوبها) وهذا هو شأن المسألة الكلامية (حيث إنها تبحث عن شؤون المبدأ والمعاد).

المسألة فقال: (الظاهر أن المهمّ المبحوث عنه في هذه المسألة البحث عن الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته، فتكون المسألة أصوليّة لا عن نفس وجوبها كما هو المتهوّم من بعض العناوين كي تكون فرعيّة، وذلك لوضوح أن البحث كذلك لا يناسب الأصولي، والاستطراد لا وجه له بعد إمكان أن يكون البحث على وجه يكون من المسائل الأصوليّة).

تحرير محل النزاع

إذا عقلنا وجوب شيء لا يوجد فعلا إلا بالاتيان ببعض الامور التي من شأنها ان يوجد ذلك الشيء الذي وجب بها، فنعقل أيضا ان هذه الامور لابد من الاتيان بها، وما كانت هذه (اللابدية) من الاتيان بها إلا من جهة ان الواجب لا يكون موجودا إلا بها فنعقل انها واجبة بوجوب الواجب الذي لا يحصل إلا بها ولهذا قالوا مقدمات الواجب الذي لا يحصل إلا بها واجبة بنفس وجوب الواجب لا بوجوب ثاني آخر.

وهذا القدر ان لم يكن بديهيا عند كل شخص فهو قريب من البداهة عند الجميع. فلا نزاع ولا اشكال فيه. إلا ان النزاع والبحث والابرار انما هو واقع بينهم في الملازمة بين ما يدركه العقل من وجوب وبين الوجوب الشرعي لتلك المقدمات.

والسؤال الذي يطرح بصيغ عديدة هو ان اللابدية العقلية التي قلنا عنها انها من الامور البديهية او القريبة من البداهة هل يلزم منها لابدية شرعية أيضا باعتبار الملازمة؟

وهذا هو معنى الملازمة القائل هل كل ما يلزم عقلا يلزم شرعا؟

ومن مصاديق ال(ما) التي هي بمعنى الشيء مقدمة الواجب لتكون صيغة الملازمة معه هكذا (هل كل مقدمة اذا وجبت عقلا تجب شرعا؟)، وهذا هو محل النزاع في هذه المسألة فيتحصل منه:

اولا: ان مسألة الملازمة هي محل النزاع في مقدمة الواجب.

ثانيا: الملازمة بين حكم العقل والشرع اذا كان اللازم فيها غير بئى او بئى بالمعنى الاعم، فاثبات (وجوب المقدمة شرعا) لا يرجع إلى دلالة الالفاظ أبدا بل اثباته يتوقف على حجية هذا الحكم العقلي بالملازمة، فيكون داخلا في الملازمات العقلية غير المستقلة. فهي صغرى لحجية العقل.

ثالثا: ان كانت هذه الملازمة بينة بالمعنى الاخص، فاثبات اللازم يكون لا محالة بالدلالة اللفظية وهي الدلالة الالتزامية خاصة. فهي صغرى لحجية الظهور.

رابعا: المسألة عقلية والكلام في استقلال العقل بالملازمة وعدمه لا لفظية كما ربما يظهر من صاحب المعالم حيث استدل على النفي بانتفاء الدلالات الثلاث - المراد من الدلالات الثلاث هي الدلالات اللفظية المطابقة والتضمن والالتزام، ومن المعلوم أن انتفاء هذه الدلالات إنما يقتضي نفي الدلالة اللفظية لا الدلالة العقلية .

والفرق بين الدلالة الالتزامية اللفظية وبين اللزوم العقلي المدعى كونه محل النزاع، أن الدلالة الالتزامية يعتبر فيها إما اللزوم العرفي أو العقلي البين بالمعنى الاخص بحيث يلزم من تصور الملزوم تصور اللازم-

مضافا إلى أن صاحب المعالم قد ذكر هذه المسألة (مقدمة الواجب واجبة) في مباحث الالفاظ، ضرورة انه إذا كان نفس الملازمة بين وجوب الشئ ووجوب مقدمته ثبوتا محل الاشكال، فلا مجال لتحرير النزاع في الاثبات والدلالة عليها باحدى الدلالات الثلاث كما لا يخفى^(١).

لذا قال (قده): تحرير النزاع: كل عاقل يجد من نفسه أنه إذا وجب عليه شئ وكان حصوله يتوقف على مقدمات، فإنه لا بد له من تحصيل تلك المقدمات ليتوصل إلى فعل ذلك الشئ بها.

وهذا الامر بهذا المقدار ليس موضعاً للشك والنزاع.

وانما الذي وقع موضعاً للشك وجرى فيه النزاع عند الاصوليين هو أن هذه اللابدية العقلية للمقدمة التي لا يتم الواجب الا بها هل يستكشف منها اللابدية شرعا أيضا ؟ يعني أن الواجب هل يلزم عقلا من وجوبه الشرعي وجوب مقدمته شرعا ؟ أو فقل على نحو العموم: كل فعل واجب عند مولى من الموالى هل يلزم منه عقلا وجوب مقدمته أيضا عند ذلك المولى.

وبعبارة رابعة أكثر وضوحا: ان العقل - لا شك - يحكم بوجوب مقدمة الواجب (أي يدرك لزومها) ولكن هل يحكم أيضا

(١) يعني بعد البناء على كونها أصولية فالظاهر كونها عقلية لا لفظية إذ مرجع البحث فيها أن العقل يحكم بالملازمة بين وجوب الشئ ووجوب مقدماته لا أن اللفظ الدال على وجوب شئ يدل على وجوب مقدماته.

بأنها واجبة أيضا عند من أمر بما يتوقف عليها ؟

وعلى هذا البيان، فالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع هي موضع البحث في هذه المسألة.

مقدمة الواجب من أي قسم من المباحث الاصولية هي ؟

توضيح مصطلح: (الملازمة)

الملازمة: هو ما يمتنع انفكاكه عقلا عن موضوعه.

مثل: النار والحرارة.

ينقسم العرضي اللازم إلى قسمين :

الاول: اللازم البين: وهو الذي لا يحتاج إلى دليل وبرهان لإثباته اي هو الذي يكون إدراك ثبوته ولزومه للشيء واضحاً وغير مفتقر لبرهان وهو على قسمين:

أ: اللازم البين بالمعنى الأخص: وهو الذي يكون إدراكه والجزم بلزومه للشيء لا يفتقر لأكثر من تصور ذلك الشيء الملزوم وحده كافٍ لتصور اللازم والإذعان بلزومه لذلك الشيء.

ومثاله: النار والحرارة ، فالنار هي الملزوم والحرارة هي اللازم وتصور الحرارة والإذعان بكونها لازماً للنار لا يحتاج لأكثر من تصور معنى النار.

ب: اللازم البين بالمعنى الأعم: وهو الذي يفتقر الجزم بلزومه إلى تصور الملزوم وتصور اللازم وتصور النسبة بينهما. أي يجب تصور هذه الأمور الثلاثة (الملزوم - اللازم - النسبة بين اللازم والملزوم) للجزم

بالملازمة دون الحاجة إلى برهان لإثبات الملازمة.

مثال: الفردية والعدد خمسة. فالجزم بالملازمة بينهما يتوقف على إدراك معنى الخمسة وإدراك معنى الفردية ثم ملاحظه النسبة بينهما وحينئذ يحصل الجزم بثبوت الملازمة بينهما وان الفردية لازمة للخمسة. ثانيا: اللازم غير البين؛ وهو الذي يحتاج إلى دليل وبرهان لإثباته، أي هو الذي يفترض إثبات لزومه للشيء إلى قيام البرهان على الملازمة فلا يكفي للجزم بالملازمة بينه وبين الملزوم مجرد التصور لهما وتصور النسبة بينهما.

مثاله: المثلث زواياه تساوي قائمتين، أو حدوث العالم.

فإن ثبوت الملازمة بين العالم والحدوث لا يتم بمجرد التصور لمعنى العالم والتصور لمعنى الحدوث ثم ملاحظة النسبة بينهما فإن ذلك وحده لا ينتج الجزم بالملازمة بين الحدوث والعالم ما لم يتم البرهان على ذلك، فإذا قام البرهان على ذلك ثبت إن الحدوث لازم ذاتي للعالم.

ومن خلال معرفة الملازمة بين اللابدية العقلية والشرعية ومن أي نوع هي من أنواع الملازمة المتقدمة يمكن معرفة في أي المباحث تدرج الملازمة بين وجوب المقدمة للواجب العقلي وبين وجوبها الشرعي.

لذا قال (قده): مقدمة الواجب من أي قسم من المباحث

الاصولية؟

وإذا اتضح ما تقدم في تحرير النزاع نستطيع أن نفهم أنه في أي

قسم من أقسام المباحث الاصولية ينبغي أن تدخل هذه المسألة.
وتوضيح ذلك: ان هذه الملازمة - على تقدير القول بها - تكون
على انحاء ثلاثة: اما ملازمة غير بينة، أو بينة بالمعنى الاعم، أو
بينة بالمعنى الاخص^(١).

فان كانت هذه الملازمة - في نظر القائل بها - غير بينة أو بينة
بالمعنى الاعم، فاثبات اللازم وهو وجوب المقدمة شرعا لا يرجع إلى
دلالة اللفظ أبدا بل اثباته انما يتوقف على حجية هذا الحكم
العقلي بالملازمة، وإذا تحققت هناك دلالة فهي من نوع دلالة
الاشارة^(٢).

وعلى هذا فيجب أن تدخل المسألة في بحث الملازمات العقلية
غير المستقلة، ولا يصح ادراجها في مباحث الالفاظ وان كانت هذه
الملازمة - في نظر القائل بها - ملازمة بينة بالمعنى الاخص، فاثبات
اللازم يكون لا محالة بالدلالة اللفظية وهي الدلالة الالتزامية
خاصة.

(١) راجع عن معنى الملازمة وأقسامها الثلاثة الجزء الاول من المنطق
للمؤلف ص ٧٩ الطبعة الثانية.

(٢) راجع دلالة الاشارة الجزء الاول ص ١٣٥، فانه ذكرنا هناك أن دلالة الاشارة
ليست من الظواهر فلا تدخل في حجية الظهور، وانما حجيتها - على
تقديره - من باب الملازمة العقلية.

والدلالة الالتزامية من الظواهر التي هي حجة. ولعله لاجل هذا أدخلوا هذه المسألة في مباحث الالفاظ وجعلوها من مباحث الاوامر بالخصوص. وهم على حق في ذلك إذا كان القائل بالملازمة لا يقول بها الا لكونها ملازمة بينة بالمعنى الاخص، ولكن الامر ليس كذلك. اذن، يمكننا أن نقول: ان هذه المسألة ذات جهتين باختلاف الاقوال فيها: يمكن أن تدخل في مباحث الالفاظ على بعض الاقوال، ويمكن ان تدخل في الملازمات العقلية على البعض الآخر.

ولكن لاجل الجمع بين الجهتين ناسب ادخالها في الملازمات العقلية. كما صنعنا. لان البحث فيها على كل حال في ثبوت الملازمة، غاية الامر انه على أحد الاقوال تدخل صغرى لحجية الظهور كما تدخل صغرى لحجية العقل.

وعلى القول الآخر تتمحض في الدخول صغرى لحجية العقل. والجامع بينهما هو جعلها صغرى لحجية العقل.

هل للبحث في هذه المسألة ثمرة عملية؟

بعد ادراك العقل بوجوب المقدمات الوجودية للواجب لا تبقى ثمرة في البحث بوجوب تلك المقدمات الوجودية الشرعي، فسواء كان التلازم ثابتا بينهما ام لا فالوجوب لها مما يدركه العقل، لكن هناك ثمرات علمية يفيدها البحث في هذه المسألة، اما الملازمة يكون فيها البحث استطرادا بالتبع.

لذا قال (قده): ثمرة النزاع: ان ثمرة النزاع المتصورة - أولا وبالذات - لهذه المسألة هي إستنتاج وجوب المقدمة شرعا بالاضافة إلى وجوبها العقلي الثابت.

وهذا المقدار كاف في ثمرة المسألة الاصولية، لان المقصود من علم الاصول هو الاستعانة بمسائله على استنباط الاحكام من أدلتها.

ولكن هذه ثمرة غير عملية، باعتبار أن المقدمة بعد فرض وجوبها العقلي ولا بديّة الاتيان بها لا فائدة في القول بوجوبها شرعا أو بعدم وجوبها، إذ لا مجال للمكلف أن يتركها بحال ما دام هو بصدد امتثال ذي المقدمة.

وعليه، فالبحث عن هذه المسألة لا يكون بحثا عمليا مفيدا، بل يبدو لاول وهلة أنه لغو من القول لا طائل تحته، مع أن هذه المسألة من أشهر مسائل هذا العلم وأدقها وأكثرها بحثا.

ومن أجل هذا أخذ بعض الاصوليين المتأخرين يفتشون عن فوائد عملية لهذا البحث غير ثمرة أصل الوجوب. وفي الحقيقة ان كل ما ذكره من ثمرات لا تسمن ولا تغني من جوع. (راجع عنها المطولات ان شئت).

فيا ترى هل كان البحث عنها كله لغوا ؟

وهل من الاصح ان نترك البحث عنها ؟ -

نقول: لا ان للمسألة فوائد علمية كثيرة ان لم تكن لها فوائد عملية، ولا يستهان بتلك الفوائد كما ستري، ثم هي ترتبط، بكثير من المسائل ذات الشأن العملي في الفقه، كالبحث عن الشرط المتأخر والمقدمات المفوته وعبادية بعض المقدمات كالطهارات الثلاث مما لا يسع الاصولي أن يتجاهلها ويغفلها.

وهذا كله ليس بالشئ القليل وان لم تكن هي من المسائل الاصولية. ولذا تجد أن أهم مباحث مسألتنا هي هذه الامور المنوه عنها وأمثالها.

أما نفس البحث عن أصل الملازمة فيكاد يكون بحثا على الهامش، بل آخر ما يشغل بال الاصوليين.

هذا، ونحن اتباعا لطريقتهم نضع التمهيدات قبل البحث عن أصل المسألة في أمور تسعته.

البحث في امور تسعة

منهجة البحث :

يبحث الماتن (ره) في هذا المبحث امورا تسعة وهي عبارة عن

اهم المبادئ الاصولية المهمة ولها مدخلية في اغلب الابواب الفقهية،

والبحث فيها هام ومفيد ان شاء الله.

الامر الاول - الواجب النفسي والغيري

الامر الثاني - معنى التبعية في الوجوب الغيري

الامر الثالث - خصائص الوجوب الغيري

الامر الرابع - تقسيمات المقدمة

الامر الخامس - تقسيم آخر للمقدمة

الامر السادس - الشرط الشرعي

الامر السابع - الشرط المتأخر

الامر الاول - الواجب النفسي والغيري

اتضح مما تقدم ان المكلف مسؤول عن مقدمات الواجب من قبل نفس الوجوب المتعلق بها، لانه يحرك نحوها تبعا لتحريكه نحو متعلقه، وهذه المسؤولية في حدودها العقلية متفق عليها باعتبارها من شؤون حكم العقل بلزوم الامتثال، وانما وقع الكلام في دعوى الوجوب الشرعي للمقدمة.

فالمشهور بين الاصوليين هو ان ايجاب الشئ يستلزم ايجاب مقدمته فتتصف المقدمة بوجوب شرعي غير انه تبعي.

اما بمعنى انه معلول لوجوب ذي المقدمة، او بمعنى ان الوجوبين معا معلولان للملاك القائم بذی المقدمة، فهذا الملاك بنفسه يؤدي إلى ايجاب ذي المقدمة نفسيا، ويضم مقدمة المقدمة يؤدي إلى ايجابها غيريا وعلى كلا الوجهين فالتلازم بين الوجوبين محفوظ.

ويعرف هؤلاء القائلون بالملازمة الواجب الغيري بانه ما وجب لغيره، او ما وجب لواجب آخر.

والواجب النفسي بانه ما وجب لنفسه، او ما وجب لا لواجب آخر،

وعلى هذا الاساس يصنفون الواجبات في الشريعة إلى قسمين: فالصلاة، والصيام، والحج، ونحوها واجبات نفسية.

والوضوء، والغسل، وطى المسافة، واجبات غيرية.

لذا قال (قده): المسألة الاولى - الواجب النفسي والغيري: تقدم

في المجلد الاول معنى الواجب النفسي والغيري، ويجب توضيحهما الآن فانه هنا موضع الحاجة لبحثهما، لان الوجوب الغيري هو نفس وجوب المقدمة - على تقدير القول بوجوبها - وعليه، فنقول في تعريفهما: (الواجب النفسي): ما وجب لنفسه، لا لواجب آخر.

(الواجب الغيري): ما وجب لواجب آخر. وهذان التعريفان أسد

التعريفات لهما وأحسنها، ولكن يحتاجان إلى بعض من التوضيح:

سؤال: هل قولنا الواجب النفسي معناه ان يكون وجوب الشيء علة

لنفس الشيء، والواجب الغيري ليس كذلك بمقتضى المقابلة ؟

لا شك ان هذا التوهم لبادي النظر محال، اذ كيف يكون الشيء علة

لنفسه؟ نعم، غرضهم من هذا القول في واجب الوجود لذاته معناه ان

وجوده ليس كالممكن مستفاد من الغير ولا يتطرق له الظن او الوهم بانه

معلول لعله توجد (لله المثل الاعلى)، فان الواجب النفسي لا يقصدون

به انه معلول لعله بل مقصودهم منه هو وجوبه غير مستفاد من الغير ولا

هو لاجل شيء، في قبال الغيري الذي يكون وجوبه لاجل الغير وتابعا

لذلك الغير في الوجوب، وسياتي الكلام في التبعية بعد قليل فانتظر.

لذا قال (قده): فان قولنا: (ما وجب لنفسه) قد يتوهم منه

المتوهم لأول نظرة ان العبارة تعطي أن معناها ان يكون وجوب الشئ علته لنفسه في الواجب النفسي، وذلك بمقتضى المقابلة لتعريف الواجب الغيري، إذ يستفاد منه أن وجوب الغير علة لوجوبه كما عليه المشهور.

ولا شك في أن هذا محال في الواجب النفسي، إذ كيف يكون الشئ علة لنفسه؟ ويندفع هذا التوهم بأدنى تأمل، فان ذلك التعبير عن الواجب النفسي صحيح لا غبار عليه، وهو نظير تعبيرهم عن الله تعالى بأنه (واجب الوجود لذاته)، فان غرضهم منه أن وجوده ليس مستفاداً من الغير ولا لاجل الغير كالممكن، لا أن معناه أنه معلول لذاته. وكذلك هنا نقول في الواجب النفسي فان معنى (ما وجب لنفسه) أن وجوبه غير مستفاد من الغير ولا لاجل الغير في قبال الواجب الغيري الذي وجوبه لاجل الغير لا أن وجوبه مستفاد من نفسه. وبهذا يتضح معنى تعريف الواجب الغيري (ما وجب لواجب آخر) فان معناه أن وجوبه لاجل الغير وتابع للغير، لكونه مقدمة لذلك الغير الواجب.

وسيأتي في البحث الآتي توضيح معنى التبعية هذه ليتجلى لنا المقصود من الوجوب الغيري في الباب.

الامر الثاني - معنى التبعية في الوجوب الغيري

التبعية تعني في اللغة ملازمة التابع للمتبع وقريب منه المصطلح الاصولي. وقد عرفت وستعرف ان الواجب الأصلي هو ما تعلق الطلب به استقلالاً وكان المولى ملتفتاً إليه، ومريداً له أصالة.

والواجب التبعية ما تعلق الطلب به بلا التفات، وإنما يتبع غيره .
فالسؤال: ما معنى التبعية بين الواجب الغيري والغير الذي هو الواجب النفسي؟ مثلاً: الوضوء بالنسبة الى الصلاة فهو واجب غيري، لان الوضوء وجب لاجل الصلاة، اما الصلاة فهي واجب نفسي.

والجواب ان التعبير بـ(التبعية) فيه اجمال لامكان تصور واشتراك اللفظ في اربع صور.

والماتن (ره) يحيل تنمة الامور التسعة التي راي بحثها مقدمة للبحث الى بحث المقدمات المفوتة، ويكتفي بالامرین ههنا لمسيس الحاجة اليهما في ههنا .

لذا قال (قده): المسألة الثانية معنى التبعية في الوجوب الغيري: قد شاع في تعبيراتهم كثيراً قولهم: (ان الواجب الغيري تابع في وجوبه لوجوب غيره)، ولكن هذا التعبير مجمل جداً لان التبعية في الوجوب يمكن أن تتصور لها معاني أربعة، فلا بد من بيانها وبيان المعنى المقصود منها هنا، فنقول:

الاول - أن يكون معنى الوجوب التبعية هو الوجوب بالعرض

العرض في التعريفات هو: الموجود الذي يحتاج في وجوده إلى موضع، أي محل، يقوم به، كاللون المحتاج في وجوده إلى جسم يحله ويقوم به ، والأعراض على نوعين: قار الذات، وهو الذي يجتمع أجزاؤه في الوجود، كالبياض والسواد، وغير قار الذات، وهو الذي لا يجتمع أجزاؤه في الوجود، كالحركة والسكون.

فلا وجود اساسا في ذي المقدمة الا (الوجوب النفسي) ، وهذا الواجب (النفسي) حيث كان من الاعراض، فيمكن ان يعرض على المقدمة وتكون محلا له. وهذا اشبه بعروض اللفظ على المعنى في عملية الوضع فان الواضع عندما خصص لوجود معنى معين لفظا معيناً، فيقال المعنى موجود باللفظ، فان المقصود بذلك أن هناك وجودا واحدا حقيقيا ينسب إلى اللفظ أولا وبالذات وإلى المعنى ثانيا وبالعرض.

هذا وجه من وجوه التبعية لكن ليس هو المقصود بالتبعية القائمة بين المقدمة وذاتها، وانما يكون معنى التبعية في هذا الوجه، أن الوجوب الحقيقي واحد ويكون الوجوب الثاني وجوبا مجازيا، وأن هذا الوجوب بالعرض، اي ليس وجوبا يزيد على الالابدية العقلية للمقدمة حتى يمكن فرض النزاع فيه نزاعا عمليا .

كما يقال: الوضوء واجب عند إرادة الصلاة، ولا يصح إطلاق الواجب على الوضوء من دون تقييده بالصلاة. هكذا يمكن ان يتصور المعنى الاول للتبعية.

لذا قال (قده): الاول- أن يكون معنى الوجوب التبعية هو الوجوب بالعرض: ومعنى ذلك أنه ليس في الواقع الا وجوب واحد حقيقي- وهو الوجوب النفسي- ينسب إلى ذي المقدمة أولا وبالذات وإلى المقدمة ثانيا وبالعرض. وذلك نظير الوجود بالنسبة إلى اللفظ والمعنى حينما يقال: المعنى موجود باللفظ، فان المقصود بذلك أن هناك وجودا واحدا حقيقيا ينسب إلى اللفظ أولا وبالذات وإلى المعنى ثانيا وبالعرض.

ولكن هذا الوجه من التبعية لا ينبغي أن يكون هو المقصود من التبعية هنا، لان المقصود من الوجوب الغيري وجوب حقيقي آخر يثبت للمقدمة غير وجوب ذيها النفسي، بأن يكون لكل من المقدمة وذوها وجوب قائم به حقيقة.

ومعنى التبعية في هذا الوجه أن الوجوب الحقيقي واحد ويكون الوجوب الثاني وجوبا مجازيا. على أن هذا الوجوب بالعرض ليس وجوبا يزيد على الالابدية العقلية للمقدمة حتى يمكن فرض النزاع فيه نزاعا عمليا.

الثاني - أن يكون معنى التبعية صرف التأخر في الوجود (الترتب).

هل يجوز اتّصاف الواجب الغيري بالوجوب قبل وجوب الغير أو لا ؟

عرفت من اختصاص الوجوب التبعية على تفسيرنا بالوجوب الغيري، وهو مسبوق بوجوب الغير لا محالة، إذ لا يعقل الوجوب الغيري

بدون وجوب الغير ، ووجوب ذلك الغير ممّا يكفي في الحكم بوجوب مقدمات الواجب الغيري ، لأنّ المفروض وجوب مطلق المقدمة.

ولا فرق في نظر العقل في الوجوب اللازم من وجوب ذيها بين المقدمة القريبة والبعيدة. فيكون من قبيل الامر بالحج المرتب وجودا على حصول الاستطاعة، ومن قبيل الامر بالصلاة بعد حصول البلوغ أو دخول الوقت.

وليس المقصود من التبعية في المقام هذه الصورة ، لان التبعية الزمانية هي من الواجب النفسي الذي يكون فيه البعث والتحريك نحوه لاجله فحسب، لا لاجل الغير كما هو المبحوث عنه ههنا.

نعم وجه التشابه في هذا الوجه وبين المبحوث عنها ههنا هو التبعية الزمانية الحاصلة بين ذي المقدمة والمقدمة فقط.

وهذه التبعية (الزمانية) ليست هي حقيقة المقدمة، فان الوجوب بينهما واحد موصول بين ذي المقدمة والمقدمة.

لذا قال (قده): الثاني - أن يكون معنى التبعية صرف التأخر في الوجود، فيكون ترتب الوجوب الغيري على الوجوب النفسي نظير ترتب أحد الوجودين المستقلين على الآخر، بأن يفرض البعث الموجه للمقدمة بعثا مستقلا ولكنه بعد البعث نحو ذيها مرتب عليه في الوجود، فيكون من قبيل الامر بالحج المرتب وجودا على حصول الاستطاعة ومن قبيل الامر بالصلاة بعد حصول البلوغ أو

دخول الوقت.

ولكن هذا الوجه من التبعية أيضا لا ينبغي أن يكون هو المقصود هنا، فانه لو كان ذلك هو المقصود لكان هذا الوجوب للمقدمة. في الحقيقة. وجوبا نفسيا آخر في مقابل وجوب ذي المقدمة وانما يكون وجوب ذي المقدمة له السبق في الوجود فقط. وهذا ينافي حقيقة المقدمية فانها لا تكون الا موصلة إلى ذي المقدمة في وجوبها معا.

الثالث- أن يكون معنى التبعية ترشح الوجوب الغيري من الوجوب النفسي لذي المقدمة، بان يكون معنى التبعية في هذه الصورة هو المعلولية بمعنى الاثر التكويني للشيء كما الحرارة اثر تكوينيا للنار، كذلك وجوب المقدمة يترشح اليها من ذي المقدمة بعد وجوبها ويكون وجوب المقدمة معلولا واثرا تكوينيا لوجوب ذيها، وهذا الوجوب للمقدمة لا ينفك عنها بأي شكل من الاشكال لانه لازم واثر وسبب ومعلول تكويني لوجوب ذي المقدمة، فهو دائم بدوامه ، كما انه منفي عنه بانتفائه عن ذي المقدمة ابتداء وبقاء.

واشتهر هذا المعنى على الالسنه ، الا انه ليس هو المقصود من التبعية ، لاننا نقول ان كان هو المعلول فما هي نوع العلة التي صار اليها معلولا ؟ فيجب ان تكون علة فاعلية لان لا يعقل ان تكون غائية او صورية او مادية ، وفرضه كذلك باطل جزما، لوضوح أن العلة الفاعلية الحقيقية للوجوب هو الامر لان الامر فعل الأمر.

ولعله السبب في اعتقاد معلولية الوجوب الغيري هو هذا ، باعتبار ان الانسان الأمر إذا اشتاق إلى فعل شئ اشتاق بالتبع إلى فعل كل ما يتوقف عليه.

وفي مقام الجواب نقول ان الشوق هو المقتضي لا الفاعل حتى يكون علة فاعلية.

فتبين ان الوجوب الغيري لا ينتهي الى سلسلة العلل ليكون معلولا لعلّة، وانما ينتهي الى الشوق الى ذي المقدمة وهو غير كاف في تقديره معلولا لها، لانه علة ناقصة ولا يجب بهذا المعنى المتقدم بنحو التكوين الا في العلة التامة.

وسياتي ان شاء الله الكلام فيه في المقدمات المفوتة للواجب فاحتفظ بهذا القدر وانتظر.

لذا قال (قده): الثالث أن يكون معنى التبعية ترشح الوجوب الغيري من الوجوب النفسي لذي المقدمة على وجه يكون معلولا له ومنبعثا منه انبعاث الاثر من مؤثره التكويني كانبعاث الحرارة من النار.

وكان هذا الوجه من التبعية هو المقصود للقوم ، ولذا قالوا بأن وجوب المقدمة تابع لوجوب ذيها اطلاقا واشترطا لمكان هذه المعلولية، لان المعلول لا يتحقق الا حيث تتحقق علته واذا تحققت العلة لا بد من تحققه بصورة لا يتخلف عنها.

وأیضا عللوا امتناع وجوب المقدمة قبل وجوب ذيها بامتناع

وجود المعلول قبل وجود علته.

ولكن هذا الوجه لا ينبغي أن يكون هو المقصود من تبعية الوجوب الغيري وان اشتهر على الالسنة، لان الوجوب النفسي لو كان علّة للوجوب الغيري فلا يصح فرضه الا علّة فاعليّة تكوينيّة دون غيرها من العلل فانه لا معنى لفرضه علّة صوريّة أو ماديّة أو غائيّة.

ولكن فرضه علّة فاعليّة أيضا باطل جزما، لوضوح أن العلّة الفاعليّة الحقيقيّة للوجوب هو الامر، لان الامر فعل الأمر.

والظاهر ان السبب في اشتهاار معلوليّة الوجوب الغيري هو أن شوق الأمر للمقدمة هو الذي يكون منبعثا من الشوق إلى ذي المقدمة، لان الانسان إذا اشتاق إلى فعل شئ اشتاق بالتبع إلى فعل كل ما يتوقف عليه.

ولكن الشوق إلى فعل الشئ من الغير ليس هو الوجوب وانما الشوق إلى فعل الغير يدفع الأمر إلى الامر به إذا لم يحصل ما يمنع من الامر به فإذا صدر منه الامر وهو اهل له انتزع منه الوجوب.

والحاصل ليس الوجوب الغيري معلولا للوجوب النفسي في ذي المقدمة ولا ينتهي إليه في سلسلّة العلل، وانما ينتهي الوجوب الغيري في سلسلّة علله إلى الشوق إلى ذي المقدمة إذا لم يكن هناك مانع لدى الأمر من الامر بالمقدمة، لان الشوق - على كل حال -

ليس علتاً تامةً إلى فعل ما يشقاق إليه.

فتذكر هذا فإنه سينفعك في وجوب المقدمة المفوتة وفي أصل وجوب المقدمة، فإنه بهذا البيان سيتضح كيف يمكن فرض وجوب المقدمة المفوتة قبل وجوب ذبيها، وبهذا البيان سيتضح أيضاً كيف ان المقدمة مطلقاً ليست واجبة بالوجوب المولوي.

الرابع - أن يكون معنى التبعية هو ترشح الوجوب الغيري من الوجوب النفسي بمعنى الباعثية، أي ان الامر بالمقدمة لاجل تحصيل ذبيها على الوجه الصحيح، فيكون وجوبها طريقاً الى تحصيل ذلك الواجب لذي المقدمة، بنحو لولاه لما امكن عقلاً من تحقيقه وامكانه.

وايضاً لولا وجوب ذي المقدمة لما اوجب المقدمة بدونه. وهذا هو معنى قولهم (ما وجب لواجب آخر) في تعريفهم للواجب الغيري، فعلى تقدير القول بوجوب المقدمة لا يكون معناه الا هذا الوجه من الوجوه المتقدمة.

فوجوب المقدمة ليس بمعنى المجازية، ولا بمعنى الترتب الزماني، او المعلولية التكوينية، وانما هو بمعنى الوجوب الغيري التوصلي الآلي الذي لا يتم الواجب او يتحصل في ذي المقدمة الا به.

وهذا هو معنى التبعية المقابلة للاستقلالية، بمعنى انه غير مطلوب اولاً وبالذات وانما طلبه يكون ثانياً وبالتبع، وهذا هو شان الواجب في المقدمة.

لذا قال (قده): الرابع - أن يكون معنى التبعية هو ترشح

الوجوب الغيري من الوجوب النفسي ولكن لا بمعنى أنه معلول له، بل بمعنى أن الباعث للوجوب الغيري - على تقدير القول به - هو الواجب النفسي باعتبار أن الامر بالمقدمة والبعث نحوها إنما هو لغاية التوصل إلى ذبيها الواجب وتحصيله، فيكون وجوبها وصلت وطريقا إلى تحصيل ذبيها ولولا أن ذبيها كان مرادا للمولى لما أوجب المقدمة.

ويشير إلى هذا المعنى من التبعية تعريفهم للواجب الغيري بأنه (ما وجب لواجب آخر)، أي لغاية واجب آخر ولغرض تحصيله والتوصل إليه ، فيكون الغرض من وجوب المقدمة على تقدير القول به هو تحصيل ذبيها الواجب .

وهذا المعنى هو الذي ينبغي أن يكون معنى التبعية المقصودة في الوجوب الغيري.

ويلزمها أن يكون الوجوب الغيري تابعا لوجوبها اطلاقا واشتراطا.

وعليه، فالوجوب الغيري وجوب حقيقي ولكنه وجوب تبعي توصلي آلي، شأن وجوب المقدمة شأن نفس المقدمة.

فكما ان المقدمة بما هي مقدمة لا يقصد فاعلها الا التوصل إلى ذبيها كذلك وجوبها إنما هو للتوصل إلى تحصيل ذبيها، كالألة الموصلة التي لا تقصد بالاصالة والاستقلال.

وسر هذا واضح، فإن المولى - بناء على القول بوجوب المقدمة - إذا أمر بذي المقدمة فإنه لابد له لغرض تحصيله من المكلف ان يدفعه ويبعته نحو مقدماته فيأمره بها توصلا إلى غرضه.

فيكون البعث نحو المقدمة - على هذا - بعثا حقيقيا، لا أنه يتبع البعث إلى ذبيها على وجه ينسب إليها بالعرض كما في (الوجه الاول)، ولا أنه يبعثه مستقل لنفس المقدمة ولغرض فيها بعد البعث نحو ذبيها كما في (الوجه الثاني). ولا أن البعث نحو المقدمة من آثار البعث نحو ذبيها على وجه يكون معلولا له كما في (الوجه الثالث). وسيأتي تنمّة للبحث في المقدمات المفوتة.

الامر الثالث - خصائص الوجوب الغيري

إنه بناء على القول بوجوب مقدمات الواجب شرعا فإنه . كما قلنا . يكون وجوبا غيريا، والوجوب الغيري له مجموعة من الخصائص يتميز بها عن الوجوب النفسي، وقد ذكر الماتن اربعة من خصائصه التي بها يمتاز عن الوجوب النفسي.

لذا قال (قده): المسألة الثالثة - خصائص الوجوب الغيري: بعد ما اتضح معنى التبعية في الوجوب الغيري تتضح لنا خصائصه التي بها يمتاز عن الوجوب النفسي، وهي أمور:

الاول: الواجب الغيري ليس هو المطلوب اولا وبالذات

من الامور التي يمتاز بها الواجب الغيري على النفسي هو انه وكما قلنا ان الغيري ليس هو المطلوب اولا وبالذات وانما تعلق الشوق بالمقدمة التي هي الواجب الغيري لانها موصلة الى النفسي اي المطلوب اولا وبالذات ، فلا يكون للوضوء مثلا الذي ترشح له الوجوب عن الصلاة بنحو التوصلية والآلية هو المطلوب اولا وبالذات ، وانما تعلق به الوجوب لتمكين المكلف من الاتيان بالواجب المجدد ، فاذا كان كذلك فلا يكون له طاعة استقلالية ، واما اطاعته تتناسب ووجوبه الموصل الى ذي المقدمة، وهذا بخلافه في النفسي فانه اطاعته استقلالية كما وجوبه كذلك، فالاطاعة تابعة ايضا الى الوجوب في استقلاليتها .

لذا قال (قده): الاول- ان الواجب الغيري كما لا بعث استقلالي له - كما تقدم - لا اطاعة استقلالية له، وانما اطاعته كوجوبه لغرض التوصل الى ذي المقدمة، بخلاف الواجب النفسي فانه واجب لنفسه ويطاع لنفسه.

ثانيا: الغيري لا ثواب في امتثاله على نحو الاستقلال

المائز الثاني بين الوجوب الغيري وبين الوجوب النفسي هو ان الغيري لا ثواب على اطاعته بنحو الاستقلال وانما يكون له ذلك تبعا لحصول الثواب على اتيان ذي المقدمة، وما لم يكن له ذلك بنحو الاستقلال فلا يكون في تركه معصية بنحو الاستقلال ايضا ما لم يفوت الواجب او ذي المقدمة بفواته، ولاجل ذلك يكون الحساب على فوات

الواجب لا على فوات المقدمة، فلو استطاع المكلف الاتيان بالواجب من غير طريقها فلا يعتبر عاصيا، لان العصيان واستحقاق العقوبة فقط على ترك الواجب النفسي الذي هو ذي المقدمة، لا ان العقوبة تتعدد بتعدد التترك للمقدمات.

واما مسألة تضاعف الاجر على بعض المقدمات فهو من باب التكلف للشدة والمشقة لاجل الاتيان بالواجب بجميع مستحباته وان افضل الاعمال احمزها، فيتحقق هذا المبدأ بتعدد المقدمات فيكون الثواب من هذا الباب.

نعم، ورد في الطهارات الثلاثة (الغسل والوضوء والتيمم) دليل خاص على تعلق الثواب فيها، كالكون على طهارة.
لذا قال (قده): الثاني- انه بعد أن قلنا انه لا اطاعة استقلالية للوجوب الغيري وانما اطاعته كوجوبه لصرف التوصل إلى ذي المقدمة فلا بد ألا يكون له ثواب على اطاعته ^(١) غير الثواب الذي يحصل على اطاعة وجوب ذي المقدمة، كما لا عقاب على عصيانه غير العقاب على عصيان وجوب ذي المقدمة.

(١) يرى السيد الخوئي ان المقدمة امر قابل لان يأتي به الفاعل مضافا به إلى المولى، فيترتب على فعلها الثواب إذا أتى بها كذلك. ولا ملازمة عنده بين ترتب الثواب على عمل وعدم استحقاق العقاب على تركه، ولا يفرق في ذلك بين القول بوجوب المقدمة وعدمه. وهو رأي وجيه باعتبار ان فعل المقدمة يعد مشروعا في امتثال ذبيها.

ولذا نجد أن من ترك الواجب بترك مقدماته لا يستحق أكثر من عقاب واحد على نفس الواجب النفسي، لا أنه يستحق عقابات متعددة بعدد مقدماته المتروكة.

وأما ما ورد في الشريعة من الثواب على بعض المقدمات مثل ما ورد من الثواب على المشي على القدم إلى الحج أو زيارة الحسين عليه السلام وأنه في كل خطوة كذا من الثواب فينبغي - على هذا - أن يحمل على توزيع ثواب نفس العمل على مقدماته باعتبار أن أفضل الاعمال أحمرها وكلما كثرت مقدمات العمل وزادت صعوبتها كثرت حماسة العمل ومشقته، فينسب الثواب إلى المقدمة مجازاً ثانياً وبالعرض، باعتبار أنها السبب في زيادة مقدار الحماسة والمشقة في نفس العمل، فتكون السبب في زيادة الثواب، لا أن الثواب على نفس المقدمة. ومن أجل أنه لا ثواب على المقدمة استشكلوا في استحقاق الثواب على فعل بعض المقدمات كالطهارات الثلاث الظاهر منه أن الثواب على نفس المقدمة بما هي. وسيأتي حله إن شاء الله تعالى.

ثالثاً: الغيري لا يكون الا توصلياً

الفارق الثالث بين الواجب الغيري والنفسي هو أن الغيري لا يكون الا توصلياً فقط كما تقدم، فلا يكون تعبدياً لأن التعبدية يجب أن تتحقق فيه قصد القرية والمقدمة لا يشترط فيها ذلك لأن قصد القرية فيها لا

تقتضيه المقدمة فهي تكون موصلة وان لم يكن فيها قصد القرية، فطي المسافة الى الميقات للاحرام للحج وان لم يكن بقصد التوصل لاداء مناسك الحج فهو محققا له لو نوى عند وصوله الميقات الاحرام للحج، وان غفل قصد طي المسافة للميقات من اول الامر.

لذا قال (قده): الثالث- ان الوجوب الغيري لا يكون الا توصليا، أي لا يكون في حقيقته عباديا ولا يقتضي في نفسه عبادية المقدمة اذ لا يتحقق فيه قصد الامتثال على نحو الاستقلال كما قلنا في الخاصة الاولى انه لا اطاعة استقلالية له، بل انما يوتى بالمقدمة بقصد التوصل الى ذبيها واطاعة امرذيتها فالمقصود بالامتثال به نفس امرذيتها (التعبير بالقصد فيه مسامحة والمقصود منه هو ان من اراد الامتثال لا يقصد ولا ينوي قصد القرية الا في الواجب النفسي الذي هو ذي المقدمة، اما المقدمة وان كانت خالية من اي قصد حتى قصد التوصل فهذا لا يضر بكونها مقدمة موصلة لان المقدمة في نفسها لا تقتضي القصد والنية حتى في موصليتها للواجب ايضا لا تقتضيه).

ومن هنا استشكلوا في عبادية بعض المقدمات كالطهارات الثلاث. وسيأتي حله ان شاء الله تعالى.

رابعا: الغيري تبعي

ان الغيرية في الواجب هي التبعية كما عرفت بها فمن حاق التبعية ان تكون مطلقة في كل حالة من حالات الواجب النفسي اعني ذي

المقدمة اشتراطا وتقييدا بالفعل او بالقوة، فما كان شرطا في وجوب ذي المقدمة كدخول الوقت في الصلاة كالزوال مثلا هو ايضا شرطا في وجوب المقدمة، وهكذا.

وهذا من شؤون التابعة ان تحقق المتبوع سابق رتبة على تحقق التابع، وهو اشبه بتحقيق العلة قبل تحقق المعلول وهذا هو معنى قول الفلاسفة^(١): (إن الشيء ما لم يجب لم يوجد، أو إن الشيء ما لم يوجد لم يجب). وهذه القاعدة قد ذكرها الفلاسفة في باب لزوم معية المعلول، وهي من الأصول الموضوعة عندهم في الفلسفة العالية^(٢).

لذا قال (قده): الرابع- ان الوجوب الغيري تابع لوجوب ذي المقدمة اطلاقا واشترطا وفعليّة وقوة، قضاء لحق التبعية، كما تقدم.

ومعنى ذلك انه كل ما هو شرط في وجوب ذي المقدمة فهو شرط في وجوب المقدمة، وما ليس بشرط لا يكون شرطا لوجوبها، كما انه كلما تحقق وجوب ذي المقدمة تحقق معه وجوب المقدمة.

وعلى هذا قيل يستحيل تحقق وجوب فعلي للمقدمة قبل

(١) راجع الأسفار ١: ٢٢١، نهاية الحكمة: ٥٤ .

(٢) اقول: كان ينبغي على الماتن رحمه الله ان يجعل هذا تنبيها وليس مائزا بينهما .

تحقق وجوب ذبيها لاستحالة حصول التابع قبل حصول متبوعه، أو لاستحالة حصول المعلول قبل حصول علته بناء على أن وجوب المقدمة معلول لوجوب ذبيها.

ومن هذه التبعية بين التابع والمتبوع استشكل في وجوب بعض المقدمات قبل زمان وجوب ذي المقدمة كوجوب الغسل لمن يجب عليه كالمجنب أو المستحاضة لأدراك صوم النهار لاشتراطه بالطهارة من الحدث الأكبر، فعدم تحصيل الطهارة وهو المقدمة يكون مفوتاً للواجب في وقته، ولأجل هذا سميت بالمقدمات المفوته لأن عند عدم الاتيان بها يفوت الواجب الذي وجبت لأجله.

لذا قال (قده): ومن هنا استشكلوا في وجوب المقدمة قبل زمان ذبيها في المقدمات المفوتة كوجوب الغسل - مثلاً - قبل الفجر لأدراك الصوم على طهارة حين طلوع الفجر ، فعدم تحصيل الغسل قبل الفجر يكون مفوتاً للواجب في وقته ، ولهذا سميت مقدمة مفوتة باعتبار أن تركها قبل الوقت يكون مفوتاً للواجب في وقته فقالوا بوجوبها قبل الوقت مع أن الصوم لا يجب قبل وقته فكيف تفرض فعلية وجوب مقدمته ؟

وسيأتي أن شاء الله تعالى حل هذا الاشكال في بحث المقدمات المفوتة.

الامر الرابع - تقسيمات المقدمة

قسموا المقدمة إلى قسمين مشهورين :

الاول: مقدمة الوجوب

ويقصد منها المقدمة التي يتوقف عليها أصل الوجوب بحيث لا يكون متحققاً قبل تحققها كالاستطاعة لوجوب الحج ، فانه قبل تحققها لا وجوب أصلاً للحج . وانما صار وجوب الحج مشروطاً بالاستطاعة باعتبار انه سبحانه حينما جعل الوجوب للحج وانشأه لم يجعله على مطلق المكلف بل على المكلف المستطيع فبسبب أخذ الاستطاعة قيداً صار الوجوب مشروطاً بها والا لم يكن مشروطاً بل مطلقاً .
لذا قال (قده): قسموا المقدمة إلى قسمين مشهورين:

الاول- (مقدمة الوجوب) ، وتسمى المقدمة الوجوبية . وهي ما يتوقف عليها نفس الوجوب، بأن تكون شرطاً للوجوب على قول مشهور .

وقيل انها تؤخذ في الواجب على وجه تكون مفروضة التحقق والوجود على قول آخر ، ومع ذلك تسمى مقدمة الوجوب .
ومثالها الاستطاعة بالنسبة إلى الحج ، وكالبلوغ والعقل والقدرة بالنسبة إلى جميع الواجبات . ويسمى الواجب بالنسبة اليها (الواجب المشروط).

الثاني - مقدمة الواجب

المقدمة الشرعية للواجب (ينبغي الالتفات إلى أن مقدمة الواجب والمقدمة الوجودية ومقدمة الصحة ألفاظ مترادفة فلا غرابة إذا عبرنا تارة بمقدمة الواجب وأخرى بالمقدمة الوجودية)، وهي المقدمة التي لا يتوقف عليها أصل الوجوب، وإنما يتوقف عليها امتثاله توقفاً شرعياً كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة، فإن أصل وجوب الصلاة ليس مشروطاً بالوضوء - وإلا يلزم عدم وجوبها على من لم يتوضأ - وإنما هو شرط لحصول الواجب ، وبكلمة أخرى هو شرط لامتنال الوجوب ، وحيث ان توقف امتثال الأمر بالصلاة على الوضوء توقف شرعي وليس توقفاً عقلياً سمي هذا القسم من المقدمة بالمقدمة الشرعية للواجب.

لذا قال (قده): الثاني- (مقدمة الواجب)

وتسمى المقدمة الوجودية. وهي ما يتوقف عليها وجود الواجب بعد فرض عدم تقييد الوجوب بها، بل يكون الوجوب بالنسبة إليها مطلقاً ولا تؤخذ بالنسبة إليه مفروضة الوجود، بل لا بد من تحصيلها مقدمة لتحصيله كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة، والسفر بالنسبة إلى الحج ونحو ذلك.

ويسمى الواجب بالنسبة إليها (الواجب المطلق)^(١).

والمقصود من ذكر هذا التقسيم بيان أن محل النزاع في

(١) راجع عن الواجب المشروط والمطلق المجلد الاول.

مقدمة الواجب هو خصوص القسم الثاني أعني المقدمة الوجودية،
دون المقدمة الوجوبية.

والسر واضح لانه إذا كانت المقدمة الوجوبية مأخوذة على انها
مفروضة الحصول فلا معنى لوجوب تحصيلها، فانه خلف، فلا يجب
تحصيل الاستطاعة لاجل الحج، بل أن انفق حصول الاستطاعة
وجب الحج عندها.

وذلك نظير الفوت في قوله عليه السلام: (اقض ما فات)، فانه لا
يجب تحصيله لاجل امتثال الامر بالقضاء، بل ان اتفق الفوت وجب
القضاء.

الامر الخامس - تقسيم آخر

تنقسم المقدمة الوجودية إلى قسمين: داخلية وخارجية

اولاً: المقدمة الداخلية: وهي أجزاء المأمور به التي هي داخلية في
حقيقته تقيداً وقيداً، فإن الجزء كما هو بنفسه دخیل في حقيقته ومقوم
لواقعه الموضوعي، كذلك تقيده بسائر أجزائه، وهكذا مثلاً القراءة كما
أنها بنفسها دخیلة في حقيقة الصلاة، كذلك تقيدها بكونها مسبقة
بالتكبيرة وملحوقة بالركوع دخیل فيها.

لذا قال (قده): الاول - (المقدمة الداخلية): هي جزء الواجب

المركب، كالصلاة (باعتبار ان الصلاة وهكذا معظم الواجبات تكون مركبة

من اجزاء وتراكيب بمجموعها تكون المركب، فالصلاة متكونة من تسعة او عشرة اجزاء كالقيام وتكبيرة الاحرام والقراءة والركوع والسجود وهكذا، وكل جزء من هذه الاجزاء هو مقدمة داخلية لما قبله من الاجزاء فلا يتم الثاني الا بتمام ما سبقه من اجزاء، اي انه متوقف في وجوده على ما قبله). وانما اعتبروا الجزء مقدمة فباعبار ان المركب متوقف في وجوده على أجزائه فكل جزء في نفسه هو مقدمة لوجود المركب، كتقدم الواحد على الاثنين.

وانما سميت (داخليّة) فلأجل أن الجزء داخل في قوام المركب، وليس للمركب وجود مستقل غير نفس وجود الاجزاء.

ثانيا - المقدمة الخارجية: وتنقسم الى قسمين:

مقدمة خارجية بالمعنى الأعم

والمقدمة الخارجية بالمعنى الاخص

اما الاولى هي التي تكون خارجة عن المأمور به قيّداً وداخله فيه تقيداً، وذلك كشرائط المأمور به مثل طهارة البدن للصلاة، وطهارة الثوب، واستقبال القبلة، والطهارة من الحدث، وما شاكل ذلك، فإنّها وإن كانت خارجة عن ذات الصلاة وحقيقتها قيّداً، ولكنها داخله فيها تقيداً، يعني أنّ المأمور به هو حصة خاصة من الصلاة، وهي الصلاة المتقيدة بتلك الشرائط لا مطلقاً، وإن شئت قلت: إنّ ما تعلق به الأمر إنّما هو نفس اجزاء المأمور به مقيدة بعدة شرائط وقيود وجودية أو عدمية، وأمّا نفس

الشرائط والقيود فهي خارجة عن متعلقه.

وعلى القسم الآخر اعني المقدمة الخارجية بالمعنى الأخص: هي التي غير دخيلة في الواجب لا قيلاً ولا تقيداً، وإنما يتوقف وجود الواجب في الخارج على وجودها، كتوقف وجود الصلاة خارجاً على وجود مكان ما، وتوقف الكون في الميقات للاحرام في الحج مثلاً على طي المسافة.

لذا قال (قده): الثاني- (المقدمة الخارجية): وهي كل ما يتوقف عليه الواجب وله وجود مستقل خارج عن وجود الواجب والغرض من ذكر هذا التقسيم هو بيان أن النزاع في مقدمة الواجب هل يشمل المقدمة الداخلية أو أن ذلك يختص بالخارجية؟

فلا إشكال في دخول الصنف الثاني من تلك الأصناف في محل النزاع بقسميه، وإنما الاشكال والكلام في دخول الصنف الأول وعدم دخوله، واستدل على عدم دخوله محل النزاع فيه احد امور :

الأول: هل الاجزاء لها صلاحية للاتصاف بالمقدمية وعدمها .

الثاني: على تقدير صلاحيتها للاتصاف بها هل المقتضي لاتصافها بالوجوب الغيري موجود أم لا ؟

الثالث: على تقدير ثبوت المقتضي له هل هنا مانع عن اتصافها

به؟

لذا قال (قده): ولقد أنكر جماعة شمول النزاع للداخلية وسندهم في هذا الانكار أحد أمرين:

(الاول) انكار المقدمية للجزء رأساً، باعتبار أن المركب نفس الاجزاء بالاسر فكيف يفرض توقف الشئ على نفسه.

(الثاني) بعد تسليم أن الجزء مقدمة، ولكن يستحيل اتصافه بالوجوب الغيري ما دام انه واجب بالوجوب النفسي، لان المفروض انه جزء الواجب بالوجوب النفسي، وليس المركب الا اجزاءه بالاسر، فينبسط الواجب على الاجزاء.

وحينئذ لو وجب الجزء بالوجوب الغيري أيضاً لاتصف الجزء بالوجوبين. وقد اختلفوا في بيان وجه استحالة اجتماع الوجوبين، ولا يهمنا بيان الوجه فيه بعد الاتفاق على الاستحالة.

ولما كان هذا البحث لا نتوقع منه فائدة عملية حتى مع فرض الفائدة العملية في مسألة وجوب المقدمة، مع انه بحث دقيق يطول الكلام حوله فنحن نطوي عنه صفحا محيلين الطالب إلى المطولات ان شاء.

الامر السادس - الشرط الشرعي

قال (قده): أن المقدمة الخارجية تنقسم إلى قسمين: عقلية وشرعية.

المقدمة العقلية للواجب، وهي المقدمة التي لا يتوقف عليها أصل الوجوب بل امثاله توقفاً عقلياً كالسفر بالنسبة إلى الحج، فان وجوب

الحج لا يتوقف على السفر والا يلزم عدم ثبوت الوجوب على من لم يسافر وانما هو مقدمة لامتثالهن وهذه المقدمة مقدمة عقلية فان العقل هو الذي يحكم بلزوم السفر لامتثال الأمر بالحج، بخلافه في الوضوء فانه لا يحكم بمقدميته للصلاة، ومن هنا يسمى مثل السفر بالمقدمة العقلية باعتبار ان العقل هو الذي يحكم بمقدميته.

ومن أمثلة المقدمة العقلية ارتقاء السُّلم فانه لو وجب النوم على السطح فالعقل يحكم بمقدمية ارتقاء السُّلم وجوبه ليتمكن من امتثاله. لذا قال (قده): **اولا - (المقدمة العقلية): هي كل أمر يتوقف عليه وجود الواجب توقفا واقعيا يدركه العقل بنفسه من دون استعانة بالشرع، كتوقف الحج على قطع المسافة.**

ثانيا - المقدمة الشرعية: هي ما يتوقف الواجب على امر لكون التقيد به مأخوذا في الواجب النفسي، كالطهارة بالاضافة الى الصلاة، فان الطهارة بنفسها وان لم تؤخذ في متعلق الامر بالصلاة الا ان تقيد الصلاة بها داخل في متعلق الامر، وتكون نفس الطهارة مقدمة خارجية شرعية لتوقف الصلاة المأمور بها عليها شرعا، ولكن لا يخفى انه بعد فرض اخذ التقيد بالطهارة في متعلق الامر بالصلاة يكون توقف الصلاة المأمور بها عليها عقليا لانتفاء المشروط والمقيد بانتفاء شرطه وقيدته عقلا. وبهذا الاعتبار المقدمة الشرعية تسمى بالشرط الشرعي ايضا^(١).

(١) وبعد اتضاح ذلك نشير إلى فارق بين المقدمة الشرعية والعقلية: ففي



المقدمة الشرعية لم يأمر المولى بذات الصلاة بل بالصلاة المقيدة بالوضوء، فحصول الوضوء يكون مقدمة للتقيد المطلوب، إذ المفروض ان المطلوب ليس هو ذات الصلاة بل الصلاة مع التقيد بالوضوء، فتحصيل الوضوء انما يلزم من باب انه مقدمة لحصول التقيد بالوضوء، وهذا بخلافه في المقدمة العقلية فان المولى يأمر بذات الحج لا الحج المقيد بالسفر، فالأتيان بالسفر اذن لا يكون مقدمة للتقيد لفرض عدم طلب تقيد الحج بالسفر وبعد هذا نطرح التساؤلين التاليين: سؤال . هل يجب على المكلف ايجاد جميع أقسام المقدمة الوجوبية والوجودية؟ فجوابه: ان المقدمة إذا كانت وجوبية فلا يجب على المكلف ايجادها، فالاستطاعة مثلاً لا يجب ايجادها، إذ قبل تحققها لا وجوب للحج ليحرك نحو تحصيلها وبعد تحققها فالأمر بالحج وان كان موجوداً لكنه لا يحرك نحو تحصيلها، لانه بعد فرض حصولها يكون تحريكه نحوها من قبيل التحريك لتحصيل الحاصل. وأما إذا كانت المقدمة وجودية . كالوضوء بالنسبة للصلاة . فيجب تحصيلها ويكون الأمر بالصلاة مثلاً محركاً نحو تحصيل الوضوء، لأن كل أمر يحرك نحو ايجاد متعلقه وحيث ان المقدمة الوجودية قيد في المتعلق . فان الوجوب متعلق بالصلاة المقيدة بالوضوء . فأمر (صل) مثلاً الذي يحرك نحو متعلقه يكون محركاً أيضاً نحو ايجاد الوضوء لفرض ان التقيد بالوضوء جزء من المتعلق. أجل أن الأمر بالصلاة لا يحرك نحو الوضوء إلا بعد دخول وقت الصلاة، إذ قبل دخوله لا يكون فعلياً ليحرك نحو الصلاة وبالتالي ليحرك نحو التقيد بالوضوء وانما يصير فعلياً بعد دخول الوقت وحينذاك يحرك نحو المتعلق وبالتالي يحرك نحو الوضوء. وبهذا يتضح ان المكلف لا يمكنه ان ينوي الوجوب بوضوئه إذا أتى به قبل الوقت، إذ قبل الوقت لا وجوب للصلاة ليجب الوضوء. وقد تسأل عن





المقدمة التي هي وجوبية ووجودية معاً . كالزوال بالنسبة لصلاة الظهر فانه من دون الزوال لا تجب صلاة الظهر بل ولا يمكن ايجادها ولو على سبيل الاستحباب، فالزوال شرط لتحقيق الوجوب وشرط لامكان تحقق الواجب . هل يجب على المكلف تحصيلها أو لا ؟ كلا لا يجب تحصيلها، إذ قبل تحقق الزوال لا وجوب لصلاة الظهر لكي يحرك نحو تحصيل المقدمة، أجل ان القيد وهو الزوال إذا تحقق وصار الوجوب فعلياً حرك هذا الوجوب المكلف نحو التقيد أي نحو ايجاد الصلاة بعد الزوال وعدم تأخيرها عن وقتها المقرر.

سؤال . متى يجعل المولى المقدمة وجوبية ومتى يجعلها وجودية ؟ او ما هو الضابط الذي يسير عليه المولى في جعل بعض المقدمات شرطاً لأصل الوجوب والبعض الآخر شرطاً للواجب ؟ وجوابه: ان المقدمة تارة تكون شرطاً لأصل الاتصاف بالمصلحة بحيث قبل تحققها لا تكون المصلحة متحققة أصلاً . كما في الاستطاعة بالنسبة إلى الحج فانه يمكن ان يقال بعدم المصلحة أصلاً في الاتيان بحج الاسلام قبل تحقق الاستطاعة . وأخرى تكون شرطاً لترتب المصلحة لا لأصل وجودها، وهذا كما في الاحرام والوضوء، فإذا كانت:

أ . شرطاً لأصل المصلحة فاللازم جعلها شرطاً لأصل الوجوب أي جعلها مقدمة وجوبية، لان الاستطاعة ما دامت غير متحققة فلا مصلحة في الحج لكي يهتم المولى بتحصيل الاستطاعة ويطلب ايجادها، فاللازم في هذه الحالة جعل الاستطاعة مقدمة وجوبية للحج، إذ لو جعلت مقدمة للواجب . أي قيداً في الواجب . للزم ايجادها لما مر في جواب السؤال الأول من وجوب ايجاد مقدمة الواجب.

ب . واما إذا كانت المقدمة شرطاً لترتب المصلحة فلها حالتان، فتارة تكون



لذا قال (قده): ثانياً - (المقدمة الشرعية): هي كل أمر يتوقف عليه الواجب توقفاً لا يدركه العقل بنفسه، بل يثبت ذلك من طريق الشرع، كتوقف الصلاة على الطهارة واستقبال القبلة ونحوهما.

ويسمى هذا الأمر أيضاً (الشرط الشرعي)، باعتبار أخذه شرطاً



اختيارية للمكلف . كما هو الحال في الوضوء . وأخرى غير اختيارية كما في دخول الوقت بالنسبة لصلاة الظهر (لأن كان في بعض الأمثلة التي ذكرناها تأمل فالأمر سهل بعدما كان المقصود تقريب المطلب)، فإن دخول الوقت ليس تحت اختيار المكلف. فإن كانت:

أ . اختيارية فاللزام أخذها قيداً في الواجب لأن المصلحة في الصلاة مثلاً ثابتة قبل تحقق الوضوء، ومع ثبوتها قبل الوضوء فالمولى يهتم بتحصيل الوضوء ويلزم أخذه قيداً في الواجب إذ قيود الواجب يلزم على المكلف تحصيلها.

ب . وإن كانت غير اختيارية فيلزم أخذها قيداً في الواجب والوجوب معاً.

أما وجه أخذها قيداً في الواجب فباعتبار أنها شرط للترتب.

وأما أخذها قيداً في الوجوب فالأنه لو اقتصر على أخذها قيداً في الواجب لزم على المكلف تحصيلها والمفروض عدم إمكان تحصيلها لكونها غير اختيارية.

اذن من خلال هذا اتضح ان المقدمة تكون وجوبية في حالتين:

الاولى: إذا كانت شرطاً لأصل الاتصاف بالمصلحة.

الثانية: إذا كانت شرطاً لترتب المصلحة وكانت غير اختيارية.

وقيدا في المأمور به عند الشارع، مثل قوله عليه السلام: (لا صلاة الا بطهور) المستفاد منه شرطية الطهارة للصلاة.

وقد يطلق عليها المقدمة الداخلية بالمعنى الأعم أيضاً؛ وهي التي تكون خارجة عن المأمور به قيداً وداخلة فيه تقيداً، وذلك كشرائط المأمور به مثل طهارة البدن للصلاة، وطهارة الثوب، واستقبال القبلة، والطهارة من الحدث، وما شاكل ذلك، فإنها وإن كانت خارجة عن ذات الصلاة وحقيقتها قيداً، ولكنها داخلة فيها تقيداً، يعني أن المأمور به هو حصة خاصة من الصلاة، وهي الصلاة المتقيدة بتلك الشرائط لا مطلق الصلاة^(١).

(١) وذكر أن المقدمة تنقسم أيضاً إلى العادية، بأن يمكن الاتيان بالواجب فعلا بدونها، ولكن قد جرت العادة على الاتيان بها قبل الواجب. ومنها تقسيمها إلى مقدمة الوجود ومقدمة الصحة، ومقدمة الوجوب ومقدمة العلم كالأكل والشرب قبل الفجر بالإضافة إلى صوم الغد، وجميعها لا يتعلق بها الوجوب المولوي حتى بناء على القول بالملازمة لعدم كونها مما يتوقف عليه الواجب. لذا لم يذكرها المصنف ههنا. أما إذا أريد من هذه الأقسام للمقدمة ما لا يكون الاتيان بالواجب بدونها ممتنعاً ذاتاً، ولكن الواجب موقوف عليها فعلاً، كنصب السلم للصعود على السطح لغير المتمكن من الطيران وهو الإنسان الموجود المكلف بالفعل، فهذا القسم داخل في المقدمة العقلية لامتناع تحقق الصعود أو الكون على السطح للإنسان فعلاً بدون نصب السلم ولا فرق بين الكون على السطح الموقوف على نصب السلم وبين المشي إلى الحج من النائي. وذكر أن مقدمة الواجب تنحصر

←

توضيح مصطلح (الجزء والشرط)

هو أنه في (الجزء) يكون (التقييد والقيد) معا داخلين في المأمور به، وأما في (الشرط) فالتقييد فقط يكون داخلا والقيد يكون خارجا، يعني أن التقييد يكون جزءا تحليليا للمأمور به إذ يكون المأمور به - في المثال - هو الصلاة بما هي مقيدة بالطهارة، أي ان المأمور به هو المركب من ذات الصلاة والتقييد بوصف الطهارة. فذات الصلاة جزء تحليلي والتقييد جزء تحليلي آخر.

لذا قال (قده): والغرض من ذكر هذا التقسيم بيان أن النزاع

في مقدمة الواجب هل يشمل الشرط الشرعي؟

ولقد ذهب بعض أعاضد مشايخنا على ما يظهر من بعض تقارير درسه - إلى أن الشرط الشرعي كالجزء لا يكون واجبا بالوجوب الغيري، وسماه (مقدمة داخلية بالمعنى الاعم)، باعتبار أن التقييد لما كان داخلا في المأمور به وجزءا له فهو واجب بالوجوب النفسي.



بالعقلية غاية الامر كون شيء مقدمة عقلية له تارة ينشأ من تقيد الواجب النفسي بذلك الشيء، كما في توقف الصلاة المأمور بها على الطهارة، واخرى من توقف الواجب النفسي على ذلك الشيء خارجا من غير ان يؤخذ في الواجب تقيده به، كالحج بالاضافة الى سفر النائي.

ولما كان انتزاع التقييد انما يكون من القيد - أي منشأ انتزاعه هو القيد - والامر بالعنوان المنتزع أمر بمنشأ انتزاعه، إذ لا وجود للعنوان المنتزع الا بوجود منشأ انتزاعه - فيكون الامر النفسي المتعلق بالتقييد متعلقا بالقيد، وإذا كان القيد واجبا نفسيا فكيف يكون مرة أخرى واجبا بالوجوب الغيري؟

ولكن هذا كلام لا يستقيم عند شيخنا المحقق الاصفهاني رحمه الله، وقد ناقشه في مجلس بحثه بمناقشات مفيدة. وهو على حق في مناقشاته:

أما (اولا): فلان هذا القيد المفروض دخوله في المأمور به، لا يخلو أما أن يكون دخيلا في أصل الغرض من المأمور به.

واما ان يكون دخيلا في فعلية الغرض منه، ولا ثالث لهما.

فان كان من قبيل (الاول) (أي أن يكون دخيلا في أصل الغرض من

المأمور به) فيجب ان يكون مأمورا به بالامر النفسي، ولكن بمعنى

ان متعلق الامر (أي متعلق الحكم الذي هو الواجب) لا بد ان يكون

الخاص بما هو خاص (أي الحصة الخاصة من الصلاة المقيدة بجميع

اجزائها التسعة المقيدة بها وليس مطلق الصلاة) وهو المركب من المقيد

والقيد فيكون القيد والتقييد معا داخلين (في المطلوب الذي هو

الواجب المأمور به) والسرف في ذلك (في كون القيد والمقيد معا داخلين في

في المطلوب الذي هو الواجب المأمور به) واضح، لأن الغرض (اي غرض الأمر من امره بالواجب المأمور به) يدعو بالاصالة (اي اولا وبالنات) إلى ارادة ما هو واف ب (تمام) الغرض وما يفي ب (تمام) الغرض - حسب الفرض - هو الخاص بما هو خاص (اي الحصة الخاصة من الصلاة المقيدة بجميع اجزاها التسعة مع قيد الطهارة وليس الطلب من الأمر متعلق بالصلاة المطلقة وان لم تكن بجميع اجزاها وقبورها) أي المركب من المقيد (وهو الصلاة) والقييد (الذي هو الطهارة)، لا أن الخصوصية تكون خصوصية في المأمور به المفروغ عن كونه مأمورا به، لأن المفروض ان ذات المأمور به (الصلاة) ذي الخصوصية (اي المكون من الاجزاء فقط) ليس وحده دخيلا في الغرض (بل الشروط ايضا بحسب الفرض لها مدخلية باصل غرض المولى وطلبه).

ومنه يتبين عدم تمامية تسمية اجزاء الواجب المركب بالمقدمات الداخلية بالمعنى الاعم او بالشرط، اذا كان لها مدخلية في اصل الغرض من المأمور به.

لذا قال (قده): وعلى هذا (اي وعلى كون ذي الخصوصية المكون من الاجزاء ليس وحده دخيلا بالغرض مع قطع النظر عن الاجزاء) فيكون هذا القيد (كشرط الطهارة) جزءا من المأمور به (الواجب) كسائر

أجزائه الاخرى، ولا فرق بين جزء وجزء في كونه من جملة المقدمات الداخلية (اي من اجزاء الواجب المأمور به)، فتسمية مثل هذا الجزء (الذي هو من جملة الاجزاء كما فرض) بالمقدمة الداخلية بالمعنى الاعم بلا وجه بل هو مقدمة داخلية بقول مطلق، كما لا وجه لتسميته بالشرط.

ثم ان تسمية اجزاء الواجب المركب اذا كانت لها مدخلية في فعالية الغرض من المأمور به بالشرط وهو غير داخل تحت عنوان النفسية.

قال (قده): وان كان من قبيل (الثاني) (اي ان يكون دخيلا في فعالية الغرض من المأمور به) فهذا هو شأن الشرط سواء كان شرطا شرعيا أو عقليا ومثل هذا لا يعقل أن يدخل في حيز الامر النفسي، لان الغرض - كما قلنا - لا يدعو بالاصالة الا إلى ارادة ذات ما يفي بالغرض ويقوم به في الخارج، وأما ماله دخل في تأثير السبب أي في فعالية الغرض فلا يدعو إليه الغرض في عرضه ذات السبب، بل الذي يدعو إلى ايجاد شرط التأثير لا بد أن يكون غرضا تبعا يتبع الغرض الاصلي وينتهي إليه. ولا فرق بين الشرط الشرعي وغيره (الشرط العقلي) في ذلك (اي في عدم كونه داعيا بالاصالة الى ارادة ما يفي بالغرض)، وانما الفرق (بين الشرط الشرعي وبين الشرط العقلي) ان الشرط الشرعي لما كان لا يعلم دخله في فعالية الغرض الا من قبل المولى

كالطهارة والاستقبال ونحوهما بالنسبة إلى الصلاة، فلا بد أن ينبه المولى على اعتباره ولو بأن يأمر به (كان يقول لا صلاة الا بطهور) ، اما بالامر المتعلق بالمأمور به أي يأخذه قيداً فيه كأن يقول مثلاً صل عن طهارة، أو بأمر مستقل كأن يقول مثلاً: (تطهر للصلاة).

وعلى جميع الاحوال (اي سواء الشرط اخذ قيداً بالواجب المأمور به، ام اخذ الشرط مستقلاً عن الامر بالواجب اي بامر ثان) لا تكون الارادة فيه (اي في الواجب المقيد بالشرط) تبعية (بل اصلية، لان المأمور به اولاً وبالذات عنوان منتزع من القيد والمقيد وهو الواجب المشروط اي الصلاة الطهورية) وكذا الأمر به (اي الامر بالواجب المقيد بالشرط)، يكون مأموراً به بالامر النفسي .

والارادة فيه (في الشرط) تبعية (اي الارادة للشرط الماخوذ قيداً بالواجب من الأمر تابعة للواجب النفسي) وكذا الأمر به (والمعنى ان الامر بالشرط تابع للواجب النفسي. ولو اخذ بنحو الاستقلالية وكان بامر ثان، والعبارة لا تخلو من التشويش).

وتوضيح المراد: هو ان ارادة الأمر من طلبه بكامل اجزائه وشروطه الداخلية والخارجية المعبر عنها بتمام الغرض هذه الارادة ارادة اصلية بمعنى انه ناظر اولاً وبالذات هو الواجب بكل قيوده وكما في المثال هو (الصلاة الطهورية)، هذا هو المراد الاصلي للمولى الأمر، اما الوجوب

الذي امر به وطلب به هذا الواجب (الصلاة الطهورية) هو وجوب نفسي، اصلي كذلك هو ناظر الى متعلقه الذي هو اتيان الصلاة الطهورية على وجهه. هذا بالنسبة الى ارادة الأمر وتبينت انها اصلية، لان المطلوب فيها هو تلك الصلاة الطهورية، وكذلك الوجوب الذي توجه اليها اي الامر والطلب نفسي وليس غيري.

اما بالنسبة الى الشرط الشرعي او القيد الخارجي الذي قيد الأمر به مراده الاصلي فهو تبعي لان الطهارة ليست هي المطلوبة في هذا المراد اولا وبالذات، وانما هي مطلوبة ومرادة ثانيا وبالتبع . ولازمه ان يكون الشرط واجب بوجوب غيري وليس نفسي. وبه يثبت ان الحصة الخاصة من الواجب واجبة بالوجوب النفسي، اما قيوده وشروطه الشرعية فهي واجبة بالوجوب الغيري وهذا هو لازم التبعية المبحوث عنها في المقام.

ان قلت قلت

فان قلتتم:- على هذا (القول بعدم تعلق الارادة بالشرط)- يلزم سقوط الامر المتعلق بذات السبب (الشرط) الواجب إذا جاء به المكلف من دون الشرط. (اي عند الاتيان بالواجب فقط دون الشرط الذي كان له مدخلية بالغرض، فاذا قلتتم عدم تعلق الارادة بالشرط اصالة، فهذا يعني اتيانا للواجب وخروجاً عن ذمة المكلف وان لم يؤتى بشرطه الذي تعلق به لعدم تعلق

ارادة الأمر به).

قلت: (اولا) من لوازم الاشتراط عدم سقوط الامر بالسبب بفعله

(اي باتيان الواجب) من دون شرطه، والا كان الاشتراط لغوا وعبثا.

واما (ثانيا) فلو سلمنا دخول التقييد (الشرط) في الواجب

(المركب) على وجه (بحيث) يكون (الشرط) جزءا منه (الواجب) فان هذا

(التركيب للواجب المشروط) لا يوجب ان يكون نفس القيد والشرط

(قوله والشرط: هذا قيد توضيحي لا انه شيء آخر يختلف عن القيد وانما

هناك علاقة ترادف بين القيد والشرط والسبب وجميعها في المقام مقصود

منها الشرط الذي له مدخلية في الفرض) الذي هو حسب الفرض منشأ

لانتزاع التقييد مقدمة داخلية.

بل هو (اي الشرط) مقدمة خارجية للواجب المقيد به)، فان

وجود (شرط) الطهارة - مثلا - يوجب حصول تقييد الصلاة بها،

فتكون (الطهارة) مقدمة خارجية للتقييد (الصلاة الطهورية) الذي

هو (اي الطهارة) جزء (في الصلاة الطهورية) حسب الفرض (الفرض هنا هو

ان يكون القيد مما له مدخلية في فعلية الفرض من المأمور به).

وهذا (التدخل للقيد في التقييد) يشبه المقدمات الخارجية لنفس

اجزاء المأمور بها الخارجية (اي مدخلية القيد في الواجب يشبه عملية

الترتب بين الاجزاء نفسها في الصلاة مثلاً)، فكما ان مقدمة الجزء (مثل مقدمة ترتب القيام على التكبيرة ، ومقدمة ترتب التكبيرة على القراءة ومقدمة القراءة على الركوع، ومقدمة ترتبه على السجود وهكذا، فهذه المقدمة والترتب بين الاجزاء كما هي ليست من الاجزاء كذلك مدخلة القيد في التقيد ليست من الاجزاء) ليست بجزء ، فكذلك مقدمة التقيد (في الصلاة الطهورية، التي هي الطهارة) ليست جزءا .

اقول: لا تذهب بك الاقوال والتعبيرات ازيد من ان المراد من المقدمة الداخلية إنما هي الأجزاء المأخوذة في ذات الماهية المأمور بها، أي الأجزاء الداخلية التي يتركّب منها الواجب المأمور به، وان المراد من المقدمة الخارجية ما كان خارجاً عن المأمور به ذاتا وكان له دخل في تحقق من الشرائط وعدم الموانع والمقتضى والأسباب.

فقوله رحمه الله المتقدم (بل هو مقدمة خارجية..) هذا استدراك لعله ليس في محله، لان الكلام كان في الواجب النفسي المركب من اجزاء كالصلاة واجزائها الداخلية مثل التكبيرة والقراءة والركوع والسجود وغيرها وهذه تنضوي جميعها تحت عنوان اصطلاح عليها بالصلاة فان الصلاة اذا لم تكن ذات ركوع او سجود او قيام او قراءة او تشهد غير متعلق بها الطلب من المولى قطعاً .

اما بالنسبة للصلاة مع الطهارة فليس منه لانها ليس من اجزائها، نعم الطهارة من المقدمات الخارجية وكلامنا في خصوص الداخلية ، لا

سيما وانه قد ذكر في بداية بحثه في انه لا وجه من اعتبارها بالمعنى الاعم او بالشرط اذا كانت مما يتعلق بها الواجب المأمور به، فقال: (فتسمية مثل هذا الجزء بالمقدمة الداخلية بالمعنى الاعم بلا وجه بل هو مقدمة داخلية بقول مطلق، كما لا وجه لتسميته بالشرط).

نعم الا اذا كان الجزء من قبيل (الثاني)، اي ان يكون الجزء مما له دخلا في فعلية الغرض من المأمور به، وليس بقول مطلق، فيصدق كون الشرط مما له دخل في فعلية الغرض حتى على الاجزاء او المقدمات ان كانت خارجية كالطهارة بالنسبة الى الصلاة لا كالركوع للمختار بالنسبة للصلاة الركوعية او اي جزء مما تتألف وتتركب منه تلك الحصة الخاصة من الواجب المأمور به.

والذي يهون الخطب انه قال (يشبهه) اي انه شبه هذا بذاك لاجل التوضيح وزيادة البيان وهو لا يستدعيه بل تشبها به. ثم اننا بينا في الشرح المتقدم مراده رحمه الله فتأمل، لعل المقام لا يستدعي الاطالة.

فتحصل: ان كان الجزء من قبيل الاول فلا وجه في اعتباره من المقدمات الداخلية بالمعنى الاعم او بالشرط، اما اذا كان الشرط من قبيل الثاني فيتوجه القول بانه من المقدمات الداخلية بالمعنى الاعم الشبيهة بالمقدمات الخارجية.

لذا قال (قده): والحاصل: انه لما فرضتم في الشرط ان التقييد داخل وهو جزء تحليلي (اي الذهن ينتزع هذه الجزئية) فقد فرضتم معه ان القيد خارج (اي خارج عن النفسية فيترشح له منها الوجوب).

فكيف تفرضونه مرة أخرى انه داخل في المأمور به المتعلق بالمقيد؟

بعبارة أخرى، ما فرض انه شرط خارج عن الواجب المأمور به اولاً،

فرض انه شرط داخل فيه ثانياً، وهذا خلف لما فرض ؟.

الامر السابع - الشرط المتأخر

توضيح مصطلح: (الشرط المتقدم والمتأخر والمقارن)

ذكروا ان المقدمات الخارجية تنقسم الى ثلاثة أقسام، مقارنة

ومتقدمة ومتأخرة، ويعبر عن الاولى بالشرط المقارن وعن الثانية

بالشرط المتقدم وعن الثالثة بالشرط المتأخر، وهذا التقسيم تقسيم

لقيود (الوجوب اي الحكم) ولقيود (الواجب أي متعلق الحكم). والمراد

من (الشرط المقارن) هو القيد المأخوذ بنحو يكون متحداً زماناً مع

المقيد، وهو تارة يكون (راجعاً الى الحكم) واخرى يكون (راجعاً الى متعلق

الحكم)، فالقيد أو الشرط الرافع للحكم هو القيد الذي يكون تحققه

موجباً لتحقيق الفعلية للحكم بحيث لا تكون ثمة فاصلة زمنية بين تحقق

القيد خارجاً وبين تحقق الفعلية للحكم.

ويمثل له بـ(زوال الشمس بالنسبة لوجوب صلاة الظهر).

و(الشرط المقارن الرافع لمتعلق الحكم) هو القيد المأخوذ على

نحو تكون صحة الواجب منوطة بتواجده في زمان أوائه بمعنى أن لا يكون

الواجب فاقداً للشرط حين أدائه.

ويمكن التمثيل للشرط المقارن للواجب بـ(الاستقبال والساتر

والكون على طهارة)، فإن كل هذه الشروط من الشروط المقارنة للصلاة والتي هي متعلّق الحكم بوجوب الصلاة.

وأما المراد من (الشرط المتقدم) فهو القيد الذي أخذ بنحو يكون متقدماً على المقيّد، أي يلزم أن يكون وجوده قبل وجود المقيّد به، وهو أيضاً (تارة) يكون راجعاً الى الحكم و(أخرى) يكون راجعاً لمتعلّق الحكم. ف(الشرط المتقدم الراجع للحكم) هو القيد الذي افترض على نحو تكون فعلية الحكم متأخرة عنه.

ومثاله الاستطاعة بناء على أنّ الفعلية لوجوب الحج إنّما تكون بعد تحقق أشهر الحج. و(الشرط المتقدم الراجع لمتعلّق الحكم) هو القيد الذي أخذ على نحو يكون متقدماً على أداء الواجب بحيث لا يكون المتعلّق واجداً لشرط الصحة ما لم يتحقّق القيد أولاً.

ومثاله الطهارات الثلاث بالنسبة للصلاة والطواف، فإنّها أخذت متقدمة عليهما.

وأما (الشرط المتأخّر) فهو القيد الذي أخذ على نحو يكون متأخراً عن زمان المقيّد. ف(الشرط المتأخّر الراجع للحكم) هو القيد المتأخّر زماناً عن الحكم والموجب لفعليته من حين وقوع متعلّقه، ويمكن التمثيل له بعقد الفضولي بناء على الكشف الحقيقي، وذلك لأنّه بناء على الكشف تكون إجازة المالك موجبة لنفوذ العقد من حين وقوعه، فتكون الإجازة المتأخرة شرطاً في نفوذ ما وقع من عقد في زمن متقدم، بمعنى أنّ الشارع اعتبر نفوذ العقد متحققاً من أول وقوع العقد متى ما تحققت

الإجازة المتأخرة، فتكون الإجازة من الشروط الراجعة للحكم.

وبتعبير آخر: تكون الإجازة من الشروط الراجعة للحكم بصحة

العقد والذي هو حكم وضعي، والتي تعني اعتبار الشارع ترتب الأثر .

أمّا (الشرط المتأخر الراجع لمتعلق الحكم) فهو القيد الذي اخذ

على نحو يكون متعلق الحكم منوطاً أداؤه على الوجه المطلوب بتحقيق

ذلك القيد متأخراً عن تحقق المتعلق (الواجب) .

ويمكن التمثيل له بغسل المستحاضة الليلي، فإنه شرط في صحه

الصوم الواقع في النهار المتقدم ، والمراد من الصحة هنا هو مطابقة

المأتي به للمأمور به، فلا تتحقق مطابقة الصوم المأتي به للمأمور به ما

لم تغتسل المستحاضة في الليل الذي صامت نهاره.

هذا هو حاصل المراد من الشروط المتقدمة والمقارنة والمتأخرة.

ثم أنه لا فرق بين الشرطية والسببية فكلاهما يعبران عن معنى

واحد، غايته أن الفقهاء يستعملون الشرطية في القيود المأخوذة في

الأحكام التكليفية ويستعملون السببية في القيود المأخوذة في الأحكام

الوضعية، بمعنى أن الحكم إذا كان من سنخ الأحكام التكليفية فكل شيء

اعتبر دخيلاً في تحقق الفعلية لذلك الحكم يعبر عنه بالشرط، ولهذا

يعبرون عن الاستطاعة ودخول الوقت بالشرط. أما لو كان الحكم من سنخ

الأحكام الوضعية فكل شيء اعتبر دخيلاً في تحقق الفعلية لذلك الحكم

يعبر عنه بالسبب، ولهذا يعبرون عن الحياة بأنها سبب للملكية وبأن موت

المورث سبب لاستحقاق الوارث للميراث وأن غسل الأخبات سبب في

التطهير وهكذا.

والمتحصل أن السببية والشرطية والمانعية الراجعة للحكم بمرتبة المَجْعُول أحكام وضعيّة، والأول والثاني منتزعان عن اعتبار الشارع التكليف منوطا بوجود شيء في الموضوع، والمانعية منتزعة عن اعتبار التكليف منوطا بعدم شيء مع الموضوع. هذا بالنسبة للشرطية والسببية والمانعية الراجعة للحكم.

وأما ما هو الراجع منها للمكلف به (متعلق الحكم) فهي منتزعة عن اعتبار شيء في المكلف به أو اعتبار عدمه فيه، فحينما يقول الشارع (صلّ عن سائر واستقبال) فإنّ العقل ينتزع عن ذلك شرطية الاستقبال للصلاة، فالشرطية انتزعت عن اعتبار شيء في المأمور به وهي الصلاة. وحينما يقول الشارع (لا تصلّ فيما لا يؤكل لحمه) ينتزع العقل عن ذلك مانعية الاشتمال على ما لا يؤكل لحمه للمأمور به.

توضيح البحث في الشرط المتأخر

في ما يلي اعطاء بيان عام عما تداول في بحث الشرط المتأخر او القيود المتأخرة زماناً عن المقيد تحريراً لمحل النزاع. واحسن ما ذكر في هذا البحث وصفا وتنسيقا وعرضا وتقريراً ما تكلم به جملة من اساتيدنا ومشايخنا اعلى الله مقامهم في اعتراض هذا البحث مشكلة تسمى بمشكلة الشرط المتأخر.

وحاصل ما ذكر ببيان منّا وتقريره: هو ان العلة لا يجوز تأخرها عن المعلول، بل لا بد وان تكون مقارنة له ونقلنا سابقا قولاً للفلاسفة في (ان

الشيء ما لم يجب لا يوجد وما لم يوجد لا يجب)، وعلى ضوء هذا يقع الإشكال في بعض الموارد الشرعية التي تكون العلة فيها متأخرة عن المعلول كما في اجازة بيع الفضولي بناء على الكشف، فان الملكية بناء على الكشف تحصل من حين العقد والحال ان العلة الموجبة لحصولها وهي الاجازة متأخرة عن العقد.

ومثل ثانٍ لذلك غسل المستحاضة، فان الاستحاضة إذا كانت كثيرة، فيجب على المرأة ثلاثة أغسال: (غسل في الصباح، وغسل في الظهر، وغسل في الليل)، وقد وقع النزاع بين الفقهاء في ان الغسل الليلي هل هو شرط لصحة صوم اليوم السابق، أو هو شرط لصحة صوم اليوم الآتي، وبناء على الرأي الأول القائل بانه شرط لصحة صوم اليوم السابق يكون الغسل شرطاً متأخراً للصوم السابق (وأما بناءً على كونه شرطاً لصوم اليوم الآتي، فالشرط متقدم لا متأخر).

والمشكلة في هذين المثالين ونظائرهما هي ان الشرط بمثابة العلة أو جزء العلة، ومن الواضح ان العلة وأجزاءها لا يجوز تأخرها عن المعلول.

اجمال البحث بعدة نقاط

١. ان الشرط في القضايا الشرعية تارة يكون شرطاً (لأصل الحكم)، وأخرى شرطاً (لمتعلق الحكم). ونذكر لكل واحد مثالين.

مثالان للشرط الراجع (لأصل الحكم):

أ. رؤية هلال رمضان بالنسبة إلى وجوب الصوم، فان وجوب الصوم

مشروط برؤية الهلال ، ومن دون رؤيته لا يجب الصوم.

ب - الزوال بالنسبة إلى وجوب صلاة الظهر، فان صلاة الظهر لا

تجب إلا إذا تحقق زوال الشمس، فالزوال شرط لاصل الوجوب.

مثالان للشرط الراجع (لمتعلق الحكم):

أ. الوضوء بالنسبة إلى الصلاة ، فانه ليس شرطاً لوجوبها، وإلا يلزم

عدم وجوب الصلاة عند عدم تحصيل الوضوء، وانما هو شرط لنفس

الصلاة التي هي متعلق الحكم والتي تسمى بالواجب أيضاً، فالوضوء اذن

شرط للواجب لا للوجوب^(١) .

ب - استقبال القبلة بالنسبة للصلاة، فانه ليس شرطاً لوجوبها،

وانما هو شرط لنفس الصلاة التي هي متعلق الوجوب.

٢- ان الشرط سواء كان راجعاً للحكم أم لمتعلقه تارة يكون شرطاً

(متقدماً) وأخرى (مقارناً). ولتوضيح ذلك نذكر أربعة أمثلة:

اثنان منها (للشرط المتقدم الراجع إلى الحكم وإلى المتعلق).

(١) يوجد اختلاف بين الفقهاء في شرط الصلاة وأنه نفس الوضوء أو الطهارة

الحاصلة منه والمسببة عنه، فهناك من يقول ان شرط الصلاة هو نفس

الوضوء أي نفس الغسلات والمسحات وهناك من يقول ان الطهارة الحاصلة

من الوضوء والمسببة عنه هي الشرط. ونحن حينما ذكرنا الوضوء كمثال

للشرط المتقدم كان ذلك مبنيّاً على ان الشرط هو نفس الوضوء، فان نفس

الوضوء أمر متقدم على الصلاة، أما إذا كان الشرط هو الطهارة الحاصلة

بالوضوء فالشرط شرط مقارن لان الطهارة الحاصلة من الوضوء أمر

مقارن للصلاة وليست متقدمة عليها .

واثنان آخران (للشرط المقارن الراجع إلى الحكم وإلى المتعلق).

أ - أما مثال (الشرط المتقدم الراجع لأصل الحكم) كرؤية هلال رمضان بالنسبة إلى وجوب الصوم ، فإن رؤية الهلال شرط لأصل الوجوب وهي شرط متقدم ، إذ وجوب الصوم يبتدأ من حين طلوع الفجر ، وحيث أن رؤية الهلال متقدمة على طلوع الفجر، فهي شرط متقدم على طلوع الفجر الذي هو زمان ابتداء وجوب الصوم.

ب - وأما مثال (الشرط المقارن الراجع لمتعلق الحكم) كالزوال بالنسبة لوجوب الصلاة، فإنه شرط لأصل الوجوب وهو مقارن لزمان حدوث الوجوب، فإن الوجوب يحدث مقارناً للزوال لا بعده.

ج . وأما مثال (الشرط المتقدم لمتعلق الوجوب) كالوضوء بالنسبة للصلاة، فإن الوضوء شرط للصلاة التي هي متعلق الوجوب وليس شرطاً لوجوبها، وهو شرط متقدم عليها بناءً على أن الشرط هو الوضوء بمعنى الغسلات والمسحات لا الطهارة المسببة عنه وإلا كان شرطاً مقارناً.

د - وأما مثال (الشرط المقارن لمتعلق الوجوب) كالأستقبال بالنسبة للصلاة فإنه شرط لنفس الصلاة لا لوجوبها، وهو مقارن لها.

٣ - أن الشرط كما يكون (متقدماً) أو (مقارناً) لزمان المشروط كذلك يكون أحياناً (متأخراً) عنه، ولتوضيح مسألة الشرط المتأخر والذي هو موضوع البحث في هذه المسألة نذكر مثالين:

أحدهما: (للشرط المتأخر الراجع للحكم). ثانيهما: (للشرط

المتأخر الراجع للمتعلق).

أ. أما (الشرط المتأخر الراجع لأصل الحكم) كإجازة بيع الفضولي بناءً على الكشف، فإن الإجازة شرط للملكية الحاصلة من حين العقد، فالملكية أمر متقدم حاصل من حين العقد وشرطها وهو الإجازة أمر متأخر، فالإجازة إذن شرط لنفس الحكم . أي الملكية . وإجازة بيع الفضولي متأخرة من حيث الزمان عن زمان ثبوت الحكم الملكية للمشتري.

ب . وأما (الشرط المتأخر الراجع لمتعلق الحكم) كالغسل الليلي بالنسبة إلى صوم اليوم السابق للمستحاضة، فإن الغسل شرط للصوم الذي هو متعلق الحكم وهو شرط متأخر من حيث الزمان عن صوم اليوم السابق.

٤. تقرير اشكال الشرط المتأخر: بعد ان عرفنا ان الشرط قد يكون متأخراً ، فسوف نتضح المشكلة التي اشرنا لها في اول البحث، وهي ان الشرط من أحد أجزاء العلة، والعلة كما لا يمكن ان تتأخر بكاملها عن المعلول، فكذا لا يمكن تأخر بعض أجزائها، فان العلة لو تأخرت فلازمه تأثير المعدوم في الموجود فان المعلول لا يوجد إلاّ بالعلة وحيث ان العلة غير موجودة عند تحقق المعلول كما هو المفروض فيلزم من ايجادها للمعلول مع فرض عدمها تأثير العلة التي هي معدومة في المعلول الذي هو أمر موجود ، وهذا هو ما قلنا من ان الشرط لو كان متأخراً عن المشروط يلزم تأثير المعدوم في الموجودة.

الخلاصة: ان الشرط قد يكون شرطاً للحكم وقد يكون شرطاً

للمتعلق، وفي الثانية ذكرنا ان الشرط قد يكون متقدماً وقد يكون مقارناً، وفي الثالثة ذكرنا ان الشرط قد يكون متأخراً (وانما افردنا الشرط المتأخر في نقطة مستقلة باعتبار ان المشكلة تكمن فيه)، وفي الرابعة ذكرنا إشكال الشرط المتأخر^(١).

وبعد التعرف على مشكلة الشرط المتأخر نذكر حلين من الحلول المقترحة لها :

الحل الأول: عرفنا ان إشكال الشرط المتأخر له مجالان:

أ - الشرط المتأخر للواجب كالغسل الليلي بالنسبة إلى صوم المستحاطة المتقدم، فان شرطه متأخر لا لأصل الوجوب بل لمتعلقه وهو الصوم الذي يعبر عنه بالواجب.

ب - الشرط المتأخر للحكم كإجازة عقد الفضولي بناء على الكشف، فان الإجازة المتأخرة شرط لحصول الملكية التي هي امر متقدم وثابت من حين العقد بناء على الكشف.

حلّ المشكلة في المجال الأول

أما بالنسبة إلى المجال الأول . أي شرائط الواجب . فيمكن دفع الإشكال باننا حينما نقول الغسل الليلي شرط للصوم، فليس المقصود ان الغسل الذي يؤتى به في الليل يكون مؤثراً في الصوم المتقدم حتى يقال

(١) والآخر وسّع مشكلة الشرط المتأخر وعمّمها للشرط المتقدم فقال ان الشرط المتقدم يرد فيه الإشكال أيضاً فان العلة كما لا يمكن ان تتأخر كذلك لا يمكن ان تتقدم بل هي مقارنة زماناً للمعلول

بان الأمر المتأخر كيف يؤثر في الأمر المتقدم، وإنما المقصود ان المطلوب ليس هو مطلق الصوم بل الحصة الخاصة وهي (الصوم الذي يكون بعده غسل في الليل)، فان المولى إذا طلب شيئاً فتارة يكون مطلوبه الشيء على إطلاقه وأخرى حصة خاصة منه، فإذا طلب منك زيارته فتارة يكون مطلوبه مطلق الزيارة وأخرى حصة خاصة منها، وعلى تقدير كون المطلوب هو الحصة فتارة تكون تلك الحصة هي الزيارة المقرونة بأمر تقدم . كالزيارة التي يكون قبلها اخبار حتى يتمكن من احضار الفاكهة، أو الانتظار في البيت . وأخرى تكون هي الزيارة المقرونة بأمر مقارن كالزيارة التي يكون معها تقديم الهدية، وتكون هي الزيارة المقرونة بأمر متأخر كالزيارة التي لا يكون بعدها اظهار المن والتفضل .

اذن ليس المقصود من كون الغسل الليلي شرطاً للصوم تأثيره في الصوم المتقدم ليقال ان المتأخر كيف يؤثر في المتقدم وإنما المقصود تعلق الطلب بالحصة الخاصة وهي الصوم الذي بعده غسل، وتعلق الطلب بالحصة الخاصة أمر معقول، والتخصيص كما يعقل حصوله بشيء متقدم أو مقارن كذلك يعقل حصوله بأمر متأخر كما هو واضح .

وباختصار: ان روح هذا الجواب ترجع إلى اخراج الغسل الليلي عن صفة التأثير والعلية إلى صفة التخصيص (هذا الجواب ذكره السيد الخوئي رحمه الله) .

حل المشكلة في المجال الثاني

وأما بالنسبة إلى المجال الثاني - أي شرائط نفس الحكم - فالجواب: ان شرط الحكم تارة يكون شرطاً للحكم الانشائي الذي يعبر عنه (بشرط الجعل)، وأخرى يكون شرطاً للحكم الفعلي الذي يعبر عنه (بشرط المجعول).

أما إذا كان الشرط المتأخر شرطاً في مقام الجعل فيمكن دفع المشكلة فيه بسهولة حيث يقال ان الاجازة المتأخرة انما تكون شرطاً في عالم الجعل بوجودها (اللاحظي) لا بوجودها الخارجي، أي ان لحاظ الإجازة هو الشرط دون الإجازة الخارجية المتأخرة فان المولى حينما يشرع الحكم يلاحظ الشرائط ويفرضها موجودة ثم يجعل الحكم قائلاً لو فرض ان المالك اجاز فالملكية ثابتة من حين العقد، فالشرط لجعل الملكية ليس هو نفس الاجازة المتأخرة بل فرض الاجازة ولحاظها، ومن الواضح ان لحاظ الاجازة أمر مقارن للجعل وليس متأخراً عنه وإنما المتأخر هو الملحوظ لا نفس اللحاظ.

وأما إذا كان الشرط المتأخر شرطاً للمجعول أي للحكم الفعلي فنحتاج إلى جواب جديد ولا يكفينا الجواب السابق، فان الشرط للملكية الفعلية ليس هو لحاظ الاجازة بل نفس الاجازة الخارجية اذ الملكية الفعلية لا تحصل بمجرد لحاظ الاجازة بل بنفس الاجازة، ومعه يشكل بان الأمر المتأخر كيف يمكنه التأثير في الأمر المتقدم ؟ .

ويمكن دفع ذلك بان الإجازة المتأخرة وإن كانت مؤشرة في الأمر

المتقدم أي في الملكية المتقدمة إلا أن ذلك لا محذور فيه، إذ الأمر المتأخر إنما لا يصح أن يؤثر في الأمر المتقدم فيما لو كان الأمر المتقدم ذا وجود خارجي حقيقي، أما إذا كان وجوده فرضياً واعتبارياً فلا محذور في تأثير الأمر المتأخر فيه، فإن الأمر الاعتباري سهل المؤونة، ومن الواضح أن الملكية وبقية الأحكام ليست موجودات خارجية حقيقية ولذا لا ترى بالعين ولا تلمس باليد بل هي مجرد افتراض واعتبار يفترضه العقلاء، ولا مانع من تأثير الأمر المتأخر في إيجاد امر اعتباري متقدم فالمولى عند حصول الإجازة المتأخرة يقول: أنا الآن اعتبر حصول الملكية من حين العقد، وهو شيء معقول.

مناقشة الحل: وهذا الحل وإن كان متيناً لكنه يدفع نصف المشكلة

لا جميعها، فإن مشكلة الشرط المتأخر لها مجالان:

أ . أن الوجوب المتقدم كيف يؤثر فيه الأمر المتأخر؟ والمشكلة في هذا المجال تندفع بالجواب المتقدم فيقال بأن الوجوب الانشائي ليس شرطه نفس الأمر المتأخر بل لحاظ الأمر المتأخر، وللحافظ أمر مقارن، وأما الوجوب الفعلي فهو مجرد اعتبار وافترض.

ب . أن الأمر المتأخر كيف يؤثر في اتصاف الفعل بالمصلحة أو في ترتب المصلحة فإن الشرط يكون شرطاً للواجب فيما إذا كان شرطاً لترتب المصلحة ويكون شرطاً لأصل الوجوب فيما إذا كان شرطاً لأصل المصلحة، ومن الواضح أن اتصاف الفعل بأصل المصلحة أو ترتب المصلحة امر تكويني خارجي وليس امرأ اعتبارياً افتراضياً حتى يقال بأن

الأمر المتأخر يمكن ان يؤثر في الأمر الاعتباري، فمثلاً الغسل الذي هو شرط للصوم اذا حصل في الليل ترتبت المصلحة على الصوم السابق وحينئذ يقال كيف يؤثر الغسل المتأخر في ترتب المصلحة على الصوم المتقدم والحال ان ترتب المصلحة امر خارجي حقيقي وليس اعتبارياً. وهكذا يأتي الإشكال نفسه في الغسل الليلي فيما لو فرضناه شرطاً لاصل الوجوب^(١) فان الغسل في الليل كيف يمكنه ان يؤثر في اتصاف الصوم السابق بالمصلحة والحال ان الاتصاف بالمصلحة امر تكويني خارجي لا يمكن ان يؤثر فيه الأمر المتأخر.

وبكلمة جديدة: ان الحكم ذو مراحل أربع منها مرحلة الملاك ومنها مرحلة الاعتبار أي مرحلة جعل الوجوب، ومشكلة الشرط المتأخر تأتي في كلتا هاتين المرحلتين:

ففي مرحلة الملاك يقال: ان الأمر المتأخر كيف يؤثر في وجود أصل المصلحة أو في ترتبها، وفي مرحلة الاعتبار - أي الوجوب - يقال: كيف يؤثر الأمر المتأخر في الوجوب المتقدم، وهذا الجواب الأول يحل المشكلة في المرحلة الثانية دون الأولى، ومن هنا نكون بحاجة إلى تقديم جواب جديد يمكنه دفع المشكلة في كلتا المرحلتين.

(١) وهذا الافتراض غير مطابق للواقع. ثم ان المقصود من كون الغسل شرطاً لاصل الوجوب ان المرأة اذا لم تغتسل في الليل فلا يكون الصوم واجباً في النهار السابق وانما يثبت عليها الوجوب فيما لو اغتسلت في الليل.

الحل الثاني

وهو ما ذكره جماعة منهم الآخوند . وحاصله: ان الشرط للملكية ليس نفس الإجازة المتأخرة بل هو (التعقب ولحوق الغسل الليلي)، ومن الواضح ان التعقب واللحوق امر مقارن وليس أمراً متأخراً وإنما المتأخر هو طرف التعقب واللحوق لا نفس التعقب واللحوق.

وان شئت قلت: ان هذا الجواب يعترف بان الشرط المتأخر امر مستحيل اذ الاتصاف بأصل المصلحة أو ترتب المصلحة امر حقيقي خارجي لا يمكن ان يؤثر فيه الأمر المتأخر بيد انه يحاول تأويل الشرط وإخراجه من كونه شرطاً متأخراً إلى كونه مقارناً، حيث يجعل الشرط هو التعقب واللحوق لا نفس الإجازة والغسل المتأخر.

ثمرة البحث عن إمكان الشرط المتأخر

وما هي ثمرة البحث عن امكان الشرط المتأخر واستحالته ، فانه بعد ما دل الدليل الشرعي على شرطية الغسل الليلي للصوم المتقدم فلا فائدة للبحث عن امكان الشرط المتأخر فان كل ما دل الدليل عليه لا بد من التسليم به سواء كان الشرط المتأخر مستحيلاً - الذي لازمه جعل الشرط هو التعقب بالغسل لا نفسه - ام كان ممكناً فانه على كلا التقديرين لا ثمرة عملية لذلك وان كانت الثمرة العلمية ثابتة حيث انه بناء على استحالة الشرط المتأخر يلزم تحويل الشرط وجعله هو التعقب بالغسل لا نفسه.

وباختصار : ان الثمرة العلمية وان كانت ثابتة ولكن ما هي الثمرة

العملية؟ يمكن في هذا المجال ذكر ثمرتين:

١- انه بناء على استحالة الشرط المتأخر يلزم استحالة الواجب المعلق بخلافه بناء على امكانه فانه يلزم إمكانه.

ولتوضيح ذلك نذكر مثلاً للواجب المعلق ثم نذكر كيفية ارتباط امكانه بامكان الشرط المتأخر.

لو فرض ان إنساناً اهديت له أموال في غير أشهر الحج فهل يثبت عليه وجوب الحج من حين الإهداء أو لا؟

من الفقهاء من يقول بان الوجوب يثبت من حين الإهداء ولا يجوز التصرف في تلك الأموال بشراء دار بها أو التزويج أو السفر وغير ذلك (إلا إذا لزم الحرج والمشقة الشديدة من عدم ذلك) بل يجب التحفظ الكامل عليها ليمكن الحج بها في أشهر الحج ، فالوجوب اذن يستقر من حين الاهداء ويكون فعلياً غاية الأمر يكون الواجب وهو الحج متأخراً ومعلقاً على مجيء الأشهر ، وهذا ما يصطلح عليه بالواجب المعلق. وينبغي الالتفات إلى ان الوجوب وان كان يثبت من حين الاهداء لكنه مشروط بعدم طرو المرض في أشهر الحج وهكذا هو مشروط ببقاء المكلف عاقلاً وبعدم سرقة تلك الأموال وإلا فكيف يمكن بقاء الوجوب. اذن ثبوت الوجوب من حين الإهداء مشروط بأمر متأخر وهو ان يكون المكلف عاقلاً وقادراً على الحج في أشهره، فإذا قلنا باستحالة الشرط المتأخر فلازم ذلك استحالة ثبوت الواجب المعلق ويكون ثبوت الوجوب للحج من حين الإهداء مستحيلًا.

ومن هنا نرى ان الميرزا لما كان يبني على استحالة الشرط المتأخر اختار استحالة الواجب المعلق أيضاً وما ذاك الا لأن إمكان الواجب المعلق يرتبط بإمكان الشرط المتأخر.

٢. وهذه الثمرة تظهر فيما إذا دل الدليل على اعتبار الرضا في شيء معين كما هو الحال في باب العقود ، فان الفضولي لو أجرى عقداً على ملك الغير لم يكن عقده صحيحاً وموجباً للنقل والانتقال الا بعد إجازة المالك ورضاه، فإذا أجاز حصلت الملكية، وهذا شيء واضح ولكن لو شككنا في ان إجازة المالك هل هي ناقلة أو كاشفة فما هو الموقف؟ وبكلمة أخرى: لو شك في كون الإجازة هل هي شرط مقارن للملكية ان شرط متأخر فما هو الموقف^(١) ؟

وفي هذه الحالة تظهر الثمرة فلو قلنا باستحالة الشرط المتأخر

(١) هذا التعبير من حيث المضمون نفس التعبير الأول، فان معنى كون الرضا شرطاً مقارناً للملكية هو ان الملكية لا تحصل إلا اذا قارنها الرضا، فحين حصول الرضا تحدث الملكية مقارنة له، وإذا كانت الملكية لا تحصل إلا عند الرضا فهذا معناه ان الرضا ناقل وموجب لحصول الملكية من حين حصوله وليس كاشفاً عن حصول الملكية من حين العقد.

وأما إذا قلنا بان الرضا شرط متأخر فمعنى ذلك ان الرضا حينما يحصل في الزمان المتأخر فالملكية تحصل في الزمان المتقدم، فحصول الملكية في الزمان المتقدم منوط بحصول الرضا في الزمان المتأخر، وإذا كان هذا معنى كون الرضا شرطاً متأخراً فلازمه كون الإجازة كاشفة، فحصول الرضا في الزمان المتأخر يكشف عن تحقق الملكية في الزمان المتقدم.

فمن اللازم البناء على كون الإجازة ناقلة لا كاشفة لان معنى الكشف هو ان الاجازة حينما تحصل بعد العقد بساعة أو ساعتين فهي توثر في حصول الملكية من حين العقد وان كانت . أي الاجازة . متأخرة ، وهذا مما لا يمكن الالتزام به بناء على استحالة الشرط المتأخر . إذ كون الإجازة المتأخرة مؤثرة في حصول الملكية المتقدمة فيه احتمالان كلاهما باطل:

أ- ان تكون نفس الإجازة المتأخرة بالرغم من تأخرها مؤثرة في حصول الملكية المتقدمة ، وهذا باطل لان لازمه تأثير الأمر المتأخر في الأمر المتقدم وقد فرض استحالة الشرط المتأخر أي استحالة تأثير المتأخر في المتقدم .

ب - ان لا يكون الشرط لحصول الملكية المتقدمة نفس الاجازة المتأخرة ليلزم تأثير المتأخر في المتقدم بل الشرط هو التعقب ولحقوق الاجازة الذي هو أمر مقارن للعقد وليس متأخراً عنه ، وهذا الاحتمال وان كان معقولاً إذ لا يلزم منه تأثير المتأخر في المتقدم لفرض ان المؤثر هو التعقب الذي هو أمر مقارن للعقد ولكن مع ذلك لا يمكن المصير اليه لمخالفته لظاهر دليل (لا يحل مال امرئ إلا بطيبة نفس منه) إذ ظاهره ان الشرط لحلية المال هو نفس طيب النفس لا التعقب بذلك .

والخلاصة: لو قلنا باستحالة الشرط المتأخر فاللازم البناء على كون الاجازة ناقلة لان كونها كاشفة فيه احتمالان كلاهما باطل ، هذا لو قيل باستحالة الشرط المتأخر .

وأما إذا قلنا بإمكانه فلا يتعين كون الإجازة ناقلة بل كلا احتمالي الكشف والنقل ممكن ولا بد من اتباع ظاهر الدليل والعمل به فان اقتضى النقل قيل به وان اقتضى الكشف قيل به.

وهذه عودة الى المسألة في الكتاب وبيان المصنف (ره) لهذه المسألة. بعد ان وقفنا على اساس مسألة الشرط المتأخر في كلماتهم رضوان الله تعالى عنهم.

لذا قال (قده): لا شك في ان من الشروط الشرعية ما هو متقدم في وجوده زمانا على الشروط كالوضوء والغسل بالنسبة إلى الصلاة ونحوها، بناء على ان الشرط نفس الافعال لا أثرها الباقي إلى حين الصلاة، ومنها ما هو مقارن للمشروط في وجوده زمانا كالاستقبال وطهارة اللباس للصلاة (وقد تقدم منا بيان الشرط المتقدم والشرط المقارن في الشرح).

وعلى ذلك فقد اشكل الامر في موارد قد ثبت فيها من الشرع كون شيء شرطاً للمأمور به او التكليف او الوضع، مع انه متأخر في الوجود عن زمان وجود المأمور به اي المشروط، او متأخراً عن التكليف، او الوضع، وعلى ما تقدم فقد توارد سؤال مفاده (هل يمكن ان يكون الشرط الشرعي متأخراً في وجوده زمانا عن المشروط أو لا يمكن ؟).

ومثل له بالاغسال الليلية (المعتبرة عند البعض) في صحة صوم المستحاضة، فان الصوم يتحقق في اليوم وينتهي بدخول الليل مع ان شرطه (وهو الغسل) يكون في الليل بعد انقضاء اليوم.

وايضا، كون الاجازة شرطا في العقد الفضولي بنحو الكشف^(١).
 فمن قاس الشرط الشرعي بالشرط العقلي قال بعدم امكان (الشرط المتأخر) لاستحالة تأخر المقدمة او الشرط العقلي عن ذي المقدمة، كيف، وهي الجزء الاخير للعلة التامة التي بتمامها يجب المعلول ونقلنا سابقا قول الفلاسفة بان الشيء (الشيء مالم يوجب لم يوجد ومالم يوجد لم يجب).

فاذا وجد الشيء فيكون ايجاد مقدمة او شرط وجوده لغوا او تحصيلاً للحاصل. لأن المولى إذا أراد ان يوجب على العبد مثلاً صوم يوم السبت على تقدير ان يغتسل في ليلة الأحد فلا بد له من تقدير ولحاظ صدور الغسل منه في ليلة الأحد، وهذا التقدير تقدير انتهاء يوم السبت ومضيه والفراغ عنه فكيف يمكنه ان يوجب على هذا التقدير صوم يوم السبت؟. هذا ما استدلل به المانعون للشرط المتأخر.

لذا قال (قده): وانما وقع الشك في (الشرط المتأخر). أي انه هل يمكن ان يكون الشرط الشرعي متأخراً في وجوده زماناً عن المشروط أو لا يمكن؟

ومن قال بعدم امكانه قاس الشرط الشرعي على الشرط العقلي، فان المقدمة العقلية يستحيل فيها ان تكون متأخرة عن

(١) والتحقيق عندهم في رفع هذا الاشكال ان يقال ان الملكية تحصل من حين

العقد، مع ان شرط حصولها وهو الاجازة توجد بعد حين .

ذي المقدمة، لانه لا يوجد الشئ الا بعد فرض وجود علته التامة
المشتملة على كل ماله دخل في وجوده لاستحالة وجود المعلول
بدون علته التامة.

وإذا وجد الشئ فقد انتهى. فأية حاجة له تبقى إلى ما
سيوجد بعد.

ومنشأ هذا الشك والبحث ورود بعض الشروط الشرعية التي
ظاهرها تأخرها في الوجود عن المشروط، وذلك مثل الغسل الليلي
للمستحاضة بالكبرى الذي هو شرط - عند بعضهم - لصوم النهار
السابق على الليل. ومن هذا الباب اجازة بيع الفضولي بناء على انها
كاشفة عن صحة البيع لا ناقلة (يعني عند بعض . والمراد من الكشف
الكشف الحقيقي بأن يكون وجود الاجازة كاشفا عن ثبوت أثر العقد من حين
وقوعه، أما على النقل أعني ثبوت الاثر من حين الاجازة فلا يكون مما نحن
فيه. نعم يكون العقد من المقدمة المتقدمة حال وجود الاثر وقد تقدم توضيح
مصطلحي الكشف والنقل في الشرح المتقدم فراجع).

ولاجل ما ذكرنا من استحالة الشرط المتأخر في العقلية
اختلف العلماء في الشرط الشرعي اختلافا كثيرا جدا، فبعضهم
ذهب إلى امكان الشرط المتأخر في الشرعيات وبعضهم ذهب إلى
استحالة قياسا على الشرط العقلي كما ذكرنا آنفا، والذاهبون
إلى الاستحالة اولوا ما ورد في الشريعة بتأويلات كثيرة

يطول شرحها.

واما المجوزون للشرط المتأخر فقد استدلوا بما خلاصته، ان الكلام تارة يكون في شرط المأمور به، وأخرى في شرط الحكم سواء كان تكليفيا أم وضعيا . وفصلنا ذلك في الشرح المتقدم فراجع .

لذا قال (قده): وأحسن ما قيل في توجيه امكان الشرط المتأخر في الشرعيات ما عن بعض مشايخنا الاعاظم (هو الأخوند الخراساني صاحب الكفاية) في بعض تقاريرات درسه (للكاظمي).

وخلاصته: ان الكلام تارة يكون في (شرط المأمور به)، وأخرى في (شرط الحكم) سواء كان تكليفيا أم وضعيا.

اما في (شرط المأمور به) فان مجرد كونه شرطا شرعيا للمأمور به لا مانع منه، لانه ليس معناه الا أخذه قيذا في المأمور به على ان تكون الحصّة الخاصة من المأمور به هي المطلوبة (الحصّة الخاصة المطلوبة هنا هي الصوم الذي يتعقبه ليلا الغسل للمستحاضة).

وكما يجوز ذلك في الامر السابق والمقارن فانه يجوز في اللاحق بلا فرق. نعم إذا رجع الشرط الشرعي إلى شرط واقعي كرجوع شرط الغسل الليلي للمستحاضة إلى انه رافع للحدث في النهار فانه يكون حينئذ واضح الاستحالة كالشرط الواقعي بلا فرق.

وسر ذلك ان المطلوب لما كان هو الحصّة الخاصة من طبعي

المأمور به فوجود القيد المتأخر لا شأن له الا الكشف عن وجود تلك
الحصة في ظرف كونها مطلوبة.

ولا محذور في ذلك انما المحذور في تأثير المتأخر في المتقدم. واما

في (شرط الحكم) (ويصطلح عليه ايضا بشرط الجعل، وقد تقدم شرحه)
سواء كان الحكم تكليفيا ام وضعيا، فان الشرط فيه معناه أخذه
مفروض الوجود والحصول في مقام جعل الحكم وانشائه، وكونه
مفروض الوجود لا يفرق فيه بين أن يكون متقدما أو مقارنا أو
متأخرا كأن يجعل الحكم في الشرط المتأخر على الموضوع المقيد
بقيد أخذه مفروض الوجود بعد وجود الموضوع.

ويتقرب ذلك إلى الذهن بقياسه على الواجب المركب تدريجي
الحصول، فان التكليف في فعليته في الجزء الاول وما بعده يبقى
مراعى إلى ان يحصل الجزء الاخير من المركب، وقد بقيت - إلى حين
حصول كمال الاحزاء - شرائط التكليف من الحياة والقدرة
ونحوهما.

وهكذا يفرض الحال فيما نحن فيه، فان الحكم في الشرط
المتأخر يبقى في فعليته مراعى إلى ان يحصل الشرط الذي أخذ
مفروض الحصول، فكما أن الجزء الاول من المركب التدريجي
الواجب في فرض حصول جميع الاجزاء يكون واجبا وفعلي
الوجوب من أول الامر لا أن فعليته تكون بعد حصول جميع

الاجزاء، وكذا باقي الاجزاء لا تكون فعليتها بعد حصول الجزء الاخير بل حين حصولها ولكن في فرض حصول الجميع، فكذلك ما نحن فيه يكون الواجب المشروط بالشرط المتأخر فعلي الوجوب من أول الامر في فرض حصول الشرط في ظرفه لا ان فعليته تكون متأخرة حين الشرط.

هذه خلاصة رأي شيخنا المعظم، ولا يخلو عن مناقشة، والبحث عن الموضوع بأوسع مما ذكرنا لا يسعه هذا المختصر.

الامر الثامن - المقدمات المفوتة

منهجة البحث في النقاط التالية:

١. تقدم ان المقدمات اذا كانت مقدمات وجودية فيلزم على المكلف تحصيلها. كما وعرفنا ان تحصيلها يجب بعد صيرورة وجوب ذي المقدمة فعلياً، فمثلاً الوضوء الذي هو من المقدمات الوجودية للصلاة يجب على المكلف تحصيله بعد دخول وقت الصلاة، إذ قبل ذلك لا وجوب فعلي للصلاة لكي يجب.

٢. وإذا لم يكن الوضوء واجباً قبل دخول الوقت نطرح هذا السؤال:

لو فرض ان المكلف كان واجداً للماء قبل دخول الوقت وكان يعلم بتعذر تحصيله بعد دخول الوقت فهل يلزمه الوضوء قبل دخول الوقت؟ وهل يجوز له اراقة الماء قبل دخوله الوقت؟

الجواب انه لا يلزمه الوضوء قبل الوقت كما ويجوز له اراقة قبل

دخول الوقت (أما بعد دخول الوقت فلا تجوز الإراقة لصيرورة وجوب الصلاة والوضوء فعلياً)، إذ قبل دخول الوقت لا تكليف بالصلاة ليجب الوضوء وبالتالي لتحرم الإراقة.

وإذا جازت الإراقة قبل الوقت فمتى ما حل وقت الصلاة فلا يخاطب المكلف بوجوب الصلاة الوضوئية، إذ المفروض كونه عاجزاً عن ذلك وإنما يخاطب بالصلاة مع التيمم.

أجل لو فرض ان المكلف توضأ قبل الوقت فوضوءه هذا وان لم يكن واجباً ولكن متى ما حل الوقت توجه الخطاب بالصلاة الوضوئية لفرض القدرة عليها.

إذن مع الاتيان بالوضوء قبل الوقت يتوجه بعد دخول الوقت الأمر بالصلاة الوضوئية ومع عدم الاتيان به قبل الوقت فلا يمكن توجيه الأمر بالصلاة الوضوئية.

ومن هنا صح ان نطلق على الاتيان بالوضوء قبل الوقت بأنه مقدمة وجوبية للأمر بالصلاة الوضوئية بعد دخول الوقت، فكما ان الاستطاعة مقدمة وجوبية للأمر بالحج بمعنى انه لا يجب تحصيلها ولكن لو حصلت صدفة توجه وجوب الحج كذلك الحال في الاتيان بالوضوء قبل الوقت فانه ليس بواجب على المكلف ولكن لو حصل صدفة توجه الأمر بالصلاة الوضوئية إلى المكلف بعد دخول الوقت.

ويمكن ان نصطلح على الوضوء في الحالة المذكورة بانه (مقدمة مفوتة)، أي إذا لم يؤت به قبل الوقت فات الواجب وهو الصلاة الوضوئية.

ونؤكد أننا لا نريد بهذا صحة الإطلاق المذكور في جميع الحالات، بل في خصوص الحالة المتقدمة أي حالة ما إذا كان عدم الاتيان بالوضوء قبل الوقت موجباً لعجز المكلف عن الصلاة الوضوءية بعد دخول الوقت.

٣. ان بحث المقدمات المفوتة عقد للبحث عن المقدمة التي تكون صفتها الدائمة انه إذا لم يؤت بها قبل الوقت فات الواجب.

ومثال ذلك: الغسل قبل الفجر في شهر رمضان فانه متى ما ترك فات الصوم، وهكذا السفر إلى الحج فانه واجب قبل وقت الحج . الذي هو اليوم التاسع من ذي الحجة . ومن ترك السفر قبل وقت الحج فلا يمكنه الاتيان بالحج. وعليه فالطابع العام للغسل والسفر ان المكلف متى ما تركهما قبل الوقت فات عليه الواجب وليس هذا طابعاً لهما في بعض الحالات دون بعض.

والأصوليون واجهوا مشكلة في مثل هذه المقدمات حاصلها:

كيف يجب الغسل قبل الفجر مع أنه لا وجوب للصوم ذلك الحين حتى يجب الغسل فان وجوب الغسل وجوب غيري مترشح من الوجوب النفسي وليس نفسياً، إذ لو كان نفسياً وجب الاغتسال على من لا يجب عليه الصوم كالحائض مثلاً مع أنه لا يجب عليها جزماً.

ومن أجل حل هذه المشكلة تولدت فكرة الواجب المعلق في ذهن صاحب الفصول.

لذا قال (قده): ورد في الشريعة المطهرة وجوب بعض المقدمات

قبل زمان ذبيها في الموقفات كوجوب قطع المسافة للحج قبل حلول ايامه. ووجوب الغسل من الجنابة للصوم قبل الفجر، ووجوب الوضوء أو الغسل - على قول - قبل وقت الصلاة عند العلم بعدم التمكن منه بعد دخول وقتها.. وهكذا.

وتسمى هذه المقدمات باصطلاحهم (المقدمات المفوتة) باعتبار ان تركها موجب لتفويت الواجب في وقته كما تقدم.

ونحن نقول: لو لم يحكم الشارع المقدس بوجوب مثل هذه المقدمات فان العقل يحكم بلزوم الاتيان بها، لان تركها موجب لتفويت الواجب في ظرفه، ويحكم ايضا بأن التارك لها يستحق العقاب على الواجب في ظرفه بسبب تركها.

اقول: لا إشكال في أن الوجوب في ما نحن فيه ليس بمعنى اللابدية العقلية، لأنه لا نزاع في وجوب المقدمة عقلاً بهذا المعنى، بل المراد منه الوجوب الشرعي الالهي وأنه هل يكون العقل كاشفاً عن وجود الملازمة بين وجوب الشيء شرعاً ووجوب مقدمته كذلك حتى تكون نتيجتها وجوب المقدمة شرعاً أو لا ؟

لذا قال (قده): ولاول وهلة يبدو أن هذين الحكمين العقليين الواضحين لا ينطبقان على القواعد العقلية البديهية في الباب من جهتين: اما (اولا) فلان وجوب المقدمة تابع لوجوب ذبيها، على أي نحو فرض من انحاء التبعية، لا سيما إذا كان من نحو تبعية المعلول لعلته على ما هو المشهور.

فكيف يفرض الواجب التابع في زمان سابق على زمان فرض
الوجوب المتبوع؟

واما (ثانيا) فلانه كيف يستحق العقاب على ترك الواجب
بترك مقدمته قبل حضور وقته مع انه حسب الفرض لا وجوب له
فعلا. واما في ظرفه فينبغي ان يسقط وجوبه لعدم القدرة عليه
بترك مقدمتهم والقدرة شرط عقلي في الوجوب.

ولاجل التوفيق بين هاتيك البديهيات العقلية التي يبدو كأنها
متعارضة. وان كان يستحيل التعارض في الاحكام العقلية
وبديهيات العقل. حاول جماعة من اعلام الاصوليين المتأخرين
تصحيح ذلك بفرض انفكاك زمان الوجوب عن زمان الواجب
وتقدمه عليه، اما في خصوص الموققات أو في مطلق الواجبات، على
اختلاف المسالك.

وبذلك يحصل لهم التوفيق بين تلکم الاحكام العقلية، لانه
حينما يفرض تقدم وجوب ذي المقدمة على زمانه فلا مانع من
فرض وجوب المقدمة قبل وقت الواجب، وكان استحقاق العقاب
على ترك الواجب على القاعدة لان وجوبه كان فعليا حين ترك
المقدمة.

والحلول المطروحة لحل هذه الشبهة متعددة نذكر منها ثلاثة:

المحاولة الاولى

إذا بنينا على عدم استحالة الواجب المشروط بتفسيره المشهور نكون بحاجة إلى حل آخر لدفع المشكلة وهو يتمثل في فكرة الواجب المعلق بأن نقول:

ان الدليل بعد ان دل على اتصاف الغسل بالوجوب قبل طلوع الفجر كان ذلك كاشفاً عن سبق وجوب الصوم وتقدمه على الطلوع فزمان الصوم وان كان يبتدأ من حين الطلوع إلا ان وجوبه يبتدأ قبل ذلك بدليل اتصاف الغسل قبل الفجر بالوجوب، وهذا هو معنى الواجب المعلق، فان معناه ان الوجوب للصوم ثابت قبل طلوع الفجر وان كان زمان نفس الصوم يبتدأ عند طلوع الفجر.

اما كيف يفرض تقدم زمان الوجوب على زمان الواجب وبأي مناط ؟ وهذا هو معنى الواجب المعلق، فان معناه ان الوجوب للصوم مثلاً ثابت قبل طلوع الفجر وان كان زمان نفس الصوم يبتدأ عند طلوع الفجر. وتقدم الكلام فيه في الشرح المتقدم فراجع.

لذا قال (قده): اما كيف يفرض تقدم زمان الوجوب على زمان الواجب وبأي مناط ؟ فهذا ما اختلفت فيه الانظار والمحاولات.

فأول المحاولين لحل هذه الشبهة- فيما يبدو- صاحب الفصول الذي قال بجواز تقدم زمان الوجوب على طريقة (الواجب المعلق) الذي اخترعه. وذلك في خصوص الموقتات (اي الواجبات المؤقتة بوقت

كالصلوة اليومية وصوم رمضان والحج وكثير من الواجبات التي لها وقت في ابتدائها وانتهائها)، بفرض ان الوقت في الموقتات وقت للواجب فقط لا للوجوب، أي ان الوقت ليس شرطاً وقيداً للوجوب بل هو قيد للواجب. فالوجوب - على هذا الفرض - متقدم على الوقت ولكن الواجب معلق على حضور وقته.

والفرق بين هذا النوع وبين الواجب المشروط هو ان التوقف في المشروط للوجوب وفي المعلق للفعل.

وعليه لا مانع من فرض وجوب المقدمة قبل زمان ذبيها.

٣. لو أنكرنا فكرة الواجب المعلق كما أنكرها الميرزا فبالامكان حل المشكلة عن طريق آخر بان نقول:

ان القدرة هي دخيلة في ثبوت الوجوب وفي العقوبة جزماً ولكن بالنسبة إلى الملاك لا يتحتم ان تكون دخيلة فيه بل ربما تكون دخيلة فيه بحيث لا تكون المصلحة في الصوم مثلاً ثابتة عند عدم القدرة.

وتسمى القدرة حينئذ بالقدرة الشرعية - وربما لا تكون دخيلة فيه بان يكون الملاك ثابتاً حالة العجز وعدم القدرة أيضاً، وتسمى القدرة حينئذ بالقدرة العقلية. وياتضح هذا نقول:

ان الدليل الشرعي إذا دل على ثبوت وجوب الغسل قبل طلوع الفجر كان ذلك كاشفاً عن كون القدرة قدرة عقلية، ويتعبير آخر يكون كاشفاً عن ثبوت ملاك الصوم في حق غير القادر أيضاً، ومعه فيكون ثبوت وجوب

الغسل قبل طلوع الفجر على مقتضى القاعدة، إذ لو لم يأت المكلف بالغسل قبل الفجر فاته عليه الصوم، وبفواته يفوت الملاك الثابت في حقه.

ولو لم يدل دليل على وجوب المقدمة قبل دخول الوقت ولكن دل على ان الملاك ثابت في حق العاجز أيضاً ففي مثله نحكم بان المقدمة واجبة قبل دخول الوقت، فانه ما دام قد دل الدليل على ثبوت الملاك في حق العاجز أيضاً فلا بد من الحكم بوجوب المقدمة قبل دخول الوقت. وهل يمكن ان يستفاد من دليل وجوب ذي المقدمة ثبوت ملاك الواجب في حق العاجز أيضاً أو لا ؟

فدليل وجوب الصوم مثلاً هل يمكن ان يستفاد منه ان مصلحة الصوم ثابتة في حق العاجز أيضاً أو لا ؟

والجواب بالنفي، أي لا يمكن ان يستفاد إطلاق الملاك من دليل وجوب الصوم مثلاً بل ذلك يحتاج إلى قيام دليل خاص، إذ دليل وجوب الصوم يدل بالمطابقة على وجوب الصوم وبالاتزام على ان في الصوم مصلحة، وحيث ان المدلول المطابقي وهو وجوب الصوم مقيد بالقدرة وغير ثابت في حق العاجز فلا يمكن بعد هذا الجزم بثبوت الملاك في حق العاجز، لان المدلول المطابقي إذا سقط عن الحجية في حق العاجز سقط المدلول الاتزامي عنها أيضاً.

لذا قال (قده): ولكن نقول: على تقدير امكان فرض تقدم زمان الوجوب على زمان الواجب فان فرض رجوع القيد إلى الواجب لا

إلى الوجوب يحتاج إلى دليل ونفس ثبوت وجوب المقدمة المفوتة قبل زمان وجوب ذبيها لا يكون وحده دليلاً على ثبوت الواجب المعلق لأن الطريق في تصحيح وجوب المقدمة المفوتة لا ينحصر فيه كما سيأتي بيان الطريق الصحيح.

المحاولة الثانية

وهي أن الشيخ الأعظم أنكر الواجب المشروط بتفسيره السائد بين الأصوليين فإنهم فسروه بالواجب الذي يكون نفس (وجوبه) مشروطاً ببعض الشروط كالحج فإن نفس وجوبه مشروط بالاستطاعة وهو قدس سره أنكر التفسير المذكور لاعتقاده باستحالة تقيد الوجوب . باعتبار أن الوجوب مفاد الهيئة، ومفاد الهيئة معنى حرفي، والمعنى الحرفي جزئي، والجزئي لا يقبل التقييد .

واختار أن الوجوب مطلق وفعلي دائماً والقيود ترجع إلى الواجب، ففي مثال الصوم يكون الوجوب ثابتاً قبل طلوع الفجر والتقييد بالطلوع راجع إلى الصوم لا إلى وجوبه، وإذا قبلنا تحقق الوجوب قبل الطلوع كان اتصاف الغسل بالوجوب قبل الفجر على طبق القاعدة ومن دون إشكال.

لذا قال (قده): والمحاولة الثانية - ما نسب إلى الشيخ الأنصاري من رجوع القيد في جميع شرائط الوجوب إلى المادة وإن اشتهر القول برجوعها إلى الهيئة - سواء كان الشرط هو الوقت أو غيره كالاستطاعة للحج والقدرة والبلوغ والعقل ونحوها من الشرائط العامة لجميع التكليف.

ومعنى ذلك ان الوجوب الذي هو مدلول الهيئة في جميع الواجبات مطلق دائما غير مقيد بشرط ابدا وكل ما يتوهم من رجوع القيد إلى الوجوب فهو راجع في الحقيقة إلى الواجب الذي هو مدلول المادة، غاية الامر ان بعض القيود مأخوذة في الواجب على وجه يكون مفروض الحصول والوقوع كالأستطاعة بالنسبة إلى الحج، ومثل هذا لا يجب تحصيله ويكون حكمه حكم مالمو كان شرطا للوجوب، وبعضها لا يكون مأخوذا على وجه يكون مفروض الحصول، بل يجب تحصيله توصلا إلى الواجب لان الواجب يكون هو المقيد بما هو مقيد بذلك القيد.

وعلى هذا التصوير فالوجوب يكون دائما فعليا قبل مجئ وقته، وشأنه في ذلك شأن الوجوب على القول بالواجب المعلق لا فرق بينهما في الموقتات بالنسبة إلى الوقت فإذا كان الواجب استقباليا فلا مانع من وجوب المقدمة المفوتة قبل زمان ذيتها.

المحاولة الثالثة: تعتمد على فعلية الوجوب زمانا قبل زمان الواجب وفعليته، فيكون وقت المقدمة شرط في الوجوب لا في الواجب، نظير القول بفعلية الوجوب في المعلق قبل زمان تحقق شرط الواجب الذي تعلق عليه.

لذا قال (قده): والمحاولة الثالثة - ما نسب إلى بعضهم من ان الوقت شرط للوجوب لا للواجب كما في المحاولتين الأولى، ولكنه مأخوذ فيه على نحو الشرط المتأخر.

وعليه فالوجوب يكون سابقا على زمان الواجب نظير القول بالعلق فيصح فرض وجوب المقدمة المفوتة قبل زمان ذبيها لفعليّة الوجوب قبل زمانه فتجب مقدمته.

وكل هذه المحاولات مذكورة في كتب الاصول المطولة وفيها مناقشات وابحاث طويلة لا يسعها هذا المختصر، ومع الغض عن المناقشة في امكانها في انفسها لا دليل عليها الا ثبوت وجوب المقدمة قبل زمان ذبيها، إذ كل صاحب محاولة منها يعتقد ان التخلص من اشكال وجوب المقدمة قبل زمان ذبيها، ينحصر في المحاولة التي يتصورها فالدليل الذي يدل على وجوب المقدمة المفوتة قبل وقت الواجب لا محالة يدل عنده على محاولته.

والذي اعتقده انه لا موجب لكل هذه المحاولات لتصحيح وجوب المقدمة قبل زمان ذبيها، فان الصحيح - كما افاده شيخنا الاصفهاني رحمه الله - ان وجوب المقدمة ليس معلولا لوجوب ذبيها ولا مترشحا منه، فليس هناك اشكال في وجوب المقدمة المفوتة قبل زمان ذبيها حتى نلتجئ إلى احدى هذه المحاولات لفك الاشكال، وكل هذه الشبهة انما جاءت من هذا الفرض وهو فرض معلولية وجوب المقدمة لوجوب ذبيها، وهو فرض لا واقع له ابدا، وان كان هذا القول يبدو غريبا على الاذهان المشبعة بفرض أن وجوب ذي المقدمة علت لوجوب المقدمة.

بل نقول اكثر من ذلك: انه يجب في المقدمة المفوتة ان يتقدم وجوبها على وجوب ذيها، إذا كنا نقول بان مقدمة الواجب واجبة، وان كان الحق - وسيأتي - عدم وجوبها مطلقا.

ولبيان عدم معلولية وجوب المقدمة لوجوب ذيها: نذكر ان الأمر - في الحقيقة - هو فعل الأمر (فسر الأمر بال فعل لانه فسر الأمر بالارادة والارادة من الافعال القلبية، وليس المقصود منه الفعل الجوارحي او الفعلية التي هي في قبال القوة)، سواء كان الأمر نفسيا أم غيريا (اي ان الأمر هو الارادة للأمر سواء كان الأمر من قبيل الواجبات النفسية اي المرادة لاجل نفسها او من الواجبات الغيرية التي تكون الارادة بالأمر بها لا لاجلها بل لاجل الغير)، فالأمر (اي المشرع) هو العلة الفاعلية له دون سواه (ونفس الواجب المأمور به هو المعلوم للعلة الفاعلية الذي هو الأمر او المشرع)، ولكن كل أمر انما يصدر عن ارادة الأمر لانه فعله الاختياري (اي ان العلة هنا اختيارية في قبال العلة القسرية التي لا ارادة لها ولا شوق فيها للمعلوم مثل الحركة عند الفلاسفة التي لا ارادة لها) والارادة بالطبع مسبقة بالشوق إلى فعل المأمور به (الواجب)، أي ان الأمر لا بد ان يشترك اولا إلى فعل الغير على ان يصدر من الغير (الذي هو المكلف)، فإذا اشتاقه لا بد ان يدعو الغير ويدفعه ويحثه على الفعل فيشتاق

إلى الامر به (وهذا ما يسمى عندهم بوجود المقتضي). وإذا لم يحصل مانع من الامر (وهذا المسمى برفع المانع) فلا محالة يشتد الشوق عند الأمر الذي هو العلة الفاعلية) إلى الامر حتى يبلغ الإرادة الحتمية فيجعل الداعي في نفس الغير (اي يحرك المكلف باصداره الاوامر) للفعل المطلوب وذلك بتوجيه الامر نحوه.

هذا حال كل مأمور به (اي هذه الخطوات او اجزاء العلة التامة التي بتمامها تكون العلة تامة فاذا تمت العلة كان وجود المعلول وحتمية ايجابه من العلة الفاعلية)، ومن جملة (مقدمة الواجب)، فانه إذا ذهبنا إلى وجوبها من قبل المولى لا بد ان نفرض حصول الشوق اولاً في نفس الأمر إلى صدورها من المكلف، غاية الامر ان هذا الشوق تابع للشوق إلى فعل ذي المقدمة ومنبثق منه (اي ان الأمر تعلق شوقه بالمقدمة لاجل انه يعلم ان اتيان ما اشتاق اليه فعلاً يتعلق بتلك المقدمة التي من شأنها ان توجد ذبيها ان تحققت فشوقه وطلبه تعلق بها لا لاجلها هي اولاً وبالذات وانما تعلق بها ثانياً وبالتبع، وهذا مؤيد على وجود ملازمة بين الشوقين الشوق الاول المقصود بالذات والشوق الثانوي التبعي الذي قصد بالتبع)، لان المختار إذا اشتاق إلى تحصيل شئ وأحبه اشتاق وأحب بالتبع كل ما يتوقف عليه ذلك الشئ على نحو الملازمة بين الشوقين.

وإذا لم يكن هناك مانع من الأمر بالمقدمات حصلت لدى الأمر - ثانيا - الإرادة الحتمية التي تتعلق بالأمر بها فيصدر حينئذ الأمر إذا عرفت ذلك، فانك تعرف انه إذا فرض أن المقدمة متقدمة بالوجود الزماني على ذيها على وجه لا يحصل ذوها في ظرفه وزمانه إلا إذا حصلت هي قبل حلول زمانه، كما في امثلة المقدمات المفوتة، فانه لا شك في أن الأمر يشترطها أن تحصل في ذلك الزمان المتقدم، وهذا الشوق بالنسبة إلى المقدمة يتحول إلى الإرادة الحتمية بالأمر، إذ لا مانع من البعث (أي الأمر) نحوها حينئذ، والمفروض أن وقتها قد حان فعلا فلا بد أن يأمر بها فعلا (في الزمان القبلي لزمان الواجب الذي هو ذو المقدمة).

أما ذو المقدمة فحسب الفرض لا يمكن البعث نحوه والأمر به قبل وقته لعدم حصول ظرفه (بل يأتي زمانه بعد زمانها فهي متقدمة عليه زمانا وهو متأخر عليها كذلك في رتبة الوجود والفعلية، وإن لم يتعلق بها الشوق أولا وبالذات، لكن لكون العلة الفاعلية عالمة تعلق الشوق بالمقدمة)، فلا أمر (أي لا وجوب) قبل الوقت (كما تقدم في المحاولة الثانية)، وإن كان الشوق (من الأمر) إلى الأمر به حاصل حينئذ (أي قبل الوقت) ولكن لا يبلغ مبلغ الفعلية (أي لا يبعث نحو المأمور به) لوجود المانع.

قلنا ان الضعية لا توجب المقدمة الا بوجود المقتضي الذي هو الشوق الاكيد، وارتفاع المانع، فمع وجود المانع لا يكون فعليا وان توفر المقتضي فالضعية لا تتحقق الا بتمامية جميع الاجزاء ومنها ارتفاع المانع، وما ان يرتفع المانع مع وجود المقتضي يوجد المعلول الذي اشتاق اليه الأمر بلا تاخير فيبعث نحوه باصدار الاوامر والتشريعات الواجبة التنفيذ، اما قبل بلوغ الشوق درجاته العليا او وجود مانع فلا يتم ذلك فلا يبعث نحو باي حال من الاحوال.

لذا قال (قده): والحاصل ان الشوق إلى ذي المقدمة والشوق إلى المقدمة حاصلان قبل وقت ذي المقدمة، والشوق الثاني منبعث ومنبثق من الشوق الاول ولكن الشوق إلى المقدمة يؤثر أثره ويصير ارادة حتمية لعدم وجود ما يمنع من الامر، دون الشوق إلى ذي المقدمة لوجود المانع من الامر.

وعلى هذا، فتجب المقدمة المفوتة قبل وجوب ذبيها ولا محذور فيه، بل هو أمر لا بد منه ولا يصح أن يقع غير ذلك.

ولا تستغرب ذلك فان هذا امر مطرد حتى بالنسبة إلى افعال الانسان نفسه، فان اشتاق إلى فعل شئ اشتاق إلى مقدماته تبعا، ولما كانت المقدمات متقدمة بالوجود زمانا على ذبيها، فان الشوق إلى المقدمات يشتد حتى يبلغ درجة الارادة الحتمية المحركة للعضلات فيفعلها، مع ان ذي المقدمة لم يحن وقته بعد، ولم تحصل له الارادة الحتمية المحركة للعضلات وانما يمكن أن تحصل له

الارادة الحتمية إذا حان وقته بعد طي المقدمات.

فارادة الفاعل التكوينية للمقدمة متقدمة زمانا على ارادة ذبيها، وعلى قياسها الارادة التشريعية، فلا بد أن تحصل للمقدمة المتقدمة زمانا قبل ان تحصل لذبيها المتأخر زمانا، فيتقدم الوجوب الفعلي للمقدمة على الوجوب الفعلي لذبيها زمانا، على العكس مما اشتهر، ولا محذور فيه بل هو المتعين.

وهذا حال كل متقدم بالنسبة إلى المتأخر فان الشوق يصير شيئا فشيئا قصدا واردة، كما في الافعال التدريجية الوجود. وقد تقدم معنى تبعية وجوب المقدمة لوجوب ذبيها فلا نعيد، وقلنا انه ليس معناه معلوليته لوجوب ذي المقدمة وتبعيته له وجودا كما اشتهر على لسان الاصوليين.

(فان قلت): ان وجوب المقدمة - كما سبق - تابع لوجوب ذي المقدمة اطلاقا واشترطا، ولا شك في أن الوقت - على الرأي المعروف - شرط لوجوب ذي المقدمة، فيجب ان يكون ايضا وجوب المقدمة مشروطا به، قضاء لحق التبعية.

(قلت) ان الوقت على التحقيق ليس شرطا للوجوب بمعنى انه دخیل في مصلحة الامر كالاستطاعة بالنسبة إلى وجوب الحج، وان كان دخیلا في مصلحة الأمور به، ولكنه لا يتحقق البعث قبله، فلا بد ان يؤخذ مفروض الوجوب بمعنى عدم الدعوة إليه لانه

غير اختياري للمكلف.

اما عدم تحقق وجوب الموقت قبل الوقت فلامتناع البعث قبل الوقت. والسر واضح لان البعث حتى البعث الجعلي منه يلازم الانبعاث أمكانا ووجودا فاذا امكن الانبعاث أمكن البعث والا فلا، واذا يستحيل الانبعاث قبل الوقت استحال البعث نحوه حتى الجعلي. ومن اجل هذا نقول بامتناع الواجب المعلق لانه يلازم انفكاك الانبعاث عن البعث.

وهذا بخلاف المقدمة قبل وقت الواجب فانه يمكن الانبعاث نحوها فلا مانع من فعليّة البعث بالنظر إليها لو ثبت، فعدم فعليّة الوجوب قبل زمان الواجب انما هو لوجود المانع لا لفقدان الشرط، وهذا المانع موجود في ذي المقدمة قبل وقته مفقود (اي المانع مرفوع) في المقدمة. ويتفرع على هذا فرع فقهي وهو: انه حينئذ لا مانع في المقدمة المفوتة العبادية كالطهارات الثلاث من قصد الوجوب في النية قبل وقت الواجب لو قلنا بأن مقدمة الواجب واجبة.

والحاصل: ان العقل يحكم بلزوم الاتيان بالمقدمة المفوتة قبل وقت ذبيها ولا مانع عقلي من ذلك. هذا كله من جهة اشكال انفكاك وجوب المقدمة عن وجوب ذبيها. واما من جهة اشكال استحقاق العقاب على ترك الواجب بترك مقدمته مع عدم فعليّة وجوبه، فيعلم دفعه مما سبق فان التكليف بذى المقدمة الموقت

يكون تام الاقتضاء وان لم يصرف فعليا لوجود المانع وهو عدم حضور وقته. ولا ينبغي الشك في أن دفع التكليف مع تمامية اقتضائه تفويت لغرض المولى المعلوم الملزم. وهذا يعد ظلما في حقه وخروجا عن زي الرقية وتمردا عليه، فيستحق عليه العقاب واللوم من هذه الجهة، وان لم يكن فيه مخالفة للتكليف الفعلي المنجز. وهذا لا يشبه دفع مقتضى التكليف كعدم تحصيل الاستطاعة للحج، فان مثله لا يعد ظلما وخروجا عن زي الرقية وتمردا على المولى، لانه ليس فيه تفويت لغرض المولى التام الاقتضاء. والمدار في استحقاق العقاب هو تحقق عنوان الظلم للمولى القبيح عقلا.

الامر التاسع - المقدمة العبادية

وقد اشتهر فيها الإشكال على المقدمة التي لا تكون الا عبادية كالطهارات الثلاثة الذي ثبت بالنص ترتب الثواب عليها لعباديتها من جهتين :

الأولى: المقدمة العبادية يترتب الثواب عليها لقصد التقرب بها

أنه يشترط في المقدمات العبادية كالطهارات الثلاث، قصد التقرب مع عدم إمكان التقرب بالأمر الغيري المقدمي.

الثانية: أنها تعدّ من العبادات ويترتب عليها الثواب ، فالاشكال

كيف يجتمع مع القول بعدم ترتب الثواب على المقدمة لانها توصلية وما

كان كذلك فلا ثواب على الاتيان به ولا عقاب على تركه ما لم يفوت لفواته
الواجب المأمور به ٩

لذا قال (قده): ثبت بالدليل ان بعض المقدمات الشرعية لا تقع
مقدمة الا إذا وقعت على وجه عبادي، وثبت أيضا ترتب الثواب
عليها بخصوصها.

ومثالها منحصر في الطهارات الثلاث: الوضوء والغسل والتيمم.
وقد سبق في الامر الثاني الاشكال فيها من جهتين:

اشكال الطهارات الثلاثة

وهو من جهتين:

الجهة الاولى: على فرض أن مثل الطهارات الثلاثة تكون مقدمة
فهذا يعني انها تتصف بالأمر الغيري شرعاً فلا إشكال في أنها أمر
توصلي لا يعتبر في امثاله قصد التقرب بوجه، فلا يمكن أن يكون الأمر
الغيري التوصلي منشأً للعبادية في شيء، مع أن الطهارات الثلاث يعتبر
فيها قصد التقرب قطعاً، فإذا نسال عن أن عبادية تلك الطهارات نشأت
من أي شيء ٩

الجواب: لا وجه لها إلا كونها مستحبة نفساً كما سيأتي، بلا فرق في
ذلك، بين الغسل والوضوء والتيمم.

لذا قال (قده): من جهة أن الواجب الغيري لا يكون الا
توصلياً، فكيف يجوز ان تقع المقدمة بما هي مقدمة عبادة؟.

الاشكال من جهة ثانية، هو ان الواجب الغيري فلا يقتضي الثواب

بما هو كذلك، مع ان الطهارات استحبابها ثابت.

لذا قال (قده): ومن جهة ثانية ان الواجب الغيري بما هو واجب غيري لا استحقاق للثواب عليه.

منشأ الاشكالات على الطهارات الثلاثة

قلنا فيما سبق في تعريف الواجب الغيري انه (ما وجب لواجب آخر) فان معناه ان وجوبه لاجل الغير وتابع للغير ، لكونه مقدمة لذلك الغير الواجب.

وقلنا ان هناك اربعة وجوه لمعنى التبعية اصلحها رابعها:

وهو أن يكون معنى التبعية هو ترشح الوجوب الغيري من الوجوب النفسي بمعنى الباعثية، اي ان الامر بالمقدمة لاجل تحصيل ذبها على الوجه الصحيح، فيكون وجوبها طريقا الى تحصيل ذلك الواجب لذي المقدمة، بنحو لولاه لما امكن عقلا من تحققه وامكانه.

وايضا لولا وجوب ذي المقدمة لما اوجب المقدمة بدونه. وهذا هو معنى قولهم (ما وجب لواجب آخر) في تعريفهم للواجب الغيري، فعلى تقدير القول بوجوب المقدمة لا يكون معناه الا هذا الوجه من الوجوه المتقدمة. فوجوب المقدمة ليس بمعنى المجازية، ولا بمعنى الترتب الزمني، او المعلولية التكوينية، وانما هو بمعنى الوجوب الغيري التوصلي الآلي الذي لا يتم الواجب او يتحصل في ذي المقدمة الا به. وهذا هو معنى التبعية المقابلة للاستقلالية، بمعنى انه غير مطلوب اولا وبالذات وانما طلبه يكون ثانيا وبالتبع، وهذا هو شان الواجب في

المقدمة. هكذا ذكر في تاصيل الواجب الغيري.

واما مسألة استحقاق الثواب والعقاب على الواجب الغيري فمن جهة ما يقتضيه النظر أن تركه يوجب العقاب من حيث إفضائه إلى ترك ما هو علّة في إيجابه، لا على تركه في نفسه، لأنّ المطلوب حقيقة هو الواجب النفسي الذي يتوقّف عليه، وإنّما وجب هذا الاستحقاق للثواب او العقاب لأجل توقّف انوجاد الواجب عليه.

ومن هنا صاروا في حيص وبيص من جهة التاصيل المتقدم للواجب الغيري التبعي ومن جهة القول بعبادية بعض المقدمات الشرعية التي ثبت شرعا القول بعباديتها، اي يشترط فيها التقرب الى الله تعالى ولا تقع صحيحة الا بهذا الوجه التقريبي. وهذا هو معنى انها يستحق الثواب عليها وهو ثابت بالنص الشرعي ومما لا يمكن رفع اليد عنه بحال من الاحوال.

وعليه فلا بد من التوفيق بين ما قيل في الواجب الغيري وبين ما قيل بعبادية بعض المقدمات الشرعية العبادية لتفادي التناقض المحتمل. ومن تلك الوجوه التي ذكرت هو ما ذهب اليه المصنف وحاصله: ان الوجوب الذي يتعلق بالمقدمة العبادية تعلق بها على اساس انها عبادة يتقرب بها الى الله تعالى وليس على اساس انها مقدمة موصله للواجب المأمور به.

لذا قال (قده): وفي الحقيقة ان هذا الاشكال ليس الاشكال على اصولنا التي اصلناها للواجب الغيري، فنقع في حيرة في التوفيق

بين ما فهمناه عن الواجب الغيري وبين عبادية هذه المقدمات الثابتة عباديتها، والا فكون هذه المقدمات عبادية يستحق الثواب عليها امر مفروغ عنه لا يمكن رفع اليد عنه (لانه ثابت بالنص الشرعي). فاذن، لا بد لنا من توضيح ما اصلناه في الواجب الغيري بتوجيه عبادية المقدمة على وجه يلائم توصلية الامر الغيري، وقد ذهبت الآراء اشتاتا في توجيه ذلك.

الطهارة التي هي من الواجبات الغيرية والمقدمة للصلاة في (لا صلاة الا بطهور) المقصود منه هو الطهور المتقرب به الى الله تعالى، وليس بجميع حصصه حتى غير المتقرب به الى الله تعالى كالغسل او الوضوء لاجل التبريد.

وعليه ايضا، لا بد من ان يفرض في (الوضوء او الغسل او التيمم) انها عبادة اي مما يتقرب بها الى الله تعالى، ويرجى من الاتيان بها الثواب والعبودية قبل تعلق الوجوب الغيري بها.

لذا قال (قده): ونحن نقول على الاختصار: انه من المتيقن الذي لا ينبغي ان يتطرق إليه الشك من أحد، ان الصلاة - مثلا - ثبت من طريق الشرع توقف صحتها على احدى الطهارات الثلاث، ولكن لا تتوقف (الطهارة) على مجرد افعالها كيفما اتفق وقوعها، بل انما تتوقف على فعل الطهارة إذا وقع على الوجه العبادي أي إذا وقع متقربا به إلى الله تعالى.

فالوضوء العبادي مثلاً - هو الشرط وهو المقدمة التي تتوقف صحة الصلاة عليها. وعليه، لا بد ان يفرض الوضوء عبادة قبل فرض تعلق الامر الغيري به (اي قبل ان يكون جزءاً خارجياً من اجزاء المركب الذي هو الصلاة مثلاً او الطواف)، لان الامر الغيري (كوجوب الوضوء لاجل وجوب الصلاة) - حسبما فرضناه - انما يتعلق بالوضوء العبادي بما هو عبادة (اي بما هو عبادة متقرب بها الى الله تعالى استحباباً)، لا بأصل الوضوء بما هو (اي بما هو افعال وحركات مجردة عن قصد القرية لله تعالى). فلم تنشأ عباديته (الوضوء مثلاً او احد الطهارات) من الامر الغيري حتى يقال ان عباديته (قصد التقرب فيه) لا تلائم توصلية الامر الغيري (لاننا قلنا في تعريف المقدمات انها مقدمات توصلية الفرض منها التوصل الى ايجاد الواجب النفسي على وجهه الصحيح)، بل عباديته (الوضوء) لا بد ان تكون مفروضة التحقق قبل فرض تعلق الامر الغيري. (اي بحسب الفرض يتعلق الامر بالجزء بانه متقرب به الى الله تعالى، بعبارة اخرى ان يكون المقصود من الطهارة في (لا صلاة الا بطهور) هو الطهور مما تقرب به الى الله تعالى، وليس كل غسل او كل وضوء، فالحصة المتقرب بها هي التي تعلق الامر بها بحسب الفرض) ومن هنا يصح استحقاق الثواب عليه لانه عبادة في نفسه (اي وضوء متقرب به الى

(الله تعالى).

اشكال آخر: هو أن عبادية هذه الطهارات متوقفة على قصد أمرها الغيري، مع أن قصد الأمر فيها أيضاً متوقف على عباديتها، لأن قصد الأمر متفرع على تعلق أمر بالمقدمة بما هي مقدمة، والمقدمة في المقام هي الطهارات الثلاث بوصف أنها عبادة، فيلزم الدور.

لذا قال (قده): ولكن ينشأ من هذا البيان اشكال آخر، وهو انه إذا كانت عبادية الطهارات غير ناشئة من الامر الغيري، فما هو الامر المصحح لعباديتها، والمعروف انه لا يصح فرض العبادة عبادة الا بتعلق امر (اي خطاب شرعي) بها ليتمكن قصد امتثاله (من قبل المكلف)، لان قصد امتثال الامر هو المقوم (اي المصحح) لعبادة (اي لعبادية) العبادة عندهم، وليس لها (اي لعبادية الطهارة) في الواقع الا الامر الغيري.

فرجع الامر بالاخير (اي رجع الامر في النهاية) إلى الغيري لتصحيح عباديتها (الضمير راجع الى الطهارة). على انه يستحيل ان يكون الامر الغيري هو المصحح لعباديتها، لتوقف عباديتها - حينئذ - على سبق (تقدم) الامر الغيري، والمفروض ان الامر الغيري متأخر عن فرض عباديتها لانه انما تعلق بها بما هي عبادة، فيلزم تقدم المتأخر وتأخر المتقدم، وهو خلف محال، أو دور على ما قيل.

واجيب عن اشكال التقدم والتاخر وعن اشكال الدور بوجوه احسنها ما افاده الشيخ الأعظم رحمه الله وتبعه المحقق الخراساني رحمه الله وكثير من الأعاضل وحاصله: أنَّ الطهارات عبادات في انفسها مستحبات في حد ذاتها والمستحب درجة ضعيفة من الواجب، فاذا طرأ عليها الوجوب تاكدت واشتد وجودها، وان الامر الغيري يدعوا الى ما بنفسه عبادة كالطهارات، فعباديتها لم تنشأ من ناحية الامر (الغيري) حتى يلزم الدور. والمصنف يرى ان المجيب على اشكالي التقدم والدور ذهب الى انقلاب الامر الغيري عباديا، ولكنها عبادية بالعرض لا بالذات حتى يقال ان الامر الغيري توصلي لا يصلح للعبادية.

لذا قال (قده): وقد اجيب عن هذه الشبهة بوجوه كثيرة.

واحسنها - فيما أرى بناء على ثبوت الامر الغيري أي وجوب مقدمة الواجب وبناء على ان عبادية العبادة لا تكون الا بقصد الامر المتعلق بها - هو ان المصحح لعبادية الطهارات هو الامر النفسي الاستحبابي لها في حد ذاتها السابق (المتقدم) على الامر الغيري بها.

وهذا الاستحباب باق حتى بعد فرض الامر الغيري، ولكن لا بعد الاستحباب الذي هو جواز الترك إذ المفروض انه قد وجب فعلها فلا يجوز تركها، وليس الاستحباب الا مرتبة ضعيفة بالنسبة الى الوجوب، فلو طرأ عليه الوجوب لا ينعدم، بل يشتد وجوده، فيكون الوجوب استمرار له كاشتداد السواد والبياض من مرتبة ضعيفة الى مرتبة أقوى، وهو وجود واحد مستمر.

وإذا كان الامر كذلك فالامر الغيري حينئذ يدعو إلى ما هو عبادة في نفسه فليست عباديتها متأتية من الامر الغيري حتى يلزم الاشكال.

الا ان هذا الجواب قاصر عن رد الشبهة، لبداهة انه لا احد من الفقهاء يفتي بعدم امكان قصد الامر الغيري في مثل الطهارات، ولا شك في انها تقع صحيحة لو أتى بها بقصد امتثال امرها الغيري، وان لم ياتي بها بقصد امتثال الامر الاستحبابي. بل اكثر من ذلك اعتبر بعضهم قصد امتثال امر الطهارات بعد دخول زمن الواجب شرطا في صحته.

لذا قال (قده): ولكن هذا الجواب ـ على حسنه ـ غير كاف بهذا المقدار من البيان لدفع الشبهة. وسر ذلك انه لو كان المصحح لعباديتها هو الامر الاستحبابي النفسي بالخصوص لكان يلزم الا تصح هذه المقدمات الا اذا جاء بها المكلف بقصد امتثال الامر الاستحبابي فقط، مع انه لا يفتي بذلك احد، ولا شك في انها تقع صحيحة لو أتى بها بقصد امتثال امرها الغيري، بل بعضهم اعتبر قصده في صحتها بعد دخول وقت الواجب المشروط بها.

المصنف يوضح جواب المجيب عن هذا الاشكال تفصيا من النقض السابق بان قصد المجيب على اشكالية التقدم والدور هو انه قد فرض في الجواب ان الاستحباب غير باق بحده الاستحبابي بمعنى جواز الترك عند ورود الامر الغيري عليه، وان الامر الغيري تعلق بما هو عبادة بنفسه، فلا مجال للقول بان عبادية الطهارة ناشئة من الامر الغيري بل هي بنفسها

عبادة قبل ان يتعلق بها الامر الغيري ثم تعلق بها وهي عبادة. نعم بعد ورود الامر الغيري عليها يكون ناظرا الى جهة الترك فيرفعها اي بعد وروده لا يجوز تركها وهذا معنى ان الاستحباب غير باق بحده بعد ورود الامر الغيري. فيكون الامر الغيري داعيا الى ما كان بنفسه عبادة، نعم عبادية الطهارات تكون مندكة في الامر الغيري وهذا القدر من الاندكاف والافناء فيه لا يكون مؤثرا على عباديتها، فيكون الامر الغيري امتدادا لمطلوبيتها، وعليه، فينقلب الامر الغيري عباديا بالعرض لا بالذات حتى يقال ان الامر الغيري توصلي لا يصلح للعبادية. من هنا يرى البعض انه لا يصح الاتيان بالطهارة بقصد الاستحباب بحده اي بمعنى جواز الترك بعد دخول الوقت للواجب المشروط بها.

لذا قال (قده): فنقول (اكمالا للجواب): انه ليس مقصود

المجيب (اي المجيب على محذور التقدم والتاخر او الدور) من كون استحبابها النفسي مصححا لعباديتها أن المأمور به بالامر الغيري هو الطهارة المأتي بها بداعي امتثال الامر الاستحبابي.

كيف وهذا المجيب قد فرض عدم بقاء الاستحباب بحده بعد ورود الامر الغيري، فكيف يفرض أن المأمور به هو المأتي به بداعي امتثال الامر الاستحبابي.

بل مقصود المجيب ان الامر الغيري لما كان متعلقه هو الطهارة بما هي عبادة، ولا يمكن ان تكون عباديتها ناشئة من نفس الامر الغيري بما هو أمر غيري. فلا بد من فرض عباديتها لامن جهة الامر

الغيري ويفرض سابق عليه، وليس هو الا الامر الاستحابي النفسي المتعلق بها، وهذا يصحح عباديتها قبل فرض تعلق الامر الغيري بها، وان كان حين توجه الامر الغيري لا يبقى ذلك الاستحاب بحدده وهو جواز الترك، ولكن لا تذهب بذلك عباديتها، لان المناط في عباديتها ليس جواز الترك كما هو واضح، بل المناط مطلوبيتها الذاتية ورجحانها النفسي، وهي باقية بعد تعلق الامر الغيري.

واذا صح تعلق الامر الغيري بها بما هي عبادة واندكاك الاستحاب فيه، بمعنى ان الامر الغيري يكون استمرار لتلك المطلوبة. فانه حينئذ لا يبقى الا الامر الغيري صالحا للدعوة إليها، ويكون هذا الامر الغيري نفسه أمرا عباديا غاية الامر ان عباديته لم تجئ من اجل نفس كونه امرا غيريا، بل من أجل كونه امتدادا لتلك المطلوبة النفسية وذلك الرجحان الذاتي الذي حصل من ناحية الامر الاستحابي النفسي السابق.

وعليه، فينقلب الامر الغيري عباديا، ولكنها عبادية بالعرض لا بالذات حتى يقال ان الامر الغيري توصلي لا يصلح للعبادية. من هنا لا يصح الاتيان بالطهارة بقصد الاستحاب بعد دخول الوقت للواجب المشروط بها، لان الاستحاب بحدده قد اندك في الامر الغيري فلم يعد موجودا حتى يصح قصده.

بقي ثمة اشكال آخر وهذا الاشكال لا يرد الا على من افتي بجواز

قصد امتثال الامر الغيري في الطهارات وحاصله: هو انه عندما تعلق الامر الغيري بالطهارات بما هي عبادة فمن البديهي ان يكون داعيا الى الطهارة بما هي عبادة مستحبة ومشرفة، فاذا كان كذلك كيف تفتون بجواز قصد امتثال الامر الغيري فيها، مع ان الامر الغيري لا يدعو الا الى ما تعلق به٩.

لذا قال (قده): نعم يبقى ان يقال: ان الامر الغيري انما يدعو إلى الطهارة الواقعة على وجه العبادة، لانه حسب الفرض متعلقه هو الطهارة بصفة العبادة لا ذات الطهارة (بما هي افعال مجردة عن العبادة)، والامر لا يدعو الا إلى ما تعلق به (اي الامر الغيري اذا تعلق بالطهارة التي هي عبادة فيكون داعيا اليها بما هي كذلك)، فكيف صح ان يوتى بذات العبادة بداعي امتثال امرها الغيري ولا أمر غيري بذات العبادة؟.

وفي مقام الجواب يمكن ان يقال: ان الطهارات وان اثبت عباديتها الا ان فعليتها تتحقق مع ورود الامر الغيري عليها وبعد اندكاكها فيه، فالمكلف حينها ياتي بها بداعي الامر الغيري المندك فيه الاستحباب، وهذا القائل او المفتي قد افترض ان لا امر آخر غير ذلك، فصح التقرب به ووقعت عبادة لا محالة، ليتحقق ما هو شرط الواجب ومقدمته.

ولكن ندفع هذا الاشكال بأن نقول: إذا كان الوضوء - مثلاً - مستحباً نفسياً فهو قابل لأن يتقرب به من المولى، وفعلية التقرب

نتحقق بقصد الامر الغيري المندك فيه الامر الاستحبابي.

وبعبارة اخرى: قد فرضنا الطهارات عبادات نفسية في مرتبة سابقة على الامر الغيري المتعلق بها والامر الغيري انما يدعو إلى ذلك، فإذا جاء المكلف بها بداعي الامر الغيري المندك فيه الاستحباب والمفروض ليس هناك امر موجود غيره. صح التقرب به ووقعت عبادة لا محالة، ليتحقق ما هو شرط الواجب ومقدمته.

الماتن لا يقول بثبوت الامر الغيري بالمقدمة ولا يقول ايضا بان شرط العبادة هو قصد الامر المتعلق بها، وذلك لسببين: احدهما: هو ممن ذهبوا الى عدم وجوب مقدمة الواجب واستدل عليه بالبحث الآتي.

والآخر انه يرى ان ماهو الحق في العبادة هو ارتباط الفعل بالمولى المعبود والاتيان به متقربا اليه تعالى. لذا قال (قده): هذا كله بناء على ثبوت الامر الغيري بالمقدمة وبناء على أن المناط عبادية العبادة هو قصد الامر المتعلق بها. وكلا المبنيين نحن لا نقول بهما.

اما الاول فسيأتي في البحث الآتي الدليل على عدم وجوب مقدمة الواجب فلا أمر غيري أصلا.

واما الثاني فلان الحق انه يكفي في عبادية الفعل ارتباطه بالمولى والاتيان به متقربا إليه تعالى.

غاية الامر ان العبادات قد ثبت انها توقيفية فما لم يثبت رضا

المولى بالفعل وحسن الانقياد وقصد وجه الله بالفعل لا يصح الاتيان بالفعل عبادة بل يكون تشريعا محرما.

ولا يتوقف ذلك على تعلق أمر المولى بنفس الفعل على ان يكون امرا فعليا من المولى ولذا قيل: يكفي في عبادية العبادة حسنها الذاتي ومحبوبيتها الذاتية للمولى حتى لو كان هناك مانع من توجه الامر الفعلي بها.

تصحيح عبادية الطهارات

لما كان الواجب النفسي المأمور به هو ذي المقدمة كفعل الصلاة مثلا فالطهارة وقع مقدمة لها وهذا شروعا بذوي المقدمة، فيكون امتثال المقدمة امتثالا للواجب المأمور به بالامر النفسي العبادي ويكفي في تصحيح عبادية المقدمة ذلك، لأنها ستكون بنحو الافعال التي هي مرتبطة بالمولى ومتقرب بها اليه تعالى، من حيث ان اتيان المقدمة بحسب الفرض كان شروعا للامر النفسي العبادي وما ذاك الا انقياد واطاعة لتحصيل وامتنال الامر على وجهه كما فرض وكما امر به. وبهذا تصحح عبادية المقدمة وان لم نقل بوجوبها الغيري ولا حاجة إلى فرض طاعة الامر الغيري. ومن هنا يصح ان تقع كل مقدمة عبادة ويستحق عليها الثواب بهذا الاعتبار وان لم تكن في نفسها معتبرا فيها ان تقع على وجه العبادة، كتطهير الثوب - مثلا - مقدمة للصلاة أو كالمشي حافيا مقدمة للحج أو الزيارة.

لذا قال (قده): وإذا ثبت ذلك فنقول في تصحيح عبادية

الطهارات: ان فعل المقدمة بنفسه يعد شروعا في امتثال ذي المقدمة الذي هو حسب الفرض في المقام عبادة في نفسه مأمور بها. فيكون الاتيان بالمقدمة بنفسه يعد امتثالا للامر النفسي بذى المقدمة العبادي.

ويكفي في عبادة الفعل كما قلنا ارتباطه بالمولى والاتيان به متقربا اليه تعالى مع عدم ما يمنع من التعبد به. ولا شك في أن قصد الشروع بامتثال الامر النفسي بفعل مقدماته قاصدا بها التوصل إلى الواجب النفسي العبادي يعد طاعة وانقيادا للمولى. وبهذا تصحح عبادية المقدمة وان لم نقل بوجودها الغيري ولا حاجة إلى فرض طاعة الامر الغيري.

ومن هنا يصح ان تقع كل مقدمة عبادة ويستحق عليها الثواب بهذا الاعتبار وان لم تكن في نفسها معتبرا فيها ان تقع على وجه العبادة، كتطهير الثوب- مثلا- مقدمة للصلاة، أو كالمشي حافيا مقدمة للحج أو الزيارة غاية الامر ان الفرق بين المقدمات العبادية وغيرها ان غير العبادية لا يلزم فيها أن تقع على وجه قربي بخلاف المقدمات المشروطة فيها ان تقع عبادة كالطهارات الثلاث.

ويؤيد ذلك ما ورد من الثواب على بعض المقدمات، ولا حاجة إلى التأويل الذي ذكرناه سابقا في الامر الثالث من ان الثواب على

ذي المقدمة يوزع على المقدمات باعتبار دخولتها في زيادة حماسة الواجب، فان ذلك التأويل مبني على فرض ثبوت الامر الغيري وان عبادية المقدمة واستحقاق الثواب عليها لا ينشأ عن الامر الا من جهة الامر الغيري، اتباعا للمشهور المعروف بين القوم.

ما هو الداعي الى المقدمة هل هو الواجب الغيري المترشح من الواجب النفسي لذى المقدمة او انه شيء آخر؟.

ان قلت: حيث ان الامر لا يدعو الا لما تعلق به ذلك الامر فيكون الامر بذى المقدمة هو الداعي الى المقدمة وهذا لا يتم الا بترشح الامر الغيري من الامر النفسي الى المقدمة، فيكون الامر الغيري بنفسه داعيا الى المقدمة.

قلت: مع ان الامر لا يدعو الا الى ما تعلق به فعلا، الا اننا ندعي ان الامر بذى المقدمة لا يكون هو بنفسه داعيا للمقدمة، بل العقل عند المكلف الممثل هو الداعي الى الاتيان بالمقدمة توصلا للواجب المأمور به من قبل المولى، وسياتي مزيد بيان في ذلك.

لذا قال (قده): فان قلت: ان الامر لا يدعو الا الى ما تعلق به فعلا يعقل ان يكون الامر بذى المقدمة داعيا بنفسه الى المقدمة الا اذا قلنا بترشح امر آخر منه بالمقدمة، فيكون هو الداعي. وليس هذا الامر الآخر المترشح الا الامر الغيري. فرجع الاشكال جذعا.

قلت: نعم الامر لا يدعو الا الى ما تعلق به، ولكننا لا ندعي ان الامر بذى المقدمة هو الذي يدعو الى المقدمة، بل نقول ان العقل هو

الداعي إلى فعل المقدمة توصلا إلى فعل الواجب، وسيأتي ان هذا الحكم العقلي لا يستكشف منه ثبوت امر غيري من المولى.

ولا يلزم ان يكون هناك أمر بنفس المقدمة لتصحيح عباديتها ويكون داعيا إليها.

الحاصل: ان الداعي الى فعل المقدمة ليس هو الامر الغيري المترشح من الامر النفسي لذي المقدمة، بل الداعي للاتيان بالمقدمة انما هو العقل، واما المصحح لعبادية المقدمة هو قصد التقرب بها وان كان توصليا الى ما هو عبادة.

لذا قال (قده): والحاصل ان الداعي إلى فعل المقدمة هو حكم العقل، والمصحح لعباديتها شئ آخر هو قصد التقرب بها، ويكفي في التقرب بها إلى الله ان يأتي بها بقصد التوصل إلى ما هو عبادة.

لا ان الداعي إلى فعل المقدمة هو نفس المصحح لعباديتها، ولا ان المصحح لعبادية العبادة منحصر قصد الامر المتعلق بها، وقد سبق توضيح ذلك.

وعليه، فان كانت المقدمة ذات الفعل كالتطهير من الخبث فالعقل لا يحكم الا باتيانها على أي وجه وقعت، ولكن لو أتى بها المكلف متقربا بها إلى الله توصلا إلى العبادة صح ووقعت على صفة العبادية واستحق عليها الثواب.

وان كانت المقدمة عملا عباديا كالطهارة من الحدث فالعقل يلزم بالاتيان بها كذلك، والمفروض ان المكلف متمكن

من ذلك (اي المفروض ان يكون المكلف قادرا على الاتيان بالمقدمة كما فرضت، اي مع فرض عدم المانع من الاتيان بالمقدمة)، سواء كان هناك امر غيري أم لم يكن، وسواء كانت المقدمة في نفسها مستحبة أم لم تكن. فلا اشكال من جميع الوجوه في عبادية الطهارات.

نتيجة مسألة مقدمة الواجب والاقوال فيها

عرفت مما تقدم من الامور التسعة التي كانت بمثابة التمهيد للدخول في البحث في اصل مسألة مقدمة الواجب، ان محل النزاع هو الملازمة بين حكم العقل بوجوب مقدمة الواجب وبين حكم الشرع بذلك، وحكم العقل هنا بمعنى ادراك تلك الملازمة.

والسؤال المهم هو اذا قلنا بان العقل يدرك وجوب مقدمة الواجب فهل يدرك وجوبها ايضا عند من امر بالواجب النفسي المتعلق والمتوقف على المقدمة؟، بتعبير آخر: ان الامر بالواجب الذي يتوقف على مقدمة هل يرى ان ما تعلق عليه امره واجب كذلك؟

وبتعبير ثالث: هل مقدمة الواجب عند الأمر واجبة ؟

والاقوال في ذلك كثيرة، والماتن اختار القول بعدم وجوبها مطلقا. وذكر ان اول من تنبه إلى ذلك وأقام عليه البرهان بالاسلوب الذي ذكرناه - فيما أعلم - استاذنا المحقق الاصفهاني قدس الله نفسه الزكية، وقد عضد هذا القول السيد الجليل المحقق الخوئي. وكذلك ذهب إلى هذا القول وأوضحه سيدنا المحقق الحكيم في حاشيته على الكفاية. لذا قال (قده): النتيجة: مسألة مقدمة الواجب والاقوال فيها

بعد تقديم تلك التمهيدات التسعة نرجع إلى أصل المسألة، وهو البحث عن وجوب مقدمة الواجب الذي قلنا انه آخر ما يشغل بال الاصوليين.

وقد عرفت في مدخل المسألة موضع البحث فيها، ببيان تحرير النزاع وهو - كما قلنا - الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، إذ قلنا ان العقل يحكم بوجوب مقدمة الواجب أي انه يدرك لزومها - ولكن وقع البحث في أنه هل يحكم ايضا بأن المقدمة واجبة ايضا عند من امر بما يتوقف عليها ؟

لقد تكثرت الاقوال جدا في هذه المسألة على مرور الزمن نذكر أهمها، ونذكر ما هو الحق منها، وهي:

١ - القول بوجوبها مطلقا.

٢ - القول بعدم وجوبها مطلقا (وهو الحق وسيأتي دليله).

٣ - التفصيل بين السبب فلا يجب، وبين غيره كالشرط وعدم المانع والمعد فيجب.

٤ - التفصيل بين السبب وغيره أيضا، ولكن بالعكس أي يجب السبب دون غيره.

٥ - التفصيل بين الشرط الشرعي فلا يجب بالوجوب الغيري، باعتبار انه واجب بالوجوب النفسي نظير جزء الواجب، وبين غيره فيجب بالوجوب الغيري. وهو القول المعروف عن شيخنا

المحقق النائي.

٦- التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره أيضا، ولكن

بالعكس، أي يجب الشرط الشرعي بالوجوب المقدمي دون غيره.

٧- التفصيل بين المقدمة الموصلة، أي التي يترتب عليها الواجب

النفسي فتجب، وبين المقدمة غير الموصلة فلا تجب. وهو المذهب

المعروف لصاحب الفصول.

٨- التفصيل بين ما قصد به التوصل من المقدمات فيقع على

صفة الوجوب ويين ما لم يقصد به ذلك فلا يقع واجبا. وهو القول

المنسوب إلى الشيخ الانصاري.

٩- التفصيل المنسوب إلى صاحب المعالم الذي اشار إليه في

مسألة الضد، وهو اشتراط وجوب المقدمة بارادة ذبيها. فلا تكون

المقدمة واجبة على تقدير عدم ارادته.

١٠- التفصيل بين المقدمة الداخلية، أي الجزء، فلا تجب، وبين

المقدمة الخارجية فتجب. وهناك تفصيلات اخرى عند المتقدمين لا

حاجة إلى ذكرها.

ما هو الحق في المسألة

قلنا انه في موارد حكم العقل بلزوم شيء فهذا الحكم والادراك من

قبل العقل يصبح هو الداعي المحرك للمكلف الى فعل شيء بنحو

الوجوب العقلي فلا يبقى اثرا ومجالا بالامر به ثانيا بالامر المولوي والا

اصبح تحصيلاً لما هو حاصل وهو محال، ومسألة مقدمة الواجب واجبة من هذا القبيل من جهة كونها مقدمة وجودية، والسبب في ذلك هو ان الواجب في ذي المقدمة اذا كان داعياً ومحركاً للمكلف باتيان بالمقدمة فان دعوته هذه وبحكم العقل تحمل المكلف على اتيان المقدمة وكل ما يتوقف عليه تحصيل الواجب المأمور به، واذا كان هذا الداعي فرض انه موجوداً في نفس المكلف فما الحاجة الى وجود داع آخر كالوامر المالية باتيان ما يتوقف عليه تحصيل الواجب المأمور به، وما هو الا تحصيلاً للحاصل، لان الامر المولوي يجعله المولى لتحريك المكلف نحو الاتيان بالواجب المأمور به وعلى تقدير وجود هذا المحرك له فلا حكمة من تشريعه بعد فرض وجوده.

ثم ان الامر بذى المقدمة اي الواجب المأمور به اذا لم يكن محركاً للمكلف في اتيان كل ما يتوقف عليه ذلك الواجب فلا يمكن ان يتحرك نحوه باي شيء آخر. ومع كفايته فاي حاجة تبقى في تشريع غيره، وما هو الا لغوا وعبثاً.

ومن هذا البيان نستحصل على النتيجة الآتية: انه لا وجوب غيري اصلاً، وينحصر الوجوب المولوي بالواجب النفسي فقط، فلا موقع اذن لتقسيم الواجب إلى النفسي والغيري. فليحذف ذلك من سجل الابحاث الاصولية.

لذا قال (قده): وقد قلنا ان الحق في المسألة - كما عليه جماعة من المحققين المتأخرين - القول الثاني وهو عدم وجوبها

مطلقا. والدليل عليه واضح بعد ما قلناه من أنه في موارد حكم العقل بلزوم شئ على وجه يكون حكما داعيا للمكلف إلى فعل الشئ (بنحو الوجوب) لا يبقى مجال للأمر المولوي (كالاوامر العبادية التي دائما هي ارشادية من بعد ان يكون العقل هو الحاكم بوجوبها) فإن هذه المسألة (اي مسألة وجوب مقدمة الواجب) من ذلك الباب (اي باب الاوامر الالهية التي دائما هي ليس بالأمر المولوي وانما هي بالأمر الارشادي) من جهة العلة (اي من جهة كون المقدمة علة وسبب لوجود الواجب المأمور به العبادي). وذلك لأنه إذا كان الأمر بذى المقدمة (الواجب) داعيا (اي محركا) للمكلف إلى الاتيان بالمأمور به فإن دعوته هذه - لا محالة بحكم العقل - (بتعبير آخر: ان العقل يحكم ويدرك استدعاء الواجب للاتيان بمقدماته الوجودية) تحمله وتدعوه إلى الاتيان بكل ما يتوقف عليه المأمور به تحصيلا له.

ومع فرض وجود هذا الداعي في نفس المكلف لا تبقى حاجة إلى داع آخر من قبل المولى، مع علم المولى - حسب الفرض - بوجود هذا الداعي، لان الأمر المولوي - سواء كان نفسيا ام غيريا - انما يجعله المولى لغرض تحريك المكلف نحو فعل المأمور به، إذ يجعل الداعي في نفسه حيث لا داع.

بل يستحيل في هذا الفرض جعل الداعي الثاني من المولى،

لانه يكون من باب تحصيل الحاصل.

وبعبارة أخرى: ان الامر بذى المقدمة لو لم يكن كافيا في دعوة المكلف إلى الاتيان بالمقدمة فأى امر بالمقدمة لا ينفع ولا يكفى للدعوة إليها بما هي مقدمة.

ومع كفاية الامر بذى المقدمة لتحريكه إلى المقدمة وللدعوة إليها فأية حاجة تبقى إلى الامر بها من قبل المولى، بل يكون عبثا ولغوا. بل يمتنع لانه تحصيل للحاصل.

وعليه، فالأوامر الواردة في بعض المقدمات يجب حملها على الارشاد وبيان شرطية متعلقها للواجب وتوقفه عليها كسائر الأوامر الارشادية في موارد حكم العقل وعلى هذا يحمل قوله عليه السلام: (إذا زالت الشمس فقد وجب الطهور والصلاة).

ومن هذا البيان نستحصل على النتيجة الآتية:

انه لا وجوب غيري اصلا، وينحصر الوجوب المولوي بالواجب النفسي فقط. فلا موقع اذن لتقسيم الواجب إلى النفسي والغيري. فليحذف ذلك من سجل الابحاث الاصولية.

الى هنا ينتهي البحث في الامور التسعة التي ذكرها الماتن تمهيدا

لمعرفة ما هو الحق في وجوب مقدمة الواجب. وتحصل عنده:

اولا: انه لا وجوب غيري اصلا. وان العقل هو الحاكم بوجوب الاتيان

بكل ما له صلة بتحصيل المأمور به.

ثانيا: ينحصر الوجوب المولوي بالواجب النفسي فقط.

ويرى ايضا ان ابحاث تقسيم الواجب إلى النفسي والغيري. ينبغي

ان تحذف من سجل الابحاث الاصولية.

المسألة الثالثة
مسألة الضد
وفيها مباحث عدة..

مسألة الضد

قال بعضهم في عنوان المسألة: إن الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده، أو لا ؟ .

وقال بعض: إن الملازمة ثابتة بين وجوب شيء وحرمة ضده أو لا ؟ .
وقبل توضيح المقصود من هذا المبحث نشير إلى ان الصلاة مثلاً يوجد لها مناف لا يجتمع معها . والمنافي للصلاة له شكلان، فتارة يكون أمراً وجودياً كالأكل والنوم والتكلم.. فالأكل مثلاً يتنافى مع الصلاة ولا يجتمع معها وهو أمر وجودي . ويسمى المنافي الوجودي بـ(الضد الخاص) . وأخرى يكون أمراً عدمياً وهو الترك ويعبر عنه بـ(الضد العام)، فالضد العام للصلاة هو ترك الصلاة (بهذا يتضح ان ليس المقصود من الضد في المقام الضد المنطقي بل ما يعم النقيض).

وقد قسم صاحب الكفاية (ره) هذا البحث إلى ثلاثة فصول، الأول في الضد الخاص والثاني في الضد العام والثالث في ثمره البحث. وبعد التعرف على هذين المصطلحين نطرح سؤالين ليتضح مبحثنا .

١. هل الأمر بالصلاة مثلاً يقتضي النهي عن الضد العام الذي هو

ترك الصلاة؟ مثلاً في دليل (اقم الصلاة) هل يدل على حرمة ترك الصلاة؟.

٢. هل الأمر بالصلاة مثلاً يقتضي النهي عن الضد الخاص؟ مثلاً في دليل (اقم الصلاة) هل يدل على حرمة الأكل والنوم والتكلم مع الآخرين وهكذا؟ والثمره تظهر. كما سيأتي ان شاء الله تعالى .

فيما لو ورد دليل بلسان (أزل النجاسة عن المسجد)، فلو اشتغل المكلف بالصلاة التي هي (ضد خاص) للإزالة (والمراد منه أمر وجودي يزاحم الفعل المأمور به) فبناء على ان الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص تقع الصلاة محرمة وبالتالي فاسدة ويجب إعادتها من جديد. وقبل الاجابة عن هذين التساؤلين نشير إلى ان الدلالة حسب ما قرأنا في المنطق على ثلاثة أقسام، فتارة تكون (مطابقية) وأخرى (تضمنية) وثالثة (التزامية). وعلى هذا فهل المقصود من الدلالة والاقتضاء حينما نقول: (الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن الضد) هو (الاقتضاء) بنحو المطابقة والعينية أو بنحو التضمن أو بنحو الالتزام؟

ذهب المشهور إلى أنه أعم من أن يكون بنحو المطابقة والعينية أو التضمن أو الالتزام، وبعضهم ذهب إلى أن الأمر بالشيء عين النهي عن ضده العام، وبعض آخر إلى أن النهي عن ضد شيء جزء للأمر به، وذهب ثالث إلى أنه من لوازمه، ولا إشكال في أن لازم هذا عموم معنى الاقتضاء في عنوان المسألة. وايضا يمكن أن يكون الاقتضاء هو التلازم غير البين الذي لا يكون من الدلالات اللفظية بل اقتضاء عقلي.

توضيح مصطلح (الصحة والفساد)

يظهر من المحقق الخراساني في مجعولية الصحة في العبادات،

التفصيل التالي:

أ. لو فسرت الصحة والفساد وفق مسلك المتكلمين (مطابقة

المأتي به للشرعية) فالصحة والفساد وصفان اعتباريان ينتزعان من

المطابقة وعدمها.

ب. ولو فسرت الصحة والفساد وفق مسلك الفقهاء (ما كان مسقطاً

للإعادة والقضاء) فالصحة والفساد حكمان عقليان حيث يستقل العقل

بسقوط الإعادة والقضاء جزماً أو يستقل بعدمها^(١). وبعد هذا يقع

الحديث أولاً عن (الضد العام) وبعد ذلك عن (الضد الخاص).

لذا قال (قده): تحرير محل النزاع: اختلفوا في أن (الامر بالشئ

هل يقتضي النهي عن ضده أو لا يقتضي؟) على أقوال.

ولاجل توضيح محل النزاع وتحريره نشرح مرادهم من الالفاظ

التي وردت على لسانهم في تحرير النزاع هذا، وهي ثلاثة:

تحرير محل النزاع

أولاً: المراد من الضد

أ: في اللغة مما جاء في (المعجم الوسيط): «الضد: المخالفُ

والمنافي. جمع أضداد»، وجاء في (سود): السواد ضد البياض. وجاء في

معجم ألفاظ القرآن الكريم: «الضدُّ، المُخَالِفُ والمنافِسُ، للواحد والجمع. قال تعالى: (كَلَّا سَيَكْفُرُونَ بِعبادتهم ويَكُونُونَ عَلَيْهِمُ ضِدًّا) المراد: الخصوم».

وجاء في (المُفْهِم) للقرطبي: الاعتدال ضِدُّ الاعوجاج:
 إِنَّ الْغُصُونِ إِذَا قَوْمَتْهَا اعْتَدَلَتْ وَلَا يَلِينُ إِذَا قَوْمَتْهُ الْخَشْبُ
 يقال: الصواب ضِدُّ الخطأ؛ الصحة ضِدُّ المرض؛ الطول ضِدُّ
 القصر؛ الروح ضِدُّ الجسد؛ كل شيء زاد على حَدِّه انقلب إلى ضِدِّه؛ زيد
 ضِدُّ قيس (لا يأتلفان)؛ فَعَلَ زَيْدٌ ضِدًّا مَا أُمِرَ بِهِ (أي فَعَلَ فِعْلاً مُخَالَفاً لِمَا
 أُمِرَ بِهِ). قال المتنبّي:

وَنَذِيْمُهُمْ وَبِهِمْ عَرَفْنَا فَضْلَهُ وَبِضِدِّهَا تَتَبَيَّنُ الْأَشْيَاءُ
 ذَامَهُ يَذِيْمُهُ ذِيْمًا؛ عَابَهُ وَذَمَّهُ (المعجم الوسيط).

وقال أبو الحسن التهامي:
 ومكْلَفُ الْأَيَّامِ ضِدُّ طِبَاعِهَا مَتَطَلَّبُ فِي الْمَاءِ جَذْوَةُ نَارٍ
 وقال العكوك، عليُّ بنُ جبلة:

فَالْوَجْهُ مِثْلُ الصَّبْحِ مُنْبَلِجٌ وَالشَّعْرُ مِثْلُ اللَّيْلِ مُسَوِّدٌ
 ضِدَّانِ لَمَّا اسْتَجْمَعَا حَسَنًا وَالضِدُّ يُظْهِرُ حُسْنَ الضِدِّ
 هذه نماذج من استعمال (الضد) استعمالاً لغوياً صحيحاً.

الفرق بين الضد والنقيض

الضد عند جمهور الفلاسفة، يقال لموجود في الخارج مساوٍ في
 القوّة لموجود آخر ممانع له. فالضدان هما ما لا يجتمعان في محلٍّ

واحد من جهة واحدة، ويمكن ارتفاعهما معاً عنه.

ولا بدّ في الضدّ من اعتبار محلّ واحد يمتنع اجتماعه مع ضده فيه. ويمكن ان يكون احد الضدين وجودي كالصلاة والآخر عدمي كترك ترك الاكل، فان ترك ترك الاكل منافي ومضاد لفعل الصلاة لان ترك ترك الاكل هو عبارة عن الاكل.

ويمكن ان يكون كلاهما عدمي، كترك ترك الصلاة الذي هو ضد ترك ترك الاكل، ويمكن ان يكون كلاهما وجودي، كفعل الصلاة التي هي ضد فعل الاكل.

وأما النقيضان فيقالان على ما لا يمكن اجتماعهما ولا ارتفاعهما عن محلّهما. ويكون أحدهما وجودياً والآخر عدمياً .
ومثالهما الوجود والعدم للممكن، فلا يمكن اتصافه بهما معاً، ولا عدم اتصافه بهما معاً، وكذا الحركة والسكون للجواهر الموجودة الآن في العالم. فلا يمكن اتصاف شيء منها بالحركة والسكون معاً، ولا ارتفاعهما عنه معاً.

ب: المراد من لفظ (الضد) اصطلاحاً مطلق المعاند والمنافي، سواء كان المعاند عدمي (كترك الصلاة)، أو وجودي (كالأكل) فالمراد من الضد في عنوان القاعدة مطلق المعاند والمنافي وجودياً أو عدمياً، فالضد في هذه القاعدة يشمل النقيض عند المناطقة والفلاسفة وهو الذي يسمى بالضد العام، ويشمل الأمر الوجودي ويسمى بالضد الخاص، فالضد عند الاصوليين في عنوان هذه القاعده له اصطلاح خاص، بخلاف

علم الحكمة والمنطق فان المراد من الضد هو الامر الوجودي وهنا يراد منه مطلق المعاند والمنافي سواء كان وجوديا او عدميا، فالضد العام هو مايكون التقابل بينه وبين الواجب بالسلب والايجاب (كأن يأمر بالصلاة ولا نصلي)، اما الضد الخاص فهو الأمر الوجودي الذي لايجتمع مع الواجب وهو الصلاة، ويكون التقابل بينه وبين الصلاة تقابل التضاد، لاننا مامورين بالصلاة ولكننا نعمل عملاً آخر.

الخلاصة: أن الضد باصطلاح أهل المعقول الامر الوجودي الذي لا يجتمع مع وجودي آخر في محل واحد في زمان واحد، لكن المراد منه هنا مطلق المنافر الأعم من الوجودي والعدمي بشهادة إطلاقهم الضد العام على الترك.

لذا قال (قده): اولا - (الضد)، فان مرادهم من هذه الكلمة مطلق المعاند والمنافي، فيشمل نقيض الشيء، أي ان الضد - عندهم اعم من الامر الوجودي والعدمي.

وهذا اصطلاح خاص للاصوليين في خصوص هذا الباب، والا فالضد مصطلح فلسفي يراد به - في باب التقابل - خصوص الامر الوجودي الذي له مع وجودي آخر تمام المعاندة والمنافرة وله معه غاية التباعد.

ولذا قسم الاصوليون الضد إلى (ضد عام) وهو الترك أي النقيض، و (ضد خاص) وهو مطلق المعاند الوجودي. وعلى هذا فالحق ان تنحل هذه المسألة إلى مسألتين موضوع

احدهما (الضد العام) وموضوع الاخرى (الضد الخاص)، لاسيما مع اختلاف الاقوال في الموضوعين.

ثانيا: معنى لفظ (الاقتضاء) في عنوان المسألة المراد هو (اللابدية) اي لابدية ثبوت النهي عن الضد عند الأمر بالشيء، فالمراد من الاقتضاء اللابدية، سواء كانت هذه اللابدية عينية أي الأمر بالشيء عين النهي عن ضده، أو جزئية أي ان الامر بالشيء جزئه النهي عن ضده، أو ان هذه اللابدية تحصل من اللزوم البين بالمعنى الأخص أو اللزوم البين بالمعنى الأعم، فالمراد من الاقتضاء في عنوان القاعدة هو اللابدية سواء كانت عينية أو جزئية أو لازمة بالمعنى الأخص أو لازمة بالمعنى الأعم.

لذا قال (قده): ثانيا- (الاقتضاء)، ويراد به لابدية ثبوت النهي عن الضد عند الامر بالشيء اما لكون الامر يدل عليه باحدى الدلالات الثلاث: المطابقة والتضمن والالتزام، واما لكونه يلزمه عقلا النهي عن الضد من دون ان يكون لزومه بينا بالمعنى الاخص حتى يدل عليه بالالتزام. فالمراد من الاقتضاء عندهم اعم من كل ذلك.

ثالثا: المراد من (النهي) الوارد في عنوان المسألة هو المبغوضية وهو النهي المولوي الشرعي، ولو كان غيري تبعي كوجوب المقدمة الغيري التبعي.

وقد تقدم ان النهي معناه المطابقي هو الزجر والردع، وكان قديما

يفسر بلازم المعنى الزجر والردع الذي هو طلب الترك، واعترض عليه بانه محال وتنازعوا في انه هل معنى النهي هو الترك او الكف؟، فلا يبقى مجال للنزاع في الضد العام (الذي هو غير وجودي) على القول بان النهي هو الترك فيكون عنوان الضد العام فيه هو ترك ترك المأمور به، وترك الترك ليس هو الا عبارة اخرى عن الاتيان لانه طلب لترك الترك .

لذا قال (قده): ثالثا - (النهي)، ويراد به النهي المولوي من الشارع وان كان تبعا، كوجوب المقدمة الغيري التبعية. والنهي معناه المطابقي هو الزجر والردع عما تعلق به.

وفسره المتقدمون بطلب الترك، وهو تفسير بلازم معناه، ولكنهم فرضوه كأن ذلك هو معناه المطابقي، ولذا اعترض بعضهم على ذلك فقال: ان طلب الترك محال فلا بد ان يكون المطلوب الكف، وهكذا تنازعوا في ان المطلوب بالنهي الترك أو الكف، ولا معنى لنزاعهم هذا الا إذا كانوا قد فرضوا ان معنى النهي هو الطلب فوقعوا في حيرة في أن المطلوب به أي شئ هو الترك أو الكف.

ولو كان المراد من النهي هو طلب الترك - كما ظنوا - لما كان معنى لنزاعهم في الضد العام، فان النهي عنه معناه - على حسب ظنهم - طلب ترك ترك المأمور به.

ولما كان نفي النفي اثباتا فيرجع معنى النهي عن الضد العام إلى معنى طلب فعل المأمور به، فيكون قولهم (الامر بالشئ يقتضي النهي عن ضده العام) تبديلا للفظ بلفظ آخر بمعناه، ويكون

عبارة أخرى عن القول (بأن الامر بالشئ يقتضي نفسه).

وما اشد سخف مثل هذا البحث. ولعله لاجل هذا التوهم- أي توهم ان النهي معناه طلب الترك- ذهب بعضهم إلى عينية الامر بالشئ للنهي عن الضد العام.

وبعد بيان هذه الامور الثلاثة في تحرير محل النزاع يتضح موضع النزاع وكيفيته.

ان النزاع معناه يكون: انه إذا تعلق امر بشئ هل انه لا بد ان يتعلق نهي المولى بضده العام أو الخاص؟

فالنزاع يكون في ثبوت النهي المولوي عن الضد بعد فرض ثبوت الامر بالشئ. وبعد فرض ثبوت النهي فهناك نزاع آخر في كيفية اثبات ذلك.

وعلى كل حال فان مسألتنا - كما قلنا - تنحل إلى مسألتين احدهما في الضد العام والثانية في الضد الخاص، فينبغي البحث عنهما في بايين:

اولا: مسألة الضد العام

قلنا ان الضد العام هو (ترك المأمور به). وقع البحث في ان مثل (اقم الصلاة) هل يقتضي النهي عن ترك الصلاة؟ والمعروف اقتضاؤه لذلك ولكن اختلف في كيفية الاقتضاء على ثلاثة أقوال: الاقتضاء بنحو المطابقة، والاقتضاء بنحو التضمن، والاقتضاء بنحو الالتزام.

لذا قال (قده): اولاً- الضد العام: لم يكن اختلافهم في الضد العام من جهة اصل الاقتضاء وعدمه، فان الظاهر انهم متفقون على الاقتضاء وانما اختلافهم في كيفيته:

القول الأول: والقول الأول يرى ان مثل (اقم الصلاة) يدل

بالمطابقة على النهي عن تركها، فاقم الصلاة هو عين لا تترك الصلاة.

لذا قال (قده): فقول: انه على نحو العينية أي ان الامر بالشئ عين النهي عن ضده العام فيدل عليه حينئذ بالدلالة المطابقة.

القول الثاني: ان الأمر بالصلاة مثلاً يقتضي بنحو الدلالة التضمنية النهي عن ترك الصلاة. وقد اختار هذا القول جماعة منهم صاحب المعالم حيث انه يعتقد تركب حقيقة الوجوب من جزئين هما طلب الفعل والنهي عن الترك، فالنهي عن الترك - على هذا - يكون جزء مدلول الوجوب وبالتالي يكون الوجوب دالاً عليه بالدلالة التضمنية.

لذا قال (قده): وقيل: انه على نحو الجزئية فيدل عليه بالدلالة التضمنية، باعتبار ان الوجوب ينحل إلى طلب الشئ مع المنع من الترك، فيكون المنع من الترك جزءاً تحليلياً في معنى الوجوب.

القول الثالث: ان الأمر بالصلاة مثلاً يقتضي بنحو الالتزام النهي عن ترك الصلاة بتقريب ان الشارع إذا أمر بالصلاة فلا يمكن ان يرخص في تركها، إذ الترخيص في ذلك مع فرض وجوب الصلاة جمع المتنافيين،

ومع عدم امكان الترخيص في ترك الصلاة فلازم ذلك تحريمه ترك الصلاة.

ويكون فيه الاقتضاء بنحو الالتزام إجمالاً أعم من أن يكون للزوم لفظياً على نحو يكون النهي عن الضد من اللوازم البينة بالمعنى الأخص للأمر بالشيء أو عقلياً على نحو يكون من اللوازم البينة بالمعنى الأعم. لذا قال (قده): وقيل: انه على نحو اللزوم البين بالمعنى الاخص، فيدل عليه بالدلالة الالتزامية. وقيل: انه على نحو اللزوم البين بالمعنى الاعم، أو غير البين، فيكون اقتضاؤه له عقلياً صرفاً.

القول الرابع: عدم الاقتضاء مطلقاً. وقد يعبر بالاقضاء مسامحة كما أنه قد يكون من باب التلازم الاتفاقي بأن تكون المصلحة في الفعل مقارنة للمفسدة في الترك، كما هو كذلك في مثل الصلاة والزكاة وبعض الواجبات الاخر. وهذا القول هو مختار المصنف.

لذا قال (قده): والحق انه (الامر باتيان المامور به الواجب) لا يقتضيه (النهي) بأي نحو من انحاء الاقتضاء (انحاء الاقتضاء ثلاثة: الاقتضاء المطابقي العيني والجزئي التضمني و الالتزامي)، أي انه ليس هناك نهى مولوي (اي لم ياتي الامر او الدليل لاقامة الصلاة بلسان: اقم الصلاة ولا تتركها، وانما كان بلسان: اقم الصلاة وحسب) عن الترك يقتضيه نفس الامر بالفعل على وجه يكون هناك نهى مولوي وراء نفس

الامر بالفعل. والدليل عليه (اي الدليل على ما ذهب اليه المصنف وهو عدم الاقتضاء باي نحو من انحاء الاقتضاء الثلاثة هو):

ان الوجوب - سواء كان مدلولاً لصيغة الامر (مثل: اقم الصلاة) أو لازماً عقلياً لها (اي لصيغة فعل الامر) كما هو الحق - ليس معنى مركباً (اي الوجوب ليس معنى مركباً من الامر بالفعل والزجر او النهي عن تركه) بل هو معنى بسيط (غير مركب، وذلك تشعر به بالوجدان) وجداني هو (لزوم الفعل)، ولازم كون الشيء واجبا المنع من تركه (اي ان هناك ملازمة عقلية بين الامر بالشيء ومنع او تحريم ترك ذلك الشيء). ولكن هذا المنع اللازم للوجوب ليس منعاً مولوياً ونهياً شرعياً (اي ليس منصوباً عليه بنص شرعي ولم ياتي بلسان الدليل مصرحاً به لفظاً)، بل هو (منع عقلي تبعي) (يستكشف من الملازمة العقلية بين الامر بالشيء والمنع عن تركه) من غير أن يكون هناك من الشارع منع ونهي وراء نفس الوجوب (اي من غير ان يصرح به بدليل نفس الامر بالوجوب).

وسر ذلك واضح، فان نفس الامر بالشيء على وجه الوجوب (مثل اقم الصلاة) كاف في الزجر عن تركه (اي الامر باقامة الصلاة كاف في المنع عن ترك الصلاة)، فلا حاجة إلى جعل للنهي عن الترك من الشارع زيادة على الامر بـ (وجوب) ذلك الشيء.

توضيح مصطلح (النهي المولوي)

ما المقصود بالنهي المولوي؟ اعلم إنه ينقسم النهي إلى التشريعي والذاتي، والذاتي إلى الإرشادي والمولوي، والمولوي إلى التبعي والنفسي، والنفسي إلى التنزيهي والتحريمي. أما النهي التشريعي، فداخل في البحث، سواء كان التشريع معاملةً أو عبادةً، فلو أدخل في الدين عبادةً ليست منه أو معاملةً، فلا ريب في شمول البحث له. بناءً على أن التشريع هو نفس العبادة أو المعاملة وليس بأمر قلبي. لأنه يكون مبغوضاً للمولى، فلا يترتب عليه الأثر. وأما النهي الذاتي الإرشادي، كقوله: لا تصل فيما لا يؤكل لحمه، فإنه إرشاد إلى المانع، إذ معناه أن الصلاة قد اعتبرت بشرط لا عن وقوعها فيما لا يؤكل لحمه، فلو أتى بها فيه لم تقع كما اعتبر المولى فهي فاسدة، كما لو أتى بها فاقدة لجزء وجودي كالسجود وغيره مثلاً..

وأما النهي الذاتي المولوي: فهو تارة تبعي كما في موارد دلالة الأمر بالشيء على النهي عن ضده بناءً على القول بها، فإن هذا النهي إنما جاء على الضد على أثر المزاحمة بينه وبين الضد المأمور به، لا لوجود مفسدة في نفس المتعلق للنهي.

وقد وقع الخلاف في دخول هذا القسم في البحث، وقيل بدخول هذا القسم في البحث، لأنه بناءً على أن الأمر بالشيء ملازم عقلاً مع النهي عن ضده، يكون العمل منهياً عنه حقيقة. وإن كان ملاك النهي هو المزاحمة، وكل عمل ينهى المولى عنه فالعقل يحكم بعدم صلاحيته

للمقريّة، ولا أقل من الشك في ذلك، فهو فاسد.

وأخرى: نفسي، وهو على قسمين، أحدهما: التحريمي، وهذا لا كلام في دخوله، لأنه منشأ للفساد بلا إشكال. والثاني هو التنزيهي.

وفي دخول النهي المولوي التنزيهي مثل: لا تصل في الحمام ونحوه، بحث وخلاف، فصاحب (الكفاية) أدخله والميرزا أخرجه، والوجه في ذلك هو: أنه إن كان النهي تحريمياً فالترخيص في التطبيق مرتفع، أما مع التنزيهي، فالترخيص في التطبيق موجود فلا ملاك للفساد.

الاقتضاء يتصور بتصورين:

الاول: ان يكون الاقتضاء معناه ان نفس الامر بالفعل وايجابه على المكلف هو الزاجر عن ترك ذلك الفعل المأمور به الواجب. وهذا وان كان تسميته بالاقتضاء مسامحة الا انه هو المتسالم عليه في مرادهم من الاقتضاء. لكن هذا القدر المتسالم عليه ليس هو المتنازع فيه بل المتنازع فيه هو النهي المولوي الزائد على الامر باتيان الفعل الواجب. اي ان النهي إنما جاء على الضد على اثر المزاحمة بينه وبين الضد المأمور به، لا لوجود مفسدة في نفس المتعلق للنهي.

الثاني: ان يكون مرادهم من الاقتضاء النهي المولوي الزائد على الامر بفعل الواجب فهذا مما لا دليل عليه ولا تسالم فيه.

لذا قال (قده): فان كان مراد القائلين بالاقتضاء (اي القائلين:

بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام) في المقام أن نفس الامر بالفعل (كالامر بالصلاة) يكون زاجراً عن تركه (اي ترك الصلاة)، فهو

مسلم، بل لا بد منه لأن هذا هو مقتضى الوجوب. ولكن ليس هذا هو موضع النزاع في المسألة، بل موضع النزاع هو (النهي المولوي) زائداً على الأمر بالفعل (بمعنى أن النهي إنما جاء على الضدّ على أثر المزاخمة بينه وبين الضدّ المأمور به، لا لوجود مفسدة في نفس المتعلّق للنهي).

وإن كان مرادهم أن هناك نهياً مولوياً عن الترك يقتضيه الأمر بالفعل كما هو موضع النزاع فهو غير مسلم ولا دليل عليه (أي لا دليل على أن مقتضى الأمر هو النهي عن ضده)، بل هو ممتنع.

وبعبارة أوضح وأوسع: أن الأمر والنهي متعاكسان، بمعنى أنه إذا تعلق الأمر بشئ فعلى (كالأمر بفعل الصلاة) طبع ذلك (أي طبع فعل الصلاة) يكون نقيضه بالتبع ممنوعاً منه (لوقلنا نقيض طبع فعل الصلاة هو فعل الأكل، فلو أمر بالصلاة يكون النهي عن الأكل بالتبع منهى عنه أو ممنوع) والا (أي إذا لم يكن ضد الصلاة المأمور بها بالتبع منهى عنه وممنوع) لخرج الواجب عن كونه واجباً.

وإذا تعلق النهي بشئ فعلى طبع ذلك يكون نقيضه بالتبع مدعواً إليه والا لخرج المحرم عن كونه محرماً.. ولكن ليس معنى هذه التبعية في الأمر أن يتحقق - فعلاً - نهى مولوي عن ترك المأمور به بالإضافة إلى الأمر المولوي بالفعل (أي ليس معنى تبعية النهي عن فعل الضد للضد الآخر المأمور به هو وجود أمر مولوي بالنهي زائد على الأمر

المولوي بفعل متعلق الوجوب كفعل الصلاة المأمور بها بـ (خطاب اقم الصلاة)، كما انه ليس معنى هذه التبعية في النهي ان يتحقق - فعلا - أمر مولوي بترك المنهي عنه بالاضافة إلى النهي المولوي عن الفعل. والسر في ما قلناه: ان نفس الامر بالشئ (كالامر بالصلاة) كاف في الزجر عن تركه (اي كاف في منع ترك الصلاة)، كما ان نفس النهي عن الفعل (كالنهي عن شرب النجس) كاف للدعوة إلى تركه (اي الى ترك النجس)، بلا حاجة إلى جعل جديد من المولى في المقامين (اي لا يحتاج الى ان يقول اقم الصلاة ولا تتركها، او يقول لا تشرب النجس واترك شربه في نفس الخطاب)، بل لا يعقل الجعل الجديد (اي الامر بالترك هو الجديد لانه وبحسب الفرض يأتي في الخطاب بعد الامر بالفعل) كما قلنا في مقدمة الواجب حذو القذة بالقذة، فراجع (هناك كان الكلام بلامعقولية الامر بالحج مثلا وطى المسافة الى المناسك، لان نفس الامر بالحج يستكشف منه العقل وجوب طى المسافة وجوب المقدمات التي من شأنها لو لم تاتي لما تحقق الواجب المأمور به).

ولاجل هذه التبعية الواضحة اختلط الامر على كثير من المحررين لهذه المسألة فحسبوا ان هناك نهيا مولويا عن ترك المأمور به وراء الامر بالشئ اقتضاه الامر على نحو العينية أو التضمن أو الالتزام

أو اللزوم العقلي. كما حسبوا - هناك في مبحث النهي - أن معنى النهي هو الطلب اما للترك أو الكف وقد تقدمت الإشارة إلى ذلك في تحرير النزاع. وهذان التوهمان في النهي والامر من واد واحد.

وعليه (اي على البيان المتقدم من ان لا نهى مولوي عن فعل الضد) فليس هناك طلب للترك وراء الردع عن الفعل في النهي، ولا نهى عن الترك وراء طلب الفعل في الامر. نعم يجوز للأمر (للامر او المشرع العرفي) بدلا من الامر بالشئ ان يعبر عنه بالنهي عن الترك (اي ان يتفطن بصياغة عبارات الخطاب الذي يجب فيه الامر، فيبدل الامر بالصلاة مثلا بالامر بالامر بعدم ترك الصلاة)، كأن يقول - مثلا - بدلا عن قوله (صل): لا تترك الصلاة.

ويجوز له بدلا من النهي عن الشئ ان يعبر عنه بالامر بالترك، كأن يقول - مثلا - بدلا عن قوله (لا تشرب الخمر): اترك شرب الخمر، فيؤدي التعبير الثاني في المقامين (اترك شرب الخمر) مؤدى التعبير الاول (لا تشرب الخمر) المبدل منه، أي ان التعبير الثاني يحقق الغرض من التعبير الاول.

فإذا كان مقصود القائل بأن الامر بالشئ عين النهي عن ضده العام هذا المعنى (اي المعنى واحد يصوغه بعبارات شتى لاجل التفطن بلا تغيير في المعنى)، أي ان احدهما يصح ان يوضع موضع الآخر ويحل

محله في أداء غرض الأمر. فلا بأس به وهو صحيح، ولكن هذا (التبديل والتفنن بالالفاظ والمفاهيم المختلفة مع المحافظة على المعنى الواحد المشترك) غير العينية المقصودة في المسألة على الظاهر (لان العينية المقصود بها المرادفة للتطابق الذي يكون في قبال التضمن والالتزام المدلول عليه بالالفاظ، وبعبارة ثانية ان العينية في هذه المسألة المقصود منها هو التطابق بين الامر بالشيء والنهي عن ضده العام الذي هو الترك، وبعبارة ثالثة، ان الامر بالشيء كالامر بالصلاة هو عين النهي عن فعل الاكل، هذا هو الظاهر من العينية التي يعنون، لا انها تفنن في صياغة الخطاب وحسب).

ثانيا: الضد الخاص:

كان الكلام في الضد العام بمعنى (الترك)، واتضح ان الأمر بشيء لا يقتضي النهي عن تركه مطلقا، لا بنحو المطابقة ولا التضمن ولا الالتزام. وقلنا ايضا انه لا نهى مولوي عن الضد العام، والكلام في المقام هو نفس الكلام في المقام السابق، غير أن البحث فيه كان في الضد العام وفي المقام في الضد الخاص، وأن الأمر بالشيء كالإزالة هل يدل على النهي عن الضد الخاص كالصلاة؟، فلو قال المولى: أزل النجاسة عن المسجد، فهل يلزم النهي عن الصلاة وأمثالها مما يمنع عن القيام بالواجب المضيق أو لا؟.

وقد ذهب الماتن الى منع الفساد في الضد الخاص لو عصى خطاب الامر بالشيء فكما انه لا نهيا مولويا في الضد العام لا نهى مولويا في الضد الخاص بل منع الفساد فيه بطريق الاولوية، كما سيأتي لعدم النهي المولوي في الضد الخاص ايضا^(١).
لذا قال (قده): **ثانياً - الضد الخاص: ان القول باقتضاء الامر**

(١) فائدة قبل البحث (فكرة الترتب): ذكر الفقهاء ومثل بذلك من الاصوليين ان المكلف لو دخل المسجد ورأى نجاسة فلا بد من ازالتها وعدم الاشتغال بالصلاة إذ ما دامت هي الأهم فالأمر يتعلق بها. ولكن لو فرض الاشتغال بالصلاة وترك الإزالة فهل تقع منه الصلاة صحيحة؟ والجواب: ان الإزالة وان كانت أهم والأمر يتوجه إليها إلا أنه يمكن تعلق الأمر بالصلاة أيضاً، ولكن بنحو الترتب بان يقال تجب الإزالة فان لم تشتغل بها فتجب الصلاة، ان هذا الأمر الترتبي بالصلاة معقول وثابت وبركته يمكن تصحيح الصلاة. والذي نريد الإشارة له هنا هو ان فكرة الترتب هذه انما تنفع في تصحيح الصلاة فيما إذا لم نقل ان الأمر بشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص، بل نقول ان الامر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده، فان الأمر بالازالة مثلاً إذا كان مقتضياً للنهي عن الصلاة صارت الصلاة منهياً عنها ومع النهي عنها كيف يمكن تعلق الأمر بها؟ وما ذلك إلا اجتماع للأمر والنهي في شيء واحد وهو مستحيل حتى بناء على القول بجواز اجتماع الأمر والنهي، فان الأمر والنهي إنما يجوز اجتماعهما فيما إذا كان هناك عنوانان كالصلاة والغصبية دونما إذا كان العنوان واحداً كما هو المفروض في المقام حيث لا نملك غير عنوان الصلاة فالأمر يقول صل والنهي يقول لا تصل، واجتماع الأمر والنهي على شيء واحد بعنوان واحد مما لا إشكال في استحالته. والخلاصة: ان فكرة الترتب لا تعقل إلا على تقدير القول بعدم الاقتضاء.

بالشئ للنهي عن ضده الخاص يبتني ويتفرع على القول باقتضائه للنهي عن ضده العام.

ولما ثبت - حسبما تقدم - انه لا نهى مولوي عن الضد العام، فبالطريق الاولى نقول انه لا نهى مولوي عن الضد الخاص، لما قلنا من ابتناؤه وتفرعه عليه. وعلى هذا، فالحق ان الامر بالشئ لا يقتضي النهي عن ضده مطلقا سواء كان عاما أو خاصا.

أما كيف يبتني القول بالنهي عن الضد الخاص على القول بالنهي عن الضد العام ويتفرع عليه، فهذا ما يحتاج إلى شئ من البيان، فنقول: ان القائلين بالنهي عن الضد الخاص لهم مسلطان لا ثالث لهما وكلاهما يبتنيان ويتفرعان على ذلك:

وقد استدلل القوم على الازالة بوجهين:

الدليل الأول: التمسك بـ(مسلك التلازم)، وحاصله يتركب من ثلاث

مقدمات هي:

أ . ان الأمر بالإزالة يقتضي النهي عن ترك الإزالة، فان الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام وهو تركه.

ب . ان المكلف إذا ترك الإزالة فلازم ذلك ان يشتغل بفعل من الأفعال فأما ان يطالع أو يأكل أو يصلي وهكذا، لعدم خلو المكلف من حال من الاحوال هو متلبس بها حتى حال السكون هو من الاحوال، والصلاة اذن هي أحد الأفعال الملازمة لترك الإزالة، التي قد يتلبس بها المكلف عند تركه الازالة.

ج . ان ترك الإزالة إذا كان محرماً بمقتضى المقدمة الأولى فما يلزمه وهو فعل الصلاة يكون محرماً أيضاً لأن الملازم للمحرّم محرّم أيضاً. وبهذا يثبت ان فعل الصلاة محرّم وهو المطلوب.

ويمكن مناقشة هذا الدليل بعدم تمامية المقدمة الأولى حسب ما تقدم في البحث السابق، إذ مر ان الأمر بالإزالة لا يقتضي النهي عن الضد العام. اي تركها.

وهكذا يمكن المناقشة في المقدمة الثالثة فانه لم يثبت ان الملازم للمحرّم محرّم.

بل وهكذا يمكن المناقشة في المقدمة الثانية، فان الصلاة ليست أمراً ملازماً لترك الإزالة بحيث لا تنفك عنه بل هي امر مقارن له من باب الاتفاق والصدفة فان المكلف إذا ترك الإزالة فلا يتحتّم ان يشتغل بالصلاة بل من الممكن ان يطالع أو يأكل أو يفعل فعلاً آخر ، فالصلاة إذن امر مقارن اتفاقي، ومن الواضح ان الأمر الاتفاقي لا تلزم حرّمته عند حرمة ترك الإزالة مثلاً، ومن هنا نوقشت (شبهة الكعبي^(١)) فان أبا القاسم

(١) أبو القاسم البلخي الكعبي (ت ٢٧٣ - م ٣١٧ أو ٣١٩) عبد الله بن أحمد بن محمود أبو القاسم البلخي. خريج مدرسة بغداد، من متكلمي المعتزلة البغداديين، صنّف في الكلام كتباً كثيرة وأقام ببغداد مدة طويلة وانتشرت بها كتبه، ثم عاد إلى بلخ فأقام بها إلى حين وفاته. وله من التصانيف كتاب المقالات والغرر والاستدلال بالشاهد على الغائب والجدل والسنة والجماعة والتفسير الكبير وكتاب في النقض على الرازي في الفلسفة الإلهية ..

الكعبي له رأي ينكر فيه وجود (المباح) في الشريعة فشرب الماء أو المطالعة وغير ذلك ليست من المباحات اذ ترك شرب الخمر مثلاً واجب، وإذا كان واجباً فيلزم وجوب شرب الماء أو المطالعة أو النوم، لان ترك شرب الخمر لا يتحقق الا ضمن واحدٍ من هذه الأمور، وبهذا يلزم انتفاء المباح بشكل كامل.

لذا قال (قده): (الاول) - مسلك التلازم: وخلاصته: ان حرمة أحد المتلازمين تستدعي وتستلزم حرمة ملازمة الآخر.

والمفروض ان فعل الضد الخاص يلزم ترك المأمور به (أي الضد العام)، كالأكل مثلاً الملازم فعله لترك الصلاة المأمور بها.

وعندهم ان الضد العام محرم منهي - عنه وهو ترك الصلاة في المثال - فيلزم على هذا ان يحرم الضد الخاص وهو الأكل في المثال.

فابتنى النهي عن الضد الخاص بمقتضى هذا المسلك على ثبوت النهي عن الضد العام.

وجواب هذه الشبهة: أن شرب الماء مثلاً ليس ملازماً لترك شرب الخمر، بل مقارن اتفاقي، ومن الواضح لا يلزم من وجوب الشيء وجوب مقارنه الاتفاقي.

وهكذا لا يلزم من حرمة الشيء حرمة مقارنه الاتفاقي. مثلاً استقبال القبلة حالة التخلي له ملازمات متعددة كجعل المشرق على اليسار والمغرب على اليمين ووضع القدمين على الأرض، فلو كان الملازم للمحرم محرماً يلزم حرمة هذه الأمور أيضاً وبالتالي يلزم ان يكون

الإنسان عند استقباله للقبلة حالة التخلي مستحقاً لعدة عقوبات، فواحدة على الاستقبال واخرى على جعل المشرق يساره وثالثة على جعل المغرب يمينه وهكذا.. وهذا مخالف لارتكاز المتشريعة جزماً.

ثم ان الملازم للمحرم إذا لم يكن محرماً فبأي حكم يكون محكوماً إذن؟ فهل يمكن ان يكون محكوماً بالوجوب أو بالاستحباب أو بغير ذلك من الأحكام؟

والجواب: انه لا يمكن ان يكون محكوماً بذلك، إذ مع حرمة ايجاد النار كيف يمكن ان يكون ايجاد الحرارة واجباً أو مكروهاً أو مباحاً أو مستحباً وإنما الممكن ان لا يكون متصفاً بحكم اصلاً فاستقبال القبلة حالة التخلي محكوم بالحرمة وأما ملازماته فهي خلوه من أي حكم فلا هي متصفة بالحرمة ولا بغيرها من الأحكام.

ومن هنا يتضح ان الملازم للمحرم لا يمكن ان يتصف بحكم معاكس للحرمة وفي نفس الوقت لا يلزم ان يكون محرماً بل يمكن ان يكون خلواً من أي حكم.

وبهذا نعرف معنى العبارة التي تقول: (ان المتلازمين وان كان لا يجوز تخالفهما في الحكم ولكن لا يلزم توافقهما فيه أيضاً).

لذا قال (قده): اما نحن فلما ذهبنا إلى انه (لا نهى مولوي عن الضد العام)، فلا موجب لدينا من جهة الملازمة المدعاة للقول بكون الضد الخاص منهياً عنه بنهي مولوي. لان ملزومه ليس منهياً عنه حسب التحقيق الذي مر (هذا كله في اولا).

على انا نقول - ثانيا - بعد التنازل عن ذلك والتسليم بأن الضد العام منهي عنه، ان هذا المسلك ليس صحيحا في نفسه، يعني ان (كبراه) غير مسلمة، وهي (ان حرمة احد المتلازمين تستلزم حرمة ملازمة الآخر) فانه لا يجب اتفاق المتلازمين في الحكم لا في الوجوب ولا الحرمة ولا غيرهما من الاحكام (كاستحباب او الكراهة، فيمكن ان يكون احدهما واجبا او محرما والآخر غير محكوم باي حكم)، ما دام ان مناط الحكم (اي النهي المولوي) غير موجود في الملازم الآخر (الذي هو الضد للضد الآخر الواجب).

نعم القدر المسلم في المتلازمين انه لا يمكن ان يختلفا في الوجوب والحرمة على وجه يكون احدهما واجبا والآخر محرما، لاستحالة امتثالهما حينئذ من المكلف فيستحيل التكليف من المولى بهما (اي اذا كان الامر بالشيء واجبا فالنهي عن ضده واجب ايضا، واذا كان الشيء حراما فالنهي عن ضده حرام ايضا، اما اذا قلنا الامر بالشيء الواجب والنهي عن ضده حراما، او اذا كان الشيء حراما فالنهي عن ضده حراما، فيستحيل امتثالهما)، ويرجع ذلك (اي عدم الاختلاف في حكم المتلازمين) إلى باب التزاحم الذي سيأتي التعرض له.

وبهذا (البيان المتقدم في المتلازمين) تبطل (شبهة الكعبي) المعروفة التي اخذت قسطا وافرا من ابحات الاصوليين إذا كان مبناها

هذه الملازمة المدعاة، فإنه نسب إليه القول بنفي المباح بدعوى أن كل ما يظن من الأفعال أنه مباح فهو واجب في الحقيقة، لأن فعل كل مباح ملازم قهراً لواجب وهو ترك محرم واحد من المحرمات على الأقل.

أقول: لعل النزاع في (شبهة الكعبي) نزاع لفظي اعتباري، فإن أهل العلم يقولون أن (الفعل) إما أن يكون بالنسبة إلى الشرع وجوده راجحاً على عدمه وهو الواجب والمستحب. وإما أن يكون عدمه راجحاً على وجوده. وهو المحرم والمكروه. وإما أن يستوي الأمران وهو المباح. وهذا التقسيم بحسب الأمر المطلق.

ثم (الفعل المعين) الذي يقال هو مباح إما أن تكون مصلحته راجحة للعبد لاستعانته به على طاعته ولحسن نيته فهذا يصير أيضاً محبوباً راجح الوجود بهذا الاعتبار وإما أن يكون مفضوئاً للعبد ما هو أفضل له كالمباح الذي يشغله عن مستحب فهذا عدمه خير له.

والسالك المتقرب إلى الله بالنوافل بعد الفرائض لا يكون المباح المعين في حقه مستوي الطرفين فإنه إذا لم يستعن به على طاعته كان تركه وفعل الطاعة مكانه خيراً له وإنما قدر وجوده وعدمه سواء إذا كان مع عدمه يشغل بمباح مثله. فيقال: لا فرق بين هذا وهذا فهذا يصلح للأبرار أهل اليمين الذين يتقربون إلى الله بالفرائض كأداء الواجبات وترك المحرمات ويشغلون مع ذلك بالمباحات، فهؤلاء قد يكون المباح المعين يستوي وجوده وعدمه في حقهم إذا كانوا عند عدمه يشغلون بمباح آخر

ولا سبيل إلى أن تترك النفس فعلا إن لم تشتغل بفعل آخر يضاد الأول، إذ لا تكون معطلة عن جميع الحركات والسكنات.

ومن هذا أنكر الكعبي (المباح) في الشريعة لأن كل مباح يشتغل به عن محرم، وترك المحرم واجب ولا يمكنه تركه إلا أن يشتغل بضده وهذا المباح ضده، والأمر بالشيء نهي عن ضده، والنهي عنه أمر بضده إن لم يكن له إلا ضد واحد وإلا فهو أمر بأحد أضداده فأى ضد تلبس به كان واجبا من باب الواجب المخير.

وسؤال الكعبي هذا أشكل على كثير من النظائر فمنهم من العامة اعترف بالعجز عن جوابه: كأبي الحسن الآمدي، وقواه طائفة بناء على أن النهي عن الشيء أمر بضده، ومنهم من قال: هذا فيما إذا كانت أضداده محصورة فأما ما ليست أضداده محصورة فلا يكون النهي عنه أمرا بأحدهما كما يفرق بين الواجب المطلق، والواجب المخير.

فيقال في المخير: هو أمر بأحد الثلاثة ويقال في المطلق هو أمر بالقدر المشترك.

ولنا في تحقيق الأمر أن قولنا: الأمر بالشيء نهي عن ضده وأضداده، والنهي عن شيء أمر بضده أو بأحد أضداده من جنس قولنا: الأمر بالشيء أمر بلوازمه، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، والنهي عن الشيء نهي عما لا يتم اجتنابه إلا به.

فإن وجود المأمور يستلزم وجود لوازمه وانتفاء أضداده، بل وجود كل شيء هو كذلك يستلزم وجوده وانتفاء أضداده وعدم النهي عنه، بل وعدم

كل شيء يستلزم عدم ملزوماته ..

والفرق ثابت بين ما يؤمر به قصدا وما يلزمه في الوجود. (فما يؤمر به قصدا) هو الذي يذم ويعاقب على تركه بخلاف (وما يلزم وجود الامر)، فإن مثلا من أمر بالحج أو الجمعة وكان مكانه بعيدا فعليه أن يسعى من المكان البعيد، والقريب يسعى من المكان القريب فقطع تلك المسافات من لوازم الأمور به ومع هذا فإذا ترك هذان الجمعة والحج لم تكن عقوبة البعيد أعظم من عقوبة القريب بل ذلك بالعكس أولى مع أن ثواب البعيد أعظم، فلو كانت اللوازم مقصودة للأمر لكان يعاقب بتركها فكان يكون عقوبة البعيد أعظم وهذا باطل قطعاً.

وهكذا إذا فعل المأمور به فإنه لا بد من ترك أضداده، لكن ترك الأضداد هو من لوازم فعل المأمور به ليس مقصودا للأمر بحيث إنه إذا ترك المأمور به عوقب على تركه لا على فعل الأضداد التي اشتغل بها وكذلك المنهي عنه مقصود الناهي عدمه، ليس مقصوده فعل شيء من أضداده وإذا تركه متلبسا بضد له كان ذلك من ضرورة الترك.

وعلى هذا إذا ترك حراما بحرماً آخر فإنه يعاقب على الثاني ولا يقال فعل واجبا وهو ترك الأول، لأن المقصود عدم الأول، فالمباح الذي اشتغل به عن محرم لم يؤمر به ولا بامتناله أمرا مقصودا، لكن نهي عن الحرام ومن ضرورة ترك المنهي عنه الاشتغال بضد من أضداده فذاك يقع لازما لترك المنهي عنه فليس هو الواجب المحدود بقولنا (الواجب ما يذم تاركه ويعاقب تاركه) او (يكون تركه سببا للذم والعقاب)، فقولنا (ما

لا يتم الواجب إلا به فهو واجب) أو (يجب التوصل إلى الواجب بما ليس بواجب) يتضمن إيجاب اللوازم.

والفرق ثابت بين الواجب (الأول) و (الثاني). فإن الأول يذم تاركه ويعاقب، والثاني واجب وقوعا أي لا يحصل إلا به ويؤمر به أمرا بالوسائل ويثاب عليه لكن العقوبة ليست على تركه بل على تفويت الواجب المأمور به قطعاً. ومن هذا الباب إذا اشتبهت الميتة بالمذكي فإن المحرم الذي يعاقب على فعله أحدهما بحيث إذا أكلهما جميعاً لم يعاقب عقوبة من أكل ميتتين بل عقوبة من أكل ميتة واحدة، والأخرى وجب تركها وجوب الوسائل. فقول من قال: كلاهما محرم صحيح بهذا الاعتبار، وقول من قال: المحرم في نفس الأمر أحدهما صحيح أيضاً بذلك الاعتبار وهذا نظير قول من قال: يجب التوصل إلى الواجب بما ليس بواجب.

ثم إن هذا يعتبر فيه القصد، فإن كان الإنسان يقصد أن يشتغل بالمباح ليترك المحرم مثل من يشتغل بالنظر إلى امرأته ووطنها ليدع بذلك النظر إلى الأجنبية ووطنها أو يأكل طعاماً حلالاً ليشغل به عن الطعام الحرام فهذا يثاب على هذه النية والفعل، كما بين ذلك النبي صلى الله عليه وآله بقوله (وفي بضع أحدكم صدقة، قالوا: يا رسول الله، أيأتي أحدنا شهوته ويكون له أجر قال: أرايتم لو وضعها في حرام أما كان عليه وزر فلم تحتسبون بالحرام ولا تحتسبون بالحلال).

ومنه قوله صلى الله عليه وآله (إن الله يحب أن يؤخذ برخصه كما يكره أن تؤتى معصيته). وقد يقال المباح يصير واجباً بهذا الاعتبار وإن

تعين طريقا صار واجبا معينا والا كان واجبا مخيرا لكن مع هذا المقصد إما مع الذهول عن ذلك فلا يكون واجبا أصلا إلا وجوب الوسائل إلى الترك، وترك المحرم لا يشترط فيه المقصد. فكذاك ما يتوسل به إليه فإذا قيل هو مباح من جهة نفسه وأنه قد يجب وجوب المخيرات من جهة الوسيلة لم يمنع ذلك.

فالنزاع حينئذ في هذا الباب نزاع لفظي اعتباري. والا فالمعاني الصحيحة لا ينازع فيها من فهمها. والله اعلم.

هذا فيما يتعلق ما يسمى بشبهة الكعبي المعروفة بانكار المباحات التي تقع اضدادا للواجب المأمور به وعرفت ما فيها، وايضا فيما يتعلق بالدليل الاول المعروف بـ(مسلك الملازمة) في تصحيح ما ذهب اليه القائلون في وجوب ترك الضد من باب التلازم بين الحكمين للمتضادين.

والماتن حيث انه يرى لا نهيا مولويا عن الضد الخاص بالاولوية على ما تقدم في الضد العام فلا فائدة في هذا الدليل ولا حتى الدليل الثاني الآتي المعروف بدليل مسلك المقدمة، وانما كان ذكره لها من باب الاستطراد فحسب، فلا حظ.

الاستدلال بمسلك المقدمة

وذكروا ايضا دليلا ثانيا: وهو المعروف بـ(مسلك المقدمة) ويتركب من مقدمتين ونتيجة وهي:

المقدمة الاولى . ان (عدم الصلاة او تركها) مقدمة لحصول الازالة،

فان الصلاة ضد الإزالة، وترك احد الضدين مقدمة لوجود الضد الآخر. وهذا من باب رفع المانع، للتمانع بين الضد والضعف الواجب، ورفع المانع هو الجزء الاخير الذي به تتم العلة فيوجد المعلول وهو في المقام وجود الواجب المأمور به. حيث ان العلة التامة مركبة من أجزاء ثلاثة:

١ . المقتضي وهو الذي بذاته يقتضي التأثير في مقتضاه.

٢ . الشرط وهو الذي يصحح فاعلية المقتضي.

٣ . عدم المانع وهو الذي له دخل في فعلية تأثير المقتضي.

ومن الواضح أن العلة التامة لا تتحقق بدون شيء من هذه المواد الثلاث، فبانتهاء واحدة منها تنتفي العلة التامة لا محالة.

ونتيجة ذلك: هي أن عدم المانع من المقدمات التي لها دخل في وجود المعلول، ويستحيل تحققه بدون انتفائه. ويترتب على ذلك أن ترك أحد الضدين مقدمة لوجود الضد الآخر، لأن كلاً منهما مانع عن الآخر، والّا لم يكن بينهما تمنع وتضاد، فإذا كان كل منهما مانعاً عن الآخر فلا محالة يكون عدمه مقدمة له، إذ كون عدم المانع من المقدمات ممّا لا يحتاج إلى بيان.

المقدمة الثانية . ان ترك الصلاة اذا كان مقدمة لحصول الازالة صار. أي ترك الصلاة . واجباً لأن مقدمة الواجب واجبة.

والنتيجة من ضمّ المقدمة الأولى إلى الثانية هي: أن ترك الضد بما أنه مقدمة للضعف الواجب . كما هو المفروض في المقام . يكون واجباً

ايضا، وإذا كان تركه واجباً ففعله حرام لا محالة، مثلاً ترك الصلاة بما أ
نه مقدمة للإزالة الواجبة فيكون ترك الصلاة واجباً ايضاً، وإذا كان تركها
واجباً ففعلها الذي هو ضد الإزالة يكون حراماً، وهذا معنى أن الأمر
بالشيء يقتضي النهي عن الضد.

ويتعبر آخر، ان ترك الصلاة إذا صار واجباً صار نقيضه وهو (ترك
ترك الصلاة) محرماً لأن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام،
وحيث ان النقيض لترك الصلاة هو ترك الترك للصلاة فيلزم ان يصير
فعل الصلاة الذي هو الضد الخاص محرماً ايضاً فيثبت المطلوب.

مناقشة الدليل الثاني (مسلك المقدمة)

يمكن مناقشة مسلك المقدمة من خلال مقدمته الأولى فلا نسلم
ان ترك الصلاة مقدمة لوجود الإزالة. ويتعبر أشمل لا نسلم بمقدمة
ترك أحد الضدين لوجود الضد الآخر.

ذكر ان المقدمة الاولى قاضية بان الدليل على المقدمة هو ان
وجود الصلاة مانع من وجود الإزالة، وما دام مانعاً فيكون عدم الصلاة
مقدمة لوجود الإزالة، لان عدم المانع هو احد اجزاء العلة - فان العلة
التامة تتركب من ثلاثة اشياء كما هو ثابت في محله (مقتضي وشرط
وعدم مانع). وما دام عدم المانع من جملة أجزاء العلة التامة والمفروض
ان عدم الصلاة هو من قبيل عدم المانع بالنسبة للإزالة فيكون عدم
الصلاة مقدمة لوجود الإزالة فيثبت المطلوب، هذا هو الدليل على
مقدمة عدم احد الضدين لوجود الآخر . ويمكن مناقشته بوجهين:

الاول . ويتوقف توضيح هذا الوجه على بيان مقدمتين (١):

الاولى . ان العلة التامة تتركب من ثلاثة اجزاء هي (المقتضي والشرط وعدم المانع). وفي هذه المقدمة نريد التعرف على معاني المصطلحات المذكورة، وما هو المقصود منها في المقام.

أما (المقتضي) هو عبارة عن ذلك الشيء الذي يفيض الأثر ويوجده كالنار بالنسبة للاحراق، فان احتراق الورقة يوجد ويحصل بسبب النار فالنار اذن هي المقتضي للاحراق، بمعنى المؤثر فيه.

وأما (الشرط) هو العامل المساعد للمقتضي في تأثيره، فقرب الورقة من النار شرط لانه يساعد النار على تأثيرها في الاحراق.

وأما (المانع) هو ما يمنع المقتضي من التأثير، كالرطوبة مثلاً فانها تمنع النار من تأثيرها في الاحراق، فيكون رفع المانع ضرورة لا بد منها في تمامية العلة لايجاد المعلول الذي هو كما في مثال الورقة احراقها، او تمكين المقتضي من التأثير.

الثانية . اتضح ان وجود الاحراق يتوقف على وجود الاجزاء الثلاثة للعلة (المقتضي والشرط وعدم المانع). وأما بالنسبة إلى عدم وجود

(١) وقد ذكره الميرزا في أجود التقريرات ج ١ ص ٢٥٥. ثم ان الجواب المذكور بمثابة الحل لما استدل به اصحاب مسلك المقدمة بخلاف الوجه الثاني للردّ فانه بمثابة النقض عليه. وذكره شيخنا الاستاذ دام ظله ونقره بتصرف منا.

الاحتراق فهو لا يتوقف على انعدام جميع الأجزاء الثلاثة المذكورة بل يكفي فيه عدم واحد منها فإذا فقد المقتضي انعدم الأثر وان كان الشرط وعدم المانع متحققين. وهكذا بالنسبة إلى الشرط فانه إذا فقد انعدم الأثر حتى مع تحقق المقتضي وعدم المانع، ونفس الكلام يأتي بالنسبة إلى المانع. وهذا واضح. فعدم احتراق الورقة لا ينسب إلى الرطوبة ولا يقال ان الرطوبة منعت من احتراق الورقة إلا إذا كان المقتضي للاحتراق موجوداً، فعند وجود النار يمكن ان يقال ان الرطوبة منعت النار من تأثيرها في الاحراق اما مع عدم وجودها فلا ينسب عدم الاحتراق إلى الرطوبة، ولا يقال ان الرطوبة منعت من الاحتراق لما ذكرنا في المقدمة الأولى. من ان المانع هو ما يمنع المقتضي من التأثير فلا بد من فرض وجود المقتضي أولاً حتى تمنع الرطوبة من تأثيره، فإذا فرض أن النار غير موجودة فلا مقتضي حتى تمنع الرطوبة من تأثيره. اذن المانع لا يكون مانعاً إلا إذا فرض وجود المقتضي، أما إذا استحال وجود المقتضي ولم يمكن ان يعاصر المانع ويقارنه فلا وجود للمانع، وكذا القول في الشرط ما لم يتم شرط الاحراق لا ينسب عدم الاحتراق الى المانع الذي هو الرطوبة، فيعتبر عدم المانع او رفعه الجزء الاخير من اجزاء العلة التامة.

وبعد اتضاح هاتين المقدمتين نقول في توضيح الوجه الأول من الجواب على برهان المقدمة: ان الصلاة لا يمكن ان تكون مانعة من الازالة ليكون عدم الصلاة من قبيل عدم المانع، فان الصلاة لا يمكن ان

تكون مانعة إلا إذا فرضنا وجود المقتضي للإزالة، والذي يدعى ان المقتضي للصلاة لا يمكن وجوده عند افتراض وجود المقتضي للإزالة، إذ المقتضي للصلاة ليس هو إلا الإرادة فان إرادة المكلف للصلاة هي السبب في وجود الصلاة وليس الوجوب الشرعي لها، فان المقتضي هو ما يوجد الأثر، ومن الواضح ان الموجد للصلاة ليس هو وجوبها بل إرادة المكلف لها، أجل الوجوب الشرعي داع لتحقيق إرادة المكلف لا أنه الموجد لها.

ومن الواضح ان المكلف إذا دخل المسجد ورأى النجاسة فيه وأخذ يشغل بالإزالة فلازم ذلك عدم كونه مريداً للصلاة إذ لو كان يريد لها لأوجدتها ولما اشتغل بالإزالة، فإذا اشتغل بالإزالة ولم يأت بالصلاة كان ذلك كاشفاً عن عدم ارادته للصلاة.

وان شئت قلت: ان المقتضي للصلاة اما ان يكون موجوداً أولاً، فان كان موجوداً فمن اللازم تحقق الصلاة وترك الإزالة، وان لم يكن موجوداً فلا يمكن عد الإزالة مانعة من تأثير المقتضي إذ لا مقتضي للصلاة على الفرض حتى يمكن ان تمنع الإزالة من تأثيره^(١).

إشكال وجواب

قد يقال: ان هذا الكلام - وهو ان الإزالة لا يمكن ان تكون مانعة باعتبار انه مع تحققها لا يمكن تحقق المقتضي للصلاة لتكون الإزالة مانعة من تأثيره - وان كان وجيهاً إلا انه يوجد ما يمنع من التصديق به

(١) الشيخ الاستاذ (دام ظله) تقريراً لمجلس الدرس.

حيث نشعر بالوجدان ان الازالة لا تجتمع مع الصلاة، وما دامت لا تجتمع معها فيصح ان يقال ان الازالة مانعة من الصلاة. والجواب: ان كلمة (المانع) لها معنيان، فتارة تستعمل ويراد منها ما يمنع المقتضي من التأثير كما في الرطوبة حيث أنها تمنع النار من تأثيرها، وأخرى تطلق ويراد منها المنافر الوجودي كما في السواد والبياض، فان كل واحد منهما يمنع من وجود الآخر وينافره ولا يمكن ان يجتمع معه. وإذا اتضح هذا نقول: ان كان المقصود (بالإزالة مانعة من الصلاة) ان الإزالة مانعة بالمعنى الأول فهذا باطل كما أوضحنا ذلك سابقاً حيث تقدم ان المانع بالمعنى الأول لا يصدق إلا إذا كان المقتضي للصلاة موجوداً، وقد اثبتنا ان مقتضى الازالة لا يمكن ان يجتمع والمقتضي للصلاة. وان كان المقصود ان الازالة مانعة بالمعنى الثاني . أي هي تتنافر والصلاة ولا تجتمع معها . فهو صحيح ولكن عدم المانع بهذا المعنى ليس من أجزاء العلة، فان جزء العلة الذي يعد مقدمة هو عدم المانع بالمعنى الأول لا عدمه بالمعنى الثاني^(١).

(١) وقيل ايضا ان لازم افتراض المقدمية الدور. ويمكن توضيح الدور: بان (أ) لو كان علة لـ (ب) فنقيض (أ) يكون علة لنقيض (ب) فالتنار إذا كانت علة للاحتراق فعدم النار يكون علة وسبباً لعدم الاحتراق (وهذا هو معنى العبارة القائلة: نقيض العلة علة لنقيض المعلول).

وباتضح هذه المقدمة نقول: ان عدم الصلاة لو كان علة ومقدمة للازالة . وهكذا عدم الإزالة لو كان علة ومقدمة للصلاة . لزم ان يكون نقيض عدم

الخلاصة: اتضح مما سبق انه استدل على اقتضاء الأمر بالإزالة للنهي عن الضد الخاص وهو الصلاة بوجهين: أحدهما مسلك التلازم، والآخر مسلك المقدمية. وقد اتضح بطلان كلا المسلكين، وهذا ان الأمر بالشيء كما لا يقتضي النهي عن ضده العام كذلك لا يقتضي النهي عن ضده الخاص.

فائدة بحث الاقتضاء

وقد تسأل عن فائدة بحث الاقتضاء (الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده)، وقد تقدمت الإشارة لها سابقاً وحاصلها: انه بناء على اقتضاء الأمر بالإزالة للنهي عن الصلاة يلزم وقوع الصلاة فاسدة، وبتعبير آخر ان القائلين بان (الامر بشيء يقتضي النهي عن ضده) لو وقع منه ضد الامر الذي وجب عليه يقع فاسداً، لان النهي تعلق حقيقة بالضد ومعه لا يمكن تعلق الأمر بالضد، وهذا بخلافه في فرض عدم الاقتضاء، اي ان (الامر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده)، فان الضد لا يتعلق النهي به حقيقة، فلو عصى المكلف بخطاب الازالة مثلاً وكان الفرض هو عدم الاقتضاء



الصلاة وهو الصلاة علة لعدم الإزالة طبقاً للمقدمة السابقة، وإذا صارت الصلاة علة لعدم الإزالة لزم الدور إذ فرضنا فيما سبق ان عدم الازالة هو العلة للصلاة (حيث قلنا: هكذا عدم الإزالة لو كان علة ومقدمة للصلاة) بينما أصبحت الآن الصلاة هي العلة لعدم الإزالة، وهذا معناه ان ما فرض معلولاً أصبح علة وما فرض علة أصبح معلولاً. الشيخ الايرواني في الحلقة الثالثة في اسلوبها الثاني.

فاذا وقع منه ضد الازالة العبادي يقع صحيحا لعدم تعلق النهي بهذا الضد العبادي حقيقة .

وبتعبير آخر: ان النهي مرة يتعلق بالضد حقيقة في فرض الاقتضاء، واخرى يتعلق بالضد لا بنحو الحقيقة، وانما يتعلق به مجازا، او عرضيا، فلا يقتضي فساد الضد لو وقع بنحو الترتبية التي سيأتي بيانها لا حقا .

اما ما هي نكتة وفذلكة وقوع النهي تارة حقيقيا واخرى بالعرض او المجاز؟

ذكر شيخنا الاستاذ وجها فنيا في فذلكة ذلك هو انه لو قلنا بان الامر بالشئ (يقتضي) النهي عن الضد فسوف يصير الضد (كالصلاة التي هي ضد الازالة في المثال) منهيّا عنه حقيقة بعد تحقق الامر بالازالة ويكون مثل هذا النهي مقتضيا للفساد .

واما لو قلنا بان الامر (لا يقتضي) النهي عن ضده، فسوف يكون النهي غير متعلق بالضد العبادي حقيقة بل متعلق فيه بنحو العرضية او المجازية، ويكون في هذا الفرض النهي متعلق حقيقة في ترك ذلك الواجب المأمور به (كترك الازالة في المثال) وينسب الى الضد العبادي (كالنهي عن الصلاة في فرض وجوب الازالة) بالعرض، ومثل هذا النهي العرضي الثابت للعبادة لا يقتضي فسادها، لانه لا نهى عنها حقيقة حتى

تقع لو وقعت فاسدة^(١).

توضيح مصطلح (التعارض والتزاحم)

سيأتي الفرق بين المصطلحين، ولا بأس بذكر بعض تعاريفهما، ففي الكفاية عرّف التعارض على انه تنافي الدليلين أو الأدلة حسب الدلالة ومقام الإثبات على وجه التناقض أو التضاد. والمراد من تنافي الدليلين على نحو التناقض، كون أحد الحكمين وجودياً والآخر عدمياً، كما إذا ورد في أحد الخبرين أنه يحرم الشيء الفلاني وفي الآخر لا يحرم. والمراد من تنافيهما بنحو التضاد هو كون الحكمين وجوديين، كما إذا ورد في أحد الخبرين «يجب» وفي الآخر «يحرم» فيكون التنافي بالتضاد، ومع ذلك يمكن إرجاع التنافي بنحو التضاد إلى التنافي بنحو التناقض، فإنّ قوله «يحرم» وإن كان بالنسبة إلى قوله «يجب» متضادين ولكن لازم قوله: «يحرم» هو عدم الوجوب ومن الواضح بمكان أنّ نسبته إلى قوله «يجب» نسبة المتناقضين.

اذن المقصود من التعارض هو تكاذب الدليلين في مقام التشريع، وهو بنحوين تارة يكون بنحو التباين وأخرى بنحو العموم من وجه:

اما الاول . التعارض بنحو التباين بين الحكمين، وهو كما إذا قيل في حكم شيء (يجب ولا يجب)، او (يجب ويحرم) فانه مع صدور حكم

(١) الشيخ الايرواني (دام ظله) في مجلس درسه وفي شرحه على كفاية الاصول للأخوند الخراساني (ره)، كتاب (كفاية الاصول في اسلوبها الثاني): ٣: ١٢٩.

يجب لا يمكن صدور حكم لا يجب، او يحرم نفس المامور به الاول وهذا ما يسمى بالتعارض بنحو التباين.

واما الثاني . التعارض بنحو العموم والخصوص من وجه، كما إذا وصل خطاب (اكرم كل عالم)، وخطاب (لا تكرم أي فاسق)، فان الأول يدل على وجوب اكرام كل عالم سواء كان عادلاً أم فاسقاً، والثاني يدل على حرمة إكرام أي فاسق سواء كان عالماً أم لا، فيحصل التعارض بينهما في العالم الفاسق، فهذا يقول اكرمه، وذاك يقول لا تكرمه، ويسمى هذا بالتعارض بنحو العموم والخصوص من وجه.

ففي التعارض يكون التكاذب او التنافي في مقام الجعل والإنشاء على وجه لا يمكن للحكيم إنشاء حكمين عن جدّ لمتعلّق واحد، ويمتنع أن تتعلّق إرادته الجديّة بجعل حكم لمتعلّق وفي الوقت نفسه بجعل حكم آخر لنفس ذلك المتعلّق كما إذا أنشأ ثمن العذرة سحت، ولا بأس ببيع العذرة، فهذا هو التعارض المصطلح في باب التعادل والترجيح.

إن شئت قلت: التعارض عبارة عن تكاذب الدليلين في مقام الإنشاء بحيث يُكذّب، ويطارد كلّ الآخر في ذلك المقام من دون أن تصل النوبة إلى مقام الدلالة والفعلية والتنجّز، سواء امتنع الامتثال بهما كما في المثال المتقدم أو أمكن، مثل ما إذا قال: الدعاء عند رؤية الهلال واجب، وقال أيضاً: الدعاء عند رؤيته مستحب، فإنّ الامتثال لكلا الدليلين أمر ممكن، بالدعاء عند رؤيته، فإنّه امتثال للوجوب والندب معاً، لكن التكاذب موجود في مقام الإنشاء ولا يصحّ لحكيم أن يُنشئ ذينك الحكمين، ولا تتعلّق إرادته

الجدية بإنشاء كل منهما، لأن لازم أحد الحكمين جواز الترك دون الحكم الآخر.

الوظيفة اتجاه المتعارضين هي تقديم الأرجح سنداً، أو دلالة، فيقدم المخالف للعامة، أو الموافق للكتاب، أو الأشهر ويقطع النظر عن أهمية الملاك.

اما التزاحم: فالمتزاحمان هما الحكمان اللذان يمكن تشريعهما غير ان المكلف تضيق قدرته عن امتثالهما معاً، مثلاً إذا قال المولى: أنقذ الأب، وأنقذ العم، ففوجئ بفرق كليهما ولم تكن له قدرة إلا على إنقاذ أحدهما، فالدليلان متلائمان في مقام الجعل، إذ لا مانع من أن يكون إنقاذ كل بل وغيرهما واجباً، وإنما جاء التنافي عن طريق المصادفة حيث فوجئ بفرق كليهما معاً، فلم يجد بدءاً من إنقاذ واحد وترك الآخر. فان المتزاحمين تشريعهما معاً ممكن ومعقول، فمن الوجيه ان يقال (انقذ الاب وانقذ العم)، وإذا لم يمكن لفرد في بعض الأحيان الجمع بينهما كمن لا قدرة له الا بانقاذ احدهما وترك الآخر فيتحقق التزاحم بينهما لا لعدم امكان تشريعها، بل لضيق القدرة عن امتثالهما معاً، بل القدرة التكوينية للمخاطب قائمة على انقاذ شخص واحد منهما.

فالتنافي التزاحمي يصب في مقام الامتثال مع كمال الملائمة في مقام الجعل والدلالة والمدلول، فالتنافي ليس في مقام الجعل ولا في مقام المدلول ولا الدلالة وإنما هو في رتبة رابعة وهي مقام الامتثال، وعلى هذا فعلاج المتزاحمين بالتصرف في موضوع الحكم الفعلي بتعلقه

بالأهم دون المهمّ من دون تصرف في مقام الجعل والمدلول والدلالة، ولذلك لو استطاع انقاذ كليهما بقدرة غيبية لوجب عليه ذلك، وهذا بخلاف العلاج في التعارض فلو أخذ بأحد الدليلين تخييراً أو ترجيحاً فإنما يُتصرّف في مقام الجعل ويقال هذا هو الحكم الشرعيّ دون الآخر.

صياغة جديدة للثمرة في مسألة بحث الاقتضاء وعدمه

فاذا عرفت هذا الفرق بين التعارض والتزاحم فاعلم انه يمكن ان تصاغ الثمرة بشكل آخر اعم. وحاصل الصياغة: ان الأمر بالإزالة لو كان مقتضياً للنهي عن الصلاة يحصل (التعارض) بينه وبين الأمر بالصلاة، إذ الأمر بالإزالة يقول . بناء على الاقتضاء . أوجد الإزالة ولا توجد الصلاة، وهكذا الأمر بالصلاة يقول بناء على الاقتضاء أوجد الصلاة ولا توجد الإزالة، والمعارضة بناء على هذا واضحة، ومع تحقق المعارضة وتقديم الأمر بالإزالة لقوة سنده أو دلالته يكون إطلاق (اقيموا الصلاة) ساقطاً وغير شامل للصلاة المقارنة لازالة النجاسة من المسجد، ومعه تقع الصلاة باطلة. هذا كله بناء على القول باقتضاء الأمر بالازالة للنهي عن الصلاة.

وأما بناء على عدم الاقتضاء فلا تحصل المعارضة بين (صل) و (ازل) بل مزاحمة، إذ (ازل) لا يكون مفاده لا توجد الصلاة بل مفاده فقط أوجد الإزالة، وطبيعي هو يقول أوجد الإزالة ضمن الشرائط العامة التي أحدها القدرة وعدم الاشتغال بواجب آخر اهم فهو يقول أوجد الإزالة ان كنت قادراً ولم تشتغل بواجب أهم، وهكذا الأمر بالصلاة بناء على عدم

الاقتضاء يقول أوجد الصلاة ان كنت قادراً ولم تشتغل بالأهم ولا يقول لا تشتغل بالإزالة، ومن الواضح عدم المنافاة بين تكليفيين من هذا القبيل. أجل ان بين هذين التكليفيين تراحماً حيث لا يمكن امتثالهما معاً، ومع التراحم يقدم الأهم منهما ويكون الأمر بالمهم . وهو الصلاة في المثال . ثابتاً بنحو الترتب وعدم الاشتغال بالأهم، ومع وقوع المهم متعلقاً للأمر الترتبي فلو أتى به المكلف وقع صحيحاً.

الخلاصة: انه بناء على هذه الصياغة الجديدة تصير الثمرة هكذا: بناء على الاقتضاء يقع التعارض بين (صل) و (ازل)، وبناء على عدم الاقتضاء يقع التراحم. وأما الصياغة الأولى التي كانت تقول ان الصلاة تقع فاسدة بناء على الاقتضاء وصحيحة بناء على عدمه فهي من مظاهر ونتائج التعارض والتراحم فان من نتائج التعارض وتقديم (ازل) بطلان الصلاة ومن نتائج التراحم صحتها من خلال الأمر الترتبي.

لذا قال (قده): (الثاني) - مسلك المقدمة وخلاصته: دعوى (اي

ادعاء مما لا دليل عليه بعد المناقشة في المقدمة الثانية وعدم التسليم في الاولى فيكون القياس غير منتج لما هو المطلوب) ان ترك الضد الخاص مقدمة لفعل المأمور به، ففي المثال المتقدم يكون: ترك الاكل مقدمة لفعل الصلاة (هذه مقدمة أولى، وقد عرفت كيف اصبح ترك الاكل مقدمة لفعل الصلاة باعتبار الممانعة بينها بنحو الضدية اي اذا قام بفعل الاكل فهو ضد لفعل الصلاة، والضدان لا يجتمعان، فرفعه يكون مقدمة لها).

ومقدمة الواجب واجبة (وهذه مقدمة ثانية وهي كبرى القياس، لكنها ايضا غير مسلمة باطلاقها عند المصنف فان مقدمة الواجب عنده على ما تقدم في محله لم يكن وجوبها مولويا بمعنى انه لم يصرح به في خطاب الواجب المأمور به). فيجب ترك الضد الخاص (وهذه نتيجة الجمع بين المقدمتين في هذا الاستدلال بهذا القياس من الشكل الاول). وإذا وجب ترك الاكل حرم تركه، أي ترك ترك الاكل (ترك ترك الاكل ضد عام كما عرفت في تعريفه سابقا)، لان الامر بالشئ يقتضي النهي عن الضد العام (يحرم الضد العام اي يحرم ترك الترك للاكل). وإذا حرم ترك ترك الاكل، فان معناه حرمة فعله (اي متعلق حرمة ترك الترك للاكل هو فعل الاكل اي يحرم فعل الاكل لان نفي النفي اثبات، وان شئت اعتبار هذا مقدمة ثالثة)، لان نفي النفي اثبات، فيكون الضد الخاص منهيا عنه (الضد الخاص هو فعل الاكل، فكل ضد خاص يمكن ان يحول الى ضد عام بالتفنن في الاصطلاح فان ترك فعل الاكل هذا ضد خاص لانه امر وجودي فاذا قلنا بحرمة ترك الترك لفعل الاكل صار ضدا عاما بتحويله الى الامر العدمي وقس على ذلك في جميع الموارد).

هذا خلاصة مسلك المقدمة. وقد رأيت كيف ابتنى النهي عن الضد الخاص على ثبوت النهي عن الضد العام. ونحن إذ قلنا بانه

لانهي مولوي عن الضد العام (اي لم ياتي بلسان الدليل او الخطاب مثلا (اقم الصلاة ولا تترك ترك الاكل)، او اقم الصلاة ولا تاكل، وانما ثبت ذلك بالالتزام) فلا يحرم ترك ترك الضد الخاص (ترك ترك الضد الخاص يعني ترك ترك الاكل وهو عبارة ثانية عن الضد العام وما هو الا تفنن في العبارة والمعنى واحد) حرمة مولوية (هو ان يذكر حرمة في دليل المأمور به الواجب) أي لا يحرم فعل الضد الخاص. فثبت المطلوب.

واشكل على مسلك المقدمة بوجهين

احدهما: ان مسلك المقدمة مبني على (وجوب مقدمة الواجب)، وقد تقدم انها لم تجب بوجوب مولوي، اي ان المولى لم يصرح بوجوب مقدمة الواجب المأمور به، او لم يقتضي النهي فساد ضد الضد الواجب فترك الضد الخاص كترك الاكل مثلا بالنسبة الى الصلاة لم يكن هذا الترك للاكل وجوبا غيرا او تبعا مولويا حتى يكون حراما على وصل اليه خطاب فعل الصلاة.

ثانيا: انه من قال ان ترك الاكل مثلا هو مقدمة لفعل الصلاة؟ او يصير المباح واجبا لاعتباره مقدمة للواجب فهي مما لم يتسالم عليه وما زالت هي مثارا للبحث والنقاش ومن المسائل التي كثر فيها الكلام .

لذا قال (قده): على ان مسلك المقدمة غير صحيح من وجهين آخرين: (أحدهما) - انه بعد التنزل عما تقدم وتسليم حرمة الضد العام، فان هذا المسلك كما هو واضح يبتنى على وجوب مقدمة الواجب، وقد سبق أن اثبتنا انها ليست واجبة بوجوب مولوي، وعليه

لا يكون ترك الضد الخاص واجبا بالوجوب الغيري المولوي حتى يحرم فعله.

(ثانيهما) انا لا نسلم ان ترك الضد الخاص مقدمة لفعل المأمور به، وهذه المقدمة - أعني مقدمة الضد الخاص - لا تزال مثارا للبحث عند المتأخرين حتى أصبحت من المسائل الدقيقة المطولة، ونحن في غنى عن البحث عنها بعد ما تقدم.

الخلاصة: ان البحث عن الضد الخاص كفعل الاكل بالنسبة إلى فعل الصلاة فيه قولان: أحدهما: ما ذهب إليه بعضهم من أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص. ثانيهما: ما عليه كثير من المحققين المتأخرين ومنهم المصنف وهو عدم الاقتضاء.

المغالطة في دعوى مقدمة ترك الضد

وذكرنا فيما تقدم استدلالهم للقول الأول بما هو مبني على مقدمة ترك الضد للفعل المأمور به، فقالوا :

١ - إن ترك الضد مقدمة للفعل المأمور به.

٢ - إن مقدمة الواجب واجبة.

٣ - والأمر بالشيء يقتضي النهي عن تركه الذي هو الضد العام .

فلازم المقدمة الاولى والثانية: (وجوب ترك فعل الاكل لفعل

(الصلاة) كما في المثال. ولازم المقدمة الثالثة: (حرمة فعل الاكل).

ولا يخفى أنّ النكتة الأصلية في هذا البرهان إنّما هي المقدمة الاولى ولذلك تدور كلمات الأعظم كالمحقق الخراساني والميرزا النائيني والمحقق العراقي رحمهم الله مدارها، وقد ذكر لإثبات كون (ترك الضدّ مقدّمة للفعل المأمور به). أي الدلالة على مسلك المقدمة في وجوب ترك الضد (كترك الاكل في فعل الصلاة) وأنه من باب مقدمة الواجب واجبة ولاجل علاقة التمانع بين الضدين (فعل الاكل وفعل الصلاة) جعلوا ترك الضد مقدمة واجبة لانه مانع من الضد الآخر، فيكون عدم المانع (أي ترك الاكل) مقدمة لتحقيق الضد الآخر وهو (الصلاة).

وعلمت ان عدم المانع في سلسلة العلل انما هو مقدمة لتمامية العلة، فايجاد المعلول.

وبتعبير آخر في تقرير هذه المقدمة: هو انك قد عرفت ما تقرّر في محله من أنّ عدم المانع من أجزاء العلة التامة، وحيث إنّ العلة مقدّمة على معلولها فيكون عدم المانع أيضاً مقدّماً على وجود المعلول، والمعلول في المقام هو فعل الواجب المأمور به (كوجوب الصلاة مثلاً)، والمانع من فعل الصلاة هو فعل الاكل، فيصير ترك فعل الاكل مقدّمة لفعل الصلاة، فيثبت المطلوب في المقدمة الاولى من البرهان. فيكون لدينا قياس منطقي الصغرى فيه هي عدم الضد (كعدم فعل الاكل) من باب (عدم المانع)، والكبرى فيه هو ايضا (عدم المانع) وهو من المقدمات، فالنتيجة تكون عدم الضد او ترك الضد من المقدمات لايجاد ضده.

لذا قال (قده): ولكن لحسم مادة الشبهة لا بأس بذكر خلاصة ما يرفع المغالطة في دعوى مقدمية ترك الضد، فنقول:

ان المدعي لمقدمية ترك الضد لضده تبتي دعواه على ان عدم الضد من باب (عدم المانع) بالنسبة إلى الضد الآخر للتمانع بين الضدين (لان العقل حاكم بعدم اجتماع الضدين في محل واحد من جميع الجهات)، أي لا يمكن اجتماعهما معا، ولا شك في ان (عدم المانع) من المقدمات (اي من المقدمات التي تتم بها العلة ويسمى ايضا بجزء العلة او بالعلة الناقصة التي تتم العلة به مع وجود المقتضي وتحقق الشرط)، لانه من متممات العلة فان العلة التامة - كما هو معروف - تتألف من المقتضي وعدم المانع.

ومعنى كون عدم المانع من متممات العلة هو إن مرتبة مانعية المانع متأخرة عن وجود المقتضي وعن وجود الشرط، بمعنى أن في تحقق الاحتراق لابد ان تتم علته وهي توفر المقتضي ووجود شرط الاحتراق وهو تقريب الورقة مثلا الى مصدر النار لاشعالها وعدم المانع الذي يمثل له بالرطوبة وكون انها من متممات العلة هو ان مثلاً لا يمكن ان يقال: أنها مانعة عن احتراق الجسم إلا بعد وجود النار ومماسستها مع الجسم القابل للاحتراق، نعم يمكن أن يكون وجود الرطوبة في الجسم القابل للاحتراق قبل وجود النار وقبل مماسستها لذلك الجسم ولكن اتصافها بصفة المانعية وفعلية هذه الصفة فيها لا يمكن إلا بعد وجود

المقتضي للاحراق وجميع شرائطه، وعلى هذا الأساس يكون رفع المانع او عدم المانع متمما لعلّة الاحراق مثلاً.

رفع المغالطة التي وقع فيها المستدل

استدلوا بقياس من مقدمتين الاولى فيه عدم الضد من باب (عدم المانع) او رفع المانع، لان المتضادين متمانعان، وسياتي معنى التمانع في هذه المقدمة الاولى. وكبراه، مفادها هو ان كل (عدم مانع) هو مقدمة من مقدمات ايجاد الضد الآخر، ومقدمة الواجب واجبة. فيكون (عدم المانع) حدا اوسطا بين الصغرى والكبرى، ولازمه ان لا يكون للمانع في المقام الا معنى واحد، حتى يصدق عليه عنوان (الحد الاوسط)، فنحصل من هذا الاستدلال بهذا القياس المؤلف من المقدمتين المذكورتين على نتيجة من الشكل الاول وهي ان عدم الضد مقدمة من مقدمات وجود الضد الآخر. هكذا عدوا هذا الاستدلال في هذا القياس من الشكل الاول. وفيه مغالطة واضحة، لوضوح ان عدم المانع في المقدمة الاولى ليس هو هو معناه في الثانية، فلا تكون النتيجة صالحة لذلك.

لذا قال (قده): فيتألف دليله من مقدمتين:

الاولى: (الصغرى): ان عدم الضد من باب (عدم المانع) لضده، لان الضدين متمانعان.

الثانية: (الكبرى): ان (عدم المانع) من المقدمات. فينتج من الشكل الاول ان عدم الضد من المقدمات لضده.

منشأ الشبهة والتوهم في مسلك المقدمة

ان الشبهة تبلورت من تفسير (المانع) في المقدمة الاولى و(المانع) في المقدمة الثانية وتخللوا وقوع لفظ(المانع) كحد اوسط في مقدمتي القياس فيكون القياس منتجا، وما تخيلوه من تصوير معنى واحدا للفظ (المانع) في مقدمتي القياس ليس صحيح، فلا تنتظم فيه النتيجة، لوضوح ان معنى (المانع) في ما عدوه حدا اوسطا لا يصلح ان يكون كذلك في هذا القياس فلا يتكرر لتعدد معناه في المقدمتين، فمعنى (المانع) في الاولى هو التمانع في الاجتماع وجودا وعدم الملائمة.

واما المراد من (المانع) في المقدمة الثانية من القياس هو التمانع في التأثير، وهو المسمى (تمانع المقتضيين) الحاصل لاثرين متمانعين وجودا، ومعناه ان المحل الذي يعرض عليه الضدين او الاثرين غير قابل الا لتاثير احدها، فلا يؤثر احدها الا بشرط عدم مقتضى الآخر. فتكون المغالطة في هذا القياس مما لا يخفى وضوحها .

لذا قال (قده): وهذه الشبهة انما نشأت من أخذ كلمة (المانع) مطلقة. فتخللوا ان لها معنى واحدا في الصغرى والكبرى فاننتظم عندهم القياس الذي ظنوه منتجا، بينما ان الحق ان التمانع له معنيان ومعناه في الصغرى غير معناه في الكبرى، فلم يتكرر الحد الاوسط، فلم يتألف قياس صحيح. بيان ذلك: ان التمانع تارة يرد منه التمانع في الوجود، وهو امتناع الاجتماع وعدم الملائمة بين الشينين، وهو المقصود من التمانع بين الضدين اذ هما لا يجتمعان

في الوجود ولا يتلاءمان .

تمانع المقتضيين الحاصل لاثرين متضادين متمانعين

يكون معنى (المانع) فيه هو توقّف وجود الصلاة مثلاً على عدم فعل الاكل، ولا بدّ أن يكون هذا التوقف من جهة عدم المانع، أي حيث إنّ وجود فعل الاكل مانع عن وجود فعل الصلاة، وعرفت ان عدم المانع من أجزاء علّة الشيء، والعلّة لا بدّ وأن توجد بجميع أجزائها وخصوصياتها حتّى يوجد المعلول ومن جملتها (عدم المانع)، وقد تبين أنّ كون فعل الاكل مانع عن وجود فعل الصلاة لا يمكن إلاّ بعد وجود المقتضي لفعل الصلاة ووجود جميع شرائطها، وقد عرفت ممّا تقدّم أنّه إذا وجد المقتضي للصلاة لا يمكن أن يوجد المقتضي لفعل الاكل أصلاً لما ذكرنا من عدم إمكان اجتماع (المقتضين) للضدّين في عالم الوجود، ففي هذا الفرض (أي فرض وجود المقتضي للصلاة) لا بدّ وأن يكون الاكل معدوم، لعدم وجود المقتضي له، ومع انعدامه كيف يكون مانع عن وجود الصلاة؟

هذا هو المقصود من لفظ (المانع) الذي ذكر في الكبرى، واما المانع الذي ذكر في الصغرى فهو بمعنى التمانع والتنافي بين الوجودين، فلا يكون لفظ (المانع) حداً اوسطاً في القياس المنطقي فلا نحصل على النتيجة التي تخيلها المدعي وهي وجوب ترك الضد من باب المقدمة التي تكون فيها مقدمة الواجب واجبة، أي لا نستنتج من القياس ان عدم الضد من المقدمات.

لذا قال (قده): وأخرى يراد منه التمانع في التأثير وان لم يكن

بينهما تمناع وتناف في الوجود وهو الذي يكون بين المقتضيين لاثرين متمنعين في الوجود إذ يكون المحل غير قابل الال تأثير أحد المقتضيين فان المقتضيين حينئذ يتمانعان في تأثيرهما فلا يؤثر احدهما الا بشرط عدم المقتضى الآخر.

وهذا هو المقصود من المناع في الكبرى فان المناع الذي يكون عدمه شرطاً لتأثير المقتضى هو المقتضى الآخر الذي يقتضي ضد أثر الاول. وعدم المناع اما لعدم وجوده اصلاً أو لعدم بلوغه مرتبة الغلبة على الآخر في التأثير.

وعليه فنحن نسلم ان عدم الضد من باب عدم المناع ولكنه عدم المناع في الوجود وما هو من المقدمات عدم المناع في التأثير (اي مما لا مقتضى له)، فلم يتكرر الحد الاوسط. فلا نستنتج من القياس ان عدم الضد من المقدمات.

واعتقد ان هذا البيان لرفع المغالطة فيه الكفاية للمتنبه، واصطلاح هذا البيان بذكر بعض الشبهات فيه ودفعها يحتاج إلى سعة من القول لا لتحملها الرسالة.

ولسنا بحاجة إلى نفي المقدمة لاثبات المختار بعد ما قدمناه.

الثمره في هذه المسألة ظاهرة في الضد الخاص

بمعنى ان المكلف المخاطب بالازالة لو عصى الخطاب واتى بالصلاة ولم ياتي بالازالة هل الصلاة حينئذ تقع منه صحيحة او فاسدة،

فالثمرة تظهر في:

اولا: على القول بان (الامر بالشئ يقتضي النهي عن ضد)، يكون مقتضى الامر فساد ضده الخاص، فلو وقعت منه الصلاة بعد عصيانه خطاب الازالة فتكون الصلاة التي هي الضد العبادي في مثال الازالة فاسدة، ويترتب على ذلك ما يترتب على الفاسد من العبادات باعتبار ان العبادة المنهي عنها لو وقعت تقع فاسدة. ثانيا: على القول بان (الامر بالشئ لا يقتضي النهي عن ضده)، لا يقتضي الامر بالشئ النهي عن ضده الخاص، فلو عصى المكلف الامر بالازالة واتى بالصلاة فتقع منه صحيحة، لان لا مقتضي ولا مؤثر في فسادها من شئ. وقد ذكرنا في الشرح المتقدم النكتة الفنية وفذلكة ذلك فراجع.

لذا قال (قده): ان ما ذكره من الثمرات لهذه المسألة مختص بالضد الخاص فقط، واهمها والعمدة فيها هي صحة الضد (اي عدم فساد الضد العبادي في فرض عصيان خطاب وجوب الامر بالشئ واثيان ضده الخاص، بناء على القول بان الامر بالشئ لا يقتضي النهي عن ضده) إذا كان عبادة على القول بعدم الاقتضاء، وفساده على القول بالاقتضاء (اي فساد الضد العبادي في فرض عصيان خطاب وجوب الامر بالشئ واثيان ضده الخاص فيقع فاسدا بناء على القول بان الامر بالشئ يقتضي النهي عن ضده).

بتعبير آخر: تزاحم الصلاة مع واجب أهم كازالة النجاسة من

المسجد، ولو كان أهميته من جهة كونه مضيئاً وكون الصلاة موسّعاً، كما هو كذلك في المثل المعروف، أي وجوب إزالة النجاسة عن المسجد مع الصلاة في الوقت الموسّع، فحيث أنّ أحد المرجّحات الخمسة المعروفة في باب التزاحم وسياتي الإشارة إليها أو الأربعة التي سياتي ذكر المصنف لها هو ضيق أحد الواجبين المتزاحمين بالنسبة إلى الآخر، فيجوز قطع الصلاة إذا كان وقتها موسّعاً بالنسبة إلى الإزالة. هذا فيما إذا علم بالنجاسة ووجوب إزالتها قبل الصلاة فعصى ودخل في الصلاة. فإذا قلنا أنّ (الأمر بالشئ يقتضي النهي عن ضده الخاص)، فالإتيان بال ضد الخاص وإن كان عبادياً (كالصلاة) إلا أنه إذا وقعت تقع من المكلف فاسدة لفساد العبادة المنهي عنها. أما إذا قلنا أنّ (الأمر بالشئ لا يقتضي النهي عن ضده الخاص)، فإن الضد العبادي لا يكون منهي عنه، فلا مقتضى لفساده. أي لا دليل على فساد الضد العبادي في حال الإتيان بها وعصيان خطاب الأهم وإن نجز عليه لعلمه به.

لذا قال (قده): بيان ذلك: أنه قد يكون هناك واجب (أي واجب كان عبادة أو غير عبادة) وضده عبادة، (كالمثال المعروف إزالة النجاسة من المسجد وضده العبادي الصلاة) وكان الواجب (ملاكه) (ارجح في نظر الشارع من (ملاك) ضده العبادي، فإنه لمكان التزاحم (أي إمكان حصول وتصور التزاحم) بين الأمرين (أي الواجب المأمور به وضده المأمور به بامر آخر، كالامر بإزالة النجاسة أو الامر بالصلاة أو كالامر بانقاذ

النفس المحترمة من الفرق والامر بالصلاة في حال التزام بين متعلقيهما
 في مقام الامثال) للتضاد بين متعلقيهما (متعلق الامر بوجوب الصلاة هو
 فعل الصلاة والمتعلق الامر بالازالة هو فعل الازالة والامر بوجوب الانقاذ هو
 فعل الانقاذ والصوم هو نفس فعل الصوم وهكذا).

والاول ارجح في نظر الشارع (اي الامر الاول كالازالة يكون ملاكه، ولا

عبرة في الاول والثاني تسلسلا وانما المقصود من الاول هو ما كان راجحا في
 نظر الشارع، اما الثاني فالمقصود منه هو الامر بالضد الخاص، كالازالة في
 المثال المعروف الذي يكون ضدها الصلاة وهي ايضا مأمور بها لكن من اجل
 اعتبار قاعدة معرفة الاهم والمهم تقع الصلاة في هذا المثال هي مهم وليس
 اهم والاهم هو الازالة فالازالة تقدم على الصلاة ، وضابط الترجيح يتصور في
 اربعة صور سيأتي ذكرها فانتظر قليلا)، **لا محالة يكون** (الامر الراجح هو)
الامر الفعلي المنجز (التنجز بالمعنى الاصولي هو دخول التكليف في عهدة
 المكلف فيعاقب على تركه مختارا ويثاب عليه في اتيانه متقربا به الى الله
 تعالى) **هو الاول دون الثاني**. (وبينا المقصود من الاول والثاني في الواجبات).

وحينئذ (اي اذا انتهينا الى ان الواجب اذا كان ملاكه بنظر الشارع هو

الاهم فينجز ويكون داخلا في ذمة المكلف دون الثاني الذي هو الضد)، **فان**

قلنا بأن (الامر بالشئ يقتضي النهي عن ضده الخاص)، فإن (الثمرة او نتيجة هذا القول او الفرض تكون) الضد العبادي يكون منهيًا عنه في الفرض، و (كبرى) (النهي في العبادة يقتضي الفساد) (يقتضي اي يؤثر في فساد العبادة اي يجعلها فاسدة) (النتيجة) إذا اتى به (اي بال ضد كالصلاة في كونها ضد ازالة النجاسة من المسجد) وقع فاسداً.

وان قلنا (بأن الأمر بالشئ لا يقتضي النهي عن ضده الخاص) (اي لا يكون الامر بالشئ مؤثراً ولا دليلاً في النهي عن ترك فعل الصلاة عند الامر بالازالة)، فإن الضد العبادي (كالصلاة في قبال الازالة) لا يكون منهيًا عنه (بحسب الفرض المتقدم: الأمر بالشئ لا يقتضي النهي عن ضده الخاص)، فلا مقتضى لفساده (اي لا مؤثر فلا دليل على فساد الضد في مثل هذا الفرض لان الفساد للضد يأتي من النهي عنه وفي الفرض لا نهى حقيقة).

اقول: إن قلنا بدلالة لفظ النهي على الفساد، فيكون البحث لفظياً، وإن قلنا بوجود الملازمة العقلية بين الحرمة والفساد، يكون البحث عقلياً.

هناك اربعة موارد في ارجحية الواجب على ضده الخاص قد عرفت الفرق بين التعارض والتزاحم، وأن التعارض عبارة عن تطارد الدليلين في مقام الجعل والإنشاء من دون أن تصل النوبة إلى

مرتبة الامتثال.

والتزاحم عبارة عن تطارد الدليلين في مقام الامتثال حيث إن كل دليل يدعو إلى امتثال متعلقه مع قصور القدرة التكوينية عند المخاطب بالامتثال، من دون تطاردهما في مقام الجعل والإنشاء، بل هناك كمال الملائمة، والتوفيق بينهما في مقام الجعل والاعتبار.

وعلى ضوء ذلك تختلف الغاية من إعمال المرجحات في كل واحد منهما، فالمطلوب من إعمالها في المتعارضين هو تمييز الحجة عن اللاحجة، والحقيقة عن المجاز، والصادق عن الكاذب، والوارد عن جدّ عن الوارد عن تقيّة.

وأما المطلوب من إعمالها في المتزاحمين هو تمييز الحجة الفعلية عن الحجة الشأنية وما هو الواجب فعلاً عن الواجب شأنًا، مع كون الدليلين حجتين شرعيتين صادقتين وارتدتين لبيان الحكم الشرعي عن جدّ بلا تقيّة في واحد منهما.

أما الموارد التي يمكن ان يتصور بها ارجحية الواجب المأمور به على ضده الآخر فهي أكثر مما ذكر، فإذا واجه المكلف واجبين (كالصلاة وإزالة النجاسة)، ولمعرفة أي الدليلين مشروط بترك الآخر فلا بدّ من الفحص عن ملاك الدليل أو الواجب الأهم وقد تسأل: ما هو الطريق لأحراز أهمية الملاك ؟ توجد عدة طرق نذكر بعضها:

١ . ان يكون أحد الواجبين فورياً والآخر موسعاً، فان الفوري هو

الأهم.

إذا كان هناك تزامن بين المضيق الذي لا يرضى المولى بتأخيره كإزالة النجاسة عن المسجد، والموسّع الذي لا يفوت بالاشتغال بالمضيق إلاّ فضيلة الوقت، يحكم العقل بتقديم الأوّل . أي إزالة النجاسة على الثاني وهو الصلاة.

٢ . ان يكون أحدهما مما له بدل والآخر مما ليس له بدل، أي أحدهما معينا والآخر مخيرا، فإن ما لا بدل له أي المعين هو الأهم.

إذا كان واجباً لأحدهما بدل شرعاً دون الآخر، كالصلاة عند ضيق الوقت وهو جنب، والصلاة مع الطهارة المائية، فلو صلّى مع الطهارة المائية لخرج الوقت بخلاف ما إذا صلّى بالطهارة الترابية، فتتقدم الصلاة بالطهارة الترابية على الصلاة بالطهارة المائية، وذلك لأنّ الصلاة بالطهارة المائية تستلزم خروج الوقت وليس للوقت بدل، بخلاف الصلاة بالطهارة المائية فلو تركها فإنّ له بدلاً وهو التيمّم على الصعيد .

مثال آخر: لو كان عليه دين معجل مطلوب وكفارة رمضان، فلو صرف ما حصله من الثمن في أداء الدين لا يتمكن من إطعام ستين مسكيناً وهكذا العكس، ولكن يُقدّم الأوّل لأنّ أداء الدين ليس له بدل، فلو تركه فيترك بتاتاً، بخلاف إطعام ستين مسكيناً فلو تركه ينتقل إلى بدله وهو الصوم ستين يوماً .

٣ . إذا كان هناك واجباً أحدهما أهم من الآخر، كما إذا دار الأمر بين نجاة المسلم والكافر الذمي، أو المسلم والمؤمن فالعقل يحكم بتقديم الأهم . أو ان يدل دليل لبي كالأجماع على ان الملاك الأهم هذا

دون ذلك.

٤- أن يكون احد الامرين واجبا والآخر مندوباً، لا شك في ان الواجب مقدم على المندوب كاجتماع الفريضة مع النافلة.

٥- ثم انه لو كان أحد الوجوبين مشروطاً بترك الآخر، وأراد المكلف الامتثال بشكل لا يقع في العصيان، فعليه الاتيان بالأهم، فانه حينئذ يكون ممثلاً لوجوب الأهم كما هو واضح، وفي نفس الوقت يكون الوجوب المهم ساقطاً عنه، حيث ان وجوب المهم مشروط بترك الأهم، فإذا تحقق الأهم سقط وجوب المهم.

وعليه فلو أتى المكلف بالأهم لم يكن عاصياً لشيء من الأمرين بينما لو حقق المهم، فهو وان كان ممثلاً لأمره لكنه يكون عاصياً لأمر الأهم. هذا لو كان أحد الواجبين أهم، أما لو كانا متساويين، فبأي واحد منهما أتى المكلف يكون ممثلاً، لأن الاتيان بأي واحد منهما يكون موجباً لامتثال امره وفي نفس الوقت يكون موجباً لسقوط الأمر بالآخر.

٦- سبق امتثال أحد الحكمين زماناً، كما إذا كان امتثال أحد الواجبين سابقاً على الآخر زماناً كما إذا وجب عليه صوم الخميس والجمعة، ولم يتمكن إلا من صوم يوم واحد فعليه أن يقدم صوم الخميس على صوم الجمعة، لأنه لو صام الخميس وأفطر في الجمعة فقد صام وأفطر عن حجة، بخلاف ما إذا عكس فقد أفطر يوم الخميس بلا مجوز في ظرف الإفطار، وقس على ذلك ما إذا قدر على القيام في ركعة واحدة فتقدم الركعة الأولى على الثانية إذ لو عكس فقد ترك القيام في الركعة

الأولى بلا عذر، والمراد من التزاحم هو عدم التمكن وعدم القدرة من القيام أو الامتنال بكلا الواجبين لفرض عجز المكلف من ادائهما أو اكتثالهما معا .

وقد اوجز الماتن اربعة امور في ضابط الترجيح هي: ان يكون الضد العبادي مندوبا، او واجبا لكنه اقل اهمية من الواجب الاول المأمور به، او يكون الضد العبادي واجبا موسعا، او واجبا مخيرا، ففي كل ذلك يقدم ويكون الواجب راجحا على ضده ومنجزا في حق المكلف.

لذا قال (قده): وأرجحية الواجب على ضده الخاص العبادي يتصور في اربعة موارد:

١- أن يكون الضد العبادي مندوبا، ولا شك في ان الواجب مقدم على المندوب كاجتماع الفريضة مع النافلة، فانه بناء على اقتضاء الامر بالشئ للنهي عن ضده لا يصح الاشتغال بالنافلة مع حلول وقت الفريضة، ولا بد ان تقع النافلة فاسدة.

نعم لا بد ان تستثنى من ذلك نوافل الوقت لورود الامر بها في خصوص وقت الفريضة كنافلتي الظهر والعصر.

وعلى هذا فمن كان عليه قضاء الفوائت لا تصح منه النوافل مطلقا بناء على النهي عن الضد، بخلاف ما إذا لم نقل بالنهي عن الضد فان عدم جواز فعل النافلة حينئذ يحتاج إلى دليل خاص.

٢- أن يكون الضد العبادي واجبا ولكنه اقل أهمية عند الشارع من الاول كما في مورد اجتماع انقاذ نفس محترمة من

الهلكة مع الصلاة الواجبة.

٣- أن يكون الضد العبادي واجبا ايضا ولكنه موسع الوقت، والاول مضيق، ولا شك في أن المضيق مقدم على الموسع وان كان الموسع اكثر اهمية منه. مثاله اجتماع قضاء الدين الفوري مع الصلاة في سعة وقتها.

وازالة النجاسة عن المسجد مع الصلاة في سعة الوقت.

٤- ان يكون الضد العبادي واجبا أيضا ولكنه مخير، والاول واجب معين، ولا شك في ان المعين مقدم على المخير وان كان المخير أكثر اهمية منه لان المخير له بدل دون المعين.

مثاله اجتماع سفر مندور في يوم معين مع خصال الكفارة، فلو ترك المكلف السفر واختار الصوم من خصال الكفارة فان كان الامر بالشئ يقتضي النهي عن ضده كان الصوم منهيًا عنه فاسدا. هذه خلاصة بيان ثمرة المسألة مع بيان موارد ظهورها. ولكن هذا المقدار من البيان لا يكفي في تحقيقها، فان ترتبها وظهورها يتوقف على امرين.

قلنا ان الثمرة في هذه المسألة هي انه لو قلنا ان . الامر بالشئ يقتضي حرمة ضده الخاص . فيكون اتيان الضد العبادي منهي عنه لفساد العبادة المنهي عنها. اما لو قلنا بان . الامر بالشئ لا يقتضي النهي عن ضده الخاص . فان اتى بالضد العبادي فيقع عبادة صحيحة لعدم النهي

عنها بحسب الفرض، وذكرنا فيما سبق النكتة في ذلك. الا ان البيان المتقدم غير كاف في تحقيق هذه الثمرة وظهورها وترتب الحرمة على الضد متوقف على امرين.

ترتب الحرمة على الضد متوقف على امرين

الامر الاول: النهي الغيري التبعي للعبادة يقتضي فسادها

بمعنى ان لازم كون الشيء واجبا هو المنع من تركه، لكن هذا المنع من الترك لذات الفعل ليس مولوياً كما في ايجابه، بل هو منع عقلي تبعي وهذا المنع لأجل الوجوب، ومع وجود هذا المنع العقلي التبعي فلا حاجة الى النهي المولوي عن تركه، بل يستكشف انه مطلوباً وواجباً بنحو المولوية من الملازمة العقلية القائمة بين وجوب الفعل ووجوب المنع عن تركه.

مثلا خطاب (اقم الصلاة) هذا وجوب مولوي باقامتها اما وجوب المنع عن تركها منهي عنه نهى عقلي فلا حاجة الى النهي الشرعي المولوي بان يقول بعد ايجابه للصلاة في هذا الخطاب (ويجب منع تركها)، والغرض من نهى الشارع هو الردع عن الترك والردع العقلي موجود وحاصل ومعه فلا يعقل الردع الشرعي المولوي لأنه تحصيل للحاصل، وتحصيل الحاصل محال، فلعلّ القائل بالأقتضاء يرى أن نفس الفعل بالصلاة يكون زاجراً عقلاً عن النهي عن ضدها كالاكل مثلاً.

لذا قال (قده): (الاول) - القول بأن (النهي في العبادة يقتضي فسادها حتى النهي الغيري التبعي)، لانه إذا قلنا بان النهي مطلقاً لا

يقتضي فساد العبادة أو (خصوص النهي التبعي لا يقتضي الفساد)
فلا تظهر الثمرة ابدًا.

وهو واضح لان الضد العبادي حينئذ يكون صحيحا سواء قلنا
بالنهي عن الضد ام لم نقل.

والحق ان النهي في العبادة يقتضي فسادها حتى النهي الغيري
على الظاهر.

وسياتي تحقيق ذلك في موضعه ان شاء الله تعالى.

هل النهي التبعي عن عبادة يقتضي فساد تلك العبادة؟

ان اقصى ما يمكن ان يقال في دليل عدم اقتضاء الفساد في العبادة
المنهي عنها بالنهي التبعي الغيري هو ان النهي التبعي الغيري غير
كاشف عن فساد تلك العبادة المنهي عنها به، فلا مزاحم للمصلحة التي
تعلقت بها المحبوبة فالارادة وما فرض واحرزانه محبوب عند المولى
صح التقرب به بقصد تلك المحبوبة وتلك المصلحة.

وسياتي ان هذا التفسير والتصحيح لمقربة المنهي عنه بالنهي
التبعي الغيري غير كاف وان كان قد صدر من اعظم مشايخنا. بل لابد
من احرازانه غير منهي عنه وان كان نهيا تبعيا.

لذا قال (قده): واستعجالا في بيان هذا الامر نشير إليه اجمالا

فنقول: ان اقصى ما يقال في عدم اقتضاء النهي التبعي للفساد (اي

الامر بالشيء لا يقتضي النهي التعبدى عن ضده) هو ان النهي (التعبدى) لا

يكشف عن وجود مفسدة في المنهي عنه (الذي هو الضد الخاص، كترك فعل الصلاة الذي هو الضد الخاص للامر بامثالها الازالة) وإذا كان الامر كذلك فالمنهي عنه باق على ما هو عليه من مصلحة بلا مزاحم لمصلحته، فيمكن التقرب فيه (اي يمكن التقرب بال ضد العبادي المنهي عنه بالنهي التبعية لوجود المصلحة في مبادئه، التي هي المحبوبة والمطلوبة له من المولى) إذا كان عبادة بقصد تلك المصلحة المفروضة فيه (باعتباره بحسب الفرض المتقدم انه باق على ما به من مصلحة ولا مزاحم لتلك المصلحة).

شروط العمل التقريبي

ان الضابط في العمل العبادي ليس هو المصلحة والمفسدة فحسب، بل الضابط في العمل الذي يتقرب به الى المولى بالاضافة الى ذلك ان لا يكون منهيًا عنه ولو بالنهي التبعية المستكشف عقلا من الامر بالواجب الاصلي او النفسي، وان ما ذهب اليه بعض الاعاظم من الاصوليين من كفاية احراز المصلحة في ملاك الحكم كالمحبوبة او المبعوضة للفعل وارادته في مقام التشريع وحده غير كاف في احراز المقريية من العبد الى ساحة العبودية والتوسل به لجعله عملا مقربا ما لم يحرز عدم النهي عنه الصادر من المولى، وكون النهي تبعية كاف في استكشاف الزجر عن المنهي عنه عقلا، فلا وجه لمقرييته، ثم ان التبعية

والغيرية لا تخرج النهي عن كونه مولويا بنحو الملازمة العقلية بين الامر بالشيء واقتضاء النهي عن ضده. وما كان كذلك فلا يكون مقربا ولا يتعبد به لان النهي كاشفا عن المبغوضية وان فرض وجود مصلحة فيه لا يوجب محبوبيته مع فرض وجود النهي وتعلقه به.

لذا قال (قده): وهذا ليس بشيء - وان صدر من بعض اعاضم مشايخنا - لان المدار في القرب والبعد في العبادة ليس على وجود المصلحة والمفسدة فقط، فانه من الواضح ان المقصود من القرب والبعد من المولى القرب والبعد المعنويان تشبيها بالقرب والبعد المكانيين، وما لم يكن الشئ مرغوبا فيه للمولى فعلا لا يصلح للتقرب به اليه، ومجرد وجود مصلحة فيه لا يوجب مرغوبيته له مع فرض نهيه وتبعيده.

وبعبارة أخرى: لا وجه للتقرب إلى المولى بما ابعدنا عنه (اي بما نهى عنه)، والمفروض ان النهي التبعية نهى مولوي، وكونه تبعية لا يخرج عن كونه زجرا وتنفيرا وتبعيدا عن الفعل وان كان التباعد لمفسدة في غيره أو لفوات مصلحة الغير.

نعم لو قلنا بأن النهي (اي النهي التبعية الغيري) عن الضد ليس نهيا مولويا بل هو نهى يقتضيه (الاقتضاء هنا بمعنى الادراك) العقل الذي لا يستكشف منه حكم الشرع كما اخترناه في المسألة فان هذا النهى العقلي (اي غير المولوي) لا يقتضي تبعيذا عن المولى الا إذا

كشَفَ عن مفسدة مبغوضة للمولى (في العبارة بعض الغموض، والمقصود ان النهي المولوي هو نهى يدركه العقل اذا كان يستكشف من ادراكه له حكم الشارع منه اي اذا كانت هناك ملازمة بين حكم العقل وبين حكم الشارع فهو نهى مولوي، اما اذا كان هذا ادراك العقل لا يستكشف منه الحكم الشرعي فلا موجب للمبغوضية لانها من الملاكات وهي بيد الشارع، والمفروض اننا غير جازمين به).

وهذا شئ آخر لا يقتضيه حكم العقل في نفسه (باعتبار ان ملاكات الاحكام بيد الشارع فقط، والمبغوضية وكذا الرغوبية او المحبوبة هي من ملاكات الاحكام).

اقول: كيف يكون نهى يقتضيه العقل ولا يستكشف منه حكم الشرع؟ هذا القول مبني على انكار منه (ره) للملازمة العقلية بالمعنى الاصولي بين ما يدركه العقل وبين حكم الشرع، مع انه ذكر في المبحث الثالث من مبحث المستقلات العقلية في بحث الملازمات العقلية المتقدم قال: ثبوت الملازمة العقلية بين حكم العقل وحكم الشرع ومعنى الملازمة العقلية هنا - على ما تقدم - انه إذا حكم العقل بحسن شئ أو قبحه هل يلزم عقلا أن يحكم الشرع على طبقه؟ وهذه هي المسألة الأصولية التي تخص علمنا، وكل ما تقدم من الكلام كان كالمقدمة لها. وقد قلنا سابقا: أن الأخباريين فسر كلامهم - في أحد الوجوه الثلاثة المتقدمة الذي

يظهر من كلام بعضهم - بإنكار هذه الملازمة. وأما الأصوليون فقد أنكرها منهم صاحب الفصول ولم نعرف له موافقا. وسيأتي توجيه كلامهم وكلام الأخباريين. ثم قال: والحق أن الملازمة ثابتة عقلا.

الامر الثاني: لا أحد ينكر أن الشريعة في جميع أحكامها تراعي

مصالح العباد

بل إن كل حكم شرعي يحقق مصلحة ويدرك مفسدة عن المكلفين. قال الله تعالى: (ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون)^(١).

فبمجرد احراز كون الفعل ذا مصلحة صح التعبد به ولا يتوقف على وجود الامر به من المولى، أي اعتباره منه، لأن روح الحكم هو المحبوبة التي تدل على وجود المصلحة فيه التي تتوقف عليها الإرادة، أما الجعل والاعتبار في مقام الانشاء فهذا لا يؤثر في الإرادة في شيء وإنما هو مجرد صياغة لما تعلق به الإرادة التشريعية الدالة على المصلحة فالمحبوبة، أو عدم الإرادة المتعلقة بالمفسدة فالمبغوضية المعبر عنها بالنهي التشريعي، أما نفس الجعل والاعتبار الذي هو الفعلية فلا يؤثر في شيء من إرادة الفعل أو عدم إرادته كذلك، فيصح أن يتقرب به بمجرد احراز محبوبة ذلك الفعل للمولى وإن لم يكن قد امر

به فعلا او امر به لكنه لم يصل بعد الى المكلف ولم يعلم به، كما لو اطلع العبد على عطش سيده وارادته للماء فاحضره له قبل انشاء الامر به منه فيكون مقبولا عند المولى بلا شك فيه، كما يصح للمولى ان يحتج لو علم ان عبده علم بارادته الى الماء باي طريق كان ولم يحضره له وان يؤاخذة على عدم المسارعة له به. ثم ان عبادية الفعل هي غير متوقفة على قصد الامر بها فلو وقعت بدون قصد الامر بها بل بقصد ونية تلك المحبوبة من المولى الى ذلك الفعل وقعت صحيحة، بخلاف ما ذهب اليه صاحب الجواهر رحمه الله من تعلق العبادة بقصد الامر في الامتثال. لذا قال (قده): (الثاني). - ان صحة العبادة والتقرب لا يتوقف على وجود الامر الفعلي بها، بل يكفي في التقرب بها احرار محبوبيتها الذاتية للمولى، وان لم يكن هناك امر فعلي بها لمانع. اما إذا قلنا بان عبادية العبادة لا تتحقق الا إذا كانت مأمورا بها بأمر فعلي، فلا تظهر هذه الثمرة ابدا، لانه قد تقدم ان الضد العبادي - سواء كان مندوبا أو واجبا اقل اهمية أو موسعا أو مخيرا - لا يكون مأمورا به فعلا لمكان المزاخمة بين الامرين ومع عدم الامر به لا يقع عبادة صحيحة وان قلنا بعدم النهي عن الضد.

والحق هو الاول، أي ان عبادية العبادة لا تتوقف على تعلق الامر بها فعلا، بل إذا احرز انها محبوبة في نفسها للمولى مرغوبة لديه فانه يصح التقرب بها إليه وان لم يأمر بها فعلا لمانع، لانه يكفي في عبادية الفعل ارتباطه بالمولى والاتيان به متقربا به إليه

مع ما يمنع من التعبد به من كونه فعله تشريعاً أو كونه منهيًا عنه. ولا تتوقف عباديته على قصد امتثال الأمر كما مال إليه صاحب الجواهر قدس سره.

توضيح مصطلح (القدرة)

الاصوليون ذكروا ان التكليف لا يتعلق بغير المقدور، فالوجوب لا يتعلق بالصلاة مثلاً إلا مع قدرة المكلّف عليها قدرة تكوينية بان يكون ممن يتمكن باداءه فعلاً، فالمغمى عليه لا يكون مكلّفاً به، وهذا واضح.

وايضاً ان لا يكون مبتلياً بضد آخر اهم لا يقدر معه امتثالهما معاً، فمثلاً، لو فرض ان المكلّف قادراً تكويناً على اداء الواجب الا انه قد توجه اليه بالاثناء واجب اهم كانقضاء شخص أو شك على الفرق فهل مع توجه الأمر بالانقضاء يبقى الأمر بالصلاة متوجّهاً اليه، أو لا؟^(١)، وهذا هو معنى

(١) والجواب: انه لا يمكن ذلك، فان الصلاة والانقضاء ضدان، وتوجه الأمر للضدين في وقت واحد أمر غير ممكن، فمع توجه الأمر بالانقضاء لا يمكن توجه الأمر بالصلاة، والا يلزم طلب الجمع بين الضدين وهو مستحيل. وقد يقال: ان الأمر بالجمع بين الضدين وان كان مستحيلاً إلا ان ذلك فيما لو كان الأمر واحداً بان قال المولى أجمع بين الضدين، أما إذا كان بامرّين بان قيل في أمر صل وفي أمر ثان انقذ فهو ليس بمستحيل، والمفروض في المقام وجود أمرين. والجواب: ان العقل يرى الاستحالة في كلتا الحالتين ولا يفرق بينهما.

(عدم الابتلاء بال ضد) الذي ورد في كلماتهم^(١).

ثمرة المسألة عند المحقق الثاني:

المحقق الثاني^(٢) في جامع المقاصد قال: قوله: (ولا تصح صلاته

(١) ماهو معنى عدم الابتلاء بال ضد؟

ذهب الشيخ الاخوند الى انه لا يكون المكلف سبق اليه تكليف بالوجوب مثلا يتنافى والتكليف الجديد كالامر بالصلاة، لان ذلك مستحيل لعدم القدرة على الامتنال في آن واحد لكلاهما. اي ان التكليف بال ضد يكفي في كونه ممنوعا من التوجه الى المكلف بمجرد وجود تكليف آخر يزاحمه مع فرض التوجه، وان لم يكن المكلف واقعا مشغلا في التكليف السابق، بعبارة ثانية: من توجه له تكليف بانقاذ النفس المحترمة من الغرق مثلا لا يكون مأمورا باداء الصلاة اي لا تكون واجبة عليه في نفس الوقت لوجود تكليف ضد الاخير، فله توجهه اليه يتنافا مع التكليف السابق، وان لم يكن المكلف مشغلا ومتلبسا حقيقة بعملية الانقاذ، بل يكفي في عدم تكليفه بالثاني نفس وجود التكليف الاول المضاد للثاني.

وذهب جمع آخر من علماء الاصول ومنهم الميرزا النائيني (ره) والسيد الخوئي (ره) والسيد الشهيد الى ان مجرد وجود التكليف الاول لا يتنافى ولا يتعارض مع التكليف الثاني بال ضد ما لم يكن المكلف مشغلا واقعا وحقيقة بالتكليف الاول كالانقاذ مثلا، بل يجري قاعدة الترتب بين المهم والا هم، فاذا كان التكليف الاول هو ال ا هم انصرف اليه ولا يكون الثاني داخلا في عهده، والعكس صحيح. وهذا ما يصطلح عليه بثبوت الامرين بالضدين على نحو الترتب.

(٢) هو علي بن حسين بن علي بن محمد بن عبد العالي الكركي العاملي

في أول وقتها، ولا شئ من الواجبات الموسعة..) لأن الأمر بالاداء على الفور يقتضي النهي عن ضده، والنهي في العبادة [المنافية في أول أوقاتها قبل القضاء مع المطالبة، وكذا غير الدين من الحقوق كالزكاة والخمس] يقتضي الفساد، وكل من المقدمتين تبين في الأصول. وفي الأولى كلام، فإن الذي يقتضي الأمر بالاداء النهي عنه هو ترك الأداء، وهو الضد العام الذي يسميه أهل النظر النقيض، أما الضد الخاص كالصلاة مثلا فلا^(١). انتهى قدر الحاجة.

يعني، ان الذي يقتضيه الامر بالاداء هو النهي عن الضد العام وهو وجوب ترك الترك، اما الضد الخاص مثل النهي عن اداء فعل الصلاة اذا كان فعلها ضدا لواجب اهم فهذا القدر لا يقتضيه الامر بالاداء. فلو وقعت الصلاة منه تقع صحيحة لان الامر بالاداء لا يقتضي الا النهي عن الضد العام اي ترك الترك، فيكون النهي غير مقتضيا لفساد الضد الخاص



صاحب كتاب جامع المقاصد وله كتاب المطاعن، ورسالة النجمية في الكلام، ورسالة في العدالة، ورسالة في الغيبة، وحاشية على تحرير العلامة ورسالة في الحج، وحواشيه على الدروس وعلى الذكرى، وله رسالة في الكر، ورسالة في الجبيرة، ورسالة في تعقيبات الصلاة، ورسالة في حرمة تقليد الميت وحرمة البقاء على التقليد بعد موته، إلى غير ذلك من الرسائل وأجوبة المسائل في أكثر أبواب الفقه. وكانت وفاته في النجف الأشرف ثامن عشر ذي الحجة الحرام سنة أربعين بعد الألف من الهجرة.

فيمكن ان يقع منه عبادة لامكان التقرب به، هذا كله اذا دار الامر بين المضيق والموسع، اما لو دار الامر بين المضيقين فلا، اي لا دليل يقتضي خروج واحد (من الواجبين المضيقين) بعينه من الصلاة في آخر الوقت وقضاء الحق المضيق، فالحكم بصحة الصلوة في آخر الوقت أيضا باطل، لأنه يستلزم الترجيح بلا مرجح.. الى ان قال: وهذا من غوامض التحقيقات، وهذا أصل تبتنى عليه كثير من المسائل، فيجب التنبيه له. ولا شك أن الحكم بعدم الصحة أحوط، وأزجر للنفوس عن التهاون في أداء الحقوق الفورية، وإن كان الفقه هو القول بالصحة.

لذا قال (قده): هذا، وقد يقال في المقام- نقلا عن المحقق الثاني تغمد الله برحمته- ان هذه الثمرة (عدم اقتضاء النهي للفساد) تظهر حتى مع القول بتوقف العبادة على تعلق الامر بها، ولكن ذلك في خصوص التزام بين الواجبين الموسع والمضيق ونحوهما (كالتزام بين الواجب المخير والمعين)، دون التزام بين (الواجب) الاهم والمهم المضيقين (كالصلاة في آخر الوقت وقضاء الحق المضيق).

والسرفي ذلك (اي في عدم اقتضاء النهي للفساد في دوران الامر بين الواجب المضيق والموسع): ان الامر في الموسع انما يتعلق بصرف وجود الطبيعة على أن يأتي به المكلف في أي وقت شاء من الوقت الواسع المحدد له، اما الافراد بما لها من الخصوصيات الوقتية فليست مأمورا

بها بخصوصها، (اي ان الامر بالواجب الموسع يتعلق بطبيعي الفعل لا بفرد من افراد، كالامر بالصلاة فان الصلاة باعتبار وقتها فهي من الواجبات الموسعة الى ما قبل خروجها عن وقتها المتعارف فان كل آن من الأتات قبل خروج وقتها ويقدر وقت ادائها هو فرد من افراد الصلاة فالامر بها غير معلق بالفرد الذي يقع في اول وقتها خاصة ولا بالذي يليه خاصة ولا بالذي يلي الذي يليه بل الامر متعلق بالطبيعة المؤلفة من كل هذه الافراد، او نقول ان الطبيعي مشترك في ضمن تلك الافراد) والامر بالمضيّق إذا لم يقتض النهي عن ضده فالفرد المزاحم له من افراد ضده الواجب الموسع لا يكون مأمورا به لا محالة من اجل المزاحمة ولكنه لا يخرج بذلك عن كونه فردا من الطبيعة المأمور بها (اي لو فرضنا الفرد من الصلاة الذي يزاحم الازالة كان هو فرد الصلاة الواقع في الآن الاول من وقتها، فهذا الفرد غير مخصوص للامر بالصلاة فيقدم المأمور به في نفس ذلك الوقت كالازالة مثلا، ثم ياتي بالصلاة في الفرد الآخر الذي اعقب الازالة، فهو عين الامتثال لان الطبيعة من ضمنه والمأمور به هو الطبيعة وهي متحققة به ايضا وهذا كاف ومجزّي في حصول الامتثال للصلاة).

وهذا كاف في حصول امتثال الامر بالطبيعة لان انطباقها على هذا الفرد المزاحم قهري فيتحقق به الامتثال قهرا ويكون

مجزيا عقلا عن امتثال الطبيعة في فرد آخر، لانه لا فرق من جهة انطباق الطبيعة المأمور بها بين فرد وفرد.

هل الواجب في الموسع ينحل الى واجبات طويلة

اي لكل فرد من افراد الطبيعة المأمور بها، او انه لا يوجد الا وجوبا واحدا متعلقه صرف الطبيعة المأمور بها وهي في ضمن جميع افرادها التي تتالف منها، فعلى الاول ليس هناك امرا بخصوص الفرد المزاحم للضد الواجب المضيق ولا يوجد امر مصححا له لو وقع فيقع فاسدا. وعلى الثاني، والذي هو المختار عند المحقق الثاني من انه ليس هناك الا وجودا واحدا يتعلق بصرف الطبيعة، ويكون المكلف فيه مخيرا بالتخيير العقلي بين افراد الطبيعة المأمور بها، وما يقع باختياره يكون كاف في اجزاء الماتي به في امتثال الامر، بشرط ان يكون المانع من امتثال المزاحم هو المزاحمة للواجب المضيق. هذه خلاصة توجيه ما نسب الى المحقق الثاني (ره).

لذا قال (قده): وبعبارة أوضح: انه لو كان الوجوب في الواجب الموسع ينحل إلى وجوبات متعددة بتعدد أفراده الطولية الممكنة في مدة الوقت المحدد على وجه يكون التخيير بينها شرعيا. فلا محالة لا أمر بالفرد المزاحم للواجب المضيق ولا أمر آخر يصححه فلا تظهر الثمرة.

ولكن الامر ليس كذلك، فانه ليس في الواجب الموسع الا وجوب واحد يتعلق بصرف وجود الطبيعة، غير أن الطبيعة لما كانت لها أفراد طولية متعددة يمكن انطباقها على كل واحد

منها فلا محالة يكون المكلف مخيراً عقلاً بين الافراد، أي يكون مخيراً بين أن يأتي بالفعل في أول الوقت أو ثانيه أو ثالثه وهكذا إلى آخر الوقت، وما يختاره من الفعل في أي وقت يكون هو الذي ينطبق عليه الأمور به وإن امتنع أن يتعلق الأمر به بخصوصه لما منع، بشرط أن يكون المانع غير جهة نفس شمول الأمر المتعلق بالطبيعة له، بل من جهة شئ خارج عنه وهو المزاخمة مع المضيق في المقام. هذا خلاصة توجيه ما نسب إلى المحقق الثاني في المقام.

الشيخ النائيني رحمه الله: الضرد المزاخم لا يمكن أن يكون هو من افراد الطبيعة، لأن التكليف لا يمكن أن يتعلق بالتكليف المقدور للمكلف والضرد المزاخم غير مقدور له فلا يتعلق الأمر به، مع أننا نقول أن التكليف يتعلق بالطبيعة وأتيان فرد منها كاف في صدق الامتثال، فقال (فنقول لا ريب في أن مراد القائل بتعلقها بالافراد ليس هو تعلق الأمر بما فرض وجود في الخارج فإنه مسقط له فلا يعقل أن يكون معروضاً له مع أنه من طلب الحاصل).

ثم إن القدرة شرط في المأمور به مأخوذة في الخطاب، لأنه يستحيل التكليف بغير المقدور عقلاً، بل كثير من الآيات والروايات يستدل بها على عدم التكليف بغير المقدور، (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا) ^(١) (وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) ^(٢)، والنبوي الشريف رفع

(١) البقرة: ٢٨٦.

(٢) سورة الحج آية ٧٨.

عن امتي ما لا يستطيعون وغير ذلك. وهذا يدل على عدم تعلق الواجب المأمور به بفرد الطبيعة المزاحم للواجب او الضد المضيق ، باعتباره غير مقدور ، والقدرة معتبرة في التكليف وشرط في المأمور به والخطاب ليس مطلقا حتى في الافراد الخارجة على قدرة المكلف، ثم انه يستحيل جعل الداعي في نفس المكلف من قبل المولى ويكون متعلقه ممتنعا .

لذا قال (قده): ولكن شيخنا المحقق النائيني لم يرتضه، لانه يرى ان المانع من تعلق الامر بالفرد المزاحم يرجع إلى نفس شمول الامر المتعلق بالطبيعة له، يعني انه يرى ان الطبيعة المأمور بها بما هي مأمور بها لا تنطبق على الفرد المزاحم ولا تشملها، وانطبق الطبيعة بما هي مأمور بها على الفرد المزاحم لا ينفع ولا يكفي في امتثال الامر بالطبيعة.

والسرفي ذلك واضح، فانا إذ نسلم ان التخيير بين افراد الطبيعة تخيير عقلي نقول ان التخيير انما هو بين افراد الطبيعة المأمور بها، بما هي مأمور بها فالفرد المزاحم خارج عن نطاق هذه الافراد التي بينها التخيير. اما ان الفرد المزاحم خارج عن نطاق افراد الطبيعة المأمور بها بما هي مأمور بها فلان الامر انما يتعلق بالطبيعة المقدورة للمكلف بما هي مقدورة (اي ان الامر يتعلق بالطبيعة بما هي افراد مقدورة للمكلف والافراد المقدورة حسب الفرض هي جميع افراد الطبيعة عدا الفرد الذي يكون مزحما للواجب المأمور به بنحو يكون مانعا للاتيان بال ضد الآخر)، لان قدره شرط في المأمور به مأخوذة في الخطاب، لا انها شرط عقلي محض والخطاب في نفسه عام شامل في اطلاقه للافراد المقدورة

وغير المقدورة. بيان ذلك: ان الامر انما هو لجعل الداعي في نفس المكلف، وهذا المعنى بنفسه يقتضي كون متعلقه مقدورا لاستحالة جعل الداعي إلى ما هو ممتنع.

فيعلم من هذا أن القدرة مأخوذة في متعلق الامر ويفهم ذلك من نفس الخطاب بمعنى ان الخطاب لما كان يقتضي القدرة على متعلقه، فتكون سعة دائرة المتعلق على قدر سعة دائرة القدرة عليه لا يزيد ولا تنقص، أي تدور سعته وضيقة مدار سعة القدرة وضيقتها. وعلى هذا فلا يكون الامر شاملا لما هو ممتنع من الافراد إذ يكون المطلوب به الطبيعة بما هي مقدرة والفرد غير المقدور خارج عن افرادها بما هي مأمور بها.

نعم لو كان اعتبار القدرة بملاك قبح تكليف العاجز فهي شرط عقلي لا يوجب تقييد متعلق الخطاب لانه ليس من اقتضاء نفس الخطاب، فيكون متعلق الامر هي الطبيعة بما هي لا بما هي مقدورة، وان كان بمقتضى حكم العقل لا بد ان يقيّد الوجوب بها، فالفرد المزاحم - على هذا - هو أحد افراد الطبيعة بما هي التي تعلق بها كذلك.

وتشديد ما أفاده استاذنا ومناقشته يحتاج إلى بحث اوسع لسنا بصده الآن، راجع عنه تقاريرات تلامذته.

مبحث جانبي

مسألة الترتب

مسألة الترتب

عرفت ان الواجب ينقسم الى مضيق وموسع، والى معين ومخير، والى غير ذلك، فالمعتاد عند دوران الامر بينها فالمقدم هو ما كان ملاكه اهم فيرجح في التقديم على الواجب الذي يكون ملاكه مهما، وهذا واضح لا نقاش فيه.

وانما اختلفوا في تصحيح تقديم المهم على الاهم، فالبعض يرى الواجب المهم الذي يزاحم الواجب الاهم في الوجود او ان يكون سببا في عدم وجود الاهم لو وقع يقع فاسدا لعدم الامر به، وبعض آخر يرى خلاف ذلك فلو عصى المكلف الامر بالاهم امتثل التكليف بالمهم، فيكون امتثال المهم مشروطا بعدم امتثال التكليف بالاهم، فيكون التكليف بالاهم مطلقا من جهة امتثال التكليف بالمهم أو عدم امتثاله.

وأما التكليف بالمهم فهو مشروط بعدم امتثال الأهم أو قل أنه مشروط بعصيان الأهم، وبهذا تكون فعالية التكليف بالمهم مشروط بعصيان التكليف الأهم.

وهذا هو الترتب المصحح للاتيان بالمهم. ثم ان مورد الأمر الترتبي هو حالات التزاحم وضيق قدرة المكلف عن الجمع بين التكليفين والآ فلو كان المكلف قادرا على الجمع بين التكليفين في عرض واحد فلا معنى للأمر الترتبي .

توضيح مصطلح: (الواجب الموسع والواجب المضيق)

الواجب الموسع، هو الواجب الذي يكون الزمان المعتبر في أدائه أوسع من مقدار أدائه، بمعنى أن الزمان المعتبر في صحة الواجب وقوعه في ظرفه أوسع من المقدار الذي يكفي لأداء الواجب. ومثاله: الصلاة اليومية، فإن الزمان المعتبر في صحة صلاة الظهر يمتدّ من زوال الشمس الى حين الغروب في حين أن المقدار الزمني الذي يكفي لأداء صلاة الظهر أقلّ بكثير من ذلك الزمان، ومن هنا يكون المكلف في سعة من جهة اختيار اي فرد من الافراد لجعلها مصداقا لامثال الواجب المأمور به. وعكس ذلك الواجب المضيق الذي يكون زمن الواجب فيه مساويا لمقدار أدائه، ومثاله صيام نهار شهر رمضان حيث أن زمان الواجب فيه مساو لمقدار الواجب من الإمساك.

توضيح مصطلح (الواجب التخييري والتعيني):

عرفت مما تقدم في ابحات مقدمة الجزء الاول أن الواجب التخييري هو الذي يجوز تركه ولكن الى بدل، وذلك في مقابل الواجب التعيني والذي لا يجوز تركه حتى الى بدل.

توضيح مصطلح: (الواجب المقيد والمشروط):

وعرفت ايضا هناك ما المراد من الواجب المطلق وذكرنا بانه الواجب الذي لم يقيد بقيد كالصلاة بالنسبة للتحنك فإنها مطلقة من جهته، أي أنها لم تقيد به، ولهذا لا يتحصص الواجب به بحيث تكون الحصة المأمور بها من الصلاة هي خصوص الحصة الواجدة

لقيد التحنك.

كما وعرفت ايضا المراد من الواجب المشروط فهو الواجب المقيّد بقيد يوجب كون المطلوب هو الحصّة الواجدة له أو قلّ المتقيّد به كالصلاة بالنسبة للساتر فإنّها مقيّدة به، فالساتر وان لم يكن جزء في الأمور به إلاّ أنّ التقيّد به مأمور به، فالمطلوب هو الصلاة المتقيّد بالساتر.

تصوير الامر الترتبي

لو وقعت النجاسة في المسجد عند زوال الشمس فإنّ هنا يمكن تصوير الأمر الترتبي، بأن يقال إنّ فعلية الأمر بالصلاة . والذي هو الواجب الموسع . مشروط بعدم امتثال الأمر بالإزالة، وهذا بخلاف الأمر بالإزالة فإنّه مطلق من جهة امتثال الأمر بالصلاة أو عدم امتثاله. فمورد الأمر الترتبي هو ضيق قدرة المكلف عن الجمع بين التكليفين المتضادين . بنحو الضد الخاص . في عرض واحد .

والترتب ايضا يتصوّر حتى في حال قدرة المكلف على الجمع بين التكليفين طوليا اذا كان عاجزا عن الجمع بينهما في عرض واحد، كما في الواجب الموسع والمضيق .

لذا قال (قده): وإذا امتد البحث إلى هنا، فهناك مشكلة فقهية تنشأ من الخلاف المتقدم لا بد من التعرض لها بما يليق بهذه الرسالة. وهي ان كثيرا من الناس نجدهم يحرصون - بسبب تهاونهم - على فعل بعض العبادات المندوبة في ظرف وجوب شئ هو ضد للمندوب،

فيتركون الواجب ويفعلون المندوب، كمن يذهب للزيارة أو يقيم مأتم الحسين (ع) (عليه السلام) وعليه دين واجب الاداء. كما نجدهم يفعلون بعض الواجبات العبادية في حين ان هناك عليهم واجبا اهم فيتركونه، أو واجبا مضيق الوقت مع ان الاول موسع فيقدمون الموسع على المضيق أو واجبا معينا مع أن الاول مخير فيقدمون المخير على المعين وهكذا.

ويجمع الكل تقديم فعل المهم العبادي على الاهم، فان المضيق اهم من الموسع، والمعين اهم من المخير، كما ان الواجب اهم من المندوب (ومن الآن سنعتبر بالاهم والمهم ونقصد ما هو اعم من ذلك كله).

فاذا قلنا بأن صحة العبادة لا تتوقف على وجود أمر فعلى متعلق به وقلنا بأنه لا نهى عن الضد أو النهي عنه لا يقتضي الفساد، فلا اشكال ولا مشكلة، لان فعل المهم العبادي يقع صحيحا حتى مع فعلية الامر بالاهم، غاية الامر يكون المكلف عاصيا بترك الاهم من دون ان يؤثر ذلك على صحة ما فعله من العبادة.

وانما المشكلة فيما إذا قلنا بالنهي عن الضد وأن النهي يقتضي الفساد، أو قلنا بتوقف صحة العبادة على الامر بها كما هو المعروف عن الشيخ صاحب الجواهر قدس سره، فان أعمالهم هذه كلها باطلة ولا يستحقون عليها ثوابا، لانه اما منهي عنها والنهي

يقتضي الفساد، وأما لا أمر بها وصحتها فتوقف على الأمر.

تصحيح المهم العبادي مع وجود الأمر بالاهم ؟

ذهب جمع من الأصوليين ومنهم الميرزا النائيني الى ان مجرد وجود التكليف الاول لا يتنافى ولا يتعارض مع التكليف الثاني بالضد مالم يكن المكلف مشغولاً واقعاً وحقيقةً بالتكليف الاول كالانقاذ مثلاً، بل يجري قاعدة الترتب بين المهم والاهم، فإذا كان التكليف الاول هو الاهم انصرف اليه ولا يكون الثاني داخل في عهده، والعكس صحيح. وهذا ما يصطلح عليه بثبوت الأمرين بالضدين على نحو الترتب.

وقد استدل صاحب الكفاية الآخوند الخراساني رحمه الله على استحالة القول بالترتب لأنه يستحيل ان يكون تكليفيين فعليين متضادين في آن واحد يدخلان معا في عهدة المكلف^(١).

وللشيخ الأعظم كلام منقول عن الشيخ جعفر كاشف الغطاء تدل على أنه كان يقول أيضاً بإمكان الفكرة المذكورة، وفي ذلك الموضع بالذات يرد الشيخ الأعظم على الفكرة بنفس ما ذكره الآخوند لاثبات الاستحالة^(٢).

وقد يحصل اتجاه ثانٍ يقول بعدم إمكان الترتب من رواه الشيخ

(١) كفاية الأصول: ١٦٦.

(٢) فرائد الأصول للشيخ الأعظم الطبعة القديمة: ٣٠٩.

الأعظم^(١).

أما الماتن رحمه الله ومن يذهب الى (ان صحة العبادة لا تتوقف على وجود الامر فعلا) (وان الامر بالشئ لا يقتضي النهي عن ضده)، مستغنيا عن هذا البحث وعن القول بالترتب لتصحيح العبادة في مقام المزاخمة بين الضدين الالههم والمهم كما تقدم.

لذا قال (قده): فهل هناك طريقة لتصحيح فعل المهم العبادي مع وجود الامر بالالههم؟ ذهب جماعة إلى تصحيح العبادة في المهم بنحو (الترتب) بين الامرين: (الامر بالالههم والامر بالمهم)، مع فرض القول بعدم النهي عن الضد وان صحة العبادة تتوقف على وجود الامر. والظاهر ان اول من أسس هذه الفكرة وتنبه لها المحقق الثاني^(٢) وشيد أركانها السيد الميرزا الشيرازي^(٣).

(١) نقلا عن الشيخ الاستاذ في مجلس درسه الشريف، وفي كتابه (الحلقة الثالثة في اسلوبها الثاني، مسألة الترتب).

(٢) كما عن جامع القاصد للمحقق الثاني الكركي ٥: ١٣.

(٣) كما حكى عنه في كفاية الاصول: ١٦٨، والسيد الميرزا الشيرازي هو الميرزا محمد حسن الحسيني ابن السيد محمود المشهور بالميرزا الشيرازي والإمام المجدد الشيرازي ولد سنة ١٢٣٠ هـ في مدينة شيراز، وتوفي الميرزا الشيرازي ليلة الأربعاء ٢٤ شعبان سنة ١٣١٢ هـ في مدينة سامراء عن ٨٠ عاما تقريبا ونقل جثمانه الشريف إلى النجف الأشرف ودفن بجوار مرقد أمير المؤمنين عليه السلام وأقام العلماء مراسم الفاتحة على روحه ودامت

←

كما أحكمها ونقحها شيخنا المحقق النائيني طيب الله
مناهم. وهذه الفكرة وتحقيقها من أروع ما انتهى إليه البحث

→

سنة كاملة.

أشهر طلابه: يذكر المرحوم آغا بزرك الطهراني (٣٧٢) اسماً من طلاب الميرزا
الشيرازي اللذين صار بعضهم من كبار العلماء والفقهاء والمؤلفين ومن
هؤلاء:

١ - الحاج الشيخ ميرزا حبيب الله الرشتي الطهراني

٢ - الحاج الميرزا حسين النوري

٣ - الحاج الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي

٤ - الميرزا محمد تقي الشيرازي (الميرزا الثاني)

٥ - آية الله العلامة الحاج الميرزا محمد حسين النائيني

٦ - الحاج الشيخ فضل الله النوري

٧ - الأخوند الملا محمد كاظم الخراساني

٨ - آية الله السيد كاظم الطباطبائي اليزدي

أهم مؤلفاته :

١ - كتاب في الطهارة

٢ - رسالة في الرضاع

٣ - كتاب في الفقه من بداية المكاسب حتى آخر المعاملات

٤ - رسالة في اجتماع الأمر والنهي

٥ - رسالة في دمشق

٦ - خلاصة في إشارات أستاذه الشيخ مرتضى الأنصاري يحوي جميع أبواب
الأصول.

الاصولي تصويرا وعمقا.

خلاصة فكرة الترتب

قلنا فيما سبق انه اذا وقع التضاد بين واجبين كالصلاة وانقاذ الغريق، او الصلاة وازالة النجاسة عن المسجد، فالتعرف على ان ايهما وجوبه مطلق، وايهما وجوبه مقيد بعدم الاشتغال بالآخر، يرتبط بمعرفة النسبة بين الملاكين، فان كان ملاك الصلاة هو الأهم كان وجوب الإزالة هو المشروط بعدم الاشتغال بالصلاة ويبقى وجوب الصلاة مطلقاً، ولو فرض العكس فالعكس، ولو كانا متساويين كان كل منهما مشروطاً بترك امثال الآخر المعبر عنه بالترتب من الجانبين، ولو كان أحد الوجوبين مشروطاً بترك الآخر، وأراد المكلف الامتثال بشكل لا يقع في العصيان، فعليه الاتيان بالأهم، فانه حينئذ يكون ممثلاً لوجوب الأهم كما هو واضح، وفي نفس الوقت يكون الوجوب المهم ساقطاً عنه، حيث ان وجوب المهم مشروط بترك الأهم، فإذا تحقق الأهم سقط وجوب المهم. وعليه فلو أتى المكلف بالأهم لم يكن عاصياً لشيء من الأمرين بينما لو حقق المهم، فهو وان كان ممثلاً لأمره لكنه يكون عاصياً لأمر الأهم.

هذا لو كان أحد الواجبين أهم، أما لو كانا متساويين، فبأي واحد منهما أتى المكلف يكون ممثلاً، لأن الاتيان بأي واحد منهما يكون موجباً لامتثال امره وفي نفس الوقت يكون موجباً لسقوط الأمر بالآخر. ومن الواضح بعد اشتراط كل تكليف بعدم الاشتغال بالأهم أو المساوي يكون مضاد خطاب صل وازل هكذا: (صل ان لم تشتغل بواجب أهم أو

مساوٍ، وأزل ان لم تشتغل بواجب أهم أو مساوٍ، ولا محذور في جعل مثل هذين الحكمين. كما لو فرضنا ان السفر على شخص كان واجبا والإقامة كانت محرمة عليه حدوثا وبقاء، فدائما يكون مأمورا بالسفر ويقال له لا تنو الإقامة، ولكن إذا فرضنا انه عصى ونوى الإقامة فهل يكون مكلفا بالصوم في شهر الصيام وبإتمام الصلاة مع ثبوت المضادة بينهما وبينه أم لا؟ من البديهي كونه مكلفا بذلك، ولا يتم هذا إلا بالترتب بان يقال له لا تنو الإقامة وان عصيت فصم وأتم صلاتك فالترتب لا بد من الالتزام به. والقائل بالترتب يدعي عدم استلزام هذا القسم لطلب الضدين أصلا، وذلك لأن الأمر بالأهم وان كان ثابتا في ظرف عصيانه لكون العصيان عصيانا له، كما ان الأمر بالمهم أيضا فعلي حينئذ لتحقيق شرطه إلا انه مع ذلك لا تنافي بينهما، لأن الأمر بالأهم وان كان معدما للأمر بالمهم لأنه ناف لعصيان نفسه إلا ان الأمر لا يقتضي عصيانه بل يأمر بالمهم على تقدير العصيان، فإذا اشترط أحد الخطابين بترك الآخر لا يلزم من ذلك طلب الجمع بين ضدين، هذه خلاصة المطلب في الترتب.

ويذكر ان فكرة الترتب طوها واوصلها الى ما هي عليه الآن الميرزا النائيني رحمه الله^(١).

(١) هو الشيخ محمد حسين ابن الشيخ عبد الرحيم الغروي النائيني. ولادته: ولد في الخامس والعشرين من ذي القعدة ١٢٧٦هـ بمدينة نائين في إيران. درس (قدس سره) المبادئ والعلوم الأدبية في نائين، وهي أوائل بلوغه سافر
←



إلى إصفهان لإكمال دراسته هناك، ثم سافر إلى سامراء المقدسة عام ١٣٠٣هـ للاستفادة من أستاذه الشيرازي الكبير، وفي عام ١٣١٤هـ بعد وفاة أستاذه الشيرازي بسنتين سافر إلى كربلاء المقدسة وبقي فيها سنتين، ثم انتقل إلى النجف الأشرف عازماً على الإقامة بها للتدريس والتحقيق. ومن أساتذته: السيد محمد حسن الشيرازي المعروف بالشيرازي الكبير، الشيخ محمد حسين الإصفهاني، الشيخ محمد باقر الإصفهاني، الشيخ أبو المعالي الكلباسي. ومكانته العلمية: يتميز (قدس سره) عن أقرانه وعلماء عصره بمكانته العلمية الخاصة بينهم، فلم يكن حلقة كباقي الحلقات التي يقتصر دورها على ربط الماضي بالحاضر، ونقل نتاج الماضين إلى المعاصرين، وإنما كان حلقة مشعة، مازال شعاعها متواصلاً ومتوهجاً في الدراسة الحوزوية التخصصية. ولا تزال آراؤه ونظرياته تتداولها الأوساط العلمية، وتهيمن بقوة على الفكر الأصولي في مرحلته المعاصرة، ويُعبر عنها باسم «مدرسة النائيني»، بحيث يُعدّ التطرّق لراي الشيخ النائيني في مسألة ما ومعالجته سلباً أو إيجاباً ضرورة علمية، ولم يكن المحقق الشيخ آقا بزرك الطهراني مبالغاً حينما قال فيه: «أما هو في الأصول فأمر عظيم؛ لأنه احاط بكلّياته، ودقّقه تدقيقاً مدهشاً، وأتقنه إتقاناً غريباً، وقد رنّ الفضاء بأقواله ونظرياته العميقة، كما انطبعت أفكار أكثر المعاصرين بطابع خاص من آرائه، حتّى عدّ مُجدداً في هذا العلم»، ثمّ قال: «وكان لبحثه ميزة خاصة لدقّة مسلكه، وغموض تحقيقاته، فلا يحضره إلّا ذووا الكفاءة من أهل النظر، ولا مجال فيه للناشئين والمتوسّطين؛ لقصورهم عن الاستفادة منه». ومن صفاته وأخلاقه: كان (قدس سره) ذا نفسية قدسية كبيرة، وخلق رفيع، ووقار منقطع النظير، وهيبة فائقة، وكان على درجة عالية من الانقطاع إلى الله تعالى، والفاء في ذاته، وعدم التمالك في أداء





المسؤوليات الشرعية، حتّى قال عنه الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء: «كانت كلّ أحواله وأعماله وعلومه تدلّ على نفس كبيرة ذات قدسية كريمة، قليلة النظير أو معدومة المثل». وقال الشيخ آقا بزرك الطهراني: «كان إذا وقف للصلاة ارتعدت فرائضه، وابتلّت لحيته من دموع عينيه». وتدرّسه: ألقى (قدس سره) دروسه في الأصول ثلاث دورات كاملة، استغرقت كلّ دورة سبع سنين، كما وألقى دروسه في فقه المكاسب في دورتين توسّطهما محاضراته في فقه الصلاة. ومن تلامذته: السيّد جمال الدين الكلبيكاني، السيّد محسن الطباطبائي الحكيم، السيّد محمد حسين القاضي الطباطبائي، السيّد أبو القاسم الخوئي، الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني، السيّد محمد هادي الحسيني الميلاني، السيّد محمود الحسيني الشاهرودي، السيّد حسن الموسوي البجنوردي، السيّد محمد الحجة الكوهكمري، الشيخ محمد تقي الأملي، الشيخ علي محمد البروجردي، الشيخ محمد باقر الأشتياني، الشيخ محمد رضا المظفر، الشيخ محمد حسين المظفر، الشيخ محمد حسن المظفر، السيّد صدر الدين الصدر، الشيخ عبد الحسين الأميني، الشيخ موسى الخونساري، الشيخ مهدي الإصفهاني، الشيخ حسين الحلّي.

مرجعيتّه: برز اسم الشيخ النائيني مرجعاً دينياً في الفتوى والتقليد بعد وفاة الشيخ فتح الله الإصفهاني المعروف بشيخ الشريعة، فرجع إليه الناس في التقليد. ومن مؤلفاته: رسالة الصلاة في المشكوك، رسالة في التعبدية والتوصلية، رسالة في المعاني الحرفية، رسالة في الترتب، تنبيه الأمة وتنزيه الملة (في وجوب إقامة النظام الدستوري)، ذخيرة العباد (باللغة الفارسية)، تعلّيق على العروة الوثقى، وسيلة النجاة، مناسك الحج، فوائد الأصول، بحوثه في الأصول، كتبها الشيخ الكاظمي الخراساني، بحوثه في الأصول،



لذا قال (قده): وخلاصةً ففكرة (الترتب): انه لا مانع عقلا من أن يكون الامر بالمهم فعليا عند عصيان الامر بالاهم، فإذا عصى المكلف وترك الاهم فلا محذور في أن يفرض الامر بالمهم حينئذ، إذ لا يلزم منه طلب الجمع بين الضدين، كما سيأتي توضيحه.

وباتضح ذلك نقول: أنّ البحث عن الترتب انما هو عن امكانه وامتناعه، بمعنى أنّ البحث عنه بحث ثبوتي، وواضح أنّه لو ثبت امتناعه فإنّه لا تصل النوبة للبحث الإثباتي انما الكلام فيما لو ثبت امكانه. وقد أفاد السيد الخوئي رحمه الله أنّ ثبوت الامكان للأمر الترتبي كاف في ثبوت وقوعه بلا حاجة الى تجشم عناء البحث الإثباتي، وبيانه:

هو إنّ افتراض مسئولية المكلف عن تكليفين يعجز عن الجمع بينهما في عرض واحد مستحيل لاستحالة التكليف بغير المقدور، أو قل أنّ الأمر بالضدين بنحو يكون كلّ واحد منهما مطلق من جهة امتثال



كتبها السيد الخوئي، منية الطالب، بحوثه حول المكاسب، كتبها الشيخ موسى الخونساري، بحوثه في المكاسب والبيع، كتبها الشيخ محمد تقي الأملي، بحوثه في كتاب الصلاة، كتبها الشيخ الأملي أيضاً، أجود القرارات، بحوثه في كتاب الصلاة، كتبها الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني، الفتاوى (وهي مجموعة نفيسة استنسخها تلميذه الشيخ حسين الحلّي). توفّي (قدس سره) في السادس والعشرين من جمادى الأولى ١٣٥٥ هـ بالنجف الأشرف، وصلى على جثمانه المرجع الديني السيد أبو الحسن الموسوي الإصفهاني، ودُفن في الصحن الحيدري للإمام علي (عليه السلام).

الآخر أو عصيانه مستحيل لاستحالة طلب الجمع بين الضدين، فالأمر بانقاذ الغريق الاول بنحو مطلق، والأمر بانقاذ الغريق الثاني بنحو مطلق . رغم ضيق قدرة المكلف عن امتثال الأمرين - مستحيل والألزم التكليف بما لا يطاق، وحينئذ لا بدّ من أحد علاجين، إمّا البناء على سقوط الأمر بالمهم من رأس، بمعنى أنّ المكلف مسئول عن امتثال التكليف بالأهم فحسب وليس مسئولا عن التكليف بالمهم سواء امتثل الأمر بالأهم أو لم يمتثله، وأما الالتزام بتقييد الأمر بالمهم، أي الالتزام بمسئولية المكلف عن الأمر بالمهم عند عصيان الأمر بالأهم، وهذا معناه سقوط الإطلاق عن الأمر بالمهم دون سقوط أصل الأمر به.

وتلاحظون أنّ كلّ واحد من هذين الحلين يرتفع معه محذور التكليف بغير المقدور، إلّا أنّ الاول لا مبرر له بعد امكان التفضي عن محذور التكليف بغير المقدور بواسطة الحل الثاني.

لذا قال (قده): وإذا لم يكن مانع عقلي من هذا الترتب فإن الدليل يساعد على وقوعه والدليل هو نفس الدليلين المتضمنين للأمر بالمهم والأمر بالأهم، وهما كافيان لاثبات وقوع الترتب. وعليه، ففكرة الترتب وتصحيحها يتوقف على شيئين رئيسين في الباب، أحدهما امكان الترتب في نفسه، وثانيهما الدليل على وقوعه.

امكان الترتب

وبهذا يتمحض البحث في الترتب عن إمكانه وامتناعه، وقد اختلف الأعلام في ذلك، ونسب السيد الخوئي رحمه الله الى الشيخ الانصاري رحمه الله القول بامتناعه، خلافا لجمع من الأعلام كالمحقق النائيني رحمه الله. هذا وقد استدلّ صاحب الكفاية رحمه الله للقول بالامتناع بما ملخصه: انه يلزم من الأمر الترتبي طلب الجمع بين الضدين، وذلك في زمان فعلية الأمر بالمهم، أي حين عصيان الأمر بالأهم أو العزم على تركه وعصيانه، إذ من الواضح عدم سقوط الأمر بالأهم بمجرد عصيانه أو العزم على عصيانه، وحينئذ يكون كلّ من الأمر بالأهم والأمر المهم فعليا، وهذا معناه مسئولية المكلف عن كلا التكليفين، إذ إنّ كلا منهما يدعو لامتنال نفسه حينئذ، إذ إنّ ذلك هو مقتضى افتراض فعلية كل منهما^(١).

(١) وأما ما استدل به على إمكان الترتب فوجوه إلا أنّ عمدة القول بإمكانه يتضح بهذا البيان . بعد الاستدلال عليه بالوجدان وملاحظة الخطابات العرفية . وهو أنّ المفترض هو عدم التنافي بين الأمر بالأهم والأمر بالمهم ذاتا، بمعنى أنّه ليس ثمة محذور من جعل الوجوب على الفعل الأهم وجعل الوجوب على الفعل المهم، وذلك لكون كل واحد منهما واجدا لملاك جعله، نعم التنافي إنّما هو من جهة ضيق قدرة المكلف عن الجمع بين متعلقي الجعلين، وحينئذ لو كان كلا التكليفين مطلقيين لكان المكلف عاجزا عن امتثالهما، أمّا لو افترضنا أنّ فعلية التكليف بالمهم مقيّدة بعدم امتثال الأهم فإنّه لا محذور من جهة استحالة التكليف بغير المقدور، وذلك واضح عند ما يمثل المكلف الأمر بالأهم، حيث لا مسئولية على المكلف من



جهة التكليف بالمهم بعد ان لم تكن فعليته متحققة بسبب انتفاء موضوعها وهو عصيان الأمر الأهم، إذ المفترض أنه لم يعص الأهم. وأما حينما يعصي التكليف بالأهم فكذلك لا محذور من جهة لزوم التكليف بغير المقدور، إذ أن المكلف لم يكن مسئولا عن غير التكليف بالأهم، فالتكليف بالأهم ليس مزاحما بتكليف آخر، وذلك لأن التكليف بالمهم لا يدعو لايجاد موضوعه وهو عصيان الأمر بالأهم فلا يكون التكليف بالمهم منافيا ومعاندا للتكليف بالأهم، غايته أن المكلف لما شاء عدم امتثال التكليف بالأهم تنقح موضوع التكليف بالمهم، فالمكلف إذن قادر على امتثال الأهم بواسطة اعدام موضوع الأمر بالمهم. ويتعبير آخر: لما لم تكن التكاليف مقتضية لايجاد موضوعاتها، إذ هي لا تدعو إلا الى امتثال نفسها في ظرف اتفاق تحقق موضوعاتها خارجا، لما لم يكن كذلك فالأمر بالمهم لا يزاحم الأمر بالأهم، إذ أن الأمر بالمهم لا يكون كذلك إلا اذا افترضنا اقتضائه لايجاد موضوعه وهو معصية الأمر بالأهم، والأمر ليس كذلك حيث قلنا ان الأمر بالمهم لا يدعو لمعصية الأمر بالأهم.

وحيث نقول: إذا لم يكن الأمر بالمهم نافيا للأمر بالأهم فما هو المانع من الأمر به بنحو الترتب، بأن يقال: تجب عليك الإزالة مطلقا ولكن اذا عصيت الأمر بها وجبت عليك الصلاة، فالأمر بالصلاة لا يزاحم الأمر بالإزالة، إذ أنه لا يدعو لعصيان الأمر بالإزالة وإنما يدعو للإتيان بالصلاة لو عصى المكلف الأمر بالإزالة، وواضح أنه حين عصيانه الأمر بالإزالة قادر على امتثال الأمر بالصلاة تكوينا وشرعا، اما تكوينا فواضح، واما شرعا فلأن ترك الإزالة لم يكن مستندا الى الشارع بعد ان لم يكن الأمر بالصلاة مقتضيا وداعيا لعصيان الأمر بالإزالة.

لذا قال (قده): اما (الاول) وهو امكانه في نفسه فيبانه: ان أقصى ما يقال في ابطال الترتب واستحالته: هو دعوى لزوم المحال منه، وهو فعلية الامر بالضدين في آن واحد، لان القائل بالترتب يقول باطلاق الامر بالآهم وشموله لصورتى (فعل الهم وتركه)، ففي حال فعلية الامر بالمهم وهو حال ترك الهم يكون الامر بالاهم فعليا على قوله، والامر بالضدين في آن واحد محال.

وفي الجواب عن هذه الشبهة هو ان النافين ارجعوا قيد (في آن واحد) الى الضدين، اي ان الضدين واجبين في آن واحد، فيتكاذبان، لان يستحيل على الحكيم ان يوجب شيء ويحرمه في آن واحد، وهذا مما لا شك فيه، لكن في ارجاع القيد الى الضدين فيه مغالطة وخلط وقع فيه اصحاب هذا الاتجاه، لان هذا القيد لا يرجع الى نفس الضدين، فيلزم منه الجمع بينهما، بل يرجعه القائلين بالترتب الى زمن الوجوب، فان للمولى ان يطلب من عبده انقاذ كلا من زيد وعمر في آن واحد، وان عجز عن انقاذهما معا انقذ احدهما بنحو التخيير، او كما في الامر الصادر في دخول المسجد والقراءة، وان كام الامر صدر في آن واحد وفي نفس الخطاب الواحد، لكن يعقل الترتب بينهما في مقام الامتثال اذا عجز فيكون المحال في الامر هو الجمع بين الضدين في آن ووقت واحد امتثالا، لا في تشريع الامر بهما. كما لو منع المولى العرفي من انشاء الاقامة على عبده المسافر في شهر رمضان، فلو عصى العبد وانشأ وقصد الاقامة، فيكون الصوم مشروط بشرطين، الاول طلوع الفجر، والآخر

عصيانه لحرمة قصد الإقامة، فكما ان الصوم في وجوبه خطابه لا يتاخر عن الشرط الاول كذلك في الشرط الثاني من دون فرق بينهما، فلا محذور في ذلك من هذه الجهة، لان لا يوجد مطلوبان كل واحد منهما في عرض الآخر حتى يكون محالا، بل الامران مشروطان بعدم الآخر من الاول، فان امتثل الامر الاول وهو عدم قصد وانشاء الإقامة في سفره فلا صوم لانه مشروط بها، وان عصى الامر الاول وقصد الإقامة تحت اي ظرف كان فيتوجه اليه خطاب الصوم المشروط بعصيان الاول بالاضافة الى الشرط او الشروط الاخرى كطلوع الفجر وغير ذلك، وهذه هي فحوى الترتب. وبعد المناقشة وعدم تمامية ما ادعاه المستشكل في تصوير الاستحالة العقلية لفكرة الترتب، ففكرة الترتب في نفسها ممكنة بلا اي محذور.

لذا قال (قده): ولكن هذه الدعوى - عند القائل بالترتب - باطلّة، لان قوله (الامر بالضدين في آن واحد محال) فيه مغالطة ظاهرة، فان قيد (في آن واحد) يوهم انه راجع الى الضدين فيكون محالا إذ يستحيل الجمع بين الضدين، بينما هو في الحقيقة راجع الى الامر، ولا استحالة في أن يأمر المولى في آن واحد بالضدين إذا لم يكن المطلوب الجمع بينهما في آن واحد، لان المحال هو الجمع بين الضدين لا الامر بهما في آن واحد وان لم يستلزم الجمع بينهما. اما ان قيد في آن واحد راجع الى الامر لا الى الضدين فواضح، لان المفروض أن الامر بالمهم مشروط بترك الاهم فالخطاب الترتبي ليس

فقط لا يقتضي الجمع بين الضدين بل يقتضي عكس ذلك، لانه في حال انشغال المكلف بامثال الامر بالا هم واطاعته لا امر في هذا الحال الا بالا هم ونسبة المهم إليه حينئذ كنسبة المباحات إليه.

واما في حال ترك ال ا هم والانشغال بالمهم فان الامر بالا هم نسل م انه يكون فعليا وكذلك الامر بالمهم، ولكن خطاب المهم حسب الفرض مشروط بترك ال ا هم وخلو الزمان منه، ففي هذا الحال المفروض يكون الامر بالمهم داعيا للمكلف إلى فعل المهم في حال ترك ال ا هم فكيف يكون داعيا إلى الجمع بين ال ا هم والمهم في آن واحد.

وبعبارة أوضح: ان يجاب الجمع لا يمكن أن يتصور الا إذا كان هناك مطلوبان في عرض واحد، على وجه لو فرض امكان الجمع بينهما لكان كل منهما مطلوبان، وفي الترتب لو فرض محالا امكان الجمع بين الضدين فانه لا يكون المطلوب الا ال ا هم ولا يقع المهم في هذا الحال على صفة المطلوبة ابدا، لان طلبه حسب الفرض مشروط بترك ال ا هم فمع فعله لا يكون مطلوبا.

وقوع الترتب

ان لكل من الخطابين . ال ا هم والمهم . دليله المستقل بقطع النظر عن وقوع المزاحمة بينهما، وان الامر في كل منهما مطلق وغير مقيد بفعلية الآخر وعدمها، فعند وقوع التزاحم بين الامرين فيجب (بحسب

قواعد التزاحم بين اطلاق كلا منهما) الجمع بين الدليلين لقاعدة -
 الجمع اولى من الطرح . الا ان هذا الجمع محال لعجز المكلف من
 امتثالهما معا بحسب الفرض، ولطروا العجز لابد من رفع اليد عن اطلاق
 امر احدهما، ومن الطبيعي يكون الامر ذو الملاك الاهم هو الراجح، فلا
 ترفع اليد عن اطلاقه، بل الذي يرفع اليد عنه هو اطلاق الامر ذو الملاك
 المهم، لان الاهم في المقام هو الراجح عند المولى الأمر والثاني تقديمه
 ترجيح بلا مرجح، فيتعين رفع اليد عن اطلاق امر دليل الخطاب المهم
 فقط، ورفع اليد عن اطلاق الامر هو تقييد ذلك الدليل بقيد او شرط، بان
 يقول مثلا (صلي اذا لم تمتثل الازالة، او عند عدم الازالة)، بمعنى آخر،
 بعد ان كان الدليل لا بشرط من جهة الامر بالدليل الآخر يصبح مقيدا
 بعدمه اي بشرط لا . اما اصل الدليل باق لا ترفع اليد عنه وان رفعت عن
 اطلاقه وانما هذا شيء آخر لا علاقة له برفع اليد عن اطلاقه.

لذا قال (قده): وأما (الثاني) وهو الدليل على وقوع الترتب وأن
 الدليل هو نفس دليلي الامرين، فبياناه: ان المفروض أن لكل من
 الاهم والمهم - حسب دليل كل منهما - حكما مستقلا مع قطع
 النظر عن وقوع المزاخمة بينهما، كما ان المفروض أن دليل كل
 منهما مطلق بالقياس إلى صورتي فعل الآخر وعدمه. فابذا وقع
 التزاحم بينهما اتفاقا، فبحسب اطلاقهما يقتضيان ايجاب الجمع
 بينهما (لقاعدة الجمع اولى من الطرح)، ولكن ذلك محال (اي الجمع
 بين الاطلاقين غير ممكن عقلا بعد فرض التزاحم وعدم امكان امتثالهما معا)،

فلا بد أن ترفع اليد عن اطلاق احدهما (رفع اليد بمعنى التصرف في هذا الاطلاق وجعله مشروطا بعدم او ترك الآخر)، ولكن المفروض أن الالم أولى وأرجح (اي ملاكه اهم عند الأمر، لاحد المرجحات المتقدمة كونه الواجب المضيق او مما لا بديل له او لفوريته او لتعيينه وغير ذلك من المرجحات التي ذكرناها فيما تقدم فراجع) ولا يعقل تقديم المرجوح على الراجح والمهم على الالم فيتعين رفع اليد عن اطلاق دليل الامر بالمهم فقط، ولا يقتضي ذلك رفع اليد عن أصل دليل المهم، لانه انما نرفع اليد عنه من جهة تقديم اطلاق الالم لمكان المزامحة بينهما وارجحية الالم والضروريات انما تقدر بقدرها.

وإذا رفعنا اليد عن اطلاق دليل المهم مع بقاء أصل الدليل فان معنى ذلك اشتراط خطاب المهم بترك الالم. وهذا هو معنى الترتب المقصود.

وبتعبير آخر: يدور الأمر بين سقوط أصل الأمر بالمهم وبين سقوط اطلاقه، ولا معنى للالتزام بسقوط أصل الأمر بالمهم بعد ان كان واجدا لملاك جعله، وبعد امكان التفضي عن محذور التكليف بغير المقدور بواسطة تقييد الأمر بعدم امتثال التكليف بالأمهم.

ومن هنا يتعين سقوط الإطلاق عن الأمر بالمهم، لأنه القدر المتيقن الذي تقتضيه القرينة العقلية والتي هي استحالة التكليف بغير المقدور.

لذا قال (قده): والحاصل: ان معنى الترتب المقصود هو اشتراط الامر بالمهم بترك الالهم (اي تقييد الاتيان بالواجب المهم بشرط لا اي بعدم وترك الواجب الالهم)، وهذا الاشتراط حاصل فعلا بمقتضى الدليلين، مع ضم حكم العقل بعدم امكان الجمع بين امتثالهما معا، وبتقديم الراجح على المرجوح الذي لا يرفع الا اطلاق دليل المهم (اي بعد ان كان الواجب المهم بنحو لا بشرط من جهة الواجب الالهم صار بشرط لا من جهة الالهم)، فيبقى أصل دليل الامر بالالهم على حاله (اي يبقى على وجوبه) في صورة ترك الالهم فيكون الامر الذي يتضمنه الدليل (بعد رفع اليد عن اطلاق الامر بالمهم) مشروطا بترك الالهم. وبعبارة أوضح: ان دليل المهم في أصله مطلق يشمل صورتين: صورة فعل الالهم وصورة تركه.

ولما رفعنا اليد عن شموله لصورة فعل الالهم لمكان المزاخمة وتقديم الراجح فيبقى شموله لصورة ترك الالهم بلا مزاحم، وهذا معنى اشتراطه بترك الالهم.

فيكون هذا الاشتراط مدلولاً لدليلي الامرين معا بضميمة حكم العقل، ولكن هذه الدلالة من نوع دلالة الإشارة. هذه خلاصة فكرة (الترتب) على علاتها، وهناك فيها جوانب تحتاج إلى مناقشة وايضاح تركناها إلى المطولات، وقد وضع لها شيخنا المحقق النائيني خمس مقدمات لسد ثغورها راجع عنها تقريرات تلامذته.

المسألة الرابعة
اجتماع الامر والنهي
وفيها مباحث عدة..

مسألة: اجتماع الامر والنهي

تحرير محل النزاع

من جملة المسائل الأصولية مسألة ان الأمر والنهي هل يمكن اجتماعهما في مورد واحد أو لا ؟ هذه القاعدة هي قاعدة اجتماع الامر والنهي، وقد ذكر لها جملة عناوين بعضهم عنوانها بجواز اجتماع الامر والنهي.

وآخر عنوانها بامتناع اجتماع الامر والنهي.

وثالث بجواز تعلق الامر والنهي بعنوانين متصادقين على واحد شخصي خارجي، ورابع بامتناع اجتماع الامر والنهي في موضوع واحد، وخامس قال بعدم جدوى هذا البحث واراد ان يخرج هذا البحث عن مباحث علم الاصول فقال:

ان الامر والنهي من الاحكام الشرعية والاحكام الشرعية امور اعتبارية لا واقع لها خارجاً عدى اعتبار المعبر، فلا مضادة بين نفس اعتبار الوجوب والحرمة ذاتاً، فيزول هذا البحث من الوجود. ففهمنا من عنوان هذه القاعدة انها قاعدة خلافية.

هل البحث في اجتماع الامر والنهي معقول؟

اعلم ان المضادة بين الامر والنهي يكون من ناحيتين:

الاولى: من جهة المبدأ وهو اشتمال الفعل على المحبوبة واشتمال الفعل المنهي عنه على المبغوضة فيستحيل ان يكون فعلاً واحداً محبوباً ومبغوضاً في وقت واحد، حتى لو فرضنا ان وجوب وحرمة الانفاق من الامور الاعتبارية، لكن هذه الامور الاعتبارية تشتمل على ان المأمور به محبوب والمنهي عنه مبغوض، فكيف يكون فعل واحد في الخارج محبوب ومبغوض من جميع الجهات؟.

الثانية: ان المضادة بين الأمر والنهي من جهة الامتثال والاطاعة، فلا يمكن للمكلف ان يمتثل وجوب الانفاق وينتهي عن وجوب الانفاق في وقت واحد فأن هذا يستلزم التكليف بالمحال، لأن المكلف في الحال غير قادر على امتثال التكليفين الوجوب والحرمة معاً، فالبحث في جواز اجتماع الامر والنهي واستحالته معقول.

ما هي الفائدة في بحث اجتماع الامر والنهي؟

يتوهم ان هذا البحث (اجتماع الامر والنهي) هو لتصحيح الصلاة في المغصوب سواء كان المغصوب داراً أو لباساً، فأراد البعض ان يبحث هذا البحث لمن هو عالم بالغصبية مع انه توجد ادلة شرعية على بطلان هذه الصلاة، فمن الأدلة: (ما جاء في مكاتبة الامام صاحب الزمان (عجل الله فرجه) حيث قال: لا يحل لأحد أن يتصرف في مال غيره بغير اذنه) اي يحرم، فاذا كان التصرف حرام ومبغوض في المغصوب فكيف يتقرب

الانسان بالمغصوب الى الله تعالى، ومعه فما الفائدة في بحث اجتماع الامر والنهي؟.

الجواب: ان هذا البحث وهو اجتماع الامر والنهي ليس لأجل هذا الذي توهم فان هذا من الوضوح بمكان فالكل يفتي بالبطلان، ولكن الكلام فيما اذا جهل الانسان الغصبية او نسي الغصبية فهل يمكن تصحيح الصلاة؟، فان قلنا بالامتناع فحينئذ يكون بين الامر والنهي تعارض أو تزام، وان قلنا بالجواز وحصل قصد القرية من الجاهل او من الناسي فتصح صلاته، وكذا اذا قلنا ان افعال الصلاة المأمور بها وهيئة الركوع والسجود ليست هي تصرف في الثوب بالمغصوب فالركوع والسجود هي هيئة بل تحريك الثوب ملازم للركوع فيكون التصرف في الثوب مثل الصلاة والنظر للأجنبية فعلا اقتربنا، اذا يصح الصلاة في الثوب المغصوب اذا قلنا ان الركوع والسجود ليس تصرف في الثوب بالمغصوب بل تحريك الثوب ملازم للركوع.

فهذه المسألة معقودة لتصحيح هذه الموارد فيتكلم في صحة الصلاة اذا اجتمع لباس المغصوب مع الصلاة وقلنا ان الركوع والسجود هيئة يلزمها تحريك الثوب وهو التصرف، فهما شيان اقتربنا ويقال له اجتماع انضمامي وفيه يجوز الامر باحدهما والنهي عن الآخر كما سيأتي. فالبحت معقول جداً.

لذا قال (قده): تحرير محل النزاع: واختلف الأصوليون من القديم في أنه هل يجوز اجتماع الامر والنهي في واحد أو لا يجوز؟،

ذهب إلى الجواز أغلب الاشاعرة وجملة من اصحابنا أولهم الفضل
أبن شاذان على ما هو المعروف عنه، وعليه جماعة من محققي
المتأخرين، وذهب إلى الامتناع أكثر المعتزلة وأكثر اصحابنا^(١).

(١) الفضل بن شاذان هو أبو محمد، الفضل بن شاذان بن الخليل الأزدي
النيشابوري. لم تُحدّد لنا المصادر تاريخ ولادته ومكانها، إلّا أنّه كان من
أعلام القرن الثالث الهجري، ومن المحتمل أنّه ولد في نيشابور باعتباره
نيشابوري. كان (رضي الله عنه) من أصحاب الإمامين الهادي
والعسكري (عليهما السلام). ومن أقوال الإمام العسكري (عليه السلام)
فيه «رحم الله الفضل»، وقال (عليه السلام): «أغبط أهل خراسان بمكان
الفضل بن شاذان، وكونه بين أظهرهم» (رجال الكشي ٨١٨/٢ ح ١٠٢٣، ١٠٢٧).
قال الشيخ النجاشي (قدس سره): «كان ثقة، أحد أصحابنا الفقهاء
والمتكلمين، وله جلالة في هذه الطائفة، وهو في قدره أشهر من أن نصفه»
رجال النجاشي: ٣٠٧ رقم ٨٤). وقال الشيخ الطوسي (قدس سره): «فقيه،
متكلم، جليل القدر» (الفهرست: ١٩٧ رقم ٥٦٣). وقال العلامة الحلي (قدس
سره): «كان ثقة، جليلاً، فقيهاً، متكلماً، له عظم شأن في هذه الطائفة،
(خلاصة الأقوال: ٢٢٩). يعتبر من رواة الحديث في القرن الثالث الهجري،
وقد وقع في إسناد كثير من الروايات تبلغ زهاء (٧٧٥) مورداً، فقد روى
أحاديث عن الإمامين الرضا والجواد (عليهما السلام). ومن مؤلفاته: إثبات
الرجعة، الإيضاح، الإيمان، الخصال في الإمامة، العلل، الفرائض الكبير،
الفرائض الأوسط، الفرائض الصغير، مسائل البلدان، معرفة الهدى والضلالة،
المعيار والموازنة، الملاحم، النجاح في عمل شهر رمضان. تُوَفِّيَ (رضي الله
عنه) عام ٢٦٠هـ بمدينة نيشابور، ودُفِنَ فيها، وقبره معروف يُزار.

هل الاحكام تتعلق بالصور الذهنية او تتعلق بالصورة الخارجية؟

هناك حديث دار بين الأصوليين يقول: ان الأحكام هل تتعلق بالموضوع الخارجي أو بالصورة الذهنية، فوجوب الصلاة مثلاً هل يتعلق بالصلاة الخارجية التي يأتي المكلف بها في الخارج أو هو منصب على الصورة الذهنية للصلاة؟ وهكذا الحكم بالحرارة في قولنا (النار حارة) هل هو منصب على النار الخارجية أو على النار الذهنية؟

ولاول وهلة وقد تقول بتوجه الحكم إلى الصلاة الخارجية لانها محط الآثار فهي الناهية عن الفحشاء دون الصورة الذهنية، وقد اختار هذا الجواب جماعة منهم صاحب الكفاية في مبحث اجتماع الأمر والنهي حيث ذكر ان الأمر بالصلاة متعلق بالصلاة الخارجية . لانها محط الآثار . دون الصورة الذهنية والنهي عن الغضب يتعلق بالغضب الخارجي دون الذهني، وبما ان الصلاة في الدار المغصوبة والغضب خارجاً شيء واحد هو صلاة وهو غصب فيلزم تعلق الأمر والنهي بشيء واحد خارجي وهو مستحيل، ومن هنا اختار . الأخوند . القول باستحالة اجتماع الأمر والنهي في مقابل من قال بالإمكان بدعوى ان الأمر يتعلق بالصورة الذهنية للصلاة والنهي بالصورة الذهنية للغضب، وحيث ان الصورتين متعددتان فلا يلزم اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد .

وبهذا اتضح ان القول باستحالة اجتماع الأمر والنهي وإمكانه يبتنيان على مسألتنا هذه، فمن قال بتعلق الأحكام بالصور الذهنية لا يلزم عنده اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد، فلذا يقول بإمكان

الاجتماع، ومن قال بتعلقها بالأشياء الخارجية يلزم عنده اجتماعهما في شيء واحد ولذا يقول باستحالة الاجتماع.

وان كان المعروض بالذات للامر والنهي واحد (صلي ولا تصلي) فالمعروض للامر هو الصلاة وكذا المعروض للنهي هو الصلاة، فهذا مستحيل عند الكل وهو خارج عن البحث فلا يجوز اجتماع الامر والنهي اذا كان المعروض بالذات واحداً، اما لان التكليف مشروط بالقدرة ولا قدرة للمكلف في ان يصلي ولا يصلي في وقت واحد بل له قدرة واحدة فيستحيل اجتماع التكليفين. أو لان التضاد بين (صلي ولا تصلي) موجود في عالم الجعل والحكم فيستحيل اجتماع بعث وزجر على عنوان واحد مع قطع النظر عن القدرة على الامتنال، او لأن التضاد ثابت بينهما في مرحلة المبادئ، فهو خارج عن دائرة البحث.

ثم لابد من اخراج شيء آخر وهو اذا كان المعروض بالذات للامر والنهي متغايرا والمعرض بالعرض أيضا متغاير، مثل (صلي ولا تنظر الى الاجنبية) فهنا عنوان الصلاة غير عنوان النظر الى الاجنبية فالمعروض بالذات وهو المفهوم والعنوان الكلي الذهني بينهما تغاير، ومطبقهما في الخارج أيضا متغاير لأن الصلاة هي القراءة والنظر هو غير القراءة، فهذا أيضا يخرج لانه ممكن ومفروغ عنه والصلاة صحيحة.

لذا قال (قده): وكان المسألة- فيما يبدو من عنوانها- من الابحاث التافهة، إذ لا يمكن أن نتصور النزاع في امكان اجتماع الامر والنهي في واحد حتى لو قلنا بعدم امتناع التكليف بالمحال

كما تقوله الاشاعرة، لان التكليف هنا نفسه محال، وهو الامر والنهي بشئ واحد. وامتناع ذلك من اوضح الواضحات، وهو محل وفاق بين الجميع.

ثم كيف صح هذا النزاع من القوم وما معناه ؟

هناك حالة وسطى وهي ان المعروض بالذات متغاير والمعرض بالعرض واحد وهي (صلي ولا تغصب) فمفهوميهما متغايران لكن مصداق العنوانين الخارجي وهو الصلاة في المغصوب وهو تصرف (فالصلاة والتصرف من ناحية المفهوم متغايران لكن من ناحية المطبق والخارج واحد)، فهنا يأتي الكلام فهل التغاير بين العنوانين يدفع محذور التضاد فيكون ممكن او لا يدفع التضاد فيكون مستحيلا.

ثم أعلم أن الأصوليين قد أطنبوا الكلام في هذه المسألة، وذكروا لها مقدمات عديدة، وكانوا يشرحون بنحو التفصيل كل واحد من الألفاظ المذكورة في عنوان المسألة فكانوا يذكرون معنى الجواز والاجتماع والعنوان والواحد وأقسام الوحدة ونحو ذلك.

لذا قال (قده): اذن، فكيف صح هذا النزاع من القوم وما معناه؟ والجواب: ان التعبير باجتماع الامر والنهي من خداع العناوين، فلا بد من توضيح مقصودهم من البحث بتوضيح الكلمات الواردة في هذا العنوان، وهي كلمة: الاجتماع، الواحد، الجواز.

ثم ينبغي أن نبث أيضا عن قيد آخر لتصحيح النزاع، وهو

قيد (المندوحة) الذي أضافه بعض المؤلفين، وهو على حق.

وعليه نقول:

١- (الاجتماع)

والمقصود منه هو الالتقاء الاتفاقى بين المأمور به والمنهى عنه في شئ واحد. ولا يفرض ذلك الا حيث يفرض تعلق الامر بعنوان وتعلق النهي بعنوان آخر لاربط له بالعنوان الاول، ولكن قد يتفق نادرا أن يلتقي العنوانان في شئ واحد ويجمع بينهما فيه، وحينئذ يجمع - أي يلتقي - الامر والنهي. ولكن هذا الاجتماع والالتقاء بين العنوانين على نحوين:

١- ان يكون اجتماعا مورديا، يعني ان لا يكون هنا فعل واحد مطابقا لكل من العنوانين، بل يكون هنا فعلا تقيانا وتجاوزا في وقت واحد، أحدهما يكون مطابقا لعنوان الواجب وثانيهما مطابقا لعنوان المحرم، مثل النظر إلى الأجنبية في أثناء الصلاة، فلا النظر هو مطابق عنوان الصلاة ولا الصلاة مطابق عنوان النظر إلى الأجنبية، ولا هما ينطبقان على فعل واحد.

فان مثل هذا الاجتماع الموردي لم يقل أحد بامتناعه، وليس هو داخلا في مسألة الاجتماع هذه.

فلو جمع المكلف بينهما بأن نظر إلى الأجنبية في أثناء الصلاة فقد عصى وأطاع في آن واحد ولا تفسد صلاته.

٢- ان يكون اجتماعاً حقيقياً - وان كان ذلك في النظر العرفي وفي بادئ الرأي - يعني انه فعل واحد يكون مطابقاً لكل من العنوانين كالمثال المعروف (الصلاة في المكان المغصوب). فان مثل هذا المثال هو محل النزاع في مسألتنا، المفروض فيه أنه لا ربط لعنوان الصلاة بالمأمور به بعنوان الغصب المنهي عنه، ولكن قد يتفق للمكلف صدفة أن يجمع بينهما بأن يصلي في مكان مغصوب، فيلتقي العنوان المأمور به وهو الصلاة مع العنوان المنهي عنه وهو الغصب وذلك في الصلاة المأتي بها في مكان مغصوب فيكون هذا الفعل الواحد مطابقاً لعنوان الصلاة ولعنوان الغصب معاً.

وحينئذ إذا اتفق ذلك للمكلف فانه يكون هذا الفعل الواحد داخلاً فيما هو مأمور به من جهة فيقتضي أن يكون المكلف مطيعاً للأمر ممتثالاً، وداخلاً فيما هو منهي عنه من جهة أخرى فيقتضي أن يكون المكلف عاصياً به مخالفاً.

المراد بالواحد في عنوان المسألة

ذكروا ان للواحد ثلاثة أقسام:

أ . ان يكون الشيء شخصاً واحداً حقيقة كزيد وعمروا: فان زيدا مثلاً يقال له واحد بالشخص.

ب . ان يكون الشيء واحداً بالنوع كما إذا لا حظنا مجموع زيد وعمروا فانهما شيء واحد حيث انه بالرغم من تعددهما وتغايرهما

يجمعهما الإنسان فهما واحد من حيث الإنسانية التي هي نوع.

وبهذا تجلّى ان الواحد بالنوع هو شيان حقيقة كمجموع زيد وعمرو ويجمعهما نوع واحد، وهذا بخلافه في الواحد بالشخص فانه واحد حقيقة.

ج . ان يكون الشيء واحداً بالعنوان مثل الثلج والقطن فانهما شيان حقيقة ولكنهما باعتبار آخر شيء واحد حيث يجمعهما عنوان واحد وهو عنوان الأبيض مثلاً الذي هو عنوان منتزع منهما.

وبهذا اتضح الفارق بين القسم الأول والقسمين الآخرين، فالواحد في القسم الأول واحد حقيقة بينما هو متعدد في القسمين الآخرين، وهكذا اتضح الفارق بين القسم الثاني والثالث، فالجامع بين المتغايرين في القسم الثالث عنوان واحد وليس حقيقة نوعية واحدة بخلافه في القسم الثاني فان الجامع حقيقة نوعية واحدة لا عنوان واحد.

والمحقق الخراساني صاحب الكفاية رحمه الله قال في المقدمة الأولى ما حاصله: إن المراد بالواحد في عنوان المسألة ليس هو الواحد الشخصي فقط، بل أعم منه ومن الواحد النوعي والجنسي، فإن الصلاة في الدار المغصوبة عنوان كلي، ينطبق عليه عنوانان، تعلق بأحدهما الامر، وبالاخر النهي، فيجري فيها النزاع أيضاً (انتهى).

واشكل عليه، بأن ضم عنوان كلي إلى عنوان آخر لا يوجب الوحدة، إذ الماهيات والعناوين بأسرها متباينة بالعزلة، فمفهوم الصلاة يباين مفهوم الغصب، وإن ضمنا أحدهما إلى الآخر، وما هو الجامع للشتات عبارة

عن حقيقة الوجود، التي هي عين التشخص والوحدة. فيكون المقصود من الواحد في المقام: الواحد في الوجود، فلا معنى لتخصيص النزاع بالواحد الشخصي.

لذا قال (قده): ثانياً (الواحد) - والمقصود منه الفعل الواحد باعتبار أن له وجوداً واحداً يكون ملتقى ومجمعا للعنوانين، في مقابل المتعدد بحسب الوجود، كالنظر إلى الاجنبيّة والصلاة فإن وجود أحدهما غير وجود الآخر، فإن الاجتماع في مثل هذا يسمى (الاجتماع الموردي) كما تقدم.

والفعل الواحد بما له من الوجود الواحد إذا كان ملتقى للعنوانين، فإن التقاء العنوانين فيه لا يخلو من حالتين: أحدهما أن يكون الالتقاء بسبب ماهيته الشخصية. وثانيهما أن يكون الالتقاء بسبب ماهيته الكلية، كأن يكون الكلي نفسه مجمعا للعنوانين كالكون الكلي الذي ينطبق عليه أنه صلاة وغصب. وعليه فالمقصود من الواحد في المقام: الواحد في الوجود، فلا معنى لتخصيص النزاع بالواحد الشخصي.

وبما ذكرنا يظهر خروج الواحد بالجنس عن محل الكلام، والمراد به ما إذا كان المأمور به والمنهي عنه متغايرين وجوداً ولكنهما يدخلان تحت ماهية واحدة، كالسجود لله والسجود للصنم، فإنهما واحد بالجنس باعتبار أن كلا منهما داخل تحت

عنوان السجود ولا شك في خروج ذلك عن محل النزاع.

التغاير بين العنوانين ذاتا له صورتان:

الاولى: ان العنوان واحد وهو الصلاة لكنه عنوان مطلق مأمور به
وعنوان مقيد منهي عنه مثل (صلي ولا تصلي في الحمام) فبين العنوانين
تغاير لأن احدهما مطلق لكن عندما تصلي في الحمام فالمطبق واحد،
فالتغاير بن العنوانين قد يكون مطلق ومقيد لكن المطبق واحد .

الثانية: وتارة التغاير بين العنوانين تباين مثل (صلي ولا تغصب)
فهنا تباين وليس مطلق ومقيد ولكن متعلق الامر والنهي عرضا واحد
لأنه صلاة في الأرض المغصوبة وهو تصرف، فلا بد من بحث هاذين
النحوين.

بالنسبة الى الصورة الاولى المطلق والمقيد تكون الصلاة الخارجية
واحدة وهي الصلاة في الحمام، فالبحت في هذا التغاير بين العنوانين
على نحو الاطلاق والتقييد ينحصر في صورة واحدة وهو ان التغاير
العنواني في الاطلاق والتقييد يكفي لرفع مشكلة التضاد بين الامر
والنهي او لا يكفي، فالصلاة في الحمام هي واحدة مائة بالمائة فالبحت
هو ان التغاير العنواني وان المطبق واحداً وهو أمر بالاطلاق نهى عن
المقيد يرفع مشكلة التضاد أو لا يرفعها، لكن في النحو الثاني من التغاير
العنواني وهو اذا كان بين العنوانين تباين فهنا حتى لو فرضنا ان المطبق
واحد لكن يوجد تباين بين العنوانين فالبحت يكون من ناحيتين، ناحية
ان التغاير العنواني (صلي ولا تغصب) هل يكفي لدفع التضاد او لا، وان

كان المطبق واحد، وهناك بحث آخر وهو ان التغاير العنواني يكشف عن تعدد المطبق فهو كاشف عن تعدد المعنون والخارج او ليس كاشفا عن تعدد الخارج، اذاً يوجد شيء مسلم بانه مستحيل وهو شيء واحد خارجي يؤمر به وينهى عنه (صلي ولا تصلي) ويوجد عنوانان متغايرين بالذات ومطبقهما متغاير مثل (الصلاة والنظر للاجنبية) وهذا جائز الاجتماع بلا اشكال، ولكن الكلام في التغاير بالعنوان والمطبق واحد (صلي ولا تصلي في الحمام) فالكلام في هذا وهو محل النزاع.

فالكلام في هذه القاعدة يرجع الى ان تعلق البعث والزجر في شيء واحد الا ان هذا الشيء الواحد وهو المطبق له عنوانان مختلفان اما بالاطلاق والتقييد مثل (صلي ولا تصلي في الحمام) او مختلفان بالتباين مثل (صلي ولا تغصب) فهل يكون الاختلاف في العنوان كافي لدفع التضاد او هل يكون الاختلاف في العنوان كاشفا عن تعدد المصادق الخارجي فيرتفع التضاد أو لا، فنستبعد في هذا البحث كل امر وزجر اجتماعاً على عنوانين، ثم نقول اذا تعلق الامر بعنوان وتعلق النهي بعنوان آخر ولو كان تقييداً لذلك الامر وصدق العنوانان على شيء واحد فالحركة الصادرة عن المكلف يصدق عليها عنوان الصلاة وعنوان الصلاة في الحمام، وكذا اذا صلى في المغصوب فصدق عليه انها صلاة وانها تصرف في المغصوب فهل يجتمع الامر والنهي معاً في امر واحد فيكون هناك امتثال للامر وعصيان للنهي أو يمتنع اجتماعهما فيقع التعارض بين الدليلين فيكون احدهما كاذب أو كلاهما صادق لكنه لا قدرة على الامتثال

فيصير تزاحم.

المشهور ذهب الى امتناع اجتماع الامر والنهي في واحد خارجي ولو كان للامر والنهي عنوانان ومنهم صاحب الكفاية، ولكن ذهب عدة من المحققين الى الجواز منهم المحقق النائيني، وذهب بعض ثالث الى الجواز عقلا والامتناع عرفاً ونسب هذا القول الى المحقق الأردبيلي.

اذا عرفت هذا فما هو المقصود من لفظ الجواز في عنوان

المسألة؟

٣- (الجواز) -

والمقصود منه الجواز العقلي، أي الامكان المقابل للامتناع وهو واضح، ويصح ان يراد منه الجواز العقلي المقابل للقيح العقلي، وهو قد يرجع إلى الاول باعتبار ان القبيح ممتنع على الله تعالى. والجواز له معان آخر كالجواز المقابل للوجوب والحرمة الشرعيين، والجواز بمعنى الاحتمال. وكلها غير مرادة قطعاً.

حاصل النزاع في المسألة

عرفت مما تقدم ان محل النزاع يكون في صورة ما اذا اختلف عنوان الامر والنهي مفهومهما ولكن الوجود الخارجي للفعل لهما واحد ويعبر عن اختلاف الامر والنهي في العنوان بالاختلاف بالذات ولكن بالنسبة الى متعلق الامر والنهي والوجود الخارجي للفعل هذان العنوانان واحد عرفاً. فيجب ان نستبعد من هذه القاعدة الامر بالصلاة والنهي عن النظر الى

الاجنبية فان العنوان هنا متغاير ذاتا ومتغاير خارجا فان الصلاة غير النظر الى الاجنبية في الخارج فضلا عن الاختلاف في العنوان فهذا جائز بلا اشكال، ويجب ان نخرج من هذه القاعدة ما اذا كان العنوانان متحدان ذاتا مثل عنوان (صلي ولا تصلي) فهما متفقان متحدان ذاتا فهذا لا يجوز فينبغي ان يخرج من عنوان هذه القاعدة. فموضع النزاع في هذه المسألة ما اذا كان العنوانان مختلفين ذاتا ولكن وجودهما ا الخارجى واحد اي متحدان عرضا فهذا هو موضع النزاع، فاذا تعلق الامر بعنوان وتعلق النهي بعنوان آخر مختلف عن العنوان الاول ولكن وجودهما خارجا واحد فهل هذا جائز او ليس بجائز. وقد ذكروا لذلك موردان:

الاول: ان يكون بين العنوان الأول والثاني اطلاق وتقييد من قبيل ان يقول (صلي) ثم يقول (لا تصلي في الحمام).

الثاني: اذا اختلف العنوانان بالتباين لا بالاطلاق والتقييد، كان يقول (صلي) ثم يقول (لا تغصب).

وفي هذه المسألة قولان لا اكثر وان كان فيه تفصيل ولكن التفصيل روحه روح الجواز فالقول الاول المشهور وهو الامتناع فلا يجوز ان يامر بشئ وينهى عن شئ آخر لكن مطبقهما واحد وقد ذهب اليه صاحب الكفاية، وقول ثان بالجواز وقد ذهب اليه جمع من المحققين ومنهم النائيين، وقد ذكروا قولاً ثالثاً بالتفصيل للمحقق الاردبيلي وهو الجواز عقلا والامتناع عرفا ولكن هذا القول في الحقيقة هو قول بالجواز وليس قولاً بالتفصيل لاننا نتكلم عن الجواز وعدمه العقلي ولانتكلم عن

الامتناع العرفي فحينما يقول يجوز عقلا ويمتنع عرفا فهو قائل بالجواز، فالمسألة ذات قولين.

مستند جواز الاجتماع الذي هو خلاف المشهور

نحن نتكلم في المسألة الاولى وهي اذا تعلق الامر بعنوان وتعلق النهي بعنوان آخر فهما متغايران ولكن التغاير بالاطلاق والتقييد، فالبنسبة لتعلق الامر بعنوان والنهي بعنوان آخر لكن بين العنوانين اطلاق وتقييد من قبيل ان يقول (صل) ثم يقول (لا تصل في بيت النار). فهنا نقول ان مستند القائل بالجواز، فهو يقول نحن نتكلم في مرحلة جعل الحكم في مرحلة الثبوت اولا، ثم نتكلم في مرحلة التكليف، ثم نتكلم في مرحلة المبادئ وهي الحب والبغض، ففي هذه المراحل الثلاثة هل يجوز ان يامر بالصلاة وينهى عن الصلاة في بيت النار، فبين مفهوم الصلاة وبين مفهوم الصلاة في بيت النار تغاير بالاطلاق والتقييد فهل هذا ممكن او لا؟.

اما في مرحلة الجعل فيمكن للمولى ان ينقذح في نفسه الامر بالصلاة وينقذح في نفسه النهي عن الصلاة في بيت النار، ويمكن ان يجعل في مرحلة الجعل قيقول (اريد الصلاة) اي اجعل عليك وجوب الصلاة وانهاك عن الصلاة في بيت النار فهذه مرحلة الجعل وهذا ممكن.

اما في مرحلة التكليف فهل يستطيع ان يكلف المولى بهذين التكليفين، فيقول ان التكليف يصح من المولى اذا كانت قدرة عند العبد والمفروض وجود القدرة على الصلاة وتوجد قدرة على عدم الصلاة في

بيت النار بان يصلي في المسجد فهنا يقال بإمكانه، ففي مرحلة التكليف ايضا لا يوجد اشكال.

اما في مرحلة المبادئ فنقول ان الصلاة موضوع لمحبوبية المولى فامر بها على نحو الاستقلال، ونفس الصلاة وقعت معروضا للمبغوضية على وجه الضمنية، فهل يمكن للمولى ان يبغض مجموع امرين مع انه يحب واحدا منهما بالاستقلال؟، فنقول ان هذا ممكن كما في الانسان فانه قد يبغض (الحليب معه السكر) الا انه يحب (الحليب مجردا عن السكر)، ويمكن ان يبغض (الليمون مع الملح) لكنه يحب (الليمون مجردا) وهذا امر وجداني، ويبرهن عليه بان البغض اذا تعلق بمجموع امرين فهو يقتضي اعدام المجموع لا اعدام الجميع فالبغض اذا تعلق بمجموع امرين يقتضي اعدام المجموع اي اعدام احد الجزئين لا كليهما وباعدام احد الامرين فان المجموع سوف ينعدم، فيمكن للمولى ان يحب شيئا مستقلا ويبغضه في ضمن غيره فيبغض المجموع، وبغض المجموع يقتضي انه اذا تركنا احدهما فاننا قد تركنا المجموع، فيمكن للمولى ان يحب الصلاة مستقلة ويبغض الصلاة في الدار المغصوبة او في بيت النار وعليه فلا اشكال ايضا في مرحلة المبادئ، ففي مرحلة المبادئ يمكن للمولى ان يحب شيئا واحدا ويبغضه في ضمن غيره وهذا شيء برهانه الوجدان. واما عكس هذه المسألة اي هل يمكن المحبوبة الضمنية مع المبغوضية الاستقلالية؟، فهنا يقال ان هذا الامر محال وهذا عكس مسالتنا، فهذا محال لأنه لا يعقل ان يأمر بالصلاة وينهى عن تكبيرة

الاحرام استقلالا، كما فيمن يبغض الملح او السكر استقلالا فلا يمكنه ان يحبه مع الليمون او الحليب وهذا امر وجداني وبرهانه هو ان من يامر بالصلاة فهو يحب كل اجزائها فكيف يبغض التكبير لان التكبير من اجزاء الصلاة وهذا لا ينسجم مع بغض المولى للتكبيرة مستقلا، فالحب لكل يتنافى مع كره شئ استقلالا، واما كلامنا فهو فيمن يحب شيئا مستقلا كالصلاة هل يمكنه ان يبغضه في ضمن شئ آخر فنقول نعم ان هذا ممكن. وعلى هذا يمكن للمولى ان يحب الصلاة ويبغض الصلاة في بيت النار فمن ناحية الجعل والتكليف والمبادئ هذا ممكن وهو كمن يامر بشئ وينهى عنه في ضمن غيره.

والكلام هو الكلام فيما نحن فيه فان متعلق الامر هو الطبيعة وهو صرف الوجود ومتعلق النهي هو الحصاة اي الفرد من الطبيعة المنهي عنها، فالوجود ليس واحدا حتى يشتبه في ان الشئ الواحد كيف يكون محبوبا ومبغوضا، فارادة صرف الوجود وعدم ارادة الحصاة اي الصلاة في بيت النار وهو الفرد من الطبيعة فما يراد وما تعلقت به المحبوبة شئ وما لم يرد وما تعلقت به المبغوضية شئ آخر، ومعه لا تأتي شبهة تعلق المحبوبة او الارادة وعدمها بمعنى المبغوضية بواحد، فهو ليس شيئا واحدا فان حب الطبيعة شئ وبغض الحصاة شئ آخر فهو ممكن.

ثم ان الشارع عندما يأمر فهل يكون متعلق امره الفعل الخارجي للعنوانين او يامر بذات العنوانين، وكيف يامر وينهى فهل يأمر بالشئ في الخارج او ينهى عن الشئ في الخارج؟

والجواب: ان الشارع يأمر بالمفهوم وينهى عن المفهوم ولا يتعدى الحكم الى ما يلزمه او يتحد معه في الخارج فالامر والنهي هو على العنوان ولا يسري حكم احد العنوانين في الاخر الملازم له، لاننا قلنا لا يمكن ان يامر بالشيء الخارجي لان الشيء الخارجي اذا كان موجودا فالامر به تحصيلًا للحاصل والنهي عن الشيء الموجود لا معنى له لانه موجود، فالامر والنهي يعني ان الشارع يريد ان نحقق الشيء في الخارج ويريد منا ان نترك الشيء في الخارج فيتوصل الى مطلوبه بان يامر بالعنوان، فامر به يكون بالعناوين ويتوصل الى مقصوده بالعناوين وهذا الامر بالعنوان لا يسري الى الملازمات الخارجية للعنوان، فالكلام صحيح ويمكن للمولى ان يامر بالصلاة مستقلة وينهى عن الصلاة في ضمن حصة .

وبهذا قد توصلنا الى ان الشيء الذي هو في الخارج ونراه واحدا فهذا في الواقع ليس واحدا لانه مطبق عنوانين وهما (عنوان الصلاة وعنوان الصلاة في بيت النار) والامر بالطبيعة لا يسري الى مشخصاته الخارجية اي ان الامر بالصلاة (بالعنوان) لا يسري الى الصلاة الخارجية وهو الصلاة في بيت النار ، والنهي يكون عن الصلاة في بيت النار ، وهذه الصلاة في بيت النار لا تسري الى الشخصات الخارجية ، فالشيء الخارجي تتصور انه واحد ولكنه ليس واحدا بل هو طبيعي الصلاة وطبيعي الصلاة في بيت النار ، فما نتصوره مطبقا واحدا هو ليس مطبقا واحدة بل هو اثنان فهو صلاة وفي بيت النار ، فالشيء الخارجي ليس

واحدا بل هو متعدد، ومعه فقد زال الاشكال لانه ليس واحدا بل ان صورته واحد وفي الواقع هو متعدد لأن طبيعي الصلاة وطبيعي الصلاة في بيت النار موجود والطبيعي في الامر والنهي لايسري الى الشخصيات الخارجية.

ولو تنزلنا وقلنا ان هذا الوجود في الخارج هو واحد فالصلاة في بيت النار هي واقعا واحدة، فهنا نقول هل يكفي تعدد العنوان فقط؟ بان يامر المولى بالصلاة وينهى عن حصة خاصة فتكون الصلاة صحيحة ومنهى عنها، وصحيحة لأجل الامر، ومنهى عنها لأجل النهي عن الصلاة في بيت النار، فهل تعدد العنوان يكفي مع كون المطبق واحدا؟

والجواب: نعم يكفي هذا، فيكفي تعدد العنوان لتوجه الامر والنهي الى المكلف لان متعلق الاحكام ليس هو الوجود الخارجي لان الحكم اذا تعلق بالوجود الخارجي في ظرف تحققه فهو تحصيل للحاصل وهو محال، كما ان الزجر عن الوجود الخارجي ممتنع وليس متعلق الاحكام هو الوجود الذهني بما هو وجود ذهني لان الوجود الذهني غير ممكن الانطباق في الخارج وهو موجود في ذهن المولى فلا معنى للأمر به، اذا هناك قاعدة تقول(ان الاوامر متعلقة بالطبائع لا بالافراد الخارجية) لانه تحصيل حاصل ولا بالمفاهيم لان المفهوم موجود في ذهن المولى العرفي، فالامر متعلق بالطبيعة بما هو فاني، فمتعلق الامر هو نفس الصلاة ونفس الطبيعة والهيئة باعثة نحو ايجاد الطبيعة فالمولى عندما يراى ان اتيان الصلاة ووجودها الخارجي محصلة لغرضة فهو يتوسل الى

الوصول اليها بالامر بالطبيعة بما انها فانية فيامر المكلف بالطبيعة وبيعته نحو ايجاد الطبيعة.

وعلى هذا يتضح جواز تعلق الامر والنهي بعنوانين متصادقين على واحد شخصي خارجي كما في (صلّ ولا تصلّ في بيت النار) فتكون الصلاة صحيحة ومنهي عنها فالنهي يحمل على الكراهة، لان الامر متعلق بعنوان الصلاة لا بالوجود الخارجي ولا يتعدى الامر الى ما يلازم الصلاة او يتحد مع الصلاة في الخارج وكذلك النهي متعلق بعنوان الصلاة في بيت النار ولا يسري الى ملازمه وما اتحد معه في الخارج فلا يسري احد العنوانين للآخر لان تعلق الحكم بالعنوان وليس في العنوانين اتحاد، وما هو متحد في الخارج ليس هو متعلق الحكم فيجوز اجتماع الامر والنهي في (صلّ) و(لا تصلّ في بيت النار) هذا غاية ما يمكن ان يقال في محل النزاع في مسألة جواز اجتماع الامر والنهي وهو الامر بالمطلق والنهي عن المقيّد.

لذا قال (قده): إذا عرفت تفسير هذه الكلمات الثلاث الواردة في عنوان المسألة يتضح لك جيدا تحرير النزاع فيها، فان حاصل النزاع في المسألة يكون انه في مورد التقاء عنواني المأمور به والمنهي عنه في واحد وجودا فهل يجوز اجتماع الامر والنهي ؟

ومعنى ذلك: انه هل يصح أن يبقى الامر متعلقا بذلك العنوان المنطبق على ذلك الواحد ويبقى النهي كذلك متعلقا بالعنوان المنطبق على ذلك الواحد، فيكون المكلف مطيعا وعاصيا معا في

الفعل الواحد؟

أوانه يتمتع ذلك ولا يجوز، فيكون ذلك المجتمع للعنوانين اما مأمورا به فقط ام منهي عنه فقط؟، أي أنه اما أن يبقى الامر على فعليته فقط فيكون المكلف مطيعا لا غير، أو يبقى النهي على فعليته فقط فيكون المكلف عاصيا لا غير.

والقائل بالجواز لا بد أن يستند في قوله إلى أحد رأيين:

الاول- أن يرى ان العنوان بنفسه هو متعلق التكليف ولا يسري الحكم إلى المعنون فانطبقا عنوانين على فعل واحد لا يلزم منه ان يكون ذلك الواحد متعلقا للحكمين، فلا يتمتع الاجتماع، أي اجتماع عنوان المأمور به مع عنوان المنهي عنه في واحد، لانه لا يلزم منه اجتماع نفس الامر والنهي في واحد.

الثاني- أن يرى ان المعنون على تقدير تسليم انه هو متعلق الحكم حقيقة لا العنوان، يكون متعددا واقعا إذا تعدد العنوان لا تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون بالنظر الدقيق الفلسفي، ففي الحقيقة- وان كان فعل واحد في ظاهر الحال صار مطابقا للعنوانين- هناك معنوتان كل واحد منهما مطابق لاحد العنوانين، فيرجع اجتماع الوجوب والحرمة بالدقة العقلية إلى الاجتماع الموردي الذي قلنا: انه لا بأس فيه من الاجتماع.

وعلى هذا فليس هناك واحد بحسب الوجود يكون مجمعا

بين العنوانين في الحقيقة، بل ما هو مأمور به في وجوده غير ما هو منهي عنه في وجوده.

ولا تلزم سريّة الامر إلى ما تعلق به النهي ولا سريّة النهي إلى ما تعلق به الامر، فيكون المكلف في جمعه بين العنوانين مطيعاً وعاصياً في آن واحد كالناظر إلى الاجنبية في أثناء الصلاة.

وبهذا يتضح معنى القول بجواز اجتماع الامر والنهي، وفي الحقيقة ليس هو قولاً باجتماع الامر والنهي في واحد، بل اما أنه يرجع إلى القول باجتماع عنوان المأمور به والمنهي عنه في واحد دون أن يكون هناك اجتماع بين الامر والنهي، واما ان يرجع إلى القول بالاجتماع الموردي فقط، فلا يكون اجتماع بين الامر والنهي ولا بين المأمور به والمنهي عنه.

وأما القائل بالامتناع فلا بد أن يذهب إلى أن الحكم يسري من العنوان إلى المعنوي وان تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنوي.

فانه لا يمكن حينئذ بقاء الامر والنهي معاً وتوجههما متعلقين بذلك المعنوي الواحد بحسب الوجود، لانه يلزم اجتماع نفس الامر والنهي في واحد، وهو مستحيل، فأما أن يبقى الامر ولا نهى أو يبقى النهى ولا أمر.

ولقد أحسن صاحب المعالم في تحرير النزاع إذ عبر بكلمة (التوجه) بدلا عن كلمة (الاجتماع) فقال: (الحق امتناع توجه

الامر والنهي إلى شئ واحد..).

فيتحصل: بعد ان انتهينا من الاستدلال على جواز اجتماع الامر والنهي على عنوانين احدهما مطلق والثاني مقيد، او على عنوانين بينهما عموم وخصوص من وجه مثل (صلي ولا تغصب) وقلنا ان الاوامر والنواهي تتعلق بالعناوين والمفاهيم بما هي فانية في الخارج اي ان المولى حينما يريد منا ان نوقع صلاة في الخارج او نبتعد عن الغصب فيامر بالعنوان ويريد منا التحرك بايجاد هذا العنوان على فرد في الخارج وحينما ينهى عن امر معين ينهى عن العنوان ويريد منا اعدام هذا العنوان في الخارج، وقلنا ان الاوامر والنواهي تتعلق بالعناوين ولا تتعلق بالفرد الخارجي الذي هو محل اشكال، فالامر والنهي تعلق بالعناوين وهي متعددة والاشكال على الموجود الخارجي الذي ليس فيه امر ولا نهى، او نقول بان هذا الموجود الخارجي الذي ترونه انه واحدا هو متعدد المفهوم ومتعدد الجهة فيه التي لا تكون تحليلية فهذا دليل على تعدد المعنون وان كنا نراه واحدا وقد تقدم هذا.

لذا قال (قده): ومن التقرير المتقدم لبيان محل النزاع يظهر كيف أن المسألة هذه ينبغي أن تدخل في الملازمات العقلية غير المستقلة، فان معنى القول بالامتناع هو تنقيح صغرى الكبرى العقلية القائلة بامتناع الامر والنهي في شئ واحد حقيقي.

توضيح ذلك: انه إذا قلنا بان الحكم يسري من العنوان إلى المعنون وأن تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون فانه يتنقح عندنا

موضع اجتماع الامر والنهي في واحد الثابتين شرعا فيقال على نهج القياس الاستثنائي هكذا: إذا التقى عنوان المأمور به والمنهي عنه في واحد بسوء الاختيار فان بقي الامر والنهي فعليين معا فقد اجتمع الامر والنهي في واحد. (وهذه هي الصغرى) ومستند هذه الملازمة في الصغرى هو سراية الحكم من العنوان الى المعنون وان تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون. وانما تفرض هذه الملازمة حيث يفرض ثبوت الامر والنهي شرعا بعنوانيهما.

ثم نقول: ولكنه يستحيل اجتماع الامر والنهي في واحد. (وهذه هي الكبرى) وهذه الكبرى عقلية تثبت في غير هذه المسألة.

وهذا القياس استثنائي قد استثني فيه نقيض التالي فيثبت به نقيض المقدم، وهو عدم بقاء الامر والنهي فعليين معا.

وأما بناء على الجواز فيخرج هذا المورد من مورد الالتقاء عن أن يكون صغرى لتلك الكبرى العقلية.

ولا يجب في كون المسألة اصولية من المستقلات العقلية وغيرها ان تقع صغرى للكبرى العقلية على تقدير جميع الاقوال، بل يكفي ان تقع صغرى على أحد الاقوال فقط.

فان هذا شأن جميع المسائل الاصولية المتقدمة اللفظية والعقلية، الا ترى ان المباحث اللفظية كلها لتتقيح صغرى أصالة

الظهور، مع أن المسألة لا تقع صغرى لاصالة الظهور على جميع الاقوال فيها كمسألة دلالة صيغة افعل على الوجوب، فانه على القول بالاشتراك اللفظي أو المعنوي لا يبقى لها ظهور في الوجوب أو غيره. ولا وجه لتوهم كون هذه المسألة فقهية أو كلامية أو أصولية لفظية.

وهو واضح بعد ما قدمناه من شرح تحرير النزاع وبعد ما ذكرناه سابقا في أول هذا الجزء من مناط كون المسألة الاصولية من باب غير المستقلات العقلية.

وبعد ما حررناه من بيان النزاع في المسألة يتضح ابتناء القول بالجواز فيها على أحد رأيين: أما القول بأن متعلق الاحكام هي نفس العنوانات دون معنوياتها (اي متعلق الحكم هو العنوان وليس مصاديقه الخارجية)، واما القول بأن تعدد العنوان يستدعي تعدد المعنون (وهو التركيب الانضمامي لفعلين في مصداق واحد كفعل الصلاة والغصب المتمثلان في فعل الصلاة الخارجي). فتكون مسألة تعدد المعنون بتعدد العنوان وعدم تعدده حيثية تعليلية (عرفت معنى الحيثية التعليلية وهي ان يتصف الشيء الواحد باكثر من عنوان كزيد الاب، الاخ، الزوج، الابن، الحفيد، السبط...) في مسألتنا ومن المبادئ التصديقية لها على أحد احتمالين، لا أنها هي نفس محل النزاع في الباب (تقدم

في الشرح ان محل النزاع في تعدد المعنون من جهة الحيثية التقيدية لا التعليية)، فان البحث هنا ليس الا عن نفس الجواز وعدمه كما عبر بذلك كل من بحث هذه المسألة من القديم.

مناقشة الكفاية في تحرير النزاع

قال صاحب الكفاية رحمه الله بالامتناع وذكر مقدمات، ثالثها ان تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون والمصداق الخارجي لانه ربما تنطبق عناوين كثيرة على واحد كاتطبيق عنوان الاب وعنوان الابن وعنوان الاخ وعنوان الزوج على شخص واحد وفرد واحد ومفهوم واحد، فتعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون.

وفيه: اولاً: قولكم (ربما) ليست هي دليل ولا يمكن عدها من المقدمات اليقينية التي تنتج لنا اليقين، بل لابد من الاتيان بدليل على ان العنوان لا يوجب تعدد المعنون فلا بد له من اثبات ان الصلاة والغصب من هذا القبيل، ونحن نقول ان الاب والابن والزوج تنطبق على واحد ولكن هل يمكن اثبات ان الصلاة والغصب من هذا القبيل.

ثانياً: ان المأمور به والمنهي عنه قد يكون حقيقة واحدة، الا انه يعنون بعنوان في صورة الامر وبآخر في صورة النهي، ويتعبير آخر، ان المأمور به قد يكون واحداً كما في (اكرم العالم، ولا تكرم الفساق) الا انه معنون بعنوان العالم في صورة الامر بالاكرام (اكرم العالم) ومعنون بعنوان الفاسق في صورة النهي عن الاكرام (لا تكرم الفساق) فهنا الجهات

الموجودة في (العالم الفاسق) حيث ان الامر يقول اكرمه لانه عالم،
والنهي يقول لا تكرمه لانه فاسق، فهنا امر ونهي، وهذا هو معنى كون
الجهات تعليلية وهي لا تقتضي تعدد المعنون، فان زيدا العالم الفاسق هو
واحد حقيقة كزيد الذي هو اب وابن واخ وزوج ، كذلك زيد العالم الفاسق
واحد حقيقة وماهية ويكون مصداقا لوجوب الاكرام لانه عالم ومصادقا
للتحريم لانه فاسق وهذه هي الجهة التعليلية، فهذا المثال الذي ذكره
صاحب الكفاية هو خارج عن محل البحث فان هذا المثال من
المتعارضين في العموم والخصوص من وجه.

لذا قال (قده): ومن هنا تتجلى المناقشة فيما أفاده في (كفاية
الاصول) في رجوع محل البحث هنا إلى البحث عن استدعاء
(دعوى) تعدد العنوان والمعنون وعدمه.

فانه فرق عظيم بين ما هو محل النزاع وبين ما يبتني عليه النزاع
في أحد احتمالين. فلا وجه للخلط بينهما وارجاع احدهما إلى
الآخر، وان كان في هذه المسألة لا بد للاصولي من البحث عن أن
تعدد العنوان هل يوجب تعدد المعنون، باعتبار أن هذا البحث ليس
مما يذكر في موضع آخر.

الخلاصة: العناوين اذا كانت ثابتة للذات لعلّة فهذا لا يقتضي تعدد
المعنون ولا تنتظم الوحدة بكثرة العناوين، ولذا نقول ان هذا خارج عن
محل النزاع فهذا من باب المتعارضين، نعم قد يكون متعلق الامر والنهي

متعددا كما في (صلي ولا تغصب) لكن العناوين ليست تعليلية بل هذا تقييدية بمعنى كون ثبوتها للذات لا لعلّة وهذا هو محل النزاع في مسألة جواز اجتماع الأمر والنهي وهي العناوين التقييدية لا التعليلية ويكون العنوان في هذا المثال موجبا لتعدد المعنون لأن الصلاة الصادقة حيث لاغصب تكون صادقة حال الغصب أيضا والغصب الصادق حيث لا صلاة يكون صادقا حال الصلاة أيضا فهذه العناوين ثابتة للذات لا لعلّة فثبوت الصلواتية للصلاة ليس معلولاً لشيء وكذا ثبوت الغصبية للشيء ليس معلولاً لعلّة. فالحق ان الأمر والنهي يجتمعان في ذات توجه لها عنوانان وهذه الذات ليس العنوان لها علّة بل هو حيثية تقييدية فيجوز اجتماع الأمر والنهي في هذه الجهة.

قيد المندوحة

معنى المندوحة في اللغة هو السعة والفُسحة، وقريب منه المعنى الاصطلاحي فاستعير ليستعمل هنا بمعنى ان يكون المكلف متمكنا من امتثال الأمر في مورد آخر غير مورد الاجتماع.

المندوحة في مقام الامتثال: ان تجويز اجتماع حكمين فعليين في مورد واحد، باعتبار انطباق عنوانين عليه فرع وجود المندوحة والتمكّن مثلا من إقامة الصلاة في غير المكان المغصوب، والا فلو كان مضطراً فلا محيص من سقوط أحد الحكمين، إما وجوب الصلاة أو حرمة الغصب، فالتحقّظ على فعلية الحكمين يستدعي وجود المندوحة والسعة. ولذا عنون البعض محل النزاع بقيد المندوحة في مقام الامتثال.

لذا قال (قده): ذكرنا فيما سبق أن بعضهم قيد النزاع هنا بأن تكون هناك مندوحة في مقام الامتثال.

ومعنى المندوحة أن يكون المكلف متمكنا من امتثال الامر في مورد آخر غير مورد الاجتماع.

ونظر إلى ذلك كل من قيد موضع النزاع بما إذا كان الجمع بين العنوانين بسوء اختيار المكلف.

وانما قيد بها موضع النزاع للاتفاق بين الطرفين على عدم جواز الاجتماع في صورة عدم وجود المندوحة، وذلك فيما إذا انحصر امتثال الامر في مورد الاجتماع لا بسوء اختيار المكلف.

والسر واضح فانه عند الانحصار تستحيل فعلية التكليفين لاستحالة امتثالهما معا لانه ان فعل ما هو مأمور به فقد عصى النهي وان تركه فقد عصى الامر، فيقع التزاحم حينئذ بين الامر والنهي.

وظاهر ان اعتبار قيد المندوحة لازم لما ذكرناه، إذ ليس النزاع جهتيا - كما ذهب إليه صاحب الكفاية - أي من جهة كفاية تعدد العنوان في تعدد المعنون وعدمه وان لم يجز الاجتماع من جهة اخرى حتى لا نحتاج إلى هذا القيد (تقدم في الشرح بيان رأي الاخوند صاحب الكفاية في مسألة الجهة التعليقية والتقيدية ومناقشتها فراجع). بل النزاع - كما تقدم - هو في جواز الاجتماع وعدمه من أية جهة فرضت وليس جهتيا.

وعليه فما دام النزاع غير واقع في الجواز في صورة عدم

المندوحة (حيث ان فعلية التكليفين متوقفة على وجود المندوحة والسعة

والقدرة في امثالهما، اما مع عدمها ففعلية التكليف تقوم بالاھم منهما دون

الآخر) فهذه الصورة لا تدخل في محل النزاع في مسألتنا. فوجب- اذن

- تقييد عنوان المسألة ب قيد المندوحة كما صنع بعضهم.

صوروا العنوانان المتعلقان للامر والنهي المنطبقان على وجود

واحد على أقسام ثلاثة.

أولها: أو يكون بينهما التساوي في الصدق كما إذا قال جئني

بالضاحك، وقال لا تجئ بالقاتب.

ثانيها: أن يكون بينهما العموم من وجه كما إذا قال صل ولا تغضب.

ثالثها: ان يكن بينهما العموم المطلق كما إذا قال جئني بحيوان

وقال لا تجئ ببقر.

والظاهر أن في موارد التصادق في الجميع يجرى نزاع الاجتماع

والامتناع، فيقول المجوز انه لا محذور عقلي من ناحية المولى في تعلق

التكليفين بمورد الاجتماع وان كان المانع من ناحية العبد موجودا في

القسم الأول، فإنه لا قدرة له لو أراد الامتناع التام باتيان الأمور به وترك

المنهى عنه للتلازم بينهما في الوجود، فعدم جواز القسم الأول لدى

الاجتماعي انما هو للزوم التكليف بالمحال لا التكليف المحال بنفسه،

بخلاف القسمين الأخيرين فإنه يمكن للمكلف امتثال كلا التكليفين، فان

صلى في غير الغصب وترك الغصب أطاع الامر وامثل النهى وان صلى فيه كان ذلك إطاعة وعصيانا .

فعلم من ذلك أنه لا تعارض عندهم بين دليلى صل ولا تغصب حتى يخصص أحدهما بالآخر أو يتساقطا فيرجع إلى الأصول بالعملية، وكذا لا تعارض بين قوله جنني بحيوان ولا تجئ ببقر حتى يخصص الأول بالثاني لعدم اجتماعهما حقيقة في مورد واحد .

واما الامتناعي فالقسم الأول عنده باطل من وجهين والقسم الثاني داخل في المتعارضين والثالث في الجمع الدلالى .

ثم أن وجه الاشكال في المسألة هو لزوم المحذور العقلي في ناحية الحكيم الصادر عنه الحكم، فالقائل بالامتناع يدعى استحالة توجيه الحكمين على النحو المذكور لاستلزامه اجتماع الإرادة والكرهية في نفس المولى مع تعلقهما بفعل واحد في زمان واحد، فالمحذور هو كون نفس التكليف محالا، لا انه يلزم التكليف بالمحال فإنه على فرض لزومه في بعض الموارد محذور آخر^(١) .

الفرق بين بابي التعارض والتزاحم ومسألة الاجتماع

إن كلمتي التزاحم والتعارض من الكلمات الدائرة على السنة الأصوليين، حيث يستعملون التزاحم في هذا المقام (باب اجتماع الأمر والنهي) والتعارض في باب «التعادل والترجيح»، فإذا وقع الكلام فيما هو

(١) راجع مصطلحات الاصول للمشكيني.

الفرق بينهما . والذي يزيد غموضاً في المقام هو أنّ الأصوليين . فيما إذا كان بين الدليلين عموم وخصوص من وجه . تارة يطرحونه في هذا المقام نظير صلّ ولا تغصب، وأخرى يعقدون له مبحثاً في باب التعادل والترجيح نظير: أكرم العالم ولا تكرم الفاسق. حيث يتعارض الدليلان في العالم الفاسق، وعندئذ يقع الكلام فيما هو الفرق بين المقامين وكيف تكون مسألة واحدة من مسائل هذا الباب والباب الآخر .

لذا قال (قده): من المسائل العويصة مشكلة التفرقة بين باب التعارض وباب التزام، ثم بينهما وبين مسألة الاجتماع. ولا بد من بيان الفرق بينها لتكشف جيداً حقيقة النزاع في مسألتنا مسألة الاجتماع.

توضيح التفرقة بين العناوين الثلاثة

توجد ثلاثة عناوين يكون العموم والخصوص من وجه (وهي النسبة بين الأشياء يشارك كل منها الآخر في بعض أفرادها) من موارد هذه العناوين، والتفرقة بين هذه العناوين الثلاثة مشكل مع أن مواردها العموم والخصوص من وجه، مثلاً عنوان التعارض بين متعلق الأمر ومتعلق النهي فالتعارض يكون في العموم والخصوص من وجه فمتعلق الأمر ومتعلق النهي من موارده والآ التعارض يكون بين صلي ولا تصلي وهذا ليس فيه عموم وخصوص من وجه، ولكن من موارد التعارض العموم والخصوص من وجه، وكذا التزام بين الوجوب والحرمة موارده العموم والخصوص من وجه، فالتعارض من موارده العموم والخصوص من وجه

والتزاحم هو مورده العموم والخصوص من وجه. كما يقولون ان هناك تزاحم بين (صلي ولا تغصب) أو تزاحم بين (انقذ الغريق ولا تغصب) فيقال ان هناك تزاحم في العموم والخصوص من وجه، فالتصرف بالارض المفصولة كالدخول فيها لاجل الانقاذ يوجب ان يتوجه له عنوانان وهما (انقذ) فهو واجب من ناحية، ومن ناحية ثانية (لا تغصب) فهو غصب وحرام. وكذا مسالتنا هذه مسألة اجتماع الامر والنهي، فمن مواردها العموم والخصوص من وجه والعموم والخصوص المطلق، فالعموم والخصوص من وجه يكون موردا للتعارض والتزاحم واجتماع الامر والنهي. وعليه فكيف نفرق في مورد العموم والخصوص من وجه ونقول هذا تعارض او تزاحم او اجتماع الامر والنهي؟ بتعبير آخر، انه يوجد اشكال في التفرقة بين هذه العناوين الثلاثة لان من موارد التعارض ان يكون بين الامر والنهي عموم وخصوص من وجه ومن موارد التزاحم بين الوجوب والحرمة هو العموم والخصوص من وجه كذلك مسألة الاجتماع يكون من مواردها ما اذا كان بين عنواني المأمور به والمنهي عنه عموم وخصوص من وجه. فمورد العموم من وجه بين متعلق الامر والنهي يكون موردا للقواعد الثلاثة فما هو المائز بين هذه القواعد الثلاثة؟.

لذا قال (قده): وجه الاشكال في التفرقة: انه لا شبهة في أن من موارد التعارض بين الدليلين ما إذا كان بين دليلي الامر والنهي عموم وخصوص من وجه، وذلك من أجل العموم من وجه بين متعلقي الامر والنهي، أي العموم من وجه الذي يقع بين عنوان المأمور

به وعنوان المنهي عنه، بينما ان التزاحم بين الوجوب والحرمة من موارده أيضا العموم من وجه بين الامر والنهي من هذه الجهة.

وكذلك مسألة الاجتماع موردها منحصر فيما إذا كان بين عنواني المأمور به والمنهي عنه عموم من وجه.

فيتضح انه مورد واحد - وهو مورد العموم من وجه بين متعلقي الامر والنهي - يصح ان يكون موردا للتعارض وباب التزاحم ومسألة الاجتماع، فما المائز والفارق؟

والجواب: ان العموم من وجه انما يفرض بين متعلقي الامر والنهي فيما اذا كان العنوانان يلتقيان في فعل واحد اي مطبقهما واحد بشرط ان لا يكون الاجتماع مورديا مثل (صل ولا تنظر الى الاجنبية) فالاجتماع فيه موردي، فالعموم والخصوص من وجه انما يفرض بين متعلقي الامر والنهي فيما اذا كان العنوانان يلتقيان في فعل واحد وهذا الفعل الواحد لا يكون الاجتماع فيه مورديا مثل الصلاة والنظر للاجنبية فهذا لاتعارض ولاتزاحم ولا اجتماع الامر والنهي، بل يجب ان يكون العموم والخصوص من وجه بين متعلق الامر والنهي فيما اذا كان العنوانان يلتقيان في فعل واحد حقيقي بحيث يكون كل عنوان حاكيا عنه. اذاً العموم والخصوص من وجه هو عبارة عن كون العنوانان يلتقيان في فعل واحد حقيقي لاموردي لكن العنوان المأخوذ في متعلق الخطاب من جهة عمومه على نحوين.

لذا قال (قده): فنقول: ان العموم من وجه انما يفرض بين متعلقي الامر والنهي فيما إذا كان العنوانان يلتقيان في فعل واحد

سواء كان العنوان بالنسبة إلى الفعل من قبيل العنوان ومعنونه أو من قبيل الكلي وفرده^(١). وهذا بديهي.

ولكن العنوان المأخوذ في متعلق الخطاب من جهة عمومه على نحوين:

(١) انما يفرض العموم من وجه بين العنوانين إذا لم يكن الاجتماع بينهما اجتماعا مورديا بل كان اجتماعا حقيقيا: ونعني بالاجتماع الحقيقي أن يكون فعل واحد ينطبق عليه العنوانان على وجه يصح في كل منهما أن يكون حاكيا عنه ومرة له وان كان منشأ كل من العنوانين مباينا في وجوده بالدقة العقلية لمتشأ العنوان الآخر. ولكن انطباق العنوانين على فرد واحد لا يجب فيه أن يكون من قبيل انطباق الكلي على فرد، أي لا يجب أن يكون المعنون فردا للعنوان ومن حقيقته، لأن المعنون كما يجوز أن يكون حقيقة العنوان يجوز أن يكون من حقيقة أخرى وإنما الذهن يجعل من العنوان حاكيا ومرة عن ذلك المعنون كمفهوم الوجود الذي هو عنوان لحقيقة الوجود مع أنه ليس من حقيقته، ومثله مفهوم الجزئي الذي هو عنوان للجزئي الحقيقي وليس هو بجزئي بل كلي، وكذا مفهوم الحرب والنسبة وهكذا. ولاجل هذا عممنا العنوان إلى قسمين. وهذا التعميم سينفعك فيما يأتي في بيان المختار في المسألة فكن على ذكر منه. ولقد أحسن المولى صدر المحققين في تعبيره للفرقة بين القسمين إذ قال في الجزء الاول من الاسفار (وفرق بين كون الذات مصدوقا عليه بصدق مفهوم وكونها مصداقا لصدقه). وقد أراد بالمصدق النحو الثاني وهو المعنون الصرف بالنسبة إلى معنونه، وأراد بالمصداق فرد الكلي، ويا ليت ان يعمم هذا الاصطلاح المخترع منه للفرقة بين القسمين.

فمرة يكون ملحوظا في الخطاب فانيا في مصادقيه، والعنوان المنهي عنه فاني ايضا في مصاديقه اي العنوان يسع جميع المصاديق فعنوان المأمور به يسع جميع المصاديق وعنوان المنهي عنه يسع جميع المصاديق، فموضع الالتقاء يشمله الامر والنهي فصار عموم وخصوص من وجه، فاذا التقى في واحد فيكون الواحد مأمورا به ومنهيا عنه، فعندما يقول (اكرم كل عالم) وهذا يشمل جميع العلماء، وفي جهة النهي يقول (لا تكرم كل فاسق) يعني لا تكرم واحدا منهم، فاذا وجد عالم فاسق فهو واحد حقيقي لا موردي فالامر يقول اكرمه والنهي يقول لا تكرمه، هنا يتحقق التعارض فهو عموم وخصوص من وجه التقى العنوان في فرد حقيقي فحصل التعارض.

هنا يقولون لا يمكن ان يكون (اكرم كل عالم) يشمل لهذا العام الفاسق ولا يمكن ان يكون (لا تكرم كل فاسق) شاملا لهذا المورد، فعرفنا ان العموم والخصوص من وجه يكون تحققهما في الواحد الحقيقي الذي هو عنوان للامر وعنوان للنهي، فاذا كان العموم خطابا يشمل جميع الافراد فهنا يحصل التعارض لواجتماع العنوانان في واحد حقيقي في عموم (اكرم كل عالم) وكذا العموم في (لا تكرم كل فاسق) فضي مورد الالتقاء يكون العام حجة فيه لانه استغراقي فالعام حجة في هذا لانه عموم استغراقي وهذه الدلالة مطابقة، ولكن الدلالة الالتزامية تنفي وجود حكم آخر لحرمة الاكرام للعموم الاستغراقي، كذلك (لا تكرم كل فاسق) يقول هذا لا تكرمه فهو ينفي وجود حكم بوجوب الاكرام فحينئذ

يقع التعارض، اي ان واحدا منها كاذب فهذا مورد التعارض ولا تصل النوبة للتزاحم ولا لاجتماع الامر والنهي، وقد عرفنا ملاك التعارض وهو ان العنوان الماخوذ في متعلق خطاب الامر والنهي استغراقي وفاني في الافراد اما اذا كان العنوان في مورد الاجتماع ملحوظا في الخطاب فانيا في مطلق الوجود المضاف الى طبيعى العنوان من دون ملاحظة ان العنوان يسع جميع الافراد وهذا عنوان الامر وكذا في عنوان النهي فهو ينهى عن مطلق الوجود، فانّ (صلي) يشمل جميع الافراد ولكنها ليست ظاهرة للشمول حتى في مورد الغصب وكذا النهي (لاتغصب) فهو ظاهر في طبيعة الغصب وغير شامل لمورد الغصب فلا دلالة التزامية بحيث تشمل وجوب الصلاة في مورد الالتقاء، (فصل ولا تغصب) لا يتكاذبان اذا اجتماعا في مورد معين، فلاتعارض في المدلول المطابقي ولا في المدلول الالتزامي.

لذا قال (قده): الاول- أن يكون ملحوظا في الخطاب فانيا في مصاديقه على وجه يسع جميع الافراد بما لها الكثرات والمميزات فيكون شاملا في سعته لموضع الالتقاء مع العنوان المحكوم بالحكم الآخر، فيعد في حكم المتعرض لحكم خصوص موضع الالتقاء، ولو من جهة كون موضع الالتقاء متوقع الحدوث- على وجه يكون من شأنه ان ينبه عليه المتكلم في خطابه، فيكون أخذ العنوان على وجه يسع جميع الافراد بما لها الكثرات والمميزات لهذا الغرض من التنبيه ونحوه.

ولا تضايقتك ان تسمي مثل هذا العموم، العموم الاستغراقي كما صنع بعضهم. والمقصود أن العنوان إذا أخذ في الخطاب على وجه يسع جميع الافراد بما لها من الكثرات والمميزات يكون في حكم المتعرض لحكم كل فرد من أفرادها، فيكون نافيا بالدلالة الالتزامية لكل حكم مناف لحكمه.

ثانيا - أن يكون العنوان ملحوظا في الخطاب فانيا في مطلق الوجود المضاف إلى طبيعة العنوان من دون ملاحظة كونه على وجه يسع جميع الافراد، أي لم تلحظ فيه الكثرات والمميزات في مقام الامر بوجود الطبيعة ولا في مقام النهي عن وجود الطبيعة الاخرى، فيكون المطلوب في الامر والمنهي عنه في النهي صرف وجود الطبيعة. ولتسم مثل هذا العموم: العموم البدلي كما صنع بعضهم. فان كان العنوان مأخوذا في الخطاب على (النحو الاول) فان موضع الالتقاء يكون العام حجة فيه كسائر الافراد الاخرى، بمعنى أن يكون متعرضا بالدلالة الالتزامية لنفي أي حكم آخر مناف لحكم العام بالنسبة إلى الافراد وخصوصيات المصاديق. وفي هذه الصورة لا بد أن يقع التعارض بين دليلي الامر والنهي في مقام الجعل والتشريع لانهما يتكاذبان بالنسبة إلى موضع الالتقاء من جهة الدلالة الالتزامية في كل منهما على نفي الحكم الآخر بالنسبة إلى موضع الالتقاء.

والتحقيق: ان التعارض بين العامين من وجه انما يقع بسبب دلالة كل منهما بالدلالة الالتزامية على انتفاء حكم الآخر، وما أجلهما يتكاذبان. وألا فالدالتان المطابقيتان بانفسهما في العامين من وجه لا يتكاذبان، فلا يتعارضان ما لم يلزم من ثبوت مدلول احدهما نفي مدلول الاخرى، فليس التنافي بين المدلولين المطابقين الاتافيا بالعرض لا بالذات.

ومن هنا يعلم أن هذا الفرض - وهو فرض كون العنوان مأخوذاً في الخطاب على (النحو الاول) - ينحصر في كونه مورداً للتعارض بين الدليلين، ولا تصل النوبة إلى فرض التزاحم بين الحكمين فيه، ولا إلى النزاع في جواز اجتماع الامر والنهي وعدمه، لان مقتضى القاعدة في باب التعارض هو تساقط الدليلين عن حجيتهما بالنسبة إلى مورد الالتقاء فلا يجوز فيه الوجوب ولا الحرمة.

ولا يفرض التزاحم أو مسألة النزاع في جواز الاجتماع الا حيث يفرض شمول الدليلين لمورد الالتقاء وبقاء حجيتهما بالنسبة إليه. أي انه لم يكن تعارض بين الدليلين في الجعل والتشريع.

وان كان العنوان مأخوذاً على (النحو الثاني) فهو مورد التزاحم أو مسألة الاجتماع ولا يقع بين الدليلين تعارض حينئذ، وذلك مثل قوله: صل، وقوله: لا تغصب، باعتبار انه لم يلحظ في كل من خطاب الامر والنهي الكثرات والمميزات على وجه يسع العنوان

جميع الافراد وأن كان نفس العنوان في حد ذاته واطلاقه شاملا لجميع الافراد، فانه في مثله يكون الامر متعلقا بصرف وجود الطبيعة للصلاة وامثاله يكون بفعل أي فرد من الافراد، فلم يكن ظاهرا في وجوب الصلاة حتى في مورد الغضب على وجه يكون دالا بالدلالة الالتزامية على انتفاء حكم آخر في هذا المورد ليكون نافيا لحرمة الغضب في المورد.

وكذلك النهي يكون متعلقا بصرف طبيعة الغضب فلم يكن ظاهرا في حرمة الغضب حتى في مورد الصلاة على وجه يكون دالا بالدلالة الالتزامية على انتفاء حكم آخر في هذا المورد ليكون نافيا لوجوب الصلاة.

وفي مثل هذين الدليلين إذا كانا على هذا النحو يكون كل منهما أجنيا في عموم عنوان متعلق الحكم فيه عن عنوان متعلق الحكم الآخر، أي انه غير متعرض بدلالته الالتزامية لنفي الحكم الآخر، فلا يتكاذبان في مقام الجعل والتشريع.

فلا يقع التعارض بينهما إذ لا دالة التزامية لكل منهما على نفي الحكم الآخر في مورد الالتقاء، ولا تعارض بين الداليتين المطابقتين بما هما، لان المفروض ان المدلول المطابقي من كل منهما هو الحكم المتعلق بعنوان اجنبي في نفسه عن العنوان المتعلق للحكم الآخر.

سؤال: اذا ابتلى الانسان في الارض المغصوبة وصلى فما الموقف الشرعي؟ تارة توجد مندوحة من الوقوع في الحرام اي هناك مهرب ومخلص من الوقوع في الحرام، وتارة لاتوجد مندوحة من الوقوع في الحرام. فان لم تكن مندوحة فيقع التزاحم بين التكليفين لانه لامعارضة بين الدليلين لانهما صدرا فلا بد هنا من امتثال الاله.

اما اذا كانت هناك مندوحة بان كان هناك مهرب ومخلص من الوقوع في الحرام بان كان المكلف قادرا على امتثالهما معا من دون تحقق الغصب، فهنا ياتي مبحث اجتماع الامر والنهي فان قلنا بجواز الاجتماع فالقاعدة تقول هو مطيع وعاص في وقت واحد وان قلنا بعدم الجواز فنرى من هو الراجح فان كان الامر فيكون مطيعا فقط واذا كان الترجيح للنهي فهو عاصيا فقط. وعليه، نكون قد ميزنا بين اجتماع الامر والنهي وبين التزاحم، وقد عرفنا التعارض سابقا وهو ان يكون عموم الامر والنهي استغراقيا يشمل جميع الافراد، اما اذا كان عموم الامر هو عموم بدلي اي يريد صرف الوجود فهنا المثال (صل ولا تغصب) وكذا (انقذ الغريق ولا تتصرف في الارض المغصوبة) فتارة في المثالين يكون تزاحم وهو اذا لم تكن مندوحة، واما اذا كان له مندوحة فيكون من موارد اجتماع الامر والنهي.

لذا قال (قده): وحينئذ إذا صادف أن ابتلي المكلف بجمعهما على نحو الاتفاق فحاله لا يخلو عن أحد أمرين:
اما أن تكون له مندوحة من الجمع بينهما، ولكنه هو الذي

جمع بينهما بسوء اختياره وتصرفه، وأما أن لا تكون له مندوحة من الجمع بينهما. فإن كان (الاول) - فإن المكلف حينئذ يكون قادرا على امتثال كل من التكليفين فيصلي ويترك الغصب، وقد يصلي ويغصب في فعل آخر.

فإذا جمع بينهما بسوء اختياره بأن صلى في مكان مغصوب، فهنا يقع النزاع في جواز الاجتماع بين الامر والنهي، فإن قلنا بالجواز كان مطيعا وعاصيا في آن واحد، وإن قلنا بعدم الجواز فانه اما ان يكون مطيعا لا غير إذا رجحنا جانب الامر أو عاصيا لا غير إذا رجحنا جانب النهي، لانه حينئذ يقع التزاحم بين التكليفين فيرجع فيه إلى أقوى الملاكين.

وان كان (الثاني) - فانه لا محالة يقع التزاحم بين التكليفين الفعلين، لانه - حسب الفرض - لا معارضة بين الدليلين في مقام الجعل والانشاء، بل المنافاة وقعت من عدم قدرة المكلف على التفريق بين الامتثالين: فيدور الامر - حينئذ - بين امتثال الامر وبين امتثال النهي، إذ لا يمكنه من امتثالهما معا من جهة عدم المندوحة.

هذا هو الحق الذي ينبغي ان يعول عليه في سر التفريق بين بابي التعارض والتزاحم وبينهما وبين مسألة الاجتماع في مورد العموم من وجه بين متعلقي الخطابين خطاب الوجوب والحرمة،

ولعله يمكن استفادته من مطاوي كلماتهم وان كانت عباراتهم تضيق عن التصريح بذلك بل اختلفت كلمات اعلام اساتذتنا رضوان الله عليهم في وجه التفريق.

(التعارض، التزام، الاجتماع) وكلام صاحب الكفاية فيها

كلام لصاحب الكفاية في التفريق بين العناوين الثلاثة: (التعارض، التزام، الاجتماع)، وهو عبارة عما إذا كان مورد الدليلين خالياً من الملاكين، فيرجع إلى دليل آخر، وأما إذا كان واحد منها خالياً عنه، فعندئذ يؤخذ بما فيه المناط، وطريق التعرف عليه هو الرجوع إلى المرجحات الواردة في باب التعادل والترجيح، فيؤخذ بما هو المشهور أولاً، ثم الموافق للكتاب ثانياً، ومخالف العامة ثالثاً، وهذا النوع من البحث يرجع إلى باب التعادل والترجيح.

لذا قال (قده): فقد ذهب صاحب الكفاية إلى (انه لا يكون المورد من باب الاجتماع الا إذا أحرز في كل واحد من متعلقي الايجاب والتحریم مناط حكمه مطلقاً حتى في مورد التصادق والاجتماع (مناط الحكم هو ملاكه، وملاك الحكم الواجب هو المحبوبة وملاك الحرام المبغوضية)، وأما إذا لم يحرز مناط كل من الحكمين في مورد التصادق مع العلم بمناط احد الحكمين بلا تعيين، فالمرور يكون من باب التعارض للعلم الاجمالي حينئذ يكذب احد الدليلين الموجب للتنافي بينهما عرضاً).

هذا خلاصة رأيه رحمه الله، فجعل احراز مناط الحكمين في مورد الاجتماع وعدمه هو المنطوق في التفرقة بين مسألة الاجتماع وباب التعارض.

بينما ان المنطوق (اي الضابط) عندنا في التفرقة بينهما (اي بين مناط الحكمين في مورد الاجتماع وعدمه) هو دلالة الدليلين (كدليل وجوب الصلاة ودليل حرمة الغصب) بالدلالة الالتزامية على نفي الحكم الآخر وعدمها (اي دليل الغصبية مثلا ينفي بالالتزام الصلاة)، فمع هذه الدلالة (اي الالتزامية بين الدليلين) يحصل التكاذب بين الدليلين فيتعارضان، وبدونها (اي بدون الدلالة الالتزامية) لا تعارض (بين الدليلين) فيدخل المورد في مسألة الاجتماع. ويمكن دعوى التلازم بين المسلكين في الجملة (اي في بعض الحالات دون حالات اخرى)، لانه مع تكاذب الدليلين من ناحية دلالتهم الالتزامية (على نفي الحكم الآخر) لا يحرز وجود مناط الحكمين في مورد الاجتماع، كما انه مع عدم تكاذبهما يمكن احراز وجود المنطوق لكل من الحكمين في مورد الاجتماع، بل لا بد من احراز مناط الحكمين بمقتضى اطلاق الدليلين في مدلولهما المطابقي.

كلام الشيخ النائيني في التفريق بين العناوين الثلاثة المتعارض، التزاحم، الاجتماع

إنَّ المحقّق النائيني جعل الفرقَ بين البابين، هو أنَّ اجتماع المتعلّقين في باب الاجتماع . صلّ ولا تغصب . يكون على وجه الانضمام، وفي باب التعارض . أكرم العالم ولا تكرم الفاسق . يكون على وجه الاتحاد، وقد عرفت أنَّ مسألة اجتماع الأمر والنهي لا تندرج في صغرى التعارض لكون التركيب فيها انضمامياً^(١).

لذا قال (قده): واما شيخنا (النائيني) فقد ذهب إلى: (ان مناط دخول المورد في باب التعارض ان تكون الحثيتان في العامين من وجه حثيتين تعليليتين لانه حينئذ يتعلق الحكم في كل منهما بنفس ما يتعلق به فيتكاذبان) واما إذا كانتا تقييديتين فلا يقع التعارض بينهما ويدخلان حينئذ في مسألة الاجتماع مع المندوحة وفي باب التزاحم مع عدم المندوحة.

كلام المصنّف في التفريق بين العناوين الثلاثة (التعارض، التزاحم، الاجتماع) فإنّه رحمه الله بعدما جعل الملاك بين التزاحم والتعارض هو وجود التكاذب في مقام التشريع في التعارض دون التزاحم. لذا قال (قده): ونحن نقول: في الحثيتين التقييديتين إذا كان بين الدالّتين تكاذب من أجل دلّتهما الالتزامية على نفي الحكم

الأخر على نحو ما فصلناه فان التعارض بينهما لا محالة واقع ولا تصل
النوبة في هذا المورد للدخول في مسألة الاجتماع. ولنا مناقشة معه
في صورة الحيثية التعليلية يطول شرحها ولا يهيم التعرض لها الآن
وفيما ذكرناه الكفاية وفوق الكفاية للطالب المبتدئ.

الحق في مسألة اجتماع الامر والنهي هل هو الجواز او عدمه؟
ذهب الماتن رحمه الله الى جواز اجتماع الامر والنهي بموجب
البيان السابق وان الملاك بين ان يكون المورد من موارد الاجتماع وعدمه
هو وجود التكاذب في مقام التشريع ومعه لا موردية للاجتماع فيصار الى
باب التعارض وعلاجاتها. والا فهو من موارد الاجتماع ويصار معه الى
مرجحات التزاحم من الاهمية والمهمية.

لذا قال (قده): الحق في المسألة بعد ما قدمنا من توضيح
تحرير النزاع وبيان موضع النزاع نقول: ان الحق في المسألة هو
(الجواز). وقد ذهب إلى ذلك جمع من المحققين المتأخرين.

ثلاث مقدمات استدل بها على جواز الاجتماع
لذا قال (قده): و (سندنا) يبتني على توضيح واختيار ثلاثا
أمور مترتبة:

اولا: ينصب التكليف على الوجود الذهني وليس هو الا العنوان
المفهومي للمعنون الخارجي، فان الوجود له مواطن منها الذهن فتكون
مواطن الصور الحاكية عن المصاديق الخارجية لها، ومنه اعتبر العلم بانه

من مقولة كيف النفساني اي ان للعالم مخزون صوري في الذهن عن حقائق الشيء الخارجية، فيكون مصب الحكم من الأمر يكفي فيه هذا الوجود الذهني او الصورة الذهنية فيتعلق بها بما هي صورة عن الفعل الخارجي، نعم قد تتقدم الصورة الذهنية او الوجود الذهني للأشياء على الوجود الخارجي لها، فان فعل الصلاة المأمور بها قد تعلق الحكم بصورته الصلاة الموجودة في الذهن حين الطلب والارادة او حين الشوق الي فعل الصلاة وهي بعد لم توجد ولم تحصل في الخارج، ولو كان عين المطلوب او عين المأمور به موجود وحاصل في الخارج يكون تحصيلاً للحاصل.

لذا قال (قده): (أولاً) - ان متعلق التكليف سواء كان امراً أو نهياً ليس هو المعنوي، أي الفرد الخارجي للعنوان بما له من الوجود الخارجي، فانه يستحيل ذلك، بل متعلق التكليف دائماً وابدأ هو العنوان، على ما سيأتي توضيحه.

الشوق الاكيد علة الارادة

وتوضيح ذلك وبيانه يحتاج الى مقدمة: (الشوق الاكيد علة الارادة)

الإرادة هذه الكلمة موضوعة لغة واصطلاحاً لصفة خاصة من صفات النفس تتعلق بايجاد فعل أو تركه، وتكون علة تامة لتحقيق ذلك في الخارج. ولهذه الصفة مقدمات تحصل في النفس قبل حصولها، كما أن لها معلول ومسبب يوجد في الخارج بعد وجودها، اما المقدمات:

فمنها: تصور فعل شئ أو تركه، ومنها: الميل إليه المسمى بهيجان الرغبة. ومنها: التصديق بحسنه وعدم البأس في صدوره بالتفكر في مصلحة الصدور ودفع مفسدته، ومنها: الجزم به والعزم عليه وهي الحالة الشبيهة بالإرادة المتصلة بها، وبعد كمال تلك المقدمات يتكون في النفس شوق مؤكد يقتضى تحريك المريد نحو المراد أو مقدمته ويكون موجبا لحركة العضلات إليه، ويسمى ذلك الشوق بالإرادة كما قال الحكيم السبزواري: عقيب داع دركنا الملائها شوقا مؤكدا إرادة سما .

واما معلولها فقد علم أنه حركة عضلات المريد نحو المراد أو نحو مقدماته فيما كان فعليا .

ثم انها تقسم بتقسيمات: منها التكوينية ومنها التشريعية نحن الآن ليس بصدها. فالعلة التامة للحكم بالتحليل الذهني تتألف من اجزاء اولها التصور ، ثم التصديق، ثم الشوق البالغ مرتبة تستدعي سعي المريد لتحقيق المراد، وهذا المعنى يقتضي البناء على ان الإرادة من الكيفيات النفسانية المتخلقة في النفس بسبب مقدمات مرحلية تنشأ الإرادة عند آخر مرحلة منها، فأولا يتصور الذهن الفعل ثم يتصور فائدته وحين يحصل التصديق والإذعان بالفائدة تنقذ الرغبة والشوق للفعل وهذا الشوق هو المعبر عنه بالإرادة. والإرادة بهذا المعنى لا تستتبع وجود المراد بل يتوسط بينها وبين المراد الاختيار، ولهذا فالإرادة بهذا المعنى قد تتعلّق بالمستحيل. ولا يناسب ساحتها المقدسة انسباق المشيئة بالشوق أو تكون إرادته بمعنى الشوق والذي قلنا انه من الكيفيات أو

الافعال النفسانية. وانما ذلك يتمحض في الموالي العرفية العقلائية، اما بحث المشيئة والارادة الالهية موكل الى ابحاث علم الكلام.

ما هو متعلق الشوق؟

قلنا ان الحكم له مقدمات مرحلية يمر بها والشوق الاكيد هو العلة الاخيرة في انوجاد الارادة التي استتبعته الشوق الاكيد الذي هو المحبوبة، فالآن بما تتعلق هذه الارادة او الشوق الاكيد؟ هل يكون متعلقها نفس الفعل من المكلف؟ فهو بعد لم ينوجد خارجا حتى يكون متعلق الشوق به، وهو ككل الكيفيات النفسانية كالعلم وغيره لا يتعلق بالاعدام، وان كان الفعل حاصلًا وموجودًا في الخارج فتعلقه به تحصيلًا للحاصل، فبهذا استدل على ان الشوق بمعنى الارادة لا يتعلق بالمعنون الذي هو الفعل الخارجي ابتداءً والذي هو على تقدير عدم وجوده فلا يتعلق الشوق به لانه من الكيفيات النفسانية التي يكون محل تعلقها لا بالمعدومات، او على تقدير وجوده فتعلق الارادة والشوق به تحصيلًا لما هو حاصل وعلى التقديرين تعلق الشوق بهما مستحيل. بل هو متعلق بنفس العنوان المفهومي حال وجوده الذهني، فارادة الصلاة من العبد هذا يستدعي طلب عنوان مفهوم الصلاة لايجادها بعد ذلك في الخارج من المكلف. لا ان الشوق الذي هو بمعنى الارادة تعلق اولًا بالفعل الذي اما ان معدوما او حاصلًا. فمعنى ذلك، ان الشوق يتعلق بالعنوان اولًا وبالذات، ثم ان العنوان بما هو مخبر ومرآة عن المعنون فان المعنون يكون مشتاقًا إليه ثانيًا وبالعرض باعتبار فناء العنوان فيه. ومعنى الشوق

إليه هو الرغبة في اخراجه من حد الفرض والتقدير إلى حد الفعلية والتحقيق.

لذا قال (قده): واعتبر ذلك بالشوق فان الشوق يستحيل ان يتعلق بالمعنون، لانه اما ان يتعلق به حال عدمه أو حال وجوده، وكل منهما لا يكون، اما الاول فيلزم تقوم الوجود بالمعدوم وتحقق المعدوم بما هو معدوم لان المشتاق إليه له نوع من التحقق بالشوق إليه وهو محال واضح، واما الثاني فلانه يكون الاشتياق إليه تحصيلًا للحاصل وهو محال.

فاذن لا يتعلق الشوق بالمعنون لا حال وجوده ولا حال عدمه. مضافا إلى ان الشوق من الامور النفسية (اي النفسانية، بمعنى ان هناك امور صقع وجودها هو الذهن كالشوق والعلم والخيال فتنشأ هذه الامور في افق النفس والمعبر عنه ايضا بالذهن وهو محل الصور العلمية التي تكون مصاديقها خارجية لو كانت علمية اما الخيال والوهم ككل المفاهيم التي لا خارج عيني لها، وانما محل تقررهما النفس فقط كالغول والمغالطات)، ولا يعقل أن يتشخص ما في النفس بدون متعلق ما (التشخص هو الوجود الشخصي الخارجي العيني للأشياء، ومعنى العبارة ان الشيء الذي حيزه النفس والذهن كالشوق والارادة ان وجدت في الخارج تحتاج لوجودها فيه الى متعلق)، كجميع الامور النفسية كالعلم والخيال والوهم والارادة ونحوها .

ولا يعقل أن يتشخص بما هو خارج عن أفق النفس من الامور العينية. فلا بد أن يتشخص بالشئ المشتاق إليه بما له من الوجود العنواني الفرضي، وهو المشتاق إليه اولا وبالذات وهو الموجود بوجود الشوق لا بوجود آخر وراء الشوق، ولكن لما كان يؤخذ العنوان بما هو حاك ومرآة عما في الخارج. أي عن المعنون. فان المعنون يكون مشتاقا إليه ثانيا وبالعرض، نظير العلم (اي الصور الذهنية العلمية الحاكية عن حقائق عينية) فانه لا يعقل ان يتشخص بالامر الخارجي (اي لا تتشخص الصور العلمية بالخارج بل هي تنطبق على مصاديقها الخارجية)، والمعلوم بالذات دائما وأبدا هو العنوان الموجود بوجود العلم ولكن بما هو حاك ومرآة عن المعنون، واما المعنون لذلك العنوان فهو معلوم بالعرض باعتبار فناء العنوان فيه.

وفي الحقيقة إنما يتعلق الشوق بشئ إذا كان له جهة وجدان وجهة فقدان فلا يتعلق بالمعدوم من جميع الجهات ولا بالموجود من جميع الجهات.

وجهة الوجدان في المشتاق إليه هو العنوان الموجود بوجود الشوق في أفق النفس باعتبار ما له من وجود عنواني فرضي.

وجهة فقدان في المشتاق إليه هو عدمه الحقيقي في الخارج، ومعنى الشوق إليه هو الرغبة في اخراجه من حد الفرض والتقدير إلى حد الفعلية والتحقيق.

وإذا كان الشوق على هذا النحو فكذلك حال الطلب والبعث
بلا فرق فيكون حقيقة طلب الشيء هو تعلقه بالعنوان لا خراجه
من حد الفرض والتقدير إلى حد الفعلية والتحقيق.

اقول: قوله الخيال والوهم ليس لها وجودات عينية في الخارج وإنما
موطن وجودها في النفس واسبابه معروفة كالمغالطات وتاليف المخيلة
فلا يستتبع وجودا خارجيا لأنه ليس صورة ذهنية لحقائق خارجية وجدت
في الخارج العيني أو يمكن طلب وجودها فتكرر فيه، وإنما هي أوهام
وخيالات مجردة لا مصداق لها في الخارج فكما هو وهم فمتعلقه الوهم
ايضا،

ثانيا: المقصود من العنوان المفهومي

ان المقصود من العنوان المفهومي الذهني بما هو حاك ومخبر
ومرآة عن مصداقه الخارجي، وليس بما هو ذهني مفهومي وان لم يكن له
مصادق خارجي، لان المصادق الخارج العيني هو ما تترتب عليه الآثار
ومتعلق غرض الأمر وهو ما تترتب عليه المصالح او المفاسد، فيكون
المقصود هو ان متعلق الحكم العناوين الكلية بما لها من حدود مفهومية
دون مصاديقها في الخارج العيني والتي هي المعنونات لتلك العناوين،
كالاحكام التكليفية، إذ لا مجال للبناء على تعلقها بالفرد الخارجي،
لوضوح أن ظرف وجود المصادق في الخارج العيني ظرف سقوط التكليف
بالاطاعة أو العصيان، لا ظرف ثبوته وفعليته، وإنما يثبت ويكون فعليا في
ظرف عدمه، ولا موضوع له حينئذ الا العنوان المفهومي الكلي، نظير

ملكية الامور الكلية من الذميات وغيرها .

نعم، لا ينبغي الاشكال في أن تعلق الاحكام التكليفية بالعناوين والماهيات الكلية مبنى على النظر لمقام العمل، فكل حكم يقتضى نحواً خاصاً من العمل متعلقاً بالماهية فالوجوب يقتضى ايجادها في الخارج باتيان وفعل فرد منها والتحريم يقتضى عدمها بعدم تمام الافراد في الخارج، والاباحة تقتضى التخيير بين الفعل والترك، فالفرد مطابق لموضوع التكليف ومتحد معه بنحو من انحاء الاتحاد في الخارج، ووجوده أو عدمه مطابقان لمقتضى التكليف أو مخالفتان له، لقيام الغرض والملاك المقتضى للفعل أو الترك بالوجود الخارجى الطارى على الفرد، لا بالماهية من حيث هي وجود ذهني مع قطع النظر عن المعنون. ومن ثم يكون به الاطاعة والعصيان، نظير وفاء الذمي الكلى بالاعيان الشخصية. وكأنه إلى هذا نظر من حكم بتعلق التكليف بالمعنون، وإلى ما ذكرناه أولاً نظر من حكم بتعلقه بالعنوان. والمتعين ما ذكرنا حيث يكون به الجمع بين الامرين ويبتنى على ملاحظة كلتا الجهتين.

لذا قال (قده): (ثانياً) - انا لما قلنا بأن متعلق التكليف هو العنوان لا المعنون لا نعني أن العنوان بماله من الوجود الذهني يكون متعلقاً للطلب، فان ذلك باطل بالضرورة، لان مشار الآثار ومتعلق الغرض والذي تترتب عليه المصلحة والمفسدة هو المعنون لا العنوان. بل نعني ان المتعلق هو العنوان حال وجوده الذهني لانه بما له من الوجود الذهني أو هو مفهوم، ومعنى تعلقه بالعنوان حال وجوده

الذهني انه يتعلق به نفسه باعتبار أنه مرآة عن المعنون وفان فيه، فتكون التخليّة فيه عن الوجود الذهني عين التخليّة به (اي وحوود العنوان المامور به هو عين مصداقه الخارجي، نعم لكل من الوجوديين الذهني والخارجي للأشياء لها آثار خاصة بها، فان الاثر الخارجي للنار هو الاحراق وهو غير متصور في وجود النار الذهني، فلا يقصد من العينية الحقيقية وانما المقصود منه التطابق بين ما فيالذهن والمصداق).

ثالثا: ان المصحح لتعلق التكليف في العنوان هو فناء المعنون فيه، فان غرض المولى قائم في المعنون المفنى في العنوان، اي الذي هو حاك عنه العنوان وله ما بازاء في الخارج الذي هو المصداق العيني، لا أن الفناء يجعل التكليف ساريا إلى المعنون ومتعلقا به، كما هو المشهور، وليس هذا الا خلط بين ما في الذات وما في العرض، اشبه بالخلط الحاصل في معان الحروف الحرفية والاسمية فان الحرف لا يخبر عنه الا باندكاكه وفنائه في المعنى الاسمي له والا كيف جاز لنا ان نقول ان الحرف لا يخبر عنه اليس هذا اخبار عن الحرف بانه لا يخبر عنه. وعليه فالمخبر عنه أولا وبالذات هو عنوان الحرف، لكن لا بما هو مفهوم موجود في الذهن فانه بهذا الاعتبار يخبر عنه، بل بما هو فان في المعنون وحاك عنه، فالمصحح للاخبار عنه بأنه لا يخبر عنه هو فناؤه في معنونه فيكون الحرف الحقيقي المعنون مخبرا عنه ثانيا وبالعرض.

وفرق كبير بين ما هو مصصح لتعلق التكليف بشئ وبين ما هو

بنفسه متعلق التكليف، وعدم التفرقة هذه عند الكثيرين بين ما هو مصحح لتعلق التكليف وبين ما هو بنفسه متعلق التكليف هو الذي أوهم القائلين بأن التكليف (كالوجوب) يسري إلى المعنون (كافعال الصلاة في الخارج العيني) باعتبار فناء العنوان فيه.

لذا قال (قده): (ثالثاً) - انا إذ نقول: ان المتعلق للتكليف هو العنوان بما هو مرآة عن المعنون وفان فيه - لا نعني ان المتعلق الحقيقي للتكليف هو المعنون وأن التكليف يسري من العنوان إلى المعنون باعتبار فناء فيه - كما قيل - فان ذلك باطل بالضرورة ايضاً، لما تقدم أن المعنون يستحيل أن يكون متعلقاً للتكليف بأي حال من الاحوال، وهو محال حتى لو كان بتوسط العنوان، فان توسط العنوان لا يخرج عن استحالة تعلق التكليف به بل نعني ونقول: ان الصحيح أن متعلق التكليف هو العنوان بما هو مرآة وفان في المعنون على أن يكون فناؤه في المعنون هو المصحح لتعلق التكليف به فقط، إذ أن الغرض انما يقوم بالمعنون المفنى فيه، لا أن الفناء يجعل التكليف سارياً إلى المعنون ومتعلقاً به.

وفرق كبير بين ما هو مصحح لتعلق التكليف بشئ وبين ما هو بنفسه متعلق التكليف. وعدم التفرقة بينهما هو الذي أوهم القائلين بأن التكليف يسري إلى المعنون باعتبار فناء العنوان فيه ولا يزال هذا الخلط بين ما هو بالذات وما هو بالعرض مثار كثير من

الاشتباهاً التي تقع في علمي الأصول والفلسفة.

والفناء والآلية في الملاحظة هو الذي يوقع الاشتباه والخلط

فيعطي ما للعنوان للمعنون بالعكس.

وإذا عسر عليك تفهم ما نرمي إليه فاعتبر ذلك في مثال الحرف

حينما نحكم عليه بأنه لا يخبر عنه، فإن عنوان الحرف ومفهومه

اسم يخبر عنه، كيف وقد أخبر بأنه لا يخبر عنه، ولكن انما صح

الاخبار عنه بذلك فباعتبار فناءه في المعنون لانه هو الذي له هذه

الخاصية ويقوم به الغرض من الحكم، ومع ذلك لا يجعل ذلك

كون المعنون - وهو الحرف الحقيقي - موضوعاً للحكم حقيقة

أولاً وبالذات، فإن الحرف الحقيقي يستحيل ان يكون موضوعاً

للحكم وطرفاً للنسبة بأي حال من الاحوال ولو بتوسط شيء،

كيف وحقيقته النسبة والربط وخاصته أنه لا يخبر عنه.

وعليه فالمخبر عنه أولاً وبالذات هو عنوان الحرف، لكن لا بما

هو مفهوم موجود في الذهن فانه بهذا الاعتبار يخبر عنه، بل بما هو

فان في المعنون وحاك عنه، فالمصحح للاخبار عنه بأنه لا يخبر عنه

هو فناؤه في معنونه فيكون الحرف الحقيقي المعنون مخبراً عنه

ثانياً وبالعرض، وان كان الغرض من الحكم انما يقوم بالمفني فيه

وهو الحرف الحقيقي.

وعلى هذا يتضح جلياً كيف أن دعوى سرية الحكم أولاً

وبالذات، من العنوان إلى المعنون منشأها الغفلة بين ما هو المصحح للحكم على موضوع باعتبار قيام الغرض بذلك المصحح فيجعل الموضوع عنوانا حاكيا عنه، وبين ما هو الموضوع للحكم القائم به الغرض فالمصحح للحكم شئ والمحكوم عليه والمجعول موضوعا شئ آخر.

ومن العجيب أن تصدر مثل هذه الغفلة من بعض أهل الفن في المعقول. نعم إذا كان القائل بالسراية يقصد ان العنوان يؤخذ فانيا في المعنون وحاكيا عنه وأن الغرض انما يقوم بالمعنون فذلك حق ونحن نقول له ولكن ذلك لا ينفعه في الغرض الذي يهدف إليه، لانا نقول بذلك من دون أن نجعل متعلق التكليف نفس المعنون وانما يكون متعلقا له ثانيا وبالعرض، كما المعلوم بالعرض كما أشرنا إليه فيما سبق.

فان العلم انما يتعلق بالمعلوم بالذات ويتقوم به وليس هو الا العنوان الموجود بوجود علمي، ولكن باعتبار فئائه في معنونه، يقال للمعنون انه معلوم ولكنه في الحقيقة هو معلوم بالعرض لا بالذات، وهذا الفناء هو الذي يخيل للناظر ان المتعلق الحقيقي للعلم هو المعنون ولقد أحسنوا في تعريف العلم بأنه حصول صورة الشئ لدى العقل، لا حصول نفس الشئ، فالمعلوم بالذات هو الصورة والمعلوم بالعرض نفس الشئ الذي حصلت صورته لدى العقل.

وإذا ثبت ما تقدم واتضح ما رمينا إليه من أن متعلق التكليف أولا وبالذات هو العنوان وإن المعنون متعلق له بالعرض - يتضح لك الحق جليا في مسألتنا (مسألة اجتماع الأمر والنهي) وهو: أن الحق (جواز الاجتماع).

ومعنى جواز الاجتماع أنه لا مانع من أن يتعلق الإيجاب بعنوان ويتعلق التحريم بعنوان آخر، وإذا جمع المكلف بينهما صدفة بسوء اختياره فإن ذلك لا يجعل الفعل الواحد المعنون لكل من العنوانين متعلقا للإيجاب والتحريم إلا بالعرض، وليس ذلك بمحال فإن المحال إنما هو أن يكون الشيء الواحد بذاته متعلقا للإيجاب والتحريم.

وعليه، فيصح أن يقع الفعل الواحد امتثالا للأمر من جهة باعتبار انطباق العنوان المأمور به عليه وعصيانا للنهي من جهة أخرى باعتبار انطباق عنوان المنهي عنه.

ولا محذور في ذلك ما دام أن ذلك الفعل الواحد ليس بنفسه وبذاته يكون متعلقا للأمر وللنهي ليكون ذلك محالا، بل العنوانان الفانيان هما المتعلقان للأمر والنهي.

غاية الأمر أن تطبيق العنوان المأمور به على هذا الفعل يكون هو الداعي إلى إتيان الفعل، ولا فرق بين فرد وفرد في انطباق العنوان عليه، فالفرد الذي ينطبق عليه العنوان المنهي عنه كالفرد الخالي

من ذلك في كون كل منهما ينطبق عليه العنوان المأمور به بلا جهة خلل في الانطباق.

ولا فرق في ذلك بين أن يكون تعدد العنوان موجبا لتعدد المعنون أو لم يكن ما دام أن المعنون ليس هو متعلق التكليف بالذات.

نعم لو كان العنوان مأخوذا في المأمور به والمنهي عنه على وجه يسع جميع الافراد حتى موضع الاجتماع، وهو الفرد الذي ينطبق عليه العنوانان ولو كان ذلك من جهة اطلاق الدليل، فانه حينئذ تكون لكل من الدليلين دلالة الالتزامية على نفي حكم الآخر في موضع الالتقاء فيتكاذبان، وعليه يقع التعارض بينهما ويخرج المورد عن مسألة الاجتماع كما سبق بيان ذلك مفصلا. كما انه لو كانت القدرة على الفعل مأخوذة في متعلق الامر على وجه يكون الواجب هو العنوان المقدور بما هو مقدور فان عنوان المأمور به حينئذ لا يسع ولا يعم الفرد غير المقدور، فلا ينطبق عنوان المأمور به بما هو مأمور به على موضع الاجتماع ولا يكون هذا الفرد غير المقدور شرعا من أفراد الطبيعة بما هي مأمورها.

بخلاف ما إذا كانت القدرة مصححة فقط لمتعلق التكليف بالعنوان فان عنوان المأمور به يكون مقدورا عليه ولو بالقدرة على فرد واحد من افراده.

ولهذا قلنا انه لو انحصر تطبيق المأمور به في خصوص موضع الاجتماع كما في مورد عدم المندوحة يقع التزاحم بين الحكمين في موضع الاجتماع، لانه لا يصح تطبيق المأمور به على هذا الفرد وهو موضع الاجتماع الا إذا لم يكن النهي فعلياً، كما لا يصح تطبيق عنوان المنهي عنه عليه الا إذا لم يكن الامر فعلياً، فلا بد من رفع اليد عن فعلية أحد الحكمين وتقديم الالهم منهما.

ولقد ذهب بعض اعلام اساتذتنا إلى أن القدرة مأخوذة في متعلق التكليف باعتبار أن الخطاب بالتكليف نفسه يقتضي ذلك، لان الامر انما هو لتحريك المكلف نحو الفعل على أن يصدر منه بالاختيار، وهذا نفسه يقتضي كون متعلقه مقدوراً لامتناع جعل الداعي نحو الممتنع وان كان الامتناع من ناحية شرعية. ولكننا لم نتحقق صحة هذه الدعوى لان صحة التكليف بطبيعة الفعل لا تتوقف على أكثر من القدرة على صرف وجود الطبيعة ولو بالقدرة على فرد من أفرادها، فالفعل هو الذي يحكم بلزوم القدرة في متعلق التكليف، وذلك لا يقتضي على كل فرد من أفراد الطبيعة الا إذا قلنا بان التكليف يتعلق بالافراد أولاً بالذات. وقد تقدم توضيح فساد هذا الوهم.

تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون

بتعبير آخر، ان عنوان الاب وعنوان الاخ وعنوان الابن وعنوان الزوج بالرغم من انها عناوين وتعددها الا انها لا توجب تعدد المعنون الذي هو الشخص الذي يتصف بها فان شخصا واحدا ربما اتصف بها جميعا، وربما تعدد بتعددتها، وهذا سواء تعدد المعنون بتعدد العناوان او لم يتعدد لا يؤثر في القول بالجواز لانه لا يتوقف لاعلى التعدد ولا على عدم التعدد، وسبب ذلك ان متعلق التكليف لا يتعلق به مباشرة وانما تعلق بالعنوان الحاكي عنه. ولو سلمنا بما ذهب اليه المشهور باعتبار سراية التكليف من العنوان الى المعنون ايضا لا يجب تعدد المعنون بتعدد العنوان كذلك، فانه قد يتعدد وقد لا يتعدد لا ضابط له بذلك.

لذا قال (قده): تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون: بعد ما تقدم من البيان من أن التكليف انما يتعلق بالعنوان بما هو مرآة عن أفراد لا بنفس الافراد، فان القول بالجواز لا يتوقف على القول بان تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون كما اشرنا إليه فيما سبق، لانه سواء كان المعنون متعددا بتعدد العنوان أو غير متعدد فان ذلك يرتبط بمسألتنا نفيًا وإثباتًا ما دام أن المعنون ليس متعلقًا للتكليف أبداً.

وعلى كل حال فالحق هو الجواز تعدد المعنون أو لم يتعدد. ولو سلمنا جدلاً بان التكليف يتعلق بالمعنون باعتبار سراية التكليف من العنوان إلى المعنون كما هو المعروف، فان الحق أنه لا

يجب تعدد المعنون بتعدد العنوان فقد يتعدد وقد لا يتعدد، فليس هناك قاعدة عامة تقضي بأن نحكم بأن تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون كما تكلف بتنقيحها بعض أعاضم مشايخنا، وكان نظره الشريف يرمي إلى أن العامين من وجه يمتنع صدقهما على شئ واحد من جهة واحدة والا لما كانا عامين من وجه، فلا بد أن يفرض هناك جهتان موجودتان في المجمع احدهما هو الواجب وثانيهما هو المحرم، فيكون التركيب بين الحثيتين تركيباً انضمامياً لا اتحادياً إلا إذا كانت الحثيتان المفروضتان تعليليتين لا تقيديتين فإن الواجب والمحرم على هذا الفرض يكونان شيئاً واحداً وهو ذات المحيث بهاتين الحثيتين. وحينئذ يقع التعارض بين دليلي العامين ويخرج المورد عن مسألتنا.

العناوين على قسمين :

القسم الأول: العناوين الاشتقاقية التي تحمل على الذات كالطويل والعالم والعاقل وغيرها. وفي هذا القسم تنتزع عن الذات المحمولة عليها باعتبار قيام المبادئ والأعراض بها، إلا أن هذا القيام مجرد حثية تعليلية في الصدق لا تقيدية لوضوح أن الحمل والصدق على الذات لا على تلك المبادئ، فإذا كانت هذه العناوين منتزعة من الذات وجهات صدقها عليها تعليلية وليست تقيدية فتعدها لا يوجب تعدد المعنون وإن كانت النسبة بينهما عموم من وجه ومن هنا يكون التركيب بين العناوين الاشتقائيين

كالحلو والأبيض والمصلّي والغاصب في مورد الاجتماع اتحادياً دائماً.

والقسم الثاني: مبادئ اشتقاق تلك العناوين . أي الطول والعلم والعدالة .. ففي هذا القسم العناوين تنتزع من نفس المبادئ والتي هي عناوين ذاتية لها وتكون هي مصداقها بنحو الحيثية التقيدية فتعدها يوجب تعدد المعنون خارجاً إذا كان بين العناوين عموم من وجه كالغصب والصلاة بلا الغاصب والمصلّي . إذ في هذا الحال لا بدّ لكلّ من العناوين من جهة صدقه بنحو الحيثية التقيدية محفوظة في مورد افتراقه عن الآخر وهذا لا يكون إلاّ مع تعدد المعنون وإلاّ لزم عدم صدقهما في مورد الاجتماع .

لذا قال (قده): وفي هذا التقرير ما لا يخفى على الفطن اما (أولاً) فان العنوان بالنسبة إلى معنون تارة يكون منتزعا منه باعتبار ضم حيثية زائدة على الذات مباينة لها ماهية ووجودا كالابيض بالقياس إلى الجسم فان صدق الابيض عليه باعتبار عروض صفة البياض عليه الخارجة عن مقام ذاته، وأخرى يكون منتزعا منه باعتبار نفس ذاته بلا ضم حيثية زائدة على الذات كالابيض بالقياس إلى نفس البياض فان نفس البياض ذاته بذاته منشأ لانتزاع الابيض منه بلا حاجة إلى ضم بياض آخر إليه، لانه بنفس ذاته أبيض لا بياض آخر.

ومثل ذلك صفات الكمال لذات واجب الوجود فانها منتزعة من مقام نفس الذات لا بضم حيثية أخرى زائدة على الذات.

وعليه فلا يجب في كل عنوان منتزع أن يكون انتزاعه من الذات باعتبار ضم حيثية زائدة على الذات.

ثانياً: فإن العنوان لا يجب فيه أن يكون كاشفاً عن حقيقة متأصلة في الخارج العيني، كالعناوين الانتزاعية التي لا حقيقة مقولية خارجية لها، ومن العناوين ما هو مجعول ومعتبر لدى العقل لصرف الحكاية والكشف عن المعنون من دون أن يكون له حقيقة متأصلة أو مصداق في الخارج، كعنوان العدم والممتنع، بل مثل عنوان الحرف والنسبة، وإيضاً من العناوين الانتزاعية الفوقية والتحتية ونحو ذلك، فإنها حيث أنها ليست من الماهيات المتأصلة في الخارج فتعدها لا يستدعي تعدد المعنون خارجاً لأنها قد تنتزع من مبادئ ومناشئ مختلفة فإن السقف والسماء كلاهما فوق مع انهما من المفاهيم المتباينة وهكذا، وحيث أن الغصب والصلاة من هذه العناوين فلا بد من ملاحظة منشأ انتزاعهما في الخارج فإذا كان حركة واحدة لزم الامتناع.

لذا قال (قده): وأما (ثانياً) فإن العنوان لا يجب فيه أن يكون كاشفاً عن حقيقة متأصلة على وجه يكون انطباق العنوان أو مبدأه عليه من باب انطباق الكلّي على فردّه، بل من العناوين ما هو مجعول ومعتبر لدى العقل لصرف الحكاية والكشف عن المعنون من دون أن يكون بازائه في الخارج حقيقة متأصلة، مثل عنوان العدم والممتنع، بل مثل عنوان الحرف والنسبة، فإنه لا يجب في مثله فرض حيثية متأصلة ينتزع منها العنوان. ومثل هذا العنوان المعتبر

قد يكون عاما يصح انطباقه على حقائق متعددة من دون أن يكون بازائه حيثية واقعية غير تلك الحقائق المتأصلة.

ولعل عنوان الغصب من هذا الباب في انطباقه على الصلاة التي تتألف من حقائق متباينة وعلى غيرها من سائر التصرفات، فكل تصرف في مال الغير بدون رضاه غصب مهما كانت حقيقة ذلك التصرف ومن اية مقولة كانت.

ثمرة المسألة

تظهر ثمرة النزاع في عدم جواز الاجتماع إذا كان الواجب عبادياً لا لاجل التضاد بين الحكمين، بل باعتبار عدم إمكان التقرب، لوضوح أن الفرد المنهي عنه مبغوضاً للمولى فلا يمكن التقرب به فإن الإتيان بالمبغوض مبعد عن المولى وليس مقرباً له ومعه لا يقع الفرد مصداقاً للواجب لا اشتراط القرية فيه. ويشترط في هذا أن يكون النهي واصلاً فمع الجهل به يمكن التقرب به بلا محذور ويقع المجمع مصداقاً للواجب، وهذا أحد الضروقات والثمرات بين القول بالامتناع والقول بالجواز فإنه على الأول يقع العمل باطلاً حتى مع الجهل بالنهي بخلافه على الثاني.

لذا قال (قده): ثمرة المسألة: من الواضح ظهور ثمرة النزاع فيما إذا كان المأمور به عبادة، فإنه بناء على القول بالامتناع وترجيح جانب النهي كما هو المعروف. تقع العبادة فاسدة مع العلم بالحرمة والعمد بالجمع بين المأمور به والمنهي عنه كما هو

المفروض في المسألة، لانه لا أمر مع ترجيح جانب النهي، وليس هناك في ذات المأتي به ما يصلح للتقرب به مع فرض النهي الفعلي لامتناع التقرب بالمبعد وان كان ذات المأتي به مشتملا على المصلحة الذاتية وقلنا بكفاية قصد المصلحة الذاتية في صحة العبادة.

نعم إذا وقع الجمع بين المأمور به والمنهي عنه عن جهل بالحرمة قصورا لا تقصيرا أو عن نسيان وكان قد أتى بالفعل على وجه القرية- فالمشهور أن العبادة تقع صحيحة، ولعل الوجه فيه هو القول بكفاية رجحانها الذاتي واشتمالها على المصلحة الذاتية في التقرب بها مع قصد ذلك وان لم يكن الامر فعليا.

وقيل: انه لا يبقى مصحح في هذه الصورة للعبادة فتقع فاسدة، نظرا إلى ان دليلي الوجوب والحرمة على القول بالامتناع (اي امتناع اجتماع الامر والنهي) يصحان (الامر والنهي) متعارضين وان لم يكونا في حد أنفسهما متعارضين. فاذا قدم جانب النهي، فكما لا يبقى أمر كذلك لا يحرز وجود المقتضى له وهو المصلحة الذاتية في المجمع (اي لا يوجد مصلحة ذاتية في الفعل الذي يجتمع فيه الامر والنهي) إذ تخصيص دليل الامر بما عدا المجمع يجوز ان يكون لوجود المانع في المجمع عن شمول الامر له، ويجوز أن يكون لانتفاء المقتضى للامر فلا يحرز وجود المقتضى (اي المصلحة).

هذا بناء على الامتناع وتقديم جانب النهي. واما بناء على

الامتناع وتقديم جانب الامر فلا شبهة في وقوع العبادة صحيحة إذ لا نهي حتى يمنع من صحتها، لاسيما إذا قلنا بتعارض الدليلين بناء على الامتناع فانه لا يحرز معه المفسدة الذاتية في المجمع. وكذلك الحق هو صحة العبادة إذا قلنا بالجواز (اي جواز اجتماع الامر والنهي)، فانه كما جاز توجيه الامر والنهي إلى عنوانين مختلفين مع التقائهما في المجمع فقلنا بجواز الاجتماع في مقام التشريع، فكذلك نقول لا مانع من الاجتماع في مقام الامتثال أيضا كما أشرنا إليه في تحرير محل النزاع، حتى لو كان المعنون للعنوانين واحدا وجودا ولم يوجب تعدد العنوان تعدده، لما عرفت سابقا من أن المعنون لا يقع بنفسه متعلقا للتكليف لا قبل وجوده ولا بعد وجوده، وانما يكون الداعي إلى اتيان الفعل هو تطبيق العنوان المأمور به عليه الذي ليس بمنهي عنه، لا أن الداعي إلى اتيانه تعلق الامر به ذاتا، فيكون المكلف في فعل واحد بالجمع بين عنواني الامر والنهي مطيعا للامر من جهة انطباق العنوان المأمور به وعاصيا من جهة انطباق العنوان المنهي عنه، نظير الاجتماع الموردي، كما تقدم توضيحه في تحرير محل النزاع.

وقيل: ان (الثمرة) في مسألتنا هو اجراء احكام المتعارضين على دليلي الامر والنهي بناء على الامتناع، واجراء احكام التزام بينهما بناء على الجواز.

ولكن اجراء احكام التزام بينهما بناء على الجواز انما يلزم اذا كان القائل بالجواز انما يقول بالجواز في مقام الجعل والانشاء دون مقام الامتثال، بل يمتنع الاجتماع في مقام الامتثال، وحينئذ لا محالة يقع التزام بين الامر والنهي.

اما اذا قلنا بالجواز في مقام الامتثال أيضا كما اوضحناه فلا موجب لل التزام بين الحكمين مع وجود المندوحة، بل يكون مطيعا عاصيا في فعل واحد كالاجتماع الموردي بلا فرق، إذ لا دوران حينئذ بين امتثال الامر وامتثال النهي.

اجتماع الامر والنهي مع عدم المندوحة

الميزان في صحة اجتماع الامر والنهي

لاجل ان تطبق هذا الميزان على الموارد الخارجية لنرى هل ان الجواز الذي يكون ملاكه الفعل الواحد الخارجي عبارة عن اتحاد انضمامي، فاین يكون ومتى يكون الفعل لاتحادي فلا يجوز الاجتماع.

فالميزان الذي الذي ذكرناه لجواز الاجتماع هو اذا كان الفعل الخارجي للعنوانين واحد انضمامي، اما اذا كان الفعل الخارجي الواحد هو واحد اتحادي فلا يجوز اجتماع الامر والنهي لمشكلة التضاد.

ثم ان الصلاة في الارض المغصوبة هي من ناحية صلاة ومن ناحية ثانية غصب فيجوز الاجتماع لان الفعل الخارجي هو واحد انضمامي، الان نرجع الى هذا المثال والامثلة الاخرى المشابهة لنرى هل ان هذا الشيء

الخارجي هو واحد انضمامي او هو واحد اتحادي، وهذا بحث مهم وعليه تتفرع النتيجة التي نختارها .

نقول اذا امر المولى بالصلاة ونهى عن الغصب لنرى ان الصلاة ماهي والغصب ماهو فهل يجتمعان في واحد انضمامي او يجتمعان في واحد اتحادي، نقول ان الصلاة مركبة من عدة امور من التكبير والقراءة والركوع والسجود والتسليم فالصلاة عنوان انتزاعي من هذه الامور والغصب حقيقته التعدي على مال الغير فقد يكون الغصب هو الاكل وقد يكون بالنوم وقد يكون باللبس وقد يكون بالركوب اذا الغصب انتزاعي من هذه الامور لان حقيقته التعدي، والصلاة ايضا انتزاعي فهذه الصلاة المركبة من الركوع والسجود فنضع يدنا على الركوع ونقول ان هذا لركوع هو منشأ انتزاع الصلاة فهو مامور به وهو منشأ انتزاع الغصب فالسجود على ارض الغير ينتزع منه الغصب فحينما نضع يدنا على السجود فانه منشأ انتزاع الصلاة وهو ايضا منشأ انتزاع الغصب فاصبح الفعل الخارجي في هذا المثال واحد اتحادي.

اذا السجود مامور به وهو بنفسه منهي عنه وهذا واحد اتحادي فلا يمكن توجه الامر والنهي الى الصلاة في الدار المغصوبة لان الفعل والمعنون واحد اتحادي لايمكن ان يكون فيه امر ونهي للتضاد، هذا كله فيمن صلى في الارض المغصوبة عالما عامدا فهو واحد اتحادي.

واما في صورة السهو والنسيان فهو ايضا باطل لانه محبوب باعتباره منشأ انتزاع الصلاة ومبغوض لانه منشأ انتزاع الغصب انتواع

الغصب أ، فالبغض موجود في المبادئ وان لم اعلم به، نعم مع الجهل هناك حكم ظاهري بصحة الصلاة سيزول بعد الاطلاع على كون المكان مغصوبا .

إذا بناء على الامتناع يمتنع توجه امر ونهي الى الصلاة في الدار المغصوبة لان المطبق الخارجي واحد اتحادي فلا فرق في صورة العلم والجهل، فمن افتى بناءً على الامتناع بصحة الصلاة في الدار المغصوبة يتوجه اليه هذا الاشكال فان المبغوضية في المبادئ، اما لو صلينا في الدار المغصوبة اضطرارا لا بسوء الاختيار ففي صورة الاضطرار تزول حرمة الغصب لان الروايات التي تقول رفع عن امتي الاضطرار فهو رفع حقيقي، بالاضافة الى ما ورد من انه (ما من شيء حرمه الله الا وقد احله في حالة الضرورة) ففي صورة الاضطرار تزول الحرمة ويكون حلالا واقعيّا في صورة الاضطرار، فلا يبقى في صورة الاضطرار الى الصلاة في الدار المغصوبة الا الامر بعد زوال الحرمة.

واذا كان الاضطرار بسوء الاختيار كان توجد مندوحة من الصلاة في المغصوب فهنا النهي لا يسقط فلا تجوز الصلاة وتحرم في الارض المغصوبة، وهذا هو المعبر عنه بوجود المندوحة.

وهاك فرع آخر وهو لو اضطر الى الصلاة في المغصوب بسوء الاختيار ولكن لا مندوحة من الصلاة في المغصوب بان لا توجد ارض مباحة في هذا الوقت فالحكم هنا بوجود الصلاة ايماءً لان الايماء لا يعد تصرفا في المغصوب ويجتمع الامر والنهي هنا لان الفعل الخارجي

وهو الصلاة الایمائية مع كونه غاصب فهذا المطبق انضمامي فيجب عليه ان يصلي ايماءً لأن الایماء بالعینین والحاجبین وبالراس حينما يومي الى الركوع والسجود لا يعد تصرفاً بالمغصوب مع انه معاقب على الغصب والتصرف في مال الغير بدون اذنه، فالتركيب يكون في هذا الواحد انضمامي فتصح الصلاة ويعاقب، فلو عصى ولم يصلي صلاة ايمائية بل صلى صلاة حقيقية فهل تكون صلاته صحيحة، نقول يمكن لفقيه ان يحكم بصحة الصلاة مع ثبوت العقاب وذلك لا لوجود دليل على الصلاة بالركوع والسجود بل الدليل دل على ان صلاته هنا ايمائية، واليه ذهب الشيخ المحقق النائيني قائلاً بأن الركوع والسجود تصرف زائد عند العرف فيجب الاقتصار على الإيماء^(١).

وعندنا دليل يقول (الصلاة لا تسقط بحال) فالصلاة بالركوع

(١) ولكن للمحقق الخوئي رأي حاصله: عدم الفرق بين كون المكلف في الأرض المغصوبة على هيئة واحدة أو كونه على هيئات متعددة، وذلك لأن كل جسم له حجم خاص ومقدار مخصوص كما عرفت يشغل المكان بمقدار حجمه دون الزائد عليه، ومن الطبيعي أن مقدار أخذه المكان لا يختلف باختلاف أوضاعه وأشكاله الهندسية من المثلث والمربع وما شاكلهما بداهة أن نسبة مقدار حجمه إلى مقدار من المكان نسبة واحدة في جميع حالاته وأوضاعه، ولا تختلف تلك النسبة زيادة ونقصاً باختلاف تلك الأوضاع الطارئة عليه، مثلاً إذا اضطر الإنسان إلى البقاء في المكان المغصوب لا يفرق فيه بين أن يكون قائماً أو قاعداً فيه وإن يكون راکعاً أو ساجداً، فكما أن الركوع والسجود تصرف فيه فذلك القيام والقعود، فلا فرق بينها من هذه الناحية أصلاً.

والسجود سقطت ولكنه لو عصى فالصلاة تكون محبوبة لان بدلها هو عدم الصلاة وعدمها اسوء منه فوجودها يكون محبوبا .

هذا الكلام قد يقال في شروط الصحة اذا فقدت في الصلاة، فشرط الصحة في الصلاة هو شرط ارشادي الى صحة الصلاة فشرط صحة الصلاة الوضوء وان لا يكون على بدنك دم فان لم يوجد شرط الصحة واضطررنا الى عدم شرط الصحة فالحكم يقول ببطلان الصلاة لعدم توفر شرط الصحة، الا ان دليل (الصلاة لا تسقط بحال) يقول ان يأتي بالصلاة بدون شرط الصحة ويمكن التقرب بهذه الصلاة التي لا شرط صحة فيها وذلك لان بدلها اسوء منها وهو عدم الصلاة فيمكن ان يتقرب بهذا الفرد من الصلاة الذي لا يوجد فيه شرط الصحة.

مثال آخر وهو ما اذا كان عند المكلف ماء مباح وكان المكان الذي يتوضوء به مغصوبا، بمعنى ان المكان هنا مغصوبا لا الماء، فتارة لا يوجد مكان مباح للوضوء الا هذا المكان المغصوب، فهنا لا يوجد امر بالوضوء لان الامر بالوضوء لا بد ان يكون مقدورا ومباحا شرعا، وهنا الوضوء بالمكان المغصوب يكون حراما والشارع لا يامر بالحرام، وهذا يرجع الى قولنا ان لم يكن مكان مباح يتوضئ فيه بل يوجد فقط مكان مغصوب فيصير تزاحم لان الامر بالوضوء موجود والامر بعدم التصرف في المكان المغصوب ايضا موجود والمكلف لا قدرة له عليهما معا، فيقع تزاحم بينهما ومعه فتخرج عن محل النزاع في هذه المسألة، فان محله اذا كانت هناك مندوحة للخلاص من الحرام.

لذا قال (قده): تقدم الكلام كله في اجتماع الامر والنهي فيما إذا كانت هناك مندوحة من الجمع بين المأمور به والمنهي عنه، وقد جمع المكلف بينهما في فعل واحد بسوء اختياره. ويلحق به ما كان الجمع بينهما عن غفلة أو جهل. وقد ذهبنا إلى جواز الاجتماع في مقامي الجعل والامثال.

اما اذا لم يكن هناك مكان مباح في نفس المثال اي لا توجد مندوحة من الخلاص من الحرام والموجود فقط هذا المكان المغصوب ويريد ان يتوظئ بالماء المباح، فيتحقق التزام لان المورد هنا قد خرج عن اجتماع الامر والنهي، فيدور الامر بين أن يعصي الامرا أو يعصي النهي. وفي مثله يرجع إلى أقوى الملاكين، فان كان ملاك الامر أقوى - كما في المثال - قدم جانب الامر وهو الاتيان بالوضوء ويسقط عن عهدة المكلف فعلية النهي، وان كان ملاك النهي أقوى قدم جانب النهي، وكما مثل له بالمتن في من انحصر عنده انقاذ حيوان من الهلكة بهلاك انسان. هذا كله حول الحكم التكليفي.

لذا قال (قده): وبقي الكلام في اجتماعهما مع عدم المندوحة، وذلك بأن يكون المكلف مضطرا إلى هذا الجمع بينهما. والاضطرار على نحوين:

(الاول) - أن يكون بدون سبق اختيار للمكلف في الجمع كمن اضطر لانقاذ غريق إلى التصرف في ارض مغصوبة، فيكون تصرفه في الارض واجبا من جهة انقاذ الغريق وحراما من جهة

التصرف في المنصوب.

فانه في هذا الفرض لا بد أن يقع التزاحم بين الواجب والحرام في مقام الامتثال، إذ لا مندوحة للمكلف حسب الفرض، فلا بد في مقام اطاعة الامر بانقاذ الغريق من الجمع لانحصار امتثال الواجب في هذا الفرد المحرم، فيدور الامر بين أن يعصي الامر أو يعصي النهي.

وفي مثله يرجع إلى أقوى الملاكين، فان كان ملاك الامر أقوى - كما في المثال المذكور - قدم جانب الامر ويسقط النهي عن الفعلية، وان كان ملاك النهي أقوى قدم جانب النهي، كمن انحصر عنده انقاذ حيوان محترم من الهلكة بهلاك انسان.

(تنبيه) : في عبادة المحبوس المضطر

والكلام في الحكم الوضعي، أي صحة عبادته في الحالات الثلاث دخولاً وبقاءً وخروجاً. فلو قلنا بجواز الاجتماع (اي جواز اجتماع الامر والنهي، كما عليه المصنف) فالحكم بالصحة موافق للقواعد بشرط تمشي قصد القرية، كما أنه لو قلنا بالامتناع (اي عدم جواز اجتماع الامر والنهي) وقدمنا الأمر على النهي لأجل الاقوائية في الملاك اي ملاك الامر اهم من ملاك النهي، فكذلك إنما الكلام في القول بالعكس، أي قلنا بالامتناع وقدمنا النهي على الأمر، فالتحقيق صحة عبادة ذلك المضطر بغير سوء الاختيار. لأن الاضطرار يرفع الحرمة التكليفية وبالتالي يكون

رافعا للعقوبة الآخروية.

يقول المحقق الخراساني: إن الاضطرار إلى ارتكاب الحرام إن كان يوجب ارتفاع حرمة والعقوبة عليه مع بقاء ملاك وجوبه . لو كان . مؤثراً له كما إذا لم يكن بحرام . ومعنى العبارة: بعد سقوط التحريم يبقى ملاك الوجوب . لو كان . مؤثراً في الوجوب ومقتضياً له لسقوط ملاك التحريم من صلاحية المزاحمة له فيترتب على بقاء الملاك أثره فعلاً.

لذا قال (قده): مما يلحق بهذا الباب ويتفرع عليه (ما لو اضطر إلى ارتكاب فعل محرم لا بسوء اختياره)، ثم اضطر إلى الاتيان بالعبادة على وجه يكون ذلك فعل المحرم مصداقاً لتلك العبادة، بمعنى انه اضطر إلى الاتيان بالعبادة مجتمعة مع فعل الحرام الذي قد اضطر إليه. ومثاله: المحبوس في مكان مغصوب فيضيق عليه وقت الصلاة ولا يسعه الاتيان بها خارج المكان المغصوب. فهل في هذا الفرض يجب عليه الاتيان بالعبادة وتقع صحيحة، أو لا ؟

نقول: لا ينبغي الشك في أن عبادته على هذا التقدير تقع صحيحة، لانه مع الاضطرار إلى فعل الحرام لا تبقى فعلية للنهي لاشتراط القدرة في التكليف فالامر لا مزاحم لفعليته، فيجب عليه اداء الصلاة، ولا بد أن تقع حينئذ صحيحة.

نعم يستثنى من ذلك ما لو كان دليل الامر ودليل النهي متعارضين بأنفسهما من أول الامر، وقد رجحنا جانب النهي باحد

مرجحات باب التعارض، فانه في هذه الصورة لا وجه لوقوع العبادة صحيحة، لان العبادة لا تقع صحيحة الا اذا قصد بها امتثال الامر الفعلي بها - ان كان - أو قصد بها الرجحان الذاتي قربة إلى الله تعالى.

والمفروض انه هنا لا أمر فعلي لعدم شمول دليله بما هو حجة لمورد الاجتماع لان المفروض تقديم جانب النهي.

وقيل: ان النهي اذا زالت فعليته من جهة الاضطرار لم يبق مانع من التمسك بعموم الامر. وهذه غفلة ظاهرة فان دليل الامر بما هو حجة لا يكون شاملا لمورد الاجتماع لمكان التعارض بين الدليلين وتقديم دليل النهي، فإذا اضطر المكلف إلى فعل المنهي عنه لا يلزم منه ان يعود دليل الامر حجة في مورد الاجتماع مرة ثانية.

وانما يتصور أن يعود الامر فعليا إذا كان تقديم النهي من باب التزاحم فإذا زال التزاحم عاد الامر فعليا.

وأما الرجحان الذاتي، فانه بعد فرض التعارض بين الدليلين وتقديم جانب النهي لا يكون الرجحان محرزا في مورد الاجتماع، لان عدم شمول دليل الامر بما هو حجة لمورد الاجتماع يحتمل فيه وجهان: وجود المانع مع بقاء الملاك، وانتقاء المقتضى وهو الملاك، فلا يحرز وجود الملاك حتى يصح قصده متقربا به إلى الله تعالى.

التنبية الثاني: حكم الاضطرار بسوء الاختيار

هذا هو الموضع الثاني الذي عقد لبيانه هذا التنبية، كما لو كان دخوله في المكان المغصوب بسوء اختياره، بمعنى انه يمكنه ان لا يدخل في المغصوب ولكنه دخل بسوء اختياره. ويقع الكلام في موارد:

١. حكم الدخول.

٢. حكم الخروج تكليفاً.

الثالث: حكم العبادة حين الخروج وضعاً

أما حكم الدخول: فلا شك انه أمر محرم، لأنه تصرف في مال الغير بلا عذر فيكون محرماً، ولكن هنا لابد ان نرفع اليد عن حرمة الخروج لان بقاء حرمة الخروج مع الدخول غير معقول فهو امر ونهي على شيء واحد فلا بد من رفع اليد عن حرمة الخروج فبعد ان يدخل يمتنع زجر المكلف من التصرف الخروجي، لان زجره عن الخروج يكون تصرفاً زائداً في الغصب، وان لم يراد من الحرمة زجره عن الخروج فهو خلف كونه نهياً بداعي محركية المكلف عن عدم الخروج، فلا بد ان ترتفع الحرمة ولكن الفعل يبقى مبغوضاً لان النهي والخطاب قد سقط عن الخروج بعد الدخول، وقد حصل سقوط النهي بعد العصيان ودخوله في المغصوب

وفوت غرض المولى، اذاً هذا مبغوض يستحق عليه العقاب فلا بد من ان لانقول بالنهي عند الخروج من الارض المغصوبة ولكن العقاب ثابت عليه لانه مبغوض، فالخروج فورا من المغصوب هو مقدمة لترك الحرام في الآن الثاني لانه ان لم يخرج صار حراما في الآن الثاني والثالث وهكذا فالخروج مقدمة لترك الحرام في الآن الثاني والثالث.

لا يقال: كيف يامرنا المولى بالخروج ويبغض الخروج .

فنقول: نعم هنا بغض للخروج وحب ايضا للخروج، لكن البغض للخروج يكون مغلوبا لمصلحة اقوى في الخروج من الغصب، وحينئذ فستكون لدينا محبوبة غيرية اي يحب الخروج لانه مقدمة لترك الحرام فحب الخروج صار واجبا غيريا لاجل ترك الحرام، وهذا الوجوب الغيري هو فعلي حالاً والمبغوضية قد زالت فعلا وان كانت باقية شأناً، فالمبغوضية شأنية لوجود مصلحة غلبت على المبغوضية وهي كون الخروج مقدمة لترك الحرام، فيمكن ان يكون شئ مبغوضا ذاتا ومحبوب بالعرض.

ولا يشكل: كيف نوفق بين حرمة الخروج والكون خارج الدار، فلا بد من ان تكون المقدمة واجبة لا محرمة، وهذا يعني ان الشئ واجب ومقدمته محرمة.

والجواب: ان اللازم عقلا للامر بكون الانسان خارج الدار والخروج مقدمة له، اللازم عقلا ان يكون المكلف قادرا عليه مع الانقياد وهذا هو ميزان صحة التكليف وصحة الامر بالشئ، وهنا الامر بكون خارج الدار

والخروج مقدمة له حينما دخل الارض المغصوبة، فالان يريد ان ينقاد الى المولى فحينئذ خروجه ليس مخالفا مع انقياده للمولى بل يكون خروجه من لوازم الانقياد وحفظ مصلحة الواجب المترتب عليه الخروج لان الامر بذي المقدمة انما يكون صحيحا وان كانت مقدمته تقع معصية للنهي الثابت من التحرك الخروجي والساقط بعد الدخول، وان كانت المقدمة تقع مبغوضة شأنًا، لان الميزان في توجه التكليف ان يكون الشيء مقدورا عليه مع كون الانسان منقادا الى المولى، اذا فالخروج واجب ولكن فيه حذارة شأنية فلا يوجد نهى خطابي مولوي لانه غير معقول هنا، فيجب عليه الخروج اذا دخل الارض المغصوبة.

وهل تجب عليه الصلاة في المغصوب حال الخروج مع ضيق الوقت او لا تجب؟ فنتكلم على المبنيين. فان قلنا بجواز اجتماع الامر والنهي، فتقع الصلاة صحيحة، لوجود عنوانان كالتنظر للاجنبية حال الصلاة، ولكن صلاته لو كان اختيارية فهي توجب مزيدا من الغصب فهل تجوز له، نقول كلا لا يجوز بل لابد من الاقتصار على اقل قدر من الغصب، ولكن لو عصى وصلى صلاته الاختيارية فايضا نقول صحيحة بناء على القول بالترتب، هذا كله على الاحتماع.

اما اذا قلنا بالامتناع، اي لا يمكن ان تكون صلاته صحيحة في الارض المغصوبة وهو معاقب، فيتحقق هنا التعارض ومعه يتساقطان لانه عجز نفسه عن امتثال كلا الخطابين بناء على الامتناع، لكن هنا في هذه الصورة بخصوص الصلاة يوجد لدينا دليل آخر يقول (لا تسقط

الصلاة بحال) وهذا يقتضي ان ياتي بالصلاة حتى على فرض كون الصلاة مبغوضة، والمبغوض انما يكون غير قابل للتقرب به لان بديله غير مبغوض، أما اذا كان بديل الصلاة في الارض المفصوبة مبغوضا اكثر وهو ترك الصلاة فهو اكثر مبغوضا من الصلاة في الارض المفصوبة فهنا يمكن الصلاة في الارض المفصوبة، ومقامنا من هذا القبيل فان ترك الصلاة بالمرة ابغض للمولى من الصلاة في المفصوب، وحينئذ يمكن التقرب بالمبغوض الاقل ولا يكون صحة الصلاة هنا دليلا على انها محبوبة.

لذا قال (قده): (الثاني) - ان يكون الاضطرار بسوء الاختيار، كمن دخل منزلا مغصوبا متعمدا، فبادر إلى الخروج تخلصا من استمرار الغصب، فان هذا التصرف بالمنزل في الخروج لا شك في انه تصرف غصبي أيضا، وهو مضطر إلى ارتكابه للتخلص من استمرار فعل الحرام وكان اضطراره إليه بمحض اختياره إذ دخل المنزل غاصبا باختياره. وتعرف هذه المسألة في لسان المتأخرين بمسألة (التوسط في المغصوب) والكلام يقع فيها من ناحيتين:

اولا- في حرمة هذا التصرف الخروجي أو وجوبه.

ثانيا- في صحة الصلاة المأتي بها حال الخروج.

حرمة الخروج من المغصوب أو وجوبه: اما (الناحية الاولى) -

فقد تعددت الاقوال فيها، فقيل: بحرمة التصرف الخروجي فقط،

وقيل: بوجوبه فقط ولكن يعاقب فاعله، وقيل: بوجوبه فقط ولا

يعاقب فاعله، وقيل: بحرمة ووجوبه معا، وقيل: لا هذا ولا ذاك ومع ذلك يعاقب عليه.

فينبغي ان نبحث عن وجه القول بالحرمة، وعن وجه القول بالوجوب ليتضح الحق في المسألة وهو القول الاول.

الثاني: حكم الخروج تكليفاً

إذا توسط أرضاً مفسوبة بسوء الاختيار كان دخل حديقة الغير للتنزه وغيره، ثم حاول أن يخرج ويترك الغصب، فما هو حكم الخروج من حيث الحكم التكليفي؟ هناك أقوال:

١. ان الخروج منهي عنه بالنهي الفعلي وليس بواجب شرعاً. ذهب السيد المحقق البروجردي إلى أن الخروج حرام وليس بواجب، أما أنه حرام فلأن التصرف في مال الغير، بغير إذنه أو مع نهيه، حرام وخروج عن طاعة المولى، من دون فرق بين التصرف الدخولي والخروجي في نظر العقل فإنه يرى جميع التصرفات . في كونها معصية وخروجاً عن رسم العبودية . متساوية. وأما أنه ليس بواجب، فلأن وجوبه إما بالخصوص فلا دليل عليه، وإما لكونه مقدمة لترك الغصب الواجب، فهو أيضاً مثله، إذ لم يرد دليل على وجوب ترك الغصب وما ورد من أن الغصب مردود، فإنما تأكيد لحرمة الغصب^(١) .

لذا قال (قده): اما (وجه الحرمة) - فمبني على ان التصرف

بالغصب بأي نحو من أنحاء التصرف (دخولا وبقاء وخروجا) محرم من أول الامر قبل الابتلاء بالدخول، فهو قبل ان يدخل منهى عن كل تصرف في المغصوب حتى هذا التصرف الخروجي، لانه كان متمكنا من تركه بترك الدخول.

ومن يقول بعدم حرمة فانه يقول به لانه يجد ان هذا المقدار من التصرف مضطر إليه سواء خرج الغاصب أو بقي فيمتنع عليه تركه. ومع فرض امتناع تركه كيف يبقى على صفة الحرمة؟! ولكننا نقول له: ان هذا الامتناع هو الذي اوقع نفسه فيه بسوء اختياره، وكان متمكنا من تركه الدخول، والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، فهو مخاطب من أول الامر بترك التصرف حتى يخرج، فالخروج في نفسه بما هو تصرف داخل من أول الامر في أفراد العنوان المنهي عنه، أي أن العنوان المنهي عنه وهو التصرف بمال الغير بدون رضاه يسع في عمومته كل تصرف متمكن من تركه حتى الخروج، وامتناع ترك هذا التصرف بسوء اختياره لا يخرج عنه عموم العنوان.

ونحن لا نقول - كما سبق - ان المعنون بنفسه هو متعلق الخطاب حتى يقال لنا انه يمتنع تعلق الخطاب بالممتنع تركه وان كان الامتناع بسوء الاختيار.

٢. القول الثاني ان الخروج مأمور به شرعاً وليس وراء الأمر أي حكم

شرعي، وهو خيرة المحقق الأنصاري والنائيني^(١).

لذا قال (قده): واما (وجه الوجوب) (اي وجوب الخروج) - فقد قيل:
ان الخروج واجب نفسي باعتبار ان الخروج معنون بعنوان التخلص
عن الحرام، والتخلص عن الحرام في نفسه عنوان حسن عقلا وواجب
شرعا.

وقد نسب هذا الوجه إلى الشيخ الاعظم الانصاري - أعلى الله
تعالى مقامه - على ما يظهر من تقارير درسه.

وقيل: ان الخروج واجب غيري - كما يظهر من بعض

(١) تنمة الاقوال في مسالة حكم الخروج عن الارض المغصوبة اذا كان بسوء
اختياره:

٣. القول الثالث انّ الخروج من الارض المغصوبة مأمور به شرعاً لكن مع
جريان حكم المعصية عليه حيث إنّه منهي عنه بالنهي السابق الساقط من
ناحية الاضطرار، اختاره صاحب الفصول.

٤. أنّه واجب وحرام بالفعل، وهو خيرة أبي هاشم الجبائي المعتزلي (المتوفى
عام ٣٢١ هـ) واختاره المحقق القمي.

٥. أنّه واجب عقلاً لدفع أشد المحذورين بارتكاب أخف القبّيحين وليس
محكوماً بحكم شرعي بالفعل. نعم هو منهي عنه بالنهي السابق الساقط
بالاضطرار، وهذا خيرة المحقق الخراساني وهو الأقوى.

٦. أنّه مأمور به ومنهي عنه لكن بالترتب فكأنّه قال: لا تفصب، وهو يشمل
الدخول والبقاء والخروج، ثمّ قال: فإن عصيت فاخرج. هذه جملة من
الاقوال في حكم المسالة التكليفي.

التعابير في تقارير الشيخ (النائني) أيضا - باعتبار أنه مقدمة للتخلص من الحرام ، وهو الغصب الزائد الذي كان يتحقق لو لم يخرج.

والحق: انه ليس بواجب نفسي ولا غيري.

أما أنه ليس (بواجب نفسي) فلأنه:

(أولا) - ان التخلص عن الشيء بأي معنى فرض عنوان مقابل لعنوان الابتلاء به بديل له لا يجتمعان، وهما من قبيل الملكة وعدمها. وهذا واضح. وحينئذ نقول له: ما مرادك من التخلص الذي حكمت عليه بأنه عنوان حسن؟ ان كان المراد به التخلص من أصل الغصب فهو بالخروج - أي الحركات الخرجية - مبتل بالغصب، لا أنه متخلص منه، لأنه تصرف بالمغصوب.

وان المراد به التخلص من الغصب الزائد الذي يقع لو لم يخرج، فهو لا ينطبق على الحركات الخرجية. وذلك لان التخلص لما كان مقابلا للابتلاء بديلا له - كما قدمنا - فالزمان الذي يصلح أن يكون زمانا للابتلاء لا بد أن يكون هو الذي يصدق عليه عنوان التخلص، مع أن زمان الحركات الخرجية سابق على زمان الغصب الزائد عليها لو لم يخرج، فهو في حال الحركات الخرجية لا مبتل بالغصب الزائد ولا متخلص منه، بل الغاصب مبتل بالغصب من حين دخوله إلى حين خروجه، وبعد خروجه يصدق عليه أنه

متخلص من الغصب.

و (ثانيا) ان التخلص لو كان عنوانا يصدق على الخروج، فلا ينبغي أن يراد من الخروج نفس الحركات الخروجية، بل على تقديره ينبغي أن يراد منه ما تكون الحركات الخروجية مقدمة له أو بمنزلة المقدمة.

فلا ينطبق اذن عنوان التخلص على التصرف بالمغصوب المحرم كما يريد أن يحققه هذا القائل.

والسر واضح، فان الخروج يقابل الدخول ولما كان الدخول عنوانا للكون داخل الدار المسبوق بالعدم فلا بد أن يكون الخروج بمقتضى المقابلة عنوانا للكون خارج الدار المسبوق بالعدم. أما نفس التصرف بالمغصوب بالحركات الخروجية التي منها يكون الخروج فهو مقدمة أو شبه المقدمة للخروج لا نفسه.

و (ثالثا) - لو سلمنا ان التخلص عنوان ينطبق على الحركات الخروجية فلا نسلم بوجوبه النفسي، لان التخلص عن الحرام ليس هو الا عبارة أخرى عن ترك الحرام، وترك الحرام ليس واجبا نفسيا على وجه يكون ذا مصلحة نفسية في مقابل المفسدة النفسية في الفعل، نعم هو مطلوب بتبع النهي عن الفعل، وقد تقدم ذلك في مبحث النواهي في الجزء الأول وفي مسألة الضد في الجزء الثاني، فكما أن الامر بالشئ لا يقتضي النهي عن ضده العام أي نقيضه

وهو الترك. كذلك ان النهي عن الشئ لا يقتضي الامر بضده العام
أي نقيضه وهو الترك.

ولذا قلنا في مبحث النواهي: ان تفسير النهي بطلب الترك كما
وقع للقوم ليس في محلة وانما هو تفسير للشئ بلازم المعنى العقلي،
فان مقتضى الزجر عن الفعل طلب تركه عقلا لا على أن يكون
الترك ذا مصلحة نفسية في مقابل مفسدة الفعل.

وكذلك في الامر فان مقتضى الدعوة إلى الفعل الزجر عن
تركه عقلا لا على أن يكون الترك ذا مفسدة نفسية في مقابل
الفعل مصلحة الفعل، بل ليس في النهي الا مفسدة الفعل وليس في
الامر الا مصلحة الفعل. واما ان الخروج ليس (بواجب غيري)، فلانه:
(أولا) قد تقدم ان مقدمة الواجب ليست بواجبة على تقدير
القول بأن التخلص واجب نفسي.

و (ثانيا) - ان الخروج الذي هو عبارة عن الحركات الخروجية
في مقصود هذا القائل ليس مقدمة لنفس التخلص عن الحرام، بل
على التحقيق انما هو مقدمة للكون في خارج الدار والكون في
خارج الدار ملازم لعنوان التخلص عن الحرام لا نفسه، ولا يلزم من
فرض وجوب التخلص فرض وجوب لازمه فان المتلازمين لا يجب أن
يشتركا في الحكم كما تقدم في مسألة الضد.

واذا لم يجب الكون خارج الدار كيف تجب مقدمته. و (ثالثا)

- لو سلمنا ان التخلص واجب نفسي وانه نفس الكون خارج الدار فتكون الحركات الخروجية مقدمة له وان مقدمة الواجب واجبة- لو سلمنا كل ذلك فان مقدمة الواجب انما تكون واجبة حيث لا مانع من ذلك، كما لو كانت محرمة في نفسها كركوب المركب الحرام في طريق الحج فانه لا يقع على صفة الوجوب وان توصل به إلى الواجب.

وهنا الحركات الخروجية تقع على صفة الحرمة كما قدمنا باعتبار انها من افراد الحرام وهو التصرف بالمغصوب فلا تقع على صفة الوجوب من باب المقدمة.

فان قلت: ان المقدمة المحرمة انما لا تقع على صفة الوجوب حيث لا تكون منحصرة ، واما مع انحصار التوصل بها إلى الواجب فانه يقع التزاحم بين حرمتها ووجوب ذبيها لان الامر يدور حينئذ بين امتثال الوجوب وبين امتثال الحرمة، فلو كان الوجوب اهم قدم على حرمة المقدمة فتسقط حرمتها. وهنا الامر كذلك فان المقدمة منحصرة، والواجب - وهو ترك الغصب الزائد - اهم.

قلت: هذا صحيح لو كان الدوران لم يقع بسوء اختيار المكلف، فانه حينئذ يكون الدوران في مقام التشريع. واما لو كان الدوران واقعا بسوء اختيار المكلف كما هو مفروض في المقام، فان المولى في مقام التشريع قد استوفى غرضه من اول الامر

بالنهي عن الغصب مطلقاً ولا دوران فيه حتى يقال: يقبح من المولى تفويت غرضه الأهم. وإنما الدوران وقع في مقام استيفاء الغرض استيفاءً خارجياً بسبب سوء اختيار المكلف بعد فرض أن المولى من أول الأمر. قبل أن يدخل المكلف في المحل المغصوب. قد استوفى كل غرضه في مقام التشريع إذ نهى عن كل تصرف بالمغصوب، فليس هناك تراحم في مقام التشريع، فالمكلف يجب عليه أن يترك الغصب الزائد بالخروج عن المغصوب، ونفس الحركات الخرجية تكون أيضاً محرمة يستحق عليها العقاب لأنها من أفراد ما هو منهي عنه، وقد وقع في هذا المحذور والدوران بسوء اختياره.

صحة الصلاة حال الخروج

لو قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي، فمقتضى القاعدة، الصحة مطلقاً سواء أضاق الوقت أم اتسع، وأما على القول بالامتناع فتختلف النتيجة حسب اختلاف ما هو المقدم، فإن قدم الأمر فالصحة هي المحكّمة، ولو قدم النهي فاللازم هو البطلان، لأنّه حين الصلاة إمّا عالم بالحرمة أو جاهل مقصراً أو ناس كذلك، وقد عرفت أنّ الحكم فيها على الامتناع هو البطلان، وأما الجهل القصورى فهو خارج عن محط البحث.

لذا قال (قده): صحة الصلاة حال الخروج: وأما (الناحية الثانية) وهي صحة الصلاة حال الخروج، فإنها تبثني على اختيار أحد الأقوال في الناحية الأولى.

فان قلنا: بان الخروج يقع على صفة الوجوب فقط، فانه لا مانع من الاتيان بالصلاة حالته، سواء ضاق وقتها أم لم يضق، ولكن بشرط الا يستلزم أداء الصلاة تصرفا زائدا على الحركات الخرجية فان هذا التصرف الزائد حينئذ يقع محرما منها عنه. فإذا استلزم أداء الصلاة تصرفا زائدا فإن كان الوقت ضيقا، فلا بد أن يؤدي الصلاة حال الخروج ولا بد أن يقتصر منها على أقل الواجب فيصلّي ايماء بدل الركوع والسجود.

وان كان الوقت متسعا لادائها بعد الخروج وجب ان ينتظر بها إلى ما بعد الخروج. وان قلنا: بوقوع الخروج على صفة الحرمة فانه مع سعة الوقت لا بد أن يؤديها بعد الخروج سواء استلزمت تصرفا زائدا أم لم تستلزم، ومع ضيق الوقت يقع التزاحم بين الحرام الغصبي والصلاة الواجبة، والصلاة لا تترك بحال فيجب أداؤها مع ترك ما يستلزم منها تصرفا زائدا فيصلّي ايماء للركوع والسجود ويقرأ ما شيا فيترك الاطمئنان الواجب وهكذا.

وان قلنا: بعدم وقوع الخروج على صفة الحرمة ولا صفة الوجوب فلا مانع من أداء الصلاة حال الخروج إذا لم تستلزم تصرفا زائدا حتى مع سعة الوقت على النحو الذي تقدم.

المسألة الخامسة
دلالة النهي على الفساد
وفيها مباحث عدة..

مسألة دلالة النهي على الفساد

حاصل مبحث دلالة النهي على الفساد او مبحث اقتضاء التحريم للفساد، هو ان الحرمة إذا تعلقت بشيء كالصلاة مثلاً كأن قيل لا تصل في النجس فهل هذه الحرمة تقتضي فساد الصلاة بحيث يلزم إعادتها من جديد؟

وفرق هذا المبحث عن المبحث السابق الذي كان يقول ان وجوب الشيء هل يقتضي حرمة ضده، هو أنه في البحث السابق كان يبحث عن الأمر بالإزالة هل يقتضي حرمة الصلاة أو لا يقتضي ذلك، فإذا اختير القول بالاقتضاء وان الصلاة منهي عنها يأتي الدور لمبحثنا هذا فيقال بعد ما ثبت تعلق الحرمة بالصلاة فهل توجب حرمتها فسادها كونها ضد الواجب الأهم المأمور به أو لا يوجب ذلك.

وعليه فمسألتنا (دلالة النهي على الفساد) هذه مترتب على المبحث السابق، (هل الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده).

وقبل الدخول في صلب الموضوع لابد وان نعرف ان محل كلامنا هو النهي التكليفي دون النهي الارشادي لان الارشادي حقيقته انه يرشد إلى

الفساد، ولا معنى للبحث عن اقتضائه للفساد.

مثل (لا تصل فيما لا يؤكل لحمه) أو (لا تبع بغير كيل)، فإن النهي في الأول ارشاد إلى ان لبس جلد أو شعر الحيوان الذي يحرم أكله مانع من صحة الصلاة وموجب لبطلانها، وهكذا النهي في الثاني هو ارشاد إلى شرطية الكيل والعلم بالعوضين في صحة البيع. ومن هنا يكون البحث مختصاً بالنهي التكليفي من قبيل (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ)^(١). فالنهي عن البيع وقت النداء لصلاة الجمعة أو النهي عن التصرف في مال الغير بدون رضا، كالصلاة الواقعة في المغصوب تكون منهيّاً عنها باعتبار انها مصادق للتصرف غير المرضي، ولأجل هذا كانت الصلاة في الدار المغصوبة لا تجزي، لأن من شرط الصلاة أن تكون طاعة وقربة، وكونها واقعة في الدار المغصوبة يمنع من ذلك. لأنه لا فرق بين تصرفه فيها بالسكنى وبين تصرفه بالصلاة، لأن صاحب الدار لو أراد أن يقف فيها بحيث المصلي واقف، لتعذر عليه ذلك، فهو مانع من تصرف المالك، والغصب ينقسم إلى وجهين: إما بان يحول بين المالك وبين التصرف في ملكه، وإما بان يتصرف الغاصب فيه تصرفاً يمنعه من تصرفه. لا يقال ان الصلاة تقع صحيحة في الدار المغصوب من جهة ان الذكر فيها يقع من غير تصرف، لانا نقول ان الذكر تابع للضلع فيها وهو

شرطه فان الصلاة المقصود فيها يكون أولا وبالذات الفعل اما الذكر فهو شرط له. او لا أقل الأحوال أن يكون الفعل والذكر مجموعهما هو الصلاة، فتنصرف النية إليهما، وقد بينا أن ذلك يقتضي كونه متقربا بالمعصية. فالنهي في هذين المثالين تكليفي حيث ان مخالفته توجب استحقاق العقوبة. وبعد اتضاح اختصاص محل البحث بالنهي التكليفي نقول: ان الكلام يقع تارة في النهي عن العبادة وأخرى في النهي عن المعاملة. وبعبارة اخرى تارة يبحث هل النهي عن مثل الصلاة يقتضي فسادها بمعنى لزوم اعادةها من جديد أو لا ؟ وأخرى يبحث هل النهي عن مثل البيع يقتضي فسادها بمعنى عدم ترتب الملكية على البيع؟.

الاقوال في المسألة

وتعتبر هذه المسألة من المسائل التي ورد ذكرها في ابحاث القدماء من الاصوليين كالسيد المرتضى في الذريعة، فقد قال في عنوان المسألة: فصل في النهي هل يقتضي فساد المنهي عنه اعلم أن المنهي عنه على ضربين: أحدهما لا يصح فيه معنى الفساد والصحة والاجزاء، والضرب الاخر يصح ذلك فيه، فمثال الأول الجهل والظلم وما جرى مجريهما مما لا يتعلق به احكام شرعية، ومثال الثاني الطلاق والنكاح والبيع والصلاة لتعلق الاحكام بكل ما ذكرناه، فإذا أطلق القول بأن النهي هل يقتضي الفساد أو الصحة، فالمراد به القسم الذي يصح فيه ذلك^(١).

وقد اختلف الفقهاء والمتكلمون والأصوليون من العامة في دلالة النهي على فساد المنهي عنه، واليك أقوالهم:

١ - النهي يقتضي فساد المنهي عنه: ويقصدون إطلاق الفساد سواء أكان النهي في المعاملات أو العبادات، أو كان لذات المنهي عنه، أو لجزئه، أو بوصف الخارجي اللازم معه أو المضارقه عنه. وهذا القول مذهب الأكثر إذ ذهب إليه الشافعي وأتباعه كالشيرازي، والغزالي، واختاره مالك، وأبو حنيفة وأصحابهما، وابن حنبل وجماعة الحنابلة، وجميع أهل الظاهر، وهو مختار جماعة من المتكلمين.

٢ - النهي لا يقتضي فساد المنهي عنه: وهو مذهب جماعة كالقفال، وأبي الحسن الكرخي، والجويني، والأشعري، وجماعة من الأحناف، وهو أحد قولي الشافعي، ومختار أبي عبد الله البصري، والقاضي عبد الجبار، وأبي هاشم الجبائي وآخرين من شيوخ المعتزلة.

٣ - التفصيل: بأن يدل النهي على الفساد في العبادات دون العقود والإيقاعات، وهو مذهب أبي الحسين البصري، والغزالي (في المستصفي) وفخر الدين الرازي، وآخرين. وأيضا عندهم تفصيلات أخرى كقول أبي حنيفة (أن النهي يقتضي الصحة) ولا يتسع المقام لذكرها^(١).

(١) انظر: «التبصرة»: ١٠٠، الإحكام ٢: ١٧٤، المنحول: ١٢٦، المستصفي ٢: ١١ - ٩، المعتمد: ١٧١: ١ - ١٧٠، اصول السرخسي: ١: ٨٠، شرح اللمع ١: ٢٩٧، روضة الناظر: ١٩٠، الذريعة ١٨٠: ٤١.

أما الإمامية: فإن مذهب المرتضى رحمه الله هو التوقف لأنه يقول:
«والذي نذهب إليه أن النهي من حيث اللغة وعرف أهلها لا يقتضي فسادا
ولا صحة، وإنما نعلم في متعلقه الفساد بدليل منفصل»، وخالفه في ذلك
الشيخ الطوسي رحمه الله وذهب إلى أن النهي يقتضي فساد المنهي عنه
فقال: (فمعنى قولنا: (ان المنهي عنه غير مجز) هو ان الذمة إذا تعلقت
بها عبادة يجب أداؤها على شروط فمتى أداها على وجه قبيح منهي عنه
فإن ذمته لا تبرأ ويجب عليه قضاؤها)^(١).

تحرير محل النزاع

المحقق الحلي فقد ذهب الى فساد المنهي عنه في العبادات
واحج: بقوله عليه السلام: (من أدخل في ديننا ما ليس منه فهو رد) قال
في عنوان المسألة: (النهي يدل على فساد المنهي عنه في العبادات، لا في
المعاملات ونعني بالفساد: عدم ترتب الاحكام، كالأجزاء في العبادات،
وكانتقال الملك في البيع، وحصول البيونة بالطلاق. وإنما قلنا ذلك: لان
النهي يقتضي كون ما تناوله مفسدة، والأمر يقتضي كونه مصلحة،
وأحدهما ضد الآخر، فالآتي بالمنهي عنه لا يكون آتيا بالمأمور به، ويلزم
عدم خروجه عن عهدة الأمر.

وأما في المعاملات: فإنه لا يدل، لأنه لو دل: لدل أما بالمطابقة، أو
الالتزام، والقسمان باطلان، أما المطابقة فظاهر. وأما الالتزام: فلعدم

اللزوم بين النهي وبين الفساد، لأنه لو صرح بالنهي وأخبر بأن المخالفة ليست مفسدة، لم يتناف، وذلك يدل على عدم اللزوم^(١).

لذا قال (قده): تحرير محل النزاع: هذه المسألة من أمهات المسائل الاصولية التي بحثت من القديم. ولأجل تحرير محل النزاع فيها وتوضيحه علينا أن نشرح الالفاظ الواردة في عنوانها وهي كلمة: الدلالة، النهي، الفساد. ولا بد من ذكر المراد من الشئ المنهي عنه أيضاً، لانه مدلول عليه بكلمة النهي إذ النهي لا بد له من متعلق. اذن ينبغي البحث عن أربعة أمور:

اولاً: البحث في الدلالة

الدلالة في التعريفات هي كون الشئ بحالة يلزم من العلم به العلم بشئ آخر ، والشئ الأول هو الدال ، والثاني هو المدلول. وكيفية دلالة اللفظ على المعنى باصطلاح علماء الأصول محصورة في عبارة النص، وإشارة النص ، ودلالة النص ، واقتضاء النص.

وذهب الى ان معنى (الدلالة) في عنوان المسألة هو الاقتضاء، اي اقتضاء النص او اللفظ عقلاً، ومن هنا يعلم ان النهي قد لا يكون مستفاداً من لفظ او نص شرعي ، بل يمكن ان يستفاد من اقتضاء النص للنهي عقلاً. فيكون النزاع هنا عن ثبوت الملازمة العقلية بين النهي عن

(١) معارج الاصول المحقق الحلبي: ٧٧.

الشئ وفساده، أو عن الممانعة والمنافرة عقلا بين النهي الشئ وصحته، ولاجل ذلك دونت هذه المسألة في الملازمات العقلية ، وحيث ان العقل في ادراكها يعتمد النص الشرعي فتكون بنحو غير المستقلات العقلية.

وقد يدعى ان الملازمة بين اللفظ او النص والاقتضاء العقلي هو بنحو الملازمات البينة بالمعنى الاخص، فيصح ان يراد من الدلالة ما هو الاعم من الدلالة اللفظية والعقلية.

الا ان البحث فيها محله الاقتضاء العقلي فيكون حتى مع قول الاعمي محل البحث والنزاع هو الاقتضاء العقلي. فيصح ان يستعاض عن كلمة الدلالة بالاقتضاء كما فعل صاحب الكفاية رحمه الله في عنوان المسألة عندما عنوانها بـ (اقتضاء النهي الفساد).

لذا قال (قده): اولاً- (الدلالة). فان ظاهر اللفظة يعطي أن المراد منها الدلالة اللفظية ولعله لاجل هذا الظهور البدوي أدرج بعضهم هذه المسألة في مباحث الالفاظ، ولكن المعروف أن مرادهم منها ما يؤدي إليه لفظ الاقتضاء، حسبما يفهم من بحثهم المسألة وجملته من الاقوال فيها، لا سيما المتأخرون من الاصوليين.

وعليه، فيكون المراد من الدلالة خصوص الدلالة العقلية. وحينئذ يكون المقصود من النزاع: البحث عن اقتضاء طبيعة النهي عن الشئ فساد المنهي عنه عقلا، ومن هنا يعلم أنه لا يشترط في النهي أن يكون مستفادا من دليل لفظي.

وفي الحقيقة يكون النزاع هنا عن ثبوت الملازمة العقلية بين النهي عن الشئ وفساده، أو عن الممانعة والمنافرة عقلا بين النهي الشئ وصحته لا فرق بين التعبيرين.

ولاجل هذا أدرجنا نحن هذه المسألة في قسم الملازمات العقلية. نعم قد يدعي بعضهم أن هذه الملازمة - على تقدير ثبوتها - من نوع الملازمات البينة بالمعنى الاخص.

وحيث يكون اللفظ الدال بالمطابقة على النهي دالا بالدلالة الالتزامية على فساد المنهي عنه، فيصح أن يراد من الدلالة ما هو أعم من الدلالة اللفظية والعقلية.

ونحن نقول: هذا صحيح على هذا القول ولا بأس بتعميم الدلالة إلى اللفظية والعقلية في العنوان حينئذ، ولكن النزاع مع هذا القائل أيضا يقع في الملازمة العقلية قبل فرض الدلالة اللفظية الالتزامية، فالبحث معه أيضا يرجع إلى البحث عن الاقتضاء العقلي.

فالاولى أن يراد من الدلالة في العنوان الاقتضاء العقلي، فانه يجمع جميع الاقوال والاحتمالات، لا سيما ان البحث يشمل كل نهى وان لم يكن مستفادا من دليل لفظي.

والعبارة تكون اكثر استقامة لو عبر عن عنوان المسألة بما عبر به صاحب الكفاية (قده) بقوله (اقتضاء النهي الفساد) فأبدل

كلمة الدلالة بكلمة الاقتضاء، ولكن نحن عبرنا بما جرت عليه عادة القدماء في عنوان المسألة متابعين لهم.

ثانياً: النهي الوارد في عنوان المسألة ظاهرة في الحرمة

وقد تقدم في مسألة الامر والنهي، ان النهي طلب الامتناع عن الشيء، واما النهي عند النُحاة: طلب ترك الفعل باستعمال (لا) النَّاهية والمضارع المجزوم.

وقد يقال بتعميم الوضع والنزاع في النهي الى ما يعم النهي التحريمي والتنزيهي والنهي النفسي والغيري كما فعل صاحب الكفاية واختاره المصنف رحمهما الله، بل قال باولوية التعميم الى كل انواع النهي في قبال الشيخ النائيني الذي ذهب الى ان النهي في عنوان المسألة موضوع حقيقة في النهي التحريمي النفسي، لعدم اقتضاء الفساد في غيره.

وقلنا ايضا فيما سبق ان النهي المبحوث عنه هنا ليس هو النهي الإرشادي الذي يكون إرشاداً إلى المانعية وفساد العمل، كانهي عن الصلاة فيما لا يؤكل لحمه مثلاً، لوضوح أن مثل هذا النهي يقتضي الفساد لا محالة ويكشف عنه ما دام إرشاداً إليه فلا معنى للبحث عنه.

فالمقصود بالنهي هنا النهي التحريمي التكليفي، فالكلام والبحث في أن تحريم العبادة هل يوجب فسادها أم لا ؟.

وقد ذكر ان النهي التحريمي هو النهي المولوي الذي يكون مفاده

الحرمة والمنع الإلزامي عن ارتكاب متعلّق النهي، ثمّ أنّ النهي التحريمي قد يكون نفسياً وقد يكون غيرياً، والنفسية والغيرية قد تكون من جهة متعلّق النهي وكيفية تعلّقه بالعهد، وقد يكون من جهة الملاك، وذكروا له أقسام:

القسم الأول: النهي النفسي، ويكون في هذا القسم متعلّق النهي هو المطلوب بذاته من المكلف لا أنّ المطلوب هو ما يترتّب على متعلّق النهي ويكون تحصيل متعلّق النهي وسيلة لتحقيق آثاره المطلوبة ذاتاً.

كما يكون النهي نفسي من جهة الملاك بمعنى أنّ ملاك النهي عن المتعلّق ناشئ عن مفسدة في ذات المتعلّق لا أنّه ناشئ عن مفسدة في آثار المتعلّق.

ومثاله: قوله تعالى: (يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ) فإنّ متعلّق النهي وهو ترك الشرك مطلوب ذاتاً، كما أنّ ملاك النهي عن الشرك هو المفسدة العظيمة الناشئة عن نفس الشرك بالله العظيم.

القسم الثاني: أن يكون النهي نفسي من جهة غيري من جهة أخرى.

ومثاله «لا تكذب»، فإنّ متعلّق النهي وهو ترك الكذب مطلوب بذاته إلاّ أنّ الملاك ناشئ عن آثار الكذب لا على نفس الكذب كما هو واضح.

القسم الثالث: أن يكون غيرياً من الجهتين، ومثاله: النهي عن الضدّ الواجب إذا كان مزاحماً لواجب أهمّ، بناء على اقتضاء وجوب الشيء للنهي عن ضده الخاصّ، وحينئذ يكون ترك الضدّ المهمّ ليس مطلوباً بذاته وما هو مطلوب بذاته إنّما هو امتثال الواجب الأهمّ، نعم يترشّح عن

مطلوبية امتثال الواجب الأهم نهي عن الواجب المهم المضاد للأهم، وبهذا يكون النهي غيرياً، هذا من الجهة الاولى.

وأما الجهة الثانية فلأن الواجب المهم المنهي عنه بسبب المزاحمة ليس ذا مفسدة في نفسه، إذ ان المفسدة الذاتية كامنة في فوات الواجب الأهم إلا أنه وباعتبار ان منشأ فوات الواجب الأهم هو الإتيان بالواجب المهم المضاد صار الواجب المهم ذا مفسدة باعتباره سببا في ترتب ما فيه مفسدة ذاتا .

النهي التنزيهي: ذكروا له شرحا فعرفوه بانه النهي الذي يكون تعبيرا عن وجود منقصة وحزاة في متعلقه، فيكون متعلق النهي بذلك مكروها، والتعبير عنه بالتنزيهي اشارة الى دلالة على تعلق إرادة الشارع بتنزّه وترفع المكلف عن ارتكاب متعلقه.

وقالوا ان النهي التنزيهي تارة يتعلق بتطبيق طبيعة المأمور به على حصة خاصة والتي هي فرد حقيقة للطبيعة المأمور بها، وحينئذ يكون النهي معبرا عن مرجوحية امتثال الأمر بالطبيعة بواسطة تلك الحصة، إلا ان هذه المرجوحية انما هي بالإضافة الى سائر حصص الطبيعة المأمور بها.

وذكروا له امثلة منها: النهي عن صلاة الفريضة في الحمام، فإن هذا النهي انما هو عن تطبيق طبيعة الصلاة المأمور بها في ضمن هذه الحصة.

وقد يكون النهي التنزيهي متعلقا بذات فعل ليس مأمورا به من أول

الأمر لا بنفسه ولا بواسطة وقوعه في اطار طبيعة مأمور بها، كالنهي عن التخلي في مواطن اللعن.

والخلاصة: انه قد اتضح ممّا ذكره ان النهي التحريمي قد يكون نفسيا وقد يكون غيريا، وانّ النفسية والغيرية تارة تكون من جهة متعلّق النهي وكيفية تعلّقه بالعهدا واخرى يكون من جهة الملاك إلا أنّ النفسية والغيرية عندما تطلقان يراد منهما عادة النفسية والغيرية من جهة متعلّق النهي وكيفية تعلّقه بالعهدا، فمتعلّق النهي عندما يكون مطلوبا بذاته يكون نهيا نفسيا حتى وان كان ملاكه غيريا، وأمّا إذا لم يكن متعلّق النهي مطلوبا بذاته فالنهي حينئذ يكون غيريا. كالنهي عن الضدّ الواجب اذا كان مزاحما بواجب أهمّ أو النهي عن مقدّمة الحرام بناء على أنّ الحرمة لذي المقدّمة يترشّح عنها حرمة للمقدّمة.

ثمّ انّ النهي النفسي والغيري لا يختصّ بالنهي التحريمي بل يشمل النهي التنزيهي الكراهتي بنفس الضابطة.

لذا قال (قده): ثانيا. (النهي). ان كلمة النهي ظاهرة. كما تقدم. في خصوص الحرمة، وقلنا هناك: ان الظهور ليس من جهة الوضع بل بمقتضى حكم العقل، أما نفس الكلمة من جهة الوضع فهي تشمل النهي التحريمي والنهي التنزيهي (أي الكراهية) ولعل كلمة النهي في مثل عنوان المسألة ليس فيها ما يقتضي عقلا ظهورها في الحرمة، فلا بأس من تعميم النهي في العنوان لكل من القسمين بعد ان كان النزاع قد وقع في كل منهما.

وكذلك كلمة النهي - باطلاقها - ظاهرة في خصوص الحرمة النفسية دون الغيرية، ولكن النزاع أيضا وقع في كل منهما فاذن ينبغي تعميم كلمة النهي في العنوان للتحريمي والتنزيهي وللنفسي والغيري، كما صنع صاحب الكفاية (ره). وشيخنا النائيني (ره) جزم باختصاص النهي في عنوان المسألة بخصوص التحريمي النفسي، لأنه يجزم بأن التنزيهي لا يقتضي الفساد وكذا الغيري.

والذي ينبغي أن يقال له: ان الاختيار شئ وعموم النزاع في المسألة شئ آخر، فان اختياركم بأن النهي التنزيهي والغيري لا يقتضيان الفساد ليس معناه اتفاق الكل على ذلك حتى يكون النزاع في المسألة مختصا بما عداهما، والمفروض أن هناك من يقول بأن النهي التنزيهي والغيري يقتضيان الفساد. فتعميم كلمة النهي في العنوان هو الاولى.

ثالثا: الفساد في عنوان المسألة معناه مقابل لمعنى الصحة ومعناها مقابل لمعنى الصحة بنحو التقابل بين النقيضين (العدم والملكة)، اي امتناع نفي النقيضين عما يكون قابلاً لهما، والصحة والفساد يتقابلان تقابل العدم والملكة، لا تقابل السلب والإيجاب، فإن الجدار لا يقال له: أعمى ولا بصير، ولا حي ولا ميت؛ إذ ليس هو بقابل للعمى او البصر او الموت او الحياة، والعدم والملكة هما: الأمران

المتقابلان اللذان، أحدهما وجودي والآخر عدمي، وهو عدم ذلك الوجودي عما من شأنه أن يقبله كالحياة والموت بالنسبة للإنسان فيمتنع نفيهما عنه. والمقصود من النقيضين اللذين هما من قبيل السلب والايجاب.

والفساد في معاجم اللغة هو في (فَسَدٌ) ضد صَلَحَ (والفساد) لغة البطلان، فيقال فسد الشيء أي بطلَ واضمحَل، ويأتي التعبير على معانٍ عدة بحسب موقعه. قال الله عز و جل في كتابه الكريم: (ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس ليذيقهم بعض الذي عملوا لعلهم يرجعون)^(١). والمقصود من الفساد هنا عدم الاجزاء في مقام الامتثال بنحو لا يكون مغنياً عن الإعادة أو القضاء في مقابل الصحة بمعنى أن العمل يكون مجزياً ومغنياً عن الإعادة والقضاء. وكل شيء فساده بحسبه، عبادة كان او معاملة، وسياتي بيانه ان شاء الله تعالى.

لذا قال (قده): ثالثاً- (الفساد). ان الفساد كلمة ظاهرة المعنى، والمراد منها ما يقابل الصحة تقابل العدم والملكية على الاصح، لا تقابل النقيضين (اللذين هما بنحو السلب والايجاب، بل تناقضهما بنحو العدم والملكية) ولا تقابل الضدين (للتقابل قسمة عقلية حاصرة اما بنحو التناقض واما بنحو التضاد، والاول اما ان يكون بنحو التقابل بين العدم والملكية اي عدم الشيء ووجوده، او ان يكون بنحو السلب والايجاب، والثاني اي

التضاد لا يجتمعان ويمكن ان يرتفعا اذا كان لهما قسم ثالث كامكان ارتفاع اللون الاسود والابيض معا عن الجسم ليحل مكانهما الاصفر مثلا، او لا يمكن ارتفاعهما معا كعدم ارتفاع الضدين اللذين لا ثالث لهما وهذا القسم مرجعه التناقض ايضا). وعليه فما له قابلية أن يكون صحيحا يصح أن يتصف بالفساد، وما ليس له ذلك لا يصح وصفه بالفساد.

وصحة كل شئ بحسبه، فمعنى صحة العبادة مطابقتها لما هو المأمور به من جهة تمام أجزائها وجميع ما هو فيها، ومعنى فسادها عدم مطابقتها له من جهة نقصان فيها.

ولازم عدم مطابقتها لما هو مأمور به عدم سقوط الامر وعدم سقوط الاداء والقضاء (هذا بناء على اعتبار الامر في عبادة العبادة، أما إذا قلنا بكفاية الرجحان الذاتي في عباديتها إذا قصدنا متقربا بها إلى الله تعالى - كما هو الصحيح - فيكون معنى صحة العبادة ما هو أعم من مطابقتها لما هو مأمور به ومن مطابقتها لما هو راجح ذاتا وان لم يكن هناك أمر).

ومعنى صحة المعاملة مطابقتها لما هو المعتبر فيها من أجزاء وشرائط ونحوها، ومعنى فسادها عدم مطابقتها لما هو معتبر فيها. ولازم عدم مطابقتها عدم ترتب أثرها المرغوب فيه عليها من نحو النقل والانتقال في عقد البيع والاجارة، ومن نحو العلقة الزوجية في عقد النكاح.. وهكذا.

رابعاً: متعلق النهي

تارةً: يتعلّق النهي بنفس العبادة بذاتها. واخرى لا بذاتها فإنّ النهي عن صلاة الحائض قد يكون نهياً عن ذات هذه الصلاة، وقد يكون نهياً عنها فيما إذا جيء بها قريةً إلى الله فهو تشريع.

ومثال النهي عن الجزء هو النهي عن قراءة العزائم في الصلاة.

ومثال النهي عن شرط خارج عن العبادة، النهي عن تطهير الثوب بالماء المغصوب.

والنهي عن الوصف يكون على نحوين وسيدكر فيما بعد انقسام النهي المتعلّق بجزء العبادة أو شرطها إلى ما يكون بنحو الواسطة في العروض وما يكون بنحو الواسطة في الثبوت.

قال في الكفاية: إن متعلّق النهي، إمّا أن يكون نفس العبادة أو جزأها أو شرطها الخارج أو وصفها الملازم لها كالجهر والإخفات للقراءة أو وصفها غير الملازم كالغصبية لأكوان الصلاة المنفكة عنها^(١) (انتهى).

ثم ان متعلق النهي يعم العبادة والمعاملة اللتين يصح وصفهما بالفساد.

لذا قال (قده): رابعاً - (متعلق النهي). لا شك في أن متعلق النهي - هنا - يجب أن يكون مما يصح أن يتصف بالصحة والفساد ليصح

النزاع فيه، والا فلا معنى لان يقال - مثلا - أن النهي عن شرب الخمر يقتضى الفساد او لا يقتضي. وعليه، فليس كل ما هو متعلق للنهي يقع موضعا للنزاع في هذه المسألة، بل خصوص ما يقبل وصفي الصحة والفساد. وهذا واضح.

ثم ان متعلق النهي يعم العبادة والمعاملة اللتين يصح وصفهما بالفساد، فلا اختصاص للمسألة بالعبادة كما ربما ينسب إلى بعضهم. واذا اتضح المقصود من الكلمات التي وردت في العنوان، يتضح المقصود من النزاع ومحلّه هنا، فانه يرجع إلى النزاع في الملازمة العقلية بين النهي عن الشيء وفساده، فمن يقول بالاقتضاء فانما يقول بان النهي يستلزم عقلا فساد متعلقه، وقد يقول مع ذلك بأن اللفظ الدال على النهي دال على فساد المنهي عنه بالدلالة الالتزامية.

ومن يقول بعدمه انما يقول بأن النهي عن الشيء لا يستلزم عقلا فسادا. أو قل: ان النزاع هنا يرجع إلى النزاع في وجود الممانعة والمنافرة عقلا بين كون الشيء صحيحا وبين كونه منهيّا عنه، أي انه هل هناك مانعة جمع بين صحة الشيء والنهي عنه أو لا؟ ولأجل هذا تدخل هذه المسألة في بحث الملازمات العقلية كما صنعنا. ولما كان البحث يختلف اختلافا كثيرا في كل واحدة من العبادة والمعاملة عقدوا البحث في موضعين: (العبادة والمعاملة)،

فينبغي البحث عن كل منهما مستقلا في مبحثين:

المبحث الاول - النهي عن العبادة

إذا تعلّق النهي التحريمي المولوي الذاتي بذات العبادة كصلاة الحائض في قوله صلى الله عليه وآله: «دع الصلاة أيام أقرائك»^(١) وصوم يوم الفطر في قوله: «نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن صيام ستة أيام يوم الفطر، ويوم النحر..»^(٢). أو بذات العبادة، ولكن بواسطة النهي عن وصفه كصوم الوصال في قوله: «لا وصال في الصوم»^(٣). فهل يدلّ النهي على الفساد؟ وهل يلزم منه الحكم بفساد الصوم لو أوقعه المكلّف في أحد هذين اليومين أو لا يلزم منه ذلك وحينئذ يترتب على صومه الإجزاء لو كان قضاء عمّا فات أو وفاء بنذر أو ما الى ذلك.

إنّ مسألة النهي في العبادات من المباحث الاصوليّة العقلية، وذلك لأنّ القاضي بثبوت الملازمة وعدمها إنّما هو العقل، نعم هذه المسألة من غير المستقلّات العقلية، بمعنى أنّ تحصيل النتيجة الفقهيّة منها منوط بمقدّمة شرعية وهي في المقام تعلّق النهي بعبادة وعندئذ لو كانت الملازمة ثابتة فإنّ النتيجة هي فساد تلك العبادة المنهي عنها. وبهذا تكون مسألة النهي في العبادات كمسألة الضدّ ومسألة مقدّمة الواجب إذ

(١) مسند أحمد: ٦ / ٤٢ و ٢٦٢ وفي المصدر «حيضك».

(٢) الوسائل: ٦، الباب ١ من أبواب الصوم المحرم، الحديث ٤.

(٣) الوسائل: ٦، الباب ٤ من أبواب الصوم المحرم، الحديث ١.

أنها جميعا تشترك في أنها من قسم غير المستقلات العقلية والتي هي من مدركات العقل النظري. ان المراد من العبادة التي نبحت عن الملازمة بين النهي عنها وبين فسادها هي العبادة الشأنية، والمقصود منها الفعل الذي لو وقع متعلّقا للأمر لكان عباديا .

ويتعبير آخر: ان من الأفعال ما يتوسّل بها العرف عادة للتعبير عن العبودية والتقرّب والتذلّل للمولى أو لذي الشأن الرفيع، بمعنى انّ ص دورها خارجا عادة ما يكون لهذا الغرض، وذلك مثل السجود والركوع والدعاء، فإنّ طبع هذه الأفعال هو الاتّصاف بالعبادية إلا انّ اتّصافها بالعبادة لا يكون فعليا ما لم تقع متعلّقا للأمر ، فالبحت في المقام انما هو عن هذا النحو من الأفعال لو اتّفق تعلّق النهي بها وانه هل يلزم من النهي عنها فسادها أو لا ؟.

وأما العبادة الفعلية والتي ثبت تعلّق الأمر بها فهي خارجة عن محلّ النزاع، إذ لا ريب في استحالة تعلّق النهي بالعبادة المأمور بها، إذ انّ معنى فعلية الأمر بها انها محبوبة وموجبة للقرب من المولى جلّ وعلا، وحينئذ يستحيل اتّصافها بالمبغوضية . المستكشفة عن النهي . لاستحالة اجتماع حكمين متضادين على موضوع أو متعلّق واحد، فافتراض الأمر بها يمنع عن افتراض النهي عنها .

وبهذا يتّضح انّ محلّ النزاع انما هو الفعل الذي شأنه الاتّصاف بالعبادية وانه لو تعلّق به نهى فهل يكون هذا النهي موجبا لفساد ذلك الفعل أو لا ؟ مثلا: صوم يوم العيد أو الصلاة في وقت الفريضة أو زيارة

الامام الحسين يوم عرفة كلّها أفعال لها شأنية الاتّصاف بالعبادية بحسب طبعها إلاّ أنّها لم تقع متعلّقا للأمر، فلو تعلّق بهذه الأفعال نهى، فهل إنّ هذا النهي يستلزم الفساد فيتربّط على ذلك عدم الإجزاء لو كان الصوم قضاء عمّا فات أو وفاء بنذر وهكذا الكلام في الصلاة وزيارة الامام الحسين عليه السلام. ثمّ إنّ المراد من الفساد في عنوان المسألة هو عدم ترتّب الأثر المطلوب من الفعل المأتي، فلا يكون المأتي به عند ما يكون منهياً عنه مسقطاً للقضاء أو الإعادة مثلاً، وقد أوضحنا المراد من الفساد بشيء من التفصيل تحت عنوان «الصحة والفساد».

وبما ذكرناه يتبلور المراد من المسألة وما هو محلّ النزاع فيها وبقي الكلام عن بيان انحاء تعلّق النهي بالعبادة، فقد ذكر المحقّق النائيني رحمه الله أنّ النهي قد يتعلّق بالعبادة لذاتها، بمعنى أنّ ذات العبادة هو المقتضي للنهي عنها كالصوم في يومي العيدين، وقد يتعلّق النهي بالعبادة ولكن بسبب مبغوضية جزء أو شرط أو وصف ملازم أو مفارق، فيكون الجزء أو الشرط أو الوصف واسطة ثبوتية، أي علّة لثبوت الحرمة للعبادة، وقد لا يتعلّق النهي بالعبادة ابتداء وإنّما يتعلّق بالجزء أو الشرط أو الوصف، وحينئذ يكون تعلّق النهي بالعبادة عرضي.

لذا قال (قده): المقصود من العبادة التي هي محلّ النزاع في المقام:

العبادة بالمعنى الاخص أي خصوص ما يشترط في صحتها قصد القرية، أو فقل هي خصوص الوظيفة التي شرعها الله تعالى لاجل التقرب بها إليه.

ولا يشمل النزاع العبادة بالمعنى الاعم مثل غسل الثوب من النجاسة، لانه - وان صح ان يقع عبادة متقربا به إلى الله تعالى - لا يتوقف حصول أثره المرغوب فيه وهو زوال النجاسة على وقوعه قريبا، فلو فرض وقوعه منهيا عنه كالغسل بالماء المغصوب فانه يقع به الامتثال ويسقط الامر به فلا يتصور وقوعه فاسدا من أجل تعلق النهي به.

نعم إذا وقع محرما منهيا عنه فانه لا يقع عبادة متقربا به إلى الله تعالى.

فإذا قصد من الفساد هذا المعنى فلا بأس في أن يقال: ان النهي عن العبادة بالمعنى الاعم يقتضي الفساد، فان من يدعي الممانعة بين الصحة والنهي يمكن أن يدعي الممانعة بين وقوع غسل الثوب صحيحا - أي عبادة متقربا به إلى الله تعالى - وبين النهي عنه.

وليس معنى العبادة هنا انها ما كانت متعلقة للامر فعلا، لانه مع فرض تعلق النهي بها فعلا لا يعقل فرض تعلق الامر بها أيضا، وليس ذلك، كمسألة اجتماع الامر والنهي الذي فرض فيها تعلق النهي بعنوان غير العنوان الذي تعلق به الامر، فانه ان جاز هناك اجتماع الامر والنهي فلا يجوز هنا لعدم تعدد العنوان، وانما العنوان الذي تعلق به الامر هو نفسه صار متعلقا للنهي.

وعلى هذا فلا بد أن يراد بالعبادة المنهي عنها ما كانت

طبيعتها متعلقة للأمروان لم تكن شاملة. بما هي مأمور بها. لما هو متعلق النهي، أو ما كانت من شأنها أن يتقرب بها لو تعلق بها أمر. وبعبارة أخرى جامعة أن يقال: ان المقصود بالعبادة هنا هي الوظيفة التي شرعها الشارع لشرعها لاجل التعبد بها وان لم يتعلق بها أمر فعلي لخصوصية المورد.

ثم ان المعروف بين الأعلام هو ان النهي عن العبادة يقتضي الفساد، والخلاف بينهم انما وقع في حالات تعلق النهي بجزء العبادة أو شرطها، وأما تعلق النهي بوصفها الملازم فالظاهر اشتهاار القول باستلزامه الفساد أيضا. وان أقسام النهي عن العبادة يتصور له انحاء ثلاثة:

١- ان يكون متعلق النهي اصل العبادة بكاملها، كالنهي عن الصلاة حين وجود النجاسة في المسجد، او النهي الذي تعلق بصوم العيدين او النهي الذي صار متعلقه صوم الوصال، والذي كان متعلقه صلاة الحائض والنفساء، وهكذا.

لذا قال (قده): ثم ان النهي عن العبادة يتصور على انحاء: (أحدها) - أن يتعلق النهي بأصل العبادة كالنهي عن صوم العيدين وصوم الوصال وصلاة الحائض والنفساء.

٢- ان يكون متعلق النهي هو جزء العبادة لا بجمعها، كالنهي عن قراءة سور العزائم في الصلاة، فان القراءة جزء من الصلاة والنهي عنها

نهي عن جزء الصلاة.

لذا قال (قده): و (ثانيها) - أن يتعلق بجزئها كالنهي عن قراءة

سورة من سور العزائم في الصلاة.

٣. أن يكون متعلق النهي شرط العبادة أو بشرط جزئها كالنهي عن

الوضوء بالماء المغصوب، فإن الوضوء شرط للصلاة والنهي عنه نهى عن شرط الصلاة.

لذا قال (قده): و (ثالثها) - أن يتعلق بشرطها أو بشرط جزئها

كالنهي عن الصلاة باللباس المغصوب أو المتنجس.

٤- أن يكون متعلق النهي وصفا ملازما لها أو لجزئها كالنهي عن

الجهر بالقراءة في موضع الاخفات والنهي عن الاخفات في موضع الجهر، فهل يدلّ على فساد القراءة أو لا ؟ وربما يفسّر الوصف اللازم بما لا ينفك عن الملزوم، كالزوجية بالنسبة إلى الأربعة، لكن التفسير خاطئ من وجهين:

١. أن الجهر ليس من اللوازم غير المنفكة، لإمكان القراءة

بالمخافتة.

٢. لو كان الوصف ممّا لا ينفك، يمتنع تعلّق الوجوب بالملزوم

والحرمة باللازم لاستلزامه طلب الضدين ولذلك قيل بأنّ اللازم وإن كان لا يجب أن يكون محكوماً بحكم الملزوم لكن يجب أن لا يكون محكوماً بحكم يضادّ حكم الملزوم كما في المقام. بل المراد من اللازم ما لا يمكن

سلبه مع بقاء موصوفه، وفي المقام تنعدم القراءة الشخصية مع انعدام وصفها، نعم يمكن إيجاد قراءة أخرى في ضمن صنف آخر.

لذا قال (قده): و(رابعها) - أن يتعلق بوصف ملازم لها أو لجزئها كالنهي عن الجهر بالقراءة في موضع الاخفات والنهي عن الاخفات في موضع الجهر.

وذكروا ثلاثة تقريبات لذلك منها يتبين ما هو التحقيق في المسألة^(١):

التقريب الاول

لو قلنا بان الأمر بالازالة مثلاً يقتضي النهي عن الصلاة، فهذا النهي يكشف عن ان إطلاق (اقيموا الصلاة) لا يشمل الصلاة المقارنة للنجاسة في المسجد، إذ لو كان شاملاً لها يلزم تعلق الأمر والنهي بعنوان واحد وهو عنوان الصلاة وذلك باطل.

إذن من وجود النهي عن الصلاة حين تواجد النجاسة نستكشف عدم تعلق الأمر بها، ومع عدم تعلقه بها تقع فاسدة.

وقد يقال: لماذا لا تقع الصلاة صحيحة بواسطة المصلحة والمحبوبة باعتبار ان صحة الصلاة لا تتوقف على وجود الأمر بل يكفي فيها وجود المصلحة والمحبوبة؟

والجواب: ان الأمر إذا لم يكن متعلقاً بالصلاة المقارنة للنجاسة

(١) ذكره الاشكالات الثلاثة شيخنا الاستاذ (دام ظله) بتقرير وتصرف منا.

فمن اين يستكشف وجود المصلحة فيها ؟ ان الكاشف ليس إلا الأمر ، وإذ لا أمر فلا كاشف. ثم ان هذا التقريب لو كان تاماً نطرح الأسئلة الثلاثة التالية: سؤال- هل التقريب المذكور يثبت بطلان الصلاة في خصوص صورة علم المكلف بالنهي أو يعم صورة جهله به ؟

الجواب: انه يعم صورة الجهل أيضاً، إذ مع تعلق النهي بالصلاة واقعاً فلا أمر بها واقعاً سواء كان المكلف عالماً بتعلق النهي أم لا .

سؤال: . هل التقريب المذكور يثبت البطلان في خصوص الأمور العبادية أو يعم التوصيلية أيضاً ؟ كما لو أمر المولى بالكنس ونهى عن استعمال الوسيلة الكهربائية، فلو تحقق الكنس بالوسيلة الكهربائية وقع منهياً عنه، والنهي المذكور نهى عن أمر توصلي.

الجواب: الصحيح عمومية البطلان لذلك، إذ مع تعلق النهي بالأمر التوصلي لا يكون إطلاق الأمر شاملاً له، ومع عدم شموله له لا يقع مصداقاً للمأمور به.

لذا قال (قده): والحق: ان النهي عن العبادة يقتضي الفساد سواء كان نهياً عن أصلها أو جزئها أو شرطها أو وصفها، للتمانع الظاهر بين العبادة التي يراد بها التقرب إلى الله تعالى ومرضاته وبين النهي عنها المبعد عصيانه عن الله والمثير لسخطه، فيستحيل التقرب بالمبعد والرضا بما يسخطه، ويستحيل أيضاً التقرب بما يشتمل على المبعد المبعوض المسخط له أو بما هو متقيد بالمبعد أو بما هو

موصوف بالمبعد.

ونحن إذ نقول ذلك في النهي عن الجزء والشرط والوصف نقول به المعنويان، وهما يشبهان القرب والبعد المكانيين، فكما يستحيل التقرب المكاني بما هو مبعد مكانا كذلك يستحيل التقرب المعنوي بما هو مبعد معنى.

ونحن إذ نقول ذلك في النهي عن الجزء والشرط والوصف نقول به لا لاجل أن النهي عن هذه الامور يسري إلى أصل العبادة وان ذلك واسطة في ثبوت أو واسطة في العروض كما قيل، ولا لاجل أن جزء العبادة وشرطها عبادة فإذا فسد الجزء والشرط استلزم فسادهما فساد المركب والمشروط.

بل نحن لا نستند في قولنا في الجزء والشرط والوصف إلى ذلك لانه لا حاجة إلى مثل هذه التعليقات ولا تصل النوبة إليها بعد ما قلناه من انه يستحيل التقرب بما يشتمل على المبعد أو بما هو مقيد أو موصوف بالمبعد، كما يستحيل التقرب بنفس المبعد بلا فرق. على ان في هذه التعليقات من المناقشة ما لا يسعه هذا المختصر ولا حاجة إلى مناقشتها بعدما ذكرناه. هذا كله في النهي النفسي.

سؤال: هل التقريب المذكور يثبت البطلان في خصوص ما إذا كان

النهي نفسياً أو يعم الغيري؟

الجواب: انه يعم الغيري - كانهي عن الصلاة حين وجود النجاسة في المسجد، فان النهي عن الصلاة غيري أي هو ناشئ من كون ترك الصلاة مقدمة لازالة الواجبة . إذ مع تعلق النهي بالصلاة ولو كان غيرياً فلا يمكن شمول إطلاق أمر (أقيموا الصلاة) لها . ومن خلال هذا اتضح ان هذا التقريب لو تم فهو عام من جميع الجهات الثلاث، أي هو عام للجاهل والأمور التوصيلية والنهي الغيري.

التقريب الثاني:

لاقتضاء النهي للفساد ان النهي عن العبادة يكشف عن مبغوضيتها للشارع ، ومع مبغوضيتها فلا يمكن الاتيان بها على وجه التقرب فتقع باطلا إذ شرط صحة العبادة وقوعها على وجه قربي. وهذا التقريب لو تم نطرح نفس الأسئلة الثلاثة السابقة وهي:

سؤال: هل التقريب المذكور يعم صورة الجهل أيضاً؟

الجواب: كلا بل يختص بالعالم إذ الجاهل لا يعلم بمبغوضية العمل للشارع كي لا يمكنه قصد التقرب.

سؤال: هل يعم الأمور التوصيلية؟ الجواب: كلا بل يختص بالعبادات لانها التي تحتاج إلى قصد القرية.

سؤال: هل يعم النهي الغيري؟

الجواب: نعم يعمه أيضاً، إذ كما ان النهي النفسي يكشف عن المبغوضية كذلك الغيري يكشف عنها، غاية الأمر ان الغيري يكشف عن

المبغضوية الغيرية دون النفسية، ومن الواضح انه كما لا يمكن قصد التقرب في حالة المبغضوية النفسية كذلك لا يمكن قصده في حالة المبغضوية الغيرية.

وبهذا اتضح ان هذا التقريب خاص من الجهة الأولى والثانية وعام من الجهة الثالثة.

التقريب الثالث.

ان الحرمة إذا تعلقت بالعبادة حكم العقل بقبح الاتيان بها، ومعه فلا يمكن قصد التقرب بها لعدم امكان التقرب بالقبيح.

وفرق هذا التقريب عن سابقه انه في السابق كان العقل يستكشف كون الفعل مبغوضاً من دون ان يحكم هو بالمبغوضية وأما في هذا التقريب فالعقل هو الذي يحكم بقبح الفعل لا أنه يستكشف ذلك. وعلى تقدير تمامية هذا التقريب نطرح الأسئلة السابقة أيضاً وهي:

سؤال: . هل يعم التقريب المذكور الجاهل بالنهي؟

الجواب: كلا لا يعم، إذ مع الجهل بالنهي لا يقبح صدور الفعل حتى يمتنع قصد التقرب به.

سؤال: . وهل يعم الأمور التوصيلية؟

الجواب: كلا بل يختص بالعبادات، إذ الأمور التوصيلية لا يشترط فيها قصد القرية.

سؤال: وهل يعم النهي الغيري؟

الجواب: كلا لان العقل لا يحكم بقبح مخالفة النهي الغيري قبحاً مستقلاً مغايراً لقبح مخالفة النهي النفسي بل القبح هو مخالفة النهي النفسي فقط، وأما مخالفة النهي الغيري فتقبح بما أنها مقدمة وشروع في مخالفة النهي النفسي وإلا فهي في نفسها لا تكون قبيحة حتى يمتنع قصد التقرب.

وبهذا اتضح ان هذا التقريب خاص من جميع الجهات الثلاث بخلاف التقريب الأول فانه عام من جميع الجهات الثلاث وبخلاف التقريب الثاني فانه خاص من الجهة الأولى والثانية وعام من الجهة الثالثة.

لذا قال (قده): اما (النهي الغيري) المقدمي فحكمه حكم النفسي بلا فرق، كما اشرنا إلى ذلك في ما تقدم. فانه اشرنا هناك إلى الوجه الذي ذكره بعض أعظم مشايخنا (قدس سره) للفرق بينهما بأن النهي الغيري لا يكشف عن وجود مفسدة وحزاة في المنهي عنه، فيبقى المنهي عنه على ما كان عليه من المصلحة الذاتية بلا مزاحم لها من مفسدة للنهي، فيمكن التقرب به بقصد تلك المصلحة الذاتية المفروضة، بخلاف النهي النفسي الكاشف عن المفسدة والحزاة في المنهي عنه المانعة من التقرب به.

وقد ناقشناه هناك بان التقرب والابتعاد ليسا يدوران مدار المصلحة والمفسدة الذاتيتين حتى يتم هذا الكلام، بل - كما ذكرناه هناك - ان الفعل المبعد عن المولى في حال كونه مبعداً لا

يعقل ان يكون متقربا به إليه كالتقرب والابتعاد المكانيين،
والنهي وان كان غيريا يوجب البعد ومبغوضية المنهي عنه وان لم
يشتمل على مفسدة نفسية.

ويبقى الكلام في النهي (التنزيهي): أي الكراهة، فالحق
أيضا انه يقتضي الفساد كالنهي التحريمي، لنفس التعليل السابق
من استحالة التقرب بما هو مبعد بلا فرق، غاية الامر ان مرتبة
البعد في التحريمي أشد واكثر منها في التنزيهي كاختلاف
مرتبة القرب في موافقة الامر الوجوبي والاستحبابي.

وهذا الفرق لا يوجب تفاوتاً في استحالة التقرب بالمبعد.
ولاجل هذا حمل الاصحاب الكراهة في العبادة على أقلية الثواب
مع ثبوت صحتها شرعا لو أتى بها المكلف، لا الكراهة الحكمية
الشرعية، ومعنى حمل الكراهة على أقلية الثواب أن النهي الوارد
فيها يكون مسوقا لبيان هذا المعنى وبداعي الارشاد إلى أقلية
لثواب، وليس مسوقا لبيان الحكم التكليفي المقابل للاحكام
الاربعة الباقية بداعي الزجر عن الفعل والردع عنه.

وعليه فلو أحرز - بدليل خاص ان النهي بداعي الزجر
التنزيهي، أو لم يحرز من دليل خاص صحة العبادة المكروهة، فلا
محالة لا نقول بصحة العبادة المنهي عنها بالنهي التنزيهي.

هذا فيما إذا كان النهي التنزيهي عن نفس عنوان العبادة أو

جزئها أو شرطها أو وصفها، اما لو كان النهي عن عنوان آخر غير عنوان المأمور به كما لو كان بين المنهي عنه والمأمور به عموم وخصوص من وجه فان هذا المورد يدخل في باب الاجتماع، وقد قلنا هناك بجواز الاجتماع في الامر والنهي التحريمي فضلا عن الامر والنهي التنزيهي، وليس هو من باب النهي عن العبادة الا إذا ذهبنا إلى امتناع الاجتماع فيدخل في مسألتنا.

تنبيه:

ان النهي - الذي هو موضع النزاع - يتضمن حكما تحريما أو

تنزيها بداعي الردع

عرفت فيما سبق أنه إذا أمر المولى بعنوان طريق لإحراز المصالح، فالأوامر والنواهي المبينة، لإجزائه وشرائطه وموانعه، نواهي إرشادية إلى بيان الأجزاء والشرائط والموانع، وربما يكون المرشد إليه هو الكراهة كما في النهي عن الصلاة في بيت النار، وفي البيت وهو جار للمسجد، فإن المتبادر. بعد الإجماع على الصحة. هو الإرشاد إلى الكراهة. وربما يكون النهي المتعلق بالعنوان، إرشاداً إلى كونه فاسداً كما في النهي عن صوم العيدين.

لذا قال (قده): (تنبيه): ان النهي الذي هو موضع النزاع - والذي قلنا باقتضائه الفساد في العبادة - هو النهي بالمعنى الظاهر من مادته وصيغته أعنى ما يتضمن حكما تحريما أو تنزيها بان يكون

انشأؤه بداعي الردع والزجر.

اما النهي بداع آخر كداعي بيان اقلية الثواب، أو داعي الارشاد إلى مانعية الشئ مثل النهي عن لبس جلد الميتة في الصلاة، أو نحو ذلك من الدواعي - فانه ليس موضع النزاع في مسألتنا، ولا يقتضي الفساد بما هو نهى، الا ان يتضمن اعتبار شئ في المأمور به، فمع فقد ذلك الشئ لا ينطبق المأتي به على المأمور به فيقع فاسدا كالنهي بداعي الارشاد إلى مانعية شئ فيستفاد منه ان عدم ذلك الشئ يكون شرطا في المأمور به.

ولكن هذا شئ آخر لا يرتبط بمسألتنا فان هذا يجزي حتى في الواجبات التوصلية فان فقد أحد شروطها يوجب فسادها.

المبحث الثاني - النهي عن المعاملة

ويقع البحث في المقام عن أنّ تعلّق النهي بالمعاملة هل يقتضي الحكم بفسادها ؟ ويمكن أن يتّضح الحال فيما يرتبط بهذه المسألة من ملاحظة متعلّق النهي، ولذلك تصوّران :

التصوّر الأوّل: أن يكون متعلّق النهي هو المعنى المصدري للمعاملة، أي يكون متعلّق النهي هو إنشاء المعاملة فمعنى حرمة البيع هو حرمة إنشائه وإيقاعه. وهذا هو معنى أنّ الحرمة قد يكون متعلّقها هو السبب. فالبيع مثلا ينحلّ إلى سبب ومسبّب، فالسبب هو إنشاؤه بواسطة الإيجاب والقبول والمسبّب هو الأثر المترتب على إنشائه وهو التملك والتملّك. فلو كان متعلّق النهي هو المعنى المصدري أي هو السبب والإنشاء للمعاملة فإنّ النهي عندئذ لا يقتضي الفساد، إذ لا ملازمة بين مَبغوضية إيقاع العقد وبين عدم تصحيح الأثر المترتب عليه، فقد يكون إيقاع العقد مَبغوضا للمولى ولكن لو اتّفق إيقاعه خارجا فإنّه يرى أنّ من المصلحة الحكم بصحّته وبترتّب أثره.

ومثال النهي عن المسبب: النهي عن البيع وقت النداء لصلاة الجمعة فان المنهي عنه ليس هو المسبب . أي حصول الملكية . إذ الشارع لا يبغض حصول الملكية بسبب الأثر أو بسبب آخر غير البيع وإنما يكره نفس الإيجاب والقبول الذي هو السبب لانه الذي يشغل عن الصلاة الجمعة دون حصول الملكية فانه لا يشغل عنها .

لذا قال (قده): ان النهي في المعاملة عن نحوين - كالنهي عن العبادة -، فانه تارة يكون النهي بداعي بيان مانعية الشئ المنهي عنه أو بداع آخر مشابه له، وأخرى يكون بداعي الردع والزجر من أجل مبغوضية ما تعلق به النهي ووجود الحرازة فيه .

فان كان الاول فهو خارج عن مسألتنا كما تقدم في التنبيه السابق، إذ لا شك في انه لو كان النهي بداعي الارشاد إلى مانعية الشئ في المعاملة فانه يكون دالا على فسادها عند الاخلال، لدلالة النهي على اعتبار عدم المانع فيها فتخلفه تخلف للشرط المعترف في صحتها. وهذا لا ينبغي ان يختلف فيه اثنان.

وان كان الثاني، فان النهي اما ان يكون عن ذات السبب أي عن العقد الانشائي أو فقل عن التسبب به لايجاد المعاملة كالنهي عن البيع وقت النداء لصلاة الجمعة في قوله تعالى: (إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع).

وأما ان يكون عن ذات المسبب أي عن نفس وجود المعاملة

كانتهي عن بيع الأبق وبيع المصحف.

فإن كان النهي على (النحو الاول) أي عن ذات السبب فالمعروف أنه لا يدل على فساد المعاملة، إذ لم تثبت المنافة لا عقلاً ولا عرفاً بين مبغوضية العقد والتسبب به بين امضاء الشارع له بعد ان كان العقد مستوفياً لجميع الشروط المعتبرة فيه، بل ثبت خلافها كحرمة الظهار التي لم تناف ترتب الاثر عليه من الفرق.

التصور الثاني: أن يكون متعلق النهي هو المعنى الاسم المصدري للمعاملة، أي يكون متعلق النهي هو الصادر أو قل هو مضمون المعاملة. وهذا ما يعبر عنه بالمسبب أي الأثر المترتب عن إيقاع المعاملة، فالمبغوض هو نفس الأثر، ولذلك كان هو متعلق النهي، فحينما يكون متعلق النهي هو البيع بالمعنى الاسم المصدري فهذا معناه أن المنهي عنه هو التملك والتملك.

ومثال النهي عن المسبب: النهي عن بيع المصحف للكافر، فإن المنهي عنه هو ملكية الكافر للمصحف ولذا لو حصلت الملكية . من سبب آخر غير البيع كانت مبغوضة أيضاً، فالشارع يبغض ملكية الكافر للمصحف ولو عن طريق الهبة مثلاً ولا خصوصية لحصولها من الايجاب والقبول البيعي. وهنا وقع البحث بين الأصوليين وإنه لو كان متعلق النهي هو المسبب فهل يقتضي ذلك فساد المعاملة أو لا ؟.

الخلاصة: ان كل معاملة تتركب من جزئين هما السبب والمُسَبَّبُ، فالبيع مثلاً يتركب من سبب . وهو العقد أي الايجاب والقبول . ومن

مسبب وهو انتقال الملكية. والنهي عن المعاملة تارة يكون راجعاً إلى السبب وأخرى إلى المسبب. وياتضاح هذا نبحت في انه :

هل النهي عن السبب يقتضي الفساد؟

الجواب: انه قد تعارف بينهم ان النهي عن السبب لا يقتضي الفساد، فلربما يكون السبب منهياً عنه ومبغوضاً للشارع ومع ذلك يترتب عليه الأثر لو حصل كما هو الحال في الظهار، فان قول الزوج لزوجته (أنت عليّ كظهر امي) محرم ولكن مع ذلك يترتب الأثر على القول المذكور بمعنى ان الزوجة تصير محرمة عليه.

وإيجاد النار مثلاً في مكان معين قد يكون مبغوضاً ومنهياً عنه من قبل المولى ولكن مع ذلك لو حصل أثر اثره وهو الاحراق.

سؤال: هل النهي عن المسبب يقتضي الفساد؟

وقبل الاجابة عنه نذكر شبهة تقول ان تعلق النهي بالمسبب أي بالملكية ليس معقولاً في نفسه حتى يبحث عن اقتضائه الفساد فانه يشترط في تعلق النهي بشيء القدرة على متعلقه، ومن الواضح ان السبب . أي الايجاب والقبول . هو فعل للمكلف ومقدور له فيمكن تعلق النهي به، وأما الملكية التي هي المسبب فليست فعلاً للمكلف فيمكن تعلق النهي بها.

وجواب الشبهة: هو ان الملكية وان لم تكن فعلاً للمكلف بالمباشرة ولكنها مقدورة له بواسطة سببها فان المكلف ما دام قادراً على إيجاد

السبب فهو قادر على ايجاد المسبب، وهذا المقدار من القدرة يكفي في صحة تعلق النهي فان شرط تعلق النهي هو القدرة على متعلقه سواء كانت بالمباشرة ام بواسطة السبب (ويصطلح على الفعل بالمباشرة . كالايجاب والقبول . بالفعل المباشري وعلى المقدور بواسطة السبب بالفعل التسببي أو التوليدي) . وبعد هذا نرجع إلى صلب الموضوع وهو ان النهي عن المسبب هل يقتضي الفساد أو لا ؟ وقد يقال باقتضائه الفساد لوجهين:

١. ان النهي عن الملكية . التي هي المسبب . يدل على مبغوضيتها للشارع، ومع مبغوضيتها له كيف يحكم بها عند حصول السبب، ان حكم الشارع بثبوتها يتنافى وكونها مبغوضة عنده، وعدم حكمه معناه بطلان المعاملة^(١) .

وفيه: ان حصول الملكية بالبيع مثلاً يتوقف على توفر أمرين:

أ . صدور الأيجاب والقبول (المقصود من الايجاب والقبول ليس خصوص اللفظيين بل ما يعم الفعلين الحاصلين) إذ بدون ذلك لا يمكن حصول الملكية.

ب . حكم الشارع بالملكية بعد صدور الايجاب والقبول فانه من دون حكمه بها بعد صدورهما لا يمكن تحققها . اذن حصول الملكية . التي هي

(١) نسب في تهذيب الأصول ج ١ ص ٣٣٢ هذا الوجه إلى الشيخ الأعظم في تقريراته.

المسبب - يتوقف على صدور الايجاب والقبول وعلى حكم الشارع. وياتضح هذا نقول: ان الشارع اذا نهى عن الملكية فنهيه هذا وان دل على مبغوضيتها له ولكن لعلها مبغوضة له من ناحية الأمر الأول دون الأمر الثاني، أي لعلها مبغوضة له من ناحية الايجاب والقبول فقط فهو يبغض الملكية بمعنى بغضه ايجادها بالايجاب والقبول من دون بغضه لها بعد تحقق الايجاب والقبول.

ويمكن استيضاح ذلك بمثال القتل فانه . القتل . يتوقف على امرين: امرار السكين على رقبة المقتول وكونها قابلة للقتل وليست كالخشبة، والمولى إذا نهى عن القتل دل ذلك على مبغوضية القتل ولكن اقصى ما يدل النهي عليه هو مبغوضية القتل من ناحية امرار السكين فهو يكره امرار السكين ولا يلزم ان يكون مبغوضاً لكون السكين ذات قابلية للقتل، بل ذلك لعله محبوب له.

٢- ما ذكره الميرزا . ره . من ان النهي عن تملك المصحف للكافر مثلاً يدل على ان المسلم لا سلطنة له على تملك المصحف للكافر فهو مسلوب السلطنة من هذه الناحية ومحجور عليه وحاله اشبه بالطفل، فكما انه لا سلطنة له على التصرف في أمواله كذلك البالغ في المثال المذكور، ومع الحجر وسلب السلطنة يقع البيع باطلاً لأن شرط صحته وجود السلطنة.

وفيه: ما المقصود من كون النهي يدل على الحجر وسلب السلطنة؟ فهل المقصود الحجر التكليفي بمعنى ان بيع المصحف محرم على

المسلم ويعاقب عليه أو المقصود هو الحجر الوضعي بمعنى انه لا يتحقق الانتقال منه ويكون بيعه باطلاً؟

فان كان المقصود هو الأول فهو مسلم ولكن ذلك لا يستلزم فساد المعاملة وعدم تحقق الانتقال، وان كان المقصود هو الثاني فذاك اول الكلام فنحن لا نسلم ان النهي عن بيع المصحف يدل على الحجر بهذا المعنى.

وبهذا اتضح كما ان النهي عن السبب لا يقتضي الفساد كذلك النهي عن المسبب لا يقتضيه، بل يمكن ان نقول اكثر من هذا انه ليس فقط لا يقتضي الفساد بل يقتضي الصحة وتحقق المسبب (نسب القول باقتضاء النهي عن المعاملة للصحة إلى ابي حنيفة واختاره الآخوند وجماعة ممن تأخر عنه) باعتبار ان الشارع لا ينهى عن شيء إلا إذا كان ذلك الشيء مقدوراً للمكلف، فهو حينما ينهى عن تملك المصحف للكافر لا بد وان يكون حصول التملك أمراً مقدوراً للمسلم وإلا فلا معنى للنهي عنه، ومن الواضح ان التملك لا يكون مقدوراً إلا إذا كانت المعاملة صحيحة إذ لو كانت باطلة لزم عدم امكان تحقق الملكية وعدم كونها مقدورة.

لذا قال (قده): وان كان النهي على (النحو الثاني) أي عن المسبب فقد ذهب جماعة من العلماء إلى أن النهي في هذا القسم يقتضي الفساد. وأقصى ما يمكن تعليل ذلك بما ذكره بعض أعاضم مشايخنا من أن صحة كل معاملة مشروطة بأن يكون

العاقِد مسلطاً على المعاملة في حكم الشارع غير محجور عليه من قبله من التصرف في العين التي تجري عليها المعاملة.

ونفس النهي عن المسبب يكون معجزاً مولوياً للمكلف عن الفعل ورافعاً لسلطته عليه، فيختل به ذلك الشرط المعتبر في صحة المعاملة، فلا محالة يترتب على ذلك فسادها.

هذا غاية ما يمكن ان يقال في بيان اقتضاء النهي عن المسبب لفساد المعاملة، ولكن التحقيق أن يقال: ان استناد الفساد إلى النهي انما يصح ان يفرض ويتنازع فيه فيما إذا كان العقد بشرائطه موجوداً حتى بشرائط المتعاقدين وشرائط العوضين، وأنه ليس في البين الا المبعوضيّة الصرفة المستفادة من النهي.

وحينئذ يقع البحث في أن هذه المبعوضيّة هل تنافي صحة المعاملة أو لا تنافيهما ؟

اما إذا كان النهي دالاً على اعتبار شيء في المتعاقدين والعوضين أو العقد، مثل النهي عن أن يبيع السفية والمجنون والصغير الدال على اعتبار العقل والبلوغ في البائع، وكان النهي عن بيع الخمر والميتة والأبق ونحوها الدال على اعتبار إباحة المبيع والتمكن من التصرف منه، وكان النهي عن العقد بغير العريية - مثلاً - الدال على اعتبارها في العقد - فإن هذا النهي في كل ذلك لا شك في كونه دالاً على فساد المعاملة لأن هذا النهي في الحقيقة

يرجع إلى القسم الاول الذي ذكرناه وهو ما كان النهي بداعي الارشاد إلى اعتبار شئ في المعاملة، وقد تقدم ان هذا ليس موضع الكلام من منافاة نفس النهي هذا غاية ما يمكن ان يقال في بيان اقتضاء النهي عن المسبب لفساد المعاملة.

ولكن التحقيق أن يقال: ان استناد الفساد إلى النهي انما يصح ان يفرض ويتنازع فيه فيما إذا كان العقد بشرائطه موجودا حتى بشرائط المتعاقدين وشرائط العوضين، وأنه ليس في البين الا المبغوضية الصرفة المستفادة من النهي.

وحينئذ يقع البحث في أن هذه المبغوضية هل تنافي صحة المعاملة أو لا تنافياها ؟

اما إذا كان النهي دالا على اعتبار شئ في المتعاقدين والعوضين أو العقد، مثل النهي عن أن يبيع السفية والمجنون والصغير الدال على اعتبار العقل والبلوغ في البائع، وكان النهي عن بيع الخمر والميتة والأبق ونحوها الدال على اعتبار اباحة المبيع والتمكن من التصرف منه، وكان النهي عن العقد بغير العريية- مثلا- الدال على اعتبارها في العقد - فان هذا النهي في كل ذلك لا شك في كونه دالا على فساد المعاملة لان هذا النهي في الحقيقة يرجع إلى القسم الاول الذي ذكرناه وهو ما كان النهي بداعي الارشاد إلى اعتبار شئ في المعاملة، وقد تقدم ان هذا ليس موضع

الكلام من منافاة نفس النهي بداعي الردع والزجر لصحة المعاملة.
 فالعمدة هو الكلام في هذه المناقاة وليس من دليل عليها حتى تثبت
 الملازمة بين النهي وفساد المعاملة، وكون النهي عن المسبب يكون
 معجزا مولويا للمكلف عن الفعل ورافعا لسلطنته عليه، فان
 معنى ذلك ان النهي في المعاملة شأنه أن يدل على اختلاف شرط في
 المعاملة بارتكاب المنهي عنه وهذا لا كلام لنا فيه.

وفي هذا القدر من البحث في هذه المسألة الكفاية وفقنا الله
 تعالى لمراضيه.

وآخر (دعوانا) ان الحمد لله رب العالمين..

والصلاة والسلام على خاتم الانبياء والمرسلين

محمد وآله الطيبين الطاهرين

يتبع لطفا

الجزء الرابع / المقصد الثالث / مباحث الحجة ..

فهرس كتاب الظفر الجزء الثالث

الإفتتاحية.....	٥
الباب الثاني: غير المستقلات العقلية.....	٧
غير المستقلات العقلية.....	٩
المسألة الاولى: الإجزاء.....	١١
وفيها مباحث عدة.....	١١
مسألة الاجزاء.....	١٣
شرح تعريف الاجزاء.....	١٤
تبديل الامتثال بالامتثال.....	١٨
الخلاف في مسألة الاجزاء.....	١٩
ماهي حقيقة مسألة الاجزاء.....	٢١
هل مسألة الاجزاء عقلية أو لفظية (شرعية)؟.....	٢٢
ادلة القائلين بالاجزاء.....	٣٢

التمهيد	٣٧
للكم الظاهري اصطلاحان	٣٧
مثالين للأوامر الظاهرية:	٣٩
نعتقد البحث في ثلاث مسائل:	٤٢
توضيح مصطلح (التخطئة والتصويب)	٤٣
الثانية - الاجزاء في الاصول مع انكشاف الخطأ يقينا	٥٠
اجزاء الأمر الظاهري في صورة وعدم اجزائه في صورة أخرى	٥٥
تنبيه: في تبدل القطع	٦٣
توضيح مصطلح (القطع والظن)	٦٣
المسألة الثانية: سألة مقدمة الواجب	٦٩
تمهيد:	٦٩
تحرير محل النزاع	٧٣
مقدمة الواجب من أي قسم من المباحث الاصولية هي ؟	٧٦
توضيح مصطلح: (الملازمة)	٧٦
هل للبحث في هذه المسألة ثمرة عملية ؟	٧٩
البحث في امور تسعة	٨٢
منهجة البحث :	٨٢
الامر الاول - الواجب النفسي والغيري	٨٣
الامر الثاني - معنى التبعية في الوجوب الغيري	٨٦

الامر الثالث - خصائص الوجوب الغيري ٩٥

الاول: الواجب الغيري ليس هو المطلوب اولا وبالدات ٩٦

ثانيا: الغيري لا ثواب في امتثاله على نحو الاستقلال ٩٦

ثالثا: الغيري لا يكون الا توصليا ٩٨

رابعا: الغيري تبعي ٩٩

الامر الرابع - تقسيمات المقدمة ١٠٢

الاول: مقدمة الوجوب ١٠٢

الثاني - مقدمة الواجب ١٠٣

الامر الخامس - تقسيم آخر ١٠٤

تنقسم المقدمة الوجودية إلى قسمين: داخلية وخارجية ١٠٤

الامر السادس - الشرط الشرعي ١٠٧

توضيح مصطلح (الجزء والشرط) ١١٣

الامر السابع - الشرط المتأخر ١٢٢

توضيح مصطلح: (الشرط المتقدم والمتأخر والمقارن) ١٢٢

توضيح البحث في الشرط المتأخر ١٢٥

حل المشكلة في المجال الثاني ١٣٢

ثمرة البحث عن إمكان الشرط المتأخر ١٣٥

الامر الثامن - المقدمات المفوتة ١٤٤

الامر التاسع - المقدمة المبادية ١٦١

الأولى: المقدمة العبادية يترتب الثواب عليها لقصد التقرب بها ١٦١

اشكال الطهارات الثلاثة..... ١٦٢

منشأ الاشكالات على الطهارات الثلاثة..... ١٦٣

تصحيح عبادية الطهارات ١٧٤

نتيجة مسألة مقدمة الواجب والاقوال فيها ١٧٨

ما هو الحق في المسألة ١٨٠

المسألة الثالثة: مسألة الضد ١٨٧

توضيح مصطلح (الصحة والفساد)..... ١٨٩

تحرير محل النزاع ١٨٩

اولا: المراد من الضد ١٨٩

الفرق بين الضد والنقيض ١٩٠

اولا: مسألة الضد العام ١٩٥

توضيح مصطلح (النهي المولوي) ١٩٩

اللاقتضاء يتصور بتصورين: ٢٠٠

ثانيا: الضد الخاص: ٢٠٤

الاستدلال بمسلك المقدمة ٢١٥

إشكال وجواب ٢٢٠

فائدة بحث الاقتضاء ٢٢٢

توضيح مصطلح (التعارض والتزاحم) ٢٢٤

صياغة جديدة للثمرة في مسألة بحث الاقتضاء وعدمه ٢٢٧

واشكل على مسلك المقدمة بوجهين ٢٣٠

المغالطة في دعوى مقدمة ترك الضد ٢٣١

رفع المغالطة التي وقع فيها المستدل ٢٣٤

منشأ الشبهة والتوهم في مسلك المقدمة ٢٣٥

تمانع المقتضيين الحاصل لاثرين متضادين متمانعين ٢٣٦

الثمرة في هذه المسألة ظاهرة في الضد الخاص ٢٣٧

هناك اربعة موارد في ارجحية الواجب على ضده الخاص ٢٤١

ترتب الحرمة على الضد متوقف على امرين ٢٤٧

الامر الاول: النهي الغيري التبعية للعبادة يقتضي فسادها ٢٤٧

هل النهي التبعية عن عبادة يقتضي فساد تلك العبادة؟ ٢٤٨

شروط العمل التقريبي ٢٤٩

الامر الثاني: لا أحد ينكر أن الشريعة في جميع أحكامها تراعي

مصالح العباد ٢٥٢

توضيح مصطلح (القدرة) ٢٥٤

ثمرة المسألة عند المحقق الثاني: ٢٥٥

هل الواجب في الموسع ينحل الى واجبات طولية ٢٥٩

مبحث جانبي: مسألة الترتب ٢٦٣

مسألة الترتب ٢٦٥

توضيح مصطلح: (الواجب الموسع والواجب المضيق)	٢٦٦
توضيح مصطلح (الواجب التخييري والتعيني):	٢٦٦
توضيح مصطلح: (الواجب المقيد والمشروط):	٢٦٦
تصوير الامر الترتبي	٢٦٧
تصحيح المهم العبادي مع وجود الامر بالا هم ؟	٢٦٩
خلاصة فكرة الترتب	٢٧٢
امكان الترتب	٢٧٨
وقوع الترتب	٢٨٢
المسألة الرابعة: مسألة: اجتماع الامر والنهي	٢٨٩
تحرير محل النزاع	٢٨٩
هل البحث في اجتماع الامر والنهي معقول ؟	٢٩٠
ما هي الفائدة في بحث اجتماع الامر والنهي ؟	٢٩٠
هل الاحكام تتعلق بالصور الذهنية او تتعلق بالصورة الخارجية ؟	٢٩٣
ثم كيف صح هذا النزاع من القوم وما معناه ؟	٢٩٥
المراد بالواحد في عنوان المسألة	٢٩٧
التغاير بين العنوانين اذا له صورتان:	٣٠٠
حاصل النزاع في المسألة	٣٠٢
مستند جواز الاجتماع الذي هو خلاف المشهور	٣٠٤
مناقشة الكفاية في تحرير النزاع	٣١٥

٣١٧.....	قيد المندوحة.....
٣٢٠.....	الفرق بين بابي التعارض والتزاحم ومسألة الاجتماع.....
٣٢١.....	توضيح التفرقة بين العناوين الثلاثة.....
٣٣٢.....	(التعارض، التزاحم، الاجتماع) وكلام صاحب الكفاية فيها.....
	كلام الشيخ النائيني في التفريق بين العناوين الثلاثة (التعارض،
٣٣٤.....	التزاحم، الاجتماع).....
٣٣٥..	الحق في مسألة اجتماع الامر والنهي هل هو الجواز او عدمه ؟.....
٣٣٥.....	ثلاث مقدمات استدلل بها على جواز الاجتماع.....
٣٣٦.....	الشوق الاكيد علة الارادة.....
٣٣٨.....	ما هو متعلق الشوق ؟.....
٣٤١.....	ثانيا: المقصود من العنوان المفهومي.....
٣٥٠.....	تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون.....
٣٥١.....	العناوين على قسمين :.....
٣٥٤.....	ثمرة المسألة.....
٣٥٧.....	اجتماع الامر والنهي مع عدم المندوحة.....
٣٥٧.....	الميزان في صحة اجتماع الامر والنهي.....
٣٦٣.....	(تنبيه) : في عبادة المحبوس المضطر.....
٣٦٦.....	التنبيه الثاني: حكم الاضطرار بسوء الاختيار.....
٣٦٦.....	الثالث: حكم العبادة حين الخروج وضعاً.....

الثاني: حكم الخروج تكليفاً ٣٧٠

صحة الصلاة حال الخروج ٣٧٧

المسألة الخامسة: مسألة دلالة النهي على الفساد ٣٨١

الاقوال في المسألة ٣٨٣

تحرير محل النزاع ٣٨٥

اولا: البحث في الدلالة ٣٨٦

ثانيا: النهي الوارد في عنوان المسألة ظاهرة في الحرمة ٣٨٩

ثالثا: الفساد في عنوان المسألة معناه مقابل لمعنى الصحة ٣٩٣

رابعا: متعلق النهي ٣٩٦

المبحث الاول - النهي عن العبادة ٣٩٨

التقريب الثالث ٤٠٨

تنبيه: ٤١١

ان النهي - الذي هو موضع النزاع - يتضمن حكما تحريما او تنزيها

بداعي الردع ٤١١

المبحث الثاني - النهي عن المعاملة ٤١٣

هل النهي عن السبب يقتضي الفساد ؟ ٤١٦

فهرس كتاب الظفر الجزء الثالث ٤٢٣