

بمَنُوث
فِي عِلْمِ الْأَصُولِ

تَمَهِيدٌ فِي مَبَاحِثِ الدَّلِيلِ اللَّفْظِيِّ

تَقْرِيرًا
لِأَجْمَافِ سَيِّدِنَا وَأَسَاتِذِنَا الشَّهِيدِ السَّعِيدِ
آيَةِ اللَّهِ الْعَظِيمِ السَّيِّدِ مُحَمَّدٍ بِأَمْرِ الصَّغْدَرِ (قَسَم)

سَمَاحَةُ الْعَلَامَةِ الْحَبَّةِ الشَّيْخِ حَسَنِ عَبْدِ السَّائِرِ
رَئِيسِ الْمَحَاكِمِ الشَّرْعِيَّةِ الْجَعْفَرِيَّةِ

٥

الدَّارُ الْإِسْلَامِيَّةُ



بحوث في علم الأصول
تمهيد في مباحث الدليل اللفظي

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ
وَعَلَى آلِهِ

بحوث في علم الاصول

هـ

تمهيد في مباحث الدليل اللفظي

تقريراً

لأبحاث سيدنا وأستاذنا الشهيد السعيد
آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر
(قدس سره)

الجزء الخامس

سماحة العلامة الحجة الشيخ حسن عبد الساتر
رئيس المحاكم الشرعية الجعفرية

الدار الإسلامية

بيروت - لبنان

حقوق الطبع محفوظة

١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م.



حارة حريك - شارع دكاش - مقابل مدرسة الليسة أميكال مودرن
هاتف: ٥٥٣٨٦٣ / ٠١ - ٣٨٩١٦٦ / ٠٣ - ص.ب ١٤ / ٥٦٨٠ كورنيش المزرعة

خطبة الكتاب

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله كما هو أهله، والصلاة والسلام على خير خلق الله ورسوله الى الناس كافة، محمد وآله الطيبين، الطاهرين، المعصومين.

وبعد: فهذا هو المجلد الثالث من «بحوث علم الأصول» التي ألقاها علينا سيدنا ومولانا، سليل العترة الطاهرة، شهيد الإسلام، آية الله العظمى، السيد محمد باقر الصدر، قدس الله سره الشريف.

وقد قُدر لهذا المجلد أن يستوعب فقط بحوث دلالات مادة الأمر، ودلالات صيغة الأمر، ومبحث الإجزاء إلى نهايته. وإنما كان ذلك لسببين:

وأولاً: حرصي الشديد على ذكر كل تنظير ومثال ذكره السيد الشهيد أثناء البحث، حتى الخلاصات والموجزات والتعبيرات الأخرى التي كان يصوغ بها المطلب، أو فقرة منه، رغم علمي بأن هذا يسبب التطويل، وإن كان لا يسبب الملل عند المشتغلين المحصلين.

وعذري في ذلك: إيماني بأن هذا العقل المحض لم يذكر شيئاً. أو ينظر

له، أو يستبدل تعبيره، أو يوجزه، إلّا وقد أدركت فائدة علمية أخرى يضيفها إلى روح البحث.

ثانياً: إيقداحات ذهنية تخطر بالبال ما كانت تخرج عن حدّ شرح اللفظ، أو الفكرة، أدخلتها عباب بحر هذا السيد المعطر، ممّا اقتضى أن لا يستوعب هذا المجلد إلّا ما ذكرت.

ومن هنا سوف يستوعب هذا المجلد بحوث مقدمة الواجب ومقدمة المستحب والمكروه ومسألة الضد، وبحث الترتب، والحالات الأخرى الخاصة بالأمر، وكيفيات تعلّق الأمر، على أن تستكمل بقية مباحث الألفاظ في مجلد رابع، وقد يكون خامساً، وهكذا يتسلسل ذكرُ بحوث أخرى تستوعب الإمارات والحجج ومباحث البراءة، والتخيير، والأحتياط، والأستصحاب، حتى أقف على آخر ما تلقّيته وكتبته تقريراً لأبحاث سيدنا وأستاذنا الشهيد الصدر «قده».

وكلني أمل بالله العظيم أن يجعل ثواب كل ما أكتبه هدية متواضعة واصله الى روحه الطاهرة، طامعاً أن ينفعني الله بهذا الجهد يوم ألقاه، فإنه وعد بآئته لا يضيع أجر عامل من ذكر، ووأثنى، ولو كان مثقال ذرة، والحمد لله رب العالمين.

٢٥ شعبان بيروت المعظم ١٤١٢ هـ

حسن عبد الساتر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد الخلق وأعز المرسلين سيدنا ونبينا محمد صلى الله عليه وآله الطيبين الطاهرين .

وبعد، فهذا الجزء الثالث من «بحوث في علم الأصول» التي كان قد ألقاها علينا سيدنا وأستاذنا الأعظم شهيد الإسلام آية الله العظمى، السيد محمد باقر الصدر (قدس سرّه).

وهذا الجزء بتمامه لم يكفِ لإستيعاب جميع بحوث الأوامر، وإنما إستوعب جلّها، إبتداءً من دلالات مادة الأمر وإنتهاءً بمقدمة الواجب حتى نهايتها، مقدمة المستحب والمكروه والحرام، ممّا إضطرني أن أكمل بحوث الأوامر وما يتبعها من مبحث الضد، والترتب، والتزاحم، وحالات الأمر الخاصة، وتعلّق الأمر بالطبيعة أو الأفراد، وحقيقة الواجب التخييري، والواجب الكفائي، والواجب الموسّع والمضيق، وتبعية القضاء للأداء، وهكذا حتى يكتمل جزءاً ثالثاً بعون الله تعالى وكلّني أمل أن يكون ثواب هذا الجهد المُهدى ثوابه إلى روح سيدنا وأستاذنا الأعظم (قدس سرّه) أن يكون لي صغرى لكبرى قول النبي الأعظم (صلى الله عليه وآله)، يموت المرء إلّا عن ثلاث، علم يُنتفع به، أو ولد صالح يدعو له، أو صدقة جارية .

مقدمة الواجب

تحقيق عنوان المسألة

والموضوع فيها هو المقدمة الوجودية ، لا المقدمة الوجوبية وبتعبير آخر : المراد بها مقدمات وجود الواجب أي : ما يتوقف إيجاد الواجب على إيجاده . إذ المقدمة على قسمين : أحدهما : المقدمة الوجودية ، وثانيهما : المقدمة الوجوبية ، وهذان القسمان يختلفان بحسب عالم الجعل وعالم الملاك معاً .

أمّا بحسب عالم الجعل : فالوجوبية تؤخذ مفروضة الوجود في مقام جعل الحكم ، ويكون الوجوب منوطاً بها .

وأمّا المقدمة الوجودية فهي ليست دخيلة في إتصاف الفعل بكونه ذا ملاك ومصلحة ، فيكون الوجوب مطلقاً من ناحيتها ، وغير منوط بها ، ولا هي مأخوذة مفروضة الوجود في مقام جعله .

وأمّا بحسب عالم الملاك : فالمقدمة الوجوبية يكون وجودها كفيلاً بإتصاف الفعل ، كونه ذا مصلحة فيما إذا كانت إختيارية ومقدورة للمكلف ، ومن هنا أخذ وجودها قيداً وشرطاً للوجوب ، ومن ثم لا يُتوهم ترشح الوجوب عليها .

والخلاصة : إنّ المقدمة الوجوبية دخيلة في إحتياج الإنسان إلى هذا الفعل ، بينما المقدمة الوجودية دخيلة في ترتّب المصلحة خارجاً .

أو بتعبير آخر: هي دخيلة في إشباع حاجة الإنسان فعلاً، فمثلاً: برودة الهواء مقدمة وجوبية للرجبة في النار، بمعنى أن إتصاف النار بكونها ذات مصلحة، وإحتياج الإنسان إليها، إنما يكون متى صار الشتاء، وبرودة الهواء مقدمة وجوبية بمعنى أنها دخيلة في إتصاف النار بكونها ذات مصلحة، وفي إحتياج الإنسان إليها، وأما بعد أن يرد الهواء، وأصبحت النار ذات مصلحة، وأصبح الإنسان محتاجاً إليها، فهنا عندنا مقدمة وجودية وهي سدّ شبابيك الغرفة، إذ لو لم تُسدّ الشبابيك لم يحصل الدّفء خارجاً، ولم تشيع حاجة الإنسان خارجاً، فسدّ الشبابيك مقدمة وجودية لأنها دخيلة في إشباع هذا الإحتياج وتحققه خارجاً، وليس في أصل إحتياج الإنسان إلى النار. فمحل النزاع إنما هو المقدمة الوجودية لا الوجوبية، لوضوح أن الوجوبية بعد أخذها مفروضة الوجود في المرتبة السابقة على الحكم، يستحيل أن يترشح الوجوب عليها من ناحية ذاك الحكم، فموضوع النزاع هو المقدمة الوجودية، وفي ترشح الوجوب عليها، هذا، من ناحية موضوع النزاع.

وأما من ناحية محمول النزاع: وهو الوجوب، بمعنى أن مقدمة الواجب، واجبة أولاً؟: فليس المراد بوجوب مقدمة الواجب اللأبدية التكوينية، بمعنى الشيء الذي لا يمكن أن يوجد الواجب بدونه، فإن هذا عبارة أخرى عن المقدّميّة، أو هو عينها، فلا معنى للنزاع في أنه لا بدّ من وجوده، أو ليس لا بدّ من وجوده، كما أنه ليس المراد أيضاً اللأبدية العقلية، بمعنى حكم العقل بتنجز الإتيان بالمقدمة عليه، وعدم صحة الاعتذار من قبل المكلف بأنه إنما ترك الواجب لكون مقدمته غير موجودة، كما لو أراد أن يعتذر للمولى عن ترك الصلاة لكونه غير متوضئ، فإن هذا العذر محجوج بحكم العقل، فهذا المعنى للأبدية ليس محل الكلام، وإن كان هذا المعنى شيئاً أزيد من المقدّميّة، لكنه ليس هو محل النزاع، لكونه محل إ اتفاق من الجميع، فإن العقل بعد إن يستقل بتنجز التكليف، ووجوب إمثاله، فإنه لا محالة يرى أن ترك المقدمة ليس معذوراً، كما أنه ليس المراد من وجوب

المقدمة في المقام، الوجوب المولوي المجعول جعلاً فعلياً على عنوان المقدمة الإجمالي أو التفصيلي، لوضوح أن الجعل الفعلي لا محالة يتوقف على الإلتفات التفضيلي من قبل الجاعل إلى المقدمة، مع أنه كثيراً ما يكون الجاعل غافلاً عن المقدمة أصلاً، إذن فلا معنى لدعوى الوجوب المولوي الفعلي.

وإنما المراد من وجوب المقدمة في المقام، هو الوجوب المولوي الفعلي المجعول على المقدمة، إرتكازاً وشأناً، بحيث لو إلتفت إليه لطلبه، وهذا الوجوب الذي تصدق معه هذه القضية الشرطية، وهي أنه، «لو إلتفت لطلبه» فيكون الطلب موجوداً بوجود إرتكازي شأني يخرج إلى عالم الفعلية بمجرد الإلتفات.

وأما النسبة بين هذا المحمول والموضوع، فهي المدعى، بأن ثبوت الوجوب للمقدمة بإعتبار الملازمة العقلية، ودعوى أن مقدمية المقدمة تستلزم عقلاً هذا الوجوب المولوي الشأني التقديري الإرتكازي.

كما أن النزاع ليس في خصوص الدلالة اللفظية الإلتزامية للأمر بشيء على وجوب مقدماته، والتي هي أخص من مطلق الملازمة العقلية، لأن الدلالة اللفظية الإلتزامية إنما تكون في اللازم البين، لا في مطلق اللازم، ولو كان خفياً، إذ لا مبرر لقصر النزاع على خصوص ذلك بعد أن كانت النتائج والأثار المطلوبة من إثبات الوجوب الغيري مترتبة على هذه الدلالة اللفظية الإلتزامية إن ثبت الوجوب الغيري بالملازمة العقلية، سواء أكانت هذه الملازمة بدرجة تستتبع الدلالة اللفظية، أو لم تكن كذلك، فخصوصية كون الملازمة بدرجة تستتبع الدلالة اللفظية ليس لها دخل في الغرض المقصود، كي يكون النزاع مقصوراً على ذلك.

والخلاصة: إنَّ البحث ليس عن خصوص الدلالة اللفظية الإلتزامية للأمر بشيء على وجوب مقدماته، وإنما البحث في مطلق الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدماته، سواء أكانت هذه الملازمة بيّنة بحيث تشكل دلالة لفظية

التزامية أو لم تكن كذلك، إذ لا مبرر لقصر البحث على ذلك بالخصوص بعد أن كانت النتائج والآثار المطلوبة من هذا البحث غير مقصورة على ذلك .

هذا هو تحقيق عنوان المسألة، ثم نستأنف الكلام عن المقدمات، وقيود الواجب، في فصلين رئيسين :

الفصل الأول

في تقسيمات المقدمة

قُسِّمَت المقدمة إلى أقسام، منها: المقدمة الوجودية، والمقدمة الوجوبية، وقد أشرنا إليها في تحقيق عنوان النزاع.

وهنا تقسيمات أخرى لا موجب للتعرض لها، ولا أثر للحديث عنها من قبيل تقسيمها إلى مقدمة عقلية، وشرعية، ومقدمة وجود، ومقدمة صحة، ومقدمة داخلية وخارجية، كما قُسِّمَت كما في (الكفاية) إلى الشرط المقارن والمتقدم والمتأخر، فإن هذه الأقسام كلها مستأنفة في المقام إذ إنه متى ما تحققت المقدمة الوجودية، جاء النزاع وجرى الكلام في وجوبها، وعدم وجوبها سواء أكانت المقدمة ذاتية وهي المسماة بالمقدمة العقلية من قبيل «نصب السُّلَم للكون على السطح»، أو كانت مقدمة شرعية عرضية نشأت من تقييد الواجب بفعل من الأفعال كمقدمة الوضوء للصلاة الناشئة من أخذ الصلاة مقيدة بالوضوء، فإنَّ ذات الصلاة غير متوقفة على الوضوء، لكن الصلاة المقيدة بالوضوء بما هي مقيدة، متوقفة عليه، وهذا المسمّى بـ (المقدمة الشرطية).

وعلى أي حال، فأَيُّ شيء يكون مقدمة وجودية يكون موجباً للدخول في محل النزاع، ويبحث فيه عن وجوبه، وعدم وجوبه.

قلت: كل تلك التقسيمات لا موجب ولا أثر للتعرض لها، وإنما الذي

يستحق التعرض له هو آخر هذه التقسيمات، وهو تقسيم المقدمة إلى الشرط المقارن والمتقدم والمتأخر، تمهيداً للدخول في إشكالية تعقل الشرط المتأخر بل المتقدم. كما ألحقه المحقق الخراساني به حيث إدعى سراية إشكال تعقل المتأخر إلى المتقدم. وصياغة إشكال عدم تعقل الشرط المتأخر هو أن يُقال: إنَّ الشرط المتأخر غير معقول في نفسه بإعتبار أن هذا الشرط، إمّا أن يُفرض أنه لا يؤثر في مشروطه شيئاً، وإمّا أن يُفرض أنه يؤثر شيئاً.

فإن فرض الأول: فهو خُلف الشرطية إذ لا نتعقل للشرطية معنى إلاّ التأثير الضمني للمشروط، وأن الشرط جزءاً من أجزاء العلة المولدة للمشروط، فسلخه عن المؤثرية هو سلخ عن الشرطية، وهو خُلفٌ.

وإن فرض الثاني وهو كونه مؤثراً: فحينئذٍ نسأل: هل أن تأثير هذا الشرط يكون في ظرف مشروطه المتقدم، أو في ظرف وجود نفس الشرط المتأخر، حيث أنه يوجد عندنا زمانان: زمان للمشروط، وزمان للشرط المتأخر، وفي أي الزمانين فُرض التأثير للشرط هو غير معقول.

أمّا كون التأثير في زمان المشروط - الزمان المتقدم - هو غير معقول، ذلك لأن الشرط المتأخر معدوم في الزمان المتقدم، فيلزم من تأثيره في الزمان المتقدم تأثير المعدوم، وهو باطل بالبدهة العقلية لأن المعدوم بما هو معدوم، لا يمكن أن يؤثر في عالم الوجود.

وإن فرض أن هذا الشرط المتأخر مؤثر في الزمان الثاني، وهو زمن وجوده، حينئذٍ لا يلزم تأثير المعدوم لأنه موجود في هذا الظرف، لكن يلزم حينئذٍ أن يكون مؤثراً في الماضي، مع أن الماضي قد وقع، والواقع لا ينقلب عمّا وقع عليه، فيكون مستحيلًا لإستحالة إنقلاب الواقع عمّا وقع عليه.

هذا تقريب إشكال الشرط المتأخر، ولحل هذا الإشكال ينبغي البحث في مقامات ثلاثة:

١ - المقام الأول: في تحقيق حال محذور الشرط المتأخر فيما إذا كان شرطاً لنفس الحكم للوجوب.

٢ - المقام الثاني: في حال إشكال الشرط المتأخر فيما إذا كان شرطاً متأخراً للواجب لا للوجوب.

٣ - المقام الثالث: فيما ألحقه المحقق الخراساني بالشرط المتأخر، وهو الشرط المتقدم، حيث إدعى أن إشكالية التأخر تسري إلى الشرط المتقدم أيضاً.

أما المقام الأول:

وهو في محذور الشرط المتأخر لنفس الحكم، للوجوب، كما لو فرض أن المولى حكم بوجوب الصلاة في النهار على من لا يصلي صلاة الليل في الليلة القادمة، أو يصلي صلاة الليل في الليلة القادمة، فحينئذٍ، صلاة الليل وجوداً أو عدماً، تكون شرطاً متأخراً في أصل وجوب الصلاة في النهار.

وقد ذكر المحقق^(١) الخراساني في مقام دفع إشكال الشرط المتأخر في باب الأحكام، أن ما هو الشرط بحسب الحقيقة إنما هو الوجود اللحظي الذهني للشرط المتأخر لا الخارجي، والوجود اللحظي مقارن دائماً.

وتوضيحه: إنَّ الحكم هو فعل من أفعال المولى، وقائم بالمولى قيام الجعل بالجاعل، والإنشاء بالمنشئ، فهو قائم في نفس المولى لا في الخارج، ومن الواضح أن الجاعل في مقام جعل وجوب الصلاة في النهار على من يصلي الليل في الليلة القادمة، هذا الجعل يتوقف على لحاظ الشرط - صلاة الليل في الليلة القادمة - لوضوح أنه لو لم يلحظ أصلاً الشرط - «الصلاة في الليلة القادمة»، لما أمكنه أن يجعل مثل هذا الجعل. إذن فشرط هذا الجعل إنما هو الوجود اللحظي لصلاة الليلة القادمة، لا الوجود الخارجي

(١) كفاية الأصول: مشكيني ج ١ ص ١٤٥ - ١٤٦.

لها - والوجود اللحاطي هذا، مقارن مع الجعل والحكم، فإن لحاظ المولى لصلاة الليلة القادمة موجود حين جعل المولى، فيكون مقارناً مع الحكم، وما هو متأخر عن الحكم، وهو الوجود الخارجي لصلاة الليلة القادمة، ليس شرطاً بحسب الحقيقة.

وقد إعترضت مدرسة المحقق النائي^(١) على إجابة صاحب الكفاية حيث قالت: إنّ هذا الكلام خلط بين الجعل والمجْعول، إذ إنّهُ يوجد في عالم إنشاء الحكم أمران: أحدهما الجعل، وثنائهما المجْعول. أمّا الجعل. فهو أمر لا يتوقف على وجود الشرط والموضوع خارجاً، وإنما يكفي في تحققه لحاظه من قبل المولى، وتقديره من قبل الجاعل، كأنّ يلحظ المولى موضوعاً كلياً، ويقدّر وجوده، ويفترض تحققه، ثم يُنشئ وجوباً عليه فيقول: من يصلي الليل من الليلة القادمة، يجب عليه الصلاة في نهاره، وهذا جعل يتحقق من المولى حتى لو لم يوجد هناك مُصَلٍّ أصلاً في الخارج، لأن هذا الجعل مرجعه إلى قضية شرطية وتقديرية، يكفي في شرطه لحاظه وتقديره من قبل الجاعل دون أن يتوقف على وجود الشرط والموضوع خارجاً.

إذن فهذه القضية الشرطية بما هي قضية شرطية حقيقية، هي الجعل. وأمّا المجْعول: وهو الحكم الفعلي، فإنه عبارة عن فعلية جزاء هذه القضية بفعلية شرطها، فهو متوقف على فعلية الشرط وتحقيقه خارجاً، إذ إنّ المولى بعد أن أنشأ تلك القضية الشرطية المعلقة بين الأرض والسماء، وجد خارجاً من يصلي صلاة الليل، وبهذا أصبح الشرط في القضية الشرطية فعلياً، وعليه فلا محالة يصبح الجزاء، وهو الحكم، فعلياً، ويخرج من عالم التقدير إلى عالم التحقيق، وتنشأ قضية تنجزية بدلاً عن القضية الشرطية، مفادها، أنّ فلاناً يجب عليه الصلاة في النهار فعلاً، وهذه قضية تنجزية وفعلية، وهذا هو

(١) محاضرات فياض: ج ٢ ص ٣١١ - ٣١٢ فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ١٥٦ - ١٥٧.

المجعول. وحينئذ يُقال: إنَّ ما ذكره المحقق الخراساني من أن الشرط هو اللحاظ الملحوظ، إنما يناسب عالم الجعل عالم إنشاء القضية الشرطية، كما يُنشئ المولى قضية شرطية، ويقول: إذا استطاع المكلف فليحجّ، فإنه هنا لا يحتاج إلّا إلى الافتراض والتقدير، وهذا هو اللحاظ الذي يحتاجه الجعل، لا الوجود الخارجي، والوجود اللحاظي هذا يقارن الجعل دائماً.

وأما عالم المجعول: أي عالم القضية الفعلية الذي يتحول فيه المجعول من التقديرية إلى التحقيقية تبعاً لتحول الشرط من التقدير إلى التحقيق، فإنه في هذا العالم، فعلية المجعول تابعة لوجود الشرط خارجاً، ويكون وجوب الحجج بالفعل فرع وجود إستطاعة بالفعل، لا فرع لحاظ الإستطاعة أو وجودها لحاظاً. وعليه فإذا فرض كون هذا الشرط متأخراً، فيكون الوجوب والحكم فرع أمر، ونتيجة أمر، بعدد لم يولد، وحينئذ يلزم تأثير المعدوم، أو تأثير المتأخر في المتقدم، لأن الشرط هنا هو الوجود الخارجي، لا الوجود اللحاظي، إذن فلا يتم كلام المحقق الخراساني.

وتحقيق الكلام في المقام هو: إنَّ إشكال إستحالة الشرط المتأخر للوجوب يُتصور في ثلاثة مواقع:

الموقع الأول:

موقع عالم الجعل، والمقصود به، عالم إنشاء الحكم على موضوعه المقدّر الوجود على نهج القضية الشرطية، وهذا العالم يمكن تصوير محذور الشرط المتأخر فيه بتقريبين:

أ - التقريب الأول: هو أن يُصاغ المحذور بصيغة لزوم تأثير المتأخر في المتقدم، وتأثير المعدوم في الموجود.

وهذا التقريب يندفع بما ذكره المحقق الخراساني، من أن المؤثر في جعل المولى، إنما هو لحاظ المولى لا جعله، فإن الجعل عملية إختيارية للمولى، وهي مربوطة بلحاظاته وتصوراته، وهي متقدمة، وإنما المتأخر هو

الوجود الخارجي، فما هو مؤثر، وهو لحاظ المولى، هو متقدم، وما هو متأخر، ليس مؤثراً في الجعل.

ب - التقريب الثاني: لمحذور الشرط المتأخر هو دعوى التهافت في اللحاظ، كما يُستفاد من كلمات المحقق النائيني^(١)، وهو محذور آخر، حتى مع إفتراض أن الشرط هو اللحاظ.

وحاصله: إنَّ المولى عندما يجعل حكمه بوجوب الحج منوطاً بالإستطاعة، فهذا يعني أنه أخذ الإستطاعة مفروغاً عنها، وثابتة في نفسها، وحينئذٍ يُنشئ الوجوب، وحينئذٍ يُقال: إنَّ الإستطاعة إذا كانت شرطاً مقارناً أو متقدماً يُعقل لحاظها هكذا، ولكن إذا فرض أن الشرط كان متأخراً من قبيل صلاة ليلة الأحد المأخوذة شرطاً في وجوب صلاة يوم السبت.

فهنا يقع التهافت، في عالم اللحاظ لدى الجاعل، فإن أخذ صلاة ليلة الأحد مفروغاً عنها معناه، أن المولى بعد أن يفرغ عنها هكذا، فإنه لا يرى من الزمان بعدُ إلا الزمان الذي يبتدىء من الأحد فصاعداً، وعليه فكيف يحكم بوجوب صلاة يوم السبت، مع أن زمان يوم السبت غير مرئي للمولى، ولا يمكنه إرجاع عجلة الزمن إلى الوراء، ليرى زمان يوم السبت، فيُشرع له، إذ معنى أخذ صلاة الأحد شرطاً هو الفراغ عنها، وجعل الوجوب يوم السبت معناه عدم الفراغ عن صلاة الأحد، وهذا تهافت واضح في اللحاظ.

والجواب على إستشكال المحقق النائيني هو: إنَّه لا تهافت في المقام وذلك لأن أخذ الشرط مفروغ الوجود، يختلف بإختلاف كيفية فرض تحققه، فإن فرض أخذ وجوده مفروضاً سابقاً، فهذا تهافت، وأما إذا أخذ مفروض الوجود في موطنه اللأحق، بمعنى أن المولى نظر إليه ولاحظه في زمانه الموجود فيه، وهو ليلة الأحد مثلاً، وقال بصيغة المضارع، إذا كان سوف

(١) أجود التقريرات: الخوئي ج ١ ص ٢٢٥ - ٢٢٦ فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ١٥٧ - ١٥٩.

يصلي صلاة الليل من ليل الأحد، فالصلاة يوم السبت واجبة عليه. إذن فأخذ الشرط مفروض الوجود، مساوق مع موطنه، وهذا ليس رجوعاً إلى الوراثة حتى يلزم التهافت، بل إن المولى قفز بنظره إلى ما وراء حاجر الزمن الذي هو يوم السبت، قفز إلى ليلة الأحد، ولاحظ الصلاة التي سوف تكون في هذه الليلة، ثم عاد لكي يتصورها يوم السبت، ويشترع على ضوئها.

وبعبارة أخرى: إنَّ تقدير الغسل في ليلة الأحد، لا ينحصر في تقديرها ماضية، وفي الزمان السابق، بل أمر التقدير والفرض واللاحظ بيد الملاحظ، فله أن يقدر ذلك مستقبلياً، أي: يقدر أن العبد سوف يصلي في الليلة القادمة، لأن تحديد ظرف المقدّر من حيث فرضه مستقبلاً، أو ماضياً، يكون بيد المقدّر نفسه فلا يلزم أي تهافت في اللاحظ.

الموقع الثاني:

إشكال أخذ الشرط المتأخر في عالم المجعول، وفي هذا الموقع يأتي نفس الإشكال السابق الصادر عن مدرسة المحقق النائيني، والذي حاصله: إن الحكم بعد أن يُجعل من قبل المولى بنحو القضية الشرطية، فتكون فعلية الجزاء معلولاً لفعلية الشرط خارجاً، وإذا كان الشرط متأخراً، فيكون المتأخر علة للمتقدم، وهو محال.

وجوابه هو: إنَّ عالم المجعول عالم خيالي، وحاصله أن المولى بعد أن يجعل وجوب الحج على المستطيع بنحو القضية الشرطية، ويقول: ﴿الله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً﴾، ثم وجدت الإستطاعة بعد ذلك في زيد، لم يحدث شيء جديد، فلو أنه حدث شيء جديد، لجاء الإشكال، بأن هذا شيء جديد قد حدث وشرطه متأخر، وبه يلزم أن يكون المتأخر علة للمتقدم.

ولكن نقول بعد أن يتم الجعل، وبعد أن تتحقق الإستطاعة خارجاً، لا يحدث شيء جديد لم يكن حادثاً، لأن هذا الشيء الذي يُفترض حدوثه

بحدوث الإستطاعة، وفعليّة وجوده بفعلية وجود الإستطاعة خارجاً، إمّا أن يكون نسبته إلى ذلك الجعل من قبل المولى نسبة المَجْعول إلى الجعل، وإمّا نسبة المسبّب إلى السبب، يعني أن هذا هو مَجْعول ذاك الجعل، أو مسبّب ذاك السبب، فإن كانت النسبة بين الشيء الحادث عند الإستطاعة وبين جعلِ ﷻ على الناس حج البيت من إستطاع إليه سبيلاً، إن كانت النسبة هي نسبة المَجْعول إلى الجعل، فهذا مستحيل، لأن نسبة المَجْعول مع الجعل نسبتهما نسبة الوجود والإيجاد، فإن الجعل إيجاد والمَجْعول وجود، والإيجاد والوجود متحدان حقيقة، ومتغايران إعتباراً، فلو كان هذا هو مَجْعول ذاك، إذن لكان عينه، وإستحال أن يتخلف عنه، لوحدة الإيجاد مع الوجود، إذن فلا يمكن أن تكون نسبة هذا الشيء الحادث إلى ذلك الجعل، نسبة المَجْعول إلى الجعل، لأنه خلف تعددهما وتغايرهما وتعدد الفترة بينهما، مع أن الوجود والإيجاد متحدان حقيقة.

وإن كان نسبة هذا الشيء الحادث إلى ذلك الجعل، نسبة المسبب إلى السبب. ونسبة المقتضى لمقتضيه - ولا عجب، إذ كثيراً ما يوجَد المقتضي بدون مقتضى لمدة من الزمان، ريثما تُستكمل شرائطه فيحدث - فإن قيل إنّ النسبة هي هكذا، نسبة المقتضى إلى المقتضي، والمسبّب إلى السبب، فيكون أقلّ محذوراً من الأول، لكنه باطل في نفسه أيضاً، لأن هذا المسبب، وهذا المقتضى الذي يحدث حين وجود الإستطاعة، إمّا أن يحدث في عالم الخارج، خارج نفس المولى والجاعل، أو في عالم نفس الجاعل، وكلاهما باطل. أمّا كونه باطلاً إذا حدث في عالم خارج نفس الجاعل، فلوضوح أن الوجوب ليس من الحقائق الخارجية كالبياض، والصّفرة، والحرارة، والبرودة، بحيث يوجد شيء في الخارج إسمه «الوجوب». وأمّا كونه باطلاً إذا حدث في عالم نفس المولى والجاعل كشيء جديد، بمعنى أن المولى عندما يستطيع شخص، يحدث في نفسه شيء جديد، فهذا غير صحيح، لأن فعلية الحكم تابعة لواقع وجود الإستطاعة خارجاً، سواء إلتفت المولى إلى ذلك، أو لم يلتفت، إعتقد بوجود الإستطاعة أو لم يعتقد، إذن فكيف يُصوّر أن يكون

واقع الإستطاعة بوجوده الخارجي مُحدثاً شيئاً في نفس المولى؟

وبهذا البيان يتضح: إِنَّ المجعول ليس له ثبوت حقيقة وراء عالم الجعل، وإنما هذا مجرد نظر تصوري للجاعل، فإن الجاعل حينما فرض مستطيعاً، وحكم عليه بالوجوب، فكأنه خُيِّل له بنظره التصوري كأن هذا الوجوب قذفه ورماه على المستطيع الذي لم يوجد بعد، فكأنه رمى الوجوب على عالم آخر غير عالم نفسه، لأن الإستطاعة غير موجودة حقيقة، إلا أن هذا مجرد خيال، فإن كل ما وُجد هو هذا الجعل القائم في عالم نفسه.

من هنا أنكرنا ما إصطلح عليه بالوجوب الفعلي، أو بفعلية الوجوب، إذ كل وجوب فعلي حين فعلية جعله، وإن كان قد تحصل هناك فاعلية ومحركة عقلا لهذا الجعل عندما يتحقق موضوعه في الخارج، وينطبق على المكلف.

فباب المجعول ليس أكثر من باب الإنطباق والإنتراع، دون ربط بالتأثير والتأثر، وباب الإنطباق والإنتراع ثابت، بقطع النظر عن الحكم والوجوب من قبل المولى، فلو قيل: إِنَّ فلاناً سيغتسل في الليلة القادمة، لا يعني ذلك تأثير شيء متأخر في زمان متقدم. إذن فإشكال عدم معقولية الشرط المتأخر، لا موضوع له في الموقع الثاني، موقع عالم المجعول.

الموقع الثالث:

محذور أخذ الشرط المتأخر، في عالم الملاك، وتقريره أن يُقال: إِنَّهُ تقدّم أن شرط الوجوب يكون له مؤثرية تكوينية في إحتياج العبد إلى الفعل، فيكون الإحتياج صفة تكوينية معلولة، وشرط الوجوب مؤثر في هذه الصفة، وهذا يختلف عن شرط الواجب، الذي له مؤثرية في إشباع هذه الحاجة وتحققها، إذن فشرط الوجوب يختلف عن شرط الواجب خطاباً وملاكاً، وحيثُ إن كان شرط الوجوب مقارناً معه، من قبيل الزوال مع وجوب صلاة الظهر، فلا بأس به، لأن الزوال حين صيرورته أحدث إحتياجاً

فعلياً عند المكلف ليصلي أربع ركعات، فيكون هذا من باب تأثير الموجود في الموجود.

وأما إذا كان شرط الوجوب متأخراً، من قبيل صلاة يوم الأحد تكون شرطاً في وجوب «صوم يوم السبت»، فمعنى هذا: إنّ الشرط المتأخر للوجوب هنا، قد أحدث إحتياجاً عند العبد لصوم يوم السبت. وهذا الإحتياج صفة تكوينية واقعية ثابتة، بقطع النظر عن جعل المولى، بناء على إعتقادنا من تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، وعدم كونها جُزأفاً وعبثاً، ومعنى هذا أن صلاة يوم الأحد مؤثرة في ملاك وجوب صوم يوم السبت، أي مؤثرة في إتصاف الفعل بأنه ذو ملاك ومصلحة، إذن فالإحتياج الذي هو صفة تكوينية معلولة لشرط الوجوب، قد حدث يوم السبت، بسبب شرط الوجوب، الذي هو صلاة ليلة الأحد، وهذا تأثير للمعدوم في الموجود.

وقد يُقرّر هذا المحذور بتعبير آخر، فيقال: إن المكلف في آن طلوع الفجر عليه يوم السبت، هو في واحدة من حالتين:

فإما أن يكون محتاجاً إلى الصوم بحسب المصالح والمفاسد المولوية، وأما أن لا يكون محتاجاً إليه كذلك، فإن فرض كونه غير محتاج إليه، إذن فلا يجب عليه الصوم، لأن الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد. وإن فرض كونه محتاجاً إلى الصوم، فهذا الإحتياج إن لم يكن مربوطاً ومعلولاً لصلاة ليلة الأحد، إذن فمعنى هذا، أن وجوب صوم يوم السبت ثابت في حق جميع المكلفين من صلّى منهم ليلة الأحد، ومن لم يصلّ، لأن الكل يكون حينئذ محتاجاً، وهذا خُلف كون الإحتياج صفة تكوينية معلولة.

وإن فرض كون هذا الإحتياج فجر يوم السبت مربوطاً ومعلولاً لصلاة ليلة الأحد، إذن فهذا تأثير للمعدوم في الموجود، والمفروض أن الموجود هنا، وهو الإحتياج، هو صفة واقعية تكوينية، وهي أسبق رتبة من عالم الجعل والمجعول.

والجواب على هذا هو إنّنا نختار أن الشرط المتأخر، «صلاة ليلة الأحد»، لا تُحدث الإحتياج في الزمن المتقدّم - أي حين طلوع فجر يوم السبت - حتى يلزم تأثير المعدوم في الموجود، بل إن الشرط المتأخر هذا، صلاة «ليلة الأحد»، إنّما يُحدث الإحتياج في زمنه، وحين جعله شرطاً بحيث أن صلاة ليلة الأحد، «الشرط»، توجد حالة عند المكلف يكون معها بحاجة إلى صوم يوم السبت قد تفوته هذه الحاجة لو لم يفعلها في اليوم المتقدم، وحينئذٍ فهنا ثلاث صور:

أ - الصورة الأولى: هي أن تُحدث صلاة ليلة الأحد حاجة إلى صوم بعدي كصوم نهار الأحد، فيكون الشرط هنا متقدماً، أو مقارناً.

ب - الصورة الثانية: هي أن تُحدث صلاة ليلة الأحد إحتياجاً إلى صوم يوم السبت، بحيث أن صوم يوم السبت في يومه، لم يكن له أهمية، لكن في ليلة الأحد يكون له أهمية، غايته أن من لم يصم يوم السبت، سيشعر بالحاجة إلى هذا الصوم ليلة الأحد، وفيها سوف لن يستطع أن يصوم إلا إذا رجع الزمان إلى الوراء.

ومثاله الأوضح هو: كما أنّ فصل الشتاء يُحدث حاجة إلى الفحم في الشتاء، ولكن لأن المولى يعرف عجز عبده عن شراء الفحم في الشتاء، فيأمره بشرائه في الصيف، إن كان سيبقى حياً إلى الشتاء، إذن فوجوب شراء الفحم في الصيف، مشروط بشرط متأخر، وهو بقاءه حياً إلى الشتاء، إذن فحياته في الشتاء تحدث إحتياجه في الشتاء إلى الفحم، ولا تحدث إحتياجه في الصيف، لكن حيث أن الفحم عند إحتياجه في الشتاء، غير موجود، فالمولى يحكم بوجوب شرائه من الآن في الصيف، لكن مشروطاً بما إذا كان سيعيش إلى الشتاء، وهذا شرط متأخر معقول، ولا يلزم منه تأثير المعدوم في الموجود، لأن الشرط هذا أثر في الإحتياج في حينه، لكن الإحتياج إلى فعل سابق.

٣ - الصورة الثالثة: هي أن يُحدث الشرط المتأخر إحتياجاً إلى الجامع

بين صوم يوم السبت وصوم يوم الأحد، لا إلى خصوص المتأخر، ولا إلى خصوص المتقدم، هنا أيضاً يمكن للمولى في ذلك أن يحكم من أول الأمر في وجوب صوم يوم يقول: يجب أن تصوم يوماً إذا صليت ليلة الأحد.

وفي حياتنا الاجتماعية أمثلة كثيرة: فالطبيب يصف الدواء ويكون لشربه فائدة كبيرة، ولكن يشترط على المريض، إذا أراد أن يحصل على فائدة، أن يُحجم عن أكل اللحم البقري مثلاً، وإلاّ كان دواؤه مضراً، فهنا قد يشترط الطبيب لتحصيل الفائدة من شرب دوائه في الزمن المتقدم، إحجام المريض عن تناول لحم البقر في الزمن المتأخر، وهذا شرط متأخر معقول.

فذلك الجواب هنا هو: إنّ الشرط المتأخر لا يولّد احتياجاً قبله، بل يولّد احتياجاً حين إشتراطه، والمولى باعتبار تحفظه على شؤون عبده، يجعل عليه وجوباً من أول الأمر، منوطاً بهذا الشرط المتأخر، وهنا لا يلزم من ذلك تأثير المعدم في الموجود، بل هو تأثير موجود في موجود.

المقام الثاني:

في محذور الشرط المتأخر فيما إذا كان شرطاً للواجب، من قبيل غسل المستحاضة في ليلة الأحد الذي هو شرط في صحة صوم يوم السبت. ومحذور الشرط المتأخر في الواجب يُتصوّر في موقعين.

أ - الموقع الأول: هو كون الشرط - كما في المثال - واقعاً قبل مشروطه الذي هو صوم يوم السبت، وكون المشروط واقعاً قبل شرطه، مع أن الشرط من أجزاء العلة للمشروط، ويستحيل تأخره عنه إستحالة تأخر العلة عن معلولها.

وجوابه: هو إنّ غسل المستحاضة ليلة الأحد، وإن كنّا نسميه شرطاً كما نسمي صوم نهار السبت مشروطاً، ولكن هذا الشرط والمشروط ليسا من باب العلة والمعلول، بل إنّ غسل ليلة الأحد ليس له دخل في وجود صوم يوم السبت، لبدها أن المستحاضة يمكنها أن تصوم يوم السبت من دون أن تغسل

في ليلة الأحد، إذ ليس صوم يوم السبت منوطاً أو ناتجاً عن الغسل ليلة الأحد، وإنما نسبي الغسل بالشرط للصوم بمعنى آخر من الشرطية، غير الشرطية التي ترجع إلى التأثير والعلية. وتوضيح ذلك هو: إنّ الشرطية لها معنيان.

أ - المعنى الأول: هو الشرطية بمعنى المؤثرية، وكون شيء دخيلاً في علة وجود شيء آخر، كما يُقال: إنّ ملاقة النار مع الورقة، شرط في إحراق النار للورقة، وهذه الشرطية بمعنى المؤثرية، وكون الملاقة دخيلة في علة وقوع الإحراق خارجاً.

ب - المعنى الثاني: هو الشرطية بمعنى التخصيص والتقييد للمفهوم المأخوذ في متعلق الأمر، فإنه يقيد ويُحصّص في عالم اللحاظ والتصور، بشرط، كما نتصور مفهوم الإنسان، ثم نتصور إنساناً عالماً، فالعالم هنا صار شرطاً في موضوع الإنسان، والعلم أصبح قيداً ومحصّصاً ومضيّقاً وحيثيّ يُقال: إنّ المفهوم كما يمكن تحصيله وتقييده بقيد متقدم أو مقارن، فكذلك يمكن تحصيله وتقييده بقيد متأخر، فهذه القيود كلها معقولة، وإن سُمّي القيد هنا بالشرط، والمقيّد بالمشروط، فإنه لا يلزم منه تأثير المتأخر في المتقدم.

ومحذور الشرط المتأخر إنما يرد ويلزم إذا كان بالمعنى الأول دون الثاني كما هو واضح، وحيثيّ يُقال: إنّ غسل المستحاضة في ليلة الأحد شرط في صوم يوم السبت، إنما هو شرط بالمعنى الثاني دون الأول، لإمكان أن يحدث الصوم نهار السبت دون غسل ليلة الأحد، وعليه فيكون غسل ليلة الأحد قيداً محصّصاً - «الصوم» - بخصوص الحصة المقيّدة، لا إنّه شرط دخيل في إيجاد الصوم.

الموقع الثاني:

محذور الشرط المتأخر بلحاظ الملاك، حيث يكون غسل ليلة الأحد شرطاً، بإعتباره كفيلاً في ترتب وإيجاد المصلحة التي هي ملاك وجوب

الصوم، إذ قد تقدّم أن مقدمة الواجب وشرطه، يختلف عن شرط الوجوب، بحسب عالم الملاك، وأن شرط الوجوب يكون مؤثراً في الإحتياج، وفي اتصاف الفعل في كونه ذا مصلحة، من قبيل «مجيء الشتاء» الذي يوجب إتصاف النار بكونها ذا مصلحة، وهذا بخلاف شرط الواجب الذي هو دخيل في وقوع المصلحة خارجاً، وترتيبها على مقتضيها، من قبيل «سد منافذ البيت» الذي هو دخيل في ترتيب مصلحة الدفء على النار خارجاً، فإذا لاحظنا غسل ليلة الأحد بالنسبة إلى مصلحة صوم يوم السبت، والأثر الذي يترتب على هذا الصوم، يكون نسبته إليه نسبة الشرط بالمعنى الأول إلى مشروطه، فيكون من قبيل سدّ المنافذ بالنسبة إلى الدفء، فكما أن الدفء معلول إجمالاً لسدّ المنافذ، فكذلك في المقام، فإن شرطية الغسل، إذا أضيفت إلى المصلحة، تكون شرطية بالمعنى الأول، ويكون الغسل دخيلاً ومؤثراً في إيجاد تلك المصلحة، وترتيبها على ذهابها.

غاية الأمر أنّ دخل الشرط هنا يكون بنحو الشرطية، لا بنحو الإقتضاء، كما لو فرضنا إن المقتضي للمصلحة هو الصوم، والشرط في إيجادها وترتيبها على مقتضيها، هو الغسل، وهنا نشبه المصلحة بالإحراق، والصوم نشبهه بالنار، أي بمقتضي الإحراق، والغسل نشبهه بالملاقاة أو جفاف الورق الذي هو شرط في ترتيب الإحراق على النار، إذن فنسبة الغسل إلى المصلحة، نسبة الجفاف والملاقاة إلى الإحراق، فلو كان الغسل متأخراً عن ترتيب المصلحة كما في غسل ليلة الأحد المتأخر عن صوم نهار السبت، حينئذٍ نقول:

إن كانت المصلحة قد ترتبت في نهار السبت، إذن يلزم تأثير المتأخر في المتقدم، لأن المصلحة المترتبة في نهار السبت، متأثرة ومتولدة من غسل ليلة الأحد. وعليه فقد أثر المتأخر في المتقدم، وهذا من قبيل أن يُقال: إنّ إحتراق الورقة في نهار السبت، كان بتأثير الملاقاة في ليلة الأحد، وإن كانت المصلحة لم تترتب في نهار السبت، وأنما ترتبت ليلة الأحد، وعند الغسل، فحينئذٍ لا يكون الغسل مؤثراً قبل وجوده، بل يكون مؤثراً حين وجوده. وهنا

نسأل: إنَّه كيف وجدت المصلحة بعد إنعدام المقتضي لها، إذ سبق وفرضنا أن المقتضي لها إنما هو الصوم، والشرط لها إنما هو الغسل؟ فإن فرضنا أنها لم توجد في زمان الصوم، وإنما وجدت في الليل، مع أن الصوم هو المقتضي، إذن فيلزم أن يكون المقتضى قد وجد بعد إنعدام المقتضي، من قبيل ما إذا كانت النار يوم السبت، وجفاف الورقة حصل في ليلة الأحد، والمفروض أن النار كانت قد إنطفأت ليلة الأحد، وحينئذٍ يحصل الإحتراق ليلة الأحد، قبل إنطفاء النار من ناحية جفاف الورقة، وهذا غير معقول. هذه هي صياغة محذور الشرط المتأخر في الموقع الثاني.

وقد تصدَّى المحقق الخراساني^(١) للإجابة على ذلك وتوضيح جوابه يتوقف على بيان أمرين:

الأمر الأول:

هو أن الأشياء على ثلاثة أقسام:

أ- القسم الأول: أشياء واقعية موجودة في الخارج من قبيل وجود الماء، والهواء، والبياض، والحلاوة.

ب- القسم الثاني: أشياء إعتبارية صرفة، يخلقها العقل متى يشاء، ويتحكّم فيها من قبيل أن يعتبر وجود بحر من زئبق، أو جبل من ذهب، وهذه أشياء إعتبارية صرفة، ونسبة العقل إليها نسبة الفاعلية والخلق، أي متى ما أراد العقل يُنشئ بحراً من زئبق.

ج- القسم الثالث: قسم وسط بين الأمرين، فلا هي أمور موجودة في الخارج، ولا هي إعتباريات محضة، ويسمّيها الحكماء بالإعتباريات الواقعية، يعني أنها إعتباريات في مقابل القسم الأول، أي إنها لا وجود لها في الخارج، ولكنها في الوقت نفسه، ليست إعتبارية محضة، بل فيها جنبّة واقعية، من قبيل

(١) كفاية الأصول: مشكيني ج ١ ص ١٤٧ - ١٤٨ - ١٤٩.

الإضافات التي تحصل بين الأشياء، فكون فلان متقدماً على فلان، لا يعني أن هذا التقدم أمر إعتباري محض مثل بحر الزئبق، إذن فلا يدخل في القسم الثاني لوضوح أن العقل ليس مسلطاً عليه كتسلطه على اعتبار بحر من زئبق، فلو أراد ماث المرات أن يسلخ التقدم عن نبوة عيسى «ع» على نبوة خاتم الأنبياء «ص» فلا يستطيع، لأن التقدم أمر واقعي، فالعقل هنا دوره دور الإنفعال والقبول، لا دور الإنشاء والفاعلية، كما أن هذا القسم ليس من القسم الأول لوضوح أنه لو كان لتقدم هذه الحادثة، على تلك الحادثة وجود واقعي في الخارج، إذن لكانت هي حادثة من الحوادث، فيكون أيضاً لها تقدم، وهكذا حتى يلزم التسلسل في العلل والمعلولات الخارجية، وهو مستحيل.

إذن فالإضافة لا هي من الأول، ولا هي من الثاني، بل هي قسم برأسه يسمونها بالإعتباريات الواقعية التي لها جنبه واقعية، بمعنى أن العقل متى ما قاس شيئاً إلى شيء آخر، إنتزع منه ونشأ في وعاء العقل مفهوم هو التقدم، وقد سميناه هذه الأشياء في بحث المعنى الحرفي بأشياء لوح الواقع، تمييزاً لها عن القسم الأول، الذي هو لوح الإعتبار.

الأمر الثاني:

هو أن الملاك، كما يكون المصلحة والمفسدة، أيضاً يكون الملاك هو الحسن والقبح، وأحدهما يختلف عن الآخر، فالمصلحة والمفسدة عبارة عن أمور موجودة في الخارج، فهي داخلة في القسم الأول من قبيل صحة المزاج، قدرة النفس، شدة الصبر، كمال الإيمان، كل هذه أمور حقيقية موجودة في الخارج، وأما الحسن والقبح العقليان فبابهما ليس باب المصالح والمفاسد، فقد يحكم العقل بحسن شيء وفيه أعظم المفاسد، وقد يحكم بقبح شيء وفيه أعظم المصالح، وذلك كما لو تخيل إنسان أن النبي عدوٌ لنبي يغرق فأنقذه من باب أنه عدو النبي، فهذا العمل قبيح لأنه جرأة على النبي، لكن فيه مصلحة عظيمة لأنه حفظ به الدين، فهنا الحسن والقبح منحاز بحسب توصلات العقل إليه في جملة من الإحيان، والحسن والقبح يرجعان إلى القسم الثالث أي:

إلى أمور إعتبارية، وأحكام عقلية، لكن ليس من قبيل بحر من زئبق، بل من قبيل التقدم والتأخر، فإن العقل يعتبر حسن العدل وقبح الظلم رغم أنه أحياناً، فلو أراد أن يشعر نفسه بحسن الظلم، لما استطاع، وهذا معناه أن الحسن والقبح من القسم الثالث.

وبعد هذا يأتي جواب المحقق الخراساني^(١) على محذور الشرط المتأخر في الموقع الثاني، فهو يرى أن المحذور إنما يرد لو كان الملاك عبارة عن المصالح والمفاسد: فلو كان الملاك في وجوب صوم المستحاضة هو المصلحة أو شدة الإيمان، حينئذ يرد المحذور، لأن المصلحة من القسم الأول، أي: من الأمور الواقعية والوجودات التكوينية في الخارج، فيستحيل أن يؤثر فيها الشرط المتأخر عنها، وإلاً إستحكم الإشكال، ولزم تأثير المتأخر في المتقدم، ولكن إذا فرض أن الملاك في وجوب صوم المستحاضة إنما هو الحسن والقبح، بناء على الحسن والقبح العقليين، كما لو كان المولى قد أدرك حسناً في هذا الصوم وعليه أوجبه، حينئذ يُقال: إنَّ الحسن والقبح حيث أنهما من القسم الثالث، أي: من المقولات الإعتبارية العقلية التي لها جنبَةٌ واقع، فبالإمكان أن يكون معلولاً لأمر إعتباري مثله، لأن الأمر الإعتباري من القسم الثالث يمكن أن يستند إلى أمر من سنخه إعتباري، وهذا الأمر هو إضافة التقدم والتأخر، والعنوان الذي ينتزعه العقل إنما هو عنوان تعقّب غسل المستحاضة لصومها، إذن فالحسن ناشئ من عنوان إنتراعي هو عنوان القبليّة الذي هو ناشئ من مقايضة العقل بين الصوم والغسل، وهذه القبليّة حاضرة لدى العقل دائماً، فلم يلزم في المقام محذور أصلاً، لأن الحسن أمر إعتباري، وقد نشأ من أمر إعتباري مقارن له وهو عنوان القبليّة. وهذا العنوان نشأ من مقايضة العقل، إذن فدور غسل المستحاضة الليلي هو أنه أحد طرفي مقايضة العقل.

(١) كفاية الأصول: مشكيني ج ١ ص ١٤٧ - ١٤٨.

والخلاصة: إنّ الحُسْن ناشئ من عنوان إنتزاعي، وهو عنوان القبلية، وعنوان القبلية نشأ من مقايسة العقل بين الصوم والغسل، وحيث أن القبلية أمر إعتباري حاضر لدى العقل، فيكون الشرط مقارناً، وبهذا ينتفي المحذور.

وبتعبير آخر، إذا كان الملاك هو الحسن والقبح العقليين المنتزعين من عناوين إعتبارية ناشئة من مقايسة العقل بين الصوم والغسل، فبالإمكان إستناد هذا الملاك إلى شرط من سنخه إعتباري كعنوان تعقيب الصوم بالغسل، فهنا عنوان تعقيب الشرط، الغسل، أو مسبوقه الواجب، الصوم به وتقدمه عليه يمكن أن ينتزع منه العقل الحسن، أو من عكسه القبح، وهذه القبلية أو البُعدية تنشأ من مقايسة العقل بين الصوم والغسل، وهي حاضرة لدى العقل دائماً، فيكون الشرط مقارناً، ولا محذور.

والجواب على ما تخلص به المحقق الخراساني من إشكال الشرط المتأخر هو أن يقال:

إن ما قاله المحقق الخراساني لا يصلح تفسيراً للواقع المحسوس من موارد الشرط المتأخر كظاهرة واقعية موجودة في تكاليف الناس التي تكون بملاك المصالح والمفاسد، وإن كان كلامه يكفي لتفسير الشرط المتأخر المأخوذ في أحكام المولى المبنية على ملاك الحسن والقبح العقليين.

إذن فالشرط المتأخر معقول أيضاً في أحكام المولى بملاك المصالح والمفاسد، ولا يختص بأحام المولى بملاك الحسن والقبح، إذ كثيراً ما يأمر الطبيب المريض بشرب الدواء مشروطاً بشرط متأخر كالمشي بعد إستعمال الدواء، أو النوم، أو غير ذلك.

ومن الواضح أن هذه القيود إنما تكون شروطاً بلحاظ المصلحة والمفسدة، لأن الطبيب لا يهتم كثيراً أن يفكر بالمقولات الإعتبارية لينتزع منها بالمقايسة خُسناً وقبحاً، وإنما هو يفكر في مصلحة المزاج، إذن فالشرط المتأخر كظاهرة واقعية موجودة في تكاليف المولى بملاك المصالح والمفاسد،

لا يمكن تفسيرها بمسألة الحسن والقبح العقليين .

إذن فلا بدّ من إستثناف جواب عام لسائر موارد الشرط المتأخر، ما كان منه شرطاً لتكليف مولوي بملاك المصلحة والمفسدة، أو شرطاً لتكليف بملاك الحسن والقبح العقليين .

وتحقيق الحال في تفسير الشرط المتأخر بلحاظ موقع الملاك هو: إنّ الإشكال والتحيّر نشأ من إفتراض أن الواجب «صوم نهار السبت»، يُشكّل المقتضي من أجزاء العلة، والغسل يشكّل الشرط من أجزائها، كما في صوم المستحاضة، وكلا الجزئين يشكلان العلة لشيء واحد هو المصلحة الملحوظة للمولى في فعل الواجب، وحيث أن هذين الجزئين مختلفين في وقوعهما من حيث الزمان، لأن أحدهما يقع نهار السبت، والثاني في ليلة الأحد، وحينئذ يقع الإشكال فيقال: إن فرض تحقق المصلحة حين وجود المقتضي «الصوم» إذن يلزم تأثير الشرط المتأخر «الغسل» قبل وجوده، ومعناه تأثير المعدوم، وإن فُرض تحققها حين الشرط «الغسل» بعد إنقضاء المقتضي «الصوم» إذن كيف وُجد المقتضي «المصلحة» بعد إنعدام المقتضي، فإن معناه تأثير المقتضي بعد إنقضائه، وهو تأثير للمعدوم في الموجود، وكلا الفرضين محال .

ولكن هذا الإفتراض بلا ضرورة، إذ يمكن إقتراح إفتراض آخر ينحل به الإشكال، وهو أن يكون المقتضي «الصوم» علة لشيء هو الحلقة المفقودة بين الواجب والمصلحة المطلوبة - بلا شركة مع الشرط - «الغسل» ثم إن ذاك الشيء الذي يبقى إلى زمان الشرط المتأخر «الغسل» مع الشرط المتأخر، يُشكلان بمجموعهما علة تامة للمصلحة، وبهذا تكتمل أجزاء العلة فتحصل المصلحة، ومثال ذلك: شرب الدواء وشرطه، فإن الدواء هنا بمثابة صوم المستحاضة، والشرط المتأخر وهو التمشي بعد إستعمال الدواء، هو بمثابة غسل المتسحاضة، فهنا شرب الدواء يكون مقتضياً لأثر في البدن هو عبارة عن درجة حرارة معينة، إذن فهذه الدرجة الحرارية تكون معلولة لشرب الدواء،

وتنشأ معه، ولكن تبقى حتى بعد زوال هذا المقتضي، وفرض بقاء الحرارة «الأثر» بعد زوال المقتضي «شرب الدواء» أمر مفروغ عنه، ولم يستشكل فيه أحد، كالبَّاء الذي يبنى، ثم يموت، ويبقى البناء محفوظاً بقانون جاذبية الأرض، وتماسك أجزاء البناء، فكذلك الدرجة الحرارية «الأثر» فإنه حدوث ينشأ مقارناً مع شرب الدواء، بينما بقاء الحرارة يُحفظ بقانون جاذبية البدن.

ثم إن هذه «الأثر» تبقى إلى زمان الشرط، «التمشي» فتؤثر في صحة البدن، التي هي ملاك الواجب، وبهذا يكون المقتضي لصحة البدن هو الأثر «الحرارة» مع الشرط «التمشي»، فتكون الصحة معلولة لأمرين مجتمعين في وقت واحد، فلا يلزم نشوء متقدّم من متأخر، ولا تأثير متقدم في متأخر، وبهذا يُعرف أن منشأ إشكال الشرط المتأخر هو إسقاط الحلقة المفقودة في الوسط، أي أفترض أن مقتضي الملاك هو شرب الدواء، وهذا بخلاف ما لو فرض أن شرب الدواء «المقتضي» يشكل علة للحرارة، ثم إن الحرارة مع التمشي «الشرط» يشكلان جزءين متعاصرين من علة واحدة.

وهذا شيء يكاد يكون مطرداً في كل مقتضي يظهر أثره، رغم كون ذلك المقتضي مشروطاً بشرط متأخر.

وبهذا ندرك وجود حلقة مفقودة تكون هي مع الشرط المتأخر المقتضي للمصلحة المطلوبة، وليس ما سُمّي بالمقتضي الذي هو شرب الدواء، وإنما هذا المقتضي مجرد موجب للأثر الذي شكّل مع معاصرته للشرط المتأخر، تمام العلة في وجود الملاك. إذن فمتى وجدنا شيئين أحدهما ينتج عن الآخر، رغم كونهما غير متعاصرين، نستكشف لا، محالة، الحلقة، المفقودة، وبذلك لا يبقى بحسب الحقيقة شرط متأخر، وإنما يوجد عندما نُسقط حلقة في الوسط من حلقات التسلسل السببي.

فإذا بنينا على هذا في الأمور التكوينية، فليكن الأمر التعبدى المولوي بالصوم المشروط بغسل متأخر عنه من هذا الباب، إذ يمكن للمولى في مقام الجعل أن يجعل وجوبه متعلقاً بالدواء مع التمشي، وإن كان المحصل الحقيقي

للملاك «المصلحة» هو الحرارة مع التمشي، إلا أن الطبيب لا يطلب من المريض إيجاد الحرارة في جسمه، لأن التكاليف لا بدّ وأن تتعلق بعناوين مفهومة، وإنما يطلب منه إستعمال هذا الدواء، فيكون بذلك قد علّق وجوبه على جُزءٍ ليسا بدرجة واحدة، وإنما هما بدرجتين غير متعاصرتين، أحدهما يؤثر في علة الملاك، والآخر جزء من علة الملاك. وهذا المثال نتعقله في صوم المستحاضة، لأن صومها نهار السبت مشروط بغسل ليلة الأحد، وهما جزءان غير متعاصرين زماناً، وبالتالي منهما لا يمكن أن يشكلوا مجموع العلة التامة لشيء واحد، بحيث يكون أحدهما المقتضي، والآخر الشرط، لكن على ضوء ما تقدّم نستكشف في عالم الملاك: أن أحد هذين الجزئين وهو الصوم، ليس هو المقتضي للمصلحة «الملاك» ابتداءً، بل هو مقتضي لحالة نفسانية، وهذه الحالة النفسانية ببقائها وإستمرارها حينما تقتزن مع الغسل، تؤثر في المصلحة «الملاك» فالمصلحة توجد عند الغسل في ليلة الأحد، وليس في نهار السبت، ولا يُستشكّل حينئذٍ، بأنه كيف وجدت المصلحة «الملاك» في ليلة الأحد، مع أن المقتضي وهو الصوم، قد وُجد نهار السبت وقد إنقضى، لأننا نقول: إنّ صوم نهار السبت، ليس هو المقتضي المباشر لهذه المصلحة «الملاك» وإنما هو مقتضي المقتضي من قبيل شرب الدواء المقتضي لإنبعاث الحرارة، والحرارة مع التمشي «الشرط المتأخر» هي المقتضية للصحة «الملاك». وهنا كذلك، فإن الصوم حين وجوده أثر في مقتضاه، ومقتضاه ببقائه مع الغسل أثر في الملاك «المصلحة».

وبهذا يتبيّن أن الشرط المتأخر لا أساس له في الواجبات والتكاليف، وإن ما يبدو فيها أنه شرط متأخر ليس متأخراً.

المقام الثالث:

من المقامات التي أشرنا إليها في بداية البحث هي: إنّ محذور تأثير المتأخر في المتقدم، كما يرد في الشرط المتأخر، يرد أيضاً في الشرط

المتقدم. كما قرره المحقق^(١) الخراساني بأن العلة يجب أن تكون بتمام أجزائها مقارنة للمعلول، فلا يجوز أن تكون متقدمة عليه بلحظة، ولا متأخرة عنه كذلك، وبعد قيام البرهان على لزوم التقارن بينهما، يقع الإشكال في الشرط المتقدم حيث يُقال: إِنَّهُ لو كان مؤثراً في وجود المعلول رغم كونه جزء العلة، إذن للزم تأثير المعدوم في الوجود، إذن الشرط المتقدم معدوم حين وجود مشروطه.

والجواب هو إنَّ هذه المشكلة قد إنحلَّت على ضوء ما تقدّم في المقام الثاني، حيث عرفنا أن منشأ هذه المشكلة كان بسبب حذف حلقة من حلقات التسلسل السببي في الوسط، عندما نتكلم بلحاظ الملاك، فإن الشرط المتقدم يؤثر دائماً في أمر مقارن له، وهذا الأمر المقارن يؤثر مع الشرط في المشروط المقارن له، إذن فلا شرط متقدم، فلا إشكال.

وأما إذا تكلمنا بلحاظ الواجب، فقد عرفت فيما سبق أيضاً بأن الشرط فيه يكون بمعنى التخصيص والتضييق، لا بمعنى المؤثرية. ولكن الأصحاب لأنهم لا يرون مشكلة في الشرط المتقدم بحسب وجدانه العرفي والخارجي، بل حتى من قَبْلِ منهم الإستحالة في الشرط المتأخر، لم يقبلها في الشرط المتقدم، لكن حيث أن المحقق الخراساني طرح إشكال تأثير المعدوم في الوجود، بصيغة فلسفية معقولة، دونما أي فرق بين الشرط المتأخر والمتقدم، لذلك تصدّى المحقق^(٢) الأصفهاني، والمحقق^(٣) الخوئي، للجمع بين ذلك الوجدان وهذا البرهان، بدعوى أن الشرط المتقدم معقول لكن بحيث يكون فاقداً لمعنى المؤثرية، وعليه يقول المحقق الأصفهاني بأن الشرط على قسمين:

(١) كفاية الأصول: المشكيني ج ١ ص ١٤٥.

(٢) نهاية الدراية: ج ١ ص ٢٧٦.

(٣) محاضرات فياض: ج ٢ ص ٢٠٥ - ٢٠٦ مطبعة الآداب النجف الأشرف.

أ- القسم الأول: الشرط الذي يساهم في تكميل فاعلية المقتضي للإعطاء، أو قابلية المقتضي للأخذ، وهذا معنى المؤثرية.

ب- القسم الثاني: الشرط الذي لا يكون خلافاً لأمر حقيقي، لا بنحو تتميم فاعلية المقتضي، ولا بنحو تتميم قابلية المحل المقتضى، فهو ليس من قبيل تتميم فاعلية النار للإحراق، ولا من قبيل جفاف الورقة وبيوستها الذي يتم قابلية الورقة لأخذ هذا الإحتراق، وإنما وظيفة هذا الشرط هي أن يقرب المعلول إلى مكان إمكان حصوله من ناحية علته، فأثره إعطاء صفة الإمكان للمعلول، وسلب صفة الإمتناع عنه، من دون أن يخلق شيئاً لا في النار التي تُخلق، ولا في الورقة التي تحترق، وقد سمى هذا بالمقدمات الإعدادية، فالخطوات التي يخطوها الإنسان نحو الكرسي، هي شروط للوصول إلى الكرسي لا إلى الجلوس عليه. إذن هذه الخطوات لم تتم فاعلية الفاعل، لأن فاعليته وقدرته على الجلوس تامة في نفسه إذا لم يكن إنساناً مشلولاً، وهي لم تُتم قابلية الكرسي لأن الكرسي، قد رتبه النجار وهيئاً قابليته، وإنما كانت هذه الخطوات دخيلة في تقريب إمكان الجلوس من الفاعل، أو تقريب الجلوس نحو الإمكان. وعلى ضوء هذا، فالشرط المتقدم معقول في هذا القسم الثاني دون الأول.

وهذا الكلام رغم إشتهاره لم نتعقله، لأنه إما أن يرجع إلى ما قرّرناه، وإما أن لا يكون له معنى، لأن قوله: «إن هذا الشرط يقرب الشيء نحو الإمكان.» يعني نحو اللإمتناع.

فهنا نقول: إنه إن أريد بهذا اللإمتناع، اللإمتناع الذاتي من قبيل إجتماع النقيضين فهو مستحيل، لأن الماهية الممتنعة ذاتاً، يستحيل أن تقترب نحو الإمكان، والماهية الممكنة ذاتاً، لا معنى لتقريبها نحو الإمكان، إذ يستحيل تبدل ذاتيات الماهية من الإمتناع إلى الإمكان، فإنه خلف، كونه ذاتياً. وإن أريد بالتقريب نحو الإمكان واللإمتناع، التقريب نحو اللإمتناع بالغير، وهو إمتناع الشيء بسبب عدم وجود علته، كالشخص لا يحترق

الأرض، ولا يبذرهما، ولا يسقيهما، فيمتنع عن جني ثمر منها، لأن العلة غير موجودة، إن أُريد بالشرط الإعدادي أنه هكذا يقرب نحو الإمكان المقابل للإمتناع بالغير، فهذا معناه أنه يقرب نحو وجود العلة ووجود المؤثر، إذن فلا بد في المرتبة السابقة على هذا التقريب، أن نفترض أنه مؤثر لكي يكون مقرباً نحو وجود العلة، لأن الإمتناع بالغير يُزال بوجود العلة، إذا المقرب نحو الإمكان، والمبعد عن الإمتناع بالغير يعني ما يكون محققاً لبعض أجزاء العلة. وعليه فلا بد في المرتبة السابقة على وظيفته، وهي كونه مزيلاً للإمتناع بالغير، أن يُفرض أنه جزء العلة وله دور «مّا» في إيجاد المعلول، لكي يكون وجوده مقرباً نحو اللإمتناع بالغير.

وكلامنا في هذا الدور حيث يُقال: إنّه كيف يكون دخيلاً وله دور في إيجاد المعلول والحال أنه متقدم أو متأخر عنه في الوجود؟ وإن أُريد بالشرط المُعدّ، أنه مقرّب للأثر نحو الإمكان بمعنى ثالث وهو الإمكان الاستعدادي في المادة، كما في البيضة، فإنه يمكن ذاتاً أن تتحول إلى دجاجة، لكن تحتاج إلى إمكان استعدادي كدرجة معينة من الحرارة، ووضع معين لها، وحينئذ ينشأ فيها بالتدرّج إمكان إستعدادي كدرجة معينة من الحرارة، ووضع معين لها، وحينئذ ينشأ فيها بالتدرّج إمكان إستعدادي لكي تتقبّل صورة الفُرخ. فإن كان المراد بالإمكان الاستعدادي هذا، بأن نفترض أن الشرط المتقدم يُعطي للشيء الإمكان الاستعدادي لإيجاد المصلحة خارجاً، حينئذ نقول: إن هذا الإستعداد والتهيؤ، إن فرض كونه مجرد أمر إعتباري إنتزاعي ينتزعه العقل، فمن غير المعقول أن يكون الأمر الإعتباري مؤثراً ودخيلاً حقيقة في إيجاد شيء في الخارج وهو المصلحة. وإن فُرض كونه أمراً حقيقياً وحالة معينة في البيضة تنشأ من ناحية هذه المقدمات الإعدادية، وتبقى إلى أن تكتمل سائر أجزاء العلة، ويصبح البيض دجاجة، فمعنى هذا إذن أن هذا شرط مقارن وليس متقدماً، لأنه أصبح مؤثراً في إيجاد الدجاجة، بعد أن بقي محفوظاً بالمادة حتى قارن مع وجود الدجاجة وهذا يرجع إلى ما ذكرنا سابقاً من أن الشرط

المتقدم كالشرط المتأخر، يفتقد حلقة في الوسط تسمى عندهم بالإمكان الإستعدادي.

وعندنا كما عرفت، فالنزاع ليس في التسمية، وإنما في واقع المطلب، إذن فالشرط هذا ليس بدعاً من الشروط، بل هو شرط مؤثر في الإمكان الإستعدادي بنحو مقارنة للدجاجة في المثال، وللمصلحة في حقيقة المطلب وبهذا يندفع إشكال الشرط المتأخر والمتقدم، وبذلك ننهي الكلام في تقسيمات المقدمة.

الفصل الثاني

في تقسيمات الواجب

قُسِّم الواجب إلى أقسام:

منها تقسيمه إلى الواجب المشروط، والواجب المطلق، فالواجب المشروط مثل الحج، فإنه واجب مشروط بما هو واجب، أي: إنَّ وجوبه مشروط بالإستطاعة، ومطلق من ناحية الزوال، ووجوب الظهر مشروط بالزوال، ومطلق من ناحية الإستطاعة، فكل منهما مطلق من ناحية شرط الآخر ولهذا قسّموه هكذا.

وقد وقع الإشكال في مقامين، في تعقّل الواجب المشروط، حيث يكون الوجوب مشروطاً:

المقام الأول: في إمكان الوجوب المشروط عقلاً وفي مقام الثبوت، أي: في معقوليته في نفسه، بقطع النظر عن ألسنة الأدلة الكاشفة في الآيات والروايات - عالم الإثبات والإبراز - حيث يقال بعدم معقولية الوجوب المشروط، بل الوجوب دائماً مطلق، وإنما الإشتراط دائماً يكون في الواجب.

المقام الثاني: الإشكال بحسب مقام الإثبات، وإبراز الإيجاب بصيغة الأمر، حيث يقال: إنَّ الشرط هنا يرجع إلى مدلول المادة الذي هو الواجب، دون مدلول الهيئة الذي هو الوجوب، إذن فكلا الإشكاليين عقلي وثبوتي، لكن

أحد الإشكاليين يتجه نحو مقام الثبوت للوجوب، والآخر يتجه نحو مقام الإثبات للوجوب.

فالكلام يقع أولاً في الإشكال الثبوتي، بقطع النظر عن عالم الإثبات، بمعنى أننا نتتبع الوجوب وهو لا يزال في نفس المولى، لنرى هل يمكن تقسيمه إلى مشروط ومطلق.

وفي مقام الثبوت للوجوب يوجد عندنا ثلاث مراحل:

١ - المرحلة الأولى: مرحلة الملاك.

٢ - المرحلة الثانية: مرحلة الإرادة والشوق.

٣ - المرحلة الثالثة: مرحلة الجعل والإعتبار على طَبَق هذا الشوق.

ونحن إذ نتتبع الوجوب بقسميه في هذه المراحل الثلاثة، لتتعرّف على معنى المشروط والمطلق في كل واحدة من هذه المراحل، ولنبدأ بالواجب المشروط على ضوء هذه المراحل فنقول:

أمّا الواجب المشروط بلحاظ - مرحلة الملاك - المرحلة الأولى: فلا إشكال في إنقسام الملاك إلى مشروط ومطلق، وتعقل ذلك، وذلك لأن الملاك معناه «الإحتياج» فالإحتياج عبارة أخرى عنه، كإحتياج الإنسان إلى النار، ومن الواضح أن الإحتياجات على قسمين:

أ - القسم الأول: إحتياجات موجودة دائماً، وغير منوطة بشيء، دون شيء. كالإحتياج إلى الهواء سواء أكان بارداً أو حاراً.

ب - القسم الثاني: إحتياجات منوطة بشيء، كالإحتياج إلى النار، فإنه إحتياج منوط ببرودة الهواء، والإحتياج المشروط - الملاك - ليس له وجود قبل الشرط أصلاً، حيث قبل أن يبرد الهواء لا حاجة إلى النار، إذ الحاجة أمرٌ تكويني خارجي ينشأ من برودة الهواء، وإلّا فقبل برودته لا يوجد مصداق للملاك أصلاً، فالحاجة المطلقة هي الحاجة الموجودة بالفعل، وعلى كل

تقدير. إذن فمعنى المطلق بلحاظ الملاك، هو الحاجة الفعلية الثابتة على كل تقدير، ومعنى المشروط بلحاظ الملاك هو الحاجة غير الموجودة إلا بوجود شيء، كالبرودة، فيسمى ذلك الشيء شرطاً في الملاك دون أن ينازع أحد في هذا.

وأما الواجب المشروط بلحاظ مرحلة الإرادة والشوق، المرحلة الثانية، فإنه لا إشكال في وجود إرادة مشروطة وإرادة مطلقة، كإرادة شرب الدواء مشروطة بظهور المرض، وإرادة الطعام مطلقة غير مشروطة بالمرض.

ولكن وقع النزاع في كيفية تخريج وتفسير هذه الإرادة المشروطة، وبأي نحو يكون وجودها، فهنا نظريات في تفسيرها وتمييزها عن الإرادة المطلقة.

النظرية الأولى:

وهي المنسوبة إلى تقارير الشيخ الأعظم^(١) (قده) وحاصلها:

وإنَّ الإرادة المشروطة من حيث هي إرادة غير مشروطة، بل هي إرادة كاملة الفعلية من دون فرق بينها وبين ما يسمى بالإرادة المطلقة من حيث الفعلية والتحقيق، فكلاهما إرادة فعلية موجودة في أفق نفس المريد بالفعل، فإرادة شرب الماء، أو الطعام، هي كإرادة شرب الدواء المسماة بالإرادة المشروطة، كلاتهما إرادة، ولا فرق بينهما من ناحية الفعلية والتحقيق ونحو الوجود، وإنما الفرق بينهما من ناحية المتعلق، فالإرادة المطلقة: إرادة فعلية متعلقة بوجوب شيء غير مقيد بتقدير من التقديرات، بينما الإرادة المشروطة هي أيضاً إرادة فعلية، لكنها تعلق بوجوب شيء مقيد بتقدير من التقديرات، كشرب الدواء عند وجود المرض، فهذه «العندية» أخذت قيماً في المُرَاد، لا في الإرادة.

فإن قيل: إن هذه «العندية» إذا كانت مأخوذة قيماً في المُرَاد، إذن فيلزم

(١) مطارح الأنظار: الأنصاري ج ١ ص ٤٤.

التحريك نحوها حينئذٍ، لأن شروط المراد هي شروط الواجب، فإن كانت الإرادة تكوينية، كما في مثال شرب الدواء، فإنه إن أراد شر به فيلزم أن يتحرك نحو تمييز نفسه حتى يتحقق قيد مراده، وإن كانت الإرادة تشريعية كما لو أراد من الغير أن يشرب الدواء عند المرض أو الوضوء عند الصلاة - وفي كلا المثالين القيد للمراد - فيلزم إلزام العبد وتكليفه من قبل المولى.

فالجواب إنَّ هذا الشرط المنوطة به الإرادة، وإن كان مأخوذاً في المراد، لكنه مأخوذ فيه على نحو لا يترشح الإلزام من الإرادة إليه، بحيث لا يُعقل الإلزام به، بخلاف سائر القيود الأخرى، فإنه يُعقل الإلزام بها من قبل تلك الإرادة، كما لو أراد المولى من عبده أن يشرب الدواء عند المرض في كأس نظيفة، فهنا قيدان: أحدهما، أن تكون الكأس نظيفة، وهذا القيد يترشح الإلزام عليه من قبل هذه الإرادة.

والقيد الثاني: هو أن يكون عند المرض.

ولكن هذا القيد الثاني، لا يترشح عليه الإلزام من قبل هذه الإرادة وإن كان قيداً في المراد، ووجه عدم الترشح هذا هو: أن هذا القيد أخذ بوجوده الإتفاقي قيداً في الواجب لا بوجوده المطلق، أي: أخذ المرض قيداً بشرط أن لا يكون ناشئاً من محركة هذه الإرادة، ومثل هذا القيد يستحيل الإلزام به من قبل هذه الإرادة، لأنه بمجرد الإلزام به من قبل هذه الإرادة يخرج عن كونه مصداقاً للقيد المفروض. إذن فالقيود هي قيود للمراد دون أن يكون للإرادة قيد أصلاً، وإنما الإرادة فعلية التحقق والوجود دائماً، وإن ما يسمّى قيداً للإرادة، إنما هو قيد للمراد، لكنه أخذ قيداً بوجوده الإتفاقي الغير ناشئ من هذه الإرادة. ولذا يستحيل الإلزام به من قبل هذه الإرادة، وهذه النظرية قد تبدو غريبة، حيث أنها أرجعت كل القيود إلى المراد، وأعفت حتى الإرادة المشروطة من شرطها وأرجعتها إلى كونها شرطاً للمراد.

وبهذا لم يبق فرق بين إرادة المولى شرب الماء من عبده، وبين إرادته منه شرب الدواء عند المرض، فكلتا الإرادتين فعلية، وإنما الفرق بينهما في

طرف المراد، حيث أن المراد في الأول لم يتل بقيد أخذ بوجوده الإتفاقي، والمراد في الثاني قُيد بقيد أخذ بوجوده الإتفاقي، فلذلك إستحال الإلزام به من قبل هذه الإرادة، ورغم أنه بحسب النظر الفطري كون القيد راجعاً إلى الإرادة دون المراد، ودون هذه العنايات الزائدة، فقد إستند^(١) من تابع الشيخ الأعظم في هذه النظرية إلى وجدان وبرهان.

أما الوجدان: فكما أشار إليه المحقق^(٢) الخراساني من أن المولى إذا التفت إلى شيء، فإنما أن يريده، وإما أن لا يريده، ولا كلام في الثاني، لأنه غير مراد، فهو خارج عن محل البحث. وإنما الكلام فيما أراده، ومعنى هذا أننا افترضنا منذ البدء فعلية الإرادة. وأنها قد وُجدت، إذن من الخلف أن نقول بعد فعليتها ووجودها إنها مشروطة ومعلّقة على وجود شيء آخر بدونه لا تكون موجودة، لأننا فرضنا فعليتها منذ البدء.

نعم بعد فعليتها ووجودها قد تتعلق بشيء على الإطلاق، وقد تتعلق بشيء على تقدير، بحيث يؤخذ ذلك التقدير بوجوده الإتفاقي قيداً في المراد، والأول هو المطلق، والثاني هو المشروط.

وهذا البيان مغالطة واضحة لأن معناه، عدم وجود الواجب المشروط في شق «إن أراده»، لأنه إن كان المقصود بالإرادة في هذا الشق، مطلق الإرادة الأعم من المشروطة وغير المشروطة، فمعناه أنه «يريد» ولو مشروطاً، وليس معناه فرض فعلية الإرادة، وإنما فرضه فرض أصل الإرادة الأعم من كونها مشروطة، أو غير مشروطة. إذن يجب أن نبحت من جديد في معنى المشروطة وغير المشروطة، ومن الواضح أنه لا كلام لنا فيما لو لم «يرد» أصلاً.

وإن كان المقصود «بالإرادة» في الشق الأول «إن اراده» إرادةً بالفعل وعلى الإطلاق، أو «عدم إرادة»، فهنا نرفض قولكم، والكلام لنا في الثاني،

(١) محاضرات فياض: ج ٢ ص ٣٢٥.

(٢) كفاية الأصول: مشكيني ج ١ ص ١٥٢ - ١٥٣.

«إن لم يرد» لأن كلامنا كله صار في الثاني، لأن الإرادة المشروطة تدخل في الثاني.

وبهذا يتضح أن هذا الوجدان غير مستقيم، وإلا فالوجدان قاض بأن الإرادة المشروطة بالمرض تختلف عن الإرادة المطلقة في إرتباط ذاتي بنفس الإرادة، فأصل إرادة شرب الدواء مرتبطة إرتباطاً ذاتياً مع المرض، ومثل هذا الإرتباط غير موجود في الإرادة الأخرى.

نعم ماهية هذا الإرتباط مجمل سوف يتضح فيما يأتي، وأما أصل وجود إرتباط ذاتي بين الإرادة في موارد الإرادة المشروطة، وبين هذا الشرط، فهذا هو الوجدان، لا إنَّ الوجدان على خلافه. وعليه فلا إشكال في إنقسام الإرادة إلى قسمين: مشروطة ومطلقة، وأن ما ذهب إليه الشيخ الأعظم، وتبعه المحقق الخراساني، والمحقق^(١) الخوئي، على خلاف التصور الأولي للمسألة.

وأما البرهان، على إثبات نظرية الشيخ الأعظم فهو دعوى، أن كون الإرادة المشروطة في موردتها، مقدمة نحو بعض مقدمات المراد، يعني كونها موجودة بالفعل، إذ لو لم تكن موجودة وتامة الفعلية، يستحيل أن يترشح منها إرادة غيرية لبعض مقدمات المراد، مع أنه يترشح منها.

وتوضيحه هو: إنَّ المراد بالإرادة المشروطة كالحج، ووقوعه عند الإستطاعة يتوقف على مقدمات، منها: الإستطاعة، والزاد، والراحلة، وغير ذلك. وهذه المقدمات مربوطة بالمكلف نفسه، وهناك مقدمة مربوطة بالمولى نفسه وهي الخطاب والطلب، فإنَّ طلب المولى من العبد أن يحج على تقدير الإستطاعة، هو أحد مقدمات وجود الحج خارجاً، إذ لولا خطابه وطلبه لما حج المكلف خارجاً، إذن فخطاب المولى أحد مقدمات المراد، وحينئذ قالوا، بأننا نرى بالوجدان أنه يترشح من أرادة المولى المشروطة بالإستطاعة

(١) نفس المرجع في الكفاية - المحاضرات.

الحج - وقبل وجود الإستطاعة - يترشح منها إرادة غيرية للخطاب، فيكون الخطاب مراداً بالإرادة الغيرية المقدّمية، فيصدر منه الخطاب تمهيداً لحصول المراد، وصدور هذا الخطاب من المولى، قبل تحقق الإستطاعة في الخارج، إنما كان بملك الإرادة الغيرية، وحينئذ يُقال: إنّ فعلية الإرادة الغيرية فرع فعلية الإرادة النفسية. إذن فيُستكشف من فعلية الإرادة الغيرية المتعلقة بالخطاب، إنّ الإرادة النفسية المتعلقة بالحج هي فعلية أيضاً، إذ لو لم تكن إرادة الحج فعلية بل كانت مشروطة بالإستطاعة، إذن لما أمكن أن يترشح منها بالفعل وقبل الإستطاعة، إرادة غيرية التي هي خطاب المولى.

وجواب هذا البرهان يكون بأحد إفتراضين:

الإفتراض الأول: هو أن يكون صدور الخطاب، من قبل المريد بإعتبار ملاك نفسي في نفس الخطاب لا بإعتباره مقدمة لحصول المراد، إذ الخطاب فيه حيثتان:

إحداهما حيثية كونه ذا ملاك في نفسه.

والثانية حيثية كونه مقدمة من مقدمات وقوع الحج خارجاً

وحينئذ يُقال: إذا كانت إرادة المولى للخطاب التي أثّرت في صدور الخطاب منه، إذا كانت إرادة غيرية مقدّمية، إذن يصح البرهان، وأمّا إذا كانت إرادة نفسية بإعتبار مصلحة قائمة في الخطاب من أجل إشباع حالة مولوية، أو لرعاية شؤون إجتماعية أخرى، حينئذ لا يكون صدور هذا الخطاب كاشفاً عن فعلية إرادة الحج، بل تكون لدى المولى إرادتان نفسيّتان، إحداهما: تكوينية مطلقة وهي إرادة نفس الخطاب، والأخرى: إرادة نفسية تشريعية مشروطة، وهي إرادة الحج، وإحداهما لم تنشأ من الأخرى.

الإفتراض الثاني: هو أنه لو سلّمنا أن الخطاب، بما هو خطاب، يكون خلواً من الملاك النفسي وليس هناك ملاك نفسي في تعلق إرادة استقلالية نفسية به، وإنما كان صدور الخطاب من المولى المحض الإستطراق إلى مطلوبه

ومرادده الأصلي الذي هو الحج، فلو سلمنا ذلك نقول: لعل إرادة الخطاب هنا وصدوره، يكون من قبيل المقدمات المفوتة، وحينئذ لا يكون كاشفاً عن فعلية الإرادة.

وتوضيح ذلك هو: إنه لو فرضنا أن إرادة المولى للحج كانت مشروطة ولم تكن فعلية، لكن المولى يعلم بأن هذا الشرط سوف يتحقق في حينه، وأنه سوف يعجز في حين تحقق هذا الشرط عن تكليف المستطيع بالحج، لأنه سيضطر إلى لقاء كل مستطيع، وتكليفه بالحج آنذاك. وعليه إذا كان المولى كذلك، فهو من أجل ذلك من الآن يُصدر هذا الخطاب ليكون مقدمة لمطلوب لم ينجز طلبه بعد، وهذا ما يسميه الأصوليون بالمقدمات المفوتة، إذن فتعلق غرض المولى بهذا الخطاب ليس من باب إن إرادته للحج فعلية، بل من باب أنه يعلم بأن إرادته للحج سوف تصبح في ظرفها فعلية، وهو في هذا الظرف يكون عاجزاً عن إصدار خطابات، إذن فهو من الآن يصدر هذا الخطاب، إذن فإرادة هذا الخطاب ليست إرادة غيرية محضة، بل هي إرادة من أجل حفظ ما سوف يأتي من مراده، إذ لا محذور بأن لا تكون للآمر إرادة بالفعل، لكنه يأمل بأنه سوف تكون له إرادة، ولأنه يعلم بأنه في ذلك الوقت سوف يكون عاجزاً عن الإتيان بمقدمات هذا المراد، إذن فهو من الآن يأتي بهذه المقدمات، ولا يكون ذلك كاشفاً عن فعلية الإرادة.

وبهذا يتضح أنه لا الوجدان تام، ولا البرهان تام أيضاً، على دعوى كون الإرادة المشروطة فعلية على الإطلاق، وغير مرتبطة بالشرط، وأن شرط الإستطاعة يكون مأخوذاً في المراد، لا في الإرادة، ولا في الطلب، بل البرهان قائم على بطلان هذه النظرية.

ومنشأ هذا البرهان على البطلان هو المشكلة المتقدمة، ومعالجتهم لها، حيث إلتفتوا هناك إلى أن الإستطاعة إذا جعلوها قيداً في المراد والمطلوب، فيلزم ترشح الإلزام عليها من قبل المولى، وتصير الإستطاعة للحج كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة، فكما يترشح الإلزام على الوضوء من قبل الأمر بالصلاة،

يلزم أن يترشح الإلزام على الإستطاعة من قبل الأمر بالحج وهكذا، فعالجوا هذه المشكلة بالشكل الذي تقدّم، بأن جعلوا الإستطاعة قيداً في الحج، لكن بوجودها الإتفاقي، وحينئذ قالوا: إن القيد بوجوده الإتفاقي غير الناشئ من الإرادة، يستحيل سريان الإلزام إليه، لأنه بمجرد الإلزام به يخرج عن كونه إتفاقياً.

إلاً أن هذا الجواب لا يكفي، وذلك لأنه يفسر لنا كيفية عدم سريان الإلزام والتحريك المولوي إلى القيد، باعتبار عجز المولى عن الإلزام به، إذ بمجرد الإلزام به يخرج عن كونه إتفاقي الوجود.

وحاصل البرهان على خلاف هذه النظرية هو: إنّ فعلية الإرادة نحو المقيّد، تقتضي فعلية الشوق نحو القيد، أو قل: إن الشوق النفسي للحصة المقيّدة بالإستطاعة، يقتضي أن يترشح منه شوق غيري للقيد لا محالة، حتى لو فرض عجز المولى عن الإلزام بهذا القيد، للزوم محذور خروجه عن كونه قيداً إتفاقياً، ولكن هذا إنما يصحح ويبرر عجز المولى، وعدم إلزامه لعبه بالقيد، ولا يمكنه أن يحبس أنفاس المولى ومشاعره وأشواقه نحو القيد، لأن من أحب المقيّد أحب قيده، وهذه ملازمة نقبلها كما قبلنا بكون مقدمة الواجب واجبة، إذن لا محالة من ترشّح حب فعلي غيري للقيد من الحب الفعلي للمقيّد.

هذا مع العلم أن المولى لا يحب القيد الثابت في كثير من موارد الواجب المشروط، بسبب كون هذه القيود أفعالاً محرّمة كما في إيجاب الكفارة المشروطة بإفطار شهر رمضان عمداً، فهنا إفطار شهر رمضان عمداً يبغضه المولى ولا يحبه، لأنه على خلاف محبوه، وحينئذ فلو قبلنا بأن القيود والشروط في الواجب المشروط ترجع إلى المراد لا للإرادة، فهذا معناه أن إرادة المولى للكفارة، إرادة فعلية، وحُبُّه لها حبّ فعلي، إذن ينبغي أن يأمرنا المولى بقيد محبوه الذي هو إفطار شهر رمضان حتى يتحقق محبوه، وكون القيد - الإفطار - قد أخذ بوجوده الإتفاقي، لا يمنع من ترشح الحب الفعلي

الغيري عليه من محبوبه الفعلي الذي هو المقيّد - الكفارة - مع أنه لا يجب هذا القيد - الإضطرار عمداً - بل يكرهه أشدّ الكره. إذن فإنّ رجاء القيود والشروط للمراد مع الإلتزام بفعليّة الإرادة، يتولد منه محذور ترشح من الشوق الفعلي النفسي المتعلق بالمقيّد إلى قيده، ولا يعالج هذا المحذور بكون القيد قد أخذ بوجوده الإتفاقي، لأنّ أخذه بوجوده الإتفاقي يمنع عن الإلزام به من قبل المولى، ولكن لا يمنع عن إشتياق المولى، وحبّه تكويناً لمحبوبه، وقيد محبوبه، لأنّ من أحبّ المقيّد إشتاق إلى قيده وأحبّه، وبهذا يتضح بطلان هذه النظرية.

النظرية الثانية:

وهي للمحقق العراقي^(١) (قده) فقد ذهب إلى أن الإرادة المشروطة كالمطلقة، كلتاها موجودة بوجود فعلي قبل وجود الشرط خارجاً، فهي كما هو الحال في النظرية الأولى من الوجود الفعلي قبل تحقق الشرط خارجاً، ولكنها تختلف عن الأولى في أن الإرادة المشروطة فيها تكون موجودة بوجود فعلي، وقبل وجود الشرط خارجاً، لا لأنها مطلقة والقيد فيها راجع إلى المراد كما في الأولى، وإنما وجودها الفعلي لأنها مشروطة ومنوطة بلحاظ القيد - الاستطاعة - ووجوده الذهني في أفق نفس المولى - لا وجود القيد - الاستطاعة - خارجاً ؛ ولحاظ القيد - الاستطاعة - موجود بالفعل حين فعلية الإرادة أيضاً^(٢). إذن، فكلتا النظريتين توافق الأخرى على الوجود الفعلي للإرادة قبل تحقق الشرط، غايته أن وجودها الفعلي مطلق، وغير منوط بشيء في الأولى، ووجودها الفعلي في الثانية منوط بشيء متحقق حين فعلية الإرادة، وهو لحاظ الشرط والقيد وهو متحقق وفعلي قبل تحقق الشرط

(١) بدائع الأفكار: الأملي ج ١ ص ٣٤٠ - ٣٤١ - ٣٤٢.

مقالات الأصول: العراقي ج ١ ص ١٠٥ - ١٠٦ - ١٠٨.

(٢) وعليه فمن الواضح أن فاعلية الإرادة الفعلية تكون مشروطة عقلاً بتحقيق الشرط خارجاً في كلتا النظريتين، ولعلّ هذا هو منشأ الخلط بين الفعليتين.

خارجاً. وكأن المحقق العراقي (قده) أراد أن يُشبع الوجدان الفطري الذي أشرنا إليه في التعليقة على النظرية الأولى، حيث أن الوجدان الفطري لهذه المسألة يدرك بأنَّ هناك ارتباطاً بين نفس الإرادة وبين العطش، لا أن العطش لا علاقة له بالإرادة أصلاً، فهو حيث أنه يعطش فيريد، إذن فالإرتباط ذاتي بينهما، ومن هنا كانت النظرية الأولى على خلاف الفهم الفطري للمسألة إذا سُلخت الإرادة عن أي شرط، وصارت لا علاقة لها بشيء، وجعلتها مطلقة، حيث صار لا فرق بين إرادتنا لشرب الماء عند العطش، وإرادتنا للتنفس فعلاً، وجعلتها فعلية مطلقة، ولأجل هذا الإرتباط الفطري والذاتي، إعترف به، لكن جعله بين الإرادة والوجود اللحاظي للعطش، لا الخارجي له.

وقد برهن على ذلك: بأن الوجود الخارجي للعطش أو للإستطاعة، لا يُعقل أن يكون مؤثراً في نفس المولى، إذ إنّ الوجود الخارجي إنما يكون مؤثراً باعتبار تصور المولى له، ولحاظه له، فلا يُعقل أن تناط الإرادة التي هي من موجودات عالم النفس، بأمر خارجي مباشرة، بل لابد من إناطتها بأمر نفسي وذهني من سنخها وعالمها وهو لحاظ الإستطاعة.

والخلاصة: هي أن النظرية الثانية ترى أن إرادة شرب الماء المنوطة بالعطش، موجودة بوجود فعلي، وهي إلى هنا متفقة مع النظرية الأولى، لكن تختلف عنها في أمرين مترتبين يتفرع ثانيهما عن أولهما:

أ- الأمر الأول: هو أن النظرية الأولى ترى: أن إرادة شرب الماء موجودة قبل العطش بوجود فعلي، لأنها مطلقة، وغير مشروطة. وأمّا النظرية الثانية فإنها ترى: بأن إرادة شرب الماء موجودة بوجود فعلي، لأنها مشروطة بشرط موجود وهو هو اللحاظ، فيكون المشروط فعلياً بفعلية شرطه، فكلما لاحظ المولى إنساناً مستطيعاً، إنقذح في نفسه شوق إلى الحج.

ب- الأمر الثاني: وهو الأمر المترتب على الأول، وهو إنّ أصحاب النظرية الأولى القائلين بأن إرادة الحج فعلية قبل الإستطاعة، كانوا يواجهون مشكلة وهي: إنّه إذا كانت هذه الإرادة فعلية قبل الإستطاعة، إذن فلماذا لا

تحرك نحو العطش؟. وكانوا يجيبون: بأن الشرط فيها مأخوذ بوجوده الإتفاقي. وأما لو سُئل أصحاب النظرية الثانية بأنه: لماذا لا تكون هذه الإرادة محرّكة نحو العطش؟ فإنهم يجيبون: بأنّ الإرادة هذه منوطة بلحاظ العطش وهذا اللحاظ موجود، لكن النتائج التكوينية لهذا هو أن تكون فعلية الإرادة منوطة بفعلية العطش، أي: بفعلية الملحوظ.

وهذه النظرية الثانية كأنها تريد أن تجاري الفهم العرفي، وتُشيع مولوية المولى، وقد برهن أصحابها على ذلك حيث يقولون: إنّ الإرادة لا يمكن أن تكون منوطة بوجود الإستطاعة خارجاً، ذلك لأن الإستطاعة بوجودها الخارجي، لا تكون مؤثرة في عالم النفس والذهن ابتداءً، وإنما المؤثر في عالم النفس هو الوجود الذهني واللحاظي.

وبعبارة أخرى: إن الإرادة من موجودات عالم النفس، فلا بدّ أن يكون شرطها المؤثر فيها من عالمها، لا من العالم الخارجي.

والتحقيق هو عدم صحة البرهان، والنظرية نفسها.

أما عدم صحة البرهان: فلأن هذا البرهان قائم على إفتراض أن الإرادة إمّا أن تكون منوطة بالإستطاعة بوجودها الخارجي، وإمّا أن تكون منوطة بالإستطاعة بوجودها اللحاظي، وإذا إمتنع الأول ثبت الثاني.

وهذا البرهان غير صحيح، إذ يوجد شق ثالث، وهو: أن يكون المؤثر في الإرادة، لا وجود الإستطاعة خارجاً، ولا وجودها تصوراً، بل المؤثر في الإرادة إنما هو التصديق^(١). بوقوع الإستطاعة خارجاً، والتصديق أمر نفساني ذهني، فيعقل أن تكون الإرادة منوطة به، وعليه، فلا يصح ما قيل في البرهان.

(١) وقد يُقال بأن التصديق أعم من الوقوع الخارجي والذهني. وعليه، فيعود الكلام من جديد فيما هو المؤثر الحقيقي في الإرادة، مع ملاحظة كونها فعلية قبل الشرط (المقرّر).

وأما عدم صحة النظرية، فهو: لأنها على خلاف الوجدان، وذلك لأن الوجدان قاض بأن لحاظ العطش في نفس المرتوي لا يكفي لأن ينقذ في نفسه شوق إلى الماء، لأن الشوق إنما ينشأ بحسب تركيب الإنسان من قوى ثلاثه، فالشوق هو مَبْلٌ إلى ما يكمله، والمرتوي بالفعل لا يوجد عنده أي قوة ثلاثه مع حاله وقواه فعلاً، وإذا لم يكن مناسبة بين حاله وقواه، فلا ينقذ لأنه لا شوق في حال عدم الملاءمة، لأن الشوق فرع الملاءمة حقيقة، لا تصور الملائم، إذن فالإرادة غير منوطة بالوجود للحاضر.

٣ - النظرية الثالثة:

وهي للمحقق النائي (قده) حيث يقول: إن الإرادة المشروطة، هي فعلية الوجود من أول الأمر كالمطلقة، إذن فهو متفق مع كلتا النظريتين السابقتين من هذه الناحية، فالوجود في كلتا الإرادتين فعلي، لكن الموجود في إحدهما يختلف عن الآخر، فالموجود فعلاً في الإرادة المشروطة معلق، والموجود فعلاً في الإرادة المطلقة هو فعلي غير معلق، فهو يفرق بين الوجود والموجود، فالإرادة المطلقة موجودة بوجود فعلي، بينما الموجود فعلاً في المشروطة هو الإرادة المعلقة.

ومن الواضح أن هذا التفكيك بين الوجود والموجود غير معقول، لكون الوجود عين الموجود بهذا الوجود، فيستحيل أن يكون أحدهما معلقاً والآخر فعلياً، كما أن هذا خلط بين الموجودات الفعلية والموجودات الاعتبارية، فإذا صحّ هذا التفكيك في الوجودات الاعتبارية العنوانية التي لا يكون الموجود فيها حقيقياً، وإنما يكون مسامحياً واعتبارياً، كباب الجعل والمجموع، لكنه لا يصح في باب الإرادة والشوق - محل الكلام الذي هو من مبادئ الجعل، ووجوده وجود حقيقي - . وعليه فيستحيل كون وجوده فعلياً، والموجود فيه إستقبالياً.

وتوضيح ذلك: إنَّ الوجود للشيء تارة يكون وجوداً حقيقياً، وأخرى

يكون وجوداً مسامحياً وبالعناية، من قبيل وجود المطر في الذهن، ويمكن أن يكون وجود واحد حقيقياً لشيء، ومسامحياً لشيء آخر، كتصورنا للمطر، فإنه وجود حقيقي للمتصور الذهني، ولكنه وجود مسامحي بالنسبة للأمر الخارجي، وكل وجود بالنسبة إلى ما هو موجود به بالحقيقة، يستحيل أن يكون بينهما فرق، لأن وجود كل شيء هو عين ذلك الشيء، وعليه فيستحيل أن يكون الوجود فعلياً لكن الموجود تعليلي، ولكن هذا يمكن تعقله في الوجود النفساني للشيء من قبيل أن نتصور في الذهن مطر الشتاء الآتي، فهنا الوجود للمتصور فعلي، ولكن الموجود تعليلي، إذ لو لم يكن الموجود تعليقاً، بل كان هو عين وجوده في الذهن، إذن فمعنى هذا أن المطر يهطل في ذهننا عند تصوره للمطر. وعلى هذا الأساس نقول: إن الإرادة حيث أنها من الموجودات الحقيقية - لأننا نتكلم عن واقع إنقذاح الشوق في النفس - فيستحيل إذن أن يكون وجود الإرادة فعلياً والموجود معلقاً.

ولا يُقاس هذا على الوجودات الاعتبارية، إذ يمكن فيها تصور وجود المطر القادم في الذهن، لأنه وجود إعتباري مسامحي وهو غير الموجود، ولكن هنا في الموجودات الحقيقية، الوجود الحقيقي هو عين الموجود، والصحيح في تفسير حقيقة الإرادة المشروطة هو أن يُقال: إنه في جميع موارد الإرادة يوجد إرادتان:

١ - الإرادة الأولى: هي إرادة الفعل - شرب الماء - وهي ليست موجودة بوجود فعلي - وإنما وجودها الفعلي يكون بعد وجود شرطها، أو التصديق بوجوده خارجاً، كما لو تحقق وجود العطش، أو التصديق بوجوده خارجاً، فإن كان الشرط عطشه هو نفسه، إذن فهو يحسّه ويشعر به، وإن كان الشرط عطش ابنه، فهو فرع إحساسه بعطش ابنه وإحرازه واعتقاده، وإلاً فقبل اعتقاده وإحرازه لعطش ابنه، ليس في نفسه شوق إلى تحصيل الماء. إذن فلا وجود فعلي للإرادة قبل تحقق الشرط بنحو من الأنحاء المذكورة في النظريات الثلاثة، وذلك لما ذكرنا من أن الشوق الحقيقي إلى شيء هو فرع ملاءمة قوى

النفس في الإنسان لما يشتاق إليه، والإحساس به، وهذه ملاءمة لا تكون إلا عند تحقق الشرط خارجاً، وإلا فقبل حدوث الشرط «العطش» لا يوجد أي ملاءمة بين قواه وبين شرب الماء، إذن لا ينقذ في نفسه شوق فعلي نحو الفعل - شرب الماء - بأي معنى للفعلية.

٢ - الإرادة الثانية: وهي إرادة مطلقة وفعلية قبل وجود الشرط، أو التصديق به خارجاً، ولكن ليست هذه الإرادة هي إرادة شرب الماء، بل هي إرادة أخرى، مطلقة وفعلية، وغير مشروطة، توجد دائماً إلى جنب الإرادة المشروطة، وهذه الإرادة هي ذلك الإحساس المبهم الذي كان ينتاب العلماء بأن هناك شيئاً «مّا» إرادته فعلية ومطلقة.

وهذا الإحساس، وإن كان صحيحاً ومطابقاً للواقع، إلا أن متعلق هذه الإرادة ليس شرب الماء - الفعل - بل متعلقها هو الجامع بين شرب الماء وعدم العطش - الارتواء - فهي متعلقة بعدم تحقق المجموع من شرط الوجوب، وعدم الواجب.

وتوضيح ذلك، هو: إنَّ من يريد شرب الماء على تقدير العطش، يريد شيئاً آخر أيضاً، وهو أن لا يتحقق المجموع المركب من العطش وعدم شرب الماء - أي شرط الوجوب وعدم الواجب - فإن هذا الاجتماع مبعوض له من أول الأمر مبعوضة فعلية لمنافرتة مع قواه، فينقذ في نفسه شوق فعلي نحو أن لا يتحقق هذا المجموع المركب، لأن عدمه مراد له من أول الأمر بإرادة فعلية، فهذا الشخص حتى في حال إرتوائه من الماء فعلاً وعدم احتياجه إليه يكره هذه الحصة من العطش، وهي حدوث عطش لا ماء معه، وذلك لمنافرة ذلك مع قواه الفعلية، وبهذا ينقذ في نفسه شوق فعلي نحو أن لا يقع عطش لا رافع له، وهذه الإرادة الفعلية المطلقة هي غير إرادة الفعل - شرب الماء - فإن هذه الإرادة لا تبعث نحو شرب الماء، بل تبعث نحو أن لا يتحقق هذا العطش الذي لا ماء معه، ولهذا لو فرض أن هذا الإنسان يعلم بأنه إذا صعد إلى السطح سيعطش، ولا يجد ماءً معه، فيكون هذا داعياً له أن لا يصعد،

فهذه الإرادة الفعلية تمنعه أن يصعد إلى السطح، بينما إرادة شرب الماء لا دور لها في عدم الصعود الى السطح، بل هي تبقى تدعو إلى شرب الماء لو وُجد العطش، وأما قبل العطش، فالذي يمنعه أن يُقدم على عطش لا ماء معه، هو تلك الإرادة الثانية المتعلقة بالجامع المتقدم بيانه.

ولعلّ إحساس العلماء بوجودانهم، بأن هناك شيئاً «مّا» فعلياً قبل وجود الشرط، وعدم إلتفاتهم إلى إمكان تعدد الإرادة، حيث تكون واحدة منها متعلقة بالجامع المذكور، هذا مع حصر النظر على إرادة شرب الماء، كل هذا جعلهم يتخيلون إن إرادة شرب الماء فعلية قبل العطش، أي إنّ هذه الإرادة المشروطة فعلية من أول الأمر، إذن فهنا إرادتان: إرادة تعيينية لشرب الماء، وهي مشروطة بالعطش، وهي لا وجود لها قبله، وإرادة أخرى لعدم الحصة الخاصة. وهي المتعلقة بالجامع - أي العطش الذي لا ماء معه - وهذه الحصة من العطش يريد عدمها بالإرادة الفعلية المطلقة من أول الأمر، وهذه الإرادة موجودة قبل وجود العطش خارجاً.

وبنظر أكثر تحليلية يُقال: إنّ إرادة شرب الماء التي هي إرادة تعيينية وتحصل بعد العطش، هي تطور للإرادة الثانية المتعلقة بالجامع، بين اللاعطش والماء، أي: إرادة أن لا يعطش عطشاً لا ماء معه، ومثل هذه الإرادة يُشَبَّع مطلوبها بواحد من اثنين: فإما أن لا يعطش، وإما أن يعطش عطشاً معه ماء. وهذه الإرادة ذات إقتضاء تحليلي في بداية الأمر، ولكن بعد أن يحدث العطش، يتعين إقتضاؤها وإشباعها في شرب الماء، وتتحول من إرادة تخيرية إلى إرادة تعيينية.

إذن فالإرادة المشروطة بمثابة تطور للإرادة المطلقة، كما في إرادة شرب الماء على تقدير العطش، فإنها تطور لإرادة الإرتواء الذي يتحقق بالجامع بين طرفيه اللاعطش والماء على تقدير العطش في أول الأمر، ويتعين بشرب الماء في آخره.

والخلاصة: إنّّه في موارد الإرادة يوجد إرادة واحدة تخيرية قائمة

بالجامع، وهي فعلية من أول الأمر، وقبل تحقق الشرط، وغير مشروطة، وتتطور إلى إرادة تعينية عند وجود الشرط خارجاً.

هذا تمام تحقيق حال الإرادة المشروطة.

بناء على هذا، فإن التزامنا في باب الأحكام بأن الحكم في عالم الثبوت له مرحلتان فقط هما: مرحلة الملاك ومرحلة الإرادة والشوق، دون الإلتزام بمرحلة الجعل والإعتبار الثالثة، بل هاتان المرحلتان هما روح الحكم وملاكه، وعند اكتمالهما يُبرز المولى هذه الإرادة للمكلفين، تارة بجملة خبرية بأن يقول أريد منك كذا، وأخرى بجملة إنشائية بأن يقول: صلّ، «صم» وشبه ذلك من التّفنّن في إبراز الإرادة، ويبقى مدلول الإبراز التصديقي في كل هذه الصيغ هو هذه الإرادة.

وبناء على هذا لم يبقَ مجال لكلام آخر بلحاظ عالم الثبوت في الواجب المشروط، وحينئذٍ يكون الحكم عبارة عمّا يُستكشف من إبراز المولى الإخباري، أو الإنشائي، لإرادته بخطابه.

وهذا الخطاب الذي به يُبرز المولى إرادته، له كشفان: أحدهما كشف عن الإرادة المشروطة، والآخر كشف عن الإرادة المطلقة طبقاً لما تقدّم من التلازم بين الإرادتين. وهذان الكشفان لخطاب المولى ثابتان حتى لو كان الخطاب بالصيغة الشرطية، كما في قوله: «إذا استطعت فحج» فإنه يكشف بالمطابقة عن الإرادة المشروطة، وبالإلتزام عن الإرادة المطلقة الفعلية، وبكشف المولى بخطابه عن تلكما الإرادتين، يُنتزع عنوان الباعثية والمحركة، إذ إنّ الباعثية والمحركة ينتزعهما العقل من خطاب المولى باعتبار كشفه عن إرادة المولى التي هي موضوع تحرّك العبد وإنبعاثه نحو مراد المولى، وحيث أن خطاب المولى يكشف عن إرادتين له، حينئذٍ ينتزع العقل منه باعثيتين بلحاظ كل من الكشفين، وتكون كل باعثة على طبق الإرادة المنكشفة، فالباعثية المنتزعة من الخطاب باعتبار كشفه عن الإرادة المشروطة، تكون باعثة مشروطة، وإن كانت الإرادة المنكشفة بالدلالة الإلزامية، إرادة مطلقة

تكون الباعثية باعثية مطلقة، هذا كله بناء على الالتزام بوجود مرحلتين في عالم الثبوت هما: مرحلة الملاك، ومرحلة الإرادة والشوق.

وأما إذا التزمنا في عالم الثبوت بوجود مرحلة ثالثة إسمها «الجعل والإعتبار»، حينئذ يقع البحث ثبوتاً في حقيقة الواجب المشروط بلحاظ مرحلة الجعل والإعتبار.

ولكن قبل الدخول في بحث حقيقة الواجب المشروط بلحاظ مرحلة الجعل والإعتبار، ينبغي أن نوضح إشكالاً سابقاً في برهان النظرية الأولى مع جوابه، حيث أنهم كانوا قد ذكروا هناك: بأن المولى، قبل أن تتحقق الإستطاعة والعطش خارجاً، فهو يُصدر الخطاب، مع أن الخطاب إنما يُصدره المولى توصلاً إلى مراده، وإستطرافاً إلى مطلوبه، وهذا يكشف عن فعلية الإرادة، وقد أجبنا هناك بجواب إجمالي حيث قلنا إنَّ صدور الخطاب - كما ذكر - إنما كان من باب المقدمات المفوتة.

ولكن تفصيل هذا الجواب الإجمالي، هو أن يُقال: إنَّ صدور الخطاب من المولى قبل الإستطاعة والعطش، إنما كان بمحركية الإرادة الثانية لا الأولى، حيث قلنا فيما تقدّم: إنَّ المولى له إرادة فعلية مطلقة متعلقة بجامع «أن لا يوجد عطش لا ماء معه». ومن الواضح أنه لو لم يجعل هذا الخطاب من أول الأمر، إذن فسوف يوجد عطش لا ماء معه، وحينئذٍ، فبإعتبار التحفظ من ناحية هذه الإرادة الفعلية غير المنوطة يُصدر الخطاب، فالخطاب إذن من شؤون محركية الإرادة الثانية دون الأولى.

٣ - المرحلة الثالثة:

من مراحل الحكم هي مرحلة الجعل والإعتبار بعد مرحلتي الملاك والإرادة، وهذه المرحلة وإن لم يكن لها أي أثر في مقام الثبوت، لأن تمام الأثر في نظر العقل إنما هو عالم الملاك والإرادة مع تصدّي المولى لإبرازهما وتحصيلهما، ولكن رغم هذا فقد يُقال إنَّ هذه المرحلة هي صياغة عقلائية

جرى عليها العقلاء في مقام صياغة العالم الأول والثاني، حيث يصوغون إراداتهم وكرهاتهم بلسان الجعل والإعتبار، كتنظيم عقلائي بين الموالي والمكلفين. وحينئذٍ بناء على هذه المرحلة أيضاً، يقع البحث في أن الشرط في الواجب المشروط هل هو قيد في متعلق الإلزام، أو هو قيد في الإلزام نفسه بالضبط، كما جرى هذا السؤال في عالم الملاك والإرادة؟.

والصحيح في المقام: أن القيد قيد في نفس الإلزام والوجوب، وليس في متعلقه، وقد يُبرهن على هذا بمجموع أمرين:

أ- الأمر الأول: هو أن كل قيد إختياري أخذ قيداً في متعلق الإلزام، أي: في الواجب، لا بد أن يكون محرّكاً نحوه من قبل ذلك الوجوب، لأن فرض كون القيد قيداً في الواجب، هو فرع فعلية الوجوب قبله، ومع فعلية الوجوب قبله، يكون الوجوب محرّكاً نحوه متعلقه، ومتعلقه هو المقيد، والتحريك نحو المقيد، تحريك نحو القيد. إذن فكل قيد إختياري أخذ قيداً في الواجب، لا بدّ من كونه الوجوب محرّكاً نحوه.

ب- الأمر الثاني: هو أن القيود غير الإختيارية، يستحيل أن تؤخذ قيداً في الواجب، بل يجب أخذها قيداً في الوجوب، لأنها لو أخذت قيداً في الواجب للزم محرّكية الواجب نحوها، كما يلزم أيضاً كون الوجوب فعلياً قبل وجودها وقد قلنا: إنّ فعلية الوجوب مساوقة مع محرّكيته نحو متعلقه، ومتعلقه هو المقيد، والتحريك نحو المقيد تحريك نحو القيد، وقد فرض أن القيد غير إختياري، والتحريك نحو غير الإختياري غير معقول.

وبناء على هذين الأمرين نقول: إنّ الإستطاعة التي هي شرط في الواجب المشروط، لو أنها أخذت قيداً في الواجب لا في الوجوب، حينئذٍ فإمّا أن تكون مأخوذة قيداً في الواجب بمطلق وجودها، وإمّا أن تكون قد أخذت قيداً بوجودها الإتفاقي الغير ناشئ من الوجوب.

فإن كانت هذه الإستطاعة قد أخذت في الواجب بمطلق وجودها، إذن

يلزم بحكم الأمر الأول، أن يكون الوجوب محرّكاً نحوها، كما يلزم أن يعاقب المكلف إذا لم يسعَ لتحصيلها، وقد عرفت أن التحريك نحوها خلف، لأننا نريد أن نتصور وجوب الحج بنحو لا يحرك نحو الإستطاعة.

وإن كانت هذه الإستطاعة قد أخذت قيداً في الواجب بوجودها الإتفاقي اللأختياري الغير ناشئ من الوجوب لا بمطلق وجودها، إذن فوجودها الإتفاقي غير إختياري للمكلف، ولا يُعقل التحريك نحوه، وحينئذٍ يلزم محذور الأمر الثاني، وهو أخذُ القيد غير الإختياري قيداً في الواجب، وهو غير معقول، كما بُرهن في الأمر الثاني. وبهذا يتعيّن أن تكون الإستطاعة مأخوذة قيداً في الوجوب، لا في الواجب.

والخلاصة هي: إنّه بعد أن تبين إمكان تصور المطلق والمشروط في المرحلة الثالثة من مراحل مقام الثبوت، وهي مرحلة الجعل والإعتبار، وتبين أن جملة من القيود لا بدّ أن تكون قيوداً للوجوب، لا للواجب محضاً.

حينئذٍ يمكن رسم وتأسيس ضابطة كلية قائمة على أصل موضوعي، نكته وروحه هي: إنّ كل قيد لم يؤخذ قيداً في الوجوب، بل أخذ محضاً في الواجب، يلزم محركية الوجوب نحوه.

وقد عرفت أنّ محركية الوجوب نحو قيد الواجب، فرع فرض فعلية الوجوب قبل وجوده، وهو فرع فرض فاعلية هذا الوجوب ومحركيته، وبمحركية الوجوب نحو قيد الواجب غير الإختياري، يلزم المحذور المتقدم، وبهذا يمكن أن نؤسس لضابطة كلية بها، يمكن أن نعرف أيّ القيود يجب أن تؤخذ في الوجوب، وأيّ القيود يجب أن تؤخذ في الواجب وحينئذٍ نقول:

إن الشروط والقيود على قسمين بلحاظ عالم الملاك:

أ - القسم الأول: شروط في أصل إتصاف الفعل إنّه ذو ملاك، وفي أصل

احتياج المكلف إلى الفعل، من قبيل برودة الهواء بالنسبة إلى النار، والإستطاعة بالنسبة إلى الحج.

ب - القسم الثاني: هو ما يكون قيداً في ترتب المصلحة خارجاً، مع فرض فعلية الإتصاف قبله، من قبيل سدّ المنافذ بالنسبة للدفع، والتحريك الخارجي بالنسبة لوقوع الحج.

أمّا القسم الأول من القيود، فهي تارة تكون إختيارية، بمعنى أنه يمكن الإلزام بها من قبل المولى، وأخرى يُفرض أنها ليست إختيارية، بمعنى أنه لا يُعقل الإلزام بها من قبل المولى.

فإن فرض كون هذه القيود في أصل إتصاف الفعل بأنه ذو مصلحة، فإن فرض كونها قيوداً إختيارية، فهذه القيود لا يمكن سحبها من الوجوب، وأخذها في الواجب محضاً، وذلك ببرهان عدم مقتضي لذلك، لأن هذه القيود هي التي بها يتحقق الملاك، فلو فرض أنها سُحبت عن الوجوب، وأُخذت في الواجب، لزم بناءً على الأصل الموضوعي المتقدم، أن يكون الوجوب محرّكاً نحوها، لأنها سُحبت عن الوجوب، وأُخذت في الواجب، مع أنه لا مقتضي للتحريك نحوها، إذ إنّ المولى لا مقتضي عنده لكي يحرك نحو شيء يكون دخیلاً في أصل إتصاف الفعل في كونه ذا مصلحة، بل المولى يحرك نحو المصلحة لو إتصف الفعل بها، لا أنه يحرك نحو أن يتصف الفعل في أنه ذو مصلحة.

إذن فالتحريك نحو هذا القيد بلا مقتضي، وبهذا البرهان يستحيل جر القيود من دائرة الوجوب، وأخذها في دائرة الواجب إنّها للزوم التحريك نحوها، مع أن هذا التحريك بلا مقتضٍ؛ وبهذا يتعيّن أن تكون قيوداً في الوجوب.

وإن فرض كون هذه القيود الإنصافية إنّها ليست إختيارية، بمعنى عدم معقولية الإلزام بها مولوياً، إمّا لأنها خارجة عن الإختيار محضاً كالزوال،

وطلوع الفجر، وإما لكون هذه القيود، وإن كانت إختيارية في نفسها، ولكن قُيِّدَتْ بكونها إتفاقية، حينئذٍ لا يُعقل التكليف بالحصة الإتفاقية من قبل المولى، وحينئذٍ أيضاً، البرهان قائم على أنه لا يمكن سحب هذا القيد من دائرة الوجوب، وأخذه في الواجب محضاً، وذلك لعدم المقتضي، ولوجود المانع معاً.

أما عدم المقتضي فلنفس البيان السابق، إذ إنَّ هذه القيود لو سُحِبَتْ من دائرة الوجوب، وأُخِذَتْ في الواجب محضاً، يلزم محركية الوجوب نحوها بناء على الأصل الموضوعي السابق، والتحريك نحوها بلا مقتضٍ، لأن المولى لا يهيمه أن يحدث ملاك، وإنما الذي يهيمه أنه لو حدث الملاك، فيجب أن يستوفى. وأما المانع، فلأن هذه القيود قيودٌ غير إختيارية، والتكليف بغير الإختياري غير معقول، فلو فرض أن هذا القيد أُخِذَ في الواجب محضاً دون الوجوب، إذن يلزم فعلية الوجوب قبل وجوده، وفعلية الوجوب مساوقة مع محركيته، إذن فيكون محركاً نحو متعلقه، ومتعلقه المقيد، والتحريك نحو المقيد بما هو مقيد، تحريك نحو القيد أيضاً، مع أن القيد غير إختياري في المقام. إذن فالمانع موجود.

وعليه فقيود الإِتصاف أجمع، لا يمكن سحبها من دائرة الوجوب، وأخذها في دائرة الواجب، أما ما كان منها إختيارياً فلعدم المقتضي، وأما ما كان منها غير إختياري فلعدم المقتضي ولوجود المانع أيضاً. وبهذا يتعين أن قيود الإِتصاف سواء أكانت أختيارية، أو غير أختيارية، يتعين أخذها قيوداً في الوجوب، ولكن بعد أخذها هكذا، لا مانع من أخذها قيداً في الواجب، فيقول: من إستطاع يجب عليه الحج المقرون مع الإستطاعة، بحيث لو أٌخِرَ الحج إلى أن زالت عنه الإستطاعة، وحجَّ متسكعاً بعد ذلك، لم يُقبل منه، فيكون القيد للوجوب وللواجب وهذا أمر معقول لو فرض أن وقوع الفعل مقارن مع هذا القيد دخیل في ترتب المصلحة خارجاً، بحيث أن المصلحة المطلوبة من الحج لا تقع إلا إذا وقع الحج قبل زوال الإستطاعة، فحينئذٍ لا

بأس بأن تؤخذ الإستطاعة قيداً في الوجوب، وقيداً في الواجب، لوجود المقتضي وعدم المانع.

أما وجود المقتضي: فلما افترض من أن المصلحة لا تترتب خارجاً إلا على الحصة من الحج المقرونة بالإستطاعة.

وأما عدم المانع فباعتبار أن المانع كان هو التكليف بغير المقدور، وهنا أخذ الإستطاعة التي هي غير مقدورة في الواجب، لا يلزم منها التكليف بغير المقدور، لأنها قد أخذت قيداً في الوجوب أيضاً.

إذن ففرض فعلية الوجوب هو فرض وجود القيد خارجاً، ومع وجود القيد خارجاً حينئذ يكون تحريك الوجوب تحريكاً نحو المقيّد الذي وُجد قيده، والتحريك نحو المقيّد الموجود قيده، هو تحريك نحو ذات المقيّد، والتقيّد، لا نحو القيد، لأن المقيّد هو عبارة عن ذات المقيّد والتقيّد والقيد، فإذا فرضنا أن القيد أخذناه في الوجوب، فأيضاً نكون قد أخذناه في الواجب، وحينئذ فرض فعلية الوجوب هو فرض وجود القيد، ومع وجود القيد، يكون التحريك نحو المقيّد تحريكاً نحو ذات المقيّد والتقيّد، لا نحو القيد، لأن القيد مفروض الوجود في المقام، وذات المقيّد والتقيّد كلاهما إختياري في المقام، فالتحريك نحوهما أمر معقول، ولا يلزم منه محذور.

وأما القسم الثاني، وهي القيود الدخيلة في وقوع المصلحة خارجاً، فهي على قسمين:

أ - القسم الأول: منها، ما يكون إختيارياً.

ب - القسم الثاني: منها، ما لا يكون إختيارياً.

وحيثئذ فإن فرض كونها إختيارية: إذن فلا تؤخذ في الوجوب، بل تؤخذ محضاً في الواجب، لأن المقتضي موجود والمانع مفقود، أما كون المقتضي موجوداً لأخذها في الواجب، فلأنها دخيلة في وجود المصلحة بعد فرض فعلية المصلحة، فيكون التحريك نحوها موافقاً مع المقتضي المولوي

في نفس المولى، وأما كون المانع مفقوداً، فلأن المانع هو لزوم التحريك نحو أمر غير إختياري، والمفروض أن هذا النوع من القيود إختياري، إذن فلا يلزم التحريك نحو أمر غير إختياري، وإن فرض كون قيود هذا القسم أنها غير إختيارية ولكنها قيود في ترتب المصلحة خارجاً، لا في إتصاف الفعل في كونه ذا مصلحة، كما لو فرض أن طلوعاً من نهار شهر رمضان قيدٌ في ترتب المصلحة ووجودها، لا في إتصاف الصوم بأنه ذو مصلحة، ولكن هذا القيد غير إختياري، في مثل ذلك لا يُعقل سحبه من دائرة الوجوب، وأخذه محضاً في الواجب، بل لا بدّ من أخذه في دائرة الوجوب، مضافاً إلى أخذه في الواجب، إذ لا يُعقل إطلاق الوجوب من ناحيته، وإن كان مقتضي إطلاق الوجوب موجوداً، لأن المفروض أن هذا القيد ليس دخيلاً في إتصاف الفعل في كونه ذا مصلحة، إذ لو كان يمكن للمولى أن يجعل الوجوب مطلقاً لجعله، ولكن لوجود المانع.

وذلك لأن الوجوب إذا كان مطلقاً وغير مقيد بذلك القيد، إذن سوف يكون مطلقاً من ناحيته، وإذا كان مطلقاً من ناحيته، يلزم كونه محرراً نحو المقيّد حتى في حالات عدم وجود القيد، وهو تحريك نحو أمر غير إختياري، وهو غير معقول.

نعم هناك إستثناء واحد لهذا الحكم وهو فيما إذا أحرز المولى في نفسه، أن القيد سوف يوجد خارجاً في حق جميع المكلفين الذين جعل الخطاب في حقهم، وأن الفجر طالع يقيناً، حينئذٍ وإن كانت قيود الترتب والوجود قيوداً غير إختيارية، ولكن لما كان المولى في نفسه يعلم بوجودها، حينئذٍ لا بأس بجعل الوجوب مطلقاً من ناحيتها، لأن إطلاق الوجوب من ناحيتها غاية ما يلزم منه هو محركية الوجوب نحو المقيّد، بقيد غير إختياري، ولكن المقيّد بقيد غير إختياري سيكون وجوده إختيارياً، وإنما يكون القيد بغير الإختياري غير إختياري فيما إذا لم يُضمن وجود القيد الغير إختياري، وأما في حالة ضمان وجود القيد غير الإختياري حينئذٍ يكون المقيّد به إختيارياً لا محالة.

وعليه فلا يلزم محذور من إطلاق الوجوب من ناحيته .

بقي بعد هذا، الإشارة إلى نقطة وهي : إن ما تعقلناه في المرحلة الثالثة من الوجوب المشروط، لا يعني مقايسة باب الأحكام الشرعية بباب القضايا الحقيقية كما هو ظاهر المحقق النائيني^(١) (قده)، فإنه بعد أن تعقل الواجب المشروط، ذهب إلى أنَّ حال الواجب المشروط هو حال القضايا الحقيقية . فكما يوجد في القضايا الحقيقية مرحلتان، مرحلة القضية الشرطية الصادقة حتى مع كذب طرفيها، ومرحلة القضية الفعلية، الحملية في طرف الجزاء، والتي تكون فعلية عند فعلية الشرط، فكذلك الحال في الواجب المشروط فإنه تكون للحكم الشرعي مرحلتان :

مرحلة جعل الوجوب على المستطيع التي ترجع إلى قضية حقيقية شرطية .

ومرحلة المجعول التي ترجع إلى قضية فعلية للوجوب عند فعلية وتحقيق الشرط في الخارج، فإذا قال المولى : إذا استطعت فحج، فهذه قضية شرطية لا تختلف في روحها عن القضية الحقيقية، فكما أن القضية الحقيقية ترجع في روحها إلى قضية شرطية كما في قوله «النار حارة» فإنها ترجع إلى قضية شرطية مفادها أنه إذا كان شيء «مّا» ناراً فهي حارة، وكذلك هنا في القضايا الشرطية فقضية «إذا استطعت فحج» مفادها قضية حقيقية، تعني أنه إذا كان إنسان «مّا» مستطيعاً، فهو يجب عليه الحج، وبهذا يكون (المحقق النائيني) قد قاس القضية الحكمية الشرعية بقضية حقيقية تكوينية كما في «النار حارة» بلحاظ المرحلة الأولى والثانية، وهو بهذا تصوّر للحكم عالمين : عالم الجعل، وعالم المجعول، فعالم الجعل هو عالم المرحلة الأولى، أي : عالم القضية الشرطية، بينما عالم المجعول هو عالم المرحلة الثانية، أي : عالم القضية الفعلية، يعني عالم فعلية الجزاء بفعلية شرطه .

(١) أجود التقريرات: الخوئي ج ١ ص ٢٢٤ .

وهذه المقايسة، بلحاظ المرحلة الأولى وهي مرحلة القضية الشرطية، هي صحيحة، ولكنها بلحاظ المرحلة الثانية، مرحلة القضية الفعلية، هي غير صحيحة، فإن قضية «النار حارة» لها مرحلة فعلية، وهي مرحلة فعلية الجزاء بفعلية الشرط، ولكن قضية المستطيع يجب عليه الحج، هذه القضية ليس لها وراء عالمها وجود فعلي، ومرحلة فعلية لكي تُقاس هذه بتلك كما تقدمت الإشارة إلى ذلك في الشرط المتأخر. فإن القضية الحقيقية يكون لجزائها مرحلة فعلية حقيقية، وهذا بخلاف القضية المجعولة، فإنها لا يكون لجزائها مرحلة فعلية حقيقية بالدقة بل وهمية تصورية.

والخلاصة هي: إنّ الوجوب المشروط في مرحلة الجعل والإعتبار - المرحلة الثالثة - وإن كان يُنشأ على نهج القضايا الحقيقية، بمعنى أنه يُقدّر وجود الشرط تقديراً، ثمّ يُنشأ الوجوب على أساس هذا التقدير، كما يقدر وجوب النار، وينشأ الحكم بالحرارة على أساسه.

ولكن الفرق بين الإعتبار الذي يتمثل فيه الحكم في المرحلة الثالثة، وبين القضايا الحقيقية في الأمور الخارجية، هو: إنّ القضايا الحقيقية لها وراء عالم القضية الشرطية فعلية لجزائها في ظرف فعلية موضوعها، ولكن الإعتبار الذي تتمثل فيه قضايا الأحكام في المرحلة الثالثة، فهو ليس له وراء عالم القضية الشرطية المجعولة بذلك الإعتبار، ليس له فعلية للجزاء بفعلية الشرط، كما أشرنا إلى ذلك في بحث الشرط المتأخر.

وحاصل الكلام في ذلك هو: إنّ المولى حينما يعتبر وجوب الحج على المستطيع، فإنه يحدث بهذا الإعتبار شيئاً لم يكن قبله - سواء أكان مستطيعاً في الخارج أو لم يكن، وهذا الشيء الذي يحدث هو عبارة عن نفس الجعل والإعتبار، إذ إنّ الجعل والإعتبار حادثان بعد العدم، فالحادث قضية شرطية مجعولة ومفترضة، وهي قضية أنه لو كان مستطيعاً لوجب عليه الحج، وهذه القضية الشرطية تكون ثابتة بالجعل والإعتبار، بعد أن لم يكن لها ثبوت قبل ذلك، ثم بعد ذلك، يُفرض أن الشرطية - الإستطاعة - توجد خارجاً، حيث

يصح السؤال هنا، بأنه: هل حدث شيء جديد عند وجود الشرط حيث يُقال: إنَّ ذلك الجزاء في القضية الشرطية كان موجوداً بوجود تقديري، والآن أصبح موجوداً بوجود فعلي تبعاً لفعلية وجود الشرط، فهل هذا التساؤل وهذا القول، له واقع أو لا؟.

قد سبق وناقشنا هذا الوجود الثاني حيث قلنا هنا: إنه في ظرف وجود الإستطاعة خارجاً، لا يحدث شيء آخر وراء عالم الجعل والإعتبار غير الذي كان ثابتاً من أول الأمر.

وكان برهاننا على ذلك هو أن ثبوت شيء وحدوثه عند وجود الإستطاعة خارجاً، إمّا أن يكون نسبته إلى الجعل نسبة المَجْعول إلى الجعل، وإمّا أن يكون نسبته إلى الجعل نسبة المَقْتَضَى إلى المَقْتَضَى، والمسبّب إلى السبب، فإن فرض أن هذا الشيء نسبته نسبة المَجْعول إلى الجعل، بمعنى أن الجعل جعل وإيجاد له، فقد سبق وقلنا: إنَّ هذا غير معقول، لأن المَجْعول مع الجعل كالوجود مع الإيجاد، فكما أن الوجود عين الإيجاد، فكذلك المَجْعول والمعتبر عين الجعل والإعتبار، ولا تُعقل المغايرة بينهما.

ولكن في المقام يوجد مغايرة بينهما، لأن الإعتبار كان موجوداً، ولم يكن هذا المَجْعول موجوداً ثم وجد، ومع فرض وجود هذه المغايرة بينهما، يستحيل أن تكون نسبة أحدهما إلى الآخر نسبة المَجْعول إلى الجعل، والمعتبر إلى الإعتبار، لما بُرهن عليه من العينية والاتحاد بينهما.

وفي مقام توضيح هذا المطلب وتعميقه يُقال: إن الإعتبار صفة من الصفات النفسانية ذات الإضافة، إذ إنَّه يوجد في عالم النفس صفات ذات إضافة، وصفات ليست بذات إضافة، ومن جملة الصفات القائمة في عالم النفس، وهي ذات إضافة، الإعتبار، والحب، والبغض، والقدرة، والعلم، فإن الإعتبار يحتاج إلى معتبر، والحب إلى محبوب، والقدرة إلى مقدور وهكذا. وأمّا الصفات النفسانية التي ليست بذات إضافة فهي من قبيل الجبن،

والكرم، والبخل، فإن كل واحدة من هذه الصفات لا يحتاج إلى طرف بحسب الخارج.

وحينئذ يُقال: إنّ الصفات النفسانية ذات الإضافة، ليست الإضافة فيها إلى المحبوب والمقدور وغيره، إضافةً زائدةً على ذاتها، بل هي إضافة مستبطنة في حاق ذاتها وجوهرها، إذ لو كانت إضافة العلم إلى المعلوم، وهكذا الحب إلى المحبوب، زائدة على ذات الحب، وطارئة عليه، إذن كان حالها حال زيادة البياض على الجسم، ولازم ذلك أنه كما يمكن أن نتعقل الجسم كما هو هو في مرتبة ذاته، في المرتبة السابقة على طرو البياض عليه، فكذلك هنا يمكن أن نتعقل الحب في مرتبة ذاته من دون إضافته إلى محبوب، لأن هذه الإضافة طارئة ومتأخرة عن مرتبة ذات الحب، بينما هذا غير معقول بالوجدان، فإن الحب في أي مرتبة تصوّرناه، لا بدّ له من محبوب، ولا العلم، ولا الاعتبار أيضاً في أي مرتبة دون إضافة معلوم له، فإن هذا بخلاف الجسم والبياض فإنه يمكن تصوّره بحد نفسه من دون إضافة إلى البياض أو السواد، وهذا يبرهن أن إضافة العلم إلى المعلوم، والإعتبار إلى المعتبر، ليست إضافة زائدة على الذات وإلاّ لزم ما تقدّم، إذن فهذه الإضافة مقومة لذات الحب، ولذات العلم والإعتبار في مرتبة ذوات هذه الأشياء.

وحينئذ إذا كانت هذه الإضافة ثابتة في مرتبة ذات الحكم، فهي لا تخلو من إحدى حالتين: فإما أن تكون هذه الإضافة ثابتة بلا طرفها المضاف إليه، وهو أمر غير معقول، لأن الإضافة نسبة تتقدم بالطرفين، إذن فلا بدّ أن تكون ثابتة مع طرفها المضاف إليه، وهو الحالة الثانية، إذن فتكون الإضافة إلى المحبوب ثابتة في مرتبة ذات الحب، وكذلك المحبوب، فإنه ثابت في نفس المرتبة وهذا معناه، إنّ متعلق الحب والمحبوب بالذات، كما متعلق العلم والمعلوم بالذات، هو نفس الصورة والمفهوم الثابت في أفق نفس العلم، وأفق نفس الحب، وهذا هو المسمّى بالمعلوم بالذات والمحبوب بالذات، لأنه هو طرف الإضافة حقيقة، وهو متعلق الحب في الحب، ومتعلق العلم في

العلم ومتعلق الإعتبار في الإعتبار، وأمّا ما يحاكيه في الخارج ويمثله فيُسمّى بالمعلوم بالعرض، والمحبوب بالعرض، والمعتبر بالعرض، بمعنى أن هذا المعلوم بالعرض ليس هو متعلق الحب حقيقة، ولا للإعتبار حقيقة، وإنما هو أمر يماثل ما تعلّق به الحب والإعتبار.

وبهذا يتبرهن على أن المعتبر بالذات دائماً موجود في أفق نفس الإعتبار، ويستحيل أن يكون موجوداً خارج أفق نفس الإعتبار لما تقدّم من أن الإعتبار من صفات ذات الإضافة، والإضافة صفة ثابتة في مرتبة ذاتها، وثبوتها هكذا مساوق لثبوت المضاف إليه.

وعليه فيستحيل أن يكون المعتبر بالذات ثابتاً وراء أفق الإعتبار.

وهذا بخلاف المعتبر بالعرض، فإنه ليس معتبر حقيقة، وإنما يسمّى معتبر بالعرض، بمعنى أنه هو المحكي عنه، والمرئي، والمشابه للصورة الذهنية، لوضوح أن الصور الذهنية المقومة للحب في أفقه، وللإعتبار في أفقه، هذه الصور، إنما يلحظها المحب، والعالم، والمعتبر، بإعتبار حكايتها للخارج، ومرآيتها للخارج، حيث لا يرى بها إلا الخارج، وإن كان في الواقع لا يرى الخارج، وإنما يراها هي، ولكن بالنظر الإفنائي يرى بها الخارج، فذاك الخارج بالنظرة الإفنائية المسامحية كأنه هو المحبوب، والمعلوم، والمعتبر، وإن كان بالنظرة التدقيقية هو مطابق للمحبوب، لا نفسه هو المحبوب، وكذلك للمعلوم والمعتبر، لأنّه هو المعلوم والمعتبر.

وعلى ضوء هذا لا يُعقل القول بأن المعتبر يكون موجوداً في عالم فعلية الإستطاعة، وتكون نسبته إلى الإعتبارية نسبة المعتبر إلى الإعتبار، وإن كانت نسبة المجهول في وجوب الحجج على المستطيع عند الإستطاعة، نسبة المسبّب إلى السبب، والمقتضى إلى مقتضيه، فقد تقدمت الإشارة إلى عدم صحة ذلك أيضاً، لأن هذا المسبّب إمّا أن يُدعى أنه موجودٌ خارجي أو موجودٌ نفساني، وكلاهما باطل.

أما كونه باطلاً فيما إذا إدّعي أنه موجود خارجي، فلوضوح أن الأحكام الشرعية ليست موجودات خارجية، إذ لا شيء في الخارج إسمه الوجوب.

وأما كونه باطلاً فيما إذا إدّعي إنه موجودٌ نفسانيٌ فكذلك هو أمر غير معقول، لأن هذا المجمعول تابع لواقع وجود الإستطاعة خارجاً، مع أنه من الواضح أنه لا يُعقل أن يحدث شيء في نفس المولى الجاعل تبعاً لوجود الشرط - الإستطاعة - خارجاً، سواء علم بتحققها، أو لم يعلم، لوضوح أن فعلية المجمعول تابعة لوجود الإستطاعة خارجاً، سواء علم بتحققها، أو لم يعلم.

وبهذا يتبين أن الشقوق كلها باطلة، وبه يتضح أنه لا يوجد في الأحكام والقضايا المجمعولة والمعتبرة، شيء حقيقي له وجود خارجاً، أو في نفس المولى نسميه بالمجمعول الفعلي، إلا نفس وجوده الثابت في نفس الجعل والإعتبار على نهج القضية الشرطية والتقديرية.

نعم هذه القضية الشرطية والتقديرية، لا تكون محركة وفاعلة قبل تحقق الشرط ووجوده، وإنما تصبح محركة وفاعلة بعد وجود الشرط وتحققه، لوضوح أنه لا يستطيع حتى تحركه، فلم يبق إلا الفقراء، إذن فهي لا تكتسب المحركة في شخص خارج إلا إذا إنطبقت عليه لا محالة. إذن فظرف الإستطاعة هو ظرف المحركة والفاعلية لهذه القضية الخارجية، لا أنه يحدث شيء حقيقة في ظرف وجود الموضوع.

لكن لا بأس بأن يُقال: بأنه يحدث شيء مسامحة عند تحقق الشرط خارجاً، فنعبّر عنه مسامحة بفعلية المجمعول، وتحقق الوجوب، يعني بالنظر الإفنائي، حيث أن المولى والمعتبر كأنه يرى الصورة الذهنية فانية في الخارج ومرة له، فهو كأنه يرى شيئاً يحدث في الخارج، لكنها رؤية تصورية إفنائية، وليست نظراً حقيقياً، فحينما يُقال: بأن وجوب الحج قد ثبت على زيد، فهذا القائل يجري حسب هذه النظرة، وهذه النظرة وإن كانت كاذبة بحسب

البرهان، لكنها نظرة عرفية إرتكازية قد جرى عليها العقلاء، وجرى عليها، (المحقق النائيني) نفسه، في تصويره لعالم الجعل والمجعول.

إذن فتصوير عالم المجعول تصوير عرفي عقلاني، وإن كان بحسب الواقع ليس موجوداً، ولكن قد تطابق الفهم العرفي على أن المجعول والمعتبر حينما يُرى بالنظرة الإفنائية، فإنه يُرى كأنه الخارج، فكأنه جعل الخارج.

ونحن وإن كنّا لا نُنكر عالم المجعول بحسب النظر العرفي والعقلاني، لكننا ننكر واقعه بحسب النظر البرهاني.

وبإنكار المجعول بحسب النظر البرهاني، حُلَّ إشكال الشرط المتأخر كما تقدم معنا، كما أنه بناء على قبول المجعول بالنظر التصوري، صحّ إستصحاب بقاء المجعول في الشبهات الحكمية، كما سيأتي. وقد تبين بعد كل هذا إمكان الواجب المشروط في مقام الثبوت في تمام المراحل الثلاث للحكم، كما إتضح بما ذكرناه أخيراً، الجواب على إشكال (المحقق^(١) الخراساني) في الواجب المشروط من إستلزامه التفكيك المَحَال بين الإعتبار والمعتبر، والإنشاء والمنشأ، إذ قد تبين عدم لزوم التفكيك بين الإعتبار والمعتبر بالذات، والإنشاء والمنشأ بالذات، لما عرفت من العينية، وعدم الوجود الحقيقي لهما خارج أفق نفس الإعتبار والإنشاء.

وأما المعتبر والمنشأ بالعرض، فليس بالمنشأ والمعتبر حقيقة، وإن كان يماثل ما تعلق به الحب والإعتبار والإنشاء.

هذا هو تمام الكلام في تعقل الوجوب المشروط في المرحلة الأولى، مرحلة مقام الثبوت.

المرحلة الثانية:

في تعقل الوجوب المشروط في مرحلة مقام الإثبات، وما يرد

(١) كفاية الأصول: مشكيني ج ١ ص ١٥٤.

إشكالات في هذا المقام، حيث أُشكل على رجوع الشرط إلى الوجوب في مرحلة الإثبات والدلالة، فيما إذا إستُفيد الوجوب من صيغة الأمر، كما إذا قال: - حج وأكرمه - دون أن يكون لعلماء الأصول إشكال على ذلك فيما إذا إستُفيد الوجوب من مفهوم إسمي، كما إذا قال. وجوب الحج مشروط بالإستطاعة - ومنشأ الإشكال هو أن صيغة الأمر وهيته تدل على مفهوم حرفي نسبي.

وقد تقدّم في بحث المعاني الحرفية، إنّ الهيئات ملحقة بالحروف، وعليه، يكون مدلول الهيئة هو النسبة ببعض المعاني كالنسبة الطلبية والإرسالية القائمة بن المكلف والمادة، فإذا كان الوجوب مستفاداً بنحو المعنى الحرفي النسبي، والنسب لا تقبل التقييد بإعتبار أنها سنخ مدلول حرفي، إذن فالشرط، أي المجيء في قوله: «إذا جاء زيد فأكرمه» لا يُعقل رجوعه إلى مفاد هيئة «أكرمه»، والأصوليون وإن بحثوا هذا الإشكال في مقام الثبوت، واعترفوا بإمكانية رجوع الشرط إلى مدلول الهيئة، بحسب الفهم العرفي والقواعد اللغوية، لكن بعد فرض عدم إمكان ذلك بإعتبار كون مدلول الهيئة سنخ مدلول حرفي نسبي، وكون المداليل الحرفية والنسبية لا تقبل التقييد، من هنا ذهبوا في إرجاع الشرط إلى مدلول المادة، وصار القيد قيداً للواجب بإعتبار هذا الإشكال، وقد قُرّر الإشكال بأحد تقرّيبين:

التقريب الأول: هو إنّ الإطلاق والتقييد إنما يعرضان على المفاهيم الكلية القابلة للإنطباق على كثيرين في أنفسها، كالمفاهيم التي تتّسع بالإطلاق تارةً، وتضيق بالتقييد أخرى، دون المفاهيم التي لا تقبل الإنطباق على كثيرين، وإنما هي أفراد متعيّنة متشخصة لا يُعقل فيها، إطلاق ولا تقييد.

وقد تقدّم في بحث الوضع، أن المعاني الحرفية موضوعة بالوضع العام، والموضوع له الخاص، وأنها أمور خاصة جزئية، وعليه، فهي لا تقبل الإطلاق والتقييد.

وتحقيق الجواب على هذا التقريب، هو: إنّ منشأ هذا التقريب إنما هو

الخلط بين مدلولين للجزئية، إذ إنّ هناك جزئية حقيقية لا تقبل الصدق على كثيرين، وبالتالي فهي لا تقبل الإطلاق وكذلك التقييد، وهناك جزئية فرغنا عنها في بحث الوضع في باب المعنى الحرفي، فهي لا تنافي الكلية القابلة للصدقة على كثيرين.

وتوضيح ذلك، هو: أنّنا قلنا في باب الحروف إنّ هناك إستعمالين لحرف «من» أحدهما كما في قولك: «سرت من البصرة إلى النجف»، والإستعمال الآخر كما في قولك، «سرت من النجف إلى كربلاء» فهناك نسبة إبتدائية قائمة بين البصرة والنجف، وهناك نسبة إبتدائية قائمة بين النجف وكربلاء، وكل من هاتين النسبتين تُغيّر الأخرى في طرفيها، فطرفاً الأولى هما عبارة عن «السير من البصرة إلى النجف» فالبصرة مبتدأ منه، والسير مبتدأ به، والنجف هي المنتهى إليه السير، وطرفاً النسبة الأخرى هي عبارة عن «السير من النجف إلى كربلاء»، فالسير مبتدأ به، والنجف مبتدأ منه، وكربلاء منتهى إليه السير، فهاتان نسبتان متغيرتان من حيث الطرفين.

وقد وقع الكلام حول إمكانية جعل مدلول «من» موضوعاً لجامع النسبتين بعد إلغاء خصوصية الطرفين فيهما، فيُقال: إنّ «من» موضوع لجامع النسبة الإبتدائية في كلتا القضيتين، سواء أكان الإبتداء من البصرة أو من النجف، كما نصنع في أسماء الأجناس حينما تُلفي فيها سواد زيد وبياض عمر، ونضع نقطة «إنسان» لجامع الإنسان، سواء أكان أسود أو أبيض، ومثل هذا نصنع في باب الحروف.

وقد أجاب المستشكلون في رجوع القيد إلى الهيئة بالمنع من ذلك، بل بإستحالة ذلك في باب الحروف ومنها الهيئات، وذلك لأن كلتا النسبتين متقومة ذاتاً بطرفيها، فإن النسبة بإعتبارها أمراً إندكاكياً، ومتقومة ذاتاً وإندكاكاً بطرفيها، وكذلك النسبة الأخرى بإعتبارها أمراً إندكاكياً، ومتقومة ذاتاً وإندكاكاً بطرفيها، وحيثُ يستحيل تكوين الجامع بين النسبتين، لأننا إن ألغينا خصوصية الطرفين هنا، وخصوصية الطرفين هناك، إذن فقد ألغينا أصل ماهية

النسبة في كلتا النسبتين، وإن لم تُلغِ الطرفين في كلتا النسبتين، إذن فبقى كلتا النسبتين متغايرتين.

وبهذا لا يمكن تحصيل الجامع مع التحفظ على خصوصيات طرفي النسبة، إذن يستحيل تكوين جامع بين النسبتين بإلغاء طرفي النسبة.

وبهذا يتعيّن أن يكون حرف «من» موضوعاً بالوضع العام، والموضوع له خاصاً أي: إنّ «الموضوع له» إنما هو النسبة المتقومة «بالبصرة والنجف» بخصوصها في القضية الأولى، و«الموضوع له» في القضية الثانية، إنما هو النسبة المتقومة «بالنجف وكربلاء» بخصوصها، إذن فمعنى أن الموضوع له خاص وجزئي، يعني جزئياً وخاصاً بلحاظ طرفي النسبة، بمعنى أن الموضوع له هو النسبة المحفوظ لها شخص طرفيها، لا النسبة المأخوذة لا بشرط من حيث طرفيها، حيث أننا يمكن أن نسمي النسبة الأولى، بالنسبة الجزئية الطرفية، في مقابل من يتوهم أنّ «الموضوع له» هو النسبة التي لم يؤخذ فيها طرف أصلاً، كما برهننا على هذه المدّعات في بحث الوضع. حيث قلنا: إنّ النسبة الجزئية الطرفية بالمعنى المتقدم، لا تتنافى مع كون النسبة أمراً كلياً قابلاً للصدق على كثيرين، بلحاظ صدقها على الخارج.

فالمعنى الحرفي هو جزئي، بمعنى الجزئية الطرفية، وهو كلي، بمعنى أنه قابل للصدق على كثيرين.

وبناءً على هذا، فإنه يُعقل فيه الإطلاق والتقييد إذ إنّهما من شؤون الكلي، بمعنى القابل للصدق على كثيرين.

التقريب الثاني: للإشكال هو أن يُقال: إن الإطلاق والتقييد لشيء هو حكم من قبل المتكلم على ذلك الشيء، إذن هو فرع لحاظ ذلك الشيء الذي هو موضوع الإطلاق والتقييد، والتوجه إليه توجه تفصيلي إستقلالي، والمفروض أن المعاني الحرفية معانٍ آليّة لا يمكن التوجه إليها توجهها إستقلالياً، وما دامت هكذا، فلا يمكن الحكم عليها بالإطلاق، ولا بالتقييد.

وجواب هذا التقريب، هو: إِنَّهُ إِنْ أُريدَ بِالآلِيَّةِ معنى المَرَاتِيَةِ على حَدِّ مَرَاتِيَةِ المَرَاةِ، كما في مثل نظر الإنسان إلى وجه في المَرَاةِ، فهو ينظر إلى المَرَاةَ نظراً إعفائياً، ولكن تمام نظره نحو الصورة الموجودة في المَرَاةِ حتى مع يقينه أنه إنما ينظر إلى زجاج، فهو حينئذٍ إِنْ أرادَ أَنْ يحكم على ما في المَرَاةِ، فسوف ينصبُّ حكمه على المرئي، لأنه غافل عن نفس المَرَاةِ، فَإِنْ أُريدَ أَنْ المعاني الحرفية تكون هكذا، فهذا في غير محلّه، لأنه كثيراً ما يكون التوجه إلى المعنى الحرفي مستقلاً، وذلك كمن يُسأل عن شخص فيقول: في المسجد، فيكون التوجه هنا إلى الحالة الكائنة، أي إلى الكون في المسجد، والنظر إلى النسبة القائمة ما بين «زيد» وما بين كونه في «المسجد» بناءً على تقدير «كائن» فهنا السؤال ليس عن «زيد» ولكن عن ربط كونه في «المسجد»، فهذا هو محطّ نظر السائل.

وعليه، فلم يقدّم برهان إذن على أن المعاني الحرفية يكون مغفولاً عنها.

وإن أُريدَ بِالآلِيَّةِ الوجود التبعي الإندكائي، وهو كون المعنى الحرفي بإعتباره أمراً نسبياً، والنسبة مندكة ذاتاً ووجوداً في طرفيها، فلا يُعقل أن توجد بوجود إستقلالي أصلاً، لا في عالم الخارج، ولا حتى في عالم الذهن، حيث تخرج عن كونها نسبة، وتصير أمراً منسوباً لا نسبة، فالنسبة الحقيقية بالحمل الشائع، لا يُعقل أن توجد لا في الخارج، ولا في الذهن بوجود إستقلالي، وأنما توجد مندكةً دائماً في غيرها، وتبعاً له، كما بُرهن على هذا في بحث المعاني الحرفية.

فإن أردتم هذا المعنى من الآلية فهو صحيح، ولكن حينئذٍ يُصاغ الإشكال بشكل آخر فيقال:

إن المعنى الحرفي إذا كان موجوداً تبعاً وإندكاكاً، إذن، فلا يُعقل التوجه نحوه، لأن توجه النفس نحوه، هو عبارة أخرى عن وجوده في النفس، وحيث أن الإطلاق والتقييد فرع توجه النفس، وحيث أن توجه النفس لشيء إستقلالاً

يساوق وجوده إستقلالاً، وحيث أن المعنى الحرفي لا يُعقل فيه الوجود الإستقلالي، إذن فيمتنع فيه الإطلاق والتقييد، لأنه يلزم منه أن يكون للمعنى الحرفي وجود إستقلالي، وهو خُلف كون المعنى الحرفي إنداكياً.

وجوابه، هو إنّه لو سُلم في المقام أن التوجه الإستقلالي نحو هذا الوجود التبعية خُلف، وفرض أنه لا بدّ من كون التوجه توجهاً تبعياً، فغاية الأمر، أن نلتزم بأن الإطلاق والتقييد ينصبّ على المعنى الحرفي كعنوان إسمي مشيراً إلى المعنى الحرفي، إذ إنّه تارة يتوجه إلى المعنى الحرفي مستقلاً، وتارة أخرى يُتوجه إلى المعنى الحرفي بواسطة عنوان مشير، وذلك كالواضع الذي لاحظ المعنى الحرفي، لكن لا مباشرة، بل بواسطة عنوان مشير.

كذلك هنا، فيُقال: إن الإطلاق والتقييد ينصبّ على المعنى الحرفي بواسطة عنوان مشير إليه.

وبهذا تبين، أن الواجب المشروط ليس فيه إشكال، لا ثبوتاً، ولا إثباتاً. وبهذا تمّ بحث مقام الثبوت ومقام الإثبات.

وهناك كلام آخر، يُقرّب تارة بحسب مقام الثبوت، وأخرى بحسب مقام الإثبات، ويسجّل إشكالاً على الواجب المشروط. فإذا لوحظ بحسب مقام الثبوت، فيُقال: إنّ الوجوب المشروط تفكيك بين الاعتبار والمعتبر.

وإذا قُرّب بلحاظ مقام الإثبات، فحينئذٍ، بناءً على أن الإنشاء إيجاد للمعنى باللفظ، يُقال: إنّ الوجوب المشروط تفكيك بين الإنشاء والمُنشئ. وهذا الإشكال، ظهر جوابه ممّا تقدّم في مناقشة الميرزا^(١)، حيث تبين،

(١) المصدر السابق.

أنّ المعتر موجود بعين وجود الإعتبار، وأنّ المنشأ موجود بعين وجود الإنشاء.

وعليه، فلا تفكيك بين الإعتبار والمعتبر، وبين الإنشاء والمنشأ.

فإن أرادوا أن المعتر بالذات والمنشأ بالذات، قد إنفك عن الإعتبار والإنشاء، فقد برهنا فيما تقدّم على بطلان ذلك.

وإن أرادوا أن المعتر بالعرض أو المنشأ بالعرض، أي: ما هو المطابق للمعتبر وللمنشأ قد إنفك، فالجواب إنه لا بأس بذلك، لأن المعتر بالعرض ليس معتبراً حقيقة، والمنشأ بالعرض ليس منشأً حقيقة.

وبهذا تمّ البحث في الواجب المطلق والمشروط، ونستأنف البحث في المعلق والمنجز.

الواجب، المعلق، والمنجز

ومن تقسيمات الواجب، تقسيمه إلى: الواجب المعلق، والواجب المنجز.

والأصل في هذا التقسيم هو صاحب الفصول (قده)^(١)، حيث ذكر أن القيود التي تؤخذ في الواجب على نحوين:

أ - النحو الأول: أن تكون هذه القيود مأخوذة في الواجب بنحو يترشح عليها الإلزام والتحريك من قبل المولى.

ب - النحو الثاني: أن تكون هذه القيود مأخوذة بنحو لا يترشح عليها الإلزام والتحريك، ولذلك جعل القسم ثلثية، وذلك بأن يُقال:

إنَّ القيدَ إمَّا أن يكون مأخوذاً قيداً للوجوب، فيكون الواجب مشروطاً، وإمَّا أن يكون مأخوذاً قيداً للواجب، وعلى الثاني، فإمَّا أن يكون هذا القيد مأخوذاً في الواجب بنحو يترشح عليه الإلزام والتحريك من قبل المولى، حيث يجب تحصيله، فهو المنجز، وأخرى يكون مأخوذاً قيداً في الواجب بنحو لا يترشح عليه الإلزام والتحريك، حيث لا يجب تحصيله، فهو المعلق، وذلك بأن يؤخذ بوجوده الإتفاقي الصدفتي.

(١) الفصول في الأصول: محمد حسين بن محمد رحيم ص ٨٠ - ٨١.

ومن المعلوم أنّ الوجود المقيّد بالصدفة والإنفاق، لا يُعقل التحريك نحوه، لأنّ وقوعه بسبب التحريك نحوه خُلف، كونه صدفة وإتفاقاً، وقد سُمّي هذا القسم الثالث بالمعلّق.

وبهذا يتبيّن، أن المعلّق الذي ذكره صاحب الفصول هنا، هو عين الواجب المشروط عند الشيخ الأنصاري «قدّس سرّه»^(١) على ما نُسب إليه في تقريراته، كما تقدّم في المسألة السابقة، حيث أرجع الواجب المشروط إلى هذا المطلب، عندما ادّعى أن القيود تؤخذ في الواجب، لا في الوجوب، إلّا أنها مأخوذة في الواجب بنحو لا يترشح عليها الإلزام والتحريك.

وقد استعمل الشيخ «قدس سره» هذه الصياغة بلحاظ قيود الإتصاف، حيث ادّعى أن القيود الدخيلة في إتصاف الفعل بكونه ذا مصلحة، من قبيل تحقق الشتاء بالنسبة إلى النار في كونه ذا مصلحة، أو تحقق الإستطاعة الدخيلة في إتصاف الحج بكونه ذا مصلحة، فقد ادّعى أن هذه القيود هي التي تؤخذ قيداً في الواجب، ولا تؤخذ قيوداً في الوجوب.

بينما صاحب الفصول «قدس سره» لا يدّعي هذه الدعوى، إذ إنّه يعترف بأن قيود الإتصاف مأخوذة قيوداً في الوجوب لا في الواجب، وإنما كلامه في القيود الدخيلة في ترتب المصلحة خارجاً بعد فرض فعلية إتصاف الفعل بكونه ذا مصلحة. وهذه المسمّاة بالمقدمات الوجودية الدخيلة في ترتب المصلحة خارجاً هي التي قسّمها إلى قسمين:

أ - قسم يمكن تحصيله، فيؤخذ قيداً في الواجب بنحو يمكن تحصيله.

ب - وقسم غير ممكن التحصيل، فيكون قيداً في الواجب، لكن بنحو لا يترشح عليه الإلزام من المولى، إمّا لكونه بحسب طبعه غير إختياري كالزمان

(١) مطارح الأنظار ص ٤٥ - ٤٦.

مثلاً، وإمّا لإعتبار عناية أخذه على نحو الصدفة والإتفاق، فيكون غير إختياري أيضاً.

وعليه، فالصياغة التي ذكرها صاحب الفصول «للمعلّق» ناظرة إلى قيود الترتب، لا إلى قيود الإتصاف. ومن هنا كان هذا التقسيم الثلاثي صحيحاً، ولا إشكال في تعقّله ثبوتاً بالنسبة إلى العالم الأول والعالم الثاني من العوالم الثلاثة، أي: بالنسبة إلى عالم الملاك، وعالم الشوق والمحبوبة والمبغوضية، أمّا بالنسبة إلى عالم الملاك، فإنّ القسمة الثلاثية صحيحة، لأنّ الملاك، إذا نُسب إلى قيد، فتارة يكون القيد قيّداً في أصل إتصاف الفعل بكونه ذا مصلحة، وأخرى يكون قيّداً في ترتب المصلحة خارجاً، وحينئذٍ، إن فرض أن هذا القيد قيد إختياري يمكن التحريك نحوه، «كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة» فهذا هو المنجز، وإن كان هذا القيد غير إختياري مع كونه من قيود الترتب، فهذا هو المعلّق.

وكذلك تكون هذه القسمة معقولة بحسب عالم الحب والبغض، فإن إشتياق المولى وحبّه لفعل إذا لوحظ بالنسبة إلى قيد من القيود:

تارة يكون هذا القيد دخيلاً في أصل إشتياق المولى، فهذا هو الإرادة المشروطة التي تقدّم تفسيرها، وأرجعناها لبأ إلى إرادتين: إحداها مشروطة، والأخرى مطلقة.

وتارة يكون هذا القيد قيّداً في المحبوب لا في الحب، وحينئذٍ تارة يكون إختيارياً، وأخرى يكون غير إختياري، والأخير هو المعلّق.

وهذه قسمة ثلاثية معقولة لا إشكال فيها.

وعليه لا يرد على هذا المعلّق ما أوردهنا على الشيخ الأعظم «قدس سره» هناك في الواجب المشروط، حيث أوردهنا عليه، بأن لازم جعل القيد قيّداً في المتعلّق وفي المحبوب، لا في الحب، لازمه ترشّح الحب الغيري على هذا القيّد.

وهذا الإشكال، إنما أوردناه، لأنَّ الشيخ «قدس سره» يقول: إن قيود الإلتصاف مأخوذة قيداً في المحبوب، ومن الواضح أن قيود الإلتصاف لا يُعقل إنقذاح الشوق نحوها، بل قد تكون مبعوضة.

ومن هنا كان هذا الإشكال على مبنى الشيخ الأعظم «قدس سره».

بينما صاحب الفصول «قدس سره» يقول بأن قيود ترتب الملاك على الفعل، هي التي تؤخذ تارة بنحوٍ يترشح إليها التحريك، وأخرى بنحو لا يترشح، لعدم إختياريتهما في الواجب، أو لأخذ وجودها الإتفاقي قيداً، فلا يرد عليه إشكال لزوم ترشح الشوق الغيري نحو هذا القيد إذا كان قيداً للمراد، وكان أمراً غير إختياري، إذ لا مانع من الإشتياق إلى أمرٍ غير إختياري.

ولكن يبقى الكلام في تعقّل الواجب المعلق بالنسبة إلى مرحلة ما بعد عالم الملاك والإرادة من مراتب الحكم، أي: مرتبة الوجوب والتحريك.

وبعبارة أخرى، بعد أن تعقلنا الواجب المعلق في عالم الملاك وعالم الحب، فهل نتعقله بنحو يسري في تمام عوالم الحب، فيكون الحب بما هو حب، منطبقاً على صيغة صاحب الفصول في الواجب المعلق، أو لا؟.

إذن فالإشكال يقع في الواجب المعلق بلحاظ ما بعد عالم الملاك والحب، من مراحل حقيقة الحب، أي: مرحلة الوجوب والتحريك.

والإشكال في الواجب المعلق يرجع إلى أحد إعتراضين:

الإعتراض الأول:

وهو المهم، وحاصله: إنّ القيد غير الإختياري، أو الإتفاقي، كالزمان الإستقبالي المأخوذ في الواجب المعلق، كطلوع الفجر مثلاً، فهنا نسأل، بأن طلوع الفجر هل يؤخذ أيضاً قيداً في الواجب، إمّا بنحو الشرط المقارن، أو بنحو الشرط، المتأخر بحيث يكون الوجوب حادثاً وفعلياً من أول الليل، لكن

مشروط بنحو الشرط المتأخر بطلوع الفجر بعد ذلك، وإما أنه لا يكون طلوع الفجر مأخوذاً قيداً في الوجوب بنحو الشرط المتأخر، بل يكون متممضاً في القيدية للواجب، ويكون الوجوب فعلياً قبل وجود القيد من دون إرتباط به؟.

فإن فرض الشق الأول، وهو أن طلوع الفجر أخذ قيداً في الواجب بنحو الشرط المقارن، وأخذ أيضاً شرطاً في الوجوب بنحو الشرط المتأخر، بحيث يكون الوجوب فعلياً من حين غروب الشمس لكن منوطاً بطلوع الفجر بعد ذلك.

إذا فرض هذا، فمعناه أن الوجوب مشروط بنحو الشرط المتأخر، وحينئذٍ من يقول بإستحالة الشرط المتأخر مثل الميرزا^(١)، يقول بأن هذا مستحيل، إذ يستحيل أن يكون الوجوب حادثاً من الغروب، ومنوطاً بأمر متأخر وهو طلوع الفجر بعد ذلك، بل لا بدّ من أن يكون طلوع الفجر شرطاً مقارناً حيث يحدث الوجوب عند الطلوع، وعليه يكون الواجب والوجوب في وقت واحد.

ومن يقول بإمكان الشرط المتأخر، يقول بأن هذا معقول، لأنه قسم من الواجب المشروط، وليس قسماً آخر في مقابل الواجب المشروط، إذن فالأولى حينئذٍ أن يُقال:

إنّ الواجب المشروط، تارة، يكون الوجوب فيه مشروطاً بشرط مقارن، وأخرى مشروطاً بشرط متأخر، دون أن يكون هذا قسماً آخر في مقابل الواجب المشروط.

وإن قيل بالشق الثاني، وهو: إنّ قيد «طلوع الفجر» لم يؤخذ في الوجوب أصلاً، حتى بنحو الشرط المتأخر، وعليه يكون الوجوب فعلياً من

(١) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ١٥٧ - ١٥٨ - ١٥٩.

حين «الغروب»، ومطلقاً من ناحية «طلوع الفجر» وإذا كان الوجوب فعلياً من حين «الغروب» فتكون فاعليته أيضاً فعلية لا محالة، لما قلناه سابقاً من أن فاعليته مساوقة لفعليته، فيكون فاعلاً ومحركاً بالفعل حين «الغروب» نحو «صوم شهر رمضان».

ومن الواضح أن هذا المقيّد غير إختياري فعلاً، فيكون تحريكاً نحو أمر غير إختياري، وهو غير معقول.

وحاصل الإشكال هو: إنّ الواجب المعلّق، إمّا أن تُرجعه إلى الواجب المشروط، وإمّا أن يكون غير معقول.

فإن قلنا بأن «طلوع الفجر» شرط متأخر للوجوب، فهذا إرجاع للمعلّق إلى المشروط.

وإن قلنا بأن «طلوع الفجر» ليس شرطاً للوجوب، بل الوجوب مطلق من ناحيته، وعليه، فالتحريك نحو المقيّد من حين «الغروب» غير إختياري لعدم إختيارية قيده.

والجواب على هذا الإشكال، هو أن يُقال، بأنه يوجد في المقام قيدان:
أ - قيد «طلوع الفجر».

ب - وقيد أن يكون المكلف على تقدير «طلوع الفجر»، قادراً على «الصوم» بأن يكون حياً لا ميتاً، صحيحاً لا مريضاً. ولا إشكال في أن الوجوب الذي نفترض فعليته من حين «الغروب» هو مشروط بنحو الشرط المتأخر لكن بالقيد الثاني، ولكننا نُنكر أن يكون مشروطاً بالشرط الأول وهو «الطلوع».

والفرق بين هذين القيدين من حيث لزوم أخذ القيد الثاني شرطاً في الوجوب بنحو الشرط المتأخر، وعدم لزوم أخذ القيد الأول قيداً بنحو الشرط المتأخر في الوجوب، الفرق بينهما إنما هو، أنّ القيد الثاني قيد، لا يمكن

للمولى أن يتصدى لإحرازه وإيقاعه خارجاً، لأن المولى يجعل الحكم على نحو القضية الحقيقية، ولا يضمن للمكلفين تحقق هذا القيد خارجاً، إذن فهذا القيد في معرض أن يقع، وفي معرض أن لا يقع.

وفي هذه الحالة، لو فرض أن المولى جعل الوجوب مطلقاً من هذه الناحية، ناحية «الحياة والقدرة على الصوم عند الطلوع»، للزم منه فعليّة الوجوب في حق من لا يكون قادراً عند «طلوع الفجر»، ولا حياً، ولا حاضراً.

وهذا تكليف بغير المقدور، وهو غير معقول.

وعليه كان لا بدّ للمولى من تقييد الوجوب بهذا الأمر الثاني، وهو كون المكلف بالصوم حياً قادراً على تقدير «طلوع الفجر».

لا يقال، بأنه بناءً على ذلك، يرد محذور التحريك نحو غير المقدور، وذلك لأن الأمر بالمقيّد ليس أمراً بالقيد، وإنما هو أمر بالتقيّد وذات المقيّد مقدور، والتقيّد بالقيد أيضاً مقدور إذا كان تحقق القيد مضمون التحقق خارجاً، وعليه، فلا يلزم من الأمر بالمقيّد أي محذور، إذن فالأمر بالصوم المقيّد «بطلوع الفجر منذ الليل» بنحو الواجب المعلق، لا محذور فيه.

ومقامنا من هذا القبيل، فإن «طلوع الفجر» أمر مضمون الحصول خارجاً، وما دام يوم القيامة مثلاً لا يتحقق، حينئذٍ سوف يطلع الفجر، وإنما الشيء غير المضمون، أن أبقى أنا حياً إلى حين «طلوع الفجر».

نعم المقيّد فعلاً وفي آن «الغروب»، يكون غير إختياري، وحيث أن المفروض أن كل أمر لا يقتضي الفورية، وإنما الأمر يقتضي إمتثال متعلقة في عمود الزمان، وإمتداده، لا فوراً، وفي عمود الزمان يكون المقيّد إختيارياً لا محالة، وعليه، فلا يلزم التقييد بأمر غير إختياري.

وبعبارة أخرى يُقال: إِنَّهُ إذا فُرض كون الأمر على نحو الفورية، حينئذٍ لم يُعقل الأمر «بالصوم المقيّد بطلوع الفجر» منذ «الليل» إلّا أن هذا غير لازم،

فإن الأمر لا يدل إلا على مطلوبة متعلقة على عمود الزمان .

نعم لو قلنا بأن الأمر بالمقيّد أمر بذات المقيّد، وبالتقيّد، وبالتقيّد، وبالقيّد، للزم في المقام التكليف بأمر غير إختياري، وهو القيّد لأنه غير إختياري بحسب الغرض، ومجرد أنه سوف يقع خارجاً، لا يجعله إختيارياً، فمثلاً: تكليف الإنسان بأن «يطلع الفجر» تكليف بغير الإختياري حتى مع العلم بأنّ الفجر سوف يطلع» .

ولكنّ الصحيح أن الأمر بالمقيّد ليس أمراً بالقيّد، بل هو أمر بذات المقيّد وبالتقيّد، وكلاهما إختياري .

أمّا ذات المقيّد فواضح، وأمّا التقيّد فإختياريته تكون: إمّا بضمان وقوع القيّد، أو إختيارية إيقاعه، والمفروض في المقام ضمان وقوع القيّد .

وعليه، فلا يلزم من الإطلاق من هذه الناحية التكليف بغير الإختياري .

فوجوب «الصوم» الذي نفرضه فعلياً حين الغروب، إنما هو بلحاظ بعض القيود، كالقدرة والحياة على تقدير «طلوع الفجر»، إنما هو واجب مشروط بشرط متأخر، ولكن بلحاظ «طلوع الفجر» هو واجب معلق .

وبهذا يتضح أن هناك ثلاثة أقسام من القيود بالنسبة إلى هذا الوجوب :

الأول: قيد نفس الوجوب، من قبيل القدرة والحياة على تقدير «طلوع الفجر» على نحو القضية الشرطية .

الثاني: قيد للواجب على نحو يترشح عليه الإلزام، وهو إختياري، من قبيل قيد «الطهارة من الجنابة» .

والثالث: قيد للواجب مع عدم أخذه قيداً للوجوب بنحو لا يترشح عليه الإلزام، من قبيل «طلوع الفجر» من دون أن يلزم من ذلك محذور التكليف بأمر غير إختياري، ولا إرجاع الواجب المعلق إلى الواجب المشروط .

الإعتراض الثاني:

على الواجب المعلّق، هو أن يقال: إن القول بالواجب المعلّق، يلزم منه إنفكاك المراد التشريعي عن الإرادة التشريعية، بمعنى فرض فعليّة الإرادة التشريعية مع عدم فعلية المراد التشريعي، لأن المفروض أن وجوب «الصوم» فعلي من حين «الغروب» ولكن الواجب ليس فعلياً مثله، بل منفك عنه، وإنفكاك المراد التشريعي عن الإرادة التشريعية غير معقول.

ويتضح هذا البرهان بأحد تقرّيبين:

١ - التقريب الأول: وهو ما أشار إليه صاحب الكفاية^(١)، وأوضحه المحقق الأصفهاني^(٢) وحاصله مركب من مقدمتين:

أ- المقدمة الأولى: هي أن الإرادة التكوينية لا يمكن أن يتخلّف عنها مرادها، إذ لا يُراد بهذه الدعوى أن الإنسان فعّال لما يريد، وشأنه شأن من إذا أراد شيئاً فيقول له كن فيكون، بل المقصود في المقام هو أنه حيث لا قدرة للإنسان على شيء، فإنه لا يوجد ذلك الشيء، فالإرادة التكوينية متى ما تعلّقت بشيء، فقد فرّغ عن القدرة، عليه بحيث لم يبق بعد فعليّة الإرادة إلّا فعلية المراد، إذ لا يمكن أن يتخلّف المراد عن الإرادة.

نعم هناك أمور كثيرة لا يمكن للإنسان إيجادها، إلّا أنّ معنى ذلك، أنه لا يريدّها أيضاً، لأنّه يُريدّها وتتخلّف عن إرادته.

ب - المقدمة الثانية: هي أن الإرادة التشريعية على وزان الإرادة التكوينية، فكما يستحيل، بمعنى من المعاني، تخلّف المراد التكويني عن الإرادة التكوينية، كذلك يستحيل الإنفكاك بين المراد التشريعي والإرادة

(١) كفاية الأصول: مشكيني ج ١ ص ١٦١ - ١٦٢.

(٢) نهاية الدراية: ج ١ ص ٣٠٥ - ٣٠٦ - ٣٠٧ - ٣٠٨.

التشريعية، بحيث تكون الإرادة التشريعية فعلية، ولا يكون المراد التشريعي فعلياً.

وإذا ثبتت هاتان المقدمتان ببرهان من البراهين، حينئذٍ يثبت إستحالة الواجب المعلق، حيث وجدت فيه الإرادة التشريعية فعلاً، ولم يوجد المراد التشريعي.

وقبل بيان عدم تمامية كلا الإعتراضين، لا بدّ من بيان المدعى في المقدمة الأولى والثانية، ومن ثمّ ندخل في مناقشة كلتا المقدمتين وبيان بطلانهما:

أمّا بيان المدعى في المقدمة الأولى هو أن يُقال:

إنّ الجسم تارة يتحرك كما يتحرك الحجر والماء بدفع من شخص مثلاً، وهذه الحركة ناشئة من أسباب خارجية، ولا ربط لها بالنفس الإنسانية المدبّرة لذلك الجسم المتحرك، ولا كلام في هذه الحركة. لأنها حركة بمؤثر غير إختياري، وإنما الكلام في الحركات الإختيارية.

وتارة أخرى، يُفرض أن جسم الإنسان يتحرك بتحريك يتميز به عن الجمادات، كتتحريك القوة العضلية المنبثّة في جسمه، فإنّ القوى التي أودعها الله في الجسم، تثيره وتدفعه وتحركه، وهذا التحريك بحسب الحقيقة من شؤون النفس الإنسانية، ولكن في مرتبة القوى العضلية لها. بإعتبار أن النفس لها مراتب ودرجات، وواحدة منها هي مرتبة القوى العضلية، وهذا تحريك نفساني لكنه بهذه المرتبة، ومثل هذا التحريك النفساني في مرتبة القوى العضلية، ممّا لا إشكال في أنه لا يكفي في حصوله مطلق الشوق، إذ إنّهُ كثيراً ما يحدث الشوق بمرتبة من المراتب الضعيفة المبتلاة بالمانع، فلا يتحرك.

وهذا معناه أن مطلق الشوق ليس هو المقتضي لهذا التحريك النفساني في نفس عالم النفس، لأن هذا التحريك بإعتباره من شؤون مرتبة نازلة من

النفس، فإنه لا ينشأ من أسباب خارجية، لأنه خُلف كونه تحريكاً نفسانياً، بل ينشأ من مؤثر نفسي.

إذن لا بدّ أن يلتزم من أن المؤثر والمقتضي لهذا التحريك، ليس هو مطلق الشوق، بل يمكننا أن نصطلح عليه بالشوق الكامل، ونشير به إلى مرتبة معينة من الشوق تكون هي المؤثر في التحريك، وبالتالي تكون من باب تأثير أمر نفسي في أمر نفسي.

والمدعى في المقام هو: إنّ كل فعل يكون له حالة منتظرة، فهي لا تنفك عنه، إذ شأنه شأن الإرادة التكوينية في ذلك.

ومن الواضح بطلان هذا المدعى، لأننا نمنع مقولة كون الإرادة التكوينية لا تنفك عن مرادها التكويني عند عدم وجود شوق كامل نحوه، ولا نمنع مقولة إستحالة الإنفكاك بين الإرادة التكوينية والمراد التكويني فيما إذا وجد الشوق الكامل نحوه.

وبعبارة أخرى، فإننا نمنع أن الإرادة التكوينية يستحيل إنفكاكها عن المراد التكويني، إذا لم تكن تلك المرتبة المؤكدة من الشوق الكامل المستتبع في الإرادة لتحريك العضلات نحو الفعل، والمقتضي لتحقيقه خارجاً إذا كانت بقية الشرائط متوفرة كقابلية القابل، وهذه المرتبة هي الإرادة التكوينية، إذن فالتخلف والإنفكاك إنما هو من جهة عدم إكمال الإرادة، وبلوغها المرتبة العالية بفقدان قابلية القابل، وتوقفه على طلوع الفجر، إذ بطلوع الفجر يكتمل الشوق بقابلية القابل، لا من أجل كون الأمر الخارجي علة في تحريك العضلات الذي هو أمر نفسي، بل لأن الإرادة متعلقة بالحصة الخاصة من التحريك، وهو التحريك عند طلوع الفجر، إذ قابلية العضلات للتحرك لا تتوفر إلاّ عند طلوع الفجر الذي هو أمر خارجي عن النفس، لأن الإرادة ليست متعلقة بمطلق تحرك العضلات، وإلاّ لو فرض وجود الشوق الكامل، ولم

يوجد متعلقه^(١)، فهذا أمر غير معقول، ولا يخلو من أحد احتمالات، كلها غير معقولة:

أ - الإحتمال الأول: هو كون العضلات لم تتحرك، رغم وجود الشوق الكامل، من باب إنفكاك المعلول عن العلة، وهذا مستحيل.

ب - الإحتمال الثاني: هو أن التحريك لم يتحقق، لأن مقتضيه لم يتحقق، كما لو فُرض، بأن المقتضي للتحريك شيء آخر وراء عالم الشوق وعالم النفس، كنزول المطر مثلاً، وهذا مستحيل أيضاً، لأن نزول المطر إن حرك الجسم، فإنه يحركه كما تتحرك الحجارة، وهذا بخلاف تحريك العضلات وتهيجها، فإنه لا يخضع إلاّ لمؤثرات عالم النفس، لأنه لا يأتّم بغير النفس.

ففرض أن التحريك لم يوجد لأن المقتضي لم يوجد، خُلف لأن المقتضي يجب إن يكون نفسانياً، وفي عالم النفس لا توجد حالة منتظرة وراء الشوق الكامل.

ج - الإحتمال الثالث: هو أن المقتضي للتحريك موجود، ولكن الشرط غير موجود، لأن الشرط هو طلوع الفجر مثلاً.

وهذا الإحتمال أيضاً ساقط، لأن طلوع الفجر لا يمكن أن يكون شرطاً، لأن الشرط إمّا متمم لفاعلية المقتضي، أو متمم لقابلية القابل، وكلاهما غير متصور في المقام.

أمّا كونه ساقطاً من ناحية كونه متمماً لفاعلية المقتضي، أي: الشوق الكامل، فذلك لأنّ المتمم لفاعلية المقتضي، إنما هو قيد يحصّصه وينوّعه،

(١) وهذا من دون فرق بين كون الإرادة هي نفس الشوق الذي هو من مقولة الصفة، أو كونها من مقولة فعل النفس، وذلك لرجوع ما بالعرض إلى ما بالذات، ومنع التفكيك بين مقولات النفس وصفاتها. (مقرّر).

مثل أن يُقال: إنّ ملاقة النار متممة لإقتضاءها للإحراق، لأنّ الملاقة تحصّص النار، ذلك لأنّ النار الملاقية غير النار غير الملاقية، فالملاقة من عوارض النار وشؤونها، فيمكن أن تكون متممة لإقتضاء النار، وهذا بخلاف طلوع الفجر، فإنه ليس من محصّصات الشوق الكامل الموجود في عالم النفس حتى يتمّ فاعلية المقتضي.

وأما كونه ساقطاً إذا قيل بأن الشرط يتم قابلية القابل: ذلك لأنّ القابل في المقام هي القوى العضلية، والقوى المنبثة فيها، وهذه القوى قابليتها للتحرك تامة بالفعل، وليس طلوع الفجر دخيلاً في قابليتها للتحرك، حتى يلزم من تأخره وتعليقها عليه، عدم التحرك.

وعليه، فلا إستحالة في تخلف الشوق الكامل عن متعلّقه، لأنّ مثل هذا المتعلق يخضع لقوانين طبيعية خارجة عن إختيار النفس.

وأما بيان المدعى في المقدمة الثانية فهو أن يُقال: إنّ الإرادة التشريعية كذلك، لا يتخلف فيها المراد عن الإرادة.

ومن الواضح أنه ليس المراد من هذه المقدمة، أن كل إرادة تشريعية لا بدّ وأن يوجد مرادها، وإلاّ لو كان هذا هو المراد في هذه المقدمة، إذن لما وجد عاص في الخارج، وإنما المقصود في هذه المقدمة، بيان الضعف والقصور في الإرادة التشريعية عن الإرادة التكوينية، حيث أن الإرادة التكوينية متجهة نحو تحريك نفس المريد بلا واسطة، بينما الإرادة التشريعية متوجهة نحو تحريك عضلات غير المريد، ومن هنا نشأ ضعف الإرادة التشريعية عن الإرادة التكوينية.

لكن إذا فرضنا أن غير المريد منقاد للمريد إنقياداً كاملاً، ولا يتخلف عن إرادات مولاه، حينئذٍ تكون عضلاته كأنها عضلات مولاه، وهذه الوسطة قد فرغنا عنها بإفتراس الإنقياد، وحينئذٍ يصحّ القول إذن، بأنّ الإرادة التشريعية في حق العبد المنقاد لمولاه إنقياداً كاملاً، لا يتخلف مرادها عنها.

وبهذا يتبين أيضاً، إن الإرادة التشريعية لا يمكن أن تكون بنحو الواجب المعلق، لأن الواجب المعلق يلزم منه إنفكاك الإرادة عن المراد، حتى في حق أشد الناس إطاعة لمولاه، فلو وجب «الصوم» من عند الغروب، لكنه مقيد «بالطُلوع» فإن أشد الناس إنقياداً لمولاه لا يمكنه الإلتزام، إذن فقد إنفكت الإرادة عن المراد في حق المنقاد للمولى، وهذا على حدّ إنفكاك الإرادة التكوينية عن المراد.

وفي مقام مناقشة كلتا المقدمتين، نجد في المقدمة الأولى القائلة، باستحالة إنفكاك المراد التكويني عن الإرادة التكوينية، بينما يلزم الإنفكاك بينهما في الواجب المعلق، نجد في هذه المقدمة مغالطتين أو مناقشتين.

١ - المناقشة الأولى: هي أن تحريك العضلات لو فرض أنه قد تعلّق به شوق المريد، تعلقاً مطلقاً، من دون قيد، حينذاك يتم برهان المانعين من الواجب المعلق، ما دام الشوق المتعلق بتحريك العضلات غير مقيد بوقت أو زمان مخصوص، وهو كامل، إذن لماذا لم يحرك، وطبعاً ليس لعدم المقتضي بعد أن فرضناه موجوداً، وليس لعدم الشرط - وهو الوقت - المتمم لفاعلية الفاعل، لأن الشوق كامل، والوقت ليس من عوارضه وشؤونه لكي يكمله، ولا متمماً لقابلية القابل، لأن القابل - وهو القوة العضلية - تام القابلية للتحريك، فهذا البرهان يتم.

إذن فهذا البرهان يتم، لكن في طول إفتراض كون الشوق متعلقاً بالتحرك العضلي على الإطلاق، لا بتحريك مقيد بقيد غير مقدور، وغير حاصل الآن، ومن أجل ذلك، لا يصح هذا برهاناً على عدم التقييد.

وأما لو فرضنا بأن الشوق قد تعلّق بتحريك العضلات المقيد «بطُلوع الفجر»، حينئذ نقول إنّه لا يمكن تحريك العضلات، وليس ذلك لإنفكاك المعلول عن العلة، بل لأن العلة لم تتم، وليس ذلك لفقد المقتضي، بل لفقد الشرط، وهو الوقت، ذلك لأنّ الوقت دخيل في قابلية القابل، فإن القوة

العضلية قابليتها لمطلق التحرك، وإن كانت تامة، لكن قابليتها للتحرك «الفجري»، هذه الحصّة الخاصة من التحرك غير تامة فعلاً.

وعليه يمكن أن يُقال: إنّ هذا الوقت يكون متمماً لقابلية القابل، ولا يلزم من ذلك محذور.

إذن فهذا البرهان لو تمّ، فهو في طول أن يكون الشوق والإرادة متعلقين بالتحريك العضلي على الإطلاق، ولا يُعقل أن يكون هذا البرهان بنفسه، برهاناً على استحالة تقيّد هذا التحريك العضلي.

والخلاصة: إنّ هذا البرهان، يبرهن على أنه متى ما تعلق الشوق بتحريك عضلي على الإطلاق، إستحال إنفكاك التحريك عن الإرادة.

ولكن هذا البرهان لا يمنع من أن يتعلّق شوق بالتحريك المقيّد، وحينئذٍ، ينفك المراد عن الإرادة.

وبعبارة أخرى: إن المستحيل، إنما هو تخلف الشوق الكامل النفساني عن متعلّق له، يكون أيضاً فعلاً نفسانياً محضاً. أمّا إذا كان متعلقه فعلاً خارجياً مسبباً عن حركة العضلات، أو كان مزيجاً من فعل نفساني، وآخر خارجي، وذلك بأن تقيّد تحريك العضلات «بطلوع الفجر»، حينئذٍ لا إستحالة في تخلف الشوق الكامل عن متعلقه، لأن مثل هذا المتعلق يخضع لقوانين طبيعية خارجة عن اختيار النفس وأشواقها.

٢ - المناقشة الثانية: هي إنّ المانعين للواجب المعلق بحجّة التفكيك بين الإرادة التكوينية ومتعلقها، كانوا قد تمسّكوا بعنوان تحريك العضلات، أي الفعل المباشري للقوة العضليّة، أي: التحريك.

وبطبيعة الحال، إن هناك أموراً أخرى توليدية تترتب على تحريك العضلات، فمثلاً: إلقاء الورقة في النار، هذا تحريك عضلي، وفعل مباشري للعضلات، ولكن إحتراق الورقة أمر مسبّب عن تحريك العضلات.

وحيثُ نَسألُ إِيَّكُمْ حينما قلتم في الإرادة التكوينية، إِنَّ الشوق الكامل لا يتخلف عن متعلّقه، كأنكم إصطلحتم وأتفقتم على جعل لفظ الإرادة إسمًا لخصوص الشوق الكامل المتعلّق بالفعل المباشري الحقيقي للعضلات، بينما الأشواق الأخرى المتعلقة بالمسببات التوليدية، أو بالعنايات الأخرى التي منها التقيّد بالوقت، لا تسمّونها إرادة، ورغم هذا تقولون: إِنَّ الشوق الكامل لا ينفك عن متعلّقه ببرهانكم المتقدم، حيثُ، بقي أن نعرف موقفكم من تلك الأشواق الأخرى المتعلقة بالمسببات التوليدية، أو بالعنايات الأخرى التي منها التقيّد، فهل أيضاً تقولون: إِنَّهُ لا ينفك فيها متعلّقها، أو إِيَّكُمْ لا تقولون ذلك؟. فإن قلتم أيضاً: إِنَّهُ لا ينفك فيها متعلّقها عنها، حيثُ، يكون برهانكم غير ذي جدوى، إذ من الواضح أن تلك المسببات التوليدية ليست فعلاً نفسانياً كالتحريك العضلي حتى تدّعوا كما سلف منكم، بأنه يحتاج إلى مقتضى نفساني أيضاً، بل المسبّب التوليدي، هو فعل طبيعي في عالم الكون، يخضع إلى عوامل طبيعية، منها مرور الزمان إلى أن تحترق الورقة، وحيثُ، لا يأتي فيه برهانكم المتقدم، وإن كنتم تسلّمون وتقولون: إِنَّ هذه الأشواق الأخرى ينفك عنها متعلّقها، ولذا لا نسميها إرادة. حيثُ نقول: إِنَّهُ في باب الإرادة التشريعية، الأمر أيضاً كذلك، فإنه قد يتعلّق الشوق التشريعي بمسببات من هذا القبيل.

إذن فكما أن الشوق التكويني المتعلّق بإحترق الورقة، تسلّمون بأنه ينفك المتعلّق عنه، كذلك يجب أن تسلّموا بأن الأشواق التشريعية المتعلقة بالمسببات والعناوين التوليدية، ينفك بعضها عن بعض، وبهذا لا يتحصل من هذا البرهان شيء.

٢ - التقريب الثاني: من البرهان الثاني على إستحالة الواجب المعلّق^(١)، وحاصل هذا التقريب هو: إِنَّ الإرادة التشريعية هي عبارة عن شوق المولى إلى

(١) نهاية الدراية: ج ١ ص ٣٠٤ - ٣٠٥ - ٣٠٦.

فعل الغير، وصدور الفعل من الغير بإختياره، وليس كل شوق إلى فعل الغير بإختياره يسمّى إرادة تشريعية، كما أنه ليس كل شوق من الإنسان إلى فعل نفسه يُسمّى إرادة. وكما أن الشوق المتعلّق بنفس فعل الإنسان، لا يسمّى إرادة تكوينية، إلّا إذا وصل إلى درجة تكون كافية لتحريك عضلات الإنسان، فكذلك الإرادة التشريعية، أو الشوق التشريعي المتعلّق بفعل الغير، لا يسمّى إرادة، ولا يبلغ درجة الإرادة التشريعية، إلّا إذا وصل إلى مرتبة بحيث يحرك عضلات المولى المشتاق.

وهنا عندما كان المولى يشاق إلى صدور الفعل من الغير بإختياره، كان لا بدّ من معرفة موقف عضلات المولى من هذه الناحية، والشيء الوحيد المعقول من المولى هو: أن تتحرك عضلاته نحو التحريك إلى المشتاق إليه، إذن فالشوق نحو صدور الفعل من الغير بإختياره، هو شوق لا يكون إرادة إلّا إذا ترشّح من شوق تكويني متعلّق بتحريك عضلات نفس المولى نحو أن يبعث إلى المشتاق إليه المكلف، فمتى ما بلغ شوق المولى إلى صدور الصلاة من المكلف إلى درجة بحيث يترشح منه شوق تكويني إلى أن يطلب الصلاة من المكلف، حينئذٍ يُطلق على الشوق نحو الصلاة بأنه إرادة تكوينية. وأمّا إذا كان شوقه إلى الصلاة موجوداً، لكن لم يكن بدرجة بحيث يترشح منه شوق تكويني محرّكاً لعضلات المولى، نحو أن يبعث العبد، ويحركه نحو المقصود، فلا يكون هذا الشوق إرادة تشريعية.

وهذا معناه، أن قوام صيرورة الشيء إرادة تشريعية، و هو بأن يترشح منه شوق تكويني، نحو تحريك عضلات المولى إلى أن يحرك ويبعث العبد، فإيجاد الباعث في نفس المكلف نحو الفعل من قبل المولى، شرط أساسي في تحقق الإرادة التشريعية من قبل المولى.

ومن الواضح، أن المقصود من إيجاد الباعث من المولى للمكلف نحو الفعل، ليس هو الباعث الفعلي، لوضوح «المضايقة» بين الباعثة والإنبعاث، فلو فرض أن الباعث كان فعلياً، للزم منه كون الإنبعاث فعلياً أيضاً، فلو كان

من لوازم الإرادة التشريعية، إيجاد الباعث الفعلي، للزم أن يكون هناك إنبعاث فعلي أيضاً، مع أنه من الواضح، أنه ليس من لوازم الإرادة التشريعية الإنبعاث الفعلي، كما هو الحال في حق العصاة الذين لا ينبعثون بالفعل، رغم بعث المولى لهم نحو الفعل بإرادته التشريعية.

إذن فالمقصود بإيجاد الباعث من المولى، هو ما يمكن أن يكون باعثاً للمكلف، وهذا ما يمكن أن يكون لازماً للإرادة التشريعية، وهذا ما يكون مساوفاً للإنبعاث بالإمكان، أي: إمكان أن ينبعث العبد.

فالنتيجة: إنَّ الإرادة التشريعية، حتى تكون إرادة تشريعية، لا بدَّ وأن تستتبع إيجاد الباعث بالإمكان من قبل المولى.

وحينئذٍ هذه النتيجة نطبّقها على الواجب المعلق فنقول: إنَّ المولى إذا جعل الوجوب من أول الغروب، وكان متعلق الوجوب هو «الصوم» المقيد «بطلوع الفجر»، فحينئذٍ نقول: إنَّ الوجوب لا يُعقل أن يكون فعلياً، كما أن الإرادة التشريعية لا يُعقل^(١) وجودها من حين الغروب، وذلك لأن الإرادة التشريعية متقومة بإيجاد الباعث بالإمكان، بينما خطاب المولى عند الغروب لا يمكن أن يكون باعثاً، إذ لا يمكن الإنبعاث حينذاك، فلو فرض أن المكلف كان منقاداً، وأراد أن ينبعث فعلاً، فلا يمكنه أن ينبعث، وما دام الإنبعاث مستحيلاً فالباعث مستحيل مثله، إذ قد ذكرنا أنه من خصائص الإرادة التشريعية، هو إيجاد الباعث بالإمكان، وما دام أنه لا يوجد الباعث بالإمكان، فلا توجد الإرادة التشريعية^(٢)، وهذا البرهان من التقريب الثاني، غير تام حلاً ونقضاً.

(١) الظاهر أن وجود الإرادة التشريعية وعدمه على هذا المبنى من حين الغروب على حد سواء، ما دام إن الوجوب لا يُعقل أن يكون فعلياً، ولا باعثاً بالفعل، وإنما بوجود الباعث بالإمكان، ومع عدم الإنبعاث ينعدم الباعث (المقرر).

(٢) نهاية الدراية: ج ١ ص ٣٠٤ - ٣٠٥ - ٣٠٦.

أما حلاً: فإن قوله إِنَّ الشوق إلى فعل الغير لا يكون إرادة تشريعية إلا إذا ترشح منه شوق تكويني يحرك عضلات المولى نحو تحريك العبد، وبعثه إلى ما يشتاق إليه، هذا الكلام صحيح، بمعنى أننا في المقام لا نبحث في أن الإرادة التشريعية، بحسب مفهومها اللغوي، أو العرفي، أو الفلسفي، هل هي متقومة بهذه النكته، أو غير متقومة بها، لأن البحث ليس في مداليل الألفاظ، ولا في حقائق الأشياء، وإنما نبحث في أنه ما الذي يقع موضوعاً لحكم العقل بلزوم الإمتثال من أشواق المولى.

ومن الواضح، أن موضوع حكم العقل بلزوم الطاعة والإمتثال، إنما هو كل شوق مؤكد، يحرك المولى نحو أن يطلب من العبد أن يتحرك عنه.

أما الشوق الذي لا يحرك المولى نحو أن يطلب، فهو شوق لا يجب على العبد أن يتحرك عنه.

إذن، فشوق المولى إنما يصبح موضوعاً لحكم العقل بلزوم الإمتثال، عندما يكون شوقاً بدرجة مستتبعة لشوق من المولى، وتحرك منه نحو المقدمات المربوطة به، وهي طلبه وجعله وإنشاؤه، وما لم يبلغ شوق المولى درجة تُحركه نحو ما يشتاق إليه، فإن العقل لا يحكم على العبد بوجوب الطاعة والإنبعاث في وقت الواجب، لأن غاية ما تقتضيه العبودية في نظر العقل، هو أن تكون عضلات العبد وقواه كأنها عضلات المولى وقواه، لأنها إمتداد للمولى، والمفروض أن المولى لم يتحرك، وحينئذ لا بدّ من البحث في أنه هل يُشترط في شوق المولى المحرك لعضلاته، والمحرك بالتالي للعبد، هل يُشترط فيه أن يكون محركاً للعضلات نحو ما يكون باعثاً بالإمكان من حين وجوده، أو أنّ ما تقتضيه هذه النكته، هو أن يكون الشوق محركاً للمولى نحو ما يصدق عليه أنه من مقدمات وجود المطلوب خارجاً؟.

ومن الواضح أن هذه النكته غاية ما تقتضيه هو أن المولى يتحرك من ناحية هذا الشوق للإتيان ببعض مقدمات وجود المشتاق إليه.

ومن الواضح أن الإنشاء والطلب الفعلي، يكون من مقدمات وجود المشتاق إليه، سواء أكان من أول لحظات فعليته يتصف بالباعثية بالإمكان، أو على إمتداد الزمان يتصف بالفاعلية بالإمكان بلحاظ مجموع الطرف الذي يمتد فيه يتصف بذلك، فإن المسألة هنا مسألة نكات معنوية .

والنكته المعنوية هنا هي: إنَّ العقل يرى أن المولى إذا إشتاق إلى صلاة عبده، فإن هذا الشوق يقع موضوعاً لحكم العقل بوجوب الإمثال فيما إذا حرَّك هذا الشوق نفس المولى إلى بعض مقدمات هذه الصلاة .

ومن الواضح أن إيجاد إنشاء في معرض الباعثية، ولو لم يكن بالفعل باعثاً، فإن هذا مقدمة من المقدمات، وهذا يكفي في تحقق موضوع حكم العقل على العبد بوجوب الإمثال، والإنبعاث في وقت الواجب .

وبهذا يتضح، عدم تمامية البرهان على أن هذه الإرادة التشريعية، لا تصدق، إلا إذا كان شوق المولى شوقاً تكوينياً، يحرك عضلات المولى نحو ما هو باعث بالإمكان فعلاً .

وإنما المطلب، أن العقل يحكم بوجوب إمثال وتنفيذ أشواق المولى التي تحرك المولى نفسه، أمّا الأشواق التي لا تحرك المولى، فلا يحكم العقل بوجوب إمثالها، بل يكفي في محركة شوق المولى للمولى إيجاد المقدمة المناسبة له، سواء أكانت هذه المقدمة ممّا هو باعث بالإمكان، أو ممّا هو في معرض أن يكون باعثاً، ما دامت تتصف بصفة المقدمية .

وأما الجواب النقضي على برهان إستحالة الواجب المعلق، وأن الوجوب ليس باعثاً بالإمكان، النقض عليه بغير موارد الوجوب المعلق، بل بمراد الواجب المتّجز، فيما إذا كان الواجب المتّجز مقيداً بفعل زمني لا بدّ وأن يقع قبله زماناً، من قبيل الأمر بالصلاة المقيّدة بوقوع الضوء قبلها، فإن هذا الوجوب يكون فعلياً في أول آتات الزوال بلا إشكال .

وحينئذٍ نسأل: إنَّ هذا الوجوب هل هو باعث بالإمكان فعلاً، أو ليس

باعثاً بالإمكان فعلاً في أول آتات الزوال؟.

وهنا لا إشكال في أنه ليس باعثاً بالإمكان فعلاً، بإعتبار مقدمته وهي الوضوء، غير موجودة، فالإنبعث فعلاً نحو الصلاة المقيّدة بالوضوء، غير معقول، وإنما الذي يُعقل الإنبعث نحو الوضوء، ومن ثمّ الإنبعث نحو الصلاة.

إذن فكما أنه لا يُعقل في أول الغروب الإنبعث إلى الصوم المقيّد بطلوع الفجر فعلاً، كذلك لا يمكن الإنبعث في أول الزوال نحو الصلاة المقيّدة بالوضوء قبلها، وإذا لم يمكن الإنبعث، فلا يمكن صرف عنوان الباعث بالإمكان على هذا الطلب، وقد إلتفت المحقق الأصفهاني^(١) إلى هذا النقض، وحاول دفعه في «حاشيته على الكفاية»، ثم التفت إلى أن هذا الدفع غير تام، فحاول دفعه في حاشيته على حاشيته، دون أن يجدي ذلك نفعاً في دفع ما ذكرناه من نقض.

وتوضيح ذلك هو أنّه إذا إشتطنا في حقيقة الحكم الباعثية بالإمكان، إذن فحيث لا باعث بالإمكان، فلا حكم، وهذا معناه، إشتراط إمكان الإنبعث فعلاً، لأن إمكان الباعثية مساوق مع إمكان الإنبعث، ومن هنا يقع الكلام في أنه ما المراد بهذا الإمكان للإنبعث؟.

ونحن نعرف أن الإمكان الذاتي، مقابل للإمتناع الذاتي وأن الإمكان الوقوعي مقابل للإستحالة الوقوعية، وأن الإمكان بالغير مقابل للإمتناع بالغير، كما عرفنا أيضاً الإمكان الإستعدادي.

والآن نسأل: أنه ما هو المراد من الباعثية بالإمكان هنا؟.

وقد أوضح المحقق الأصفهاني^(٢) في حاشيته، إنّ المراد من الإمكان،

(١) نهاية الدراية: ج ١ ص ٣٠٤ - ٣٠٥ - ٣٠٦

(٢) المصدر السابق.

هو الإمكان الوقوعي، مقابل الإستحالة الوقوعية، ومعنى الإمكان الوقوعي، هو أنه لا يلزم من وجوده محال، وما يلزم من وجوده محال، فهو ممتنع بالإمتناع الوقوعي، فمثلاً: وجود «ولد لزيد» غير المتزوج، ممكن بالإمكان الوقوعي، حيث لا يلزم من وجوده محال، وإن كان ممتنعاً بالغير، باعتبار أن علته غير موجودة، والإمتناع بالغير لا ينافي الإمكان الوقوعي.

فميزان الإمكان الوقوعي، هو ما كانت علته ممكنة فهو ممكن وقوعاً، وليس بممتنع وقوعاً، سواء أكانت علته موجودة خارجاً، أو لم تكن موجودة خارجاً.

وأما ميزان الإمكان بالغير والإمتناع بالغير: فهو وجود العلة وعدمها، فإذا كانت العلة موجودة، فهو ممكن بل واجب بالغير، وإن كانت العلة غير موجودة، فهو ممتنع بالغير.

فالفرق بين الإمتناع بالغير والإستحالة الوقوعية، هو: إنَّ المستحيل الوقوعي علته مستحيلة، والمستحيل بالغير علته غير موجودة، ولكنها غير مستحيلة، فوجود «ولد لزيد»، هذا ممتنع بالغير، ولكنه ممكن وقوعاً، وأما وجود «ولد للباري سبحانه وتعالى» هذا مستحيل بالإستحالة الوقوعية، لأنَّ علته مستحيلة، فإنَّ العلة هي تجسّم الباري بنحو من الأنحاء، وهو مستحيل عليه تعالى.

وحينئذٍ بناء على هذا، قال المحقق الأصفهاني^(١) في مقام دفع النقض:

إنَّه فرق بين الصوم المقيّد بالنهار، وبين الصلاة المقيّدة بالوضوء، فإنه إذا فُرض فعلية الوجوب عند غروب الشمس، وكان متعلّق هذا الوجوب هو «الصوم» المقيّد بشرط متأخر هو «النهار»، فهنا الباعثية بالإمكان غير موجودة، لأنَّ الإنبعاث بالإمكان غير موجود، ومعنى هذا، إنَّ وقوع «الصوم» المقيّد

(١) المصدر السابق.

«بالنهار» فعلاً، هو مستحيل بالإستحالة الوقوعية، لأن وقوعه فعلاً يساوق أن يجتمع الزمانان «النهار والليل معاً» وهو خلفٌ، لأن المقيد بالزمان التأخر إذا فرض وقوعه الآن، فإذا كان يقع بلا قيده، فهو خلفٌ كونه مقيداً بالزمان المتأخر، وإن كان يقع مع قيده، فيلزم التناقض في المقام. وأمّا الصلاة المقيدة بالوضوء، فلا تمكن، بل يمتنع أن توجد عند الزوال، لأن علتها لم توجد، وإن كانت علتها ممكنة، فهي إذن ممتنعة بالغير، فهي إذن غير مستحيلة إستحالة وقوعية كالممتنع بالغير.

و(المحقق الأصفهاني) بعد أن ذكر هذا الكلام، نقض^(١) عليه في حاشية حاشيته، حيث ذكر أن هذا الكلام هو مجرد كلام، وذلك لأن الوضوء، وإن كان ممكناً على خط الزمان، ولكنه ليس ممكناً في الآن، بينما كلامنا في الآن لا على خط الزمان، والوضوء بإعتباره فعلاً تدريجياً، تترتب أجزاؤه بعضها على بعض، فيستحيل أن يقع في آن، لأنّ هذا خلف^(٢) كونه فعلاً تدريجياً. إذن فوقوعه في آن مستحيل إستحالة وقوعية، بمعنى أنه لا يوجد علة توجد الفعل التدريجي في آن واحد، لأنه تناقض، فإستحالة وقوع الوضوء في آن واحد يستحيل إستحالة وقوعية، إذن فوجود الصلاة كذلك يكون مستحيلاً إستحالة وقوعية، إذن فالإنبعاث في الآن الأول مستحيل إستحالة وقوعية، فالباعثية أيضاً مستحيلة إستحالة وقوعية، وبهذا يعود الإشكال طرداً.

فخلاصة مقصود الأصفهاني من كون المحرك محركاً بالإمكان، هو: الإمكان الوقوعي، في مقابل الإستحالة الوقوعية.

وقد عرفت، أنّ مناط الإمكان الوقوعي، هو كون علة الشيء ممكنة، سواء أكانت علته موجودة خارجاً، أو معدومة.

(١) نهاية الدراية: الأصفهاني ج ١ ص ٣٠٦ - ٣٠٧ - ٣١١ - ٣١٢ - ٣١٣.

(٢) كونه خلفٌ تصرّم الزمان، لا ينافي وقوع الوضوء في آن، إذ الآن هو من أجزاء الزمان، وإلاّ لزم منه وقوع الوضوء خارج الزمان، وهو كما ترى من البطلان، بينما التصرم هو إنقضاء آتات الزمان (المقرّر).

ومناطق الإستحالة الوقوعية، هو: كون علة الشيء مستحيلة، وحينئذ يقال: إنَّ إكتساب الإرادة حقيقتها التشريعية، موقوف على حصول إنشاء باعث بالإمكان، وهذا موقوف على أن يكون الإنبعث ممكناً، لأن إمكان الباعث مساوق مع إمكان الإنبعث.

وكان حاصل نقضنا هو: إنَّ الإتيان «بالصوم المقيّد بالنهار» إتيانه في أول الليل غير معقول، ومستحيل بالإستحالة الوقوعية، وكذلك الإتيان «بالصلاة المقيّدة بالوضوء قبلها» في أول آتات الزوال، هو أيضاً مستحيل بالإستحالة الوقوعية.

وكأنَّ المحقق الأصفهاني إلّفت إلى هذا، فعاد ليُعلّق عليه في تعليقه^(١) على تعليقه على الكفاية، حيث قال: إن مقصودنا بإمكان الإنبعث، هو الإمكان الإستعدادي لا الوقوعي، ومعنى الإمكان الإستعدادي هو: قابلية العضلات للتحرك نحو الشيء، وذلك في مقابل أن تكون القوة العضلية مشلولة ونحوه.

وبعد أن فسّر الإمكان بهذا المعنى، ذكر أنه في محل النقض أي: في «الصلاة المقيّدة بالوضوء»، الإمكان الإستعدادي ثابت فعلاً، وفي الآن الأول نحو القيّد والمقيّد، فهنا إمكانان إستعداديان: إمكان نحو «الوضوء»، وإمكان إستعدادي آخر نحو «الصلاة». غاية الأمر، هو أن خروج هذين الإمكانين إلى عالم الفعلية يكون بنحو الترتب، بمعنى أن الإمكان الأول يخرج إلى عالم الفعلية، ثم الإمكان الثاني. وأمّا ذات الإمكان، بمعنى تهیؤ القوى العضلية وكونها لا قصور فيها، فإنّ هذا ثابت بالنسبة إلى «الوضوء» وإلى «الصلاة» معاً في الآن الأول، بمعنى أن القوة العضلية في الآن الأول متهيّئة وقابلة لأن تتوضأ، وقابلة لأنّ تصلي، غاية الأمر أن إخراج هذين الإمكانين إلى عالم الفعلية، يكون بنحو الترتب.

(١) نهاية الدراية: ج ١ ص ٣٠٨ - ٣٠٩ - ٣١٠ - ٣١١ - ٣١٢.

وأما في موارد الواجب المعلق «كالصوم المقيّد بطلوع الفجر»، فلا يوجد هناك إمكان إستعدادي، وقابلية للقوى العضلية، نحو القيّد والمقيّد معاً، لوضوح أن القيّد وهو «طلوع الفجر» هو ليس ممّا يمكن للقوى العضلية أن تصنعه، فلا يوجد، إذ لا يوجد إستعداد في القرى العضلية أن تحرك الفلك، وتطلع الفجر، إذن فلا يوجد إستعداد وتهيؤ للفعل المنوط «بطلوع الفجر، وهو الصوم»، إذن فلا إمكان إستعدادي في مورد الواجب المعلق، وبذلك إختلف عن مورد النقض.

وبعبارة أخرى: إن الشرط هو إمكان الإنبعث نحو متعلق الأمر إمكاناً وقوعياً، أي: لا يلزم من وقوعه المحال، لذلك كان وقوع الواجب المعلق بالفعل غير ممكن وقوعاً، للزوم التهافت في الزمان.

وهذا بخلاف وقوع الصلاة في كل آن من آتات الوقت، لإمكان إيقاعها فيه بوضوء قبله.

ثم إن (الأصفهاني) عدل عن تفسير الشرط هذا، فقال: إنّ الشرط هو الإمكان الإستعدادي، بمعنى وجود الإستعداد في الفاعل للقيام بالفعل، وتهيؤ عضلاته فعلاً لذلك، وإن كان صدوره خارجاً بحاجة إلى التدرّج في عمود الزمان.

وهذا الذي ذكره أيضاً لا يرجع إلى محصّل، وذلك لوضوح أن الإمكان الإستعدادي ليس دخيلاً في تحقق الحكم أصلاً، ولا موجب لجعله شرطاً في تحقق حقيقة الحكم، إذ إنّه لا إشكال في تعلّق التكليف في موارد لا يوجد فيها هذا الإمكان الإستعدادي.

وتوضيحه هو: إنّنا لو فرضنا أن إنساناً، رجله مشلولة، بحيث لا يوجد فيها قوة عضلية مستعدة للتحرك أصلاً، ولكنه قادر على أن يُحرّك رجله، وذلك بوضله سلكاً كهربائياً فيها يثّ فيها الحرارة، وحينئذٍ تهبّ القوة العضلية للإنطلاق والتحرك، وهنا يُعقل للمولى أن يكلف هذا الإنسان بالمشي، لأن

ذلك أصبح تحت سلطنة المكلف، فلا يكون تكليفه بالمشي تكليفاً تعجيزياً، أو قبيحاً، مع أن متعلّق التكليف وهو المشي، لا يوجد إمكان إستعدادي له في القوة العضلية، وإنما يكتسب هذا الإمكان الإستعدادي ببركة مقدمة، هي وصل السلك برجله، وحينئذٍ يوجد الإمكان الإستعدادي. فلو قلنا: إنّ الإمكان الإستعدادي دخيل في أصل التكليف، وفي أصل تعقّله، للزم أن يكون التكليف بالمشي مشروطاً بالإمكان الإستعدادي، أي: بإيصال السلك، فيقول المولى حينئذٍ: «إذا أوصلت السلك إمش» فيكون إيصال السلك مقدمة وجوبية لا وجودية، مع أننا نرى بالوجدان أنه بالإمكان جعلها مقدمة وجوبية، وذلك بأن يقول المولى للعبد: «أمش» بنحو يكون المكلف مسؤولاً عن إيجاد هذه المقدمة، وهي إيصال السلك، ولا يكون حينئذٍ هذا الخطاب غير معقول من قبل المولى، لأن هذا ليس حكماً، لأن الإمكان الإستعدادي غير موجود في قوى المكلف العضلية.

وبعبارة أخرى: إن الواجب المقيد بقيد زماني، وإن كان ممكناً في عمود الزمان وقوعاً، ولكن وقوعه الآن دفعة واحدة لكونه تدرجياً، مستحيل إستحالة وقوعية، إذ يوجب الحلف أو التناقض، إذ لا يُعقل وجود التدريجي دفعة واحدة كإستحالة وقوع «الفجر» منتصف الليل. وأمّا الإمكان الإستعدادي فإن أراد به إشتراط إستعداد وقابلية الفاعل، أي: كون عضلاته غير مشلولة، فمن الواضح أن هذا ليس شرطاً في فعليّة الوجوب، ولهذا يصح تكليف المشلول الذي يمكنه علاج نفسه، دون أن يصبح علاج نفسه مقدمة وجوبية، ولو فُرض شرطيته فهو محفوظ في الواجب المعلق أيضاً، إذ ليس القصور في إستعداد الفاعل، وإن أراد به إشتراط إستعداد وقابلية في القابل، بمعنى إمكان وقوعه، إذن فقد رجع إلى المعنى السابق. وبهذا يتضح بطلان هذا الكلام بلا إشكال.

فهذا دليل على أن الإمكان الإستعدادي ليس دخيلاً في حقيقة

الحكم.

وعليه، فهذا التخلّص من النقض غير وارد، إذن فما أفاده المحقق في تعليقته باطل، نقضاً وحلاً.

وبذلك نستخلص إندفاع كلا البرهانين على إستحالة الواجب المعلق.

وعليه، فقد تبيّن أن الواجب المعلق معقول، ولكن في القيّد الذي يمكن إحراز وجوده خارجاً، كما هو الحال في مثل «طلوع الفجر» وأمثاله، وقد بقي لمسألة الواجب المشروط والمعلق تنبيهات:

١ - التنبيه الأول:

في المقدمات المفوّتة وهي التي من أجلها دخل الأصوليون في بحث الواجب المشروط والمعلق، وهي مقدمات الواجب قبل تحقق زمانه، والمعروف بينهم هو أن الوجوب إذا ثبت شرعاً، فإن كان وجوباً فعلياً مطلقاً ترشّح الوجوب على مقدمات هذا الواجب أيضاً، فتتّصف بالوجوب الغيري. وأمّا إذا كان وجوباً مشروطاً، فمن الواضح أن المقدمة الوجوبية كالإستطاعة بالنسبة إلى وجوب «الحج»، لا تتّصف بالوجوب الغيري كما تقدّم.

وأما المقدمات الوجودية: كالسير والسفر ونحو ذلك، فإنها قبل وجود شرط الوجوب وفعليّته، لا تتّصف بالوجوب الغيري، لأن الوجوب الغيري تابع عندهم للوجوب النفسي، فإذا لم يكن الوجوب بنفسه فعلياً قبل الإستطاعة، فلا يكون الوجوب الغيري فعلياً قبل الإستطاعة أيضاً، وإنما تتّصف المقدمات الوجودية بالوجوب الغيري، بعد فعليّة وتحقق الإستطاعة.

وبناءً على هذا الأصل الموضوعي، وقع الإشكال بلحاظ ما ثبت شرعاً في بعض الموارد، من وجوب إيقاع المقدمة الوجودية قبل زمان ذبيها، مثل وجوب إيقاع «غسل الجنابة قبل طلوع الفجر» مقدمة للصوم، لأنه لو أُخّر الغسل إلى حين طلوع الفجر، فإنه يَفُوتُه الواجب، فالغسل يتّصف بالوجوب قبل زمان مجيء الواجب، وكذلك عدة موارد أخرى في الفقه قيل فيها نفس القول.

وعلى هذا لأساس، أشكل بأنه إتصفت المقدمة بالوجوب، مع أن الواجب النفسي لم يُصبح فعلياً، فكيف سبق الوجوب الغيري الوجوب النفسي، مع أنه من تبعاته وترشحاته؟

وقد بحثوا هذه الموارد بحثاً ثبوتياً عن كيفية تخريج وجوب هذه المقدمة وأمثالها، قبل زمان ذبها، بعد إفتراض قيام الدليل عليها إثباتاً، من الناحية الفقهية.

وبعد أن صار الأصوليون في مقام تفسير ذلك، وتبريره تبريراً يتفق مع الأصول الموضوعية، فقد إستعرضوا في حل هذا الإشكال الثبوتي، عدة أجوبة تمثلت في إتجاهين رئيسين:

١ - الإتجاه الأول:

هو أن القيّد المفروض للواجب النفسي «كطلوع الفجر» مثلاً، لو كان قيّداً من قيود الإتصاف، أي: الدخيلة في إتصاف الفعل بكونه ذا مصلحة، إذن لتمّ الإشكال في المقام، لأنّ قيود الإتصاف، لا يوجد الحكم، ولا مبادئ الحكم قبلها، فلا ملاك، ولا إرادة، ولا جعل، ولا وجوب، قبلها، إذن كيف نشأ الوجوب الغيري في المقام؟. وحينئذٍ يُسجّل الإشكال.

ولكن لو قيل: إنّ هذا القيّد ليس من قيود الإتصاف الفعلي، بل هو من قيود ترتب المصلحة خارجاً، حينئذٍ، إذا كان من قيود الترتب بمعنى أن نسبته إلى المصلحة نسبة سدّ المنافذ إلى حصول الدفء، لا نسبة الشتاء إلى الإحتياج إلى النار، حينئذٍ، في داخل هذا الإتجاه القائل بأن «طلوع الفجر» من قيود الترتب، لا من قيود الإتصاف، ينشأ موقفان:

أ - الموقف الأول: هو، إنّ هذا القيّد لمّا كان من قيود الترتب، إذن فالحكم بتمام مراتبه يكون فعلياً قبله، ملاكاً وإرادة وخطاباً، قبل «طلوع الفجر» حتى مرحلة الوجوب والخطاب التي هي المرحلة الثالثة، تكون فعلية قبل الفجر، وذلك، إمّا بنحو الواجب المعلق الذي تقدّم، بحيث يكون

الوجوب فعلياً حين غروب الشمس، ويكون الواجب متأخراً، وإما بنحو الوجوب المشروط، بأن يكون الوجوب فعلياً ومشروطاً «بطلوع الفجر» على نحو الشرط المتأخر، بناءً على إمكانه، وإنكار الواجب المعلق.

ب - الموقف الثاني: هو موقف من لا يرى إمكان الواجب المعلق، ومن لا يرى إمكان الشرط المتأخر، وحينئذ يقول: إنّ «طلوع الفجر» الذي هو من قيود الترتب، فاقد للوجوب قبله الذي هو المرحلة الثالثة من مراتب فعلية الحكم، لأنه لو وُجد وجوب قبله، للزم محذور الواجب المعلق، أو محذور الشرط المتأخر، ولكن يوجد قبل «طلوع الفجر» ملاك وإرادة، وحينئذ يُقال: إنّ الواجب المعلق إذا كان مستحيلاً على مستوى المرحلة الثالثة، «أي الوجوب قبله»، فهو على الأقل غير مستحيل على مستوى المرحلة الأولى، «أي الملاك». إذن فمبادئ الحكم موجودة «قبل طلوع الفجر»، وإذا كانت مبادئ الحكم موجودة قبله، فهذا يكفي في تنجيز الإتيان بالمقدمة المفوتة، باعتبار أن هذه المبادئ الموجودة قبل «طلوع الفجر»، تصلح موضوعاً لحكم العقل بالمنجزة والإلزام بالفعل.

- الإتجاه الثاني:

وهو في قبال هذين الموقفين، وهو إتجاه من يُسلم ويعترف بأن «طلوع الفجر» من قيود الإتصاف دون الترتب، وعليه، فقبله لا يوجد ملاك، ولا إرادة، ولا خطاب فعلي أصلاً، ولكن رغم هذا، تتنجز عنده المقدمات المفوتة. ويكون القيّد حينئذ قيداً وشرطاً مقارناً للوجوب، وبه يكون الوجوب مشروطاً بطلوع الفجر.

وهنا يوجد محاولتان للجواب:

أ - المحاولة الأولى: هي محاولة المحقق العراقي^(١) القائلة: إنّ

(١) بدائع الأفكار: العراقي ج ١ ص ٣٤٠ - ٣٤١ - ٣٤٢ - ٢٤٦.
مقالات الأصول: ج ١ العراقي ص ١٠٨ - ١٠٩ - ١١٠.

الوجوب المشروط له، نحو فعلية قبل وجود شرطه بالجملة، بحيث يمكن أن يترشح منه وجوب على المقدمات.

ب - المحاولة الثانية: وهي للمحقق النائي^(١)، حيث ذكر، أن لزوم المقدمات المفوتة ليس بلحاظ أنها توجب مخالفة في التكليف لو لم يأت بها، وإنما لزومها بلحاظ الملاك المحبوب في وقته.

وبهذا يتحصّل إلى الآن أن هناك خمسة أجوبة على شبهة المقدمات المفوتة، نتكلم عليها واحدة واحدة:

١ - الجواب الأول: وهو الإلزام بالواجب المعلّق، حيث يُقال: إنّ وجوب الغسل قبل «طلوع الفجر» إنما هو بإعتبار أنّ وجوب صوم شهر رمضان قد أنشئ بنحو الواجب المعلّق، حيث يكون الوجوب فعلياً عند غروب الشمس، ويكون الواجب إستقبالياً منوطاً «بطلوع الفجر». وبناءً عليه يكون الوجوب فعلياً عند الغروب فلا غَرْوَ بأن يترشح منه وجوب غيري على المقدمات، كالغسل الذي هو مقدمة مفوتة، وهذا الوجه يتوقف على ثلاثة أمور:

أ - الأمر الأول: هو أن يكون هذا القيّد المتأخر، «كطلوع الفجر» الذي أخذ الواجب معلقاً بالنسبة إليه، أن يكون من القيود المعلومة التحقق عند المولى، بحيث أن هذا القيّد سوف يتحقّق عند تمام المكلفين، وأمّا لو لم يكن معلوم التحقق في تمام فروض هذا التكليف، للزم أخذه قيداً في الوجوب ولو بنحو الشرط المتأخر، لثلاً يؤدي التكليف - بدون أن يتقيّد به - إلى التكليف بغير المقدور كما تقدّم سابقاً، وبهذا يرجع حينئذٍ إلى الواجب المشروط، فتعقّل الواجب المعلّق هو: أن يكون القيّد الذي قيّد به الواجب، معلوم التحقق لدى المولى عند جميع المكلفين.

(١) أجود التقارير: ص ١٤٩ - ١٥٠ - ١٥١.

ب - الأمر الثاني: الذي يتوقف صحة فرضية الواجب المعلق عليه هو: أن يكون القيّد الذي أُخذ الواجب معلقاً بالنسبة إليه، «كطلوع الفجر» أن يكون هذا القيّد من قيود الترتب لا الإِتصاف، وذلك لوضوح أنه إذا كان من قيود الإِتصاف، إمّا بنحو الشرط المقارن، أو بنحو الشرط المتأخر، فإنه حينئذٍ لا يبقى موجب ومقتضى لإطلاق الوجوب من ناحيته، وعدم أخذه قيّداً كما هو معنى الواجب المعلق، فإنّ معناه هو: أنّ الوجوب جُعل مطلقاً من ناحية طلوع الفجر، ولا يقيّد به، وحينئذٍ يكون هذا الوجوب بلا مقتضى لو فرض كون القيّد قيّداً إِتصاف.

نعم لو لم يكن من قيود الإِتصاف، وكان الإِتصاف مطلقاً، إذ إنّ الوجوب يتبع الإِتصاف المطلق، إذن «فطلوع الفجر» إذا كان من قيود إِتصاف الفعل بالملاك، فلا معنى لجعل الوجوب المطلق، وعليه، فلا بدّ من أخذه قيّداً في الوجوب، ومعه، يرجع إلى الوجوب المشروط حينئذٍ.

وأما إذا كان من قيود الترتب لا الإِتصاف، فيُعقل حينئذٍ، أخذ الوجوب مطلقاً من ناحيته، لأنّ المقتضى للإطلاق موجود، والمانع مفقود، أمّا المقتضى لإطلاق الوجوب من ناحيته، فهو عدم تقيّد إِتصاف الملاك به، وأمّا عدم المانع، فلأنه لا يلزم منه التكليف بغير المقدور، لأننا فرضنا أن المولى ضمن وجود هذا القيّد.

ج - الأمر الثالث: الذي ينبغي توفره هو: إمكان الشرط المتأخر، وذلك لأن الوجوب الحادث عند الغروب، وإن لم يكن «بطلوع الفجر» بنحو الشرط المتأخر، إذ فرضنا أنه مطلق من ناحية الطلوع، ولكنه مشروط لا محالة بقدرة المكلف على تقدير «طلوع الفجر» على ما بيّناه سابقاً، مشروط بأن يبقى المكلف حياً قادراً إلى طلوع الفجر، لوضوح أن هذا الشرط ليس مضمون الوجود عند المولى، لأنه لا يعلم من سوف يموت، ومن لا يموت قبل الفجر. فالوجوب إذن من ناحية الطلوع ليس مشروطاً به، وهذا هو معنى كونه معلقاً، ولكن من ناحية القدرة والحياة على تقدير الطلوع يكون مشروطاً به،

لأن هذا قيد غير إختياري، وغير مضمون الحصول خارجاً، وكل قيد غير إختياري، وغير مضمون الحصول، يجب أخذه قيداً في الوجوب، ولو بنحو الشرط، وكثيراً ما تكون الأمور الثلاثة هذه تامة، وكلما تمت، حينئذ يكون هذا الجواب صحيحاً.

٢ - الجواب الثاني:

وهو ما ذكره المحقق الخراساني في الكفاية^(١)، وهو الإلتزام بالوجوب الفعلي قبل «طلوع الفجر»، ولكنه وجوب مشروط «بطلوع الفجر» على نحو الشرط المتأخر، وهذا ليس بابه باب الواجب المعلق، لأن الواجب المعلق عبارة عن أن لا يكون الوجوب مشروطاً «بطلوع الفجر»، وهنا فرض أن الوجوب مشروط «بطلوع الفجر» على نحو الشرط المتأخر، إذن فيكون الوجوب فعلياً قبل «طلوع الفجر»، ولا غزو حينئذ في ترشع الوجوب منه على المقدمات المفوته.

وهذه الفرضية لا تتوقف على الأمر الأول من الأمور الثلاثة التي توقفت عليها فرضية الواجب المعلق، وهو أن يكون «طلوع الفجر» أمراً مضمون الحصول عند المولى في حق جميع المكلفين.

ولنفرض هنا أن «طلوع الفجر» لم يكن أمراً مضمون الحصول بحال، فإنه رغم هذا، تكون الفرضية الثانية معقولة، لأن المفروض أخذ الوجوب مقيداً «بطلوع الفجر» بنحو الشرط المتأخر، فلا يلزم أن يكون هذا القيد محرراً التحقق على أي حال، بل حتى لو كان غير محرز التحقق، فإنه لا يلزم محذور التكليف بغير المقدور، بسبب كون الوجوب مقيداً «بالطلوع»، كما أن لا تتوقف هذه الفرضية على الأمر الثاني من الأمور الثلاثة المتقدمة في الفرضية السابقة، وهو أن يكون «طلوع الفجر» من قيود الترتب دون الإنصاف، بل إن هذه الفرضية بمعقولة على أي حال، سواء أكان «الطلوع» من قيود الإنصاف أو

(١) كفاية الأصول: مشكيني ج ١ ص ١٦٤ - ١٦٥ - ١٦٦.

الترتب، فيُعقل أن نفترض أن «طلوع الفجر» من قيود الإِتصاف، ولكن بنحو الشرط المتأخر، بمعنى أن «طلوع الفجر» سبب فيما بعد، في إكتساب صوم شهر رمضان، بأنه من الآن هو ذو مصلحة على نحو الشرط المتأخر، ولا ضير في ذلك، لأن الوجوب قد فرضناه مقيداً «بطلوع الفجر»، لأنّ الوجوب إذا كان مقيداً «بطلوع الفجر»، وليس مطلقاً من ناحيته، فلا عيب ولا إشكال في أن يكون «طلوع الفجر» من قيود الإِتصاف بنحو الشرط المتأخر، كما يُعقل أن يكون من قيود الترتب لا الإِتصاف، ولكنه يكون مع هذا مأخوذاً قيداً للوجوب بنحو الشرط المتأخر في حالة ما إذا فُرض أنّ هذا القيد لم يكن مضمون الحصول عند المولى على كل حال، فالمولى فراراً من التكليف بغير المقدور، يأخذ «طلوع الفجر» قيداً للوجوب بنحو الشرط المتأخر، لأّ لأنه دخیل في إِتصاف الفعل بكونه ذا مصلحة، إذ الفعل متّصف بكونه ذا مصلحة على الإطلاق، لكن بإعتبار أن هذا القيد من قيود الترتب غير الإختيارية، وهو غير مضمون الحصول بحسب الفرض، فلا بدّ للمولى أن يأخذه قيداً في الوجوب، لأننا قلنا: إنّ أخذَ قيدٍ قيداً للوجوب، إمّا أن يكون بإعتبار كونه من قيود الإِتصاف، وإمّا بإعتبار كونه قيداً من قيود الترتب غير الإختيارية، وغير مضمونة الحصول، إذن فهذه الفرضية لا تتوقف على الأمر الثاني.

نعم هي تتوقف على الأمر الثالث، وهو إمكان الشرط المتأخر كما هو واضح، لأنّ هذا الوجوب قد فرضناه مشروطاً «بطلوع الفجر» على نحو الشرط المتأخر.

وبهذا كانت الفرضية الثانية أوسع صدقاً وعلاجاً من الفرضية الأولى.

وقد علّق المحقّق الأصفهانى^(١) في المقام، حيث ذكر أن الفرضية الثانية يحتاج تصحيحها إلى تصحيح الفرضية الأولى، وبدون ذلك لا تصح الفرضية الثانية، أي: إنّهُ بدون تصحيح الواجب المعلق، لا يصح الواجب المشروط،

(١) نهاية الدراية: الأصفهانى ج ١ ص ٣١٢ - ٣١٣ - ٣١٤ - ٣١٥.

إذ أن الفرضيتين إما أن تصحاً معاً، وأما أن تبطلا معاً، وقد ذكر الأصفهاني في توجيه ذلك، بأننا إن قلنا بإستحالة إنفكاك الواجب عن الوجوب، وبإستحالة تأخر زمان الواجب عن الوجوب، إذن فكلتا الفرضيتين غير معقولة، لأن معنى هذا، إستحالة الواجب المعلق، ونفس النكته الموجبة لإستحالة الواجب المعلق هي موجبة لإستحالة الواجب المشروط بالشرط المتأخر، وأما إذا قلنا بإمكان إنفكاك الواجب عن الوجوب، فالمعلق والمشروط كلاهما ممكن.

فالنتيجة هي: إنَّ إمكان المشروط يحتاج إلى إمكان المعلق، وإلاَّ فبدون إمكان المعلق لا يكون المشروط ممكناً.

وهذا الكلام من المحقق الأصفهاني كأنه ناظر إلى بعض براهين إستحالة الواجب المعلق، لا إلى تمام براهين إستحالة المعلق، فإن المعلق إذا قلنا بإستحالته، بإعتبار البرهان الثاني الذي هو برهان إستحالة إنفكاك المراد عن الإرادة، وإنفكاك زمن الواجب عن زمان الوجوب، فيصح أن هذا البرهان كما هو قائم على إستحالة المعلق، فهو قائم على إستحالة المشروط بالشرط المتأخر: إذ إنَّه في كل منهما يلزم إنفكاك الواجب عن الوجوب، والمراد عن الإرادة. وأما إذا كان برهان إستحالة المعلق شيئاً آخر، من قبيل البرهان الأول القائل بلزوم التكليف بغير المقدور، فمن الواضح، أن لزوم التكليف بغير المقدور، إنما ينشأ في المعلق من ناحية أن القيّد المعلق عليه لم يؤخذ قيّداً في الوجوب، وهذا غير موجود في الواجب المشروط، فإنه في الفرضية الثانية قد أخذ القيّد المعلق عليه، «كطلوع الفجر» قيّداً للوجوب، فلا يلزم توهم التكليف بغير الإختياري.

إذن فبعض براهين إستحالة المعلق تبرهن على إستحالة المشروط بالشرط المتأخر، ولكن بعضها الآخر لا يبرهن على ذلك، بل تختص بالمعلق، ولا تسري إلى المشروط. بل الأمر كما قلنا، فإنَّ الفرضية الثانية لا تحتاج إلاَّ إلى الأمر الثالث من الأمور الثلاثة، بينما المعلق يحتاج إلى الأمور الثلاثة مجتمعة.

وبهذا يظهر أن ما يحتاج إليه كلتا الفرضيتين هو الأمر الثالث فقط، وهو تصحيح الشرط المتأخر، إذ إنّ الواجب المعلق يحتاج إلى تصحيح الشرط المتأخر بلحاظ القدرة، بينما الواجب المشروط يحتاج إلى تصحيح الشرط المتأخر بلحاظ نفس «طلوع الفجر». وعليه، فلا بدّ من أن يُبنى على إمكان الشرط المتأخر لتصحيح الفرضية الأولى والثانية، وقد عرفت سابقاً أنّ الصحيح هو إمكان الشرط المتأخر، بل يمكن القول، بأنه لو قيل بإمكان الشرط المتأخر ببعض براهينه، فإنه رغم هذا يُقال: إنّ هذا الإمتناع لا يسري إلى محل الكلام.

وتوضيح ذلك هو: إنّ إمتناع الشرط المتأخر كان، إمّا بإعتبار أن الشرط المتأخر للوجوب، يكون مؤثراً في إتصاف الفعل بكونه ذا مصلحة في الزمان السابق، وحينئذٍ أشكل بأنه كيف يؤثر الشيء اللاحق في إتصاف الفعل بالمصلحة في الزمان السابق، وإمّا بإعتبار إشكال التهافت في اللحاظ في عالم جعل المولى، كما ذهب إليه المحقق النائيني^(١) لأن الشرط لا بدّ وأن يؤخذ مفروض الوجود. ومع كونه مفروض الوجود، لا يكون متأخراً، إذ سبقه في الوجود واللحاظ سابق على تأخره، وجوداً ولحاظاً.

وحيثئذٍ، يُجاب: إن كان برهان إستحالة الشرط المتأخر هو الأول، فيُدفع بأنّ يُقال: إنّ «طلوع الفجر» ليس من قيود الإتصاف بنحو الشرط المتأخر ليُستشكل في أنه كيف يكون شرطاً في إتصاف سابق عليه، بل هو من قيود ترتب المصلحة بنحو القيد المقارن، وإنما أخذه المولى شرطاً متأخراً في الوجوب من باب ضيق الخناق، لثلاً يلزم التكليف بغير المقدور، إذن فهذا الشرط المتأخر، ليست وظيفته إيجاد الملاك قبله، وتوصيف الملاك قبله، ليلزم تأثير المتأخر في المتقدم، بل وظيفته حفظ الخطاب من أن يكون تكليفاً بغير المقدور.

(١) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ١٥٩ - ١٦٠ - ١٦١.

نعم لو كان برهان إمتناع الشرط المتأخر هو لزوم التهافت في اللحاظ، فهذا لا يُفَرِّق فيه بين أن يكون من باب ضيق الخناق، أو من باب تأثير المتأخر في المتقدم، فإنه على أي حال فيه، يلزم التهافت في اللحاظ، وحيث أنَّ الشرط المتأخر معقول على أي حال، فالفرضية الأولى والثانية كلتاهما معقول، غاية الأمر، أن الأولى تكون معقولة إذا تَمَّت الأمور الثلاثة.

وعلى ضوء ما تقدّم قد يُقال: إنّ هذا القيد وهو «طلوع الفجر»، إذا فُرض أنه ليس من قيود الإلتصاف، وإنما كان أخذه من باب ضيق الخناق، فالأمر كما تقدم، أي إنّه يكون إمكان الشرط المتأخر في المقام أحسن حالاً من إمكانه في غير المقام، وأمّا إذا افترضنا أن «طلوع الفجر» قيدٌ من قيود الإلتصاف فقد يُقال: إنّ هذا الشرط المتأخر مستحيل في المقام، حتى لو بنينا على إمكانه في غير المقام، وحينئذٍ لا يتم لأ الجواب الأول، ولا الثاني، لإستحالة الشرط المتأخر في المقام، وإن تمّ في غير المقام.

وتوضيح ذلك، هو: إنّ الوجوب المشروط بالشرط المتأخر، تارة يُفرض أن متعلقه سابق على الشرط المتأخر، وكذلك الواجب هو أيضاً سابق على الشرط المتقدم، كما مرّ في المثال السابق، وهو أن المولى يجعل وجوب يوم السبت مشروطاً بصلاة «الليل في ليلة الأحد»، فصلاة ليلة الأحد، شرط الوجوب سابق عليه، والواجب سابق أيضاً عليه.

وتارة أخرى، يكون من قبيل محل الكلام، إذ في محل الكلام، الوجوب سابق على الشرط التأخر، لأن وجوب صوم نهار شهر رمضان يثبت عند غروب الشمس، مشروطاً بطلوع الفجر فيما بعد بنحو الشرط المتأخر، فالوجوب هنا سابق على «طلوع الفجر»، ولكن الواجب ليس سابقاً، لأن الواجب هو الصوم النهاري، وهذا الصوم لا يكون إلا بعد «طلوع الفجر» وهذا فرق موضوعي، بين محل الكلام، وما كنّا نتحدث عنه سابقاً.

وحينئذٍ يُقال إنّ هذا الفرق موجب لإمكان ذاك وإستحالة هذا.

ولأجل أن نعرف كيف يكون هذا الفرق موجباً لإمكان ذاك وإستحالة هذا، لا بدّ وأن نذكر ما قلناه في إمكان الشرط المتأخر.

وكنا قد تصوّرنا هناك كيف تكون صلاة ليلة الأحد شرطاً في وجوب صوم يوم السبت، ثم دفعنا هناك إشكال أنّ الشرط، وهو صلاة ليلة الأحد، كيف أوجد قبله الإِتصاف، لأن شروط الوجوب هي علل الإِتصاف، إذن، فكيف وُجد الإِتصاف من يوم السبت ناشئاً من صلاة ليلة الأحد؟. وكنا هناك قد أجبنا بفرضيات تُبرز إمكان الشرط المتأخر.

وكانت خلاصة الفرضية التي أجبنا بها هي: إن صلاة ليلة الأحد التي هي شرط للوجوب وقيد للإِتصاف تُحدث الإِتصاف والإحتياج حينها لا قبلها، إذ في ليلة الأحد عندما يتحقق الشرط المتأخر، يحدث الإحتياج والإِتصاف، لكنّ الإحتياج إلى صوم نهار السبت الذي مضى، إذن فالإِتصاف والإحتياج لم يوجد قبل الشرط، بل وجدا مع الشرط، لكنه إحتياج إلى أمر قد فات وإنقضى، لا يمكن تداركه فعلاً، ومن أجل إطلاع المولى على ذلك، والتحفّظ من هذه الناحية، يجعل وجوبه من أول يوم السبت مشروطاً بصلاة ليلة الأحد، لأنه يعلم أن المكلّف سوف يُحدث له إحتياج ليلة الأحد إلى أمر ليس في يده في ذاك الوقت، إذن فالمولى من أول الأمر يأمره به.

هكذا كانت فرضية تصوير الشرط المتأخر، وحينئذٍ، قد يُتوهم في المقام، بأن هذه الفرضية لا تجري في المقام، وإنما تجري في خصوص هذا المثال، لأنه في المقام لا يمكن أن نقول: إنّ «طلوع الفجر» كان سبباً في الإحتياج في حين «طلوع الفجر»، إذ لو كان كذلك، لكان لنا أن نسأل: إنّه إلى ماذا هذا الإحتياج؟. هل هو الإحتياج إلى فعل سابق على حينه؟. طبعاً لا، وإنما هو الإحتياج إلى فعل حينه، وهو صوم نهار شهر رمضان، وحينئذٍ يُسأل: إنّه لماذا يُسرع المولى إلى جعل الوجوب من أول الأمر، ويجعله مشروطاً بالشرط المتأخر، فمثلاً في مثال صلاة ليلة الأحد، كانت تُحدث إحتياجاً حينها إلى صوم يوم السبت، وصوم يوم السبت مُنقّض، فالمولى

حيثُ لا بدّ له أن يجعل وجوبه من أول يوم السبت، مشروطاً بنحو الشرط المتأخر بصلاة ليلة الأحد.

وهذا إن صحّ هناك، فإنه في المقام هنا لا يصح، لأننا إذا فرضنا في المقام أن الإحتياج حدث قبل «طلوع الفجر» بسبب «طلوع الفجر»، فهذا تأثير متأخر، وإن حدث حين «طلوع الفجر»، إذن فقد حدث الإحتياج حين الطلوع إلى فعل حين «طلوع الفجر»، إذن فما هو المبرر لجعل الوجوب ثابتاً من أول الغروب؟.

وبعبارة أخرى: إن المفروض فيما نحن فيه، أن زمان الواجب مقارن لزمان الشرط، وإنما المتقدم زمان الوجوب فقط، فالمولى يوجب من الغروب صوم النهار، مشروطاً «بطلوع الفجر»، فلو كان لطلوع الفجر دخل في تحقق الإحتياج إلى الصوم، فإنه إنما يكون ذلك باعتبار أن الطلوع قيد في الواجب وكذلك أيضاً كان الإحتياج إلى الحصة المقارنة أنّ لطلوع الفجر من الصوم لا المتقدمة عليه، ولا الجامع، وحيثُ يُقال: إنّه ما هو المبرّر في تقديم الوجوب عليه، وجعله ثابتاً من أول الغروب إلّا إفتراض أنه يولّد ويحدث إحتياجاً من قبل، وهذا هو معنى تأثير المتأخر في المتقدم.

والخلاصة هي: إنّ المبرّر هناك هو، إنّ الفعل هناك كان متقدماً، ولكن هنا، فإن الفعل متأخر، إذن فلا يُعقل الشرط المتأخر هنا حتى مع تعقّله هناك.

وهذا الكلام غير صحيح، وذلك لأن الفعل هنا أيضاً متقدم، فكما أن صلاة ليلة الأحد، تحدث إحتياجاً حين صلاة ليلة الأحد، إلى شيء ليس بيد الإنسان الآن، وهو صوم نهار السبت، فكذلك «طلوع الفجر»، يُحدث إحتياجاً في آن طلوع الفجر، لا قبله، إحتياجاً إلى شيء ليس بيد الإنسان فعلاً، وهو صوم نهار شهر رمضان، المقيّد بالغسل، أي بالمقدمات المفوتة.

ومن الواضح أن الصوم المقيّد بالغسل بما هو مقيّد بالغسل، ليس تحت يد الإنسان فعلاً، إذ لا يمكن للإنسان فعلاً أن يُحدث صوماً يكون من أول

آناته مع الغسل، فكما أن صوم يوم السبت ليس تحت يد الإنسان في ليلة الأحد، كذلك صوم النهار المقيّد بالغسل، ليس تحت يد الإنسان الجُبّ عند طلوع الفجر، إذ بطلوع الفجر، وإن كان يمكن للمكلّف أن يصوم بلا غسل، لكنّه لا يمكنه أن يصوم صوماً مقيّداً بالغسل، والمفروض أن الواجب هو الصوم المقيّد بالغسل، إذن فالحالة هي عين الحالة، وهي أنه حين طلوع الفجر - لا قبله - يحدث لديه إحتياج إلى المقيّد الذي هو ليس تحت يده الآن، لأنّ قيده قد فات وقته، فلا بدّ للمولى أن يجعل الوجوب مبكراً بنحو الشرط المتأخر.

فالفرضية إذن واحدة، وروح المطلب واحد، وعليه، فالجواب الأول والثاني المتوقّان على تعقّل الشرط المتأخر فيهما، صحيحان في أنفسهما، فضلاً عن معقولية الشرط المتأخر فيهما.

وبعبارة أخرى، يُقال: إنّ طلوع الفجر يُحدث حاجة في وقته للصوم النهاري، إلّا أن المكلف لا يمكنه تحصيل هذه الحصة المقارنة حين الإحتياج إلّا بإتيان بعض المقدمات، وقيود الواجب من قبل، كالصوم المقيّد بالطهور من أول آتات الفجر، فيقدّم المولى إيجابه على المكلف، لكي يسعى في تحصيلها قبل ذلك، وذلك بتحصيل مقدماتها، ومعنى هذا، إنّ روح تقديم الإيجاب وملاكه في المقام، هي نفس الروح والملاك في سائر موارد الشرط المتأخر، دون أن يرد إشكال تأثير الأمر المتأخر في المتقدم.

وإن شئت قلت: إنّّه كان لنا إفتراض آخر في موارد الشرط المتأخر، وهو أن يكون الإتصاف والحاجة إلى الواجب الإستقبالي، فعلياً من أول الأمر. ولكن أنيط الوجوب بالشرط المتأخر من جهة أنّ إشباع تلك الحاجة، من دون تحقق ذلك الشرط المتأخر، فيه مفسدة، هي أهم من مصلحة الإشباع، وحينئذٍ أنيط الوجوب به بنحو الشرط المتأخر بهذا الاعتبار.

الجواب الثالث: وهو جواب يتم حتى عند من لا يتعقّل الواجب المعلق

والمشروط بالشرط المتأخر، ويرى إستحالتهما كالمحقق النائي^(١). فإنه في هذا الجواب يمكن تصوير فعلية الوجوب قبل «طلوع الفجر» وذلك، بأن يكون الوجوب ثابتاً عند الغروب، ولكن لا بنحو الواجب المعلق، ولا بنحو الوجوب المشروط بالشرط المتأخر، بل وجوب فعلي مطلق، لا معلق ولا مشروط، لكن متعلق هذا الوجوب، ليس هو صوم نهار شهر رمضان على الإطلاق، حتى يلزم من جعل هذا الوجوب على الإطلاق التكليف بغير المقدور، كما يلزم من جعله على نحو التقييد، رجوع إلى المعلق، أو إلى المشروط، بل يكون متعلق هذا الوجوب هو سدّ بعض أنحاء عدم هذا الصوم، فإن وجود الشيء أمر واحد لا يتجزأ، لكن عدمه يتحصص لا محالة بأسباب مختلفة، إذ كونه شخص له ولد، فهذا لا يمكن أن يتبعص ويتجزأ، لكن كونه شخص ليس له ولد، فإنّ هذا قابل لأن يتحصص بحصص متعدّدة، بعدد أسباب هذا العدم، فكونه يصوم نهار شهر رمضان، هذا أمر غير قابل للتحصص، ولكن كونه لا يصوم، فهذا أمر إنما يكون لأحد أسباب: إمّا لكون شهر رمضان غير موجود، وإمّا لكونه غير قادر على الصوم، وإمّا لأنه لم يغتسل من الجنابة قبل الفجر، وغير ذلك، وحينئذ يُقال: بأنه يُلتزم بوجوب فعلي مطلق من حين غروب الشمس، وهذا الوجوب متعلق بنفي عدم صوم شهر رمضان، ولكن نفي عدمه من غير ناحية «طلوع الفجر»، أمّا عدمه من ناحية «طلوع الفجر» فلا بأس به، لأنه أمر غير إختياري، ولكن هناك أعدام أخرى يطلب المولى من العبد نفيها.

والحاصل: إنّ عدم الصوم الناشئ من غير ناحية أنّ الفجر لم يطلع، مثل هذه الأنحاء الأخرى من العدم واجبة النفي، وواجبة الإعدام بوجوب فعلي مطلق، وهذا الوجوب الفعلي المطلق، لا يحتاج حينئذ إلى الشرط المتأخر أصلاً، إذ هو لا يحتاج إلى أن يكون مشروطاً بطلوع الفجر، حينه بنحو الشرط المتأخر، ولا بالقدرة حينه على نحو الشرط المتأخر، لأن

(١) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ١٥٩.

المفروض أن هذا الوجوب يطلب لإعدام غير هذا العدم الناشئ من عدم «طلوع الفجر»، أو الناشئ من موت المكلف أو شلله، وطلبُ إعدام الأعدام الأخرى لا موجب لجعله مشروطاً بطلوع الفجر، ولا بقدرة المكلف حينه، وهكذا، لا يرد على هذا الجواب، إشكال إنفكاك الإرادة عن المراد الذي كان برهاناً على استحالة الواجب المعلق، لأن المراد غير منفك عن الإرادة هنا، إذ إنَّ المراد ليس هو صوم نهار شهر رمضان ليُقال: إنَّ الإرادة إنفكت عن المراد بسبب كون الإرادة وُجدت عند الغروب، والمراد وُجد عند «طلوع الفجر»، بل المراد هنا هو، نفي الأعدام الأخرى، ونفي الأعدام الأخرى عملية تبدأ من الآن، لأن الأعدام الأخرى الآن، يمكن نفيها واحداً بعد الآخر، بإعتبار أن الإغتسال الآن هو نفي لبعض تلك الأعدام، فهو عملية تبدأ من الآن، وتستمر إلى ذاك الزمان. وبهذا يتضح عدم لزوم إنفكاك الإرادة عن المراد، ولا محذور الشرط المتأخر.

والخلاصة هي: إنَّه إذا التزم بوجوب فعلي مطلق متعلق من حين الغروب بنفي الأعدام الأخرى، فمن الواضح أن الغسل يكون مقدّمة لواجب فعلي مطلق حينئذٍ، ويكون وجوبه على القاعدة.

٤ - الجواب الرابع: عن شبهة المقدمات المفوتة، وهذا الجواب يعترف بأن «طلوع الفجر» من قيود الإتيان، وليس من قيود الترتب، ويعترف بأنه شرط في الوجوب بنحو الشرط المقارن، لكن صاحب هذا الجواب يقول: إنَّ الوجوب المشروط لا يكون فعلياً إلا بعد وجود شرطه، فهو مجعول على نهج القضية الحقيقية، فكما أن الحرارة لا توجد إلا بعد وجود النار عند عقد قضية، «كل نار حارة» ف كذلك الوجوب المشروط، لا يوجد إلا بعد وجود شرطه.

لو قلنا بهذا، حينئذٍ، يحصل الإشكال في المقدمات المفوتة، ذلك لأن المقدمات المفوتة وجبت قبل الشرط، مع أن وجوب الصوم مشروط «بطلوع الفجر»، وكل وجوب مشروط، لا فعلية له قبل وجود شرطه، وإذا لم يكن

للوَجب المشروط فعلية قبل وجود شرطه، يرد الإشكال حينئذ فيقال: إنَّه كيف ترشَّح منه وجوب فعلي غيريُّ على المقدمات المفوتة؟.

ولكن صاحب هذا الجواب يبني على مسلك المحقق العراقي^(١) فيجيب: بأن الوجوب المشروط فعلي قبل وجود الشرط خارجاً، كما ذكر المحقق العراقي^(٢) من أن وجود الوجوب فعلي قبل الشرط، لكن وجوداً تقديريةً بالوجود اللحاظي والتقديري للشرط، وهو ثابت فعلاً بنفس لحاظ المولى وتقديره، لا الوجود الخارجي للشرط، فوجوب الحج المشروط بالإستطاعة، ليس منوطاً بالإستطاعة خارجاً، بل منوط بالوجود اللحاظي والتقديري للإستطاعة في ذهن المولى، وحيث أن اللحاظ والتقدير موجودان فعلاً من أول الأمر، إذن فالوجوب فعلي من أول الأمر قبل الشرط، وحينئذ لا منحذور في ترشح الوجوب الغيري على المقدمات، ما دام وجوب ذي المقدمة وجوباً فعلياً.

وهذا الكلام غير تام، وذلك لأن هذا الوجوب الفعلي قبل وجود الشرط، إمّا أنه محرّك نحو متعلقه، أو أنه غير محرّك نحوه. ومن الواضح، أنه غير محرّك نحو متعلقه رغم فعليته، بإعتبار أن إناطته بالوجود التقديري للإستطاعة، يوجب إناطة فاعليته ومحركيته بالوجود الخارجي للإستطاعة، ولهذا لا يكون محرّكاً.

ومن هنا نستفيد قاعدة، وهي: إنَّ كل وجوبٍ منوطٍ بإفتراضٍ شرطٍ، يكون فعليته تابعة لوجود المفترَض خارجاً، أي الشرط خارجاً.

وبناء على هذا يُقال: بأن وجوب الصوم، وإن كان فعلياً قبل وجود الشرط، لكن هذا الوجوب الفعلي منوط بإفتراض الشرط وبتقديره، فإذا ترشَّح منه وجوب غيري على المقدمات، فلا محالة يكون الوجوب الغيري تبعاً

(١) بدائع الأفكار: العراقي ج ١ ص ٣٤٠ - ٣٤١ - ٣٤٢ - ٣٤٦.

(٢) المصدر السابق.

لإناطة الأصل، منوطاً بإفتراس الشرط وتقديره، لأن الوجوب الغيري تابع في وجوده للوجوب النفسي، لكن على نحو إناطة الوجوب النفسي، أي منوط بتقديره وإفتراسه، وحيث أن هذه الإناطة تستتبع إناطة فاعلية الوجوب بتحقق الشرط خارجاً، وهو «الطلوع»، إذ قبل الطلوع لا فاعلية لهذا الوجوب الغيري، إذن فنقع في الإشكال من جديد، وهو أنه كيف يتسجّل وجوب الإتيان بالمقدمات المفوتة بحيث يؤاخذ من لا يأتي بها، مع أنه لا فاعلية لهذا الوجوب قبل الطلوع.

وبعبارة أخرى، هو: إننا إذا سلّمنا بأن الوجوب المشروط فعليّ قبل وجود الشرط، وسلّمنا بأن هذا الوجوب الفعلي يترشح منه وجوب غيري باعتبار فعليته، إلّا أن هذا الوجوب الغيري المترشح، تابع للوجوب النفسي وجوداً وجعلاً، فيكون مربوطاً بما يكون الأصل مربوطاً به، فكما أن الوجوب النفسي مربوط بتقدير «طلوع الفجر»، فأيضاً يكون الوجوب الغيري المترشح منه، متقيداً بوجود هذا القيد، وهو «الطلوع»، وهذه الإناطة كما تؤثر في الوجوب النفسي، في عدم فاعليته إلّا بعد تحقق الشرط خارجاً، فهي كذلك تؤثر في عدم فاعلية الوجوب الغيري إلّا بعد تحقق الشرط خارجاً.

والحقيقة أنّ تابعة فاعلية الوجوب المشروط لوجود الشرط خارجاً هذا ليس أمراً جُزافاً تحقّق بالصدفة، وإنما هو من باب أن الوجوب المشروط ليس وجوباً فعلياً، بل هو وجوب تقديري، نعم الوجوب التقديري موجود بالوجود الفعلي كما تقدم أنه في باب الاعتبارات يُعقل أن يكون الأمر التقديري موجوداً بوجود فعلي، بخلاف باب التكوينات، فإنه فيها لا يُعقل أن يكون الأمر التقديري موجود بوجود فعلي.

فإن أردتم أنّ الوجوب المشروط فعلي، لكي يترتب عليه أنّ الوجود فعلي، فإننا نسلم بذلك، لكن الموجود بهذا الوجود الفعلي ليس فعلياً، بل هو تقديري أي: إنّ الوجود التقديري موجود فعلاً، وحيث أنه تقديريّ، لم يكن له فاعلية إلّا حين صيرورته فعلياً.

وما تقدّم سابقاً من أن الوجوب المجعول ليس له وجود آخر وراء عالم الجعل، فهو صحيح، لكن ليس معنى هذا، أن ما هو الموجود فعلاً من أول الأمر، هو الوجوب الفعلي، بل هو الوجوب التقديري، ويبقى وجوباً تقديرياً مجعولاً في أفق الجعل والإعتبار بهذا النحو، وتكون فاعليته منوطة بتحقق الشرط الذي أخذ في موضوعه.

وهذه الأجوبة كانت تحاول تصحيح المقدمات المفوّته عن طريق الوجوب: إمّا وجوب معلق، أو مشروط بالشرط المتأخر، أو وجوب تبعيضي لبعض حصص العدم دون بعض، أو وجوب مشروط مع دعوى فعليته قبل وجود الشرط.

والخلاصة، هي: إنّ الوجوب الموجود قبل تحقق الشرط، وإن كان فعلياً، إلّا أن فاعليته وتأثيره منوطة بتحقيق شرطه المقدّر عليه الوجوب، الموجود، وإيجاب المقدمة يكون من شؤون فاعلية الوجوب لا فعليته، إذن فالجواب هذا غير تام.

٥ - الجواب الخامس: هو أنه يُفترض فيه عدم إمكان جعل الوجوب قبل وجود الشرط، ويُفترض فيه أيضاً عدم إمكان الواجب المعلق، والوجوب المشروط بالشرط المتأخر، ويُفترض فيه أيضاً أن «طلوع الفجر»، ليس من قيود الإنصاف بالنسبة إلى عالم الملاك والإرادة، وحينئذٍ، المولى وإن كان لا يمكنه إن يجعل وجوب «صوم شهر رمضان» من أول الغروب لأنه يقع، إمّا في محذور الوجوب المعلق، أو محذور المشروط بالشرط المتأخر، لكن المفروض أن إرادته موجودة من حين الغروب، إذ من حين الغروب الملاك فعلي، والإرادة فعلية، لأنّ «طلوع الفجر» ليس من قيود الإنصاف، بل هو من قيود الترتب، حيث لو أمكن أن يجعل الوجوب لجعله من أول الغروب، لكن لا يمكنه ذلك رغم فعلية الملاك والإرادة، ولنفرض أن المولى تصدّى، ولو بالجملة الخبرية، لإبراز هذا الواقع، وأوحى إلى المكلف حقيقة، أن ملاكه فعلي، وإرادته فعلية، وحينئذٍ، هذه الإرادة الفعلية والملاك الفعلي كافيان

لتنجيز الإتيان بالمقدمات المفوتة، لأن العقل كما يحكم بوجوب تحصيل الواجب المولوي الشرعي، كذلك يحكم بوجوب تحصيل الملاك المولوي الشرعي الذي تصدّى المولى لإبرازه بالقدر الممكن، والمفروض أنّ القدر الممكن من الإبراز تحقّق في المقام. لكن لا بجعل الوجوب، بل بالإخبار عن فعلية هذا الملاك وهذه الإرادة من حين الغروب.

وبهذا تتمّ منجزية هذا الملاك والإرادة، ويحكم العقل بلزوم المقدمات المفوتة، بل يمكن القول: بأنه يترشح الوجوب الشرعي الغيري على المقدمات المفوتة حينئذٍ، وذلك لأن الكلام المشهور القائل: بأن الوجوب الغيري معلول للوجوب النفسي، وتابع له، هذا الكلام لا يكون له أساس، وفي الحقيقة أنهما معاً معلولان لعلّة ثالثة وهي الملاك، فإن الملاك بنفسه يولّد، أولاً وبالذات وجوباً لذی المقدمة، ويولّد بلحاظ المقدميّة وجوباً للمقدمة، فالوجوب المقدمي الغيري الشرعي، والوجوب النفسي، كلاهما ينشآن من فعلية الملاك، لا إنّ أحدهما ينشأ من الآخر.

والمفروض في المقام، أن الملاك فعلي من أول الغروب، غاية الأمر، إنّ هذا الملاك لا يمكن للمولى أن يجعل الوجوب النفسي على أساسه، إحترازاً من الوقوع في المعلّق، والمشروط بالشرط المتأخر. لكن يمكنه أن يجعل الوجوب الغيري على أساسه، لأنه لا يقع في محذور المعلّق ولا المشروط بالشرط المتأخر، وعليه فيترشح من الملاك وجوب غيري أيضاً يتعلق بالمقدمة المفوتة، وهذا جواب تام في نفسه.

والحاصل: إنّ «طلوع الفجر»، الشرط المتأخر، في المقام، إذا فرض أنه من قيود الترتب لا الإتصاف، فالملاك والإرادة فعليّان من أول الأمر، وقبل تحقق الشرط.

غاية الأمر، أنه لا يمكن للمولى أن يجعل الوجوب النفسي على أساسه فعلاً، إحترازاً من الوقوع في محذور الواجب المعلّق، والمشروط المتأخر، إلّا أنه يمكنه ذلك، ولو عن طريق الإخبار عن فعلية الملاك والإرادة عنده،

فيحكم العقل حينئذٍ بوجوب المقدمات المفوتة، لكفاية ذلك في إبراز المولى فعلية إرادته لشيء في وجوب سدّ أبواب عدمه عن طريق مقدماته الاختيارية.

من هنا قد يُقال بالوجوب الشرعي للمقدمات أيضاً، ذلك لأن الوجوب المقدمي ليس معلولاً للوجوب النفسي، بل كلاهما معلولان لفعلية الملاك والإرادة النفسيتين، والمفروض فعليتهما في المقام، وإنما لم تؤثر فعليتهما في فعلية وجوب ذي المقدمة، بسبب محذور الشرط المتأخر، ومحذور الواجب المعلق، وكلاهما غير وارد بالنسبة لوجوب المقدمة حينئذٍ.

٦ - الجواب السادس: هو أن نفترض في المقام أنّ الشرط، «طلوع الفجر» كان قيداً من قيود الإتيان في كل المراحل الثلاثة: عالم الملاك، وعالم الإرادة، وعالم الخطاب، بحيث أنه قبل «الطلوع» لا ملاك، ولا إرادة، ولا خطاب، بينما وجوب الصوم مشروط بالطلوع ملاكاً، وإرادة، وخطاباً، وجعلاً، وحينئذٍ توجد حالتان:

أ - الحالة الأولى: هي أن المكلف لو ترك غسل الجنابة المقدمة، قبل الطلوع، إذن سوف يكون عاجزاً عن الصوم، وبعبارة أخرى، لا يتوجه إليه خطاب «صُمْ»، ومعه لا يكون عاصياً لخطاب المولى، لأن خطاب المولى «بالصيام» إنما يتوجه عند «طلوع الفجر»، والمكلف عنده عاجز عن الصوم الصحيح، إذن فيسقط عنه الخطاب دون أن يتورط في محذور مخالفة الخطاب، وذلك لأن الملاك المولوي الذي هو وراء الخطاب يفرض أنه ليس ثابتاً عند العجز، لأنه مشروط بالقدرة، كما أن الخطاب مشروط بالقدرة، وحينئذٍ فالمكلف الذي لم يغتسل من الجنابة، وأصبح عند «طلوع الفجر» عاجزاً، فهو لم يفوت على المولى ولم يعص، لا خطاباً ولا ملاكاً، ومثل هذه الحالة، نقول فيها بعدم وجوب المقدمات المفوتة.

ب - الحالة الثانية: هي أن يكون الملاك فيها فعلياً على كل حال عند «طلوع الفجر» في حق القادر والعاجز معاً، غاية الأمر أنّ المكلف عاجز عن

تحقيق الملاك، إذن فيكون قد صدر منه تفويت الملاك في ظرفه، وهذا لا يجوز عقلاً، ببيان أمرين:

أ - الأمر الأول: هو أن التفويت الاختياري للملاك الملزم الذي تصدّى المولى للتحريك نحوه بالقدر الممكن له، هذا التفويت قبيح، كالتفويت الاختياري للخطاب الملزم.

ب - الأمر الثاني: هو أن الإمتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، فالمكلف الذي ترك غسل الجنابة قبل الطلوع، فهو حين الطلوع، وإن كان عاجزاً عن الصوم الصحيح، لكن هذا العجز حيث أنه نشأ بالاختيار لترك الغسل، فهو لا ينافي الاختيار، إذن فهو تفويت إختياري، بقانون أن الإمتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار من ناحية ترتب المسؤولية والمؤاخذه.

وبضم هذين الأمرين أحدهما إلى الآخر، يثبت أن هذا المكلف يستحق العقاب، لأنه فوت على المولى الملاك الملزم في ظرفه، تفويتاً إختيارياً، وكل من فوت الملاك الملزم في وقته، تفويتاً إختيارياً، يستحق العقاب.

أما الكبرى فقد بيّناها في الأمر الأول، وأما الصغرى، وهي أن المكلف قد فوت تفويتاً إختيارياً، فقد بيّناها في الأمر الثاني، فيستحق العقاب من هذه الناحية.

وهذا الجواب صحيح، لكن بعد فرض عدم تمكّن المولى من حفظ هذا الملاك بحافظ آخر من وجوب معلق، أو مشروط بالشرط المتأخر، أو غيره ليكون ملاكاً قد أبرزه المولى بالقدر الممكن، وإذا لم يمكن حفظه إلا من هذه الناحية يكون تفويته لحفظه من هذه الناحية قبيحاً لا محالة.

وهذا ما إختاره المحقق النائيني^(١) والخوئي^(٢)، وإن اختلفا في أنه: هل

(١) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ١٦٢ - ١٦٣.

(٢) أجود التقريرات: الخوئي ج ١ هامش ٢٣١ - ٢٣٢.

يمكن أن يُستكشف بنكتة الجواب السادس، خطاب شرعي بوجوب المقدمات المفوتة أيضاً، أم أنه لا يثبت به إلا الوجوب العقلي؟

ذهب النائي إلى أنه يُستكشف من نكتة الجواب السادس خطاب شرعي من قبل المولى، يتعلق بوجوب شرعي غيري للمقدمات المفوتة، تحفظاً على ملاكه،

وذهب السيد الخوئي إلى أن إستكشاف خطاب شرعي، يتعلق بوجوب المقدمات المفوتة، توهم، مبني على إجراء قاعدة الملازمة بين ما حكم بوجوبه العقل، وحكم الشرع، فحيث أن العقل يحكم بقبح تفويت الملاك الناشئ من ترك المقدمات المفوتة، فيُستكشف من ذلك حكم الشرع بحرمة تفويت المقدمات المفوتة، بقانون الملازمة، بين حكم العقل والشرع.

وقد أوضح السيد الخوئي ذلك ببيان أن قاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، إنما تجري في الأحكام العقلية السابقة على مولوية المولى، وتكاليف المولى، من قبيل حكم العقل بقبح الظلم وحسن العدل، وأما أحكام العقل الواقعة في طول التكليف، ومولوية المولى، من قبيل حكمه بقبح المعصية، وحرمة مخالفة المولى، واستحقاق العقاب على ذلك، فإن هذه الأحكام لا تستتبع حكماً مولوياً، بل لا منشأ لهذا الإستتباع، لأنه بعد فرض حكم العقل بذلك، يكون جعل حكم مولوي لغواً في المقام.

ومقامنا من قبيل القسم الثاني من الأحكام العقلية، فإن حكم العقل بقبح تفويت الملاك المولوي، هو على حدّ حكم العقل بقبح معصية المولى، فكما أن حكم العقل بقبح معصية المولى، لا يستتبع حكماً شرعياً مولوياً، وإنما يكون جعل الحكم الشرعي هنا على طبق الحكم العقلي لغواً، فكذلك يكون حكم العقل بقبح تفويت ملاك المولى، لا مجال لإستتباعه حكماً شرعياً، وهذا بخلاف الأحكام العقلية من القسم الأول، الناظرة إلى ما قبل مولوية المولى من قبيل الحكم بحسن الأمانة وقبح الخيانة، فإن تلك الأحكام لا بأس بإستتباعها حكماً مولوياً.

والتحقيق، هو: إِنَّ الصحيح هو ما ذهب إليه المحقق النائي، من إستكشاف خطاب شرعي متعلق بوجوب المقدمات المفوتة، منشؤه نفس الملاك المولوي، وليس قانون الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، حتى يرد ما أورده السيد الخوئي، فإنه بعد أن كان للمولى ملاك في «صوم نهار شهر رمضان»، منوط «بطلوع الفجر»، وهذا الملاك سيُصبح فعلياً عند طلوع الفجر على كل حال، سواء إغتسل الجُنُب، أو لم يغتسل، فإنه لا بدّ من حفظه تشريعياً.

ومن الواضح أن خطاب إذا طلع الفجر «فصم» لا يكفي لحفظ ملاكه، لأن هذا الخطاب المشروط منوط بالقدرة، والمكلف الجنب إذا لم يغتسل قبل الطلوع، سوف يُصبح عاجزاً عن الصوم عند الطلوع، فلا يتوجه إليه هذا الخطاب، فهو إذن عاجز عن حفظ الملاك، فيحتاج المولى لحفظ غرضه وملاكه، إلى خطاب آخر، حتى لو حاول المكلف تفويت القدرة، عن طريق ترك المقدمات المفوتة، فيُجعل خطابان، وبمجموعهما يُحفظ الملاك.

وبهذا يظهر: إن الخطاب الثاني، يُستكشف ضمناً من باب إستكشاف المعلول من علته وهو الملاك، لا أنه مستكشف من حكم العقل حتى يرد عليه ما أورد السيد الخوئي من التمييز في الأحكام العقلية.

كما أنه يظهر بما ذكرنا، أنه لا مجال لإشكال اللّغوية في الخطاب الثاني، لأن غرض المولى لا يُحفظ إلّا بمقدار ما يتصدّى المولى لحفظه، ولا فرق بين هذا الخطاب، وخطاب «صم» فإنّ كليهما ينشآن من منشأ واحد هو الملاك النفسي، وكلاً منهما يحفظ حيثية من حيثيات الملاك، فكما أن الخطاب المشروط لا يكون لغوياً، كذلك هذا الخطاب لا يكون لغوياً باعتبارهما حافظين تشريعيين لملاك واحد، ولحيثيتين فيه، إذ لولا الحفظ التشريعي هذا لم يجب على العبد أن يتحرك، إلّا بمقدار تحرك المولى للحفظ التشريعي.

وبتمام الجواب السادس على مشكلة المقدمات المفوتة، نكون قد إستعرضنا جميع أجوبة المحققين من الأصحاب، وفق المنهج الذي ساروا عليه في بحث هذه المشكلة.

والرابع من هذه الأجوبة الستة المبني على دعوى: إنّ الوجوب المشروط فعلي قبل وجود شرطه، فيترشح منه وجوب غيري على المقدمات، هذا الجواب ساقط كما تقدّم، وتبقى خمسة أجوبة معقولة على مستوى منهج البحث الدائر بينهم، فإنهم قد بحثوا بينهم المقدمات المفوتة بلحاظ الأوامر والأغراض التشريعية، كما لو كانت تختصّ بها.

مع أنّ الصحيح، أنّ البحث عن هذه المشكلة، لا تختص بذلك، بل تجري في الأغراض التكوينية أيضاً، كما سوف يعرف.

والتحقيق في المقام، هو تغيير منهج البحث، إلى منهج يتضح به حال هذه الوجوه الخمسة، وكيف ينبغي أن تصاغ في مقام الجواب على شبهة المقدمات المفوتة فيقال:

إن شبهة المقدمات المفوتة، وفرض وجود مقدمات للمطلوب قبل مجيء زمانه، بحيث لو لم يؤثّر بتلك المقدمات لتعدّر الإتيان بالمطلوب في وقته، هذه الشبهة، لا تختص بخصوص المطلوب التشريعي الذي يكون مطلوباً للمولى من الغير، بل تشمل المطلوب التكويني، والمحجوب التكويني الذي يكون مطلوباً للمولى من نفسه، فإنه كثيراً ما يكون هناك محجوب تكويني للإنسان، مشروط بزمان إستقبالي، والمكلف يتهاى قبل مجيء زمان مطلوبه لإعداد مقدماته، لأنه يعلم بأن المقدمات لا تيسّر له في ظرفه شأن أي عاقل، ولنفرض أنّ هذا المطلوب التشريعي مطلوبٌ تكويني ويشتاق إليه المولى شوقاً تكوينياً، حينئذٍ نسأل:

هل إنّ المولى يُهيّء المقدمات المفوتة لمحجوبه أو لا يهيّء؟ فإن فرض أنه لا يهيّء المقدمات المفوتة بنفسه، ولا يهتم بإعدادها حتى يفوت عليه

غرضه حين يجيء ظرفه، إذن فالمقدمات المفوتة في الأغراض التشريعية غير واجبة على المكلف، لأن العبد، بمقتضى عبوديته، ينبغي أن يتحرك بمقدار ما يتحرك المولى نفسه نحو أغراضه التكوينية، والمفروض عدم تحرك المولى نحو هذا الغرض تكوينياً، إذن فلا يجب على العبد أن يتحرك نحو هذا الغرض إذا كان مطلوباً تشريعياً، إذ لا معنى لأن يهتم العبد بغرض للمولى في مورد لا يهتم المولى نفسه بغرضه إذا كان يريد بالإرادة التكوينية، إذ ليس التشريع إلّا من أجل جعل المكلف كالمولى في التصدي لأغراضه، والمفروض في المقام أن المولى لم يتحرك تكوينياً نحو غرضه، فالعبد أولى بعدم التحرك، لأن العبد ليس أشدّ اهتماماً من نفس مولاه بأغراض مولاه.

وبعبارة أخرى، هي: إنّ المولى إذا كان في مطلوبه التكويني لا يتحرك نحو المقدمات المفوتة، قبل مجيء ظرف مطلوبه، إذن فهو لن يتحرك لطلبها وحفظها، تشريعاً في باب المطلوبات التشريعية، لأن حفظ المقدمات المفوتة في باب المطلوب التكويني، معناه، إيجادها قبل الوقت، وحفظها في باب المطلوب التشريعي، هو بالأمر بها قبل الوقت، فإن كان المطلوب التكويني الإستقبالي للمولى، لا يحركه لحفظه عن طريق إيجاد مقدماته، إذن فلا يحركه مطلوبه التشريعي الإستقبالي، لحفظه عن طريق حفظ مقدماته المفوتة تشريعاً، إذن فلا تجب المقدمات المفوتة.

وإن فرض، كما هو الواقع، إن المولى يُهَيّئ ويتحرك في موارد المطلوبات التكوينية، قبل مجيء وقتها، حفاظاً عليها في حينها، حيثنّ لا بدّ لنا من التفتيش عن نكته ذلك، لكي تكون نفس هذه النكته المقتضية لتحرك المولى نحو إيجاد المقدمات المفوتة تكويناً، في موارد المطلوبات الإستقبالية التكوينية، هي نفسها هذه النكته تكون نكته مقتضية التحرك من المولى لحفظ مطلوبه التشريعي الإستقبالي بما يناسبه من الإيجاب والإلزام بمقدماته المفوتة له لو لم يتحرك.

وإذا عرفنا مفتاح المسألة، حيثنّ نرجع إلى الوجوه الخمسة المزبورة

لنرى ما هو مدلولها ودورها بعد إرجاع المسألة من المطلوب التشريعي إلى المطلوب التكويني، إذن لا بدّ من بحث مشكلة المقدمات المفوتة على مستوى المطلوب التكويني.

وليُعلم أن ما ذكره المحققون من الأصحاب، من الوجوه الخمسة والصحيحة على منهجهم في البحث، هذه الوجوه لا تُجدي نفعاً على صعيد المنهج الذي طرحناه، فإن التمسك بالواجب المعلق، والتمسك بالوجوب الفعلي المطلق من أول الأمر المتعلق بسد بعض حصص العدم، أو التمسك بدعوى كون الخطاب مقيداً بطلوع الفجر، ولكن الإرادة والملاك فعليّان قبل الطلوع، ومن أول الأمر، هذه الوجوه الثلاثة كلها، مرجعها إلى دعوى كون الظرف الإستقبالي قيد في الترتب، لا قيد في الإتيان، وإن شوق المولى وحبّه فعليّ من أول الأمر، وغير منوط بطلوع الفجر، بحيث لو أمكنه أن يجر الفلك، ويحقق الفجر الآن، لجرّه وحقّق الفجر، لو كان إختيارياً، فيكون «طلوع الفجر» قيداً في الترتب لا في الإتيان. ومع فعلية الإرادة حينئذٍ تخرج المقدمات المفوتة عن كونها مقدمات مفوتة، بل تصبح مقدمات معاصرة للإرادة، لأن المقدمات المفوتة هي التي يكون ظرف الإتيان بها قبل ظرف الإرادة.

وأما بناءً على هذه الوجوه الثلاثة، تكون معاصرة للإرادة لا قبلها، وتكون الإرادة فعلية قبل الطلوع، وغير مقيدة به، ويكون «الفجر» قيداً للمراد لا للإرادة، وقيد الترتب لا قيد الإتيان.

وهذه النكته، وهي معاصرة المقدمات المفوتة للإرادة، يمكن إجراؤها في المطلوبات التكوينية، وذلك بأن يُقال: إن المولى إذا تعلّق غرضه وحبّه التكويني بأن يصوم هو عند الطلوع لا بعده، فحينئذٍ من الآن هذا الحب فعليّ، بحيث أنه لو أمكنه أن يجر الفلك، ويحقّق طلوع الفجر الآن لفعل.

ومن الواضح أن «طلوع الفجر» قيد ترتب لا قيد إتيان، إذن فيقوم هو بنفسه ويغتسل، لأنّ المقدمة معاصرة مع فعلية الإرادة.

لكن هذه النكته بهذه الصيغه، لا يمكن أن تكون حلاً في المقام، وذلك لوضوح أن المقدمات المفوتة موجودة في موارد لا يمكن دعوى أنّ القيد فيها قيد ترتب، بل يكون القيد فيها قيد إتصاف، فمثلاً «طلوع الفجر»، لكون الفقيه فيه «إحتمالياً» من حيث الملاكات الشرعية، فإنه يُبدي إحتمال أن يكون «طلوع الفجر» قيداً للترتب لا الإتصاف.

لكن الملاكات التي نعيشها ولسنا «باحتماليين» تجاهها، فإننا نرى بالوجدان أن القيود قيود إتصاف لا قيود ترتب، فالذي يعلم بأنه سوف يعطش ويشتاق إلى الماء، فإنه يُحضره من الآن، فهل إنّ العطش المتأخر قيد ترتب، بحيث أنه لو أمكنه أن يُعطش نفسه لعطش نفسه؟ قطعاً، ليس هكذا، بل هو قيد إتصاف، إذن فإخراج المقدمات المفوتة عن كونها مفوتة، وإرجاعها إلى مقدمات معاصرة لفعلية الإرادة من باب أن القيد للترتب، فهذا مجرد افتراض لا ينطبق على الواقع.

إذن فنحتاج إلى نكته أخرى لتفسير لا بُدّية المقدمات المفوتة في موارد المطلوبات التكوينية، فضلاً عن كل المطلوبات التشريعية، وليس من باب أن يكون القيد قيد الإتصاف.

وكذلك الجواب الثاني من الأجوبة الستة لحل المشكلة، وهو: أن يكون الوجوب مشروطاً بالشرط المتأخر، والوجوب فعلياً من حين الغروب، ومشروطاً بالطلوع على نحو الشرط المتأخر، فإن هذا أيضاً لا يحل المشكلة، بعد أن طُرحت بهذه الصيغه، لأن مرجع ذلك إلى الشرط المتأخر، وقد قلنا في بحث الشرط المتأخر، عند ذكر الفرضية التي طرحتها لإمكان الشرط المتأخر. قلنا: إنّ الشرط المتأخر يكون سبباً في الإتصاف حينه لا قبله، ولكن حيث أن ما يُحتاج إليه حينه، يكون قد مضى زمانه، ولهذا فإنّ المولى، من باب التحفظ، يجعل الوجوب سابقاً.

هذا الكلام لا معنى لأن يكون نكته في المقام لحل المشكلة، لوضوح

أن جعل الوجوب سابقاً بهذا الاعتبار، هو بنفسه تحفظ تكويني من المولى على المقدمات المفوتة لغرضه التشريعي الذي لم يتحقق شرط الإلتصاف به بعد.

بينما نحن الآن نتكلم في كيفية تحفظ المولى على المقدمات المفوتة لغرضه التكويني، لا أن العبد كيف يتحفظ ويتصدى، إذ إنَّ المولى لأنه يعلم بأنه عندما يصلي صلاة الليل، ليلة الأحد، سوف يحتاج إلى صوم نهار السبت السابق، من أجل ذلك فهو يتحفظ ويجعل وجوب صوم يوم السبت من أول الأمر، وقبل مجيء ليلة الأحد، وقبل أن يحدث الملاك والشوق، إذ إنهما إنما يحدثان بحسب هذا الفرض، عند صلاة ليلة الأحد لا قبله، إذ قبله لا إحتياج ولا شوق ولا ملاك، لكن لأنَّ المولى يعلم بحدوثهما فيما بعد، لأجل ذلك يحكم بوجوب صوم يوم السبت من أول الأمر.

وهذا بنفسه تحفظ تكويني من قبل المولى على المقدمات المفوتة لغرضه التشريعي الذي لم يتحقق شرط الإلتصاف به بعد.

إذن فهذا الجواب الثاني لا يكون صحيحاً، ولا يلامس روح الإشكال في المقدمات المفوتة، كما أن الجواب الأول والثالث والخامس، لم يكن واحداً منها صالحاً لحل المشكلة.

وأما الجواب السادس، القائل: بأنَّ العقل يحكم على العبد بالتحفظ على الملاك الفعلي الإستقبالي للمولى، بالإتيان بالمقدمات المفوتة، لئلا يلزم من عدم ذلك تفويت غرض المولى، فإنَّ هذا لجواب، لا يُعالج المشكلة.

وذلك لأننا قبل أن نفرض عبداً وعبودية وعقلاً يحكم بوجوب الإمتثال، فنحن نتكلم عن نفس المولى بما هو إنسان بينه وبين نفسه، بلا عقل يحكم عليه بوجوب الإمتثال، فنقول:

إن هذا المولى نفسه لو صار في هذا الموقع، فهل كان يأتي بالمقدمات أو لا؟.

وهنا لا معنى لقولنا بأنه كان لا بدّ أن يأتي بها، وذلك بقانون حكم العقل بوجوب الإمتثال، لا معنى لقولنا ذلك لأنه لا إمتثال ولا حكم لأحد في المقام، بحسب الفرض، ولأن إيجاب العقل لذلك، فرع أن يُعقل إهتمام المولى نفسه بالمقدمات المفوتة لغرضه التكويني، قبل فعليته، كي يجب إهتمام المكلّف بها إذا أُحرز ذلك، وأمّا إذا لم يُعقل إهتمام المولى بذلك، فلا يحكم العقل بوجوب الإمتثال.

والخلاصة هي إنّه إذا كان المولى لا يهتم بالمقدمات المفوتة لغرضه التكويني إذن فلا يجب ذلك على العبد بطريق أولى، لأن العبد ليس أحرص من المولى على غرض المولى نفسه، فإذا لم يكن المولى حريصاً على مقدمات غرضه تكويناً، فلا مُلزم للعبد بها تشريعاً.

وإن فرض أن المولى كان يتحفظ على المقدمات المفوتة لغرضه التكويني، وكان يأتي بها، حينئذٍ، لا بدّ أن نفتش عن نكتة هذا التحفظ عند المولى الذي هو غير مسألة حكم العقل بوجوب الإمتثال، لكي تكون تلك النكتة هي ملاك حكم المولى نفسه بوجوب المقدمات المفوتة وملاك حكمه على العبد أيضاً.

وقد أشرنا سابقاً، أن ثلاثة من الأجوبة الخمسة التي قبلنا أن تدخل في منهج البحث، هذه الثلاثة مرجعها إلى شيء يمس النكتة، وإن القدر المشترك بينها، مرجعها إلى أن القيد المتأخر من قيود الترتب، لا الإلتصاف.

وهذا معناه أن الإلتصاف بالملاك فعليّ قبل القيد، وأن الإرادة فعلية قبل القيد، وحينئذٍ، يكون هذا علاجاً لنكتة المشكلة، لأنه بذلك فُرِضت فعلية الإرادة من أول الأمر، فتكون هذه الإرادة الفعلية هي المحركة للمولى نحو حفظ المقدمات المفوتة.

لكن قلنا سابقاً أن هذا الجواب لا يفي بتفسير الواقع، لأنه لا يمكن الإلتزام بأن القيد المتأخر في جميع موارد المقدمات المفوتة، يكون قيّد ترتب

لا قيد إتصاف، ولا إشكال في أن المقدمات المفوتة لا بدّ من حفظها حتى لو كان القيد المتأخر قيد إتصاف لا قيد ترتب.

كما أن المسلك المنسوب إلى الشيخ الأعظم^(١) الأنصاري «قده» في باب الواجب المشروط، القائل بأن قيود الإتصاف كقيود الترتب، أي أنها كلها قيود في المراد لا قيود في الإرادة، هذا المسلك أيضاً يمس روح المشكلة، إذ لو صحّ هذا المسلك، وصحّ أن قيود الإتصاف كقيود الترتب كلها قيود في المراد لا في الإرادة، حيث تكون حينئذٍ الإرادة فعلية قبل قيد الإتصاف. كما هي فعلية قبل قيد الترتب، ومعه تكون هذه الإرادة هي المحركة نحو المقدمات المفوتة.

ولكن هذا المسلك تقدّم بطلانه بتوضيح أن قيود الإتصاف يختلف حالها في عالم الشوق والإرادة، عن قيود الترتب، كما يختلف حالها عنها في عالم الملاك نفسه، فإن قيود الترتب قيود للمراد ولكن قيود الإتصاف قيود في نفس الإرادة كما برهنا على ذلك سابقاً.

وكذلك المسلك المنسوب إلى المحقق العراقي^(٢) في عالم الإرادة، من أن الظرف الإستقبالي الذي هو قيد للإتصاف هو قيد للإرادة لا للمراد، ولكنه قيد بلحاظه وتصوره، لا بوجوده الخارجي الواقعي، والوجود اللحاظي فعلي من أول الأمر حيث أن الإنسان بمجرد أن يتصوّر العطش يريد الماء، فإرادة الماء منوطة بالعطش، والعطش قيد للإرادة، لكن بوجوده اللحاظي التصوري لا الخارجي التصديقي.

وهذا المسلك، يعني أن الإرادة فعلية قبل وجود العطش خارجاً، لأنها دائرة مدار تصور العطش، وأيضاً يعني هذا المسلك أن هذه الإرادة الفعلية قبل وجود العطش، فاعليتها تامة من سائر الجهات إلّا من جهة ذلك القيد الذي

(١) مطارح الأنظار: الأنصاري ص ٤٣ - ٦٥.

(٢) مقالات الأصول: ج ١ ص ١٠٨ - ١٠٩ - ١١٠.

أُنيّطت هذه الإرادة بلحاظه، إذن إفراة شرب الماء موجودة الآن قبل العطش، لكنها منوطة بلحاظ العطش، وفاعليتها أيضاً تامة لأنّ فاعليتها تامة، ففاعليتها من سائر الجهات تامة، إلّا من ناحية العطش فإنها لا تحرّك نحو أن يعطش الإنسان نفسه، لأن هذا القصور من النتائج التكوينية لإنانة الإرادة بالعطش، فكلّما أُنيّطت هذه الإرادة بلحاظ شيء لم تصبح الإرادة محرّكة نحو وجود ذلك الشيء الملحوظ، ولو كانت فعلية.

وهذا المسلك، لو صحّ، فهو أيضاً يعالج النكته، ويمس روح البحث، لأنه يقتضي أن تكون إرادة شرب الماء موجودة بالفعل قبل العطش، وفاعليتها أيضاً تامة من غير ناحية التعطيش.

إذن فهذه الإرادة هي التي تحرّك نحو المقدمات المفوتة، فلو علم الإنسان أنه سوف يُبتلى بالعطش، وليس لديه ماء، فهو حينئذٍ، من الآن ينبغي أن يدّخر الماء ويحرّزه، وهذا الإدّخار يكون بمحرّكية إرادة شرب الماء التي هي فعلية.

ولكن هذا المسلك غير تام أيضاً، لما بيّناه سابقاً، من أن مجرد تصور العطش لا يحدث شوقاً نحو شرب الماء، وإنما الذي يحدث شوقاً نحو شرب الماء هو تحقّق القيد، وهو العطش حقيقة وإحرازاً.

إذن فهذه الأجوبة تمس روح المشكلة، لكن بعضها لا يفي بالجواب، وبعضها الآخر يفي لكن المبني فيها غير صحيح.

والذي يمس روح المشكلة، ويفي بالجواب الصحيح هو، ما تقدّم في بحث الواجب المطلق والمشروط، حيث قلنا هناك: إن الإرادة المشروطة تنحل إلى إرادتين، وبإحلالها إلى إرادتين تنحلّ هذه المشكلة.

وتوضيح ذلك هو: إنّ الشخص الذي نفرض أنه سوف يُبتلى بالعطش، ويكون وقتئذٍ عاجزاً عن شرب الماء، تارة يفرض أن القدرة على المطلوب الإستقبالي في ذلك الظرف، هي من قيود الإتياف، أي إنّها دخيلة في إتياف

الفعل بكونه ذا مصلحة، بحيث أنه لا حاجة مع العجز، أي إنَّه مع العجز لا يكون الفعل متصفاً بكونه ذا مصلحة أصلاً، وأخرى يُفرض أن القدرة في ذلك الظرف ليست دخيلة في الإِتصاف، وإنما الإِتصاف تابع لتحقيق قيد العطش، فمتى تحقَّق قيد العطش إِتصف شرب الماء بالمصلحة سواء أكان هذا المكلف قادراً على أن يشرب الماء، أو لم يكن قادراً على أن يشرب الماء.

فإن فُرض أن القدرة في ظرف العطش دخيلة في إِتصاف الفعل بكونه ذا مصلحة - وهو فرضٌ غير مطابق للواقع بالنسبة إلى شخص هذا المثال، وإن كان قد يتفق مطابقته للواقع بالنسبة إلى فرض آخر من الفروض.

حيثُ إذا كانت دخيلة، فهذا الإنسان سوف لن يهيء الماء من الآن، لأنه لا يفيد من الآن، أي إنَّه لا يهتم في إعداد المقدمات المفوتة، لا في الفرض التكويني، ولا التشريعي.

غاية الأمر أنه سوف يعجز في المستقبل عن شرب الماء، والمفروض أنه عند العجز لا ملاك، وإنَّ إِتصاف الفعل بكونه ذا مصلحة، فرع أن يكون قادراً، والمفروض أنه ليس قادراً في ظرف العطش، إذن فمثله سوف لن يهيء الماء قبل الوقت إذ لا يفوت عليه شيء بذلك.

وإن فُرض أن القدرة غير دخيلة في إِتصاف الفعل بكونه ذا مصلحة، وأن تمام الدخيل في إِتصاف الفعل في كونه ذا مصلحة، هو نفس قيد العطش، سواء أكان قادراً أو عاجزاً، وحيثُ يكون لهذا الإنسان إرادتان بحسب الحقيقة.

أ - إحداهما إرادة مشروطة: وهي إرادة شرب الماء، فإنها مشروطة بالعطش، والعطش قيد الإِتصاف بالنسبة إليها، فهي ليست فعلية في حال عدم العطش، وإنما تكون فعلية عند العطش.

ب - وثانيتها إرادة مستترة: وراء تلك الإرادة المشروطة، بل وراء كل إرادة مشروطة، كما تقدّم وبيّنا في بحث المطلق والمشروط، وهذه الإرادة

المستترة متعلقة بالجامع، وهو أن لا يَعْطِش عطشاً لا ماء معه، وهذه الإرادة موجودة من أول الأمر. إذن فهذه الحصة الخاصة من العطش يريد عدمها ويمكن نعبّر عن هذه الإرادة بإرادة الجامع بين أن لا يعطش، أو أن يعطش ومعه ماء يشربه، وهذا الجامع مطلوب له من أول الأمر، لأن مزاج الإنسان، أيّ إنسان، سواء أكان مرتوياً، أو لم يكن مرتوياً، يتناسب مع هذا الجامع، وهو جامع أن لا يَعْطِش، أو يعطش ولكن عطشاً يكون معه ماء يشربه، وتناسب مزاجه مع هذا الجامع فعليّ من أول الأمر، إذن فإنّ الإرادة الجامع فعلية من أول الأمر.

نعم تناسب مزاجه مع شرب الماء بالخصوص، هو فرع العطش، إذ قبل العطش قد لا يكون مزاجه يتحمّل شرب الماء، بل قد يكرهه بالفعل لشدة إرتوائه. فالتناسب بين مزاجه وبين الجامع فعليّ من أول الأمر، فتكون إرادته للجامع فعلية من أول الأمر، وإذا كانت إرادته للجامع فعلية من أول الأمر، إذن فهذا المكلف من أول الأمر يريد أحد الأمرين: إمّا الجامع بين أن لا يعطش، أو أن يعطش ويشرب الماء، وهذا المكلف يعلم أنه إذا لم يدّخر الماء من الآن سوف يفقد هذا الجامع بكلا فرديه، لأنه سوف يوجد حرّاً يُعْطِشُهُ، وسوف لن يكون عنده ماء، إذن فمن الطبيعي أن تكون إرادته الفعلية المطلقة المتعلقة بالجامع بين الأمرين، محركاً له لأن يدّخر الماء لئلا يفقد الجامع.

وبهذه الإرادة الفعلية المطلقة المتعلقة بالجامع، يتحرك المولى تكويناً نحو حفظ المقدمات المفوتة لشرب الماء قبل تحقق العطش - شرط الإتيان - لأن عدم تحركه هذا، سوف يوقعه بما ينافر ذاته ويجتنبه دائماً، إذ إنّه بحكم الفطرة هو يحب ذاته، وينطلق منها.

وإذا إتضح الحال في الإرادة التكوينية، يتضح الحال أيضاً في الإرادة التشريعية، فإنّ المكلف في الإرادة التشريعية، يصبح كأنه نفس المولى في الإرادة التكوينية، فيتحرك نحو المقدمات المفوتة، فإننا لو حرّرنا هذا الإنسان، وصيّرنه مولى من شأنه أن يأمر ويُطاع، وقد صار مطلوبه التكويني

مطلوباً تشريعياً، وصار مطلوبه التشريعي شرب عبده للماء، لا شرب نفسه، فهنا أيضاً يوجد إرادتان تشريعتان: إرادة لشرب الماء بالخصوص، وهي إرادة مشروطة، وإرادة للجامع، وهذه الإرادة هي التي تكون فعلية قبل وجود العطش «الشرط» وقبل تحقق قيد الإلتصاف، وهذه الإرادة الفعلية، هي التي تحرك المولى نحو حفظ المقدمات المفوتة حفظاً تشريعياً، عن طريق جعل خطاب ينجز هذه المقدمات المفوتة، فتتنجز هذه المقدمات المفوتة على العبد بهذا الحفظ التشريعي لها من قبل المولى.

والحاصل إنّ هذا التحريك يختلف باختلاف المتحرك نحوه، ففي المطلوبات التكوينية، يتمثل التحريك بأن يدّخر المولى نفسه الماء، وفي المطلوبات التشريعية يتصدى المولى لحفظها بجعل خطاب، ويحفظ مطلوبه بنحو من الحفظ، وذلك بأن يجعل وجوب الصوم ثابتاً من حين الغروب، فيكون هذا حافظاً تشريعياً للمقدمات المفوتة، أو أن يجعل الوجوب من «طلوع الفجر»، ويُنشئ خطاباً آخر، فيكون أحد الخطابين، «صُم» إذا «طلع الفجر»، والآخر «إغتسل» إذا «طلع الفجر».

فالخلاصة والنكته في حل المشكلة هي: إنّهُ يوجد إرادة فعلية متعلقة بالجامع، تكون هي المحركة لحفظ المقدمات المفوتة تكويناً وتشريعاً، لأنّ روح النكته هذه واحدة فيهما.

وحيث أنه إنتهى الكلام إلى إفتراض إرادتين في موارد الواجب المشروط: إرادة شرب الماء المشروطة «بالعطش»، وإرادة متعلقة بالجامع «أن لا يعطش عطشاً لا ماء معه» حينئذ ينقدح تساؤل يتعلق بهاتين الإرادتين، بعد أن كانت إحدى هاتين الإرادتين، المتعلقة بشرب الماء مشروطاً بالعطش إرادة تعيينية، والأخرى المتعلقة بالجامع وهو «أن لا يعطش عطشاً لا ماء معه» إرادة تخييرية.

وهذا التساؤل هو: هل إنّ هذه الإرادة المشروطة المتعلقة بشرب الماء عند العطش، هل هي تطور لنفس تلك الإرادة الثابتة من أول الأمر، بمعنى

أنها هي عينها، غاية الأمر أنها إنقلبت من التخييرية إلى التعينية، أو إيهما إرادتان مستقلتان إحداها عن الأخرى بنكتة تخصّها؟. فمثلاً في أول الأمر كانت إحداها المتعلقة بالجامع، تخييرية، وبعد إن إبتلى المكلف بالعطش إنحصرت إرادته في الفرد الثاني من الإرادة، فانقلب الشوق عنده من التخييري إلى التعيني، أهكذا هي؟. أو إنّ هذه الإرادة التعينية هي إرادة أخرى، وليست هي الأولى، بل هي وراء الأولى، والأولى ليست هي التي تنقلب إلى الثانية، بل وجد ملاك آخر للثانية؟ فإن وجدت منفصلة عن الأولى؟:

قد يُقال في المقام: إنّ الإرادة الثانية المشروطة هي إرادة أخرى مستقلة عن الأولى وليست من تطوراتها، بدعوى أن كلاً من الإرادتين لها نكتة غير نكتة الأخرى، فليست إحداها إمتداداً للأخرى، فإن الإرادة المتعلقة بشرب الماء، والحاصلة عند العطش، هي شوق نفساني يدرکہا كل إنسان عندما يعطش حتى الحيوان، بينما تلك الأولى المتعلقة بالجامع، فهي شوق عقلائي مبني على التبصّر والتأمّل في حفظ الحياة، فأحداها شوق بنكتة عقلانية، والأخرى شوق بنكتة جسدية نفسية.

إلا أن هذا الكلام غير تام، بل كلتا الإرادتين بنكتة واحدة، وذلك أن ما هو محبوب ومطلوب الكائن الحي، على كل حال، إنما هو الإرتواء، أو دفع ألم العطش، وهذا الإرتواء له مقدمتان يوجد بوجودهما:

أ- المقدمة الأولى: هي أن يحصل الإرتواء بسبب أنه لم يعطش.

ب- المقدمة الثانية: هي أن يحصل الإرتواء، وذلك بأن يعطش، لكن يحصل له الماء فيحصل الإرتواء، إذن ففي المقام، مطلوب نفسي واحد، هو الإرتواء، وفردا الجامع يعبران دائماً عن مقدمتين صالحتين للتوصل إلى هذا الإرتواء. إذن فالإرادة النفسية متعلّقة بذی المقدمة، «الإرتواء» وبتشرح منها شوق يتعلّق بما يتوقف عليه ذو المقدمة. «الإرتواء»، وما يتوقف عليه ذو المقدمة، إنما هو أحد فردي الجامع: إمّا أن لا يعطش، أو يعطش ويشرب الماء.

إذن فالإرتواء هو ملاك كلتا الإرادتين. الأولى والثانية وهذا الملاك يتوقف تحقّقه على الجامع أولاً، وعلى الفرد التعييني ثانياً، وعليه فلا موجب لإفترض ملاكين ونكنتين.

وهذا الكلام سيّال في سائر موارد الإرادة المشروطة.

وكضابطة لهذا نقول: إن المطلوب النفسي واحد دائماً، وهذا المطلوب قبل أن يوجد قيد الإتصاف يتوقف على الجامع، وبعد أن يوجد قيد الإتصاف يتوقف على أحد فردي الجامع، ففي كل إرادة مشروطة إرادة مطلقة، ووراء كل إرادة مطلقة، يوجد شوق نفسي يترشح من كلتا الإرادتين، إذن فالإرادة الثانية هي تطوّر وإمتداد للإرادة الأولى.

وقد يُشكل على هذا فيقال: إنه لو كانت الإرادة الثانية هي عين الإرادة الأولى وإمتداداً لها، إذن فلماذا إنقلبت هذه الإرادة من التخييرية إلى التعيينية، إذ إنّ تعذّر أحد فردي المطلوب، لا يوجب تبدّل المطلوب، وإن انحصر عملياً بالفرد، فلو كنّا قد سلّمنا بأن الثانية من تطورات الأولى، فكيف نفسر هذا الانقلاب؟

وهذا بخلاف ما إذا فرضناهما إرادتين بملاكين، فإنه لا بأس حينئذٍ بأن يبقى كل منهما واقفاً على ملاكه، وإن انحصر أحدهما عملياً في الثانية.

وجواب هذا الإستشكال الذي يكون كضابط كلّي يتوقف على أن نعرف أنه متى يتحول الشوق من الجامع إذا تعذّر أحد فرديه إلى الفرد الآخر، ومتى لا يتحول؟

فنقول: إن الشوق المتعلق بالجامع إذا كان شوقاً نفسياً أصلياً، تكون نكته منحصرة في الجامع، فيبقى على حاله، وكون أحد فرديه متعذراً، لا يُخرجه عن كونه محبوباً بالأصالة، حتى لو تعذّر كل أفرادهِ، فلا موجب لأن ينقلب.

وكما لو تعذّر كل أفراده، لا يزول هذا الشوق نهائياً، فإنه كذلك، لو تعذّر بعض أفراده، فإنه لا يتحوّل هذا الشوق من شوق للجامع إلى شوق للفرد.

وأما إذا كان الشوق المتعلّق بالجامع شوقاً غيرياً ناشئاً من توقف المحبوب النفسي على هذا الجامع، وذلك كمن يشترك في أن يأتيه أحدٌ ولديه لا شوقاً نفسياً، بل لكي يأتيه بالدواء، فالمحبوب النفسي هو الإتيان بالدواء، وأما مجيء جامع أحد الولدين فهذا محبوب غيري، بإعتبار توقف تحصيل الدواء على مجيء أحد الولدين، وإذا كان شوقاً غيرياً، حينئذٍ، إذا تعذّر أحد فردي الجامع، فلا محالة ينقلب هذا الشوق، وينحسر عن الجامع، ويتعلّق بالفرد، ويصبح شوقاً تعيينياً متعلّقاً بالولد الذي يمكن أن يجيء، وذلك، لأنّ هذا الشوق نكته المقدمة، إذ عندما كان يمكن إستدعاء كلا الولدين كانت المقدمة هي الجامع، ولكن عندما تعذّر إستدعاء أحد الولدين، ولم يمكن إستدعاء الولد الآخر، حينئذٍ تصبح المقدمة هي خصوص الآخر، لأنّ الشوق الغيري دائماً يتعلّق بما يتوقف على إيجاده وجود ذي المقدمة، وبعد تعذّر أحد فردي المقدمة تنحصر المقدمة في الفرد الآخر لا محالة، ويحصل الشوق نحو الفرد الآخر.

وبتعبير آخر يُقال: إنه يصحّ هذا الإشكال فيما إذا كان الجامع متعلّقاً بالإرادة والشوق النفسي، وأما إذا كان تعلّق الإرادة والشوق بالجامع تعلّقاً غيرياً من أجل تحقيق المحبوب النفسي الأصلي الذي هو حفظ الذات، كما في مثال إحضار الدواء بجامع الولدين، حينئذٍ هذا الشوق الغيري المتعلّق بالجامع، بإعتباره توصلياً، فهو يتعلّق بما هو فعلاً يوصل الإنسان إلى مطلوبه النفسي.

وبهذا يُفسّر التحول، فالشوق الغيري دائماً يتحول من التخيرية إلى التعينية إذا تعذّر أحد فردي الجامع، وأما الشوق النفسي المتعلّق بالجامع فإنه لا يتحول من التخيرية إلى التعينية.

وحينئذٍ هذا الضابط، نطبقه في المقام، حيث أننا عرفنا أن الشوق المتعلق بالجامع بين أن لا يعطش. أو يعطش ويشرب الماء، عرفنا أن هذا هو شوق غيري، وليس شوقاً نفسياً بل هو شوق ناشئ من مطلوبة الارتواء الذاتي، والارتواء الذاتي كان يتوقف على أحد أمرين: أما أن لا يعطش، وإما إن يعطش ولكن يشرب الماء، ولكنه عطش قهراً وتعدّر الجامع، فإنحصر الارتواء بأن يشرب الماء، وبهذا الإنحصار صار شرب الماء هو الفرد المقدمة، فيتحوّل هذا الشوق من الجامع إلى هذا الفرد، لأن الشوق الغيري ملاكه المقدّمة، وبهذا نعرف كيف أن كلا فردي الجامع تعلّق بهما شوق واحد، وكيف أن هذا الشوق الواحد يتحول من التخيرية إلى التعينية.

وحينئذٍ يمكن القول: إنّه إذا فرض أن هذا الإنسان لم يعطش، ولكنه يعلم بأنه سوف يحدث له العطش لأ محالة، ولا دافع لهذا العطش آنذاك، فمقتضى ما ذكرناه من تعلّق الشوق الغيري بالجامع هو أن يتحول هذا الشوق من الآن، وقبل أن يحدث العطش، يتحول من الجامع إلى الفرد، لأنه بعد علمه بأنّ العطش سيحدث، حينئذٍ يعلم بأن الارتواء يتوقف على أن يشرب الماء من حين حدوث العطش، وأما تحصيل الارتواء عن طريق الفرد الآخر للجامع وهو أن لا يعطش، فهو أمر غير ممكن، وإنما الممكن، هو تحصيل الارتواء بأن يشرب الماء.

إذن فهذا الانقلاب من الشوق التخيري إلى الشوق التعيني الذي فسّرناه بعد وقوع العطش، يمكن فهمه وتفسيره قبل وقوع العطش، بناء على كون هذا الشوق شوقاً غريباً، فإن ملاك إنقلاب الشوق من التخيرية إلى التعينية هو إنحصار المقدّمة به، وإنحصار المقدّمة به كما يكون بعد العطش، يكون كذلك قبل العطش مع العلم بأنه سوف يقع العطش، إذن فالشوق الغيري التعيني نحو شرب الماء موجود من أول الأمر.

وبهذا ننهي الكلام في تحقيق حلّ شبهة المقدمات المفوتة على الصعيدين التكويني والتشريعي.

التنبيه الثاني:

من تنبيهات المقدمات المفوتة، هو: إنَّه بعد أن تبين وجوب المقدمات المفوتة، يجري البحث في التعلم حيث أنه يكون أحياناً من المقدمات المفوتة فيشملة البحث، لتحقيق حاله، وتفصيل الكلام فيه يقع في صور:

١ - الصورة الأولى: هو أن يُفرض أنَّ المكلف عالم بوجوب تكليف فعلي تام كبرى وصغرى، وثابت عليه الآن، من قبيل من يعلم بوجوب الحج عليه فعلاً لأنه مستطيع، لكنه لا يعرف شيئاً من أحكام الحج، أو يعلم بوجوب صلاة الظهر، عليه ولا يعلم شيئاً من أحكامها، وفي هذه الصورة فروض ثلاثة:

أ - الفرض الأول: هو أن يكون أصل الإتيان بالواجب متوقفاً على التعلّم، حيث لا يتمكّن المكلف أن يأتي بأصل الواجب إلّا مع التعلّم، كمن لا يعرف قراءة الفاتحة ولا السورة، فلا يُتصوّر في حقّه أن يأتي بصلاة مجتمعة إلّا مع التعلّم، ففي مثل ذلك يكون التعلم مقدّمة يتوقف عليها أصل وجود الواجب.

ب - الفرض الثاني: هو أن يُفرض أن ذات الواجب قد يصدر منه بلا تعلّم ولو صدفة، وذلك كما لو كان الواجب مردداً بين أمور متعددة، كمن لا يعلم بأنه يجب عليه الإحرام من النقطة الفلانية، أو من النقطة الفلانية الأخرى، وهو قادر على أن يأتي بواحد من هذه الأمور، وصدفة قد يطابق مع الواجب، فيكون إحراز الواجب بالجمع بين أطراف الشبهة المحصورة، أو العلم الإجمالي متوقفاً على التعلّم، وفي مثل ذلك، يكون التعلّم مقدّمة علمية لا وجودية، فلا تتّصف بالوجوب الغيري، ولكنها تكون منجزة لا محالة، باعتبار أن الواجب الأصلي منجز، وبمقتضى منجزيته يحكم العقل بوجوب تحصيل الموافقة القطعية له، وتحصيل الموافقة القطعية له لا يكون إلّا بالتعلّم، فيتّجز عليه التعلم تحصيلاً للموافقة القطعية الواجبة بحكم العقل.

ج - الفرض الثالث: هو أن يكون التعلّم غير متوقف عليه، لا أصل الواجب ولا إحرازه، كما لو كان الإحتياط ممكناً، من دون أن يتعلّم وذلك، بأنّ يحتاط فيصلي مرتين، وثلاثة، وهكذا، إلى أن يحصل له الجزم بأنه أتى بالواجب الواقعي، في مثل ذلك لا يجب التعلّم، لأنه لا يتوقف عليه هنا، لا أصل الواجب، ولا إحرازه.

وبعد البناء على أن الإمتثال الإجمالي ليس في طول الإمتثال التفصيلي، بل في عرضه، يكون المكلف مخيراً بين أن يتعلّم فيمتثل إمتثالاً تفصيلياً، وبين أن لا يتعلّم فيحتاط ويمتثل إمتثالاً إجمالياً، وكلاهما جائز له.

٢ - الصورة الثانية: هي أن يُفرض العلم بوجود تكليف وتحقّق موضوع هذا التكليف أيضاً، لكن لا فعلاً، بل في المستقبل، فمثلاً هذا المكلف فعلاً ليس بمستطيع، لكنه يعلم بأنه سوف يستطيع بعد سنة، وهو يعلم بوجود الحج على المستطيع، في مثل ذلك أيضاً تُفرض فروض ثلاثة:

أ - الفرض الأول: هو أن يُفرض أن إتيان المكلف للحج في ظرفه، يتوقف على أن يقرأ مناسك الحج قبل الإستطاعة، لعدم توفر المناسك، وعدم إستطاعة التعلّم بعد الإستطاعة، ومن دون ذلك لا يمكنه أن يأتي بأصل الحج، فأصل الحج متوقف على التعلّم، فيدخل التعلّم في المقدمات المفوتة إذ يصبح حال التعلّم هنا، حال غُسل الجنابة للصائم قبل الفجر، إذن فيُقال فيه ما يُقال في المقدمات المفوتة.

ب - الفرض الثاني: هو أن يُفرض أن المكلف بعد الإستطاعة لم يتمكن من التفقّه بمناسك الحج، ولكن هنا ليس أصل الحج متوقفاً على التعلّم، وإنما المتوقف على التعلّم هو إحراز الحج، كما لو كانت التلبية عند المكلف مرددة بين خمس صيغ، ولكن من باب الصدفة أمكنه أن يأتي بالتلبية الصحيحة، ولكن إحراز التلبية يتوقف على الجمع بين جميع محتملاتها، فيكون إحراز صدور الحج الصحيح منه، موقوفاً على التعلّم، لا أصل صدور

الحج، وفي مثل ذلك لا يدخل هذا في بحث المقدمات المفوتة بالمعنى المتقدم لها، لوضوح أن المكلف لو لم يتعلم قبل الإستطاعة، وأهمل التعلم إلى حين الإستطاعة، لا يكون عاجزاً عند الإستطاعة، بل هو قادر على الحج أيضاً، غاية الأمر أنه غير قادر على الجمع بين المحتملات، أي الموافقة القطعية، وإن كان قادراً على أصل الحج.

ومن الواضح أن المقدمات المفوتة التي تكلمنا عنها، إنما هي سنخُ مقدمات بحيث لو لم يأتِ المكلف بها قبل ظرف الواجب، «ذو المقدمة» فإنه يصبح عاجزاً عنها، أمّا هنا فهو غير عاجز، لأن خطاب الأمر بالحج سوف يتوجه إليه حين الإستطاعة، وحينئذٍ هل يكون هذا المكلف ملزماً بالتعلم قبل الإستطاعة أم لا؟.

الجواب: إنّه نعم يكون ملزماً بالتعلم قبل الإستطاعة، وذلك بعد ضمّ امرين: أحدهما هو وجوب تحصيل الموافقة القطعية الذي يحكم به العقل، والأمر الثاني، هو أن التفويت بالإختيار لا ينافي الإختيار، وبضم هذين الأمرين إلى بعضهما يُقال: بأن هذا المكلف لو ترك التعلم قبل الإستطاعة ثمّ إستطاع، فهو سوف يكون مضطراً إلى ترك الموافقة القطعية، والإكتفاء بالموافقة الإحتمالية لعجزه فعلاً عن الجمع بين الطرفين، ولكن إضطراره إلى ترك الموافقة القطعية كان بسوء إختياره من أول الأمر، فهو من الإمتناع بالإختيار، فلا يكون منافياً للإختيار، إذن فيحكم عليه بلزوم التعلم لثلا يصدق عليه التفويت الإختياري للموافقة القطعية.

وهذا هو الفرق بين الفرض الثاني هنا، والفرض الثاني في الصورة السابقة، لأن الفرض هناك لم يكن يحتاج إلى ضمّ قاعدة أن الإمتناع بالإختيار لا ينافي الإختيار بخلافه هنا.

ج - الفرض الثالث: هو أن المكلف لو ترك التعلم قبل الإستطاعة لم يَفْتَهُ شيء، إذ يمكنه أن يتعلم بعد الإستطاعة، أو أن يحتاط بعد الإستطاعة، وهذا، لا إشكال في عدم وجوب التعلم بالنسبة إليه.

٣ - الصورة الثالثة: هو أن يُفرض أن المكلف يحتمل وجود تكليف فعلي بالنسبة إليه، كما لو فُرض بأن هذا الشخص يعلم بأنه مستطيع، ولكن لا يدري أن المستطيع هل يجب عليه الحج أو لا يجب؟ فيكون شكّه في الكبرى، وهي أنه هل يجب عليه الحج أو لا يجب مع علمه بالصغرى، وهي علمه بأنه مستطيع.

ومن الواضح أن هذا الإحتمال هو إحتمال في الشبهة الحُكمية قبل الفحص، فيجب فيه التعلّم، لأن هذا الإحتمال منجز، ولا يمكن إجراء الأصول المؤمّنة عن وجوب الحج قبل الفحص، فيكون هذا الإحتمال بمثابة العلم بوجوب الحج، فإن إختار أن يفحص عن أصل الوجوب ليعلم هل هناك وجوب أم لا، فنعم الإختيار، وإن فُرض أنه لم يختر الفحص عن أصل الوجوب، بل أراد أن يحتاط، إذن فيتعامل مع وجوب الحج المحتمل هنا كما يتعامل مع وجوب الحج المعلوم في الصورة السابقة، لأن إحتمال وجوب الحج، لما كان إحتمالاً قبل الفحص، فحينئذ يكون إحتمالاً منجزاً، فإذا أراد أن يحتاط من دون أن يفحص عن وجوب الحج وعدمه عليه، فلا بدّ له أن يتعلم ما هو الحج لكي يستطيع أن يحتاط في المقام.

٤ - الصورة الرابعة: هو أن يُفرض أن هذا الشخص يشك في وجود الصغرى بالنسبة إليه، وهي أنه لا يدري بأنه مستطيع، أو غير مستطيع، سواء علم بوجوب الحج على المستطيع، أو لم يعلم بوجوب الحج عليه، وهذه شبهة موضوعيّة، فيجري فيها إستصحاب عدم كونه مستطيعاً، وبهذا الإستصحاب يكون قد أتمنّ عدم وجوب الحج على المستطيع، ولا يجب عليه التعلّم حينئذ. لأن وجوب التعلّم إنما هو بلحاظ إبتلائه بهذا الحكم، والمفروض في المقام أنه ليس مبتلى بهذا الحكم ببركة إستصحاب عدم الإستطاعة.

٥ - الصورة الخامسة: هي أن يفرض إحتمال إستطاعته فيما بعد، لا الشك في أنه مستطيع فعلاً، حينئذ، هل إحتمال إستطاعته فيما بعد، هل ينجز

عليه تعلّم أحكام الحج، أو لا ينجز عليه ذلك؟. قد يُتمسك في المقام أيضاً بالإستصحاب الذي تُمسك به في الصورة السابقة، وهو هنا إستصحاب عدم الإبتلاء الإستقبالي بالإستطاعة، وعدم تحقّق الإستطاعة بالنسبة إليه، إذ إنّ الإستصحاب كما يجري بالنسبة إلى الأمور الماضية، يجري أيضاً بالنسبة إلى الأمور الإستقبالية، فيجري في حقه إستصحاب عدم الإبتلاء فيما يأتي.

وقد إستشكل في إجراء هذا الإستصحاب بعدة إشكالات:

١ - الإشكال الأول: هو ما ذكره السيد الخوئي «قده»^(١) من أن كون المورد والواقعة طرفاً لعلم إجمالي دائماً، فإن الإنسان، وإن كان لا يعلم بأنه سوف يستطيع بالخصوص، لكن يعلم إجمالاً بأنه سوف تحدث له بعض الوقائع، إمّا الإستطاعة، أو النصاب الزكوي، أو الفائدة في الخمس، أو وقوع شربه مع بعض النجاسات، وهكذا تقع له بعض الوقائع التي لها أحكام، والتي إذا لم يتعلمها الآن من باب إستصحاب عدم إبتلائه بتمام هذه الأطراف، حينئذٍ سوف يبتلي بالمخالفة القطعية في جملة من تلك الأحكام.

فالواقعة وإن كانت بخصوصها مشكوكة الإبتلاء بها، لكن العلم الإجمالي بالإبتلاء في جملة منها، حينئذٍ يوجب تعارض الإستصحابات، ومع تعارضها يكون العلم الإجمالي منجزاً.

وهذا الكلام غير صحيح لفرض انحلال العلم الإجمالي وذلك لأمرين:

أ - الأمر الأول: هو أنه كثيراً ما يتفق أن يعرف الإنسان ما هي الوقائع القريبة الوقوع في حياته، بحسب مناسباته وأوضاعه وظروفه، إذ قد يحدث أن يعلم الوقائع التي سوف تقع له في ضمن هذا النطاق، وإن كانت بقية الوقائع وفي نطاقات أخرى بعيدة عن وضعه الحياتي، قد لا يحصل له حتى العلم الإجمالي بها، فمثلاً العلم الإجمالي بأنه سوف يحصل له وقائع بالجملة في

(١) محاضرات فياض: ج ١ ص ٣٧٣.

المستقبل، هذا العلم الإجمالي الكبير سوف ينحل في كثير من الأحيان، بعلم إجمالي أو تفصيلي صغير، سوف يحصل له في دائرة أصغر وأضيق وألصق بحياته وظروفه وشؤونه قد يساوي معلومه، معلوم العلم الإجمالي الكبير، وحينئذ، ينحل هذا العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الصغير، ويصبح ما كان خارجاً عن هذه الدائرة الصغيرة شبهة بذوية.

ب - الأمر الثاني: هو أنه لو فُرض وجود علم إجمالي كبير، ولم ينحل بعلم إجمالي صغير، ولم يوجد علم إجمالي صغير ليحلّه، مع هذا فقد لا تتعارض الأصول والإستصحابات في الأطراف، وذلك لأنه إنما يُراد بالإستصحاب نفى وجوب التعلّم، فإذا كان يمكن أن يُفرض أن بقيّة الأطراف غير مبتلاة بهذه المشكلة، حينئذ يكون التعلّم بالنسبة إليها ممكناً في ظرفها، إذ الوقائع التي يمكن تعلّم حكمها في ظرفها، لا أثر عملي لإجراء إستصحاب العدم فيها، لأن المطلوب من إستصحاب عدم الإبتلاء بها إنما هو التأمين من ناحية عدم وجوب التعلّم فعلاً، والوقائع التي يتسع وقتها لتعلّمها في حينها، لا يجب تعلّمها فعلاً على أيّ حال، سواء إبتلى بها أو لم يبتل بها.

إذن فإستصحاب عدم الإبتلاء، ليس جارياً في تمام الوقائع لكي تقع المعارضة بين الإستصحابات، وعليه فهذا العلم الإجمالي غير تام فلا يكون منجزاً.

٢ - الإشكال الثاني، هو ما أفاده المحقق النائيني «قده»^(١) من أن إستصحاب عدم الإبتلاء لا يجري في المقام، لأن الأثر الشرعي هنا مترتب على نفس الإحتمال، لا على المحتمل.

وتوضيحه، هو: إننا بإستصحاب عدم الإبتلاء، نريد أن ننفي وجوب التعلّم، ووجوب التعلّم ليس مترتباً على واقع الإستطاعة فيما يأتي، وإنما هو مترتب على الإحتمال، فإنّ وجوب التعلّم موضوعه الإحتمال والشك، وليس

(١) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ١٧٢. أجود التقريرات: ج ١ ص ٢٣٠.

موضوعه واقع الإستطاعة، إذن بإستصحاب عدم الإستطاعة، لا يمكن أن ننفي وجوب التعلم، فإن وجوب التعلم ليس موضوعه المشكوك والمحتمل، وإنما يجري الإستصحاب فيما إذا كان الأثر الشرعي مترتباً على المشكوك والمحتمل.

وهذا الكلام بظاهره غير تام، بل لا بدّ له من تأويل حتى يمكن المصير إليه.

وتوضيحه هو: إننا تارة نتصور أنّ الدليل قد قام على وجوب تعلّم ما لا يُعلم، أو كل ما يُحتمل إبتلاء المكلف به، حينئذٍ لا مانع من جريان إستصحاب عدم الإستطاعة، لأن المانع من جريان إستصحاب عدم الإستطاعة، إن كان موضوع دليل وجوب التعلم هو الإحتمال والشك وعدم العلم، ودليل الإستصحاب لا يقوم مقام العلم المأخوذ عدمه في موضوع دليل وجوب التعلم، فهذا مبني على عدم قيام الأصول التنزيلية مقام القطع الموضوعي، والميرزا، يقول بقيام الإستصحاب والإمارات مقام القطع الموضوعي، إذن فلماذا لا يقوم الإستصحاب مقام العلم، ما دام أن دليل وجود التعلم أخذ في موضوعه عدم العلم والإبتلاء؟ إذن فببركة الإستصحاب نعلم بعدم الإبتلاء، وبهذا نخرج موضوعاً عن دليل وجوب التعلم، بعد البناء على قيام الإستصحاب مقام القطع الموضوعي.

وأما إن كان الإشكال من ناحية أنّ الإستصحاب، إنما يقوم مقام القطع الموضوعي بعد جريانه في نفسه، وجريانه في نفسه فرع أن يكون المستصحب حكماً شرعياً، أو موضوعاً له حكم شرعي، فلا بدّ وأن يكون المستصحب المشكوك موضوعاً للأثر الشرعي، مع أن الأثر الشرعي هنا - وهو وجوب التعلم - ترتّب على نفس الشك، لا على المشكوك، وعلى المستصحب.

إن كان الإشكال من هذه الناحية، فعجابه بعد فرض تسليم المبني هو: إننا نريد أن نستصحب عدم الإستطاعة، والإستطاعة بالتالي هي موضوع

لحكم شرعي، وهو وجوب الحج، فإستصحاب عدم الإستطاعة هو إستصحاب عدم موضوع الحكم الشرعي، ويكون من هذه الناحية تاماً، ولا عيب في هذا الإستصحاب.

وبتعبير آخر يُقال: إنَّه لو سُلِّم أن دليل وجوب التعلّم أخذ في موضوعه نفس الشك والإحتمال، فبناء على مبنى المحقق الميرزا نفسه من جعل الطريقة للإستصحاب، وقيامه مقام القطع الموضوعي، بناء عليه، يكون إستصحاب عدم الإستطاعة التي هي موضوع الحكم الشرعي بوجوب الحج الذي يجب تعلم أحكامه، قائماً مقام العلم بعدمها، فيحكم على وجوب التعلم.

هذه مناقشة ظاهر كلام الميرزا النائيني «قده».

وهناك تقريب آخر لتوجيه كلام الميرزا «قده» وتحقيقه أن يُقال: إنَّ دليل وجوب التعلّم لو كان مفاده هو إنشاء وجوب التعلّم، على عنوان «ما لا يُعلم» عدم الإبتلاء به، فإنه يجب عليه أن يتعلم، حينئذٍ بالإستصحاب يقول أعلم بعدم الإبتلاء به.

لكن ليس هكذا، فإن دليل وجوب التعلم، وهو مثل قوله «هَلَّا تَعَلَّمْتَ» يدل على أن كل مخالفة صادرة بسبب عدم التعلم، فهي منجزة على المكلف، ويعاقب عليها، فإذا قال: «لم أكن أعلم، يُقال له: لماذا لم تتعلم» إذن مقتضى هذه المحاورة بين المولى وبين المخالف هو: أن كل مخالفة نشأت من ترك التعلّم يعاقب عليها، وحينئذٍ هذا المكلف المحتمل للإستطاعة فيما بعد، سوف يقع في المخالفة بسبب ترك التعلّم فعلاً، لأن المفروض أنه لا يتمكن من التعلم، وحينئذٍ، إستصحاب عدم الإستطاعة وعدم الإبتلاء لا ينفي وقوع هذه المخالفة في ذلك الحين، إلّا بنحو الملازمة العقلية. إذن فدليل الإستصحاب لا يرفع موضوع دليل وجوب التعلّم، لأن دليل الإستصحاب مفاده أنه سوف لن يستطيع، وهذا لازمه العقلي أنه سوف لن يقع في مخالفة ناشئة من ترك التعلم، لأنه لا موضوع لوجوب الحج بالنسبة إليه، إذن فنفي

المخالفة الناشئة من ترك التعلّم يكون بالملازمة العقلية، ودليل وجوب التعلّم يقول: بأنّ كل مخالفة تنشأ من ترك التعلّم أعاقب عليها.

إذن فدليل الإستصحاب لا يصنع شيئاً، ولا يرفع موضع دليل وجوب التعلّم، إذن فمقتضى إطلاق دليل وجوب التعلّم هو لزوم التعلّم من باب دفع الضرر المحتمل، لأن المكلف يحتمل بأنه سوف يستطيع الحج، وسوف يتبلى بترك الحج الناشئ من ترك التعلّم، وهو ممّا أعلن المولى بأنه سيعاقب عليه كيفما إتفق، إذن فيجب عليه التعلّم دفعاً لهذا الاحتمال، فالإستصحاب لا يكون مجدياً بالنسبة إليه.

وهذا بخلاف الصورة السابقة، وهي ما إذا كان يشك فعلاً بالإستطاعة، فهو لا يحتمل أنّ تركه للحج ناشئ من ترك التعلّم، بل إنه حتى لو تعلّم أحكام الحج، فإنه سوف لن يحج بإعتبار أنه يتعبّد بترك الإستطاعة بواسطة الإستصحاب،

٣ - التنبيه الثالث:

وهو فيما إذا دار أمر الشرط، بعد العلم بشرطيته، بين أن يكون قيداً لمدلول المادة، أي: الواجب بنحو يجب تحصيله، فيكون الواجب واجباً منجزاً، ويكون القيد من المقدمات الوجودية الواجبة التحصيل، وبين أن يكون قيداً لمدلول الهيئة، أي: شرطاً للوجوب، بحيث لا موجب للإلزام بتحصيله، فما هو مقتضى إطلاق الدليل؟. وفي هذا العنوان توجد حالتان:

الحالة الأولى: هي أن يُفرض أن الدليل الذي دلّ على الشرطية الإجمالية كان منفصلاً عن الخطاب الأول.

الحالة الثانية: هي أن يفرض أن الدليل الذي دلّ على الشرطية الإجمالية كان متصلاً بالخطاب الأول المشتمل على الهيئة والمادة، فالكلام يقع في هاتين الحالتين:

أما الحالة الأولى: وهي أن يُفرض أن دليل الشرطية كان منفصلاً عن

خطاب «صلّ، وتصدّق» بحيث إنعقد لخطاب «صلّ وتصدّق»، إطلاق في طرف الهيئة، وإطلاق في طرف المادة، ولم يقترن بالمقيّد من كلا الجانبين، ومن بعد أن أصبح كل من إطلاق المادة والهيئة فعليّاً، علّم من الخارج وجود شرط يكون دائراً بين رجوعه إلى المادة حيث يكون قيداً لها بنحو يجب تحصيله، أو أنه قيد للوجوب بنحو لا موجب للإلتزام به.

وهنا قد يُقال بالتعارض بين الإطلاقيين، لأنّ إطلاق الهيئة يقتضي كون الوجوب غير مشروط بالقيام، وإطلاق المادة يقتضي كون الواجب غير مشروط بالقيام، وأحد الشرطين ساقط يقيناً للعلم الإجمالي بشرطية القيام بالجملة، فيتعارض الإطلاقان ويتساقطان، ولا محيص عن الرجوع إلى الأصول العملية.

ومن هنا بُذلت عنايات لترجيح أحد الإطلاقيين على الآخر، بحيث لا تصل النوبة إلى التعارض، ومن ثمّ التساقط بينهما، وكانت ثمرة هذه العنايات هي ترجيح إطلاق الهيئة على المادة، وقد تمثلت هذه المرجحات في ثلاث تقريبات:

التقريب الأول: هو أن إطلاق الهيئة شمولي، بينما إطلاق المادة بدلي، والإطلاق الشمولي أقوى من الإطلاق البدلي، فيُقدّم عليه في مقام التعارض.

أمّا الصغرى، وهي أنّ إطلاق الهيئة شمولي وإطلاق المادة بدلي، بإعتبار أنّ إطلاق الهيئة يقتضي توسيع الوجوب وشموله للحالات المختلفة في عرض واحد «قمت أم جلست» وأمّا إطلاق المادة فهو بدلي، لأنّ مدلول المادة هو صرف الوجود «صرف وجود الصدقة» فلو كان إطلاق الصدقة مطلقاً من حيث القيام فليس معنى هذا، أنّ هناك صدقتان واجبتان، واحدة حال القيام، وأخرى حال الجلوس، بل معناه أن صدقة «مّا» واجبة سواء أتيت بها واقفاً أو جالساً.

وأمّا الكبرى، وهي أن الإطلاق الشمولي أقوى من الإطلاق البدلي

فيقدّم عليه بملاك الأقوائية، فقد إعترض عليه المحقق^(١) الخراساني «قده» بأنه لا موجب لأقوائية الإطلاق الشمولي على البدلي لأنهما معاً كُنا بمقدمات الحكمة وبالإطلاق الحكمي، وما داماً هكذا لا موجب لتقديم أحدهما على الآخر.

نعم لو كان أحدهما بالعموم الأداتي «ككل وجميع»، والآخر، بالإطلاق الحكمي لصحّ تقديم العموم الأداتي على الحكمي بدعوى الأقوائية كما لو قال، «لا تكرم أيّ فاسق وأكرم عالماً»، حينئذٍ إطلاق «أكرم عالماً» إطلاق بدلي حكمي وإطلاق «لا تكرم أيّ فاسق» إطلاق شمولي أداتي، فهنا يقدّم الشمولي على البدلي، لكن ليس لأن هذا شمولي وهذا بدلي، بل لأن هذا أداتي وذلك حكمي، ولهذا لو فرض أن الإطلاق البدلي كان أذاتياً والشمولي كان حكماً لأنقلب المطلب، وتقدّم البدلي على الشمولي، كما لو قال «أكرم أيّ عالم شئت» ثم قال «لا تُكرم الفاسق»، فالأول إطلاق بدلي أداتي، والثاني شمولياً حكماً، فهنا يقدّم الإطلاق البدلي على الشمولي، لأنه أداتي، إذن فمتى ما كان كل من الشمولي والبدلي مستفاد من مقدمات الحكمة فلا موجب لتقديم أحدهما على الآخر.

وقد ذكرنا في بحث «التعادل والتراجيح» أن الشمولية والبدلية ليست مدلولاً لمقدمات الحكمة، وإنما مفاد مقدمات الحكمة شيء واحد في موارد المطلقات الشمولية والبدلية، وإنما الشمولية والبدلية تكون بالقرينة العقلية الأخرى لا بمقدمات الحكمة.

ومجمل القول في ذلك، هو أنّ تمام وظيفة مقدمات الحكمة هو إثبات أنّ تمام مدلول الكلمة هو تمام ما هو في الواقع، أي إصالة التطابق بين مدلول الكلام وبين تمام المرام، وهذا المطلب لا فرق فيه بين مدلول الهيئة ومدلول المادة، فإنّ ما يثبت بمقدمات الحكمة في جانب الهيئة هو أنّ مدلول الهيئة

(١) كفاية الأصول: مشكيني ج ١ ص ١٦٩.

«ذات الوجوب» لا وجوب على تقدير أنّ هذا تمام المرام، فيثبت أنّ تمام المنشأ إنما هو ذات الوجوب، إذن فكما أن مدلول الهيئة ذات الوجوب، كذلك يكون المنشأ هو ذات الوجوب.

وفي طرف المادة أيضاً يثبت، أنّ متعلّق الوجوب، هو ذات الفعل «الصدقة» بلا زيادة كما أن مدلول الكلمة هو «ذات الصدقة» بلا زيادة.

ثم إنّ ما ثبت أنه تمام المرام، هل هو إنحلالي تكثري، أو أنه ليس إنحلاليًا وتكثريًا؟.

وقد ذكرنا ضابطة الإنحلالي والتكثري في مبحث إقتضاء الأمر للمرة أو التكرار، وقلنا هناك، إن إطلاق الحكم بلحاظ موضوعه، دائماً يكون إنحلاليًا، وإطلاق الحكم بلحاظ متعلّقه الأصل فيه عدم الإنحلالية، وهذا أصل تابع لنكتة أخرى غير مربوطة بمقدمات الحكمة، وحيث أنه يوجد في موارد الإطلاق الشمولي دالّان، ذال على أصل الإطلاق وهو مقدمات الحكمة، وذال على الشمولية وهو الأصل الذي بيّناه فيما سبق والذي يقضي بأن إطلاق الوجوب بلحاظ موضوعه وهو المكلف، إنحلالي، كما أن للإطلاق البدلي للمادة ذالّان، أحدهما ذال على أصل الإطلاق، وذال على البدلية، والدال على أصل الإطلاق هو مقدمات الحكمة، والدال على البدلية هو تلك القرينة.

والتعارض بحسب الحقيقة ليس بين الدال على البدلية هنا، والدال على الشمولية هناك، بل بين الدال على الإطلاق هنا، والدال على الإطلاق هناك، إذن فلا موجب لتقديم إطلاق الهيئة بهذا التقريب.

التقريب الثاني: لتقديم إطلاق الهيئة هو أن يُقال: إن الأمر في المقام يدور بين تقييدين: بين تقييد الهيئة و بين تقييد المادة، إلّا أن تقييد الهيئة أشدّ محذوراً من محذور تقييد المادة، وذلك لأننا إذا قيّدنا المادة، فحينئذٍ يبقى إطلاق الهيئة على حاله، ولا موجب لبطلانه، وحينئذٍ يجب التصدّق المقيّد

بالقيام على الإطلاق، ولا بأس بذلك. وأما إذا قيّدنا إطلاق الهيئة فسوف يبطل بذلك إطلاق المادة، إذ يستحيل أن يكون الوجوب متفرعاً على القيام، وهو معنى تقييد الهيئة، ويكون متعلقه وهو «الصدقة» ولو قبل القيام، إذن فتقييد إطلاق الهيئة، يوجب إسقاط إطلاق المادة أيضاً، فيكون بهذا مشتملاً على محذورين: محذور تقييد الهيئة، ومحذور إسقاط إطلاق المادة، بينما تقييد إطلاق المادة لا يلزم منه إلا محذور واحد، وهو تقييد نفسها مع التحفظ على إطلاق الهيئة، وكلّما دار الأمر بين محذور أو محذورين، كان مقتضى الجمع العرفي هو رفع اليد عن المحذورين، والالتزام بالمحذور الواحد، لأنه أخفّ مؤونه.

وبعبارة أخرى: إن الأمر يدور بين مخالفتين، أو مخالفة واحدة، لأن تقييد الهيئة يستلزم تقييد المادة، وإلاّ فمع بقاء الإطلاق للمادة، يصدق الواجب - «الصدقة» مطلقاً، من دون الوجوب، بينما لا يترتب هذا لو قيّدنا المادة وأطلقنا الهيئة، وبما أن هذا التقييد يلزم منه مخالفة واحدة، فالعرف يرجّح إختيار مخالفة واحدة دون المخالفتين.

وهذا الكلام غير صحيح، وذلك لأنّ تقييد إطلاق الهيئة، وإن كان يوجب سقوط إطلاق المادة، ولكنه يوجب سقوط إطلاقها تخصّصاً لا تخصيماً، والمحذور إنما هو في التخصيص لا التخصّص.

وتوضيحه، هو أن إطلاق المادة يقيّد بمقيّد لبيّ عقلي دائماً، فهو مقيّد بثبوت مدلول الهيئة وهو الوجوب، فإن العقل يحكم بإستحالة إطلاق الواجب في حالة فقد قيود الوجوب، وهذه الإستحالة مقيّد لبيّ عقلي متصل بخطاب تصدّق، فالمقيّد العقلي اللبي يقول بأن «الصدقة» مقيّدة بكل قيد كان الوجوب مقيداً به، وهذا التقييد الإجمالي ثبت ببرهان عقلي كالم متصل بالنسبة إلى الخطاب، وحينئذٍ إذا قيّدنا إطلاق الهيئة بالقيام، حينئذٍ بهذا نكون قد حقّقنا صغرى للقيد المأخوذ في المادة، لأن المادة هي مقيّدة إجمالاً بكل قيد يؤخذ في الهيئة، فإذا ثبت أن القيام مأخوذ في الهيئة يثبت كونه مصداقاً للقيد العقلي

المبرهن على أخذه في المادة ببرهان كالقرينة المتصلة، فحينئذٍ لا يكون تقييد الهيئة تصرفاً في إطلاق المادة، بل يكون تخصصاً بالنسبة إلى إطلاق المادة، لأن إطلاق المادة هو من أول الأمر ساقط عن كل ما هو قيد للهيئة ببرهان عقلي كالمتصل، فإذا تقيدت الهيئة ثبت بذلك أن هذا مصداق من مصاديق ذلك العنوان الذي تبرهن تقيّد المادة به، وهذا معنى أن تقيّد الهيئة يكون بالنسبة إلى إطلاق المادة تخصصاً لا تخصيصاً وتقييداً زائداً، والخروج التخصصي ليس محذوراً زائداً، وإنما الزائد هو الخروج التخصصي.

وبعبارة أوجز يُقال: بأنّ تقييد المادة بعد تقييد الهيئة ليس مخالفة، لأنه تقيّد وليس بتقييد، تخصص وليس بتخصيص، لأن إطلاق مادة كل أمر مقيّدة لباً بكل قيود الوجوب، فإذا قيّد الوجوب في مورد، فقد تحقّق صغرى ذلك المقيّد اللبي الكلّي، ولا يكون تقييداً جديداً في المادة، إذن فهذا التقريب غير مقرب.

التقريب الثالث: هو أن التعارض بين إطلاق الهيئة وإطلاق المادة فرع العلم الإجمالي بأحد التقيدين: تقيّد إطلاق المادة أو تقيّد إطلاق الهيئة، مع أنّ هذا العلم الإجمالي بالتقيّد منحل إلى العلم التفصيلي بالتقيّد في جانب المادة، ومن ثمّ الشك البدوي بالتقيّد في جانب المادة، وذلك، لأنّ التقييد إن كان منصباً على المادة، إذن فالواجب مقيّد، وإن كان منصباً على الهيئة فهو يسري إلى المادة لا محالة، لأن الواجب يتقيّد بكل قيد تقيّد به الوجوب، إذن ففي جميع الأحوال، المادة معلومة التقيّد إمّا ابتداءً أو سراً.

وهذا معنى إنحلال العلم الإجمالي بالتقيّد في أحدهما، والعلم التفصيلي في جانب المادة، والشك البدوي بالتقيّد في جانب الهيئة، فيُتمسك بالإطلاق في جانب الهيئة بلا معارض.

وبتعبير آخر يُقال: إن التعارض بين الإطالقين، فرع العلم الإجمالي برجوع القيد إلى أحدهما، مع أنّ هذا العلم الإجمالي منحل إلى العلم التفصيلي بتقييد المادة، وعدم شمولها للحصة الفاقدة للقيد - أي: الصدقة قبل

القيام - على كل تقدير، إمّا تخصيصاً أو تخصّصاً، أي: إمّا لعدم الوجوب، أو لعدم كونه الواجب، مع الشك في تقييد الهيئة، فيُتمسك فيها بالإطلاق بلا معارض.

والمقصود بهذا الكلام، إجراؤه فيما إذا كان إحتمال قيدية هذا القيد للمادة على وزان إحتمال قيديته للهيئة، لا في بعض الموارد دون جميعها، ولا على نهجين مختلفين، ولذلك فهذا التقريب غير تام.

وتوضيحه: إنّ القيد المحتمل أخذه في الوجوب يُصوّر على نحوين:

أ- النحو الأول: هو أن يكون قيداً للوجوب، بمعنى أنه لا وجوب قبله، من قبيل أخذ «الإستطاعة» قيداً في «وجوب الحج»، بمعنى أنه وجوب قبل الإستطاعة، ولكن دون أن يكون وجوب الحج منوطاً بالإستطاعة بقاءً، بل لو أنّ المكلف فقدت «إستطاعته» فوجوب الحج يبقى في حقه، فقيدية الإستطاعة بمعنى أنه لا وجوب قبله.

ب- النحو الثاني: هو أن يكون قيداً للوجوب، بمعنى كونه ظرفاً للوجوب حدوثاً وبقاءً.

وكل من هذين القيدين يقابله قيد الواجب بالنحو الموازي له أيضاً، فإنّ كون شيء قيداً للواجب، تارة يكون بمعنى أن الواجب لا يقع قبله، وتارة أخرى بمعنى أن القيد يؤخذ ظرفاً للواجب، بحيث أنه لا بدّ من إيقاع الواجب حينه.

وحينئذٍ يُقال: إن هذا البيان، إنما يتم فيما إذا كان القيد المحتمل في طرف الوجوب، وفي طرف الواجب على نهج واحد، كما لو كان القيد المحتمل في الوجوب بمعنى أنه لا وجوب قبله، والقيد المحتمل في الواجب بمعنى أنه لا يجوز إيقاع الواجب قبله، بل لا بدّ من إيقاعه بعده.

في مثل ذلك يتم هذا البيان، حيث يُقال: بأنّ تقيّد الواجب بأن لا يقع قبله، هذا معلوم تفصيلاً على أيّ حال، لأنّ هذا القيد، إمّا للواجب إستقلاًّ،

ومعناه أن لا يقع قبله، وإما للوجوب، وهذا يستلزم لا محالة أن لا يقع الواجب قبله، لأنه لا معنى لوقوع الواجب قبل الوجوب، إذن فقيديّة الواجب معلومة بالتفصيل، وأمّا قيديّة الوجوب فمشكوكة بدوّاً، فتجري أصالة الإطلاق بلا معارض.

وبتعبير موجز يُقال: إنه تارة يُعلم إجمالاً بتقييد المادة، أو الهيئة على وزان واحد، بأن يُعلم إجمالاً إن حدوث القيام شرط إمّا في وجوب الصدقة، أو في الصدقة الواجبة، أو يُعلم أنّ القيام ظرف للوجوب أو الواجب، وفي مثل ذلك يتم هذا التقريب المتقدّم، للانحلال والتمسك بإطلاق الهيئة، لأنّ القيديّتين من سنخ واحد ونهج واحد. وأمّا إذا اختلفت القيديّتان، بأن يكون قيد «القيام» المردّد بأن يكون قيداً للوجوب أو قيداً للواجب، فعلى فرض قيديّته للوجوب، يكون معنى القيدية هو المعنى الأول. يعني أنه لا وجوب قبله، ولكن الوجوب بقاءً ليس منوطاً ببقاء القيام، بل هو منوط بحدوث القيام. وأمّا قيديّته للواجب بأن يكون بمعنى أخذه ظرفاً «للصدقة»، فلا بدّ وأن تقع الصدقة في ظرف القيام، حينئذٍ، إذا فرض أن الأمر كان دائراً بين هذين النحوين، فهنا تقيّد الواجب ليس معلوماً على كل حال، لأن هذا النحو من تقيّد الواجب بأخذ القيام ظرفاً «للصدقة»، ليس ممّا يستلزمه ذلك النحو من تقييد الوجوب بأخذ الوجوب منوطاً بحدوث القيام، لأنّ مجرد أخذ الوجوب مقيداً بحدوث القيام، لا يستلزم إلّا كون «الصدقة» بعد حدوث القيام، وأمّا كون «الصدقة» في ظرف القيام، فهذا ممّا لا يستلزمه تقييد الوجوب، فكون تقيّد الواجب واقعاً في ظرف القيام، لا يكون معلوماً تفصيلاً على كل تقدير، لينحل العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي، إذ إنحلال العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي فرع أن يكون التقيّد ودخل القيد المردّد بين كونه قيداً في الواجب أو في الوجوب، أن يكون دخله على نهج واحد سواء أكان قيداً للواجب أو للوجوب.

وبعبارة أخرى، يُقال: بأنه إذا كان يُعلم إجمالاً بكون القيام قيداً لمُدلول

الهيئة بنحو الظرفية، أو لمدلول المادة لكن بحدوثه، فهنا أيضاً يتم تقريب الإنحلال، وذلك للعلم تفصيلاً بتقييد المادة بأصل حدوث القيام، حيث لا واجب قبله، ويشك في تقييد كل من الهيئة أو المادة بالقيام بنحو الظرفية، فيتمسك بالإطلاق لنفي أصل تقييد الهيئة، وتقييد المادة، بنحو الظرفية بلا معارض، وفي هذه الصورة يتم هذا التقريب للإنحلال.

وهذا بخلاف ما إذا كان على النحو الآخر الذي أشرنا إليه .

وهذا بخلاف الوجه الأول في تقديم إطلاق الهيئة على إطلاق المادة، كما كانت دعوى أن الإطلاق الشمولي أقوى من الإطلاق البدلي، فإن ذلك الوجه لو تمّ، فإنه لا يفرّق فيه بين أن يكون القيد المحتمل دخله في الواجب يحتمل دخله على نهج واحد، أو أنه يحتمل دخله في الوجوب على نهج، وفي الواجب على نهج آخر، إذ لو تمّ هذا، لتمّ تقديم أحد المتعارضين على أضعفهما دون أن يُفرّق فيه بين وحدة نهج التقييد، وتعدّد نهج التقييد، لأنه على كل حال الإطلاق في الهيئة شمولي، وفي المادة بدلي، مهما كان نحو هذا التقييد.

وهذا وجه يُفرّق فيه بين التقريب الأول وهذا التقريب .

ويُشكل على هذا التقريب بإشكالين :

١ - الإشكال الأول: هو أن تقييد الواجب المعلوم تفصيلاً غير التقييد المشكوك فيه الذي هو طرف العلم الإجمالي، فلا ينحل العلم الإجمالي بأحد التقيدين إلى العلم التفصيلي بتقيّد الواجب .

وتوضيحه، أن الواجب له نحوان من التقييد، وفي مقابل كل من التقيدين إطلاق .

أ - النحو الأول: من التقييد والإطلاق، هو أنّ الواجب يصح وقوعه إمتثالاً قبل القيام، أو أنه لا يصح وقوعه إمتثالاً قبل القيام؟ .

مقتضى الإطلاق في قوله «تصدق» أنه يصح وقوع «الصدقة» أمثالاً ومُجزئاً قبل القيام، وفي مقابلة التقييد، وهو أن «الصدقة» قبل القيام لا تُجزى.

ب - النحو الثاني: من الإطلاق والتقييد في الواجب، هو أنه هل لا بدّ من إيقاع القيام وإيجاده، أو أنه ليس لا بدّ من إيقاعه وإيجاده؟.

هنا أيضاً، مقتضى إطلاق «تصدق»، هو أنّ القيام ليس دخيلاً في مطلوب المولى، فلا يلزم إيجاده، وفي مقابل هذا الإطلاق التقييد، بمعنى أنه يجب الصدقة التي يكون معها القيام، من قبيل، وجوب الصلاة عن وضوء، وهذا التقييد معناه الإلزام بالقيّد.

وفي المقام ما هو معلوم بالتفصيل على كل حال في طرف الصدقة الواجبة، إنما هو التقييد بالنحو الأول، يعني إننا نعلم بأن «الصدقة» قبل القيام لا تكون مجزية، لأن القيام، إن كان شرطاً في الواجب ومقدمة وجودية، فمن الواضح أن «الصدقة» قبل القيام، من قبيل «الصلاة قبل الوضوء» فلا تقع مجزية، وإن كان القيام مقدمة للوجوب وقيداً فيه، فمن الواضح أيضاً، أن «الصدقة» قبل القيام، من قبيل «صلاة الظهر قبل الزوال» فلا يكون أيضاً مجزياً.

إذن فعلى كل حال، يُعلم أن «الصدقة» غير مجزية قبل القيام، وهذا معناه، العلم التفصيلي بتقييد الواجب بهذا النحو من التقييد.

وأما التقييد بالمعنى الثاني، أي: كون المولى ملزماً بالمقيّد بحيث لا بدّ من إيجاد القيد، كما هو الحال في «الوضوء» بالنسبة إلى «الصلاة»، فيكون مقدمة وجودية بحيث لا بدّ من إيجاد المقيّد بعبده.

وهذا المعنى من التقييد غير معلوم في المقام تفصيلاً، لأن القيد، إن كان مقدمة وجودية فيجب تحصيله، لكن إذا كان قيداً للوجوب فهو مقدمة وجوبية، فلا يجب تحصيله، فالتقييد بالمعنى الذي يستدعي وجوب تحصيل

القيد، هذا ليس معلوماً تفصيلاً، فلا ينحل العلم الإجمالي بالتقييد في أحدهما بالعلم التفصيلي، لأن ما هو المعلوم تفصيلاً، إنما هو تقييد المادة، بمعنى عدم وقوع «الصدقة» إمتثالاً قبل «القيام»، وأما تقييدها بمعنى لابدئية إيقاع «القيام»، فهذا التقييد غير معلوم في المقام، فيبقى العلم الإجمالي على حاله، ويستقطب التعارض بين الأمرين. وهذا الإشكال في غير محله.

والتحقيق في دفعه أن يُقال: إنه لا يوجد في المقام تقييدان للواجب كما تقدم، فإن الواجب ليس لتقييده إلا معنى واحد، وهو أخذ التقييد تحت الطلب، فإن الواجب أخذ متعلقاً للوجوب، وتقييده إنما هو بمعنى تخصيصه في مقام تعلق الوجوب به، وأخذ التقييد فيه تحت الطلب، وليس معنى تقييد الواجب هو عدم وقوعه إمتثالاً، قبل القيام، أو لابدئية إيقاع القيد، وإنما هذه أحكام للتقييد، لا نفس التقييد، إذن معنى تقييد الواجب هو أخذ الحصة الخاصة التي تنحل إلى مقيد وتقييد، وليس في مقابل هذا التقييد إلا إطلاق واحد أيضاً، ثم إن هذا التقييد له أثران: أحد الأثرين تنجيزي، والأثر الآخر تعليلي، فالأثر التنجيزي لتقييد الواجب، هو: إن الأثر لا يقع قبل القيد، فلو قُيدت «الصدقة» بالقيام، فلا تكون الحصة الواقعة قبل القيام إمتثالاً للواجب وهذا أثر تنجيزي لتقييد الواجب، يترتب عليه، ولا ينفك عنه، فلا يحتاج في ترتيبه عليه إلى ضمنية، والأثر الثاني: أثر تعليلي يحتاج إلى ضم ضمنية، وهذا الأثر التعليلي هو الإلزام بالقيد، ويكون هذا فيما إذا لم يكن الوجوب أيضاً مقيداً بنفس القيد، فإن تقييد الواجب بالقيام، يستوجب الإلزام بالقيد فيما إذا لم يكن القيد في نفس الوقت قيداً للوجوب أيضاً، وإلا لو كان قيداً للوجوب أيضاً، فلا يُعقل الإلزام به، لأننا قلنا فيما سبق: إن المقدمة الوجوبية لا يُعقل الإلتزام بها من قبل ذبها. إذن، فهذا الأثر وهو الإلزام بالقيد، يترتب على تقييد الواجب مشروطاً بأن لا يكون القيد قد أخذ إضافة إلى الواجب في الوجوب أيضاً، وإلا لو كان قد أخذ في الوجوب أيضاً فإنه لا يلزم تحصيله.

وحينئذ نقول: إن هذا التقييد الذي له معنى واحد، معلوم تفصيلاً في

المقام، لأن «القيام» لا بدّ من أن يكون مأخوذاً قيداً في الواجب، سواء أكان القيد ابتداءً منصباً على الواجب، أو بالسراية من الوجوب، كما هو واضح، إذن فلا يُعقل إطلاق الواجب لحال ما قبل الوجوب، وحيث لا يُعقل، فحينئذٍ نقول: إنّ «القيام»، إن كان مأخوذاً في الواجب ابتداءً، فقد ثبت المطلوب، وهو تقييد الواجب، وإن كان مأخوذاً في الوجوب، فهو أيضاً يكون مأخوذاً في الواجب، إذ لا يُعقل إطلاق الواجب لما قبل الوجوب، إذن فتقييد الواجب معلوم على كل حال، وليس له معنى آخر، حتى يُقال: إن أحدهما معلوم، والآخر غير معلوم، ثم إن هذا التقييد المعلوم على كل حال له أثران:

أ - الأثر الأول: تنجيزي، وهو عدم صحة وقوع «الصدقة» إمتثالاً قبل «القيام»، لأنه أثر تنجيزي، وما دام أنه قد ثبت تقيّد الواجب، إذن فيثبت أثره لا محالة.

ب - الأثر الثاني: لتقيّد الواجب، هو الإلزام بالقيّد، وهذا الإلزام أثر تعليلي يترتب على تقيّد الواجب، بشرط أن لا يكون القيد قيداً للوجوب أيضاً، إذ لو كان قيداً للوجوب أيضاً، لاستحال الإلزام بتحصيله، إذن فالأثر الثاني يتوقف على أمرين: أولهما، أن يكون القيد قيداً للواجب، وثانيهما، أن لا يكون قيداً للوجوب، وكلا الأمرين ثابت.

أمّا الأمر الاول في كونه قيداً للواجب، فقد فرغنا عنه، وعُلم تفصيلاً أن الواجب مقيد على كل تقدير، سواء رجع القيد إلى المادة، أو إلى الهيئة.

وأمّا الأمر الثاني، وهو كون القيد ليس قيداً للوجوب، فهذا نشبته بإطلاق الهيئة، لأن إطلاق الهيئة لأ مانع من التمسك به في المقام بعد إنحلال العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي، كما تقدّم من أنه لا يمنع من التمسك بإطلاق الهيئة إلا إطلاق المادة، والمفروض أن إطلاق المادة سقط بالعلم التفصيلي، لأن تقيّد الواجب معلوم على كل حال، فيبقى إطلاق الهيئة بلا معارض، فبإطلاق الهيئة نشب أن هذا القيد ليس قيداً في الوجوب، وبهذا يثبت الأثر التعليلي والأثر التنجيزي أيضاً.

أما الأثر التنجيزي، فلأن تقيّد الواجب معلوم على كل حال .

وأما الأثر التعليقي، فلأنّ المعلق عليه، وهو عدم دخل القيد في الوجوب، نُثبتته بإطلاق الهيئة الذي كان معارضاً بإطلاق المادة، وقد فرغنا عن عدمه بعد إنحلاله بالعلم التفصيلي، وأن الواجب معلوم تقيّده على كل حال . وبهذا يتضح بطلان هذا الإشكال .

٢ - الإشكال الثاني: هو إنكار العلم التفصيلي بسبب دعوى تقييد الواجب على كل حال، وذلك بأن يُقال: إن قيد «القيام» في خطاب «تصدق» . إن فرض رجوعه إلى الواجب، إذن فقد تقيّد وتعلّق الأمر «بالصدقة» المقيّدة «بالقيام»، وأما إذا فرض رجوع قيد «القيام» إلى الوجوب، فلا يتقيّد الواجب به، بل يستحيل تقيّده به، وإنما المتعَيّن على هذا التقدير، هو أن يبقى الواجب مهملاً، لا مقيّداً ولا مطلقاً، وإذا إستحال التقييد والإطلاق معاً، تعيّن الإهمال .

أما إستحالة إطلاق الواجب بعد فرض أخذ «القيام» قيّداً في الوجوب، فلأنه لا يُعقل أن يكون متعلّق الوجوب مطلقاً وصالحاً للإنتطاق على «الصدقة» الواقعة، قبل الوجوب أيضاً .

وأما إستحالة تقييد الواجب بما فرض كونه قيّداً للوجوب، فلأن تقييد الواجب حينئذٍ، معناه، تعلّق الأمر بالمقيّد، والأمر بالمقيّد ينحل إلى أمرين ضمنيين :

أحدهما: الأمر الضمني بذات الفعل، وهو «الصدقة»، والآخر: الأمر الضمني بالتقيّد، وأما نفس القيد فلا يتعلّق به الأمر، لأنّ القيد خارج ذاتاً وداخل تقيّداً، وهذا معناه، أن الأمر بالمقيّد لا ينبسط على القيد، وإنما ينبسط على ذات الفعل، وعلى التقيّد، إذن فتقيّد الواجب «بالقيام» معناه: تعلّق الأمر الضمني بالتقيّد، وتعلّق الأمر الضمني بالتقيّد غير معقول بعد فرض أخذ القيام قيّداً في الوجوب، لأن التقيّد دائماً هو: محصول ذات الفعل والقيد قهراً .

وفي المقام، ذات القيد مفروض وجوده، لأنه أخذ قيداً في الوجوب، وقيود الوجوب مفروضة الوجود، وذات «الصدقة» مفروض الإلزام بها بالفعل، إذن فلا تبقى بعد ذلك حاجة للأمر الضمني بالتقيّد زائداً على ذلك، لأن التقيّد لا يحتاج إلى مؤونة أزيد من ذات القيد وذات العقل، وبهذا يتحقّق التقيّد قهراً.

وهذا البيان يبرهن على إستحالة تعلّق الأمر بالتقيّد زائداً على الأمر بذات «الصدقة».

وحيث أن تقييد الواجب معناه، تعلّق الأمر بالمقيّد، أي: بذات الفعل وبالتقيّد، إذن فيستحيل التقييد للواجب، كما أنه يستحيل إطلاقه، إذن فيكون الواجب «أي المادة»، مهملة من ناحية قيد الوجوب، وهذا الإهمال لا بأس به، لأنه إهمال من ناحية الواجب، وليس من مجموع الجهات، لأن الوجوب قد قيّد بهذا القيد، إذن فالنتيجة معلومة، ولو ببركة تقييد الوجوب بهذا القيد، وإن كان الواجب مهملاً.

وبعبارة أخرى: إن هذا الإهمال ليس إهمالاً في تمام وعاء جعل الحكم، بل هو إهمال بلحاظ بعض أطراف ظرف الحكم، وإذا تبين أن الواجب يبقى مهملاً، فمعنى هذا أنه لا علم تفصيلي بتقيّد الواجب على كل حال، لأن القيد إن كان راجعاً إلى الواجب فهو مقيّد به، وإن كان راجعاً إلى الوجوب، فالواجب لا يكون مقيداً به، ولا مطلقاً من ناحيته لإستحالة التقييد والإطلاق معاً، إذن فيتعين الإهمال. إذن فلا علم بالتقييد على كل حال لينحل العلم الإجمالي بأحد التقيدين بالعلم التفصيلي بتقييد الواجب بالخصوص. وعليه فالعلم الإجمالي منجز، وإصالة عدم تقييد الهيئة، معارض بإصالة عدم تقييد المادة، وبعد تعارض الأصليين اللفظيين يكون الدليل مجملاً.

وهذا الإشكال، وهو كون الواجب بالنسبة إلى قيد الوجوب ليس مطلقاً ولا مقيداً بل مهملاً، هذا الإشكال مدفوع وغير معقول، بناءً على ما تقدّم منا

في التعبدية والتوصلي، وفي المطلق والمقيّد، حيث قلنا: إنّه لا واسطة بين الإطلاق والتقيّد، لأنّ التقابل بين الإطلاق الذاتي والتقيّد، هو تقابل السلب والإيجاب، فإذا إستحال أحدهما تعيّن الآخر، إذن فلا بدّ إمّا من الإطلاق، وإمّا من التقيّد، ويستحيل الإهمال.

وإنما يُتعلّل هذا المدّعى، عند من يتصوّر واسطة بين الإطلاق والتقيّد إسمها الإهمال، حيث يكون التقابل بينهما تقابل التضاد بنحو يمكن إنتفاء كلا الضدين، ويثبت ثالثهما وهو الإهمال.

وتفصيل دفع الإشكال الذي تبرهنَ به على إستحالة التقيّد، ومن ثمّ إستحالة الإطلاق، وثبوت الإهمال، هو أن يُقال:

بأنّ التقيّد ليس من نتائج ذات القيد وذات الفعل، لأنّه يمكن أن يوجد القيد وهو «القيام» ويوجد الفعل وهو الصدقة، ومع هذا لا يوجد التقيّد، وذلك بأن يكون الفعل موجوداً قبل القيد، كما لو وُجدت «الصدقة» قبل «القيام» وذلك كما لو كان الأمر متعلقاً بجامع «الصدقة» من دون أن يؤخذ فيه التقيّد «بالقيام»، حينئذ يكون المطلوب بالأمر هو الجامع بين «الصدقة» البعديّة «والصدقة» القبليّة، وحينئذ يتعيّن الإطلاق مع عدم التقيّد، وإذا كان الجامع هو المطلوب، فلو فرض أن المكلف صدقة أتى «بالصدقة»، في ضمن فرد سابق على «القيام»، إذن يمكنه أن يكتفي به، لأنّ الجامع قد وجد في الخارج، إذن المُلزَم للبعد بالإتيان بالحصة القبليّة للجامع، إنما هو الأمر بالتقيّد، وإلاّ فلولا الأمر الضمني بالتقيّد لكان الأمر واقفاً على الجامع، وتعيّن الإطلاق بنحو يكون قابلاً للإلتحاق على «الصدقة» قبل القيد أيضاً، ولا يبقى ملزم من ناحية شخص هذا الأمر، بإتيان الجامع في ضمن حصة أخرى حينئذ، إذن فتقيّد الواجب الذي مرجعه إلى الأمر بالتقيّد ليس لغواً، بل له مدلول عملي في مقام الإمتثال، وعليه، فيكون التقيّد معقولاً، لأنّ الإطلاق غير صحيح فيتعيّن التقيّد.

وبهذا يتضح أن التقريب الثالث تام في نفسه وهو: إنّ إطلاق الهيئة لا

معارض له، لأن إطلاق المادة معلوم السقوط تفصيلاً، فيُتمسك بإصالة الإطلاق في الهيئة بلا معارض.

ولكن هذا التقريب، إنما يتم إذا كان القيد المحتمل الدخل على سنخ واحد في الوجوب والواجب.

أما إذا كان محتمل الدخل في الوجوب على نحو الحدوث، بمعنى أن حدوثه دخيلٌ، وكان محتمل الدخل في الواجب على نحو الظرفية، بنحو يكون لا بدّ من إيقاع الواجب حينه، فيحصل التعارض لا محالة، وأن كلاً من التقيدين حينئذٍ ليس معلوماً، فإصالة عدم هذا التقييد تكون معارضة بإصالة عدم ذلك التقييد، هذا كله فيما إذا كان الدليل الذي دلّ على التقييد منفصلاً.

وأما إذا كان الدليل الذي دلّ على التقييد متصلاً، فهذا المقيّد المتصل، تارة يُفرض أن لسانه متوجه نحو الهيئة، أو نحو المادة، لكن المكلف لا يعلم هل أنه متوجه نحو المادة أو نحو الهيئة، وإن كان المتكلم يعلم ذلك من قبيل أن يقول، تصدّق عند قيامك، وتارة أخرى يُفرض أن هذا العبد، بحسب طبعه، ليس متوجهاً نحو الهيئة بالخصوص، ولا إلى المادة بالخصوص، بل هو بيان لجامع التقيدين، غايته أنه يبيّن بمثل هذه العبارة، فيقول: «تصدّق ولا تجزي الصدقة قبل القيام» وعبارة «لا تُجزي الصدقة قبل القيام»، كما قد يكون، لأنّ «القيام» قيد للواجب، كذلك قد يكون بلحاظ أن القيام قيد للوجوب، وكلاهما يناسب مع «عدم الإجزاء».

فهذه العبارة تدل على معنى مستقل يستلزم بطلان أحد الأمرين: إمّا الهيئة وإمّا المادة، إذن فنحن ننصّر المقيّد المتصل على نحوين، فلا بدّ من الكلام على كل من هذين النحوين:

١ - النحو الأول: وهو كون القيد دالاً على مطلب مستقل، وليس متجهاً لا إلى المادة بالخصوص، ولا إلى الهيئة بالخصوص، وحينئذٍ، فإن قلنا بأنّ تقييد الهيئة لا يستلزم تقييد المادة، وأنكرنا إنحلال العلم الإجمالي الذي تقدّم

في التقريب الثالث، حينئذٍ يحصل التعارض في المقام بين إطلاق المادة وإطلاق الهيئة، وذلك لأن الظهور الإطلاقي منعقد وتام في كلا الطرفين، لأن الظهور الإطلاقي يتوقف على عدم الإتيان بالقيد، ومن الواضح أنّ الجملة الدالة على التقييد، لا تصلح قيداً للهيئة بالخصوص ولا للمادة بالخصوص. إذن فالإطلاق في كل من الهيئة والمادة تام.

ولهذا لو فرض - بالصدفة - سقوط أحد الإطالقين، حينئذٍ، لا مانع من جريان الإطلاق الآخر، وبجريانه تُثبت أن عدم إجزاء الصدقة قبل القيام، إنما نشأ من تقييد الطرف الآخر، لعدم صلاحية خطاب المولى تقييد أحد الإطالقين، ولا ينفع في التقييد كون القيد في خطاب المولى يلزم منه تقييد أحد الإطالقين، وذلك لأن هذا اللزوم أعم من كون القيد قيداً، لخصوص إطلاق الهيئة، أو المادة.

وعليه، فمقتضى إصالة التطابق بين مقام الإثبات، ومقام الثبوت الذي هو معنى إصالة الإطلاق في طرف الهيئة، مقتضى هذا هو أنّ القيد لم يؤخذ في الهيئة، كما أن مقتضى إصالة التطابق بين مقام الإثبات ومقام الثبوت في جانب المادة الذي هو معنى إصالة الإطلاق في المادة، مقتضى هذا هو أن القيد لم يؤخذ في المادة، ذلك لعدم كون القيد المزبور صالحاً لتقييد المادة وكذلك الهيئة.

إذن فإصالة الإطلاق تامة في نفسها في جهة المادة والهيئة، وحينئذٍ تقع المعارضة بينهما، فإن فرض كون أحدهما أقوى دلالة من الآخر - كما لو قلنا بأن الإطلاق الشمولي أقوى من الإطلاق البدلي - حينئذٍ قُدم أقواهما دلالة على أضعفهما دلالة، وإن لم يكن أحدهما أقوى، حينئذٍ يستحكم التعارض بينهما ويتساقطان.

هذا إذا لم نقبل بالتقريب الثالث ولم نقبل بأن تقييد الهيئة يستلزم تقييد المادة، وأمّا إذا قبلنا بأن تقييد الهيئة يستلزم تقييد المادة، فحينئذٍ يكون البيان المتصل في كلام المولى قرينة على تقييد المادة على كل حال، لأنه يدل على

عدم إجزاء الصدقة الواقعة قبل القيام، لأن عدم الإجزاء هذا، إن كان ناشئاً من تقييد المادة فهو، وإن كان ناشئاً من تقييد الهيئة، فتقييد الهيئة يستلزم تقييد المادة أيضاً، فالخلاصة هي: أن هذا البيان المتصل في كلام المولى، يكون دليلاً على تقييد المادة على كل حال.

وبهذا تنخرم مقدمات الحكمة في جانب المادة، لأن إحدى مقدمات الحكمة في جانب المادة هي: أن لا يأتي المولى في كلامه بما يكون دليلاً على التقييد، والمفروض أنه أتى في كلامه بما يكون دليلاً على التقييد، بينما مقدمات الحكمة في جانب الهيئة غير منخرمة، لإنعدام ما يصلح في كلام المولى لتقييدها.

وقد تقدّم وقلنا: بأن كون البيان المتصل يلزم منه التقييد، هذا للزوم لا يغني، وقد قالوا في المنطق الأرسطي: إنَّ الدال على اللازم الأعم لا يدل على الملزوم الأخص، وعليه فمقدمات الحكمة في الهيئة تامة، ويجري الإطلاق فيها بلا معارض، بعد إنخراط هذه المقدمات في طرف المادة.

٢- النحو الثاني: هو أن يُفرض كون القيد متجهاً ابتداءً إلى أحد المركزين: إمّا المادة، وإمّا الهيئة، لكن المكلف لم يُشخص أيّ المركزين يريد.

في مثل ذلك، إن بنينا أنَّ تقييد الهيئة لا يستلزم تقييد المادة، إذن فهذا البيان يكون متجهاً نحو أحد المركزين: إمّا المادة فقط، وإمّا الهيئة فقط، وفي مثل ذلك لا يحصل التعارض بين الإطلاقين، لأنَّ التعارض بين الإطلاقين فرع تامةً مقدمات الحكمة في كل من الموردين، يعني فرع تامةً الظهور الذي تولده مقدمات الحكمة فيهما.

وفي المقام نعلم أن مقدمات الحكمة منخرمة في أحدهما، لأنَّ القيد المتصل هنا يصلح لتقييد أحد الإطلاقين، ولكن المكلف لا يدري على أيّهما إنصبَّ القيد، إذن فهنا لا تعارض بين الحكميتين، وبين ظهوري الإطلاقين.

وحينئذٍ بناء على هذا لا أثر لأقوائية أحد الإطلاقين على الآخر، كما قيل في تقدم الإطلاق الشمولي على الإطلاق البدلي، لأن تقديم أقوى الظهورين على الآخر، إنما هو بعد فرض ثبوت أصل الظهورين، وهنالم يثبت أصل الظهورين، لأن أصل الظهورين إنما يثبت لو ثبتت كلتا الحكمتين، والمفروض أن الحكمة هنا منخرمة في أحدهما جزماً، ومعه لا ظهور لأحدهما جزماً، إذن فليس الباب باب تعارض الظهورين حتى يُقدّم أقواهما على أضعفهما، بل الباب هنا هو باب إشتباه ما له ظهور بباب ما ليس له ظهور، وبهذا يتعين الإجمال.

وأما إذا قلنا: بأنّ تقييد الهيئة يستلزم^(١) تقييد المادة، فأيضاً ستكون النتيجة هي الإجمال، وذلك لأن إطلاق المادة تكون حكمته منخرمة يقيناً، بإعتبار وجود ما يصلح أن يكون مقيداً له، لأن هذا القيد المتصل إن كان متجهاً ابتداءً نحو المادة، فهو المطلوب، وإن كان متجهاً نحو الهيئة، فيدل بالإلتزام على تقييد المادة بحسب الفرض. إذن فالحكمة في المادة منخرمة جزماً، إذن فلا ظهور في طرف المادة، وأما في جانب الهيئة فالحكمة منخرمة إجمالاً، لا جزماً لإحتمال أن يكون هذا القيد متجهاً نحوها، فلا يقع تعارض أصلاً، ويكون المقام من مورد الإجمال، لأن التعارض فرع إستقرار الظهورين، وفي المقام لا يوجد ظهوران، فلا يقع التعارض بينهما من دون فرق بين أن يكون الإطلاق الشمولي أقوى، أو لا يكون، ذلك لأن الأقوائية لا أثر لها، وإنما يظهر أثرها فيما لو وُجد ظهوران، وفي المقام لا يوجد ظهوران.

وبذلك يتضح ثبوت فرق فتّي بين هذين القسمين من حيث النتيجة، إذ إنّ في القسم الثاني لا يمكن التمسك بإطلاق الهيئة، ولا يفيد أن يكون إطلاق الهيئة أقوى من إطلاق المادة، بينما في القسم الأول فقد يمكن التمسك

(١) المفروض أن أصل تقييد الهيئة إحتمالي، فلازمه إحتمالي أيضاً للابدية السنخية بين اللازم والملزوم، ولكون الدال على اللازم الأعم لا يكون دالاً على الملزوم الأخص، والمفروض أن البيان صالح لتقييد كلا الإطلاقين. إذن فيرجع الكلام طرداً إلى أقوى الظهورين، ولو بقرينة خارجية، فيترجح وإلاً فيتساقط (المقرر).

بإطلاق الهيئة، وتكون دعوى الأقوائية مقيدة أيضاً في تقديم إطلاق الهيئة على إطلاق المادة.

هذا تمام الكلام فيما إذا فرض كون القيد منفصلاً أو متصلاً.

وفي إطار البحث حول تعارض إطلاق المادة مع إطلاق الهيئة ذكر المحقق النائيني «قده» كلاماً مفيداً، خصوصاً في بحث التعادل والتراجع نستعرضه للفائدة.

وقد تقدّم معنا أن أحد الوجوه التي قُدّم فيه إطلاق الهيئة على إطلاق المادة، إنما كان بسبب أقوائية إطلاق الهيئة على إطلاق المادة، وذلك تطبيقاً لقانون متفق عليه في الأصول، وهو أنه من صور الجمع العرفي بين الدليلين صورة تقديم الأقوى دلالة على الأضعف دلالة.

وفي بحثنا حول تعارض إطلاق المادة مع إطلاق الهيئة، يبيّن المحقق (قده) نكتة حاصلها:

إنّ الدليلين المتعارضين^(١)، تارة يكون تعارضهما تعارضاً بالذات، بمعنى أنهما متكاذبين بلسانهما من قبيل أن يقول: «لا تكرم أيّ فاسق»، ويقول في خطاب آخر: «أكرم الهاشمي»، فهنا هذان الخطaban متعارضان تعارضاً ذاتياً، لأن قوله: «أكرم الهاشمي»، يشمل «الهاشمي الفاسق»، وقوله: «لا تكرم أيّ فاسق» يشمل «الهاشمي الفاسق»، فينفي بهذا، جواز إكرامه، ومن هنا يقع التعارض الذاتي بن الدليلين.

وتارة أخرى يكون تعارضهما بالعرض، وليس ذاتياً، كما لو حصل هذا التعارض بالصدفة والإتفاق، من قبيل أن يقول في دليل: «لا يضرّ الصائم ما صنع لو إجتنب ثلاث - الطعام والشراب والنساء»، ويقول في دليل آخر: «المرأة لا تقضي صلاتها التي فاتتها أيّام عاداتها» ثم إنّه علّم صدفة من الخارج

(١) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ١١٩ - ١٢٠.

أن أحد هذين الدليلين مقيد، إمّا بمثل قوله: إِنَّ الصائم يجب عليه زائداً على إجتنب الثلاث - أيضاً «إجتنب الإرتماس في الماء»، وإمّا بمثل قوله «إن المرأة يجب عليها قضاء صلاة الآيات» لو كانت قد فاتتها أياها عاداتها، وهذا تعارض نشأ من العلم الخارجي، إذن هو تعارض بالعرض.

وحينئذ يُقال: إن قانون تقديم أقوى الدليلين دلالة، على أضعف الدليلين دلالة إنما يكون في القسم الأول، أي: عندما يكون التعارض ذاتياً دون القسم الثاني الذي يكون التعارض فيه عرضياً.

وعند تطبيق هذه الكبرى على محل الكلام في تعارض إطلاق الهيئة مع إطلاق المادة، نجد أن التعارض هذا بينهما إنما هو من القسم الثاني، أي التعارض العرضي، لأن إطلاق الهيئة، وإطلاق المادة، لا تعارض بينهما في أنفسهما، وإنما نشأ التعارض بينهما من ناحية العلم الخارجي بطرو القيد على أحدهما. ومن هنا لا يمكن إعمال قوانين الجمع العرفي التي منها تقديم أقوى الظهورين على أضعفهما، لكون التعارض بينهما بسبب الدليل الخارجي على كذب أحد الإطلاقين، وفيه لا يُقدّم الأقوى دلالة على الأضعف دلالة.

ودعوى تعطيل إعمال قانون الجمع العرفي في مثل المتعارضين بالعرض، لا يتنافى مع إرتكازاتنا العرفية، التي هي الأساس في قوانين الجمع العرفي، فإن إرتكازنا العرفي يقضي بأنه إذا وجد عامان: أحدهما أقوى من الآخر من قبيل، «لا يضر الصائم ما صنع إذا إجتنب ثلاث»، والآخر أضعف من قبيل «الحائض لا تقضي ما فاتها من الصلاة»، فيعمّ «صلاة الآيات»، فلو علم من الخارج وقوع خلل في أحد هذين العامين، فالعرف يرى أن قوة الظهور في أحدهما قرينة على توجيه القيد إلى الأضعف ظهوراً.

وهذا بحث كبروي نافع في معرفة النكتة الداعية لهجر الإرتكاز العرفي في أن تقديم أقوى الظهورين على أضعفهما لا يجري في موارد التعارض بالعرض، وقد قُرّبت هذه الشبهة بعدة تقريبات:

التقريب الأول: وهو محتمل (أجود التقريرات)^(١)، وظاهر تقارير أخرى^(٢) للمحقق النائيني «قده».

وحاصله، أنه يعلم إجمالاً بكذب أحد الإطلاقين في المقام. إمّا كذب إطلاق الهيئة، وإمّا كذب إطلاق المادة، فيكون المقام من قبيل ما إذا علم إجمالاً بكذب أحد الخبرين، فكما أنه هناك لا يُعمل قانون الأقوائية، كذلك هنا.

وتوضيحه، هو إنّه إذا وردت رواية تقول: «أكرم النحوي»، ووردت رواية أخرى، تقول: «لا تكرم فساق النحويين»، فهنا عام وخاص، وهنا إن فرضنا أننا لم نعلم إجمالاً بكذب أحد الراويين في نقله، فتتعبّد بكل من الكلامين، ونحمل العام على الخاص، فنخصّص «أكرم النحوي»، بلا «تكرم فساق النحويين»، وهذا هو الجمع العرفي. وأمّا إذا علمنا إجمالاً أن أحد هذين الراويين قد كذب في نقله، يعني، إمّا زيد لم يسمع من الإمام قوله: «أكرم النحوي» - إمّا عمرو، لم يسمع من الإمام قوله: «لا تُكرم فساق النحويين»، في مثل ذلك، لا نبني أن الكاذب هو ناقل العام، لوضوح أن العلم الإجمالي بالكذب، نسبته إليهما على حد سواء، وكون أحدهما ناقلاً للأضعف ظهوراً، لا يُثبت كونه كاذباً، بل قد يكون الأمر بالعكس. إذن فيُعامل مع هاتين الروایتين معاملة المتعارضين، ولا يُقدّم أقواهما على أضعفهما.

إذن يُقاس محل الكلام بذلك فيقال: إن إطلاق المادة وإطلاق الهيئة كهاتين الروایتين، وقد عُلم إجمالاً بكذب أحدهما، والعلم الإجمالي بالكذب نسبته إليهما على حد سواء، ومجرد كون الظهور أقوى في الهيئة، وكون ظهور الإطلاق ضعيفاً في المادة، لا يبيّن أن يكون أحدهما أولى بالكذب من الآخر.

والجواب هو: أنّ هذا التقريب مبني على الخلط بين مرحلتين: بين

(١) أجود التقريرات: الخوئي ج ١ ص ١٦٣ - ١٦٤.

(٢) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ١١٩ - ١٢٠.

مرحلة الصدور، ومرحلة الدلالة والكشف عن المراد الواقعي للمتكلم، هنا لا بدّ من التفريق بينهما وذلك، لأن الراويين إذا نقلًا كلامين عن المولى: أحدهما نقل العام والآخر نقل الخاص فهنا مرحلتان:

المرحلة الأولى: هي أن هذين الكلامين هل صدرًا من المولى حقيقة، أو أنه لم يصدر أحدهما من المولى حقيقة.

المرحلة الثانية: بعد فرض صدور كلا الكلامين من المولى، حينئذٍ يصير الكلام في مرحلة الدلالة والكشف عن المراد الواقعي للمولى.

وبتعبير آخر: بعد الفراغ عن مرحلة الصدور، تنتقل إلى الكلام، حول أن إرادة المولى الجدّية على طَبَق كشف أيّ الكلامين؟.

وهنا يُقال: بأنّ قواعد الجمع العرفي التي منها تقديم أقوى الظهورين، هذه القواعد، عملها في المرحلة الثانية، مرحلة الدلالة والكشف، لأنه فيها وقع التناقض والتنافي بين الكاشفتين، حيث في هذه المرحلة يصلح أن يكون أقوى الظهورين قرينة على المراد من الآخر، فيقدّم الخاص على العام.

ولكن لو كان الإشكال واقعاً في المرحلة الأولى، وهو كذب أحد الكلامين إجمالاً، حينئذٍ، هنا لا مجال لإعمال الجمع العرفي، وتقديم أقوى الظهورين على أضعفهما، وذلك لأننا لم نحرز بعدُ ظهور ظهورين حتى نقدّم أقواهما على أضعفهما.

وبهذا يتضح أن قياس العلم الإجمالي بكذب أحد الراويين على محل الكلام، هو قياس في غير محله، لأنّ العلم الإجمالي بكذب أحد الراويين مربوط بالمرحلة الأولى، بينما محل الكلام مربوط بالمرحلة الثانية، أي: إنّ التنافي بن الظهورين يقع في المرحلة الثانية، وفيها لا بدّ من إعمال قواعد الجمع العرفي حينئذٍ.

التقريب الثاني: هو أن حجية كل إطلاق مشروطة بعدم المقيّد ولو

منفصلاً، فإن المقيّد المنفصل يهدم أصل الظهور، والمقيّد المتصل يهدم حجّة الظهور دون أصله.

وفي المقام نعلم إجمالاً أن أحد الإطلاقين بعينه المعيّن عند الله تعالى، المجهول عندنا، قد ورد عليه مقيّد منفصل، وبهذا تسقط حجّته يقيناً، والإطلاق الآخر لم يطرأ عليه مقيّد منفصل، فتبقى حجّته. إذن فنحن بين إطلاقين: أحدهما المعيّن عند الله ساقط عن الحجّة، والآخر المعيّن كذلك باق على حجّته. فالمقام إذن من موارد تمييز الحجّة عن اللّاحجة، وفي مثل ذلك لا تجري قواعد الجمع العرفي، وإنما يجري تقديم أقوى الحجّتين على أضعفهما، فيما إذا لم يكن أحدهما ساقطاً عن الحجّة جزماً، والآخر باق على الحجّة جزماً، وأمّا حيث حجّة أحدهما ساقطة جزماً، والآخر حجّته باقية جزماً فلا، بل هو من باب تمييز الحجّة عن اللّاحجة، لا تقديم أضعفهما.

وهذا التقريب لا يمكن المساعدة عليه، وذلك لأن حجّة الإطلاق ليست مشروطة بعدم وجود مقيّد في علم الله تعالى، بل بعدم وجود مقيّد بحسب فهمنا.

وبعبارة أخرى: هي مشروطة بعدم العلم بالمقيّد المنفصل، لا بعدم واقع المقيّد المنفصل.

وفي المقام لا يوجد علم تفصيلي بمقيّد أيّ واحد من الإطلاقين، لا إطلاق الهيئة، ولا إطلاق المادة، وإنما هناك علم إجمالي، ونسبة هذا العلم الإجمالي إلى كلا الطرفين على حد سواء، فلا يتعيّن أحدهما للسقوط دون الآخر حتى يُقال: إنّ هذا من موارد تمييز الحجّة عن اللّاحجة.

فدعوى أنّ هذا من موارد تمييز الحجّة عن اللّاحجة، مبنية على تخيل أن حجّة الإطلاق مشروطة بعدم واقع المقيّد المنفصل في علم الله تعالى، وعليه يكون أحد الإطلاقين ساقطاً عن الحجّة واقعاً، والآخر حجّته باقية.

مع أنه لا موجب لذلك، لأن حجّة كل إطلاق وظهور، مشروطة بعدم وصول المقيّد المنفصل، وليس بعدم واقع المقيّد المنفصل.

والمفروض هنا أن المقيّد المنفصل لم يصل لا هنا ولا هناك، إلّا بعلم إجمالي نسبته إلى كلا الطرفين على حدّ سواء .

إذن فلا يتعيّن أحدهما للسقوط والآخر للثبوت، بل في كل منهما مقتضي الثبوت، وإنما المانع عن ثبوتهما معاً هو العلم الإجمالي .

التقريب الثالث: هو أن تقديم أقوى الدليلين على أضعف الدليلين، إنما هو بإعتبار كون أقوى الدليلين قرينة على المراد من أضعف الدليلين، فالخاص قرينة على العام، والمقيّد قرينة على المطلق، والقرينة مرجعها عرفاً إلى كون اللفظ متعرضاً بمدلوله لما يكون صالحاً لتفسير مدلول الدليل الآخر .

فإنه بذلك حينئذٍ يُقال: إنّ الخاص قرينة على العام، لأنّ الخاص بمدلوله ينفي العموم، ونفيه للعموم قرينة على أنّ المراد بالعام ليس العموم، بل هو الخصوص .

وأما إذا فرضنا أن كلاّ منهما ليس بمدلوله تعرّض إلى مدلول الآخر، غاية الأمر، علّم من الخارج صدفة، أن أحد المدلولين غير مطابق للواقع، إذن فلا يبقى مجال لأن يكون أحدهما قرينة على الآخر، فقوله: «لا يضر الصائم ما صنع»، لا يكون قرينة على أن المراد من قوله: «الحائض لا تقضي صلاتها»، غير صلاة الآيات، إذ لا معنى لهذه القرينة، نعم لو ورد «أنّ الحائض تقضي صلاة الآيات»، فهذا يصير قرينة، لأنّه بمدلوله يتعرض لنفي مدلول ذاك، فالقرينة دائماً فرع أن يكون أحد الدليلين يتعرض بمدلوله لنفي مدلول الدليل الآخر، وهذا غير موجود في موارد التعارض بالعرض .

ولعلّ هذا التقريب، وإن كان هو أحسن هذه التقريبات، ولكنه غير تام .

وتوضيحه هو: إنّهُ إن أُريد بهذا البيان، أنّ القرينة فرعُ أن يكون أحد الدليلين متعرضاً بمدلوله لحال مدلول الدليل الآخر بالدلالة المطابقة فقط، بحيث لا تكفي الدلالة الإلتزامية العرفية، فهذا أولُ الكلام، فإنّ القرينة كما

تصلح للتعرض بالدلالة المطابقة كذلك، تصلح لأن تكون بالتعرض بالدلالة الإلزامية.

وإن أريد أنه لا بدّ من أن يكون أحد الدليلين بمدلوله متعرضاً لحال مدلول الدليل الآخر إمّا مطابقة، وإمّا التزاماً، فهذا صحيح، وهذا موجود في المقام أيضاً، لأنّ كلّاً من الدليلين له مدلول إلزامي، وهو: إنّه لو كان أحد الأمرين كذباً، إذن فالكاذب غيره، يعني أن عموم الصائم لا يضره ما صنع إذا اجتنب ثلاث، هذا العموم يقول: إنّه لو كان لا بدّ من ثبوت أحد أمرين: إمّا مفترية أمر رابع.

وإمّا وجوب صلاة الآيات على الحائض قضاءً، إذن فذاك هو الواجب، لا هذا هو الثابت.

كما أنّ دليل الحائض لا تقضي ما فاتها من الصلاة، يدل بالدلالة الإلزامية على أنه لو كان لا بدّ من ثبوت أحد الأمرين، من وجوب قضاء صلاة الآيات على الحائض، أو مفترية الأمر الرابع للصائم، فالمفطر الرابع ثابت لا القضاء، وهاتان دالتان إلتزاميتان متعارضتان بالذات في المقام.

غاية الأمر، أنّ كلّاً منهما على نهج القضية الشرطية، ولكن الشرط فيهما واحد، والجزاء متباين، ولهذا تعارضاً، لأنّ الشرط فيهما معاً يقول: إنّه لو كان أحد الأمرين صادقاً إذن فغيري هو الكاذب، والآخر يقول: غيري هو الكاذب. فالشرط إذن، أنه لو كان أحد الأمرين كاذباً، فكل منهما يتهم الآخر بأنه الكاذب.

وهنا وظيفة الدليل الثالث الذي هو العلم الإجمالي، إثبات شرط هاتين القضيتين الشرطيتين.

وبهذا يتضح أن كلّ متعارضين بالعرض، هما متعارضان بالذات، بإعتبار هاتين الدالتين الإلتزاميتين.

الواجب النفسي، والواجب الغيري

ومن جملة تقسيمات الواجب، تقسيمه إلى الواجب النفسي والغيري، والواجب الغيري من هذا البحث هو الذي لأجله عُقدت مسألة مقدمة الواجب لإثباته.

والكلام في هذا التقسيم يقع في عدة جهات:

الجهة الأولى:

في تعريف الواجب النفسي والغيري:

وقد عرّف الواجب النفسي بأنه: ما وجب لا لواجب آخر، وعُرّف الواجب الغيري بأنه: ما وجب لواجب آخر.

وأشكل على تعريف الواجب النفسي، بأنه لا ينطبق على جلّ الواجبات، وذلك لأنها واجبات لغيرها، وإنما ينطبق عليها تعريف الواجب الغيري.

وتوضيح ذلك، هو: إنّ جلّ الواجبات الشرعية، إنما وجبت بإعتبار المصالح والملاكات المترتبة عليها، لا بإعتبار ذاتها.

وحينئذٍ، إن كانت تلك المصلحة المترتبة على الواجب، بدرجة اللزوم والوجوب، إذن فقد إنطبق على الواجب الواجب الغيري وخرج عن كونه واجباً نفسياً، لأنه وجب لواجب آخر، وإذا لم تكن المصلحة بدرجة اللزوم والوجوب، إذن فلا يجب شيء لأجلها، إذ كيف يجب شيء لأجل شيء لا يجب؟

وبهذا يلزم أن تكون كل الواجبات التي نسميها نفسية، ونرتب عليها آثار الواجب النفسي، أن تكون غيرية، اللهم إلا ذلك الواجب النفسي الذي تكون مصلحته ذاتية له، بحيث يكون ذاته هو بعينه المصلحة، لا أن المصلحة شيء مترتب عليه من قبيل «المعرفة بالله تعالى» فإنها مضافاً إلى ترتب أعظم المصالح عليها، فإنها هي بذاتها أعظم مصلحة يمكن إفراضها للإنسان، لأنه بها كمال الإنسان، فهذه المعرفة تكون واجباً نفسياً لأن مصلحتها ذات الواجب وعين الواجب، بينما تكون الصلاة، والزكاة، والصوم، ونحو ذلك، واجبات غيرية.

والجواب عن هذا الإشكال، هو: إنَّ مناط الواجب النفسي والواجب الغيري، لو كان هو عالم الملاك، أو عالم الشوق والإرادة، بمعنى أن الواجب النفسي ما كان ملاكه لا لملاك آخر، وشوقه لا لشوق آخر، والواجب الغيري ما كان ملاكه لملاك آخر، أو ما كان شوقه لشوق آخر، لو كان هكذا، إذن لتمَّ هذا الإشكال، لأن ملاك الصلاة إنما هو لملاك آخر، والشوق إلى الصلاة، إنما هو بالشوق للفوائد المترتبة على الصلاة من حيث التصاعد في مراتب القرب من الله تعالى، فتكون الصلاة واجباً غيرياً بلحاظ عالم الملاك، وبلحاظ عالم الشوق والإرادة، ويكون الإشكال لازماً.

ولكن الغيرية والنفسية لا تضافان، بحسب الحقيقة، بلحاظ عالم الملاك ولا بلحاظ عالم الشوق والإرادة، بل بلحاظ عالم تحميل المسؤولية والإلقاء في العهدة، فإن المولى بعد أن يُحرز الملاك ويشتاق، يُحمّل مسؤولية القضية على العبد، ويجعلها في عهده.

وهذه المسؤولية، وهذا التحميل، وإدخال العمل بالعهدة من قبل المولى بلحاظ هذه المرتبة، يُقاس ويلاحظ الواجب النفسي والواجب الغيري، لأنَّ الواجب النفسي نقصد به ذاك الواجب الذي يُعاقب على تركه، والواجب الغيري هو ذاك الذي لا يُعاقب على تركه بما هو هو، هذا هو حاق المطلب.

والميزان في معاقبة المولى على الترك، وعدم معاقبته على تركه بما هو هو، ميزان ذلك، أنَّ المولى إذا جعل المطلب على عهدتنا مستقلاً، فالعقل يحكم بأنَّ الإخلال به موجب للعقاب، لأنَّ عهدة المكلّف إنشغلت بإشغال المولى لها فأصبحت مدينة بهذا الشيء للمولى.

فإذا لم يأت المكلّف بما إنشغلت به عهدته وذمته، يكون مقصراً ومعاقباً، وأمّا إذا لم يُجعل الشيء في العهدة إلّا تبعاً لشيء آخر، وإنما المجعول في العهدة هو ذاك الشيء الآخر، إذن فلا عقاب، وإنما العقاب على ذاك الشيء الآخر، بإعتبار أنَّ إشغال العهدة والمدينية إنما هي بإعتبار ذاك الشيء الآخر، لا بلحاظ هذا.

إذن فما هو مورد للعقاب حقيقة والمسمّى بالواجب النفسي، هو ما كان مستقلاً في الإدخال بالعهدة، وما هو ليس مورداً للعقاب بما هو هو والمسمّى بالواجب الغيري، هو ما كان غير مستقل في الإدخال في العهدة، بل كان ثابتاً لشيء آخر، وذاك الآخر هو الداخل في العهدة.

إذن فالتبعية والإصالة لا تُلحظان في الواجب النفسي والغيري بلحاظ عالم الملاك، وعالم الحب، وعالم الشوق، بل بلحاظ عالم إشتغال الذمة.

وبناء على ذلك يُقال في المقام: بأنَّ الصلاة بحسب عالم الملاك والشوق، وإن كانت ثابتة للفائدة المترتبة عليها، وهي القرب من الله تعالى، ولكن في مقام اشتغال العهدة أدخل المولى الصلاة في ذمتنا مستقلاً، لا أنه أشغل عهدتنا بتلك الفائدة لكي تكون الصلاة تبعاً لتلك الفائدة، وحينئذٍ حيث أنه أعمل مولويته مستقلاً بالنسبة إلى الصلاة، فسوف تقع الصلاة موضوعاً لوجوب الحركة عقلاً، ولإستحقاق العقاب على تقدير عدمها، وهذا هو الواجب النفسي.

وهنا يُسأل، بأنه: لماذا أعمل المولى مولويته لإشغال عهدتنا بالصلاة ابتداء، ولم يُشغل عهدتنا بتلك الفائدة المترتبة على الصلاة؟.

والجواب عن هذا يكون بوجوه:

الوجه الأول: وحاصله، هو أنّ المولى لا يمكن أن يدخل تلك الفائدة في العهدة، ولهذا إضطر إلى إدخال الصلاة في العهدة كمقدمة إعدادية لهذه الفائدة، وبعد إدخالها أصبحت موضوعاً لحكم العقل بوجوب الإمتثال، وهذا هو معنى الواجب النفسي عند المحقق النائي «قده»^(١).

وهذا الكلام متين، ولا يرد عليه ما أورده السيد الخوئي «قده»^(٢) من دعوى، أنّ هناك غرضين للمولى: أحدهما، الغرض الأقصى، وهو أن يكون الإنسان صديقاً، وهناك غرض أدنى، وهو الإعداد لتلك المرتبة.

والصلاة إذا لوحظت بالنسبة إلى الغرض الأقصى، فهي مقدمة إعدادية، ولكن إذا لوحظت بالنسبة إلى الغرض الأدنى فهي، علة تامة، وتكون تحت الاختيار، وحينئذٍ لماذا لم يجعل هذا الغرض تحت العهدة، وعدل إلى المقدمة؟.

وهذا لا يتم بناءً على ما هو الصحيح عنده وعندنا من إختصاص الوجوب والشوق الغريبيين بالمقدمة الموصلة.

وتوضيح ذلك، هو: إنّ الغرض الأدنى وهو الإعداد والتهيؤ، غرض مقدّم لا نفسي، والإرادة دائماً تتعلّق بالحصة الموصلة من المقدمة كما سيأتي، وحينئذٍ لا بدّ للمولى من إدخال أحد شيئين في العهدة: إمّا خصوص الإعداد والتهيؤ الموصل، وإمّا مطلق الإعداد.

فإن فرض أنه يدخل في العهدة خصوص الإعداد الموصل إلى الغرض الأقصى، فإنّ التهيؤ والإعداد أيضاً هو ليس تحت القدرة، وليس إختيارياً، لأنّ الإعداد الموصل إلى الغرض الأقصى فرع التمكّن من الإيصال إلى الغرض

(١) أجود التقريرات: الخوئي ج ١ ص ١٦٧.

(٢) أجود التقريرات: الخوئي ج ١ هامش ص ١٦٧.

الأقصى، والمفروض أن الغرض الأقصى ليس تحت القدرة فهو غير إختياري. وإن فرض أنه أدخل في العهدة ذات الإعداد بلا قيد الإيصال، أي: الإعداد والتهيؤ الأعم، فهذا حاله حال الصلاة أيضاً، من حيث أنه ليس هو المطلوب الحقيقي، لا النفسي، ولا الغيري، وإنما هو المطلوب بالمسامحة، وحينئذ أي فرق في إعمال المسامحة بين أن يطلب ذات الإعداد، أو أن يطلب ذات الصلاة، إذن ما ذكره المحقق النائيني «قده» هو الصحيح.

الوجه الثاني:

هو أنّ الصحيح أن يُقال: إننا لو فرضنا أن غرض المولى تحت الإختيار، والمقدمة وهي الصلاة تحت الإختيار أيضاً، لكن مع هذا، يتصدّى المولى نفسه لإدخال المقدمة في عهدة المكلف، حرصاً منه على التوصل إلى غرضه وبسبب كَوْن الغموض يلف المصلحة المطلوبة للمولى، وليس بمقدور المكلف تشخيصها إلّا من قبل المولى، وحتى لا يكون للمكلف عذر في مقدّمة هذه المقدمة، فتبقى مرهونة بمزاج المكلف نفسه، لأجل ذلك، فإنّ المولى هو نفسه يتصدّى لتشخيص مقدّمة هذه المقدمة وأحرازها، فيجعلها في عهدة المكلف، ولذلك فهي تبقى في عهده، لأن المولى نفسه أحرزها وأدخلها في عهدة المكلف.

ففرق واضح في باب المقدمات: بين مقدمة يتصدّى المولى نفسه لإدخالها في العهدة مستقلاً، دون أن يترك الأمر في تشخيصها إلى المكلف، صيانة له عن الخطأ في مقام تشخيص المصلحة المطلوبة للمولى.

وهذا كثيراً ما يتفق أن يُشخص المولى المقدمة، خصوصاً إذا كانت أسبابها غامضة ومجهولة في نظر المكلف، كما لو جعل في عهدة المكلف تكليفاً كان الغرض منه حفظ النظام الإجتماعي، فإنّ المولى لا يترك للمكلفين أنفسهم تشخيص ما ينحفظ به النظام، وتشخيص المقدمات الموصلة لذلك، مع العلم بإختلاف أذواقهم وأنظارتهم في تشخيص ما يوصل من مقدمات،

لحفظ النظام، لأجل ذلك، يتصدى بنفسه إلى تعيين ما ينحفظ به النظام من مقدمات ويجعله مستقلاً في عهدة المكلف، تفادياً لما يقع من المكلفين من أخطاء، لو ترك الأمر إليهم، ولو جُعِلَت العهدة على ذي المقدمة ابتداءً.

وبهذا إتضح أن هذه الواجبات واجبات نفسية بإعتبار أنها مستقلة في الدخول في العهدة، وإن لم تكن مستقلة ملاكاً واشتياقاً، إلا أن ما هو الميزان والموضوع بحكم العقل، بإستحقاق العقاب، إنما هو الإستقلال في الدخول في العهدة، وهذه مستقلة في الدخول في العهدة.

الجهة الثانية:

وهي في تأسيس الأصل اللفظي والعملي، فيما إذا شك في كون واجب أنه نفسي أو غيري، كما إذا قال المولى، «توضاً» وشككنا في أنه واجب نفسي أو غيري، فما هو مقتضى الأصل في ذلك؟. فالكلام يقع في مرحلتين:

المرحلة الأولى:

في تأسيس الأصل اللفظي، وقد تقدّم الكلام عليه عندما تكلمنا في أن الإطلاق في صيغة الأمر يقتضي كون الواجب نفساً عينياً تعينياً.
ولذلك، فليس لنا الآن إلا أن نُقَهِّرس عناوين تقرّيات الإطلاق المتقدمة في ذلك:

التقريب الأول: هو أن الإطلاق الأحوالي لمفاد الهيئة، وسواء وجب شيء آخر، أو لا، يقتضي كون وجوب الصلاة وجوباً نفسياً.

التقريب الثاني: هو دعوى أن الوجوب النفسي متخصّص بخصوصية عدمية، وهي عدم النشوء من الغير، والغيري متخصّص بخصوصية وجودية، وهي النشوء من الغير، وكلما دار الأمر بينهما، تعيّن بالإطلاق نفي الخصوصية الوجودية، وإثبات الخصوصية العدمية.

التقريب الثالث: هو أن يُتمسك بإطلاق دليل الواجب الذي يُحتمل كون

الوضوء مقدمة له، مثلاً، دليل «صلّ» يُتمسك بإطلاق المادة فيه لنفي كون الوضوء قيداً في الصلاة، فيثبت كون الوضوء واجباً نفسياً.

التقريب الرابع: هو التمسك بالإطلاق، بمعنى إصالة المطابقة بين مقام الإثبات، ومقام الثبوت، فكما أن المولى في قوله: «توضاً» وجّه تحريكه إستقلالاً بين مقام الإثبات نحو الوضوء، فمقتضى إصالة المطابقة في مقام الإثبات ومقام الثبوت أنه ثبوت أيضاً قد توجّه التحريك إستقلالاً نحو الوضوء لا تبعاً.

التقريب الخامس: هو التمسك بإطلاق المادة في خطاب «توضاً» مثلاً، لأنّ هذا الخطاب إذا كان غيرياً، فبناء على ما هو الصحيح من إختصاص الوجوب الغيري بالمقدمة الموصلة، حينئذ يكون الوضوء بنفسه مقيداً بالإيصال إلى ذي المقدمة، وأمّا بناءً على أن يكون واجباً نفسياً، فهو على إطلاقه سواء «صلّى» بعده، أو لم «يصلّ» بعده، فتمسك بإطلاق المادة في «توضاً» لنفي أخذ قيد التوصل في متعلّق الخطاب. وبالتالي نستكشف من عدم أخذه قيداً في الخطاب، عدم كونه واجباً غيرياً، وكونه واجباً نفسياً.

المرحلة الثانية:

وهي أنه إذا لم يوجد أصل لفظي فننتهي إلى الأصول العملية، فتكون هذه المرحلة في أنه ما هو مقتضى الأصل العملي؟.

وهنا صور تتعرّض لها مع تحقيق حالة كل واحدة منها:

الصورة الأولى: هي أن يكون الوضوء المرّدّد بين كونه نفسياً أو غيرياً، أن يكون على تقدير كونه غيرياً، مقدمة لواجب نفسي غير فعلي في حق المكلف فعلاً، كما في الحائض إذا دار أمرُ وضوئها بين أن يكون واجباً نفسياً بالنسبة لها رغم عادتها، أو أن يكون واجباً غيرياً مقدّمةً للصلاة، والصلاة ليس بواجبة عليها.

وفي مثل ذلك، لا إشكال في أن مرجع هذا الفرض، إلى الشك البدوي

في الوجوب النفسي، إذ على تقدير أن يكون الوضوء واجباً غيرياً، فلا وجوب غيري هنا، إذ لا وجوب للصلاة فعلاً حتى يكون الوضوء واجباً غيرياً للصلاة، وإنما الشك شكّ في كونه واجباً نفسياً فقط، فهو شك بدوي في الوجوب النفسي، وفيه تجري إصالة البراءة عن الوجوب النفسي بلا إشكال.

وبعبارة أوجز، هي أن يعلم بكون الوضوء مثلاً، إمّا واجباً نفسياً، أو غيرياً، لواجب آخر غير فعلي في حق المكلف، كالصلاة على الحائض، وهنا تجري إصالة البراءة عن الوجوب النفسي للوضوء.

الصورة الثانية: هي أن يفرض أن هذا الوضوء مردد بين كونه واجباً نفسياً، أو واجباً غيرياً من أجل الزيارة بنحو بحيث أن الزيارة في نفسها لا نعلم بوجوبها، وإنما يثبت وجوبها لو كان هذا واجباً غيرياً، فهنا يتشكل علم إجمالي بوجوب أحد الفعلين: إمّا الوضوء وإمّا الزيارة، لأن الوضوء إن كان واجباً بالوجوب النفسي، فهو، وإلاّ فهو مقدمة للزيارة التي هي واجبة بالوجوب النفسي.

إذن فيعلم إجمالاً بوجوب أحد الأمرين: إمّا الوضوء وإمّا الزيارة المقيدة به، وحينئذ يقع الكلام حول منجزية هذا العلم الإجمالي، وكونه موجباً لتعارض الأصول في الطرفين، أو أنه غير منجز.

قد يُبين عدم منجزية العلم الإجمالي في المقام بأحد بيانين:

البيان الأول: هو أن يقال: بأن العلم الإجمالي بوجوب أحد الفعلين: إمّا الوضوء، وإمّا الزيارة، منحل إلى العلم التفصيلي بوجوب الوضوء، لأن الوضوء على أي حال، واجب إمّا بالوجوب النفسي، وإمّا بالوجوب الغيري، إذن فهو معلوم الوجوب تفصيلاً، فينحل هذا العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي المتعلق بأحد طرفيه، وبعد الإنحلال يكون الشك في وجوب الزيارة شكاً بدوياً، فتجري فيه إصالة البراءة عن وجوب الزيارة.

وهذا البيان غير تام، وذلك لعدم تعقل الإنحلال الحقيقي في المقام

الذي هو المدعى في هذا، بإعتبار أن العلم الإجمالي الذي يُراد حله بالعلم التفصيلي، ليس متعلقه جامع الوجوب، بل الوجوب النفسي بالخصوص، فإننا نعلم إجمالاً بوجود نفسي متعلق إماً بالوضوء وإماً بالزيارة، والعلم التفصيلي الذي يراد الحل به، متعلقه ومعلومه هو جامع الوجوب الأعم من النفسي والغيري في الوضوء.

إذن فلا ينحل العلم الإجمالي هنا بمثل هذا العلم التفصيلي، وإنما ينحل العلم الإجمالي فيما لو تعلق العلم التفصيلي بسنخ المعلوم الإجمالي في أحد الطرفين، إذن فهذا البيان ساقط عن الإعتبار.

البيان الثاني: هو أن العلم الإجمالي بوجود أحد الأمرين نفسي، وإن كان غير منحل، ولكن مع هذا تجري إصالة البراءة عن الوجوب النفسي للزيارة، ولا يعارضها إصالة البراءة عن الوجوب النفسي للوضوء.

وهذا ما يُسمّى بالإنحلال الحكمي، أي الإنحلال بلحاظ جريان الأصل في أحد الطرفين من دون معارض، إذ إنّ جريان إصالة البراءة عن وجوب الزيارة، لا تعارضه إصالة البراءة عن الوجوب النفسي للوضوء، وذلك أنه لا أثر لجريان البراءة عن الوجوب النفسي للوضوء، لأنّ المراد بإصالة البراءة عن الوجوب النفسي للوضوء، إن كان هو التأمين ونفي أصل العقاب فيما إذا ترك الوضوء، فهذا غير معقول، لأن ترك الوضوء مساوق لترك الواجب المعلوم إجمالاً، أي: مع المخالفة القطعية، لأن الوضوء إن كان هو الواجب النفسي، فقد تُرك، وإن كان هو الواجب الغيري، إذن فقد تُرك الواجب النفسي الذي هو الزيارة، بسبب ترك مقدمته التي هي الوضوء، إذن يكون تركه مخالفة قطعية، والعقاب عليه غير قابل للرفع عقلاً وعقلاً، فلا تأمين ولا نفي للعقاب، لأن الأصل لا يُقدر على هذا التأمين، وإنما الأصل يؤمن بلحاظ المخالفة الإحتمالية.

وإن أريد التأمين، بلحاظ إحتمال عقاب آخر على المخالفة الإحتمالية، وراء ذلك العقاب المفروض على المخالفة القطعية، فهذا أمر معلوم العدم لا

نحتمله أصلاً، لأننا لا نحتمل أكثر من واجب واحد في المقام، ولا عقاب إلا بمقدار ما نعلم، فالعقاب الثاني غير محتمل، فلا يجري الأصل فيه ليؤمن العبد منه، فإصالة البراءة عن الوجوب النفسي للوضوء لغو لا يُعقل تأمينه. إذن، وهذا بخلاف إصالة البراءة عن الوجوب النفسي للزيارة، فإنه يؤمن من ناحية ترك الزيارة، إذ إنَّ ترك الزيارة غير مساوق للمخالفة القطعية فيما إذا توضأ، ولكن لو ترك الوضوء وزار، فقد خالف مخالفة قطعية، ومن هنا تجري إصالة البراءة عن وجوب الزيارة بلا معارض، وينحل العلم الإجمالي إنحلالاً حكماً.

وبعبارة أخرى: إن إصالة البراءة عن وجوب الزيارة، لا تعارضه إصالة البراءة عن وجوب الوضوء، إذ يُعلم على كل حال بترتب العقوبة على مخالفته إمّا بنفسه، أو بإعتباره يؤدي إلى ترك الواجب النفسي، فلا تجري البراءة عنه. إذن فبلحاظ عالم الأمر لا يوجد إنحلال، ولكن بلحاظ عالم العهدة والتحميل يتم الإنحلال لأنه يُعلم بإشتغال الذمة على كل حال، فحال العلم الإجمالي في المقام، حال الإنحلال في سائر موارد الدوران بين التعيين والتخير، إذن فالنتيجة، هي: جواز ترك الزيارة دون الوضوء.

الصورة الثالثة: هي عين الصورة الثانية، لكن نفرض أن الواجب النفسي المُحتمل، والذي فرضنا أنه «الزيارة» هناك، نفرضه هنا أمراً مبهماً مردداً بين آلاف الأشياء غير المحصورة.

وبعبارة أخرى: هذه الصورة هي نفس الصورة الثانية، غاية الأمر أنه على تقدير الغيرية، يكون مقدمة لواجب نفسي مردّد بين أمور غير محصورة، كما لو قال المولى: «توضأ»، ولا نعلم أن الوضوء واجب نفسي أو غيري، وعلى تقدير كونه غيرياً، فهل هو مقدمة للزيارة فالزيارة واجبة، أو للدعاء فالدعاء واجب إذن، أو للصلاة، فالصلاة واجبة إذن، أو لقراءة القرآن، فقراءة القرآن واجبة، وهكذا بحيث يدور بين أمور كثيرة.

في مثل ذلك، يتشكل علم إجمالي بوجوب نفسي في دائرة غير

محصورة، لأنه يُعلم إجمالاً حينئذٍ بواجب نفسي هو: إمّا «الوضوء» وأمّا أحد تلك الأمور الكثيرة التي يُحتمل كون الوضوء مقدمة لها.

والتحقيق على ما تقدّم في أبحاث العلم الإجمالي هو: إنّ العلم الإجمالي، إذا كان على نحو الشبهة غير المنصورة، فلا يكون منجزاً حتى لحرمة المخالفة القطعية، فضلاً عن وجوب الموافقة القطعية، فتجري إصالة البراءة عن جميع أطراف هذا العلم الإجمالي بما فيها أصل البراءة عن الوجوب النفسي للوضوء أيضاً، بل حتى أنه يجوز ترك الوضوء أيضاً.

وهنا لا يُقال: إن ترك الوضوء يؤدي إلى المخالفة القطعية.

على أيّ حال، لا يُقال ذلك، لأنه بعد أن فرضنا أن هذا العلم الإجمالي غير منجز، حينئذٍ، تجري الأصول في كل الأطراف بدون معارضة.

الصورة الرابعة: هي أن يُفرض أن الوضوء إمّا واجب نفسي، وإمّا واجب غيري للصلاة المعلوم وجوبها على أي حال، بقطع النظر عن الوضوء، بحيث لو كان الوضوء واجباً نفسياً، إذنّ لاجتماع علينا واجبان نفسيان: أحدهما الصلاة، والآخر الوضوء.

وبعبارة أخرى: إن هذه الصورة هي نفس الصورة الثانية مع اختلاف من حيث أن الواجب الآخر ثابت على كل حال، سواء أكان الواجب الأول نفسياً، أو غيرياً وقيداً للواجب الآخر كما في الصلاة لغير الحائض، أو الحج للمستطيع.

وهنا ذكر المحقق النائيني «قده»^(١)، أن أصل وجوب الصلاة هنا معلوم، وأصل وجوب الوضوء معلوم أيضاً، وإنما الشك أن الصلاة هل هي متقيدة بالوضوء - وهو معنى الواجب الغيري - أو غير متقيدة بالوضوء؟ وعليه فتجري إصالة البراءة عن الوجوب الضمني لتقيّد الصلاة بالوضوء، ولا يُعارض

(١) أجود التقريرات: الخوئي ج ١ ص ١٧٠.

بإصالة البراءة عن وجوب الوضوء، لأنَّ وجوب الوضوء معلوم على أيِّ حال. ومعنى هذا أنَّ كلاً من الصلاة والوضوء واجب نفسي، وبإمكان المكلف إيقاع أيِّ منهما قبل الآخر.

وقد إستشكل في ذلك السيد الخوئي «قده»^(١)، حيث ذكر أنه في محل الكلام، وإن كان الوضوء معلوم الوجوب، إمّا غيرياً، وإمّا نفسياً، ولكن واجبيته الغيرية ليس لها أثر عقلاً، وإنما الأثر العقلي والتنجز للواجبية النفسية.

إذن فيتشكل علم إجمالي في المقام، إمّا بالوجوب النفسي للوضوء، وإمّا بوجوب التقيد، وحينئذ يكون الوجوب النفسي للوضوء منشأً لإستحقاق العقاب على تركه، ويكون الوجوب النفسي الضمني لتقيد الصلاة بالوضوء منشأً لإستحقاق العقاب على عدم الإتيان بالوضوء قبل الصلاة، سواء أُنِيَ به بعد الصلاة، أو لم يؤت به.

والخلاصة: إنَّه هنا علم إجمالي، إمّا بوجوب نفسي إستقلالي للوضوء، أو وجوب نفسي ضمني للتقيد.

ومقتضى القاعدة، هو أنَّ يكون هذا العلم الإجمالي منجزاً في المقام.

وأما دعوى أن الوضوء معلوم الوجوب على كل حال، فإنَّها غير مفيدة، لأنه معلوم الوجوب للجامع بين الوجوب الغيري والنفسى، والوجوب الغيري ليس قابلاً للتنجز، فلا أثر للعلم بالجامع بين وجوب لا يقبل التنجز، ووجوب يقبله، وإنما الأثر، للعلم بالوجوب النفسى، وهو معلوم بالعلم الإجمالي، وأحد طرفي هذا العلم هو الوجوب النفسى الإستقلالي للوضوء، والطرف الآخر لهذا العلم، هو الوجوب النفسى الضمنى لتقيد الصلاة بالوضوء، وهذا العلم يوجب تعارض الأصلين في الطرفين، فيكون أصل البراءة عن تقيد

(١) أجدد التقريرات: الخوئي هامش ص ١٧٠ محاضرات فياض ج ٢ ص ٣٩٢.

الصلاة بالوضوء، معارضاً بأصل البراءة عن الوجوب النفسي للوضوء، وبعد التساقط يجب الإحتياط، وذلك بإيقاع الوضوء قبل الصلاة، لكي يجزم المكلف بالإمتثال على كل تقدير.

وبتعبير آخر، هو أننا نعلم علماً إجمالياً بوجوب الوضوء نفسياً، أو وجوب تقيّد الصلاة بالوضوء نفسياً، وهذا علم إجمالي منجز غير منحل، لا حقيقة، ولا حكماً، لأن الأصل المؤمن عن وجوب التقيّد، يعارض الأصل المؤمن عن الوجوب النفسي للوضوء، لأن الأصل فيه يجري بلحاظ العقوبة الزائدة في تركه، إذ الوضوء لو كان واجباً بوجوب نفسي، إذن كان في تركه عقوبة زائدة على عقوبة ترك الواجب الآخر على تقدير تقيّده به.

وما أفاده السيد الخوئي «قده»^(١) غير تام.

والصحيح ما أفاده المحقق المائيني «قده» على أساس مبناه الذي نبني عليه نحن أيضاً فنقول، بدواً:

إنّه لا يمكن فرض كون العلم الإجمالي بالوجوب النفسي للوضوء أو التقيّد منجزاً، ومع هذا تفرضون تعارض الأصول في الأطراف، وذلك لأنّ هذا العلم الإجمالي بالوجوب النفسي المردّد، حاله كحال العلم الإجمالي في الصورة الثانية من الصور المتقدمة، إذ كان العلم الإجمالي فيها مردداً، بين كون وجوب الوضوء نفسياً، وبين كون وجوبه غيرياً لواجب غير معلوم الوجوب من غير هذه الناحية، من قبيل زيارة «سيد الشهداء»، فهناك أيضاً كان يتشكل علم إجمالي بوجوب نفسي مردد، بين وجوب الوضوء، أو وجوب الزيارة، ولا فرق بين هذا العلم الإجمالي هنا، والعلم الإجمالي هناك، إلّا في أن الوجوب النفسي المعلوم بالإجمال في الصورة الثانية، هو وجوب نفسي إستقلالي على كل تقدير، بينما الوجوب النفسي المعلوم في هذه الصورة هو مردّد بين وجوب نفسي إستقلالي، أو وجوب نفسي ضمّني، لأنه إن كان

(١) نفس المصدر السابق.

الوضوء هو الواجب، فهو واجب نفسي إستقلالي، وإن كان تقيد الصلاة بالوضوء هو الواجب، فهو واجب نفسي ضمني.

وهنا في الصورة الرابعة يُعلم بوجود نفسي، إمّا إستقلالي متعلّق بالوضوء، أو ضمني متعلّق بالتقيّد، وفي الصورة الثانية، كان يُعلم بوجود نفسي إستقلالي على كل حال، متعلّق إمّا بالوضوء وإمّا بالزيارة. إذن كيف تبين هناك، في الصورة الثانية، على عدم منجزية العلم الإجمالي، ومن ثمّ على عدم تعارض الأصول في الطرفين، وقلتم هناك: إنّ إصالة البراءة عن وجوب الزيارة، تجري ولا يعارضها إصالة البراءة عن الوجوب النفسي للوضوء، لأنّ فرض ترك الوضوء هو فرض المخالفة القطعية، وإصالة البراءة لا يُعقل أن تؤمّن عن المخالفة القطعية. وهذا بخلاف إصالة البراءة عن وجوب الزيارة، فإنّها تؤمّن عن ترك الزيارة، لأنّ ترك الزيارة لا يساوق المخالفة القطعية.

كان هذا، هو البيان لعدم تعارض الأصول في أطراف العلم الإجمالي في الصورة الثانية.

وحينئذٍ يُقال: بأنّ نفس ذاك البيان يأتي في المقام فيُقال هنا أيضاً: بأنّ إصالة البراءة عن التقيّد تجري بلا معارض، كما كانت تجري هناك إصالة البراءة عن وجوب الزيارة بلا معارض.

وأما إصالة البراءة عن الوجوب النفسي للوضوء فلا تجري، لأنه لو ترك الوضوء فهو يعلم بالمخالفة القطعية على أيّ حال، وبهذا لا يكون هذا الأصل مؤمناً، لأنه إنما يؤمّن عن المخالفة الإحتمالية لا عن المخالفة القطعية.

إذن فلا تُعقل إصالة البراءة عن الوجوب النفسي للوضوء، فتجري إصالة البراءة عن التقيّد بلا معارض، كما ذكر المحقق النائيني «قده». إذن فلا فرق بين الصورة الرابعة هنا. والثانية هناك.

ولكن هنا، يمكن للسيد الخوئي «قده» أن يُجيب عن ذلك، وذلك بأن

يُبرز فرقاً بين الصورة الرابعة هنا، والثانية هناك.

وحاصل هذا الفرق هو أن يقال: بأن البيان المتقدم في الصورة الثانية لعدم جريان إصالة البراءة عن الوجوب النفسي للوضوء، لا يجري هنا في الصورة الرابعة، فإنه في الصورة الثانية كما يُقال: بأن إصالة البراءة عن الوجوب النفسي للوضوء، لا تؤمّن عن أصل العقاب، لأن ترك الوضوء يساوق المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالإجمال، وإن كان المراد بالتأمين بهذا الأصل عن عقاب ثانٍ وراء هذا العقاب. فإن العقاب الثاني غير محتمل، لأنه في تلك الصورة كان يُعلم بوجوب نفسي واحد متعلّق إمّا بالزيارة، وإمّا بالوضوء، فإن كان متعلّقاً بالزيارة فالوضوء مقدمة لها، وإن كان متعلّقاً بالوضوء مباشرة فلا واجب غير الوضوء، إذن فلا يُحتمل عقاب ثانٍ حتى يؤمّن من ناحيته.

وهذا بخلافه في المقام، فإنه هنا يمكن إجراء إصالة البراءة عن الوجوب النفسي للوضوء ويكون هذا الأصل مؤمناً عن العقاب الثاني، لا العقاب الأول، لأن المفروض في المقام أن الوجوب النفسي فيه معلوم على كل حال، وإنما الشك في أن الوضوء واجب نفسي أيضاً حتى يصير عندنا واجبان نفسيان، أو إنّ الوضوء واجب غيري مقدمة للصلاة. وحينئذٍ لو فرض أن المكلف ترك الوضوء والصلاة معاً، حينئذٍ وجود عقاب واحد بالنسبة إليه، أمر مفروغ عنه لا يمكن رفعه بالأصل، لكن هل هناك عقاب بملاك ثانٍ؟. هذا أمر مشكوك فيه، لأنه إنّ كان الوضوء واجباً غيرياً، إذن فلا عقاب من ناحيته، وإن كان الوضوء واجباً نفسياً وقد تنجز، فحينئذٍ، سوف يُعاقب بعقابين: عقاب بلحاظ ترك الصلاة، وعقاب بلحاظ ترك الوضوء.

إذن فهنا تفيد إصالة البراءة عن الوجوب النفسي للوضوء، لأنها تنفي العقاب الثاني، لأن العقاب الثاني في هذه الصورة محتمل، فلو بقي الوجوب النفسي المشكوك في الوضوء بلا مؤمّن شرعي، لتنجز وترتب العقاب عليه، وإصالة البراءة عنه هنا وظيفتها نفي هذا العقاب، وهذا أثر عملي يصحح

جريان البراءة في المقام، بينما إصالة البراءة عن الوجوب النفسي، للوضوء في الصورة الثانية، لم يكن هناك أثر عملي يصحح جريانها، لأن نفي أصل العقاب عند ترك الوضوء غير معقول، ذلك للعلم بالمخالفة القطعية، ونفي العقاب الثاني، لا نحتاج فيه إلى الأصل، فلا يعارض جريانه البراءة عن وجوب الزيارة، وأما إصالة البراءة هنا عن الوجوب النفسي للوضوء فله أثر عملي، وهو نفي العقاب الثاني فيما لو ترك المكلف كلا الفعلين رأساً، وإذا كان له أثر عملي جرى، وإذا جرى تعارض الأصلان، فيكون أصل البراءة عن الوجوب النفسي للوضوء، معارضاً بأصل البراءة عن الوجوب النفسي للتقيّد.

ولكنّ هذا الفرق الذي يمكن للسيد الخوئي «قده» أن يطرحه بين الصورتين، ليس مفرّقاً على مباني المحقق النائيني «قده» في باب تنجيز العلم الإجمالي، وتوضيح ذلك يحتاج إلى بيان مقدمة:

وهذه المقدمة هي أن يُقال: بأنه لا إشكال في أن جريان الأصول المؤمّنة في أطراف العلم الإجمالي غير معقول، ولكن الميرزا «قده» إشتراط في عدم معقولية هذه الأصول أن تكون هذه الأصول الجارية في كل الأطراف، أو الطرفين، على نحو بحيث يمكن للمكلف إذا إستند عليها جميعاً في عرض واحد، وفي وقت واحد، أن يقع في المخالفة القطعية، كما لو فرض أنه علم إجمالاً بوجوب الظهر، أو الجمعة، فأجرى في وقت واحد إصالة البراءة عن وجوب الظهر وإصالة البراءة عن وجوب الجمعة فجمع بين التركين إستناداً إلى مجموع الأصلين، فإنه في مثل هذه الحالة لا يُعقل جريان الأصول، لأنه ترخيص في المخالفة القطعية.

وأما لو فرض أن الأصول جرت في تمام الأطراف، لكن مع هذا فالمحذور عقلي إذ إنه عاجز عن الإستفادة من تمام هذه الأصول، بحيث يترك هنا ويترك هناك، مستنداً إلى الأصلين مثلاً، فالأصول المؤمّنة تجتمع ولكن إستنادات المكلف إليها لا يمكن أن تجتمع، في مثل ذلك. قال المحقق النائيني «قده»: بإمكان جريان الأصول جميعاً، إذ لا يلزم من جريانها جميعاً

أن يقتحم المكلف هنا وهناك وهناك، ويجمع بين هذه الإقتحامات، ويخالف مخالفة قطعية، باستناده إلى هذه الأصول، فإن مثل هذا المطلب لن يقع خارجاً ومثال ذلك: الشبهة غير المحصورة، فإنه فيها إذا علم إجمالاً أن أحد الأواني الموجودة في بلده الكبير هي نجسة، فيعلم إجمالاً بحرمة الشرب بواحد من هذه الأواني، هنا قال المحقق النائيني «قده»، ونحن معه نقول: بأنه يمكن إجراء إصالة الطهارة في تمام أطراف الشبهة غير المحصورة، لأنه لو أجريت إصالة الطهارة وإصالة الإباحة في تمام هذه الأواني، حيثئذ سوف لن يتمكن المكلف أن يستند إليها جميعاً في عرض واحد، وليس حالها حال الظهر والجمعة، إذن فلا بأس بإجتماع الأصول، لأن إجتماعها إذا كان يؤدي إلى إجتماع المخالفات الإحتمالية، فهو غير معقول، وأما إذا لم يؤدِّ إلى ذلك فلا بأس به.

وحيثئذ على ضوء هذا المبنى نعالج محل الكلام فنقول:

إن إصالة البراءة في محل الكلام عن الوجوب النفسي للوضوء، لا يظهر تأمينها وأثرها، فيما إذا أتى بالصلاة وترك الوضوء، لأن هذا التارك للوضوء يعلم بوقوع مخالفة واحدة منه، لأن الوضوء إن كان واجباً نفسياً فقد عصى، وإن كان شرطاً في الصلاة، إذن فقد عصى الأمر بالصلاة، إذن فهو قد عصى كلا الأمرين، ولم تصدر منه معصية ثانية يقيناً، لعدم إحتمال أن يكون قد صدرت منه معصيتان في المقام، لأنه لا يحتمل أن يكون الوضوء واجباً نفسياً وشرطاً في وقت واحد.

إذن ففي فرض ترك الوضوء والإتيان بالصلاة، فإن إصالة البراءة عن الوجوب النفسي للوضوء، لا تحدث فيه تأثيراً، لأنه إن أريد بها التأمين من ناحية أصل العقاب، فغير معقول، لأنه يعلم بالمخالفة القطعية. وإن أريد التأمين لنفي العقاب الثاني، فهو معلوم العدم. إذن فهذا الأصل ليس مركز تأمينه هو هذا المكلف الذي ترك الوضوء وأتى بالصلاة.

نعم هذا المكلف يكون مركزاً للتأمين من ناحية إصالة البراءة عن

الوجوب الضمني للتقيّد، لأن هذا المكلف الذي ترك الوضوء وأتى بالصلاة، ومن بعدها أتى بالوضوء، حينئذٍ مثل هذا المكلف يكون قد أَمِنَ عن إيقاع الوضوء قبل الصلاة ببركة إصالة البراءة عن التقيّد.

وهنا مكلف آخر وهو الذي يترك العاملين معاً، الوضوء والصلاة، مثل هذا المكلف، إذا أجرى إصالة البراءة عن الوجوب النفسي للوضوء، فإنه يظهر لهذا أثر بالنسبة إليه، وهو التأمين عن العقاب الثاني.

وبهذا يتّضح أن مؤمّنة كل من الأصليين والإستناد إليهما معاً في حال، غير حال الإستناد إلى الأصل الآخر، وأنه لا يمكن الإستناد إلى الأصليين معاً في عرض واحد، فالمكلف الذي يستفيد من هذا الأصل، غير المكلف الذي يستفيد من ذلك الأصل، لأن المكلف الذي يستفيد من إصالة البراءة عن الوجوب النفسي للوضوء، هو من ترك الوضوء والصلاة معاً، وهذا سوف لن يستفيد من الأصل الآخر، وهو إصالة البراءة عن التقيّد، فهو ترك الصلاة رأساً، فلا يؤمّنه إصالة البراءة عن التقيّد بالوضوء، وإنما يستفيد من إصالة البراءة عن التقيّد، من أتى بالصلاة، ثم أتى بالوضوء بعدها، ولا يعقل أن يوجد شخص واحد يستفيد من كلا الأصليين إلّا مع فرض تعدّد الواقعة، فإنها فيها لا بأس بجريان الأصليين معاً، فتجري إصالة البراءة عن التقيّد ليستفيد منها من يصلي ثم يتوضأ بعد ذلك، وتجري البراءة عن الوجوب النفسي للوضوء، ليستفيد منها ذلك الشقي الذي يترك الوضوء والصلاة معاً، من أجل نفي العقاب الثاني بالنسبة إليه.

إذن فمحل إستفادة كل من الأصليين، غير محل الإستفادة من الأصل الآخر. وهذا يصير من قبيل الأصول في الشبهة غير المحصورة، حيث أن شخصاً واحداً لا يمكن أن يستفيد من إصالة الطهارة في هذه الآنية، وهذه الآنية، وهكذا، بل يستفيد من بعضها، وهنا كذلك، فإن المكلف لا يمكن أن يستفيد من كلا الأصليين، لأنه إن ترك كلا الفعلين، إذن فسوف تنحصر فائدته العملية في إجراء إصالة البراءة عن الوجوب النفسي للوضوء، لنفي العقاب

الثاني، مع توطين نفسه على العقاب الأول، وإن فرض أن المكلف كان قد صلّى ثم توضأ بعد ذلك، فهذا سوف لا ينفعه إصالة البراءة عن الوجوب النفسي للوضوء، لأنه على أيّ حال هو معاقب، وموطّن نفسه على العقاب الأول، وإنما سوف ينفعه إصالة البراءة عن التقيّد، فالإنتفاع العملي في هذا الأصل في حال، لا يجتمع مع حال الإنتفاع العملي بالأصل في الطرف الآخر.

وبهذا يثبت على مبنى المحقق النائيني «قده»، جريان الأصلين معاً بلا معارضة.

إذن فالصحيح أن العلم الإجمالي في المقام غير منجز، وبما ذكرناه تبين وجود ملاك للإنحلال الحكمي، وعدم منجزية العلم الإجمالي في الصورة الثانية، بل وفي الصورة الرابعة.

وهذا الملاك للإنحلال هو قانون كلي للإنحلال، لا يختص بخصوص المقام، بل يسري في مقامات عديدة.

والضابط الكلي لهذا القانون، هو: إنّه كلّما تشكّل علم إجمالي بأحد تكليفين، وكانت مخالفة أحد التكليفين مستلزمة لمخالفة الآخر، لا محالة، بخلاف العكس، في مثل ذلك، التكليف الذي تكون مخالفته مستلزمة لمخالفة الآخر لا تجري البراءة عنه، لأنّ مخالفته مساوقة للمخالفة القطعية، فلا معنى للتأمين عنه، وتجري البراءة عن التكليف الآخر، الذي لا تكون مخالفته مساوقة لمخالفة الطرف الأول، بلا معارض.

وهنا إستعراض لبعض المقامات التي ينبطق عليها هذا القانون:

المقام الأول: هي مسألتنا، وهي فيما إذا علّم بالوجوب النفسي للمقدمة أو لذي المقدمة، فإنّ هذا القانون ينطبق هنا، لأن الوجوب النفسي المحتمل تعلّقه بالمقدمة، تكون مخالفته مستلزمة لمخالفة التكليف النفسي الآخر، فإنّ من ترك المقدمة إستلزم تركه هذا، ترك ذي المقدمة أيضاً، إذن فلا تجري

البراءة عن الوجوب النفسي المحتمل للمقدمة، وتجري إصالة البراءة عن الوجوب النفسي المحتمل لذي المقدمة.

المقام الثاني: هو فيما إذا كان عندنا ضدّان عرضيان ولهما ثالث، من قبيل إستقبال القبلة وإستدبار القبلة، فإنهما ضدّان لهما ثالث، وهو أن لا يستقبل ولا يستدبر، وعُلم إجمالاً بأنه إمّا الإستقبال واجب، وإمّا الإستدبار حرام، وهذا العلم الإجمالي ينطبق عليه هذا القانون، وذلك لأن مخالفة أحد الطرفين، وهو حرمة الاستدبار - الذي يكون بالإستدبار - تكون مستلزمة لمخالفة وجوب الإستقبال دون العكس، فإن مخالفة وجوب الإستقبال يكون بترك الإستقبال، وترك الإستقبال لا يلزم منه إستدبار القبلة، إذ لعله يترك الإستقبال ولا يستدبر، فهنا لا تجري إصالة البراءة عن حرمة إستدبار القبلة لأن الإستدبار ملازم مع المخالفة القطعية، فتجري البراءة عن وجوب الإستقبال بلا معارض.

المقام الثالث: هو ما إذا وجد عندنا أمران وجوبيان وكانا متغايرين، وكان أحدهما أخصّ موردّاً من الآخر، وعُلم بوجوب أحدهما، من قبيل أن نعرض وجود منارة في دار، وعُلم إمّا بوجوب إستقبال المنارة عن قرب، وإمّا بوجوب إستدبار الدار التي فيها المنارة، وهنا إستقبال الدار التي فيها المنارة عن قرب يلزم الإستدبار، ولكن الإستدبار لا يلزم من الإستقبال عن قرب، إذ قد يستدبر حائط الدار التي فيها المنارة من خراج الدار، فلو عُلم إجمالاً بوجوب إستدبار هذه الدار، أو بوجوب إستقبال المنارة عن قرب، حينئذ يُقال: إنّه لا تجري إصالة البراءة عن وجوب إستدبار حائط الدار، لأن ترك إستدبار حائط الصحن مساوق للمخالفة القطعية على كل حال، لأن من ترك إستدبار حائط منارة الدار، فقد ترك الإستقبال عن قرب، بخلاف وجوب إستقبال المنارة عن قرب، فإن مخالفة الإستقبال لا يلزم منه ترك الإستدبار رأساً، فتجري البراءة عن وجوب إستقبال المنارة عن قرب بلا معارض، وهذا إنما يكون في كل أمرين وجوديين متغايرين مورد أحدهما أخصّ من مورد

الآخر من دون مقدمة في البين، فإن ترك الأعم يكون تركاً للأخص دون العكس، حينئذ تجري البراءة عن ترك الأخص كما تقدّم في المثال.

المقام الرابع: هو موارد الدوران بين الأقل والأكثر الإرتباطيين بالمعنى الأعم الشامل للدوران بين التعيين والتخير، إذ إن الأقل والأكثر له معنى أعم، ومعنى أخص.

فمعناه الأعم يشمل الشك في الجزء والشرط، ويشمل أيضاً دوران الأمر بين التعيين والتخير، كما لو وجب إطعام مردّد بين إطعام الحيوان، وإطعام الإنسان.

ومعناه الأخص، هو عبارة عن الأجزاء والشرائط كما إذا شك في الجزء والشرط.

فموارد الأقل والأكثر بمعناهما الأعم، وفي تمام مصاديقها، يجري فيها هذا القانون العام. فإنه دائماً يكون مخالفة الأقل مخالفة للأكثر لا محالة، سواء أكانت مخالفة الأقل عبارة عن وجوب تسعة أجزاء في مقابل وجوب عشرة أجزاء، أو وجوب ذات المقيّد في مقابل وجوب المقيّد، أو وجوب عنوان الحيوان في مقابل وجوب عنوان الإنسان. فعلى أي حال وجوب مخالفة الأقل يلزم منه مخالفة وجوب الأكثر لا محالة مخالفة قطعية، دون أن يلزم من مخالفة الأكثر مخالفة الأقل، فتجري البراءة حينئذ عن وجوب إكرام الإنسان، وعن وجوب العشرة، وعن وجوب المقيّد، فالبراءة دائماً تجري عن وجوب الأكثر، نعم موارد الأقل والأكثر بالمعنى الأخص يتميّز ببيان الإنحلال وبرهان آخر لا يشمل الأقل والأكثر بالمعنى الأعم، ولا يشمل المقامات الثلاثة الأولى والثاني والثالث، كما لو علّم بوجوب تسعة أجزاء، إمّا مطلقاً، وإمّا مقيّداً بشرط، حينئذ يُقال: بأن إصالة البراءة عن وجوب المطلق لا تجري ليعارض إصالة البراءة عن وجوب المقيّد، بقطع النظر عن هذا القانون المتقدم، وذلك لأن وجوب المطلق ينحل إلى أمرين: أحدهما، وجوب ذات المطلق، وثانيهما، إطلاقه. أمّا وجوب ذات المطلق الجامع المقسمي

المحفوظ في ضمن المطلق والمقيّد، فهذا وجوبه معلوم على كل حال، ولو في ضمن المقيّد، فلا معنى لإجراء البراءة عنه. وأمّا إجراء البراءة عن إطلاق المطلق، فهذا في نفسه لا معنى له، بمعنى أن دليل البراءة في نفسه، قاصر دلالة عن الشمول له، لأن دليل البراءة يوسّع، والإطلاق ليس فيه ضيق حتى يكون رفعه توسعة، إذن فهو غير مشمول لمفاد الدليل أصلاً من أول الأمر.

إذن فإصالة البراءة عن وجوب المطلق في نفسها، غير معقولة، لقصور الدليل في نفسه، لأن ذات المطلق معلوم والدليل يقول «رُفِعَ ما لا يعلمون»، وإطلاقه ليس شيئاً ثقیلاً حتى يشمل له دليل «رُفِعَ ما لا يعلمون»، إذن فتجري البراءة عن وجوب المقيّد دون معارض.

وبهذا يتضح أنه يوجد عندنا قانونان للإنحلال الحكمي: أحدهما هو القانون الذي شرحناه آنفاً، وهو: كون مخالفة أحد الطرفين مستلزمة لمخالفة الآخر، وهذا سيّال في المقامات الأربعة المتقدمة.

وهناك قانون آخر للإنحلال تختص به موارد الأقل والأكثر الإرتباطيين بالمعنى الأخص من المقام الرابع، وهو أنه لا معنى - بحسب لسان دليل «رفع ما لا يعلمون» - لإجراء إصالة البراءة عن وجوب المطلق، لأنه إن إريد نفي وجوب ذات المطلق، فهو معلوم، وإن أريد نفي إطلاق المطلق، فهو ليس أمراً ثقیلاً ليُرفع بإطلاق دليل البراءة.

وبهذا يتضح أيضاً أن جريان البراءة في الأقل والأكثر الإرتباطيين بالمعنى الأخص، أوضح من جريان البراءة في المقام، لأن فيه اجتماع كلا الملاكين للإنحلال وكلا التقريبيين.

وبعد أن طبقنا القانون العام آنف على حالة ما إذا عُلم بوجوب شيء، أو بوجوب مقدمته، كما لو عُلم إجمالاً، بوجوب نفسي متعلق بالزيارة المقيّدة بالوضوء، أو بوجوب نفسي متعلق بالوضوء، كانت نكته الإنحلال هنا هي، إنّ مخالفة الوجوب النفسي المتعلق بالوضوء، مستلزمة لمخالفة الوجوب

النفسي المتعلق بالزيارة، دون العكس، فمتى ما تحقّقنا على هذه النكته، تحقّقنا على الإنحلال، ومتى مازالت هذه النكته، زال الإنحلال.

ومن هنا نقول: إن الوجوب النفسي المحتمل تعلّقه بالوضوء، مع الوجوب النفسي المحتمل تعلّقه بالزيارة، نقول: إن زمانهما واحد، وظرفهما واحد، وهو من الزوال إلى الغروب، وحينئذٍ، من الواضح أن نكته الإنحلال موجودة هنا، لأن من ترك الوضوء من الزوال إلى الغروب، فقد ترك الزيارة أيضاً، إذن فقد خالف كلا التكليفين مخالفة قطعية.

والنكته تبقى محفوظة لو وسّعنا من دائرة الوجوب النفسي للوضوء المحتمل، كما لو كنا نعلم مثلاً، بوجوب الزيارة المقيّدة بالوضوء بين الزوال والغروب، أو بالوجوب النفسي للوضوء، لكن في أفق أوسع من ذلك، سواء أكانت الأوسع من حيث الإبتداء، أي من طلوع الشمس إلى الغروب، أو من حيث الإنتهاء، يعني من الزوال إلى طلوع الفجر، أو من حيث الإبتداء والإنتهاء معاً، فإنه على جميع هذه الحالات، تصدق نكته الإنحلال، وهي أن مخالفة الوجوب النفسي المحتمل تعلّقه بالوضوء، يستلزم مخالفة الوجوب الآخر أيضاً، فالإنحلال ثابت.

وتختل هذه النكته في فرضين:

الفرض الأول: هو فيما إذا فرضنا أن الوجوب النفسي المحتمل تعلّقه بالوضوء، محدودٌ بزمان مابين مع زمان الوجوب النفسي المحتمل تعلّقه بالزيارة، كما لو كان يُعلم إجمالاً، إمّا بوجوب نفسي للوضوء بين طلوع الشمس إلى الزوال، وإمّا بوجوب نفسي للزيارة المقيّدة بالوضوء من الزوال إلى الغروب بنحو بحيث، أنه على تقدير أن يكون الوضوء واجباً نفسياً، لا يُقبل منّا إلّا الوضوء قبل الزوال، وبناء على أن تكون الزيارة واجباً نفسياً، ويكون الوضوء شرطاً لا يُقبل منّا الوضوء إلّا بعد الزوال، ففي مثل هذه الفرضيّة يكون علماً إجمالياً منجزاً، لأنه تكون مخالفة كل واحد من التكليفين، غير مستلزمة لمخالفة الآخر، بل مبيّنة لمخالفة الآخر، إذ يمكن

حيثُ يُدعى للمكلف أن يخالف هذا دون ذاك، وذلك بأن يترك الوضوء قبل الزوال، ويتوضأ بعد الزوال ويزور، إذن فهذا أمر يخالف الوجوب النفسي للوضوء، ولم يخالف الوجوب النفسي للزيارة.

ويمكن للمكلف أن يعكس المطلب، وذلك بأن يتوضأ قبل الزوال، ولا يزور بعد الزوال، فيكون قد خالف الوجوب النفسي للزيارة، ولم يخالف الوجوب النفسي للوضوء، لأنه لا تلازم بين المخالفتين.

وفي مثل ذلك تجري إصالة البراءة وتعارض في الطرفين، لأن إصالة البراءة عن الوجوب النفسي للوضوء قبل الزوال، تُعارض إصالة البراءة عن الوجوب النفسي للزيارة المقيّدة بالوضوء بعد الزوال.

وهذا الكلام لا يُفرّق فيه بين الصورة الثانية والرابعة، أي: إنّه لا يُفرّق بين أن تكون الزيارة معلومة الوجوب في نفسها، أو أن لا تكون معلومة الوجوب في نفسها، فإن لم تكن معلومة الوجوب في نفسها، حيثُ سوف يتشكل علم إجمالي بوجوب نفسي للوضوء قبل الزوال، أو بوجوب نفسي للزيارة المقيّدة بالوضوء بعد الزوال، وهنا يَنجُز العلم الإجمالي، لأنّ كلّ من الطرفين، مخالفته لا تستلزم مخالفة الطرف الآخر.

وكذلك الحال لو كانت الزيارة معلومة الوجوب في نفسها، وإنما الشكّ في تقيدها بالوضوء بعد الزوال، فإنه أيضاً، المكلف يعلم إجمالاً بوجوب نفسي متعلّق بالوضوء قبل الزوال، أو بوجوب نفسي ضمّني متعلّق بتقيّد الزيارة بالوضوء بعد الزوال، وكلّ من هذين الوجوبين لا يلزم من مخالفة أحدهما مخالفة الآخر، فلو لم يتوضأ قبل الزوال، وتوضأ بعد الزوال، فقد إمتثل الوجوب الضمّني، وعصى الوجوب النفسي، ولو أنه عكس المطلب، إنعكس عليه المطلب.

فتعارض إذن إصالة البراءة عن الوجوب النفسي مع إصالة البراءة عن الوجوب الضمّني.

الفرض الثاني: هو أن نفرض أن دائرة الشرط أوسع من دائرة الواجب النفسي، وذلك بأن نفترض أن الوضوء إذا كان واجباً نفسياً فهو واجب قبل الزوال، كما تقدّم في الفرض السابق، وأمّا إذا كان واجباً غيرياً، وشرطاً في الصلاة، فشرط الصلاة كما يتحقق بالوضوء بعد الزوال، كذلك يتحقق بالوضوء قبل الزوال أيضاً، إذ الصلاة ليست مقيدة بالوضوء بعد الزوال خاصة، وإنما هي مقيدة بمطلق وقوع الوضوء قبلها، وبهذا يختلف عن الفرض السابق، لأننا في الفرض السابق كنّا نفرض أن الوضوء إذا كان شرطاً فيكون وجوده المتأخر عن الزوال، شرطاً خاصاً دون وجوده السابق على الزوال، أمّا هنا فنفرض سعة في الشرط، فالوضوء يفي بالشرط، سواء أكان قبل الزوال أو بعده.

والآن لو جئنا نرى الصورة الثانية، وحال الصورة الرابعة، على ضوء هذا الفرض.

فنرى أن الصورة الثانية وهي ما إذا فُرض تردّد أمر الوضوء، بين كونه واجباً نفسياً، أو شرطاً في واجب نفسي آخر وهو الزيارة، ونفرض أنّ الزيارة لم يثبت وجوبها النفسي من غير هذه الناحية، إذن فيتشكل علم إجمالي بوجود نفسي إستقلالي مردّد بين أن يكون متعلقاً بالوضوء قبل الزوال، أو بالزيارة المقيدة بالوضوء ولو قبل الزوال.

ومن الواضح أن هذين التكليفين المعلوم أحدهما إجمالاً، لا ينطبق عليهما قانون الإنحلال المذكور، لأن مخالفة أيّ واحد من الطرفين لا يستلزم مخالفة الطرف الآخر، بل يمكن أن ينفك مخالفة كل واحد من الطرفين عن مخالفة الطرف الآخر، فيمكن للمكلّف أن يخالف الوجوب النفسي المحتمل تعلّقه بالوضوء قبل الزوال، ولكن يمثل الوجوب الآخر، وذلك بأن يترك الوضوء قبل الزوال، ويتوضأ ويزور بعد الزوال، فيخالف الوجوب النفسي المحتمل للوضوء، لأنه لم يأت به في ظرفه، ولكنه قد إمّثل الوجوب النفسي المحتمل تعلّقه بالزيارة، وقد انعكس المطلب، وذلك بأن يتوضأ قبل الزوال،

ولكن لا يزور بعد الزوال، فيكون قد إمتثل الوجوب النفسي المحتمل تعلّقه بالوضوء، ولكّنه لم يمتثل الوجوب النفسي المحتمل تعلّقه بالزيارة المقيدة بالوضوء، إذ لم يزر أصلاً.

إذن فالمخالفتان بينهما عموم من وجه، وليس أحدهما مستلزماً للآخر.

أذن فلا ينطبق عليهما قانون الإنحلال.

إذن فالعلم الإجمالي منجز، والأصول متعارضة ومتساقطة في الطرفين.

وأما إذا جئنا نرى الصورة الرابعة التي يدور أمر الوضوء فيها بين أن يكون واجباً نفسياً قبل الزوال، أو أن يكون شرطاً للصلاة المفروغ عن وجوبها بعد الزوال، فهنا الشك في الوجوب الضمني المتعلّق بالتقيّد، فيتشكل علم إجمالي بوجوب نفسي، إما إستقلالي متعلق بالوضوء قبل الزوال، وإما بوجوب ضمني متعلّق بتقيّد الصلاة بمطلق الوضوء سواء أكان بعد الزوال أو قبل الزوال، وهنا ينطبق قانون الإنحلال المذكور ولكن بالعكس، بمعنى أن إصالة البراءة تجري عن الوجوب النفسي للوضوء، ولا تجري إصالة البراءة عن الوجوب الضمني، وذلك لأن مخالفة الوجوب النفسي للوضوء لا يلزم منه مخالفة الوجوب الضمني، فلو أن إنساناً لم يتوضأ قبل الزوال، وتوضأ بعد الزوال، وصلى، فقد خالف الوجوب النفسي المحتمل تعلّقه بالوضوء، ولكنه لم يخالف الوجوب الضمني المحتمل تعلّقه بالتقيّد.

وأما مخالفة الوجوب الضمني، فلو فرض أن المكلف خالف الوجوب الضمني وعصاه، فيكون عصيانه للوجوب الضمني الذي هو طرف العلم الإجمالي، أن لا يتوضأ، لا قبل الزوال ولا بعد الزوال، ولكن يصلي، أما أنه يصلي، فلأنه لو لم يصل فقد عصى الوجوب النفسي المعلوم تفصيلاً، وهو وجوب الصلاة، وأما أنه لا يتوضأ، لا قبل الزوال ولا بعد الزوال، فلأنه لو توضأ قبل الزوال أو بعد الزوال، فقد تحقق الشرط، لأن المفروض كفاية الوضوء قبل الزوال في تحقق الشرط، فمعصية الوجوب الضمني بمقدار

الوجوب الضمني الواقع طرفاً للعلم الإجمالي، يكون بأن يصلي دون وضوء، لا قبل الزوال، ولا بعده.

ومن الواضح، أنه حينما يصلي ولا يتوضأ، لا قبل الزوال ولا بعده، حينئذٍ يكون هذا مخالفة قهرية للوجوب النفسي المحتمل تعلّقه بالوضوء أيضاً، فتحصل المخالفة القطعية لا محالة.

وهذا معناه أن مخالفة الوجوب الضمني تستلزم مخالفة الوجوب النفسي، ولكن مخالفة الوجوب النفسي لا تستلزم مخالفة الوجوب الضمني.

وحينئذٍ يُقال: إنّ إصالة البراءة عن الوجوب الضمني لا تجري، لأنه في فرض مخالفة الوجوب الضمني يُعلم بالمخالفة القطعية على كل حال، لأنه يلزم من مخالفة الوجوب الضمني مخالفة الوجوب النفسي على أي حال، فإذا كان جريان إصالة البراءة «عن الوجوب الضمني» للتأمين من العقاب، فهذا غير معقول، لأن مخالفة الوجوب الضمني تستلزم مخالفة الطرف الآخر، وهي المخالفة القطعية، إذن إصالة البراءة عن الوجوب الضمني، لا تكون مؤمنة بخلاف إصالة البراءة عن الوجوب النفسي للوضوء، فإنها تؤمن دون أن تستلزم مخالفة للطرف الآخر، إذن فهنا ينطبق قانون الإنحلال في المقام.

الجهة الثالثة:

من الواجب النفسي والغيري، هي في إستحقاق العقاب والثواب على الأوامر الغيرية، مخالفة وإمثالاً.

والكلام في ذلك يقع أولاً في العقاب، وثانياً في الثواب.

أما العقاب: فلا إشكال في أن مخالفة الأوامر النفسية توجب إستحقاق العقاب، لأن مخالفة الأوامر النفسية على خلاف حق الطاعة الثابتة للمولى على العبد، هي تضييع لحق المولى، وتضييع الحق يصحّح العقاب لا محالة من قبل من له الحق على من عليه الحق.

وأما مخالفة الأمر الغيري فتوضيح الحال فيه هو أن يُقال :

إن العقاب على نحوين :

النحو الأول : هو العقاب بالملك الإنفعالي .

النحو الثاني : هو العقاب بالملك المولوي .

ومقصودنا من الملك الإنفعالي : هو العقاب الذي ينشأ من غضب المولى وتآلمه لفوات غرضه، فينفعل ويضرب عبده عقاباً له لما سببه له من إنفعال، وقد يتحقق من غير المولى أيضاً، ممّن ليس له حق الطاعة، فقد ينفعل لمخالفة أوامره فيعاقب إنفعالياً .

والعقاب المولوي، نقصد به : ذاك العقاب الناشئ من حكم العقل بالمولوية والطاعة .

أما العقاب الإنفعالي : فلا إشكال بأنه غير موجود على مخالفة الأمر الغيري، ولم يصدر عن المولى إلّا إنفعال واحد وهو فيما إذا خالفه عبده، ولم يأت له بمطلوبه، وهذا الإنفعال هو بسبب عدم حصول غرضه النفسي الذي أمر به، وهو الماء البارد مثلاً، دون أن يحصل له إنفعالات عديدة بعدد ما ترك المكلف من المقدمات لتحصيله، بل إنفعاله مهما كثرت المقدمات أو قلت، على وتيرة واحدة .

وبعبارة أخرى : إن ضَمَّ ترك المقدمة إلى ترك ذي المقدمة، كضم الحجر إلى جنب الإنسان، إذ بعد أن يُفرض أنه ترك ذا المقدمة فلا يهتم بعدئذٍ إن ترك المقدمة، أو أتى بها .

وأما العقاب المولوي الثابت بإعتبار حق الطاعة والمولوية، فلا بدّ وأن يُرجع فيه إلى العقل الذي أدرك حق الطاعة لمعرفة موضوع هذا الحق .

والذي ندركه بعقولنا هو : إنّ موضوع حق الطاعة هو أيضاً ذاك الإنفعال، بمعنى أن العقل يرى أن العبد بوجوده وعضلاته هو امتداد للمولى،

فلا بدّ أن لا يتخلف عن المولى، كما أن عضلات المولى لا تتخلف عن المولى، فكما أن المولى يحرص على أن لا يفعل ولا يتألم، كذلك العبد فإنه يجب عليه أن يحرص على أن لا يفعل المولى ولا يتألم، فالعقل يدرك أن للمولى على العبد حق الطاعة بمقدار بحيث لا يفعل، أو ما يعوّض عن الإنفعال في مولى أجل من الإنفعال، لأن مفروض الكلام بلغة البشر لا بلغة تنطبق على المولى الحقيقي سبحانه وتعالى، وإنما يُعبّر بهذا التعبير القاصر من باب ضيق الخناق، والخلاصة: إن الذي يحكم بحق الطاعة يحكم أيضاً بحق الطاعة على موضوع ذاك العقاب الإنفعالي، فموضوعه هو موضوع ذاك العقاب الإنفعالي، فالعقل يقول: إن ذاك العقاب الإنفعالي إذا صدر من المولى، فهو في محله، وإذا صدر من غيره فهو في غير محله.

فلو فرضنا أن شخصاً مولى طلب الماء من عبده، وشخصاً غير مولى طلب الماء من عبده، وكلا المأمورين لم يأتيا بالماء، فإنفعل كلا الموليين وعاقبا عبديهما، فهنا معنى حكم العقل بحق الطاعة كان يقول: إن هذا العقاب الإنفعالي صدر من أهله، ووقع في محله، بينما العقاب الآخر الإنفعالي لم يصدر من أهله، ولم يقع في محله. فالعقل لا يزيد العقابات التي تقع بحسب تسلسل عالم الطبيعة، وإنما يصنف هذه العقابات من المنفعلين بحسب درجات إستعلائهم على المعاقبين، إذن فيتطابق حينئذ العقاب المولوي على العقاب الإنفعالي.

ونتيجة ذلك: إنّ مخالفة الأمر الغيري، بما هي مخالفة الأمر الغيري، لا تكون منشأً لإستحقاق العقاب، وإنما المنشأ لإستحقاق العقاب هو مخالفة الأمر النفسي.

نعم قد يكون فوات الأمر النفسي حاصلاً من حين ترك المقدمة، بأن يُفرض أن المكلف إذا لم يوقع هذه المقدمة في وقتها، فلا يتمكن من إيقاعها بعد ذلك، حينئذٍ بمجرد تركه للمقدمة فيستحق اللوم والعقاب، ولكن ليس عقاباً على مخالفة الأمر الغيري، بل عقاب على مخالفة الأمر النفسي، وعليه

يكون هناك فرق بين الأمر الغيري والأمر النفسي من حيث إستحقاق العقاب .

وأما الكلام في الثواب على الأمر الغيري، فقد يُقال: بأن المكلف يستحق الثواب على إطاعة الأمر الغيري كما يستحقه على إطاعة الوجوب النفسي .

وهنا قد يُفصل في البحث كما فصل في طرف العقاب، فكما أنه هناك يوجد عقاب إنفعالي وعقاب مولوي، كذلك هنا يوجد ثواب إنفعالي بمعنى الحافز الإنفعالي للتعويض، إلا أن الإنفعالي هنا هو إنفعال موافق، وقد كان هناك في العقاب إنفعالاً معاكساً، فإذا إنفعل الإنسان إنفعالاً موافقاً لفعل الغير، بإعتبار أنه قضى حاجته، واستوفى غرضه، فينفعل إنفعالاً موافقاً مع طبعه، وهذا الإنفعال يشجعه على التعويض عن هذا العمل فيثيبه عليه .

وأما الثواب المولوي: فهو الذي يكون بإعتبار حكم العقل بحسن التعويض وإستحقاقه على المولى، بمرتبة من مراتب الإستحقاق التي قد تكون إستجابية، وقد تكون لزومية .

أما في الثواب الإنفعالي فلا إشكال في أنه لا يوجد إلا إنفعال واحد، إذن فلا يوجد إلا سبب حافز واحد للتعويض، فلو فرض أن إنساناً ناقض غرض إنسان آخر مع طيِّ مقدمات كثيرة، فهذا الشخص سوف لن يكون له إلا إنفعال واحد، بإعتبار أنه إستوفي له غرض واحد، وحيث أن هذا الإنفعال هو الحافز على المثوبة، فلا يوجد إلا حافز واحد للتعويض، وهذا هو معنى أن الأمر الغيري لا يكون سبباً للمثوبة .

نعم هذا المنفعل بإنفعال، وصار بصدد التعويض، سوف يختلف التعويض الذي يعطيه بإختلاف الجهد المبذول من كثرة مقدمات أو قلتها، لا فقط بحسب حساب النتيجة .

فزيادة الجهد إذن لا تكون زيادة في أسباب الإنفعال، بل هي زيادة في المسبب، وهذا من قبيل ما إذا كان الواجب المطلوب مطلوباً إرتباطياً أي: إنَّ

له أجزاء متعددة، فالحافز والسبب للمثوبة واحد، لأن الواجب هذا مطلوب بطلب واحد، لكن مع هذا، فرق بين هذا الواجب وواجب إرتباطي آخر أقل من الأول أجزاءً ومشقةً، فلا إشكال في أن حجم مثوبة الأكثر أجزاءً أكثر وأكبر من مثوبة قليل الأجزاء، فالحافز فيهما معاً واحد، لكن حجم التعويض يتأثر بحجم الجهد المبذول.

إذن فيوجد ملاك واحد، وسبب واحد، للمثوبة الإنفعالية. والواجب الغيري لا يصلح أن يكون ملاكاً وسبباً للثواب، وإن كان يزيد في حجم المثوبة بإعتبار أنه جهد مبذول.

وأما الثواب المولوي، فمعناه: حكم العقل بحسن التعويض، بخلاف الثواب الإنفعالي الذي كان بمقتضى الطبع.

وهذا الثواب المولوي أيضاً يقدر موضوعه بحسب موضوع الثواب الإنفعالي، فمعنى حكم العقل بإستحقاق الثواب، أنه يلتفت إلى هذه الإنفعالات الطبيعية، ويحكم بأنها صدرت من أهلها، ووقعت في محلها. إذن فنفس الثواب الإنفعالي يحوله العقل إلى ثواب عقلائي دون أن يضيف من عنده ثوابات أخرى.

إذن فالثواب المولوي له سبب واحد، وملاك واحد، كالثواب الإنفعالي، وعليه فلا يتعدّد الثواب بتعدّد المقدمات المأتي بها.

نعم حجم العوض يختلف باختلاف كثرة المقدمات وقتلّها، وبهذا صحّ ما عليه المشهور، من أنّ إمتثال الأمر الغيري ليس سبباً مستقلاً لإستحقاق الثواب.

غير أن السيد الخوئي «قده»^(١) خالف المشهور في ذلك، وذهب إلى أن

(١) محاضرات فياض: ج ٢ ص ٣٩٧ مطبعة الآداب النجف الأشرف ١٣٨٥ هـ.
أجود التقريرات: الخوئي ج ١ هامش ص ١٧٤.

إمثال الأمر الغيري بقصد التوصل إلى ذي المقدمة، هو بنفسه ملاك وسبب لإستحقاق الثواب، فكلّما كثُرت المقدمات كثُرت أسباب إستحقاق الثواب، فمن أتى بالمقدمة وبذي المقدمة، إستحقّ ثوابين، ومن لم يكن لديه مقدمة وأتى بذي المقدمة، إستحقّ ثواباً واحداً.

وهذا المدعى، يُقَرَّب تارة، بشهادة الواجدان، وذلك، بأن الوجدان يقضي بأن كثرة المقدمات للوصول إلى ذواتها مثلاً، يكون سبباً لكثرة الثواب، وأخرى، يُقَرَّب بأن الثواب المولوي، ملاكه تعظيم المولى، وكل تعظيم للمولى يستحق عليه ثواباً، والإتيان بالمقدمة بنفسه تعظيم للمولى، فيستحق عليه ثواباً، وإذا ضُمّ إلى هذا الإتيان بذي المقدمة، كان هذا تعظيماً آخر فيستحق ثواباً آخر عليه، وكلا التقريبين لهذا المدعى غير تام.

أما التقريب الأول: فالوجدان فيه مقبول، ولكنّ هذا لا ربط له بما هو محلّ النزاع، فإنّ ما هو محلّ النزاع، هو: إنّه هل يوجد حافزان وسببان للتعويض، أو سبب واحد؟. أمّا ما هو حجم التعويض، فالمشهور يسلم بأن حجم التعويض لا بدّ وأن يتناسب مع الجهد المبذول من قبل المكلف، وليس بمعنى أن يكون التعويض كبيراً، وإنّ أسبابه كثيرة، وإنما معناه أن السبب الواحد والجهد الواحد الذي بذله المكلف في تحصيل غرض المولى، يتناسب مع هذا التعويض ويتناسب التعويض معه، وإلّا نقضنا بالواجبات الإرتباطية في المقام، فلو أن الطواف وجب بنذر مثلاً، فإن من أتى به يُثاب بأقل ممّا يُثاب من أتى بكل أفعال الحج، فهل هذا معناه أن الواجبات الضمنية تكون أسباباً مستقلة لإستحقاق الثواب، ويتعدّد الثواب بتعددّها؟. طبعاً، لا، بل السبب واحد للتعويض، لكن العوض المسبّب يُقدّر حجمه بقدر ما بذله المكلف من جهد، وهذا يتأثر بزيادة الأجزاء وبزيادة المقدمات.

وأما التقريب الثاني: وهو أنّ الإتيان بالمقدمة، تعظيم للمولى، والإتيان بذي المقدمة تعظيم آخر.

هذا التقريب جوابه أن يُقال: إن هذين الفردين من التعظيم، وإن كانا

تعظيمين للمولى، لكنّ الثواب الذي يدركه العقل، لا يتكثّر بتكثر التعظيمات، بل بتكثر ملاكات الثواب الإنفعالي، فمجموع التعظيمات التي تدخل في ملاك واحد، تُعتبر كلّها ملاكاً واحداً لإستحقاق الثواب، والدليل على ذلك هو النقص بالواجبات الإرتباطية أيضاً، فإنه لو ذهبنا مذهب السيد الخوئي «قده»، وقلنا: بأنّ الإتيان بالمقدمة كالوضوء، «تعظيم»، ثم الإتيان بالصلاة بعد ذلك «تعظيم» آخر، فالجج كذلك: الإحرام فيه تعظيم، والطواف تعظيم آخر، والسعي تعظيم، والتقصير تعظيم وهكذا، كل هذه الأفعال حالها حال المقدمة، كل واحد منها تعظيم وملاك مستقل للثواب، فهل أنّ الوضوء إذا صار جزءاً لا يكون تعظيماً للمولى، وإذا خرج عن كونه جزءاً يكون تعظيماً للمولى؟.

وحلّ هذا المطلب هو ما قلناه: من أنّ تعدّد الثواب المولوي ليس بتعدد أفراد التعظيم، بل بتعدّد ملاك الثواب الإنفعالي، وما دام الثواب الإنفعالي له ملاك واحد، فالثواب المولوي له ملاك واحد يقتضي تعويضاً واحداً، وإن اختلف حجم العوض بحسب الجهد والمؤونة المبذولة، بلحاظ الأجزاء، وبلحاظ المقدمات.

وبعد أن إتضح أن حجم العوض مرتبط بحجم الجهد المبذول، نقول:

إنّ المقدمات تارة يؤتى بها بلا ربط بالمولى، أي: من دون قصد ذي المقدمة، ثم صدفة يقع منه الواجب النفسي، فلا إشكال في أنّ مثل هذه المقدمة لا تساهم في تطوير حجم العوض.

ولو فرض أن هذه المقدمة أتى بها المكلف بقصد التوصل إلى ذي المقدمة، فلا إشكال في تأثيرها في حجم العوض، فالحاج الآفاقي يكون ثوابه أكثر، والحاج من نقطة بعيدة جداً يكون ثوابه أكثر من الحاج من نقطة أقرب.

وإنما الإشكال في «صغرى» في المقام، وهي: إنّه هل يمكن للمكلف أن يتقرّب بالمقدمة، أي: يأتي بها بقصد إمثال أمرها الغيري فقط، دون قصد

التوصل إلى ذبيها، ويكون مثاباً على ذلك، أم لا؟ .

المعروف أن هذا غير معقول، لأن قصد إمتثال الأمر الغيري يستبطن، لا محالة، قصد إمتثال الأمر النفسي، والتحرك عنه، إذن فلا يُعقل إنفكاكه عنه حتى يمكنه أن يتقرب بالأمر الغيري، مستقلاً عن الأمر النفسي .

وهذا المدعى صحيح، وقد قُرِب بعده وجوه:

الوجه الأول: وهو مبني على المقدمة الموصلة، حيث يُقال: بأن الأمر الغيري متعلّق بالمقدمة مع التوصل، لا بالمقدمة فقط، إذ قصد إمتثال الأمر الغيري، معناه، قصد الإتيان بمتعلق الأمر الغيري، ومتعلق الأمر الغيري هو المقدمة مع التوصل، إذن فهناك قصد للتوصل، إذن فقصد إمتثال الأمر الغيري يستبطن دائماً قصد التوصل. لأن التوصل جزءٌ من متعلق الأمر الغيري، وقد وُجد .

وهذا الوجه غير صحيح لإبتناؤه على مغالطة حاصلها: إنّ قصد إمتثال الأمر الغيري صحيح أن معناه قصد الإتيان بمتعلقه، وقد فرضنا أن قصد التوصل جزء متعلقه .

لكن أول الكلام إنما هو في قصد التوصل، لأننا نسأل: إنّ قصد التوصل هذا، من أين نشأ؟ هل نشأ من محرّكة الأمر الغيري، أو نشأ من محرّكة الأمر النفسي؟ .

من الواضح بحسب مفروض الجواب هنا: إنّ قصد التوصل نشأ من محرّكة الأمر الغيري .

بينما قصد التوصل الذي قلنا بأنه لا إشكال فيه، إنما معناه، قصد التوصل الناشئ من محرّكة الأمر النفسي لا الغيري، إذن فالشخص القاصد للتوصل غير منبعث عن الأمر النفسي، وحينئذٍ، نحتاج إلى بيان لهذه النكته، وهي كون الإنبعث عن الأمر الغيري، لا ينفك عن الإنبعث عن الأمر النفسي كما هو المدعى في الجواب، وهذه النكته لا تثبت بهذا الجواب، إذ غاية ما

يثبت به، هو: إِنَّ المكلف القاصد لإمتثال الأمر الغيري، والمنبعث عنه، لابدّ له من قصد التوصل. وهذا نتيجة الإنبعاث عن الأمر الغيري، وليس نتيجة الإنبعاث عن الأمر النفسي.

إذن بهذا الجواب لا يتبرهن إستحالة الإنفكاك بين الإنبعاث عن الأمر الغيري والإنبعاث عن الأمر النفسي، كما هو المدعى.

إذن فهذا الوجه لإثبات الملازمة غير صحيح.

الوجه الثاني: هو كالوجه الأول مبني على وجوب المقدمة الموصلة، ولكن سنخ الوجه فيه يختلف عن الوجه السابق.

وحاصله: إِنَّ الوجوب الغيري إذا كان متعلقاً بطبيعي المقدّمة من دون قصد التوصل بالأمر الغيري، لأمكن أن نفرض شخصاً يحركه الأمر الغيري، ولا يحركه الأمر النفسي، فمثلاً أمر، «صلّ» لا يحركه نحو الوضوء، ولكن أمر «توضأ» يحركه نحو الوضوء، فيقصد إمتثال الأمر الغيري للوضوء دون قصد إمتثال الأمر النفسي.

وأما بعد فرض أن الوجوب الغيري متعلق بالمقدمة الموصلة. إذا قلنا: بأنّ التوصل إلى ذي المقدمة، مأخوذ في متعلق الوجوب الغيري، إذن فنفس المؤونة الموجودة في الواجب النفسي، هي نفسها محفوظة في الواجب الغيري، لأن الواجب الغيري لا يتحقّق بمجرد الإتيان بالوضوء، بل بالوضوء الموصل، وفرض كون الوضوء موصلاً، هو فرض وقوع الصلاة لا محالة، إذن فتتطابق المؤونتان.

وحينئذٍ نقول: بأنه يستحيل أن يكون الأمر النفسي محرّكاً للمكلف، ولا يكون الأمر الغيري كذلك، لأنّ محرّكيّة الأمر، إنّما هو بإعتبار الفوائد المترتبة عليه من الثواب، ودفع العقاب.

ومن الواضح أنه لا يوجد مزية في أحدهما دون الآخر، فكلاهما يحرك نحو الوضوء، أمّا الأمر الغيري فلاّنه متعلّقه، وأمّا الأمر النفسي فلاّنه يقتضي

سدّ تمام أبواب العدم، التي منها عدم الصلاة، لعدم الوضوء، إذن فكلاهما يحرك نحو الوضوء، ومؤنثتهما نحو الإمتثال متساوية، ولا يوجد مزية مرغبة في العدول من النفسي إلى الغيري، إذن فلا يعقل أن ينقذ في نفس المكلف التحرك عن الأمر الغيري، ولا ينقذ في نفسه التحرك عن الأمر النفسي، وهو معنى التلازم.

والخلاصة، هي: إنه لا يوجد - بناء على تعلّق الأمر الغيري بالمقدمة الموصلة - لا يوجد آية مزية في الآثار والمؤونة بين الأمر الغيري والنفسي، ليُعدل عن التحرك من الأمر النفسي إلى التحرك من الأمر الغيري، إذ إنّ كليهما يحرك نحو الوضوء الموصل إلى الصلاة، أمّا الغيري فلاّنه متعلقه، وأمّا النفسي فلاّنه يقتضي سدّ تمام أبواب عدم تحقّق ذي المقدمة من ناحية مقدماته، إذن فلا يُعقل اختصاص التحريك والإنبعث نحو فعل المقدمة بالأمر الغيري، بناء على القول بالمقدمة الموصلة. وهذا التقريب صحيح بناء على وجوب المقدمة الموصلة.

الوجه الثالث: لبيان نكتة «التلازم» بين الإنبعث عن الأمر الغيري، والإنبعث عن الأمر النفسي، هو ما ذهب إليه جملة من المحققين، ومنهم المحقق الأصفهاني،^(١) وحاصله:

هو أن الأمر الغيري غير مستقل في الوجود بإعتبار أنه تابع في وجوده للأمر النفسي، وعليه فلا يكون مستقلاً في المحركة أيضاً، إذ محرّكته أيضاً تكون تابعة لمحرّكة الأمر النفسي، كما لم يكن مستقلاً في الوجود.

وكأنّ ترتيب الإستدلال بهذه الإصطلاحات، مأخوذ من كلام الحكماء القائلين: بأن كل ممكن غير مستقل في الوجود، إذن فلا يكون مستقلاً في الإيجاد والفاعلية، لأن ما لا يستقل في وجوده، لا يكون مستقلاً في فاعليته وإيجاده، ومن هنا يصح القول بإنه: لا فاعل حقيقة إلاّ الله تعالى.

(١) نهاية الدراية: الأصفهاني ج ١ هامش ٣٣٣ ص ٣٣٤ - ٣٣٥.

ومن هنا طُبّق هذا المطلب على الأمر الغيري إذ حيث أنه غير مستقل في الوجود في مقابل الأمر النفسي، فلا يكون مستقلاً في الفاعلية، والمحرّكية، بل فاعليته من شؤون فاعلية الأمر النفسي، ولا تنفك عنه.

ولكن هذا غير تام من ناحية تطبيق كلام الحكماء «في أنّ ما لا يكون مستقلاً في الوجود لا يكون مستقلاً في الإيجاد»، وإن كان صحيحاً من حيث النتيجة، لأننا حينما نقول: فاعلية الأمر الغيري، أو فاعلية الأمر النفسي، يكون هذا تسامحاً في التعبير، وإلاّ فلا الأمر الغيري ولا النفسي هو الفاعل للوضوء خارجاً، وإنما الفاعل والموجد للوضوء خارجاً، إنما هو المكلف، وإنما الأمر بحسب الحقيقة يوجب ترتب فوائد على الوضوء مثل الثواب وغيره، وهذه الفوائد تكون علّةً غائيّةً للعبد، تبعثه وتدعوه للإتيان بمتعلقه، متى ترتبت، وإلاّ فلا، إذن فمسألة «أنّ الوجوب الغيري غير مستقل في الوجود فهو غير مستقل في الإيجاد» أجنبيّة عن محل الكلام.

الوجه الرابع: لإثبات التلازم، هو أن استحقاق العبد للثواب من قبل المولى، إنما يكون إذا نزل العبد نفسه منزلة المولى، فجعل عضلاته كأنها عضلات المولى، ووجوده كأنه إمتداد لوجود المولى. في مثل هذه الحالة، يُرى أن العبد يستحق الثواب، ومن الواضح أنّ هذه الحالة، تستدعي أن يكون هناك تطابق بين إرادة العبد وإرادة المولى، لو كان هو المباشر. فلو فرض أنّ المولى هو المباشر للوضوء، فلا محالة تكون إرادته للوضوء غيرية مترشحة من إرادته للصلاة.

والعبد إذا صار في مقام الإطاعة، وصار مورداً لمُجازاة المولى، لا بدّ وأن يجعل من نفسه ووجوده إمتداداً لوجود المولى وعضلاته.

ومعنى هذا أن تتعلّق إرادته بالوضوء على نفس الوجه الذي تعلّقت إرادة المولى بالوضوء، وكذلك في الصلاة.

إذن فلا بدّ أن تكون إرادة العبد للوضوء إرادة غيرية كأرادة المولى، وأن

يكون مراده الحقيقي هو الصلاة، ويكون الوضوء أمراً مقدّماً واقعاً في طريق الصلاة.

وأما إذا تعاكست إرادة المولى مع إرادة العبد، فأتى بالوضوء من حيث هو هو دون قصد الصلاة، في مثل هذا، لا يقع العبد مورداً للمثوبة وإستحقاق التعويض بنظر العقل، لأنه لم يُنزل نفسه منزلة المولى كما هو مقتضى العبودية، إذ المولى يريد منه الوضوء غيرياً، بينما ما أتى به العبد من وضوء، إنما كان عن إنقذاح إرادة نفسية لهذا الوضوء. وهذا الوجه هو أحسن الوجوه وأمتنها في بيان التلازم.

وقد إعترض على هذا الوجه المحقق العراقي «قده»^(١)، حيث قال: بأن هذا الوجه منقوض بأن إرادة المولى للصلاة إرادة غيرية، حيث أنه يريد لها لأنها معراج كل تقى، وبإعتبار الفوائد المترتبة عليها، ولكن إرادة العبد لها نفسية، فلو إشتربنا في العبد أن تتطابق إرادته مع إرادة المولى، للزم عدم إستحقاقه للثواب، لأنّ إرادته للصلاة نفسه، مع أن أرادة المولى لها غيرية.

وهذا النقض غير وارد. لأن المدعى في صيغة هذا التقريب هو: إنّ لزوم التطابق بين كيفية إرادة العبد وإرادة المولى من حين تبدأ مولوية المولى. فهنا نقاط ثلاث، الوضوء، الصلاة، الفائدة المترتبة على الصلاة.

والمفروض كما تقدّم في تعريف الواجب النفسي والغيري هو: إنّ المولى لم يُعمل مولويته في الإلزام بالفائدة المترتبة على الصلاة، وإن كانت هي مراده النفسي الحقيقي بما هو كائن عاقل، لكن بما هو مولى فإن تمام مراده هو الصلاة، بينما إرادته للفائدة المترتبة على الصلاة لم يُعمل مولويته في تسجيلها على العبد، وإنما بدأ تسجيله على العبد من الصلاة، ﴿كتب عليكم

(١) مقالات الأصول: العراقي ج ١ ص ١١٤ المطبعة العلمية في النجف الأشرف ١٣٥٨ هـ. بدائع الأفكار: الآملي ج ١ ص ٣٩٩ - ٤٠٠ المطبعة العلمية في النجف الأشرف.

الصيام ﴿أقيموا الصلاة﴾، لا الفائدة المترتبة على الصيام والصلاة، فالمولى بما هو كائن عاقل، إرادته تبدأ من الفائدة، لكن بما هو مولى، فإن إرادته تبدأ من الصلاة.

إذن فالإرادة النفسية للمولى، بما هو مولى، هي إرادة الصلاة والصوم، وإرادته للفائدة لم تكن إرادته الحقيقية بما هو مولى، بل بما هو كائن عاقل.

وهذا معنى قولنا: إِنَّهُ «يلزم أن تتطابق كيفية إرادة العبد مع إرادة المولى، حينما تبدأ الإرادة المولوية للمولى» وإرادة المولى المولوية إنما تبدأ بالصلاة، أي: إِنَّ مراده النفسي إنما هو الصلاة لا الوضوء.

وهذا الوجه صحيح، ومعقول وجداناً، وهو يفسّر لنا كيف يُقصد الأمر الغيري بصورة مستقلة عن الأمر النفسي، كما أنه لا فرق في هذه الدعوى بين أن نقول بوجود المقدمة الموصلة، أو بوجود مطلق المقدمة.

الجهة الرابعة:

وهي في الكلام عن خصوصية أخرى للأمر الغيري، «وهي كونه توصلياً»، بمعنى عدم توقفه على أكثر من الإتيان بمتعلقه، دون أن يحتاج إلى أزيد من ذلك، وذلك، لأن الأمر الغيري لا يمكن تعلقه إلاّ بواقع ما هو مقدمة، والفرض منه لا يُعقل أن يكون إلاّ التمكين من ذي المقدمة.

ومن الواضح أن التمكين من ذي المقدمة يحصل بمجرد الإتيان بالمقدمة، وهذا هو معنى الأمر التوصلي عند المشهور، فإنهم يرون أن الأمر التوصلي هو ما لا يحتاج للخروج عن عهده إلى أكثر من الإتيان بمتعلقه، ويعرّفون الأمر التعبدى، بأنه ما يحتاج للخروج عن عهده إلى الإتيان بأكثر من متعلقه، إذ يحتاج إلى قصد الأمر، وقصد الأمر عندهم لا يُعقل أخذه في متعلق الأمر، إذن فيحتاج إلى أكثر من الإتيان بمتعلقه.

وبناءً على هذا التعريف للأمر التوصلي، والأمر التعبدى يُقال: إِنَّ الأمر

الغيري أمر توصلي، لأنه لا يحتاج في مقام الخروج عن عهده إلى أكثر من الإتيان بمتعلقه، لأن الغرض منه إنما هو التمكين من ذي المقدمة، والتمكين يحصل بالإتيان بذات المقدمة التي هي متعلق الأمر الغيري، إذن فهو لا يتوقف على شيء آخر فيكون توصلياً.

ومن هنا يُستطرق إلى إشكال يرد على الطهارات الثلاث، بدعوى أن الطهارات الثلاث، رغم أنها لا إشكال في مقدّميتها، وكونها واجبات غيرية، إلا أنها لا تنطبق عليها خصائص الواجب الغيري من القربية، وترتب الثواب عليها، وقد قُرب هذا الإشكال بعده تقرّيات:

التقريب الأول: هو أنه لا إشكال بأن الخروج عن عهدة الأمر الغيري المتعلق بالطهارات، لا يكون إلا بالإتيان بها على وجه التبعّد والتقرب، فلو لم يأت بها كذلك، فهو لم يأت بما هو المطلوب، ولم يخرج عن عهدة المقدّمية وحينئذ يُقال: بأن التبعّد والتقرب غير مقدور للمكلف، وذلك لأنه لا يمكن التقرب بالمقدمة، بقصد الأمر الغيري المتعلق بها، لأن الأمر الغيري غير مقرّب، وغير مبعد، وغير موجب لإستحقاق الثواب والعقاب، إذن فكيف يأتي المكلف بالطهارات على وجه قربي تعبدي، مع أن التبعّد والتقرب يتوقفان على أمر بالفعل يكون صالحاً للمقربيّة نحو المولى، والأمر المتعلّق بالطهارات لا يصلح للتقرب به إلى المولى، إذن فكيف تكون الطهارات قربية؟.

والجواب عليه هو: إنّ التقرب بالطهارات الثلاث، من ناحية الأمر الغيري المتعلق بها، وإن كان غير ممكن، ولكن التقرب به من ناحية نفس الأمر النفسي المتعلق بذي المقدمة ممكن، وهو المسمّى بقصد التوصل، بإعتبار أن الأمر المتعلق بذي المقدمة، يحرك نحو سدّ تمام أبواب العدم لذي المقدمة، ومن جملة أبواب العدم عدم الصلاة بسبب عدم الطهارات. إذن فالأمر بذي المقدمة له محرّكة نحو الطهارات، وهنا يمكن للمكلف الإتيان بالطهارات بلحاظ محرّكة الأمر النفسي المعلق بذي المقدمة، وبذلك يكون

العمل قُربياً لما تقدّم من أن المقدمة المأتي بها بقصد التوصل إلى ذبيها، محسوبة على المولى فتدخل في تحديد العوض .

التقريب الثاني: وهو تعميق للتقريب الأول، حيث يُقال: بأننا نسلم بأن الإتيان بالطهارات على وجه قُربي وعبادي، أمر ممكن للمكلف، ولكن يُستشكل في أن الأمر الغيري لا يمكن أن يكون سقوطه متوقفاً على قصد القربة، لأنه أمر توصلي، المقصود منه التوصل إلى ذي المقدمة، وهذا أمر يتحقق بمجرد الإتيان به على أي وجه كان .

والجواب، هو: إنّه وإن كان الفرض من الأمر الغيري هو التوصل إلى الواجب النفسي، وهو يتحقق بمجرد الإتيان بالمقدمة .

لكن هنا نقول: بأنّ عباديّة الطهارات دخيلة في وقوعها مقدمة، بمعنى أن الصلاة تتوقف على الإتيان بالطهارة على وجه عبادي لكي يتحقق الغرض الغيري المقدمي منها، ومن هنا اختلف المقام عن مثال نصب السّلم للكون على السطح الذي لم يؤت به عبادياً، بل فيه لو أُتي به نفسياً أيضاً لترتب الكون على السطح .

ولكن هنا الأمر يختلف، فإنّ الصلاة متوقفة على الإتيان بالطهارات على وجه عبادي، بحيث تكون العبادية مقوِّمة ودخيلة في مقدميّة المقدمة، وحينئذٍ لا يرد الإشكال، غاية الأمر أن كون العباديّة دخيلة في مقدميّة المقدمة لها شكلان:

فتارة تكون العبادية بنفسها ممّا يتوقف عليها الصلاة، فالصلاة تتوقف على أمرين: غسلات ثلاث ومسحات ثلاث، والأمر الثاني، هو أن تكون هذه الغسلات والمسحات عباديّة، كما في الماء، فكما أنّ الوضوء بالماء غير الطاهر لا يكون مقدّمة، كذلك الوضوء لا بقصد القربة لا يكون مقدّمة .

الشكل الثاني لمداخلية العباديّة في مقدميّة المقدمة هو: ما أشار إليه

المحقق الخراساني^(١)، حيث إفترض أن العبادية بعنوانها ليست دخيلة، بل العبادية بنفسها مقدمة للمقدمة، وتتوقف عليها المقدمة، حيث أنه تصوّر أن المقدمة ليست هي الموضوع بما هو غسل ومسح، وإنما المقدمة هي الموضوع المعنون بعنوان لا هوتي لا نعرفه، وهذا العنوان اللاهوتي هو عنوان قصدي، بمعنى أنه عنوان لا ينطبق على مصداقه إلا إذا قُصد، إذ إنّ العناوين على قسمين:

أ - قسم منها ينطبق على مصداقه خارجاً، سواء قُصد أو لم يُقصد، كعنوان الضرب، فإنه ينطبق على تحريك اليد على الآخر، سواء قُصد عنوان الضرب، أو لم يقصده.

ب - وقسم آخر لا ينطبق على مصداقه خارجاً إلا إذا قُصد ذلك العنوان وأشير إليه في عالم النفس، كعنوان التعظيم، فإنه لا ينطبق على القيام إلا إذا قُصد به عنوان التعظيم، وهذا يُسمّى بالعناوين القصدية، وبعد هذا يُقال:

إننا نتصور أن المقدمة هي الموضوع بعنوان قصدي، من قبيل عنوان التعظيم بحيث لا يُعقل تحقق ذاك العنوان خارجاً إلا إذا قُصد، والمفروض أن ذاك العنوان لا نعرفه حتى نقصده، وإذا كنّا لا نعرفه حتى نقصده، إذن فنقصده بالمعرف والمشير، والمعرف والمشير هو الأمر، فنأتي بالموضوع إمتثالاً لأمره، ونقول: بإننا نأتي بذاك الموضوع المعنون بذاك العنوان اللاهوتي الذي تعلّق به الأمر، فيكون هذا قصداً للعنوان الإجمالي الذي هو عنوان قصدي، فيتحقّق ذاك العنوان حينئذٍ، فلو لم يأتِ بالوضوع بقصد الإمتثال لا ينطبق ذلك العنوان القصدي، لأنه لا يكون مقصوداً، لا تفصيلاً، ولا إجمالاً، وأمّا إذا أتيت بالوضوع بقصد الإمتثال، وجعلت الأمر معرفاً ومشيراً إلى ذاك العنوان اللاهوتي، إذن فسوف يتحقّق ذاك العنوان.

وخلاصة الجواب هو: إنّ التوصل أو المقدمية إذا كانت متوقفة على

(١) كفاية الأصول: المشكيني ج ١ ص ١٧٨.

العبادية، فإنه لا بد من قصد التقرب بالمقدمة ليتحقق الغرض الغيري المقدمي.

وكأنه وقع خلط بين توصليّة الواجب الغيري، فإن الغرض منه هو التوصل به إلى ذي المقدمة، وليس الغرض نفسه، وبين التوصليّة بمعناها المقابل للتعبديّة وقصد التقرب.

وأما بالنسبة لما أشار إليه المحقق الخراساني من مدخليّة العباديّة في مقدميّة المقدمة، فكان يغنيه عن التطويل لو قال مباشرة: إن العباديّة بنفسها دخيلة في المقدميّة.

ورغم هذا، فإنّ بيانه غير صحيح في نفسه، ذلك لأنّ هذا البيان ينتج كفاية الأمر الغيري وصفاً، لا غاية، إذ أن الأمر الغيري تارة يكون مقصوداً غاية بحيث يكون هو المحرك، وأخرى يُقصد وصفاً، وإن كان الغرض والمحرك شيئاً آخر، فتكون نيّة المكلف هي: أنه يأتي بالوضوء الذي تعلق به الأمر الغيري، ولو سُئل أنه لماذا يأتي به؟ سيقول: من أجل التبرك، فلم يأخذ الأمر الغيري غاية، بل أخذه وصفاً لأجل أن يقصد ذاك العنوان الإجمالي، فهذا البيان يلائم مع قصد الأمر الغيري وصفاً، كما يلائم مع قصده غاية.

مع أنه من الواضح أن قصد القرية المعتبر في الوضوء، إنّما هو بمعنى كون المولى، وأمر المولى، غاية للعمل، لا مجرد كونه وصفاً وقيداً في مقام تعنون هذا العمل.

إذن فهذا البيان لا يفيد، وإنما المفيد هو البيان الأول، حيث يُقال: بأن العباديّة بنفسها دخيلة في مقدميّة المقدمة، وبهذا يندفع الإشكال الثاني.

التقريب الثالث: وهو تعميق أكثر للإشكال، حيث يُسلّم بأن العباديّة والقرية دخيلة في حاق المقدميّة، وأنّ ماهية المقدمة عبارة عن الوضوء القربي العبادي. إذن، فالأمر الغيري متعلق بالوضوء العبادي بما هو عبادي، لأنّ الأمر الغيري إنّما يتعلق بما هو مقدمة، وما هو مقدمة إنّما هو الوضوء

العبادي، فتكون العبادية مأخوذة في متعلق الأمر الغيري، وهذه العبادية في متعلق الأمر الغيري لها أحد منشأين، وكلاهما يلزم منه الدور:

المنشأ الأول: هو أن يُقال: بأن عبادية الوضوء إنما تكون بمعنى قصد إمتثال نفس هذا الأمر الغيري المتعلق بالوضوء العبادي.

وهذا يلزم منه دورُ التبدي والتوصلي، لأن هذه العبادية أخذت في متعلق الأمر، فالأمر الغيري تعلق بالوضوء العبادي بما هو عبادي بحسب الفرض، فكيف يُفرض أن هذه العبادية ناظرة إلى نفس هذا الأمر، وهذا دور.

ب - المنشأ الثاني: هو أن يُقال: بأن هذه العبادية تتحقق بلحاظ قصد التوصل إلى ذي المقدمة، لا بلحاظ قصد شخص الأمر الغيري المتعلق بالمقدمة.

وهذا أيضاً دور، لأنَّ قصد التوصل بالوضوء فرع كونه مقدمة، لأن ما لا يكون مقدمة، لا يُعقل قصد التوصل به إلى شيء آخر، إذ يكون أجنبياً عنه فلا يُقصد التوصل به إليه، فقصد شيء للتوصل إلى الصلاة، فرع أن يكون ذلك الشيء مقدمة للصلاة، وكونه مقدمة ومصادقاً للمقدمة، فرع أن يُقصد به التوصل، يعني فرع أن يكون عبادياً، لأننا فرضنا أنَّ العبادية دخيلة في مقدمية المقدمة.

إذن فلا تكون مقدمة إلا إذا قُصد به التوصل، ولن يُقصد به التوصل إلا إذا كان مقدمة، وهذا دور.

والخلاصة، هي: إنَّ قربة المقدمة، إن كانت من ناحية أخذ قصد إمتثال نفس الأمر الغيري المتعلق به، فهذا دور، بل هو غير معقول، لما تقدّم، من عدم قربة الأمر الغيري، وإن كانت قربة المقدمة من ناحية الأمر النفسي بذوي المقدمة، أي: قُصد بها التوصل إلى ذي المقدمة، فهو دور أيضاً، لأنَّ قصد التوصل بها، فرع مقدميّتها، ومقدميتها لونها قربة، فرع قصد التوصل، والجواب على هذا التقريب هو: إننا نختار المنشأ الثاني، بعد البناء على تسليم

المنشأ الأول، ولزوم الدور فيه، فإنه رغم هذا لا يلزم الدور في المنشأ الثاني، ولا يتوقف قصد التوصل على قصد التوصل، لأنه يوجد هنا فرضان:

١ - الفرض الأول: هو أنّ المقدمة عبارة عن مجموع الأمرين، من الفعل الخارجي، والفعل الجنائي الذي هو التقرب.

٢ - الفرض الثاني: هو كون الفعل الخارجي منسلخاً عن المقدمة رأساً، وأن ما هو المقدمة، هو مجرد إنقذاح حالة التقرب والتعبّد في النفس، من دون أن يكون للفعل الخارجي دخل أصلاً.

ولا إشكال في بطلان هذا الفرض، فيتعيّن الفرض الأول، ومعه يكون الفعل الخارجي حينئذٍ جزءً مقدّمةً أيضاً، والجزء الآخر هو نفس قصد التوصل، إذ إنّ قصد التوصل فرع أصل المقدمة لا تماميّتها. وجزء المقدمة مقدّمة، إذن بقصد التوصل بالجزء الأول، يحصل الجزء الثاني أيضاً، إذن فيُعقل قصد التوصل بالفعل الخارجي إلى ذي المقدمة، لأنّ قصد التوصل به فيه، لا يتوقف إلّا على كونه دخیلاً ضمناً في تحقّق ذي المقدمة، والدخالة الضمنية محفوظة في المقام.

غاية الأمر أن نفس قصد التوصل أيضاً، دخيل ضمني آخر، فلا دور في المقام، إذ لم يتوقف قصد التوصل على قصد التوصل.

وإنما يستحيل الإتيان بفعلٍ بقصد التوصل، فيما إذا كان ذلك الفعل منسلخاً عن المقدمة رأساً، وأمّا إذا كان جزءاً ضمّنياً في المقدمة، حينئذٍ يكون له دخل ضمّني في تحقّق ذي المقدمة، ويُعقل قصد التوصل به إلى ذي المقدمة لا محالة.

ومن حسن الصدفة هنا، أنّ نفس قصد التوصل هو الجزء الآخر من المقدمة، وبذلك تتم المقدمة حينئذٍ من دون أن يلزم دور في المقام.

إلّا أن المحقق الخراساني، في مقام الجواب على هذا الإشكال، إختار منشأ آخر، وهو: إنّ العباديّة لم تنشأ لأ من ناحية الأمر الغيري، ولا من ناحية

قصد التوصل، وإنما نشأت من ناحية الأمر النفسي الإستجابي، المتعلق بالوضوء، فإن الطهارات الثلاث مضافاً إلى جَنْبَةِ مَقْدَمِهَا للصلاة الواجبة، فهي تتصف بالمطلوبية الإستجابية النفسية، وهذا الطلب الإستجابي النفسي هو المنشأ في عبادة الوضوء، وعليه فيؤتى بالوضوء بقصد هذا الأمر الإستجابي النفسي، وفيه لا يلزم الدور.

ويُعتَرَضُ على هذا الجواب بإعتراضين واردين عليه، كما يوجد بعض الإعتراضات غير الواردة عليه:

١ - الإعتراض الأول: هو ما أشار إليه نفس المحقق الخراساني «قده»^(١) ثم أجاب عليه.

وحاصل الإعتراض، هو: إِنَّهُ إذا كان المصحح لعبادة الوضوء، هو قصد الأمر النفسي الإستجابي، فيلزم في حال عدم الإلتفات إلى هذا الأمر النفسي الإستجابي، وتوجه المكلف تمام نظره نحو الصلاة، ونحو الأمر الغيري، ونحو قصد التوصل، قلت: يلزم في مثل ذلك، أن يكون الوضوء باطلاً، لأنه لم يقع على وجه عبادي، لأنَّ عباديته إنما هي من ناحية الأمر النفسي، والمفروض أنه لم يتحرك عنه، لأنه غافل، أو لأنه معتقد بعدمه، كما لو لم يثبت عنده الإستحباب النفسي، مع أنَّ الضرورة قائمة على خلاف ذلك، على أن الوضوء يصح من المكلف حتى لو كان غافلاً عن الأمر الإستجابي النفسي.

ثم إنَّ المحقق الخراساني «قده» دفع ما أشكل به على نفسه بما حاصله^(٢) تصوير الداعي على الداعي حيث قال: إنَّ من أتى بداعي الأمر الغيري، وداعي التوصل إلى الصلاة، فهذا قاصد للإتيان بمتعلق الأمر الغيري، ومتعلق الأمر الغيري إنما هو الإتيان بالفعل على وجه عبادي، والفعل يكون

(١) كفاية الأصول: المشكيني ج ١ ص ١٧٧ - ١٧٨.

(٢) كفاية الأصول: مشكيني ج ١ ص ١٧٨ - ١٧٩.

عبادياً إذا قصد به الأمر الإستجابي النفسي، إذن فهو قاصد لبّاً إمتثال الأمر النفسي، فيكون من باب جعل الداعي على الداعي فيكون عنده داعيان:

الداعي الأول: هو الأمر الغيري، يدعوه إلى متعلقه، وهو أن ينبعث عن الأمر النفسي وهو الداعي الثاني، فيكون هذا الداعي مولدّاً لداعٍ آخر في طوله وهو داعوية الأمر النفسي.

وبعبارة مختصرة، هي: إنّ من يأتي بالوضوء بداعي التوصل قاصد للإتيان بمتعلق الأمر الغيري الذي هو الفعل العبادي من ناحية الإستحباب النفسي، فداعوية التوصل تبعث نحو داعوية الإستحباب النفسي.

وهذا الدفع لا محصّل له، وذلك لأنّ تعدّد الداعي بنحو يكون أحد الداعيين مولدّاً للداعي الآخر، وإن كان أمراً معقولاً، ولكنّه إنما يكون معقولاً مع الإلتفات إلى الداعي الطولي الثاني، لأنّ الداعوية والإنبعث عن جهة وعن غاية، هي فرع الإلتفات إلى تلك الغاية، وأمّا مع عدم الإلتفات إلى تلك الغاية بوجه، فإنه يستحيل الإنبعث عنها.

فالخلاصة: إنّ الأمر الغيري يمكن أن يكون داعياً لإنبعث الإنسان عن الأمر النفسي، ولا يمكن تحقق الإنبعث هذا من دون الإلتفات إلى الأمر النفسي لكي يكون داعياً ومحرّكاً.

إذن فتعدد الداعي وطوليتهما، إنما يتحقق مع فرض الإلتفات إلى كل منهما في مرتبته.

وأما مع فرض عدم الإلتفات إلى كل منهما في مرتبته فيكون الداعي الأول عاجزاً عن الإلتفات إلى الداعي الثاني، لأنّ فرض الداعي الثاني هو فرع تحريك المكلف إليه، وإلا فلا يحركه إليه ما دام أنه غير ملتفت إليه، فهذا الإعتراض يبقى مسجلاً على المحقق الخراساني.

٢ - الإعتراض الثاني: المسجل على المحقق الخراساني هو: إنّّه أحياناً يتفق أن ينطبق أمر إستجابي راجع على ترك الوضوء، بحيث لو قُطع النظر عن

باب الصلاة وعن مقدّمة الوضوء لها، لكان تركه كفعله متساويين في نظر الشارع، كما لو فرض أنّ من تُستحب طاعته أمرَ بترك الوضوء لنكتة عقلائيّة، كحرصه على الماء لفرض أهم من الوضوء في نظره، فهنا ينطبق عنوان إستجابي على ترك الوضوء، وهو عنوان إجابة طلب من تُستحب طاعته. في مثل ذلك، لو قطعنا النظر عن الأمر الغيري، وبقينا مع الأمر النفسي الإستجابي المتعلق بالوضوء نجد أن هذا الأمر النفسي الإستجابي المتعلق بالوضوء مزاحم بإستحباب نقيضه.

ومعنى هذا أن الإستجابيين في المقام إقتضائيين لا محالة، وحينئذٍ لا يبقى معنى لأن يتحرك العبد ويتوضأ بلحاظ الإستحباب النفسي المتعلّق بالوضوء، بإعتبار أن الفعل والترك عند المولى أضحيا على حدّ سواء، لأن كلاّ منهما فيه ملاك مُزاحم بمثله.

ومن الواضح أن كل فعل تساوى مع تركه، لا يُعقل التقرب به إلى المولى، إذا التقرب إنما يُعقل بالفعل فيما إذا كان الفعل أرجح من الترك.

وفي المقام فرضنا أن المصلحة في كلا الإستجابيين النفسيين في الفعل والترك متساوية، إذن فلا يُعقل الإتيان بالفعل بقصد الأمر الإستجابي النفسي، بقطع النظر عن قصد التوصل، وعن الأمر الغيري.

ومعنى هذا أنه يتعدّر عباديّة الوضوء لو كانت منحصرة بقصد الأمر النفسي الإستجابي، لمزاحمة محرّكيّة هذا الأمر بمحرك آخر متعلق بتركه.

وفي المقام الشيء الذي يُعقل محرّكيته، إنما هو الوجوب، وقصد التوصل، والمفروض أنه ليس مصحّحاً للعبادية.

إذن فما هو مصحح للعبادية لا يعقل التحرك عنه، وما يُعقل التحرك عنه ليس مصحّحاً للعبادية.

بل قد يُفرض وجوب الترك أو عنوان محرّم ينطبق على الفعل لولا مقدّمة الفعل، وكون فعلٍ ذي المقدمة أهم، كما لو نهى الأب أو أمر بترك

الوضوء، وكنا نقول بوجوب إطاعته. حينئذٍ يصبح ترك الوضوء واجباً وفعله محرماً، وفي مثل ذلك يستحيل محرّكة الأمر النفسي الإستجابي المتعلق بالوضوء.

وحيث أنّ وجوب الصلاة أهمّ من رعاية أوامر الوالد ونواهيهِ، حينئذٍ يُقدم وجوب الصلاة ويتوضأ بمحرّكة الأمر النفسي المتعلّق بذِي المقدمة.

في مثل ذلك كيف نفسّر القرية في الطهارات، مع أنه لا أمر نفسي بها، إذن عبادية الوضوء لا ينحصر أمرها بقصد الأمر النفسي الإستجابي كما ذهب إليه المحقق^(١) الخراساني.

وأما ما هو غير وارد على المحقق الخراساني، وقد أُورد عليه:

أولاً: هو دعوى أنّ الإستحباب النفسي الذي يريد تصحيح العبادية به، يزول بعد إتصاف الوضوء بالوجوب الغيري، لأنّ الإستحباب والوجوب لا يمكن فعليتهما معاً على الوضوء، إذن فالوضوء بعد الزوال يتصف بالوجوب ولا يبقى الإستحباب على حاله، ومع زواله كيف يكون مصحّحاً للعبادية؟

وهذا الإشكال في غير محله، إذ قد يُجاب عليه: بأن الإستحباب لا يزول بذاته، وإنما يزول بحدّه، إذ إنّه يندرج ويندمج مع الوجوب، وينتج عنهما معاً إرادة واحدة تكون ممثلة للإستحباب والوجوب الغيري معاً، وما دام الإستحباب محفوظاً، وإن كان بحدّه زائلاً، فيمكن التقرب بقصده.

ولكن يمكن للمحقق الخراساني التخلص من هذا الجواب، وذلك بأن يُقال:

إنّه حتى مع إفتراض صحة هذا الجواب يقع محذورٌ، ذلك بإعتبار أن هذه الإرادة الممثلة للإستحباب والوجوب، قد أخذت في موضوعها العبادية، والمفروض أن العبادية إنما تصحّ ببعض مراتب هذه الإرادة، إذن فيلزم محذور

(١) كفاية الأصول: مشكيني ج ١.

أخذ قصد القربة في متعلّق شخص ذلك الأمر، إذن فلا يكفي لتصحيح المطلوب أن يندك الأمر الإستجابي بحده، بل يبقى المحذور لازماً، بإعتبار أن هذه الإرادة الواحدة قد أخذ في متعلقها العباديّة التي لا بدّ من تصحيحها من النشوء عن شخص هذه الإرادة، فيلزم الدور لا محالة.

ولهذا لا يكفي لتصحيح مقالة المحقق الخراساني أن يُقال: بأن ذات الإستجاب محفوفة بحده.

بل لا بدّ هنا أن يُقال: بأن الإستجاب والوجوب معاً موجودان بحدهما، وذلك بإعتبار إختلاف متعلقهما، بإعتبار أن الإستجاب النفسي متعلّق بذات الموضوع، بينما الوجوب الغيري متعلّق بالإتيان بالموضوع بقصد إمثال الأمر النفسي الإستجابي، فالأول متعلّق بالمطلق، والثاني متعلّق بالمقيّد، وما دام أن أحدهما متعلّق بغير ما تعلّق به الآخر، فلا بأس ببقاء كل منهما على حده.

في مثل ذلك يتم جواب المحقق الخراساني «قده» وهو: إنّه يمكن للمكلّف أن يتقرّب بلحاظ الأمر النفسي.

إذن فتمامية دعوى المحقق الخراساني «قده» ملاكها هو: إنحفاظ كلّ من الأمر النفسي والإستجابي بحده، وملاك هذه الدعوى هو: تغيّر المتعلّق فيهما لا طوليّتهما، وكون الأمر الغيري في طول الأمر النفسي، كما ذكر المحقق النائيني «قده»^(١).

حيث ذكر أن الأمر الغيري، حيث أنه متعلّق بالموضوع، بقصد إمثال الأمر النفسي، فهو في طوله، ومع الطولية يبقى كل منهما على حاله.

وهذا الكلام غير صحيح، لأنهما إذا كانا متحدين في المتعلّق، فيستحيل إجتماعهما بناءً على تضادهما، ومجرد فرض الطوليّة بين الضدين، لا يصحّح

(١) فرائد الأصول: الكاظمي ص ١٢٦ - ١٢٧ - ١١١.
فرائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ١٤٨ - ١٥٣ - ١٦٩.

اجتماع الضدين، وإنما المهم في تصحيح اجتماعهما إنما هو تغاير متعلقيهما، فالنافع في كون كل منهما موجوداً بحدّه، هو إبراز تغاير المتعلّقين، حتى لا يصير هناك اجتماع في البين، لا إبراز الطولية بين الإرادتين، لأن الإرادتين إذا كانتا على موضوع واحد، وكانتا متضادتين، فمجرد فرض الطولية بينهما، لا يرفع التنافي بينهما.

والخلاصة: إنّه لا يوجد مشكلة في قربيّة الطهارات الثلاث، إذ لا أقل من إمكان إستفادة إستحبابها من مثل قوله «ع»: «التراب أحد الطهورين، ويكفيك عشر سنين»، منضمّاً إلى مثل قوله تعالى: ﴿إن الله يحب المتطهرين﴾.

كما أنه لا إشكال في الثواب على الطهارات الثلاث كلّما جيء بها بقصد قربي، سواء قصد الأمر النفسي الإستحبابي، أو أنه قصد بها التوصل، ما دام أنّ دليل الإستحباب لم يدل على إشتراط قصد الأمر النفسي بالخصوص في ترتب الثواب.

وبهذا يظهر أن ثبوت الإستحباب النفسي يكفي في دفع إشكال ترتب الثواب في جميع الحالات.

ولو فرض عدم تمامية الدليل على الإستحباب النفسي، حينئذ لا محالة، يكون مدرك الثواب في الطهارات الثلاث، الإجماع ونحوه من الأدلة اللبّية، وهذه الأدلة لا إطلاق فيها لأكثر من موارد الإتيان بها، بقصد التوصل إلى غاية من الغايات الشرعية القريبة.

وحينئذ أيضاً يُقال: بأنه لا إشكال في ترتب الثواب عليها، ولو من جهة كثرة الثواب على الغاية بسببها.

بل وكذلك لو فرض إنعقاد إطلاق في معقد الإجماع على ترتب الثواب على الطهارات بعنوانها، ومستقلاً عن غاية من غاياتها، كان هذا بنفسه دليلاً بالملازمة على إستحبابها، وكونها مطلوبة نفسياً.

الجهة الخامسة

المقدمة الموصلة

الجهة الخامسة:

وفي كيفة صياغة وجوب المقدمة الموصلة إطلاقاً وتقييداً على القول به، طُرحت عدة احتمالات:

١ - الإحتمال الأول:

وهو المشهور بينهم، هو القول بالإطلاق في الوجوب والواجب، وعدم تقييدها بقيد، أو شرط زائد على شرائط الوجوب النفسي، السارية إلى الوجوب المقدمي، بحكم التبعية.

٢ - الإحتمال الثاني:

هو ما يظهر من صاحب المعالم «قده»^(١) من تقييد وجوب المقدمة بشرط إرادة ذيها، فلا تجب من دون ذلك.

وقد إستشكل المحققون المتأخرون في معقولية هذا الإحتمال، وإدعوا إستحالة، وقد بُيِّنَت هذه الإستحالة بأحد وجهين:

١ - الوجه الأول:

هو ما يظهر من المحقق العراقي «قده»^(٢)، حيث ذهب إلى أنه شبيه

(١) معالم الدين: الشيخ حسن ابن الشهيد الثاني ص ٧٣ - ٧٤.

(٢) مقالات الأصول: العراقي ١١٤ - ١١٥ - ١١٦.

بطلب الحاصل وهو مستحيل، إذ إرادة ذي المقدمة مستلزمة ومستبطنة لإرادة المقدمة لا محالة، فإشتراطها معناه: أنَّ الوجوب الغيري مجعول في فرض إرادة الواجب، وهو شبيه بطلب الحاصل.

وهذا الوجه غير تام، لأنَّ إشتراط الوجوب الغيري بإرادة الواجب النفسي، يُتصور على أحد أنحاء:

أ - النحو الأول: أن يكون الشرط، إرادة الواجب النفسي، وسدَّ أبواب عدمه من غير جهة هذه المقدمة.

ومن الواضح أنه بناءً على هذا يرتفع المحذور موضوعاً.

ب - النحو الثاني: هو أن يكون الشرط، صدق القضية الشرطية القائلة: إنَّه لو أوجد هذه المقدمة لسدَّ أيضاً أبواب العدم الأخرى.

وهذا في الروح وإن كان راجعاً إلى الأول، غير أنَّه يختلف عنه صياغةً، فالشرط هنا صدق القضية الشرطية نفسها، والذي لا يستلزم فعلية طرفيها، فلا يكون الإشتراط به في قوة الإشتراط بإرادة المقدمة.

ج - النحو الثالث: هو أنَّ الشرط، هو إرادة ذي المقدمة إرادة فعلية من كل الجهات، وهذا هو الذي يستلزم المحذور الذي أفاده المحقق العراقي «قده».

غير أن الصحيح عدم المحذور في هذا الفرض أيضاً.

وذلك لأنَّ محذوريةً تحصيل الحاصل، إمَّا أن تكون بنكتة التهافت، بإعتبار كون طلب الشيء مساوفاً مع فقدته، وفرض كونه حاصلًا، تهافت، وتناقض.

وإمَّا بنكتة اللّغوية، إذ الأمر من أجل قدح الداعي نحو المطلوب لتحصيله، فلو فُرض حصوله، كان من اللّغو طلبه.

وكلتا النكتتين غير موجود في المقام، أمَّا التهافت: فلأن الشرط إنما هو

إرادة الواجب لا حصوله، وأمّا اللّغوية بملاك عدم الداعوية: فلأنّ الوجوب الغيري عند القائلين به لا يكون إستقلالياً في الجعل، وإنما هو تبعي قهريّ، فلا تكون اللّغوية محذوراً مانعاً من وجوده، بل قد تقدّم أن الوجوب الغيري لا داعوية مستقلّة له، وإنما الداعوية للواجب النفسي دائماً، فإشكال اللّغوية لا موضوع له في الواجبات الغيرية.

وهكذا يتضح عدم تماميّة الوجه المذكور على الإستحالة.

٢ - الوجه الثاني:

هو ما أفاده المحقق النائيني «قده»^(١) وحاصله، هو: إنّ الوجوب الغيري لو كان مشروطاً بإرادة ذي المقدمة، فمع عدمها، لا يكون وجوبها ثابتاً لا محالة، وحينئذٍ لو كان الوجوب النفسي تابِعاً، لزم من ذلك التفكيك بين الوجوبين، النفسي والغيري، مع أنّ قانون الملازمة على القول به، لا يفرّق فيه بين فرض الإمثال وعدمه، ولا بين مورد ومورد، ولو كان الوجوب النفسي مرتفعاً أيضاً كان معنى ذلك، إشتراطه بإرادة أيضاً، والإشتراط المذكور، إن كان بالصياغة الثالثة المتقدّمة، ففيه المحذور الثبوتي المتقدم، من طلب الحاصل واللّغوية، حيث أنه تام في التكاليف النفسية.

وأمّا إذا كان بالصياغة الأولى أو الثانية، فهو وإن لم يكن ذا محذور ثبوتي، ولكنّه باطل إثباتاً، لوضوح عدم كون سدّ بعض أبواب عدم الواجب شرطاً في وجوب الباقي، بل الوجوب ثابت للواجب من أول الأمر قبل أجزائه وقيوده.

وهذا الوجه في إبطال هذا الإحتمال صحيح لا غبار عليه.

(١) محاضرات فياض: ج ٢ ص ٤٠٤ أجود التقريرات الخوئي ج ١ ص ٢٣٢.

٣ - الإحتمال الثالث:

هو ما ينسب إلى الشيخ الأعظم «قده»^(١) في تقارير بحثه، من أنّ الواجب الغيري إنما هو المقدمة مع قصد التوصل بها إلى ذبيها، على نحو يكون قصد التوصل من قيود الواجب.

وقد ذهب السيد الخوئي «قده»^(٢) إلى أن هذا التقييد، هو نفس التقييد السابق الذي إختاره صاحب المعالم «قده»^(٣)، إلا أن صاحب المعالم «قده» جعله من قيود الوجوب، بينما الشيخ «قده» جعله من قيود الواجب.

ولكن الصحيح هو الفرق بينهما من ناحية القيد أيضاً، فإن القيد عند صاحب المعالم «قده» هو إرادة ذي المقدمة، ولكنه مع ذلك يأتي بالمقدمة بغير قصد التوصل بها فعلاً إلى ذي المقدمة، إذن لإرادة ذي المقدمة بمعناه الحقيقي، لا يساوق قصد التوصل بالمقدمة عند صاحب المعالم «قده».

وعلى أيّ حال فهذا الإحتمال وإن نسب إلى الشيخ «قده» إلا أنّ عبارة التقرير مشوشة، ولذلك يُحتمل فيها عدة تفسيرات:

أ - التفسير الأول: هو كون قصد التوصل قيداً، أخذ في الواجب الغيري.

ب - التفسير الثاني: هو كون وقوع المقدمة إمتثالاً وعبادة، موقوفاً على قصد التوصل بها إلى إمتثال ذي المقدمة.

وهذا لو كان مقصوداً، فهو صحيح، لما تقدّم من أنّ الوجوب الغيري بنفسه لا يكون قريباً، وإنما تكون قربية المقدمة بقصد التوصل إلى إمتثال ذبيها.

(١) مطارخ الأنظار: ص ٧١ - ٧٤.

(٢) أجود التقارير: الخوئي ج ١ ص ٢٣٢.

(٣) معالم الدين: الشيخ حسن بن الشهيد الثاني ص ٧٣ - ٧٤.

٣ - التفسير الثالث: أن يكون المقصود، أخذ قصد التوصل في الواجب نفسه، كما في الإحتمال الأول، غير أنه في خصوص المقدمات المحرمة التي يتوقف عليها الواجب الأهم، فهي تقع محرمة، إلا إذا جيء بها بقصد التوصل، فتكون واجبة.

وأما المقدمة المباحة فهي مصداق للواجب المطلق، وهذا المعنى سوف يقع الحديث عنه حين التعرّض لثمرة البحث في وجوب المقدمة، إذ موضوع البحث هنا هو المعنى الأول، وهو القول بإختصاص الوجوب بالمقدمة التي يُقصد بها التوصل.

وهذا الإحتمال يواجه بدواً اعتراضاً، إذ لا نكتة ولا ملاك في تقييد الواجب الغيري بقصد التوصل، لأنّ ملاك الوجوب الغيري للمقدمة، إمّا أن يكون حيثيّة توقّف الواجب النفسي عليها، وهو يقتضي وجوب مطلق المقدمة، وإمّا أن يكون حيثيّة حصول الواجب النفسي به، وهو يقتضي وجوب المقدمة الموصلة بالخصوص، فإعتبار قصد التوصل لا موجب له.

وقد حاول المحقق الأصفهاني^(١) في توجيه ذلك، بتقريب مؤلف من مقدمتين:

أ - المقدمة الأولى: هي أنّ الحيثيات التعليلية في الأحكام العقلية العملية أو النظرية، كلها ترجع إلى كونها تقييدية، بحيث تكون هي موضوع ذلك الحكم العقلي، فالحكم بجواز «ضرب اليتيم للتأديب»، موضوعه، «الضرب» التأديبي، والحكم بإستحالة الدور للتناقض، موضوعه إستحالة التناقض، لا الدور بما هو دور.

وعليه يكون وجوب المقدمة الثابت بحكم العقل بالملازمة، موضوعها، «الموصل»، لأنه الحيثيّة التعليلية للحكم المذكور.

(١) نهاية الدراية: الأصفهاني ج ١ ص ٣٤٧.

ب - المقدمة الثانية: إن الأحكام التكليفية لا تتعلق إلا بالحصّة الاختيارية من المتعلّق، إذ يستحيل البعث والتحريك نحو غير الاختياري، فالحصّة غير الاختيارية لا تقع مصداقاً للواجب، وإن كان محصلاً للفرض، والعنوان الواجب لا يقع إختيارياً إلا إذا صدر عن قصد وإرادة وإختيار له، فإذا كان التوصل بعنوانه هو الواجب الغيري، فلا يقع مصداقاً للواجب ما لم يصدر عن قصد.

وقد إعترض السيد الخوئي «قده»^(١) على المقدمة الأولى، رغم موافقته على كبرائها، من رجوع الحيثيات التعليلية في الأحكام العقلية إلى حيثيات تقييدية دائماً حتى في أحكام العقل النظري.

إعترض على هذا بخروج المقام عن ذلك، لأنّ وجوب المقدمة المبحوث عنه، هو الوجوب الشرعي لا العقلي، والعقل مجرد كاشف عنه لكنّ هذا الإعتراض يلزم منه التهافت، إذ حتى لو سلّمنا بأنّ الحيثيات التعليلية في الأحكام العقلية مطلقاً، العملية منها والنظرية، تكون تقييدية، فإنه مع هذا لا وجه لخروج المقام عن تلك القاعدة، إذ ليس دور العقل في الأحكام العقلية سوى الكشف والإحراز، وخصوصاً في أحكام العقل النظري، فالتسليم بتلك المقدمة يناقض الإعراض عليها.

والتحقيق في الجواب على هذا الكلام أن يُقال:

أولاً: إنّ رجوع الحيثيات التعليلية في الأحكام العقلية إلى حيثيات تقييدية ما هو كلام موروث، يُراد به الأحكام العقلية العملية لا النظرية، والتي منها وجوب المقدمة شرعاً.

وتوضيح ذلك، هو: إنّ الأحكام العقلية العملية إدراكات لأُمور واقعية نفس أمرية، هي «الحسن والقبح» في الأفعال، وكونها ممّا ينبغي أو لا ينبغي،

(١) محاضرات فياض: ج ٢ ص ٤٠٧.

وليست كالأحكام الشرعية، جعول وإنشاءات بيد الجاعل، فإذا كانت حيثية «التأديب» مقتضية «لحسن الضرب». فلا معنى لإفترض أن موضوع هذا الحكم النفس الأمري هو «الضرب دون «التأديب» وذلك ببرهان أنه: إما أن يكون الموضوع هو «الضرب» فقط، أو هو «الضرب مع التأديب»، أو «التأديب» فقط، والأول غير معقول، إذ «التأديب» بعد أن كان هو ملاك «الحسن» كان أولى به من فاقده، فإن واجد الشيء يعطيه لا فاقده، والثاني خُلِفَ المفروض، إذ معناه، أن هناك حكّمين عقليين على موضوعين حيثيين تقيديين، ويتفني الثالث. وهو أن تكون حيثية «التأديب» هي موضوع الحكم العقلي.

وهذا بخلاف الأحكام الشرعية المجعولة، فإنها ربّما تُجعل لا على حيثياتها التعليلية، كجعل الوجوب على الصلاة لكونها ناهية عن الفحشاء والمنكر، بإعتبار عدم كون تلك الحيثية عرفية، أو عدم كون مصداقها متعيناً له، أو غير ذلك من الموجبات التي تقدّمت في بحث الفرق بين الواجب النفسي والغيري.

وكذلك القضايا العقلية النظرية في غير التشريعات، فإن الحيثيات التعليلية التي على أساسها أدرك العقل تلك القضايا ربّما تكون واسطة في الثبوت فقط، وربّما تكون واسطة في العروض وحيثية تقييدية.

وهذا إنما يُتعلّل هنا مع كونها أيضاً كأحكام العقل العملي، أموراً لا جعلية، بإعتبار أنها أمور تكوينية وجودية، إذ قد تكون الحيثية العلة هي معروض الحكم، وقد لا تكون معروضة للحكم، وإنما هي مجرد علة لإيجاده في معروض الحكم.

وهذا بخلاف الأحكام العملية، فإنها ليست وجودية خارجية، وإنما هي من نوع الإمكان والإستحالة، فلا معنى لإفترض كونها موجبة لعروض الحكم على وجود آخر غيرها، إذ ليست هي مقدمات وجودية.

ومن الواضح أن وجوب المقدمة شرعاً، على القول به، هو من مدركات العقل النظري دون العملي، فلا تشمل القاعدة الموروثة في حيثيات أحكام العقل.

والخلاصة هي: إنّ هذه القاعدة، كلام موروثة، يُقصد منه الأحكام العقلية العملية لا النظرية، فعندما يُقال: «الضرب للتأديب حسن»، يكون «التأديب» «هو الحسن» لا أنّ «التأديب» يجعل «الضرب» بعنوانه «حسناً».

وذلك لأن هذه الأحكام العملية أمور واقعية نفس أمرية، يُدرك العقل موضوعاتها مباشرة وبالذات.

وهذا بخلاف المجموعات الشرعية، فإنها ربّما تؤخذ في لسان جعلها حيثيات هي وسائط لثبوت الحكم على موضوع، وكذلك مدركات العقل النظري حيث قد تكون حيثية «مّا» سبباً لإدراك العقل حكماً على موضوع ليست تلك الحيثية مأخوذة فيه.

وثانياً: لو سلّمنا بذلك، فإنّ ما أُفيد من لا بدّية تعلّق الوجوب بالحصّة الاختيارية بالخصوص من المقدمة، غير صحيح، إذ تقدّم في أبحاث التعبدية والتوصلي، أنه لا يُشترط تعلّق الوجوب بالحصّة الاختيارية من الفعل خاصة، بل يمكن تعلّقه بالجامع بينها وبين غير الاختيارية.

ثمّ إنّّه لو سلّم لزوم الإختصاص، وأنّ الباعثية لا تكون إلّا إلى الحصّة الاختيارية من الفعل، فذلك إنّما يتم في الواجبات النفسية التي تُجعل بملاك الداعوية، لا الواجبات الغيرية، التي لا تُجعل - على القول بها - من أجل الداعوية، وإنّما هي واجبات قهرية تبعيّة.

وثالثاً: لو أنه سلّم بذلك، وافترضنا أن الواجب الغيري كالنفسي، مع ذلك نقول:

إنه يكفي في إختيارية الفعل، - بنحو يكون هو الشرط في التكليف

والبعث إليه - يكفي أن يكون صادراً عن قدرة العبد وإلتفاته ، بمعنى عدم غفلته وجهله المركّب ، فلو أنّ المكلف ضرب شخصاً بقصد إظهار قوته أمام الناس ، وهو ملتفت إلى أنه سيؤدي إلى قتله ، كان القتل الصادر إختيارياً ، ولو لم يكن من قصده القتل ، بل كان قصده عنواناً آخر ، إذن لا يُشترط قصد العنوان في الإختيارية .

وعليه ، فلو جاء المكلف بالمقدّمة ، بقصد آخر غير التوصل ، وهو ملتفت إلى أنّه سوف ينقذح جزّماً ، أو إحتمالاً في نفسه ، بعد ذلك ، أنّه إنّما أراد فعل ذيّها ، كانت المقدّمة الموصلة إختيارية ، ولو لم يكن لفاعلها قصد التوصل حينها .

ورابعاً : لو سلّم بإشتراط قصد العنوان وإرادته في وقوعه إختيارياً ، مع ذلك نقول : بأنّه يكفي في إنطباق هذا التكليف ، أن يكون المُعنون صادراً عن إختيار المكلف وقصده ، طالما يكون إنطباق العنوان الواجب عليه قهرياً ، كما لو لم يكن من العناوين القصدية ، كالإحترام والتعظيم ، فلو صدرت المقدّمة من المكلف ، لا بقصد الإيصال ، ولكنها كانت موصلة واقعاً ، كانت مصداقاً للواجب ، لكونها مصداقاً للموصل لا محالة ، ولو لم يكن إنطباق عنوان الموصل ، بإختياره وقصده ، إذ إنّهُ ليس بلازم ، ما دام أن المعنون بقصده وإختياره ولو بعنوان آخر ، وكان بإمكانه أن يقصده بذلك العنوان الواجب .

ولذلك لا يستشكل أحد في وقوع الواجب التوصلي ، ولو جيء به بغير العنوان الذي به وجب إذا لم يكن من العناوين القصدية ، كما إذا أزال النجاسة عن المسجد بعنوان التجميل لا بعنوان التطهير .

وخامساً ، لو أننا سلّمنا بجميع ما يتوقف عليه التقريب المذكور ، فإنه مع ذلك لا تثبت مقالة الشيخ الأعظم «قده» ، وإنما تثبت مقالة أخرى ، هي القول بإختصاص الوجوب الغيري بالمقدمة الموصلة مع قصد التوصل بها ، وهو ، كما ترى ، جمع بين قيدي قصد التوصل والموصليّة ، وهذا جمع بين مقالتي الشيخ الأعظم «قده» ، وصاحب الفصول «قده» وليس هو مدعى الشيخ

الأعظم «قده»، من وجوب المقدمة التي يُقصد بها التوصل لو لم تكن بموصلة، وهذا ظاهر فيما لو أراد المحقق الأصفهاني «قده» من حيثية التوصل أو الموصلية، الموصلية الفعلية.

وأما إذا أراد الموصلية الشأنية الثابتة لكل مقدمة، فإنَّ قصدها لا يتوقف على قصد التوصل، وبالتالي هي غير قصد التوصل الذي يدعي اشتراط قصده في هذا الإحتمال.

وهكذا يتضح عدم صحة هذا الإحتمال في صياغة الواجب الغيري أيضاً، إذ لا ملاك لتخصيص الوجوب بالمقدمة التي قُصد معها التوصل.

٤ - الإحتمال الرابع:

هو ما إختاره صاحب الفصول^(١)، من إختصاص الوجوب، بالمقدمة الموصلة إلى ذيتها، فهي المصدق للواجب الغيري دون سواها. والبحث في هذا الإحتمال يقع في مقامين:

١ - المقام الأول: يُبحث فيه عن الإشكالات والبراهين التي أقيمت من قبل المحققين على إبطال مقالة صاحب الفصول.

المقام الثاني: يُبحث فيه عن براهين ملاكات هذا التقييد في هذه المقالة. ومن خلال البحث في هذين المقامين تتوضح الصيغة الصحيحة لهذا الإحتمال.

أما المقام الأول: فما بُرهن به على بطلان المقدمة الموصلة في هذا الإحتمال، يرجع بعضها إلى إبراز محذور، واستحالة التقييد بالموصلة ثبوتاً، ويرجع الآخر إلى بيان عدم المقتضي للتقييد بالموصلة، وأهم تلك الإيرادات هي:

(١) الفصول في الأصول: محمد حسين بن محمد رحيم ص ٨٧.

● الإيراد الأول: وهو دعوى إستحالة التقييد بالموصلة، لإستلزامه التسلسل في الواجبات الغيرية، كما ذهب إليه المحقق النائيني^(١) في دفع هذا الإحتمال.

وهذا التسلسل يمكن بيانه بأحد تقريبين:

التقريب الأول: هو أن الواجب الغيري لو كان هو المقدمة الموصلة بالخصوص، فالموصلة بما هي موصلة متقومة بذات الموصلة، تقوّم المقيّد بذات المقيّد وتقيّده بالقيّد. فتكون ذات المقدّمة مقدّمة للمقدّمة، وحيث لا بدّ وأن تكون واجبة بوجوب غيري، فإن كان هذا الوجوب الغيري ثابتاً لها بما هي موصلة أيضاً إلى الموصلة، إذن واجهنا أيضاً مقيّداً مركباً من ذات وتقيّد، فلا بدّ إذن من وجوب غيري آخر لتلك الذات المتقومة بها الذات الموصلة، وهكذا يتسلسل.

وإن كان الوجوب الغيري على الذات، بما هي، دون أخذ قيد الإيصال معها، فلتكن مقدّمة الواجب الأولى كذلك من أول الأمر، إذ لا فرق في ملاك هذا الوجوب بين مقدّمة ومقدّمة.

وبتعبير آخر يُقال: إنّ ذات المقدّمة التي صارت مقدّمة ثانوية، إن كانت مقيّدة بالإيصال إلى المقدّمة الأولى، فهي أيضاً أصبحت مركبة من ذات المقدّمة الثانوية، وإيصالها إلى المقدّمة الأولى، فلا بدّ من وجوب غيري ثالث، وهكذا يتسلسل، وإن كانت غير مقيّدة بالإيصال، فلنقل بذلك من أول الأول بلحاظ المقدّمة الأولى.

وهذا البرهان بهذه الصياغة يكفي في إبطاله أن يقال: إن الأجزاء المعبر عنها بالمقدّمة الداخلية، لا تتصف بالوجوب الغيري، لأنّ ملاك ذلك هو

(١) أجود التقارير: الخوئي ج ١ ص ٢٣٧ - ٢٣٨.
فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ١٦٥.

التوقف في الوجود، وهو مخصوص بالمقدمة الخارجية، وأما الأجزاء الخارجية أو التحليلية، فلا ملاك فيها للوجوب الغيري أصلاً.

وبتعبير آخر يُقال: إن ذات المقدمة تكون جزءاً ومقدمة داخلية للمقدمة الموصلة، والوجوب الغيري على القول به، يترشح على المقدمة الخارجية، لأن نكتته التوقف في الوجود، وهذا مفقود بالنسبة إلى الأجزاء الداخلية.

التقريب الثاني لبيان التسلسل هو: أن الواجب الغيري لو كان هو المقدمة الموصلة بما هي موصلة، إذن فسوف تكون متقومة بذی المقدمة، إذ من دون ذلك، لا يتحقق الموصّل بما هو موصّل، وهذا معناه أخذ ذي المقدمة قيداً في الواجب الغيري، فيصير مقدمة المقدمة، وبالتالي واجباً بالوجوب الغيري، وباعتباره ذا المقدمة الموقوف تحقّقه على تحقق المقدمة فسوف يترشح بسببه وجوب غيري آخر على مقدمته، وباعتبار إختصاص الوجوب بالموصلة المتقومة بالموصّل له، أي بذی المقدمة أيضاً تسلسل الوجوبات الغيرية لا محالة.

وبتعبير آخر، يُقال: إن الواجب إذا كان هو الحصة الموصلة إلى ذي المقدمة، إذن أصبح ذو المقدمة قيداً في الواجب الغيري، وعليه فلا بدّ وأن يكون واجباً غيرياً أيضاً. وحيث أنه متوقف على المقدمة، فلا بدّ وأن يترشح وجوب غيري آخر من إيجاب ذي المقدمة على المقدمة، وهي أيضاً مقيدة بالإيصال إليه، وهكذا تتسلسل الوجوبات الغيرية.

ويمكن أن يُجاب على هذا التقريب بوجوه:

الوجه الأول: هو ما سوف يأتي في محله، من أنّ القائل بالمقدمة الموصلة لا ينحصر معنى قوله، في أخذ التوصل قيداً، وإنما يريد بذلك معنى ينصبّ فيه الواجب الغيري على ذات الموصّل، وهي غير متقومة بذی المقدمة.

أو فقل: إنّ القول بالمقدمة لا ينحصر معناه في أخذ التوصل قيداً، بل

له معنى آخر هو: إنّ الواجب الغيري عبارة عن العلة التامة للواجب، أو ما هو بمثابة، وهذا أمر واحد لا يتعدّد، كما سوف يأتي توضيحه، وهذا جواب آخر على التقريب الأول للتسلسل.

الوجه الثاني: هو أنّ مقدمة المقدمة، إنّما تكون واجبة بالوجوب الغيري بملاك توقف ذي المقدمة عليها، لا بملاك توقف المقدمة عليها، فلو فرض محالاً عدم توقف الواجب النفسي على مقدمة، حينئذٍ لا يبقى ملاك لوجوبها، لأن الواجب النفسي يتحقّق بحسب هذا الفرض بلا حاجة إلى تلك المقدمة، والمفروض عدم وجود ملاك نفسي فيها، وإلاّ كانت واجبة نفسياً.

وفي المقام، وإن كانت المقدمة الموصلة بما هي موصلة، متوقّفة على ذي المقدمة، فيكون ذو المقدمة مقدّمةً للمقدمة، إلّا أن هذه المقدمة لا تكتسب الوجوب الغيري، لعدم كونها ممّا يتوقف عليه ذو المقدمة، لأنها نفسه، والشئ لا يتوقف على نفسه، وإنما يتوقف عليه حيثيّة الإيصال من المقدمة، إذن فلا ملاك لوجوبه الغيري أصلاً، فينقطع التسلسل.

وإن شئت قلت: إنه لو سلّمنا أنّ الوجوب الغيري يترشح على كل ما هو مقدمة، فلا إشكال في أن مبدأ هذا الترشح إنما هو الإيصال إلى الواجب النفسي لا الغيري، مهما تعدّد وتكثّر، لأن الوجوب الغيري تبعي غيري، ولا يمكن أن يدعو إلى نفسه، حيث يمكن أن يقال: إذا كانت المقدمة الثانوية مغايرة مع الواجب النفسي، أو الواجب الغيري الأول، كإخراج الماء للوضوء، أمكن أن يكون هناك وجوب غيري خاص به، وأمّا إذا كانت نفس الواجب النفسي، كما في قيديّة ذي المقدمة لإيصال المقدمة - كما في التقريب الثاني - أو نفس الواجب الغيري الأول - كما في التقريب الأول - فإنّ ذات المقدمة تُقيّد بإيصالها إلى ذي المقدمة، لا إلى المقدمة الموصلة، إذن فلا معنى لترشح وجوب غيري جديد ليلزم التسلسل.

الوجه الثالث: هو أن هذا التسلسل المذكور ليس مستحيلاً، وذلك باعتبار أن الشوق أو الوجوب الغيري، لا يكون شوقاً أو وجوباً فعلياً في نفس

المولى، كي يلزم من ذلك التسلسل المستحيل في الوجود، وإنما هو شوق أو وجوب تبعي، بمعنى أنه لو لاحظته لإشتاق إليه وأوجهه، وحينئذٍ فلو فُرض صحة الأصول المفروضة في التقريب المذكور، فإن غاية ما يلزم، هو أن المولى كلما لاحظ المقدمة الموصلة، حصل لديه شوق أو وجوب نحوه، فإذا التفت أيضاً إلى أنها متقومة بذاتها، حصل لديه شوق أو وجوب غيري نحوه أيضاً، ثم إذا إلتفت ولاحظ أيضاً توقفه على المقدمة الموصلة، إشتاق إليها ثالثة، وهكذا، فكلما إستمر في لحاظه وإلتفاته، حصل لديه الشوق والوجوب الغيري، وهذا ليس بمستحيل، لأنه ينقطع حينما ينقطع اللحاظ لا محالة.

وهذا أيضاً يكون جواباً على التقريب الأول للتسلسل.

ويمكنك أن تقول: إن هذا التسلسل في أساسه ليس مستحيلاً، وذلك لأنه قائم على الإعتبار واللحاظ، إذن فهو ليس تسلسلاً في الوجود، وإنما هو من التسلسل في الإعتبار، وملاحظة حيثية الإيصال إلى المقدمة، ومثل هذا التسلسل ينقطع بإنقطاع الإعتبار والملاحظة.

وعليه، فلا محذور إذن في أن تكون هناك أشواق نفسية غيرية متسلسلة ومستمرة ما إستمرت الملاحظة والإعتبار في نفس الأمر، ولكنها تنقطع بإنقطاع الملاحظة والإعتبار.

وليس مثل هذا تسلسلاً في أساسه حتى يكون محذوراً.

● الإيراد الثاني: على مقالة صاحب الفصول، هو دعوى إستلزام القول بالمقدمة الموصلة لإجتماع المثليين وهو مستحيل، وذلك بإعتبار أن ذا المقدمة سوف يجتمع عليه الوجوب النفسي، بإعتبار وجود الملاك النفسي فيه، كما يجتمع عليه الوجوب الغيري، بإعتبار كونه ممّا يتوقف عليه الواجب الغيري، وهو المقدمة الموصلة.

وإن شئت قلت: إنه يلزم من القول بالمقدمة الموصلة إجتماع المثليين، أي: الوجوبين على ذي المقدمة، لما عرفت من أنه بناءً على القول بالمقدمة

الموصلة، يكون ذو المقدمة قيداً فيها، فيترشح وجوب غيري عليه، فيجتمع فيه الوجوبان النفسي والغيري.

ويُجاب عليه أولاً: بما تقدم من عدم دخول حيثية الإيصال تحت الوجوب الغيري، كي يستلزم صيرورة ذي المقدمة مقدمة للواجب.

وثانياً: بما تقدّم أيضاً من عدم ترشح الوجوب الغيري من الواجب الغيري، وإنما الوجوب الغيري من الواجب النفسي هو غير ذي المقدمة.

وقد أُجيب عن هذا الإيراد، في كلمات السيد الخوئي «قده»^(١) وغيره، بجواب آخر، وهو الإلتزام بالتعدد ثم التأكد والإشتداد في الوجوب والشوق، باعتبار أنّ إجتماع الملاكين النفسي والغيري يقتضي ذلك.

إلا أنّ تطبيق هذا الجواب على المقام غير تام، لأن تأكد الوجوب والشوق كأصله، لا يتحقق بلا ملاك، وإنما يتأكد الوجوب والشوق في الوجوبين المنتهيين إلى ملاكين، لا إلى ملاك واحد هو الملاك النفسي، كما في المقام، إذ إنّ الملاك الواحد لا يُعقل أن يزيد نفسه ويؤكدّها، كما هو واضح بالوجدان.

● الإيراد الثالث: على القول بالمقدمة الموصلة: هو استلزام الدور، وقد قُرّب بأحد تقرّيبين:

التقريب الأول: هو بلحاظ عالم الوجود، حيث أن الواجب النفسي يتوقف على المقدمة الموصلة، والمفروض أنها متوقفة عليه فيدور.

والجواب على هذا التقريب، هو: إنّ الموقف عليه الواجب النفسي، إنما هو ذات المقدمة، وأمّا حيثية الإيصال فهي ليست مقدمة، وإنما هي محدّدة للواجب الغيري، وموجبة لإختصاص الوجوب بالحصة الموصلة من المقدمة فقط، والذي يتوقف على الواجب النفسي، إنما هو هذه الحيثية، أي:

(١) محاضرات فياض: ج ٢ ص ٤١٤.

حيثية الإيصال بما هي موصلة، فالموقوف غير الموقوف عليه.

التقريب الثاني: إستلزام الدور، بلحاظ عالم الوجوب، حيث يُدعى أن الوجوب الغيري يتوقف على الوجوب النفسي بحكم التبعية، فإذا صار الوجوب النفسي مقدمة المقدمة الموصلة، حيث توقف وجوبه على وجوبها فقد ذار.

وأُجيبَ بأن وجوب ذي المقدمة الموقوف على وجوب المقدمة، ليس هو الوجوب النفسي له، الموقوف عليه وجوب المقدمة، وإنما هو الوجوب الغيري، إذن فالموقوف غير الموقوف عليه^(١).

ويمكنك أن تقول: بأن الوجوب الذي يتولّد منه وجوب المقدمة، هو الوجوب النفسي لذي المقدمة، والوجوب الذي يتولّد من وجوب المقدمة، هو الوجوب الغيري لذي المقدمة، فلا دور.

لكن يمكن أن يُقال: بأنه يمكن أن يكون نظر صاحب هذا التقريب إلى مرتبة تأكد الوجوب على ذي المقدمة، وأن لا يكون هناك إلا وجوب واحد، وعليه، فيرجع حاصل هذا البرهان في هذا التقريب إلى أنه لو لم يُقُل بالتأكد بين الوجوبين، لصح لزوم إجتماع المثلين، وأمّا إذا قال بالتأكد، فلا يلزم إلاّ التأكد بين الوجوب النفسي الذي هو في مرتبة العلة للوجوب الغيري، وبين الوجوب الغيري المعلول للوجوب النفسي وهذا يلزم منه التهافت في المرتبة، وهو مستحيل بنفس نكتة إستحالة الدور.

وإن شئت قلت: بأنه يصح هذا الجواب لو كان المستشكل يفترض عدم التأكد، وأمّا إذا كان يرى لزوم التأكد بين الوجوبين، حينئذٍ يتجه المحذور حيث يُقال: إن الوجوب النفسي يترشح منه وجوب غيري على المقدمة الموصلة، ويترشح منه وجوب غيري لذي المقدمة، كما في ترشح الوجوب

(١) محاضرات فياض: ج ٢ ص ٤١٤.

الغيري للوضوء الموصل من الوجوب النفسي للصلاة، ثم يترشح منه وجوب غيري للصلاة، فإن بقي الأول والثالث على وجوبهما من دون تأكد، لزم إجتماع المثلين، وإن إتحد لزم تقديم المتأخر وتأخير المتقدم، لأنهما في مرتبتين مترتبتين، وهو تهافت، أو روح الدور.

والجواب على هذا أولاً: هو ما تقدّم في الوجهين السابقين من إبطال ملاك الوجوب الغيري لذي المقدمة.

وثانياً: إبطال كون الوجوب الغيري معلولاً ومتأخراً عن الوجوب النفسي، وإنما هما معاً تابعان للملاك النفسي، فلا مانع من تأكدهما كما نوّكد سائر الواجبات العرضية.

● الإيراد الرابع: هو ما يظهر من عبارات تقارير المحقق العراقي في مقام إعتراضه على القول بالمقدمة الموصلة، حيث ذكر فيها من أن قيد الإيصال أخصّ مطلقاً من المقدمة، فلا يمكن التقييد بالأخص.

ومن الواضح أن هذا الكلام كأنه إلتباس واقع في التقرير، وإلاً فالتقييد المستحيل هو أن يكون المقيّد أخصّ مطلقاً، أو مساوياً لقيده، فإذا كان كذلك، كان التقييد لغواً، لأن التقييد ليس إلا عبارة عن التضييق والتخصيص.

وعلى هذا يُشترط أن يكون المقيّد أعمّ من قيده، ولو من وجه. فإذا كان القيد أخصّ من المقيّد من وجه، فضلاً عما إذا كان أخصّ مطلقاً، صحّ التقييد كما في قولنا: «أكرم العالم الفقيه»، ومقامنا من هذا القبيل.

● الإيراد الخامس: هو ما أفاده المحقق الخراساني «قده»^(١) في الكفاية، من أنّ المكلف لو أتى بالمقدمة، ولمّا يأت بعد بذيتها، فحيثنذ، إمّا أن يُقال ببقاء الطلب الغيري، أو بسقوطه للأول لا محالة، لأنه من طلب

(١) بدائع الأفكار، الآملي. ج ١: ص ٣٩٣ ومقالات الأصول - العراقي ج ١١٤: ١١٥.

الحاصل، والثاني إمّا أن يكون بملاك الإمتثال، أو العصيان، أو إرتفاع الموضوع، كما لو رجع الميّت حيّاً فإرتفع موضوع تكاليف موته، أو تحقق الفرض بفرد لا يمكن أن يعمه الطلب، إمّا لكونه غير مقدور، أو لكونه محرماً، أو لا إلى أحد هذه الأسباب سوى الأول، لوضوح عدم العصيان والعقاب في المقام، وعدم بقاء الموضوع، وعدم المانع عقلاً وشرعاً، لشمول الوجوب لهذا الفرد، فلا محالة يتعيّن أن يكون السبب في سقوط الوجوب، هو الإمتثال، وكونه مصداقاً للواجب، وهو معنى عدم اختصاص الوجوب بالمقدمة الموصلة.

وإن شئت قلت: إنّ الوجوب الغيري إذا كان متعلقاً بالحصّة الموصلة من المقدمة، فلو فرض أنه أتى بالمقدمة، ولمّا يشرع بعدُ بذي المقدمة، حينئذٍ، إذا فرض عدم سقوط الأمر الغيري، لزم منه طلب الحاصل، لأنه لم يبقَ شيء إلاّ ذو المقدمة، وإن فرض سقوطه، فسقوط أمر حينئذٍ، لا يكون إلاّ بالإمتثال، أو العصيان، أو إرتفاع الموضوع، أو تحقق الفرض بفرد منه، لا يمكن أن يعمّه الأمر، إمّا لكونه غير مقدور، أو لكونه محرماً، أو لا إلى أحد هذه الأسباب سوى الأول، وهو الإمتثال، لوضوح عدم العصيان والعقاب، وعدم بقاء الموضوع، وعدم المانع عقلاً وشرعاً، لشمول الوجوب لهذا الفرد.

وحينئذٍ يتعيّن أن يكون السبب في سقوط الوجوب، هو الإمتثال، وكونه مصداقاً للواجب، وهو يعني تعلق الأمر الغيري بذات المقدمة، وعدم اختصاص الوجوب بالمقدمة الموصلة.

وفي مقام الجواب على هذا الإيراد نخترنا ولنلتزم عدم سقوط الوجوب الغيري بفعل المقدمة.

ونجيب عن محذور تحصيل الحاصل، تارة بالنقض، وأخرى بالحل.

أما الجواب النقضي: فيمكن إيراده، تارة على مسالك صاحب (الكفاية) خاصة، حيث إلتزم في بحث الأجزاء، بإمكانية بقاء الأمر مع تحقق متعلّقه، كما في «بحث تبديل الإمتثال بالإمتثال»، حيث إلتزم بمعقوليته إذا لم يكن الفعل علة تامة لحصول الفرض، وكما في «بحث التعبدى والتوصلي»، حيث حكم ببقاء الأمر وعدم سقوطه إذا لم يأت بقصد القربة، رغم تحقق متعلّقه، وهو ذات الفعل - لكون غرضه باقياً، مع أنّ إشكال تحصيل الحاصل وارد فيهما أيضاً، بل فيهما لا جواب عليه أصلاً، بخلاف المقام، كما ستعرف من خلال الجواب الحلّي.

وتارة أخرى يُنقض عليه بالواجبات الضمنية التي لا إشكال في عدم سقوطها بتحقيق متعلقاتها التي هي الأجزاء الضمنية للواجب، مع جريان نفس البرهان المذكور في المقام..

وأما الجواب الحلّي: فإن له صيغة بدوية لحل إشكال تحصيل الحاصل في الواجبات الضمنية، وحاصلها، هو أن الواجب الضمني إنما لا يسقط وجوبه قبل تحقق الكل، بإعتباره مقيّداً بإنضمام سائر الأجزاء، فالجزء الذي هو التكبيرة مثلاً، مقيّدة بلحوق باقي أجزاء الصلاة بها، وهو غير حاصل قبل حصول الكل بتمامه.

وفيه إنّ غايته أنّ يكون الوجوب الضمني على المقيّد من ذات التكبيرة وتقيّدها بإنضمام الباقي، فينحل إلى أمرين: واحد بذات المقيّد، والآخر بالتقيّد، ولا معنى لإفراض كون الأمر الضمني المتعلّق بالمقيّد أيضاً متعلّقاً به بما هو مقيّد بإنضمام التقيّد المذكور إليه، وإلا التسلسل.

وعليه، فيرجع الكلام بلحاظ الأمر الضمني المتعلّق بذات الجزء.

والصحيح في الجواب الحلّي أن يُقال: إن تحصيل الحاصل، إنّما يُتعلّل بلحاظ الواجبات الإستقلالية التي تكون لها المحرّكة والباعثة والمحصليّة، وأما الواجبات الضمنية فليست مستقلة، وإنما هي أجزاء تحليليّة للوجوب،

فليس لها تحصيلٌ مستقلٌّ، بل لها جزء التحصيل من خلال تحصيل الأمر الإستقلالي بالكل، فليس هناك طلب من المولى، إلا طلب تحصيل واحد، باعتبار وجود وجوب واحد بالمركب، وهو تحصيل لغير الحاصل ما دام لم يتحقق الكل بعد.

إذن فلا موضوع لإشكال تحصيل الحاصل في الوجوب الضمني، كما أنه لا معنى لافتراض سقوطه، ما دام أنه ليس وجوباً مستقلاً.

وهذا الجواب كما يجري في الواجبات الضمنية، يجري في المقام أيضاً، بناء على القول بالمقدمة الموصلة، حيث أنه يرجع، بحسب الروح والجوهر، إلى أنّ الحب والشوق والوجوب الغيري، متعلّق بمجموع المقدمات التي تساق العلة التامة التي لا تنفك عن ذي المقدمة، فتكون كلّ واحدة من المقدمات واجباً ضمناً غيرياً لا يسقط وجوبه بمجرد تحققها.

هذا بناء على كون إرادة ذي المقدمة من جملة المقدمات، وأن ترتبه عليها تكويني، كما هو على مسلك القوم، ومثلها هجمة النفس التي يقول بها الميرزا «قده» بعد الإرادة.

وأما بناءً على ما هو الصحيح، من تخلّل القدرة بين الإرادة والفعل، فالمقدمات مجموعة لا تساق العلة التامة دائماً.

وحينئذ لا بدّ من القول: إمّا بتقييد المقدمة الواجبة بالموصلة، فأيضاً يكون الأمر بذات المقدمة ضمناً، وإمّا القول: بتعلّق الوجوب الغيري بذات الحصة الموصلة الذي يعني تعلّقه بالحصة التوأم بناء على معقوليته.

وحينئذ أيضاً لا يلزم تحصيل الحاصل، لأنّ ذات تلك الحصة غير حاصلة إلا في موارد تحقّق ذي المقدمة.

نعم لو قيل بوجوبٍ مطلقٍ للمقدمة، لزم القول بسقوط الوجوب الغيري كي لا يكون الحاصل، ولا يجدي دفعه، كونه وجوباً تبعياً، فإنّ طلب

الحاصل والشوق نحو أمر حاصل، مستحيل على المولى، حتى لو إلتفت إلى المقدمية.

● الإيراد السادس: هو ما ذكره المحقق الخراساني «قده»، وهو أن أخذ قيد في الواجب لا يكون جزافاً، وإنما يكون بإعتبار دخله في ملاك ذلك الوجوب الغيري، إذن فلا يمكن أخذه قيداً في الواجب.

وإن شئت قلت: إنَّه لا يوجد مقتضى لإختصاص الوجوب بالمقدمة أو الحصة الموصلة، إذ ملاك إيجاب المقدمة لا يمكن أن يكون ترتب ذي المقدمة عليها، لوضوح عدم الترتب المذكور في غير الأفعال التسببية، إذن فلا بدّ أن يكون الملاك أمراً آخر، من إمكان ذي المقدمة، أو القدرة عليه، أو حصول ما لولاه لما حصل، أو التهيؤ والإقتراب من فعل ذي المقدمة، على أختلاف في الصياغات المستفادة من كلمات المحقق الخراساني «قده». وكل هذه الحيثيات عامة لا تختص بالمقدمة الموصلة.

وهذا البرهان يختلف عن سوابقه، فإن السابق كان بصدد إبداء مانع ومحذور في قيد التوصل، بينما هذا البرهان في مقام بيان نفي المقتضي لقيد التوصل.

وتوضيحه يتوقف على معرفة ما هو ملاك الوجوب الغيري.

ويُستخلص من كلما المحقق الخراساني «قده» وغيره عدة صيغ لهذا الملاك:

الصيغة الأولى: هي أنّ الملاك في الواجب الغيري، هو جعل ذي المقدمة ممكناً، وليس الملاك وجود ذي المقدمة مباشرة، لوضوح أن وجوده ليس من الفوائد المترتبة دائماً على المقدمة، لوضوح انفكاكهما في كثير من الأحيان، إلا في المقدمات السببية، وما يترتب على المقدمة هو إمكان المقدمة، وملاك الواجب الغيري لا بدّ أن يكون سنخ أمرٍ مترتب دائماً على المقدمة، هو إمكان ذهابها، لا وجوده الخارجي.

ومن الواضح أن التوصل ليس له دخل في الإمكان، إذ إنه بمجرد نصب السلم، يصبح التوصل إلى السطح ممكناً، سواء صعد أو لا.

وهذه الصيغة، لها مناقشة عامة، ستأتي «إن شاء الله»، ولها مناقشة خاصة.

وهي أنّ إمكان ذي المقدمة، إن أُريد به ما يقابل الإمتناع الذاتي، المسمّى بالإمكان الذاتي، فهو من شؤون ذات ذي المقدمة، فافتراض كونه بسبب المقدمة خُلِفَ واضح.

وإن أُريد به ما يقابل الإمتناع الوقوعي، المسمّى عندهم بالإمكان الوقوعي، أي الذي لا يلزم من وقوعه محال، أي: لا تكون علته محالة، فهذا إنّما يتوقف على أن لا تكون المقدمة محالة، بل تكون ممكنة، ولا يتوقف على إيجادها كي يؤمر بها.

وإن أُريد منه ما يقابل الإمتناع بالغير، أي: إنّ وجوده بسبب وجود علته، لا الإمكان بالغير، فهو يقابله الوجوب بالغير المساوق لوجود ذي المقدمة وهو خُلِفَ المقصود.

ومثل الإمكان، القدرة على ذي المقدمة، فإنها لا تتوقف على فعل المقدمة، بل على القدرة على المقدمة.

الصيغة الثانية: هي أن الملاك في وجوب المقدمة كونها موجبة للقدرة على ذبيها.

وهذه تشبه الصياغة السابقة، وهذه الصياغة، فيها مضافاً إلى الإشكال العام، أنّ القدرة على ذي المقدمة تحصل بالقدرة على مقدماتها، ولا تكون متوقفة على إيجادها، كيف ولو كانت كذلك لأنقلبت المقدمة إلى مقدمة الوجوب. لأن القدرة شرط في التكليف، ومعه يستحيل وجوب تلك المقدمة لما تقدّم من عدم ترشح الوجوب على مقدمات الوجوب.

الصيغة الثالثة: هي أن يكون الملاك والفرض من المقدمة، هو حصول^(١) ما لولاه لما حصل ذوها.

وقد يُبين بتعبير آخر، كسدّ باب العدم لذيها من ناحيتها، كما عليه المحقق العراقي «قده»،^(٢) أو التهيؤ لفعل ذيها على تعبير آخر ثالث.

وهذه عبارتي شتى ترجع إلى روح واحدة هي الإقتراب إلى ذي المقدمة الذي هو الواجب النفسي، ومن الواضح توقفه على فعل المقدمة وإيجادها خارجاً.

ويُجاب عن هذه الصيغة: بأنّ هذه العناوين، وكذلك عنواني القدرة، وإمكان ذي المقدمة، لا يمكن أن تكون هي الفرض من إيجاب المقدمة، وإنما الذي يكون غرضاً لإيجابها، إنما هو أصل وجود ذيها به، والذي لا يكون إلّا في الحصة الموصلة منها، والذي هو معنى كون الفرض في إيجاب المقدمة، هو التوصل.

والبرهان على هذا المدعى، هو: إنّ أيّ غرض يُفرض غير أصل وجود ذي المقدمة، فإما أن يُفرض كونه غرضاً نفسياً، أو إنّهُ غرض غيري من أجل غرض آخر.

والأول: خُلِفَ، لأنّ المفروض عدم وجود أكثر من واجب نفسي له مقدمات، ولو فُرض كون مثل التهيؤ مثلاً غرضاً نفسياً، كانت المقدمة موصلة بلحاظه دائماً، لكونه فعلاً توليدياً.

والثاني: إما أن يُفرض أنّ ذلك الفرض الغيري كالتهيؤ مثلاً هو أيضاً من أجل غرض آخر غيري أيضاً، أي لتهيؤ آخر، فيلزم التسلسل، وإن فُرض أنّه من أجل غرض نفسي آخر غير وجود ذي المقدمة، كان خُلُفاً أيضاً كالاّحتمال

(١) كفاية الأصول: مشكيني ج ١ ص ١٨٦.

(٢) كفاية الأصول: مشكيني ج ١ ص ١٨٤ - ١٨٥.

الأول، وإن فُرض أنه من أجل وجود ذي المقدمة، كان معناه، أنَّ الفرض من أوّل الأمر هو وجود ذي المقدمة لا غير، وهذا لا يكون إلّا مع الحصة الموصلة من مقدماته.

وهذا البرهان يطابقه الوجدان أيضاً إذا راجع الإنسان عالم الأشواق والإرادات الغيرية في النفس.

وهذا البرهان كما يكون برهاناً على إبطال البرهان السابق، كذلك يكون بنفسه برهاناً لإثبات إختصاص الوجوب الغيري بالموصولة من المقدمات، لأنّ الفرض إذا كان هو أصل وجود ذي المقدمة، فهو لا يكون متحققاً إلّا مع الحصة الموصلة، وبهذا يكون المقام الثاني من البحث، وهو إثبات إختصاص الوجوب الغيري - على القول به - بالمقدمة الموصلة، برهاناً عليه أيضاً.

وبهذا يتم الكلام في تحقيق ما هو الواجب من المقدمات، وقد عرفت أنه الحصة الموصلة منها دون سواها.

صياغة وجوب المقدمة ومعنى الموصل المعروض للوجوب الغيري

في هذا المقام . يوجد عدة تصورات لذلك :

● التصوير الأول، هو أن يُقال: بأنَّ الواجب الغيري هو المقدمة بقيد ترتب ذيلها عليها الذي يكون قيداً منتزِعاً من مرتبة متأخرة عن وجود ذي المقدمة أيضاً، وهذا هو المعنى الذي كان يُفرض للمقدمة الموصلة في إشكالات إستلزام الدور والتسلسل، وإجتماع المثلين، بإعتبار توقفه على ذي المقدمة، غير أنه تقدّم عدم تمامية تلك الإيرادات .

وإنّما الصحيح في ردّه هو أنّ أخذَ حيثية الترتب في الواجب الغيري، معناه إنبساط الوجوب الغيري عليها، مع أن الملاك في تعلق الشوق والوجوب الغيري بشيء، ليس إلّا وقوعه في طريق تحقيق الواجب النفسي .

ومن الواضح عدم دخل الحيثية المذكورة في ذلك، فلا يُعقل أخذها فيه .

● التصوير الثاني، هو: أن يؤخذ قيد الموصليّة مع المقدمة، ويدّعى أنّها ليست متقوِّمة بتحقيق ذيلها، وإنّما هي معلولة لذات المقدمة، فكل من الموصليّة وذي المقدمة معلولان عرضيّان للمقدمة، وهذا هو الذي أفاده المحقق الأصفهانى «قده»^(١) لدفع غائلة المحاذير السابقة .

(١) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ١٦٦ .

وفيه، أنّ هذا التصوير لا يدفع المحذور الذي أوردناه على التصوير السابق، من أنه لا يُعقل تعلّق الوجوب الغيري بالحيثية المذكورة بعد فرض كونها غير دخيلة في إيجاد ذي المقدمة، ولو فُرض ملازمتها مع المقدمة الدخيلة في إيجاده، فإنّ الوجوب لا يسري من الملازم إلى اللازم.

● التصوير الثالث، هو: ما أفاده المحقق العراقي «قده»،^(١) من تعلّق الوجوب الغيري بالحصة التوأم مع سائر المقدمات وذوي المقدمة، و توضيح ذلك ببيان أمرين:

الأمر الأول: إنّ تعلّق الأمر بشيء، قد يكون بنحو الإطلاق، وقد يكون بنحو التقييد بقيد مع خروج القيّد، ودخول التقيّد في موضوع الحكم، وقد يكون بنحو خروج القيّد والتقيّد، وبقاء ذات المقيّد موضوعاً للحكم، كقولك: «خاصف النعل هو الإمام» (ع) حيث لا خصوصية «لخصف النعل» في إمامة الذات المقدّسة أصلاً، وإنما موضوع الحكم المشار إليه هو الذات الشريفة.

الأمر الثاني: هو أنّ تعلّق الأمر بالمقدّمة بنحو الإطلاق خُلِفَ برهان المقدمة الموصلة المفروغ عن صحته، وتعلّق الأمر بها مقيّدة بانضمام سائر المقدمات للوصول إلى ذي المقدمة معناه: تقيّد كل جزء من المقدمة بالأجزاء الأخرى، وبالتالي توقف كل جزء على الآخر، وهو دور مستحيل. ولهذا حكم بإستحالة إفتراض كون الجزء في الواجب النفسي المركّب أيضاً، مقيّداً بالأجزاء الأخرى، فيتبيّن أن يكون الوجوب الغيري متعلّقاً بالحصة التوأم من المقدمة التي هي نتيجة التقييد.

والجواب عن هذا، ببطلان كلتا المقدّمتين.

أما الأولى: فلما تقدّم مراراً من عدم معقوليّة الحصة التوأم في باب

(١) مقالات الأصول: العراقي ج ١ ص ١١٥ - ١١٦.

بدائع الأفكار: الآملي ج ١ ص ٣٨٨ - ٣٨٩.

تقييد المفاهيم والقضايا الحقيقية، وإنما يُتَعَقَل أخذ القيد مشيراً إلى الحصة من المصاديق المتشخّصة في الخارج بقطع النظر عن التقييد.

وأما الثانية: فلوضوح عدم الدور، فإنه من الخلط بين المقدمة الشرعية والمقدمة العقلية، لأن لازم تقييد كل جزء بالجزء الآخر، أو كل مقدمة بالأخرى، لازم ذلك، أنّ الجزء المقيّد بما هو مقيّد، متوقّف على تحقّق ذات الجزء الآخر، وكذلك العكس، لا توقّف ذات الجزء على الجزء الآخر، فالموقوف غير الموقوف عليه.

● **التصوير الرابع:** هو أنّ الوجوب الغيري متعلّق بمجموع المقدمات المساوقة مع العلة التامة، وحصول ذي المقدمة، ولكن لا بعنوان المقدميّة والعليّة التي هي كالموصلية، عناوين إنتزاعيّة لا دخل لها في وجود ذي المقدمة، بل يتعلّق الوجوب بواقعها وعنوانها الذاتي، دون أخذٍ حيثيّة الإيصال تحت الوجوب والشوق الغيري.

وهذا هو التصوير الصحيح، غير أنه ربّما استُشْكِل فيه من وجوه:

الوجه الأول: توهم إختصاصه بالمقدمات التوليدية التي تساوق العلة التامة دون غيرها التي يبقى بينها وبين تحقيق ذيها إختيار وإرادة.

وهذا فيه، أن من جملة أجزاء المقدمات، الإرادة نفسها، فلو أخذها حينئذٍ في المجموع، كانت مساوقة مع العلة التامة.

الوجه الثاني: هو أنّ أخذ الإختيار معها غير معقول، لأنّها ليست بإختيارية وإلاّ تسلسل، والتكليف لا بدّ وأن يتعلّق بالفعل الإختياري.

وهذا فيه أولاً: عدم اشتراط الإختيارية في الواجبات الغيرية التي هي قهرية على ما تقدّم، فإنّ المحذور في التكليف بغير المقدور، إمّا هو عدم إمكان الباعثيّة والداعويّة، وهذا مختص بالواجب النفسي، وإمّا إحراج المكلف وإيقاعه في العصيان، وهذا أيضاً غير حاصل في الوجوب الغيري، إمّا

لأنه لا عقاب عليه كما تقدّم، وإما باعتبار أن الإحراج بهذا المقدار، واقع بلحاظ الواجب النفسي على كل حال.

وفيه ثانياً: أنه يمكن إفتراض إختيارية الإختيار، سواء فسّرناه بالإرادة، كما عن المحقق الخراساني «قده»^(١)، أو فسّرناه بإعمال القدرة وهجمة النفس، كما هو عند المحقق النائيني «قده»^(٢)، وذلك بإختيار مقدماته من التأمل والبحث عن المصلحة، ونحو ذلك، فإنه بذلك، يصبح إرادة الفعل الإختيارية، إما بالإرادة والإختيار الموجود قبلها كما هو مسلك المحقق الخراساني «قده»^(٣)، حيث بشرط في إختيارية الإختيار وجود إختيار وإرادة قبله، أو بنفسها، كما هو مسلك المحقق النائيني «قده»، حيث يرى أن إختيارية كل شيء غير الإختيار، تكون بالإختيار، ولكن إختيارية الإختيار تكون بنفسها، لرجوع كل ما بالعرض إلى ما بالذات.

وعليه، فيمكن الأمر الغيري بمجموع المقدمات التي منها إختيار الفعل المساوق مع العلة التامة، وهذا هو الجواب الذي إختاره المحقق الأصفهانى^(٤) لرد الإعتراض المذكور.

غير أن الصحيح عدم تمامية ذلك، باعتبار ما تقدّم سابقاً، من أنّ تعلق الإرادة بالإرادة مستحيل، لأنّ الإرادة في الصور الإعتيادية، لا تكون إلّا عن مصلحة في المراد، فإذا كان الفعل المراد كامل المصلحة، فهو يقتضي تحقّق إرادة الفعل ابتداءً، وإلّا فكما لا تتحقّق تلك الإرادة، لا تتحقّق إرادتها أيضاً، لعدم ملاك فيها غير الملاك الطريقي الثابت في الفعل نفسه، والذي إفتراض عدم تماميته.

(١) نهاية الدراية: الأصفهانى ج ١ ص ٣٥٤ - ٣٥٥.

(٢) بدائع الأفكار: الآملى ج ١ ص ٣٩٢.

مقالات الأصول: العراقي ج ١ ص ١١٦.

(٣) كفاية الأصول: مشكيني ج ١ ص ١٠٠ - ١٩٠.

(٤) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ٦٨ - ٦٩.

ربّما يُقال: إن احتمال وجود مصلحة في الفعل توجب الإرادة الطولية، وذلك بإرادة البحث والتأمل في وجود المصلحة في الفعل، وعدم وجودها، فيحصل التصديق ثمّ العزم والجزم والإرادة، فلا يلزم تعلق الإرادة بالإرادة، كي يُقال بإستحالة.

فإنه يُقال: بأن إرادة الفعل غير موقوفة على حصول العلم بالمصلحة فيه، بل إحتمالها أيضاً كافٍ لقدح الإرادة نحوه، غايته أنه قد يُفرض وجود مشقة في الفعل، ولذلك لو فُرض عدم أيّ مشقة فيه، لأقدم عليه وأراده، ففي المورد المذكور توجد إرادة للفعل في الواقع، ولكنها ضعيفة بحاجة إلى دفع المزاحم لها بالفحص والتأمل، فلا تكون إرادة للإرادة.

وقد يُقال: بأنّ هذا المقدار كافٍ لإرادية الإرادة، فإن وجود الإرادة الشديدة إنما جاءت بسبب إرادة دفع المزاحمات، فكانت بالتسبب إرادية، وإن لم تكن بنفسها إرادية، اللهم إلا أن يُشترط في إرادية شيء نشوؤه عن إرادة مباشرة.

الوجه الثالث: هو أنّ أخذ الإرادة مع سائر المقدمات، لا يُجدي في صيرورة المقدمة موصلة، لأنّ مجموعها مع الإرادة أيضاً، لا تكون علّة تامّة كي تساوق الإيصال، وذلك لما تقدّم من أن حصول الإرادة نحو الفعل، لا يستلزم أن يكون الفعل واجباً بالغير، بل لا يزال ممكن الوجوب، وللمكلف أن يتركه بمقتضى سلطنته التي قلنا إنّها غير مفهوم الوجوب بالغير.

والجواب، هو: إنّ برهان اختصاص الوجوب بالمقدمة الموصلة، لم يكن يقتضي الإختصاص بالمقدمة التي يستحيل أن ينفك عن ذبيها بمعناها المعقولي الفلسفي، إذ لا موجب لأخذ ذلك قيداً، وإنما تمام النكته والملاك هو إيجاب المقدمة التي يُضمن معها حصول ذي المقدمة بحسب عالم الأفعال الإختبارية الذي هو عالم التكاليف، لا عالم الأفعال الطبيعية القسرية الذي هو عالم الوجوب والإمتناع.

ومن الواضح أن مجموع المقدمات، بما فيها الإرادة الكاملة الواجدة لمقتضياتها، الفاقدة لمزاحماتها في عالم الأفعال الاختيارية، هو الذي يُضمن معه حصول ذي المقدمة، فإن هذا هو الطريق الذي لا ينفك عن ذي المقدمة بالمعنى المناسب مع باب السلطنة والاختيار، فإن العاقل إذا تَمَّت عنده كل هذه، حقّق المراد لا محالة .

الوجه الرابع: هو أن الأمر بالإرادة غير معقول، بإعتبارها المقتضي المباشر للإيجاب النفسي على ذي المقدمة، لما هو ثابت في محله، من أن الأمر بشيء يتضمّن قبح الداعي والإرادة في نفس المكلف نحو الفعل، فكيف يكون ذلك مأموراً به أيضاً بالأمر الغيري، فإنه من تحصيل الحاصل .

وجوابه: هو ما تقدّم، من أن الأمر الغيري ليس بداعي المحركة والتحصيل، كي يُشكل عليه بإشكال تحصيل الحاصل، وإنما هو أمر تبعي قهري .

ولو فرض أنّه من أجل المحركة والباعثة، فلا وجه لتخصيص الإشكال بالإرادة خاصة من أجزاء المقدمة، بل سائر أجزائها أيضاً تكون إرادتها متضمنة للوجوب النفسي .

الوجه الخامس: هو أن الأمر بالشيء، إنما هو لقدح الإرادة في نفس المكلف نحوه، فالأمر بالمقدمة إنما يكون لقدح إرادة تلك الإرادة، مع أنّ الإرادة لا تكون من مقدمات حصول الواجب خارجاً، بل يتحقّق الواجب من دونها دائماً أو غالباً، فكيف يكون مطلوباً غيرياً .

وجوابه: هو أنه مضافاً إلى ما تقدّم من عدم كون الأمر الغيري لقدح الإرادة نحو الغيري، فإن هذا من الخلط بين المطلوب التشريعي للمولى، والمطلوب التكويني له، فإن الإرادة التي تنقذ بالأمر هي مراد تكويني للمولى يُحصّله بنفس أمره، فهو فعله بالتسبيب، وهو من مقدمات التحصيل، وليس من مقدمات حصول الواجب، ليكون فعله مطلوباً من الغير تشريعاً ولو غيرياً .

وبعد إستعراضنا لبراهين عدم إختصاص الوجوب بالمقدمة الموصلة، فقد تحصّل لدينا البرهان على المقدمة الموصلة أثناء مناقشتنا للبرهان السادس .

ثم إستعرضنا الصياغات المتصورة للمقدمة الموصلة، وإستقرّ رأيُنا على آخر تلك الصياغات، مع دفع الإعتراضات المتوجهة إليها، وقد بقي علينا أن نبحث في الأدلة التي أقامها مؤسّس نظرية المقدمة الموصلة صاحب الفصول «قده» وهذه هي :

الدليل الأول: ويتمثل في الإحالة على الوجدان القاضي بأنّ الشخص إذا أراد^(١) شيئاً، فإنما يريد خصوص الحصة الموصلة من مقدماته، لا طبيعي المقدمة الجامع بين الموصلة وغيرها .

ونحن إن قبلنا هذه الإحالة، إلّا أنها ليست دليلاً ملزماً في مقابل القائلين بوجوب مطلق المقدمة، فإنهم أحوالوا على الوجدان أيضاً، وبذلك تكون الإحالة على الوجدان قد صدرت من كلا الطرفين .

الدليل الثاني: يتمثل في دعوى شهادة الوجدان بصحة تصريح المولى^(٢) بأنه يريد خصوص الحصة الموصلة من المقدمة، مع أن الوجوب لو كان متعلقاً بطبيعي المقدمة لكان هذا التمييز من قبل المولى جزافاً .

وهذا الوجدان هو عين الوجدان السابق، غاية الأمر، أنّ ذاك وجدان نفس المطلب المدعى، وهذا وجدان صحة الإخبار عن ذاك المطلب المدعى، فهناك لوحظ مقام الثبوت، وهنا لوحظ مقام الإثبات .

الدليل الثالث: هو أنّ المولى يمكنه أن يحرم^(٣) المقدمة غير الموصلة

(١) كفاية الأصول: مشكيني ج ١ ص ١٠٠ - ١٩٠ .

(٢) نهاية الدراية: الأصفهاني ج ١ ص ٢٠٧ .

(٣) الفصول في الأصول: محمد حسين بن محمد رحيم ص ٨٧ .

فيقول: «إذا غرق إنسان في نهر ساحله مملوك، أُنقذَ هذا الغريق، وأُحرّم عليك أن تتصرف بالأرض تصرفاً لا يترتب عليه إنقاذه».

وهذا البيان، إن أراد به صاحب «الفصول» إقامة برهان على مدّعه، فهو ليس ببرهان على ذلك، لأنه غاية ما يثبت هو إختصاص الوجوب بالمقدمة الموصلة، فيما إذا حرّم المولى غيرها، وهذا لا إشكال فيه، فإن الوجوب الغيري دائماً يختص بالفرد المباح من المقدمة حتى المقدمة الموصلة حينما يكون لها أفراد.

نعم إذا كان مراده من هذا البيان، الرد على أولئك القائلين بأن إختصاص الوجوب بالمقدمة الموصلة، غير معقول في نفسه للدور أو التسلسل وغيره، إذا كان مراده هكذا، لكان كلامه وجيهاً، فإنّه لو كان يلزم الدور، فماذا يقولون حين يُحرّم المولى غير الموصلة؟.

فإن قلتم بإختصاص الوجوب بالموصلة، فيأتي إشكال الدور.

وإن قلتم بأنّ الوجوب لمطلق المقدمة، كان هذا خُلف المفروض من تحريم المقدمات غير الموصلة.

إلا أنّ المحقق الخراساني^(١) نفى هذا الوجدان أصلاً، وإدعى قيام البرهان على إمتناع تحريم المولى للمقدمة غير الموصلة.

وحاصل هذا البرهان: إنه يلزم تحصيل^(٢) الحاصل في طرف الأمر بذّي المقدمة، أي إنّه لو حرّم المولى المقدّمة غير الموصلة، لكان الأمر بإنقاذ الغريق تحصيلاً للحاصل، وذلك لأن الأمر به مشروط بالقدرة تكويناً، والقدرة شرعاً.

ومعنى القدرة شرعاً، إباحة الشيء وإباحة مقدماته، وإباحة الإجتياز

(١) كفاية الأصول: مشكيني ج ١ ص ١٩٠.

(٢) كفاية الأصول: مشكيني ج ١ ص ١٩٢.

وعدم حرمة تتوقف على الإيصال، فيكون وجوب الإنقاذ مشروطاً بالقدرة الشرعية المتوقفة على إباحة المقدمة المتوقفة على إيصالها.

والنتيجة: إنَّ الأمر بذِي المقدمة متوقف على وجود ذِي المقدمة، وهذا تحصيل الحاصل.

وقد أبرز المحقق النائيني «قده»^(١) نقطة الإشتباه في هذا البرهان، وهي أنَّ هناك خلطاً بين أن يكون قيد التوصل قيداً للإباحة، أو قيداً للمُباح، فالكلام إنما يتم لو كان التوصل قيداً للإباحة فقط.

وتوضيحه، هو: إنَّ وجوب ذِي المقدمة متوقف على إباحتها، ولكن إباحة المقدّمة ليست متوقفة على الإيصال، بل هي ثابتة قبله، نعم المباح هو الحصة الموصلة، فالإيصال قيد في المباح لا الإباحة، من قبيل قيود الواجب لا الوجوب.

وكلام المحقق النائيني «قده» هذا في غاية المتانة.

ولكن نضيف إليه، إنَّه لو فرض أن التوصل كان قيداً للإباحة لا للمباح، فلا إشكال أيضاً، بمعنى أنَّه لو فرضنا أنَّ القيد للإباحة، فوجوب الإنقاذ يتوقف على إباحة الإجتياز، وهي تتوقف على الوصول. فوجوب الإنقاذ يتوقف على الوصول.

ونحن نقول: بأن وجوب الإنقاذ لا يتوقف على إباحة الإجتياز، نعم نقول بالتوقف على عدم الحرمة المطلقة، وهي مفروضة العدم.

وتوضيحه: إنَّ المقدمة، تارة تتّصف بحرمة مطلقة، سواء أوتي بذِي المقدمة، أم لم يؤت، وأخرى تكون حرمتها مشروطة بعدم الإتيان بذِي المقدمة، أمّا القسم الأول فهو غير معقول، وأمّا اجتماع الأمر بالإنقاذ مع الحرمة المشروطة للمقدمة، فهو أمر معقول، إذ لا تعارض ولا تزاحم أصلاً،

(١) أجود التقريرات: الخوئي ج ١ ص ٢٤٠ فوائد الأصول الكاظمي ج ١ ص ١٦٦.

فالأمر بالإنقاذ يتوقف على عدم الحرمة المطلقة.

الدليل الرابع: هو أنّ الغرض من الواجب الغيري، إنما هو التوصل^(١) إلى الواجب النفسي، إذن فلا محالة يجب أن يختص الوجوب الغيري بحدود المقدمة الموصلة، لأنّ الوجوب يكون بحجم ما فيه الغرض، وهذا الوجه صحيح متين بعد إدخال التشقيقات السابقة، فإنه يرجع إليه برهاننا الذي أقمناه سابقاً عن المقدمة الموصلة.

وبهذا يتّضح، أن الصحيح هو إختصاص الوجوب الغيري - على القول به - بالمقدمة الموصلة.

كما يتّضح أنّ ترشّح الوجوب الغيري على المقدمة، إذ كانت مباحة، إنما يكون بحدود المقدمة الموصلة.

وأما إذا كانت المقدمة محرّمة في نفسها، وقد وقعت مقدّمةً لواجب أهم في ملاكها، حيث كان لا بدّ من التضحية بحرمتها لمرجوحية ملاكها، فيجتاز المكلف الأرض المغصوبة، وينقذ الغريق، حينئذ يسأل أنه: بأيّ مقدار ترتفع الحرمة على المقدّمة، فهل ترتفع الحرمة الغصبيّة عنها مطلقاً ما دام الغريق في الماء، سواء قصد التوصل لإنقاذه أم لم يقصد، أو إنها ترتفع عن الإجتياز المحرّم بحدود الموصل للإنقاذ؟. وبعد إفتراض أن الحرمة ترتفع عن الموصلة فقط، فهل هي ترتفع عن مطلق الموصلة، أو إنها ترتفع عن خصوص الموصلة التي يُقصد بها التوصل؟.

فالكلام في مقامين:

المقام الأول: في أنّ ارتفاع الحرمة، هل يكون عن المقدمة الموصلة، والمقدمة غير الموصلة؟.

المقام الثاني: في أنّ إرتفاع الحرمة، هل يكون عن مطلق الموصلة، أو

(١) الفصول في الأصول: محمد حسين بن محمد رحيم ص ٨٧.

عن خصوص الموصلة التي قُصد بها التوصل؟.

أما الكلام في المقام الأول، فيقال: إنَّه لمعرفة أنَّ الحرمة بأيِّ مقدار ترتفع عن المقدمة، لا بدّ من ملاحظة ما هو طرف المنافاة مع هذه الحرمة، وهنا طرف لمنافاتين:

المنافاة الأولى: بين حرمة الإجتياز ووجوب ذي المقدمة. أي: إنقاذ الغريق وهي منافاة بملاك التزام في مقام الإمثال، لتعدّد موضوع الحكمين، وتعذر إمثالهما معاً، إذ لا يُعقل الأمر بشيء والنهي عن مقدمته.

المنافاة الثانية: هي بين حرمة المقدمة، ووجوبها الغيري، وهي مبنية على القول بالملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته، بخلاف الأولى، وهذا تنافٍ بملاك التعارض، لأنَّ الحرمة والوجوب واردان على موضوع واحد في مرحلة الجعل، وقبل أن تصل النوبة إلى الإمثال.

بعد دراسة هاتين المنافاتين نحدد المقدار الذي نرفع اليد عنه من الحرمة.

أما المنافاة الأولى: فلو إنَّفتنا إليها بما هي، وقطعنا النظر عن الثانية، فإنَّنا نرى أن التزام يقع بين الواجب النفسي وحرمة المقدمة الموصلة خاصة، أي: بين «لا تغصب» وبين «إنقاذ الغريق»، وهنا لا بد من تقديم الأهم، وهو «إنقاذ الغريق» وعليه، فلا بدّ من رفع اليد عن حرمة الإجتياز، لأنَّه ضروري، وإلاّ تعذر أمثال خطاب «إنقاذ الغريق»، أي: ذي المقدمة.

وأما الحصّة غير الموصلة من المقدمة، فمقتضى الحرمة فيها موجود، وهو مبغوضية الغصب، والمانع مفقود، لأنَّ المانع ليس رعاية حق المزامح الأهم، فالمزامحة ترتفع بمجرد سقوط الحرمة عن الحصّة الموصلة، لأنَّ هذا المكلف يمكنه حينئذٍ الإمثال، وذلك بأن يجتاز إجتيازاً موصلاً، حيث أنه لو اجتاز الأرض ولم ينقذ يُعاقب بعقابين.

إذن فالحرمة تختص بالحصّة غير الموصلة من المقدمة.

وأما المنافاة الثانية: التي تكون بملاك التعارض بين الحرمة والوجوب الغيري للمقدمة، على القول به.

فإن بنينا على أنّ الوجوب الغيري يختص بالموصلة، فلا إشكال في أن الوجوب الغيري يطرد الحرمة عن متعلّقه الذي هو الحصة الموصلة، دون أن يكون هناك تعارض بين الجعلين: بين حرمة الحصة الموصلة من المقدمة ووجوبها، وإنّما يكون من التزاحم بين المجعولين.

وأما إذا بنينا على أنّ الوجوب الغيري يتعلّق بالجامع بين الموصلة وغيرها، فهذه الدعوى، تارة تكون، بدعوى أنّ المقتضي قائم بالجامع، ولا مقتضى للتخصيص بالموصلة، كما هو في البرهان السادس، وتارة أخرى، تكون بدعوى أن اختصاص الوجوب بالموصل فقط محال بنفسه، للدور والتسلسل.

فإن إدّعي الأول: فلا بدّ من الإلتزام بأنّ الوجوب يتعلق بخصوص الموصلة، ويبقى غير الموصل على الحرمة، كما هو الحال فيما لو إتصف بعض أفراد الموصل بالحرمة، فإن الوجوب يرتفع عنه.

وإن إدّعي الثاني: أي إستحالة تخصيص الوجوب الغيري بالموصلة، حينئذ يقع التعارض بين دليل حرمة هذه المقدمة، ولو الحصة غير الموصلة منه، وبين دليل الوجوب الغيري، لأنّ الوجوب الغيري إن تعلّق بالمطلق، فهو ينافي حرمة غير الموصلة، وإن تعلّق بالموصلة فقط، فقد فرض أن ذلك محال عند القائل. إذن فتحصل المعارضة بين حرمة المقدمة، ووجوب ذي المقدمة، بإعتبار أنّ وجوب ذي المقدمة لا يلائم حرمة المقدمة، ولو بحصتها غير الموصلة لإستحالة اجتماعهما، فلو فرض تقديم دليل الوجوب الغيري على دليل الحرمة، فلا بدّ من الإلتزام بسقوط الحرمة رأساً عن مطلق المقدمة حتى غيز الموصلة، بحيث أن المكلف لو اجتاز الأرض، ولم يُنقذ، يعاقب بعقاب واحد.

وهنا قد يُتوهم أنَّ الحرمة، وإن كانت تسقط عرضياً، ولكن تثبت بنحو الترتب، بمعنى أن الحرمة تثبت على تقدير عصيان الواجب.

ولكن هذا الكلام غير صحيح، لأننا بينّا أن المقام بابه باب التعارض لا التزاحم، لكون الموضوع واحداً، والترتب علاج في باب التزاحم لا التعارض، وهذا من النتائج الغريبة على ذوق العقلاء، بناء على القول بوجوب مطلق المقدمة، وإستحالة تخصيص الوجوب بالموصلة.

وإن شئت قلت: إنّ المقدمة غير الموصلة، يستحيل حرمتها المشروطة بترك ذيها أيضاً، لأنها حينئذ تكون واجبة بالوجوب الغيري بعد إستحالة التقييد بالموصلة، وعليه فيلزم إجتماع الضدين بلحاظ حال ترك ذي المقدمة، وحينئذ فلا مناص من الإلتزام بارتفاع حرمتها مطلقاً.

وأما الكلام في المقام الثاني، فيُقال فيه: إنّه بعد فرض أن الحرمة ترتفع عن الحصة الموصلة من المقدمة، وبما أنّ الموصلة على قسمين: قسم منها يُقصد به التوصل إلى ذي المقدمة، وقسم منها لا يُقصد به التوصل إلى ذي المقدمة.

حينئذٍ، يقع الكلام في كلتا المنافاتين، أي: التنافي بين الحرمة والوجوب النفسي بنحو التزاحم، والتنافي بين الحرمة وبين الوجوب الغيري بنحو التعارض.

أما المنافاة الأولى، فقد يُقال فيها: نفس البيان السابق يجري هنا، من إرتفاع الحرمة عن المقدمة الموصلة التي قُصد بها التوصل على كل حال، لأنّ حرمتها تنافي وجوب ذيها، المقتضي لقصد التوصل والإمثال، ولأنّ حرمتها تعطل محرّكية وباعثية الأمر بالإنقاذ، وتوجب إستحكام التزاحم، وتعدّر الإمثال لهما معاً.

وأما المنافاة الثانية: التي يقع التنافي فيها بين حرمة المقدمة التي لم يُقصد بها التوصل، وبين وجوب ذي المقدمة. فقد تقدّم أن مقتضى المنافاة

والتزاحم بين حرمة المقدمة التي قصد بها التوصل، وبين وجوب ذي المقدمة، يقتضي إرتفاع الحرمة عن الحصة التي قصد بها التوصل، بمقدار ترفع به المنافاة بين حرمة المقدمة ووجوب ذيلها.

وأما الحصة التي لم يُقصد بها التوصل، فلا مانع من بقاء الحرمة عليها. بعد وجود المقتضي، وهو إطلاق دليل لا تغضب، وفقدان المانع، وهو رعاية حق المزاحم الأقوى، إلا أن البيان لا يخلو من إشكال، وإن خلا منه في المقام الأول.

وحاصل هذا الإشكال هو: إنَّ ثبوت التحريم على الحصة الموصلة التي لم يُقصد بها التوصل ليس له أيّ دخل في تقريب المولى نحو أغراضه الواقعية.

وتوضيحه، هو: إنَّ المراد من إبقاء الحرمة على الحصة التي لم يُقصد بها التوصل، إن كان الجمع بين الغرضين المولويين وتحقيقهما، وهما تحقيق مصلحة ذي المقدمة وهي «الإنقاذ»، وإجتناّب مفسدة المقدمة، وهي «الغضب». إن كان هذا هو غرض المولى، فهذا أمر غير معقول، لأنَّ أحدهما قهري على كل حال بعد إفتراض المزاحمة بين مصلحة ذي المقدمة، «الإنقاذ»، ومفسدة المقدمة، «كالغضب»، كما مرّ.

وإن كان غرض المولى في أن لا يخسرهما معاً، فهذا حاصل في المقام على كل حال دون حاجة لتحريم الموصلة التي لم يُقصد بها التوصل، لأنَّ فرض كونها موصلة هو فرض حصول أقوى الغرضين في الخارج، وهو مصلحة الواجب، وهو «الإنقاذ» وعدم خسارة المصلحتين.

إذن فلا أثر لتحريم الحصة الموصلة التي لم يُقصد بها التوصل. إلا إلزام المكلف بقصد التوصل، مع أنّه من الواضح، أنَّ قصد التوصل ليس من الواجبات شرعاً، لعدم وجود ملاك لهذا الوجوب، وإنّما كان غرض المولى متمثلاً في الغرضين المتقدمين.

وهذا بخلاف تحريم الحصة غير الموصلة، إذ هناك قلنا: إن المقتضى له موجود، والمانع مفقود، وذلك لأن التحريم هناك في الواقع كان بملاك أن لا يخسر كلا الغرضين، إذ لو لم يحرم المولى الحصة غير الموصلة، لما كان قد حصل على مصلحة ذي المقدمة «الإنقاذ»، ولما كان قد تجنب مفسدة الغصب، منع بذلك المكلف عن تفويت هذا الغرض، فتحريم الحصة غير الموصلة كان له تأثير في حفظ أحد الغرضين. إذن فلا معنى لمثل هذا التحريم في المقام إلا إلزام المكلف على قصد التوصل مع فرض عدم وجود ملاك لهذا الوجوب.

ومن هنا يندفع تخيّل آخر، وهو أنّ هذه الحرمة لها أثر في تحقيق غرض المولى، وذلك بتقريب، أنّ المقدمة المحرّمة كالغصب، إنّ أتى بها لا بقصد التوصل، إذن فالمولى قد خسر أحد الغرضين، لأنّ الإنقاذ تحقّق بالمقدمة غير الموصلة، لكن إبتلى بمفسدة الغصب، لكن إذا أتى بها بقصد التوصل، فالحسن في قصد التوصل، يزاحم مفسدة الغصب ويتداركها، لأنّ المولى يحصل غرضه من ناحية، بينما يتدارك مفسدة الغصب من ناحية أخرى.

وإن شئت قلت: إنّ ثبوت الحرمة على الحصة التي لم يُقصد بها التوصل، يلزم منه الجمع بين الغرضين، وذلك، بإعتبار أنه يضطر المكلف إلى قصد التوصل بالمقدمة، وهو أمر راجح عقلاً، ويوجب إنجبار مفسدة حرمة المقدمة وإرتفاعها بالحسن الموجود في قصد التوصل المزاحم لمفسدة الغصب، وتدارك هذه المفسدة بحصول غرض المولى من ناحية أخرى، وبذلك يكون قد حفظ كلا الغرضين من حصول مصلحة الواجب النفسي، «ذي المقدمة»، وعدم الوقوع في مفسدة «الغصب» في المقدمة التي لم يُقصد بها التوصل.

ولكن هذا الكلام غير تام، إلا إذا فرضنا أن للمولى غرضاً لزومياً في قصد التوصل، فيتحوّل قصد التوصل إلى غرض لزومي، وملاك يقرب نحو أغراض المولى، وهو خُلفُ فرضنا، أنّ قصد التوصل ليس فيه حسن في

نفسه ، وعليه فلا معنى لأن يُقال بأنه يتدارك به المفسدة الموجودة في الغصب .

وبهذا يبقى الإشكال وارداً، وبه يتّضح أنّ ثبوت التحريم على المقدمة الموصلة التي لم يقصد بها التوصل ليس معقولاً، وهو إن صحّ إلزام المكلف بشيء، لكنّه لا يصح لأن يكون ملاكاً للإلزام بأي شيء .

إذن فمقتضى القاعدة، إرتفاع الحرمة عن مطلق المقدّمة الموصلة، وبهذا لم يبق موضوع للحرمة في المنافاة الثانية بين الحرمة والوجوب الغيري للمقدمة الموصلة، عندما يتوقف على المقدمة المحرّمة غرض أهم، فإن الحرمة ترتفع عن المقدمة بمقدار، تزول معه المنافاة بين وجوب الأهم وحرمة المقدمة .

ثمره القول بالمقدمة الموصلة

التنبیه الثاني

وهو كما ذكره المحقق الخراساني^(١) تحت عنوان: «ثمره القول، بالمقدمة الموصلة».

وحاصل ما ذكره «قده» هو: إِنَّهُ إذا فرضنا أَنَّ عبادَةً من العبادات «كالصلاة» مثلاً، وقعت مضادة «للإزالة» وقلنا: بأن ترك أحد الضدين مقدمة للضد الآخر، فيكون ترك الصلاة واجباً وقلنا: بأن وجوب شيء يستدعي حرمة ضده العام، أي: نقيضه، وقلنا: إِنَّ النهي عن العبادة يقتضي الفساد.

وإن شئت قلت: إن الضد العبادي «كالصلاة» مثلاً، إذا وقعت مزاحمة لواجب أهم «كالإزالة» مثلاً، حينئذٍ بناء على القول بتوقف أحد الضدين على ترك الآخر، وكون الأمر بشيء يقتضي النهي عن ضده العام، وكون النهي ولو الغيري منه مقتضياً لفساد العبادة، بناء على هذه المباني، سوف تقع الصلاة فاسدة إذا بنينا على وجوب مطلق المقدمة، لكونها الضد العام للواجب الغيري وهو ترك الصلاة الواقع مقدمة للإزالة الواجبة.

وبتعبير آخر يُقال: إِنَّهُ بناء على وجوب مطلق المقدمة، يكون ترك الصلاة واجباً، وفعل الصلاة حراماً، وعليه فالصلاة باطلة.

(١) كفاية الأصول: مشكيني ج ١ ص ١٩٢.

وأما بناءً على أنَّ الوجوب الغيري يختص بالحصة الموصلة من المقدمة خاصة، حينئذٍ لا يكون الوجوب متعلقاً بمطلق الترك، بل يكون الواجب هو خصوص الترك الموصل إلى «الإزالة»، ويكون الضد العام للترك الموصل، ليس هو فعل «الصلاة»، بل «رفعه»، الذي هو أعم من فعل «الصلاة» أو تركها تركاً غير موصل، لأنَّ الأمر بشيء يقتضي النهي عن نقيضه، ونقيض الترك كما ذكرنا، هو رفع الترك، وهو آخر ما يقترن مع فعل «الصلاة»، إذن فلا موجب لبطالانه، لأنَّ الحرمة لا تتعلّق به.

ويمكنك أن تقول: إنَّ نقيض الترك، هو رفع الترك الذي هو أعم من فعل «الصلاة» أو تركها تركاً غير موصل، وهذا النقيض الأعم، الذي هو الترك، نسبته إلى «الصلاة» نسبة الملازم إلى الملازم، لا نسبة الجامع إلى فرده. وعليه، فلا تسري الحرمة إلى فعل الصلاة كي يُقال بفسادها.

ثم إن المحقق الخراساني «قده»^(١) دخل في سجال مع صاحب تقارير الشيخ الأعظم «قده»، ليثبت أنَّ نسبة نقيض الترك الموصل إلى الترك الموصل هي نسبة المقارن إلى المقارن، بينما يذهب صاحب «التقارير» إلى أن نسبة نقيض الترك الموصل إلى الترك الموصل، نسبة الكلّي إلى مصداقه، والجامع إلى أفرادهِ.

وعليه، فالحرمة المتعلقة بالترك الموصل لا تسري إلى نقيضه.

هذا البيان الأول لثمرة القول بالمقدمة الموصلة.

والصحيح هو: إنّّا حتى لو سلّمنا بكلّ الأصول الموضوعية المفروضة في تصوير هذه الثمرة، مع ذلك لا تترتب الثمرة المتقدم ذكرها بناءً على المقدمة الموصلة.

البيان الثاني، لثمرة القول بالمقدمة الموصلة، هو: إنّ أيّ قيد نأخذه في

(١) كفاية الأصول: مشكيني ج ١ ص ١٩٢ - ١٩٣.

النقيض وجوداً، لا بدّ أن نأخذه في نقيض النقيض عدماً، وإلاّ لم يحصل التناقص. فمثلاً، الصوم يوم الجمعة نقيضه ترك الصوم يوم الجمعة، لا يوم السبت، فيوم الجمعة كما أخذ في طرف الوجود، يجب أن يؤخذ في طرف العدم.

وبناء عليه، إن الواجب في المقام إن كان مطلق ترك الصلاة، فينبغي أن يكون نقيضه مطلق فعل الصلاة وبلا قيد، وأمّا إذا كان الواجب ترك الصلاة المقيّدة بالإيصال إلى الإزالة، فينبغي أن يكون نقيضه، فعل الصلاة حينما تكون هناك إزالة.

ومن الواضح أنّ الإنسان عندما يصلي، ففي فرض حالة الصلاة لا تكون إزالة، فهي صلاة لأزالة معها، لعدم وجود القيد، إذن فلا تكون نقيضاً، إذن فلا تكون باطلة، بل هذه الصلاة صحيحة.

وهذا البيان غير صحيح، لأنّ الأصل الموضوعي الذي بيّن به هذا البيان وهو لابتدئة كون القيد المأخوذ في طرف الوجود مأخوذاً في طرف العدم، هذا الأصل يحتاج إلى تحقيق.

والحقيقة، هي: إنّ كل قيد يُقيّد به الوجود، يكون نقيض المقيّد، هو عدم المقيّد لا العدم المقيّد، والأصل المدّعى هو أن نقيض الوجود المقيّد هو العدم المقيّد. ففي المقام لا معنى لأن تكون كل القيود المأخوذة في أحد النقيضين، مأخوذة في النقيض الآخر، إذ البرهان قام على أن النقيض هو عدم المقيّد، لا العدم المقيّد.

البيان الثالث: هو أنّه إذا قلنا بوجوب مطلق المقدمة، فترك الصلاة يجب على الإطلاق، إذن ففعل الصلاة يحرم على الإطلاق، إذن فتقع الصلاة باطلة.

وأمّا إذا قلنا بوجوب خصوص المقدمة الموصلة، فمعناه، أن الوجوب مشروط بترتب ذي المقدمة، بمعنى أنه لا يتعلّق بأي ترك كيفما إتفق، بل بالترك الذي إذا وقع خارجاً الآن كان موصلاً، فحينئذٍ، هذا الإنسان إذا لم يشأ

الإزالة بل صار يصلي، فلو فرضنا أنه ليس في حالة صلاة، ولم يكن أيضاً في حالة إزالة، لأنه حسب الفرض إستصعب الإزالة، إذن فترك الصلاة ليس موصلاً في هذه الحالة.

والجواب، هو: إنّ وجوب المقدمة الموصلة ليس معناه أخذ ترتب ذي المقدمة قيداً في الوجوب، بل قيداً في الواجب، فالصحيح هو أنّ هذا الإنسان لو فرض أنه ليس مصلياً، فلا يكون تاركاً للصلاة تركاً موصلاً، ولكن الوجوب يُلزمه، فيجعل هذا الترك موصلاً، فكأنّ هذا الوجوب يطلب الترك الموصل، لأنّه لو كان هذا الترك تركاً موصلاً فهو يطلبه.

هذا مضافاً إلى أنّه لو كان هذا بيان الثمرة، لكان اللازم الإلتزام ببطلان العبادة بناءً على القول بالمقدمة الموصلة أيضاً فيما لو فرض أنّ هذا المكلف سنّح مكلفٍ لو لم يكن عليه صلاة لأزال، فكان ينبغي التفصيل بين مكلف هو لا يريد أن يزيل بنفسه، وبين مكلف لا يريد أن يزيل، لأنه يحمل هم الصلاة، فالصحيح من هذه البيانات هو ما تقدّم سابقاً.

ولنا على هذه الثمرة إشكالان:

الإشكال الأول، هو: إنّهُ لو سلّمنا بكل الأصول الموضوعية لهذه الثمرة، مع ذلك نقول: إنّ إمكان تحصيل مقدمة موصلة حرام أيضاً في المقام، وذلك أنه لو بنينا على وجوب المقدمة الموصلة، فمعناه أن الترك الموصل سوف يكون مقدمة للإزالة، إلّا أنّ هذه الأصول الموضوعية للثمره بنفسها، تستبطن أن يكون فعل أحد الضدين مقدمة لترك الضد الآخر، لأنّ الملاك في المقدّمية هو التمانع بين الضدين، فالتمانع إن قبلناه، ينتج مقدّمية هذا الترك لذلك الفعل، ومقدّمية ذاك الفعل لهذا الترك، وعليه يمكن القول بأن الإزالة واجبة وتركها حرام، وفعل الصلاة موصل لترك الإزالة، إذن فهو مقدمة موصلة للحرام، فتكون الصلاة حراماً، إذن فالصلاة حرام لأنّها نقيض للترك الواجب، حتى يُقال: الترك الواجب هو الترك الموصل خاصة، والصلاة ليست نقيضاً للترك الموصل، بل لأنّها مقدمة موصلة للحرام فهي حرام، ففعل الإزالة

واجب، وتركها حرام، فمقدّمته الموصلة وهي الصلاة حرام، إذن فلا يبقى فرق بين القولين من حيث النتيجة.

غاية الأمر أنه بناء على وجوب مطلق المقدمة، حُرِّمَت الصلاة لأنها نقيض الواجب، وبناء على خصوص المقدمة الموصلة، تكون الصلاة حراماً لأنها مقدمة موصلة للحرام.

الإشكال الثاني، هو: إنَّ الصلاة على القول بالمقدمة الموصلة، تتصف بالحرمة، بنفس الملاك الذي تتصف فيه بالحرمة، بناء على القول بمطلق المقدمة، وتوضيح ذلك بأمرين:

الأمر الأول، هو: أنَّ وجوب المقدمة الموصلة، مرجعه إلى وجوب متعلِّقٍ بمركَّبٍ إرتباطي تكون ذات المقدمة جزءاً منه، وجزؤه الآخر هو سائر المقدمات.

الأمر الثاني، هو: أنَّه كما أن الحب النفسي الإستقلالي المتعلِّق بالشئ يكون ملازماً لبُغْض نقيضه، فكذلك الحب الضمني هو ملازم لبُغْض نقيضه، والحب الضمني دائماً متعلِّق بذات الجزء لا بالجزء المقيّد، وهذا الحب الضمني حاله تماماً حال الحب الإستقلالي في أنه سبب في بغض نقيضه. غاية الأمر، أنَّ الحب الضمني يقتضي بغض نقيضه بالبغض الإستقلالي الغيري، لأنَّ الحب يكون بملاك تحصيل الفائدة، وهي لا تكون إلّا حين تجتمع الأجزاء، والبغض يكون عند فوات الفائدة، وهي إنَّما تفوت بفوات بعض الأجزاء، فالحب الضمني يترشَّح منه بغض غيري إستقلالي على نقيضه، فيثبت أنَّ وجوب المقدمة الموصلة، مرجعه إلى وجوب إرتباطي متعلِّق بالمركَّب الذي يكون ترك الصلاة جزءاً منه، فترك الصلاة له حبّ ضمني، وهذا الحب الضمني متعلِّق بذات ترك الصلاة، فضده العام هو فعل الصلاة، فيكون فعل الصلاة مبغوضاً بُغْضاً غيرياً إستقلالياً، فتكون الصلاة حراماً وباطلة على كلا القولين. إذن لا ثمرة بين مطلق المقدمة وخصوص الموصلة.

ثم إن صاحب «الكفاية»^(١) فتح مناقشة ثالثة مع الشيخ الأعظم «قده» نقلها عن تقريراته، وصار بصدد دفعها، ونحن نتعرض لها من خلال بيانين، للتشويش الذي يعتورها.

البيان الأول، هو: أنَّ نقيض كل شيء رفعه، فنقيض الفعل هو رفعه، ونقيض الترك هو رفعه، فالفعل ليس هو النقيض لما هو الواجب، لا على القول بوجوب مطلق المقدمة، ولا على القول بوجوب خصوص المقدمة الموصلة، إذ على القول بوجوب مطلق المقدمة، يكون الواجب هو مطلق الترك، ويكون نقيضه هو رفعه، وعلى القول بوجوب خصوص المقدمة الموصلة، يكون الواجب هو الترك الموصّل، ويكون نقيضه هو الترك الموصّل، لا الفعل، ولكن الفعل ملازم مع النقيض، بناء على القول بوجوب مطلق المقدمة، فيكون الفعل حراماً من باب أنه ملازم مع نقيض الواجب، لا إنّه هو نقيض الواجب، فحرمة الفعل بناءً على القول بوجوب مطلق المقدمة، ليس باعتباره نقيضاً، بل لأنه ملازم للنقيض، وهذا بعينه يتم بناءً على القول الآخر، وهو وجوب المقدمة الموصلة، فيقال: الواجب هو الترك الموصّل، والنقيض المحرّم هو رفع الترك الموصّل، ورفع الترك الموصّل المتعلق بالحرمة له حصتان، لأن الترك الموصّل عبارة عن المجموع المركّب من الترك والإيصال، فرفعه يعني رفع المجموع، وذلك، تارة يكون برفع هذا الجزء، وأخرى يكون برفع ذلك الجزء، فهنا حصتان: رفع ذات الترك، ورفع حيثيّة الإيصال، وكلتاها محرّم، لأنّ الحرمة إنحلالية، وإحدى هاتين الحصتين ملازمة مع الفعل، وهي رفع الترك الموصّل الناشئ من رفع ذات الترك، إذن فقد أصبح الفعل ملازماً مع الحرام فهو حرام.

وبهذا لم يبق فرق بين القول بالمقدمة الموصلة، أو القول بمطلق المقدمة، وبهذا التقريب لا يرد كلام صاحب «الكفاية»، إذ يُستفاد من

(١) كفاية الأصول: مشكيني ج ١ ص ١٩٢ - ١٩٣.

«الكفاية»^(١)، إنَّه بناء على القول بالمقدمة الموصلة، لا يكون الفعل ملازماً مع النقيض أصلاً، بل هو أمر مقارن، قد يتفق وقد لا يتفق، فلا ملازمة بين نقيض الواجب والفعل، لإمكان الإنفكاك بينهما.

ومثل هذا من «الكفاية» لا يرد على الشيخ الأعظم «قده»، وذلك، لأن صاحب «الكفاية» «قده» ناظرٌ إلى جامع النقيض، إذ ملازمة الفعل مع الحرام ليس بمعنى ملازمته مع جامع رفع الترك الموصّل، بل مع حصة من حصص رفع الترك الموصّل الذي هو النقيض.

نعم يرد عليه: إنَّ الحرمة لا تسري إلى الملازم، وفرضها أنها لا تسري إلى الملازم، هو فرض أنّ الثمرة المذكورة غير صحيحة، فيتسجل إشكال ثالث على الثمرة.

البيان الثاني، لكلام الشيخ «قده»، هو أن يُقال: بأنَّ نقيض كل شيء رفعه كما تقدّم، ويدعي أنّه إذا كان الواجب مطلقاً المقدمة، فيحرم رفع مطلق الترك، والفعل ليس هو النقيض، بل هو مصداق النقيض.

وهو كما ترى، ففي البيان الأول، يدعي أنّ الفعل ملازم للنقيض، بينما هنا يدعي أنّ الفعل مصداق للنقيض، ولا إشكال في أن الحرمة تسري من المفهوم إلى مصداقه.

وهذا أمر صحيح، ولو أنكر السراية إلى الملازم.

وأما بناءً على القول بالمقدمة الموصلة، فالوجوب يتعلّق بالترك الموصّل، والحرام هو نقيضه، أي: رفعه، ورفع له مصداقان: أحدهما: الفعل، والثاني هو الترك المجرد.

ومن الواضح أنّ الجامع إذا حرّم حرّمت كلّ مصاديقه، لأنّ الحرمة

(١) كفاية الأصول: مشكيني ج ١ ص ١٩٣.

إنحلالية، فعلى كلا القولين، الفعل ليس هو النقيض، بل هو مصداق النقيض.

وهذا البيان نستخلص الجواب عليه من كلام صاحب «الكفاية»^(١)، وذلك بدعوى التفصيل، فالفعل مصداق للنقيض على القول بوجود مطلق المقدمة، ولكن ليس مصداقاً على القول بالمقدمة الموصلة.

وهذا التفصيل لا وجه له بهذا النحو، وذلك، لأنّ نكتة دعوى المصداقية واحدة فيهما، وهي صحة الحمل، فيقال: هذا الفعل رفع للترك، ورفع للترك الموصل، فإن كانت صحة حمل عنوان على مصداق بالحمل الشائع يدل على المصداقية، فهو مصداق على كلا القولين، وإن لم يكن الحمل صحيحاً، أو لم يكن دليلاً، فهو كذلك على كلا القولين، من دون فرق، وبهذا يبدو أن البيان الثاني تام.

وإن شئت قلت، إنّه لا موجب لهذا التفصيل بينهما بعد إفتراض أن نقيض كل شيء رفعه أصلاً موضوعياً لهما، إذ لو كانت مصداقية الفعل لرفع الترك المطلق، بإعتبار إنطباقه وحمله عليه بالحمل الشائع، فهذا الملاك بنفسه موجود بالنسبة إلى الفعل ورفع الترك الموصل، غاية الأمر، أنّ هذا النقيض له مصداقان ومنشئان يُحمل عليهما بالحمل الشائع.

إذن فلا يرد على هذا التقريب ما ذكره في «الكفاية»^(٢) من أن الترك المطلق، نقيضه رفعه، والفعل مصداق له، لأنه عينه، ومتحد معه، فتسري الحرمة إليه، بخلاف الفعل بالنسبة إلى الترك الموصل، فإنه ليس نقيضه، ولذلك يرتفعان معاً.

ولكون كلا هذين البيانيين يشتركان في أصل موضوعي واحد هو أنّ نقيض كل شيء رفعه.

(١) كفاية الأصول: مشكيني ج ١ ص ١٩٣.

(٢) المصدر السابق.

ولكون هذا الأصل الموضوعي هو الذي أوجب القول، بأن الفعل بعنوانه ليس هو النقيض، فليس هو رفعاً للترك بل هو إمّا ملازم أو مصداق.

مثل هذا إضطرّ المحقق الأصفهاني «قده»^(١) للدخول في مناقشة هذا الأصل الموضوعي المفترض في البيانين، حيث قال: إنّ هذا الإلتزام إنما كان بملاحظة ما هو المشهور في الألسنة، من أن نقيض كلّ شيء رفعه، والفعل أمر وجودي، وليس رفعاً للترك، بل رفعه ونقيضه اللّاترك، هو غفلة عن المراد بالرفع، فإنّ الرفع في هذه العبارة كما عليه أهله هو الأعم من الرفع الفاعلي والرفع المفعولي، فالترك رفع للفعل، وهذا رفع فاعلي، والترك مرفوع بالفعل وهذا رفع مفعولي، والإنسان إنما يكون نقيضاً للإنسان حيث أنه مرفوع به، واللّإنسان يكون نقيضاً للإنسان حيث أنه رافع له، وإلاّ لم يتحقق التناقض بين شيئين أبداً، بداهة أنّ اللّاترك وإن كان رفعاً للترك، لكن الترك ليس رفعاً للّاترك، والمناقضة إنما تكون بين الطرفين.

وهنا يمكن أن يقال: بأن المحقق الأصفهاني «قده» لعله يريد أن يُبطل كلاّ التقريبين معاً، ويبيّن وجه التفكير بين موقع الفعل بناء على وجوب مطلق المقدمة، فإن موقع الفعل بناء عليه إنما هو نقيض الترك الواجب، بينما موقعه على القول بالمقدمة الموصلة، ليس نقيض الواجب، إذ إنّ الفعل يُرفع بالترك فيكون نقيضه، أي: مرفوعه، وهذا رفع مفعولي، فلو فرض أنّ الواجب الغيري هو الترك لحُرم الفعل تبعاً له، وأمّا الترك الموصل فليس الفعل رفعاً له، لا بالمعنى الفاعلي، ولا بالمعنى المفعولي، وإنما يكون الفعل مرفوعاً بذات الترك وليس هو الواجب.

وتحقيق المطلب، هو: إنّنا لا نريد أن نفثّش عن النقيض في مصطلح الفلاسفة، وإنما نريد أن نعرف الملاك الموضوعي الذي إقتضى أن يكون الأمر بالشيء مقتضياً للنهي عن ضده العام، وما هي حدود ذلك الضد العام، إذ قد

(١) نهاية الدراية: الأصفهاني ج ١ ص ٣٦٣.

يكون ذلك الضد أوسع أو أضيق منه في المصطلح الفلسفي، ولماذا فضل الأصوليون بين الضد العام والخاص، وما هي النكتة التي إقتضت أن نرى الفعل من باب الضد العام على كلا القولين، أو من باب الضد الخاص، أو من باب الضد العام على أحد القولين، وال ضد الخاص على قول آخر؟

فالضد العام يمكن أن نعبر عنه بأحد تعبيرين، حيث يمكن إدعاء أن كليهما مساوق مع الوجدان القاضي بأن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام.

التعبير الأول، يُقال فيه: إنّ الضد العام هو الشيء الذي يكون معانداً للشيء الآخر ابتداءً، كمعاندة الترك للفعل، ومعاندة الفعل للترك، وليس في طول معاندة شيء آخر، فإنّ كل شيء يعانده ابتداءً عدمه، وعدم كل شيء يعانده ابتداءً معدومه، وهذه معاندة إبتدائية.

ثم إنّ هناك معاندة أخرى تتوقف على هذه المعاندة، وهي المعاندة بين الأمور الوجودية، كالمعاندة بين أن يكون الإنسان سائراً في هذه الجهة، وسائراً في تلك الجهة، فالمعاندة الثانية مبتنية على المعاندة الأولى، وهذه المعاندة الثانية هي المسماة بال ضد الخاص، ولو بطلت المعاندة بين الأمر الوجودي والعدمي، بطلت المعاندة بين الوجوديين.

وعليه يصح أن يُقال: إنّهُ كلما كان المعاند معانداً بالنحو الأول، فهو ضد عام، وكلما كان معانداً بالعرض أي: بالنحو الثاني فهو ضد خاص.

التعبير الثاني: وهذا التعبير هو نفس الأول، لكن نصوغه بتعبير آخر أصولي، فنقول: إنّ كلّ شيئين متعاندين إذا أحضرهما الإنسان في نفسه، فتارة يُفرض أنه بالإمكان أن يُحبّهما معاً رغم تعاندهما، غاية الأمر أنّه لا يمكن للعبد أن يأتي بهما معاً، وذلك، كالكون في مكانين، في مقام علي «ع» ومقام الحسين «ع»، فإن الأمر بأحدهما لا يقتضي النهي عن الآخر، وتارة أخرى، يُفرض أنّ المتعاندين سنخ متعاندين، بحيث أنّ النفس البشرية تضيق عن

حبّهما معاً، كالصلاة، وترك الصلاة، فالأمر بأحدهما يقتضي النهي عن الآخر.

وهذا التعبير الثاني، موازٍ للتعبير الأول، فإذا عرفنا نكتة الوجدان الأصولي القاضي بأن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام، فإننا نرى هذه النكتة موجودة في المقام، فإنّ من أحبّ الترك الموصّل، لا يمكنه أن يُحبّ الفعل، وكذلك من أحبّ الترك المطلق لا يُحبّ الفعل.

إذن فليست نكتة التفصيل بين الضد العام وال ضد الخاص، هي أنّه لا يمكن أن يرتفعاً معاً، أو يجتمعاً معاً، وإلّا لتّمّت شبهة الكعبي، فالترك الموصّل هو من الضد العام عند الأصوليين أيضاً.

وعليه فالثمرة المزبورة باطلة. والمناقشة الثالثة هي الصحيحة.

ثمرة وجوب المقدمة

الجهة السادسة:

بعد أن إنتهى الكلام حول ثمرة المقدمة الموصلة، نستأنف الكلام حول ثمرة البحث في مقدمة الواجب، والمقصود بالبحث هنا، هو ثمرة البحث من الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته، لا ثمرة تمام ما تقدّم من العناوين.

وتوضيح الحال يتوقف على مقدمة، حاصلها إنّ الثمرة يُتصور إفتراضها على نحوين:

النحو الأول، هو: إنّهُ تارة تكون ثمرة البحث عن أصل جعل المولى، من قبيل أنّ حجّة خبر الواحد هل يثبت بها جعل المولى لوجوب السورة أو وجوب صلاة الجمعة، لأنّ زرارة أخبر بذلك مثلاً؟، وهذه ثمرة عن أصل الجعل.

النحو الثاني، هو: أن نفرض الفراغ عن الجعل والعلم مسبقاً، كما لو كان قد صدر من المولى جعلاً للحكم على موضوع كلي، وإثماً يقع البحث في أن موضوع أو متعلّق ذلك الجعل الكلي، هل ينطبق على هذا المورد أو لا ينطبق؟.

فمثلاً حرمة أخذ الأجرة على الواجب، هي جعل من الجعول، إذا ثبت برواية زرارة، يكون ثمرة لحجّة خبر الواحد، وهو من النحو الأول، فإذا وقع البحث في أنه هل هذا واجب حتى يحرم أخذ الأجرة عليه أو لا؟. فهذه ثمرة

من النحو الثاني، وهذا النحو الثاني ليس هو المقصود في بحث ثمرة وجوب المقدمة، وإنما المقصود من البحث في المسألة الأصولية هنا، هو النحو الأول، وهو إثبات جعل شرعي، لا تطبيق جعل ثابت على صغرى من صغرياته بعد الفراغ عن أصل الجعل.

بناء على هذا، قد يُقال: بأنَّ بحث الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته، لا ثمرة أصولية له، لأنَّ الثمرة لا تخلو من أحد أمرين:

الأمر الأول، هو أن يُقال: إنَّ الثمرة من الملازمة، هي التوصل إلى الوجوب الغيري للوضوء، أو نصب السلم، وهذه ثمرة أصولية تدخل في النحو الأول، لأنه يُستكشف بالملازمة أصل جعل الوجوب الغيري، وهذا هو مفاد عبارة المحقق الخراساني^(١).

إلا أنه إعتُرض عليه: بأنَّ الثمرة المتوقَّعة من المسألة الأصولية، وإن كان هو إثبات جعل من قبل المولى، ولكن ليس كل جعل وكل حكم، بل الحكم الذي يكون موضوعاً للثواب والعقاب، وقابلاً للتنجز وعدمه، لأنَّ هذا هو المهم عند الفقيه، والوجوب الغيري لا يُقَرَّب ولا يُبْعَد، أي: لا ثواب عليه بنفسه، ولا عقاب على تركه بنفسه، فلا شأن للفقيه به، فلا يكون ثمرة للمسألة الأصولية، لأنَّ الوجوب الغيري خارج عن إهتمام الفقيه.

الأمر الثاني، هو أن نقول: بأنَّ وجوب المقدمة الغيري يُحقق تطبيقاً من تطبيقات جعل مفروغ عنه من قبيل حرمة الأجرة على الواجبات، فإنه بواسطة الملازمة يمكننا تشخيص ومعرفة أن المجعول ما هو، على إختلاف في بعض التشقيقات، ومثل هذه الثمرة ليست ثمرة أصولية، بل تُتصور لأي بحث في مفردات المعرفة البشرية. وتقع ثمرة له، وعليه، فهي أجنبية عن الثمرة الأصولية. ومن هنا قيل بأنه لا ثمرة لهذا البحث.

(١) كفاية الأصول: مشكيني ج ١ ص ١٣٩ - ١٩٢.

إلا أن الصحيح وجود ثمرة أصولية على بعض الأقوال والتقادير في وجوب المقدمة، حيث يقع التنافي بناء عليه، بين وجوب ذي المقدمة النفسي، مع حرمة المقدمة، ومن ثمّ يقع التعارض بين دليليهما، وقد لا يقع على بعض التقادير الأخرى.

وتوضيح ذلك، هو أنّ المقدمة على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: مقدمة مباحة بطبعها، وبتمام أفرادها.

القسم الثاني: مقدمة محرمة بطبعها، بقطع النظر عن مقدميّتها.

القسم الثالث: مقدمة هي بطبعها بعض أفرادها حرام، وبعضها الآخر

مباح.

أما القسم الأول، فلا يُتصوّر فيه ثمرة على القول بوجوب المقدمة، لأنه من الواضح أنه لا تراحم، ولا تعارض.

أما القسم الثاني، فهو من قبيل توقف إنفاذ الغريق على الإجتياز المحرّم.

فهنا يوجد دليلان: دليل «لا تغصب»، ودليل «إنقاذ الغريق»، وكل من الدليلين يدل على ثبوت الجعل على القادر، والقادر هو، إمّا شخص غير مشغول، أو شخص مشغول بواجب مساوٍ لهذا الواجب.

وحينئذٍ، إن بنيّنا على عدم وجوب المقدمة رأساً، وأنكرنا الملازمة، فهذان الدليلان متزاحمان، وليس بينهما تنافٍ وتعارض، لأنّ الجعل في كل منهما لا ينافي الجعل في الآخر، بل كلّ منهما يطلب إمتثاله مع القدرة، مع أن المكلف لا يستطيع إمتثالهما معاً. وحينئذٍ في مثله، يجري قانون التراحم في مقام الامتثال، فيقدّم الأهم، فإن كان الأهم هو ذو المقدمة، فيجب إمتثال خطابه.

وإن بنيّنا على وجوب المقدمة، وقلنا: إنّ الواجب هو خصوص المقدمة

الموصلة، فالأمر كذلك أيضاً، فلا تعارض بين الدليلين، وذلك لأن دليل «لا تغضب» يُنشئ حزمة على القادر غير المبتلي بواجب مساوٍ أو أهم، فإن كان «الإنقاذ» مساوٍ أو أهم، فمعناه، أن دليل «لا تغضب» يُنشئ حزمة على من لا ينقذ الغريق.

وهنا لا تعارض بين الدليلين، بل الدليلان متزاحمان، فيجري قانون التزاحم، فيُقدم الأهم ملاكاً.

وأما إذا قلنا بإستحالة إختصاص الوجوب بالمقدمة الموصلة، حينئذٍ سوف يتحقق تعارض بين «لا تغضب»، و«أنقذ الغريق»، لأن دليل «إنقذ» يستتبع وجوباً متعلقاً بمطلق المقدمة، أي: بمطلق الغضب، الجامع بين الموصل وغيره، وهذا ينافي حزمة الغضب ولو على تقدير عدم «الإنقاذ»، إذن فيحصل تعارض بين الحرمة والوجوب، وتسري المعارضة إلى دليليهما، وحينئذٍ إذا لم يكن عندنا علم من الخارج، فيجب أن نتعامل مع الدليلين معاملة المتعارضين، إذن فقد ظهرت ثمرة في هذا القسم.

وأما القسم الثالث، وهو ما إذا كانت المقدمة لها فردان: أحدهما بطبعه محرّم، والآخر بطبعه محلّل.

وهنا إذا بنينا على عدم وجوب المقدمة، فلا تعارض ولا تزاحم.

وأما إذا قلنا بوجوب المقدمة، وقلنا: إنّ الوجوب ثابت على الحصة المباحة، كما هو المشهور، لعدم وجود مقتضى لترشيح الوجوب الغيري على المقدمة المحرّمة بطبعها، فلا تعارض أيضاً.

وأما إذا بنينا على مدعى السيد الخوئي «قده»^(١) من أنّ الوجوب الغيري، «مقتضيه»، نسبته إلى المباح والمحرّم على حدّ واحد، لأنّ ملاك الشوق الغيري هو التوقف، وهو موجود في كلتا المقدمتين على حد سواء،

(١) محاضرات فياض: ج ٢ ص ٤٣١ - ٤٣٢.

فمقتضى القاعدة تعلّق الوجوب الغيري بالجامع بين المحرّم والمباح، فيدخل الباب في باب إجتماع الأمر والنهي بالمعنى الأعم من الإجتماع.

وحينئذٍ، إن قيل: بأن الوجوب الغيري متعلّق بعنوان المقدمة، فيكون المقام من باب تعدّد العنوان، أي: من باب إجتماع الأمر والنهي بالمعنى المصطلح، لأنّ عنوان الواجب غير عنوان الحرام.

فإن قلنا بجواز الإجتماع في تلك المسألة، فلا تعارض.

وإن قلنا بعدم جواز الإجتماع، فلا تعارض أيضاً، لإختصاص الوجوب بالموصلة.

وإن قلنا: بأن عنوان المقدمة حيثيّة تعليليّة، والوجوب الغيري لا يتعلّق بعنوان المقدمة، بل بواقع «نصب السلم» «والمشي إلى الشاطئ»، أي: بواقع المقدّمة.

وحينئذٍ قد يتفق أن تكون الحرمة متعلّقة بعنوان الغضب، فتدخل المسألة في باب إجتماع الأمر والنهي.

وإن كانت الحرمة متعلّقة بنفس العنوان، تعيّن القول بإمتناع إجتماع الأمر والنهي، وحينئذٍ، يختص الوجوب بالموصلة إذا كان الملحوظ عالم الثبوت والدلالة الإلتزامية العقلية لدليل الوجوب.

وإن كانت الدلالة الإلتزامية لفظية، كان من التعارض بين الخطابين، كما مرّ في القسم الثاني.

إذن فالقسم الثالث، على بعض تقادير هذه المسألة، يدخل في الإمتناع، وعلى البعض الآخر، لا يدخل.

ولعلّ هذا، هو المراد من الثمرة المنسوبة إلى «الوحيد البهّهاني»، من دخول المقام في مسألة إجتماع الأمر والنهي، وحينئذٍ لا ترد إشكالات صاحب «الكفاية» الثلاثة.

حكم الشك في وجوب المقدمة:

الجهة السابعة:

أو تأسيس الأصل عند الشك في وجوب المقدمة.

ومصّب إجراء هذا الأصل، تارة يكون نفس محطّ البحث الأصولي،
أي: مسألة الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته.

وتارة أخرى يكون مصبّه - المسألة الفقهية - أي: في مرحلة النتيجة،
وهي نفس وجوب المقدمة إثباتاً ونفيّاً.

والصحيح، هو: إنّه لا يمكن الرجوع في المقام، لا إلى الأصل بلحاظ
وجوب المقدمة، ولا بلحاظ نفس الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب
مقدمته، إلّا في موارد نادرة.

وتوضيح ما ينبغي أن يُقال في مقام الإشكال على إجراء الأصل في كلا
المقامين هو: إنّه إن أُريد إجراء الأصل في الوجوب الغيري، أي: المقدمة،
فإنه لا يجري فيها شيء من الإستصحاب أو البراءة، وذلك لأنّ الأصل العملي
لا بدّ أن ينتهي إلى الأثر العملي في مقام التعذير والتنجيز، وإستصحاب عدم
الوجوب أو البراءة، لا يجري إلّا إذا كان ينتهي إلى التنجيز والتعذير، وإلّا
يكون جعله لغواً صرفاً، لوضوح أن الأصول إنما جعلت لذلك، وكل حكم
ظاهري لا يُتصور فيه التعذير والتنجيز، لا تشمله أدلة الأحكام الظاهرية.

وفي مقامنا هذا، لا يُتصور تنجيّاً أو تعذيراً للوجوب الغيري مستقلاً،

كما أنّ الوجوب الغيري لا يقع موضوعاً للثواب والعقاب، ومن هنا فلا معنى للتأمين عليه، لا بلسان البراءة، ولا بدليل الإستصحاب.

نعم لو فرض أن الوجوب الغيري وقع موضوعاً لحكم نفسي، فحينئذٍ، لا بأس بإجراء الإستصحاب لنفي الوجوب الغيري.

فيقال: إنّ نصب السّلم لم يكن واجباً قبل وجوب الكون على السطح، فيُستصحب عدم وجوب نصب السّلم، ويُقصد بالإستصحاب هنا، نفي الأثر الشرعي، وهو الوجوب المترتب عليه لو كان هناك مثل هذا الدليل، فيكون إستصحاب عدم الوجوب الغيري منتهياً إلى الأثر العملي، لا بلحاظ محرّكية نفس الوجوب الغيري، بل للتأمين على النتيجة المترتبة على الوجوب الغيري. إلّا أنّ هذا غالباً، هو مجرد فرض، لأنّ ما يُذكر له من المصاديق قابل للمناقشة.

فمثلاً يُقال: إنّ الدليل دلّ على حرمة أخذ الأجرة على الواجب، وحينئذٍ، هذه الحرمة ليست حكماً غيرياً، بل هي حكم نفسي تكليفي أو وضعي، بمعنى البطلان، وقد أُخذ في موضوعه عنوان الواجب، والواجب يشمل بإطلاقه الواجب الغيري، فإذا شككنا في إتصاف هذه المقدمة بالوجوب الغيري، فنشك في حرمة أخذ الأجرة، فنستصحب عدم كون هذه المقدمة واجبة، وبالتالي نكون قد نفينا حرمة أخذ الأجرة، لأن أخذ الأجرة، إنما يحرم على الواجب، وهذا العمل ليس بواجب، فالأجرة عليه غير محرمة.

هذا الكلام لا بأس به لو دلّ دليل على عدم جواز أخذ الأجرة على الواجب بهذا العنوان.

ولكن لم يدل دليل على ذلك بهذا العنوان، وإثماً عدم جواز أخذ الأجرة يرتبط بإحدى نكتتين: إحداهما غير موجودة في المقدّمة على كل حال، والثانية موجودة على كل حال، سواء قلنا بالوجوب الغيري، أو لم نقل.

أمّا النكّة الغير موجودة في المقدّمة على كل حال، حتى لو قيل

بالوجوب الغيري، هي نكتة إستظهار المجانية من دليل الوجوب، بمعنى أنّ المولى يوجب على المكلف أن يعمل عملاً مجاناً، وحينئذٍ إن سُلّم إستظهار المجانية، فهو يُسَلّم من جهة الأمر بشخصه، بمعنى أنّ من أوجب عملاً مجاناً على شخص، فلا يجوز لهذا الشخص أخذ الأجرة عليه، أمّا الغير فلا بأس بأخذه الأجرة على ذلك العمل، وعلى هذا فلا يجوز أخذ الأجرة على العمل من قبل المكلف به.

وهذه النكتة لا توجد في المقدمات حتى لو قيل بوجوبها الغيري، لأنّ مجرد وجوبها الغيري لا يقتضي الإلزام بها مجاناً، بل إنّما يقتضي إيجادها، وأمّا الإتيان بها مجاناً فيحتاج إلى دليل آخر، ولا يكفي إستظهار المجانية من دليل الوجوب.

وأما النكتة الثانية، فهي: إنّ الإنسان إنّما يأخذ الأجرة على عمله إذا كان مسلطاً عليه، حيث يكون له أن يبذله أو لا يبذله، وحينئذٍ لا بدّ له من مقابل وأجرة في مقابل بذله، فله أن يأخذ الأجرة.

وأما إذا كان لا بدّ له من أن يعمل، فمثل هذا لم يبق له مالّة، فكأنّ مالّيته قد أهدرت، وكأنّ ليس له سلطان بعدّ عليه، إذ العقلاء لا يعتبرونه مسلطاً بعدّ على عمله إذا كان لا بدّ له من أن يبذله.

وهذه النكتة لو تمّت، فهي موجودة في المقدمة على كل حال، لأنّ اللابدية في مقام العبودية ثابتة على كل حال، فالمكلف كما أنّه لا بدّ له من الكون على السطح، فإنّه لا بدّ له كذلك من «نصب السلّم»، فمسألة عدم حرمة أخذ الأجرة غير مربوطة، إذن بالوجوب الغيري، من دون فرق بين القول بالوجوب الغيري وعدمه.

وقد تُذكر كبرى أخرى في المقام غير هذه. وحاصلها، هي: إنّ الفاسق لا يجوز الإهتمام به مثلاً، فيقال: لو ترك الإنسان المقدمة وهي واجبة بالوجوب الغيري، فهو إذن فاسق، وإذا لم تكن واجبة فلا يكون فاسقاً، فهنا

يُستصحب عدم وجوب المقدمة لنفي كون الإنسان التارك لها فاسقاً، فيجوز الإهتمام به .

والجواب عليه، هو: إنّ الفسق تارة يُفرض فيه كفاية الذنب الواحد، سواء أكان صغيراً أو كبيراً، «كما هو الصحيح» ويبقى فاسقاً ما لم يتب، فإذا تاب مع بقاء الملكة، رجعت إليه العدالة .

وحينئذ لا مجال لهذا الكلام، لأنّ تارك المقدّمة تارك لذيها على كل حال، فهو فاسق .

وأما إذا قلنا بأنّ الفسق متقوم بإرتكاب الكبيرة، والإصرار على الصغائر، ولنفرض أنّ ذا المقدمة تركه من الصغائر فلو فرض عدم وجوب المقدمة، إذن فلم تصدر منه إلّا صغيرة واحدة، وهي ترك ذي المقدمة، فلا يكون فاسقاً .

وأما إذا بُني على وجوب المقدمة يكون قد صدر منه إذن محرّمان صغيران، المقدمة، وذو المقدمة، إذن فهو فاسق .

وهذا الكلام غير صحيح، حتى لو قلنا بأنّ الفسق يكون بالإصرار على صغيرتين، وأنه لا بدّ أن تكون الصغيرتان على كل واحدة منهما عقاب، لقبح خاص بهما عند العقل، وإلّا فالمقدمة قبّحها إذا تُركت، قبّحٌ غيري لا عقاب عليه، وحينئذ لو سلّمنا هذا المبنى، فإنّ ربط الواجب الغيري بهذا غير صحيح، لأنّ المراد من الصغائر هو بحيث أن كل صغيرة لو انفردت لعوقب عليها منفردة .

وفي المقام غير هذا، إذ ندّعي أن الإصرار على الصغائر أمر نفساني، وحينئذ لا يمكن نفيه باستصحاب عدمه، أو غير ذلك، لأنه أمر نفساني ملازم لترك الواجب، ونفيه بنفي الأمر الخارجي لا يتم إلّا على القول بالملازمة، بل حتى لو سلّمنا التصميم في كل صغيرة، فإنّ عنوان الإصرار حالة نفسية ملازمة لترك الواجبين، فلا يثبت بالإستصحاب لأنه يكون من الأصل المثبت .

وقد تُذكر كبرى الثالثة، وهي: براءة ذمة الناذر فيما لو نذر أن يأتي بواجب، فإنه لو قيل بوجوب المقدمة غيرياً، ثم أتى بهذه المقدمة، فقد برئت ذمته ولو لم يأتِ بذِي المقدمة، بخلاف ما إذا لم نقل بوجوب المقدمة، فإنه لم تبرأ ذمته.

وحينئذٍ لو أجرينا إستصحاب عدم وجوب المقدمة، تثبت براءة ذمته.

وهذه الكبرى غير تامة، لأنها موقوفة على معرفة موضوع أدلة لزوم الوفاء بالنذر، ففي نذر صلاة ركعتين في المسجد يوجد عنوانان: أحدهما عنوان صلاة ركعتين، وعنوان ثانوي آخر هو الوفاء، لأنّ الركعتين وفاء.

وهنا لا إشكال في أنّ متعلّق إلّتزام الناذر إنّما هو العنوان الأول، لأنّ الثاني ينشأ من الأول.

ويبقى أن نعرف متعلّق إلّزام الشارع ما هو، هل هو عنوان الوفاء بما هو وفاء بنحو الموضوعية، أم إنّهُ عنوان الوفاء بما هو مشير إلى صلاة ركعتين؟.

فعلى الأول: يكون الإستصحاب الذي يجري لتحقيق أنّ هذا مصداق للطبيعة المنذورة أو لا، يكون إستصحاباً مثبتاً للوازم الطبيعة التي تعلّق بها إلّتزام الناذر، لأنّ عنوان الوفاء عنوان ثانوي ملازم عقلاً مع الطبيعة التي تعلّق بها إلّتزام الناذر.

وعلى الثاني: فلا بأس بإجراء الإستصحاب، لأنّ الناذر، إن نذر أن يأتي بواجب ثم شك، فالحكم الشرعي تعلّق بالإنّيان بواجب.

وهكذا يُستخلص أن إجراء الأصل في نفس وجوب المقدمة، لا أساس له غالباً، على أنّ مثل هذه الثمرة يمكن تصورها في كل مسألة. هذا في المسألة الفقهية.

وأما المصّب الثاني لإجراء الأصل، وهو الملازمة بين الوجوبين: فمن الواضح أنه لا يجري أصل عملي، ولا إستصحاب عدم الملازمة، وذلك بنفس

النكته المتقدمة في المصّب الأول، وهي عدم أنتهائه إلى الأثر العملي من التنجيز والتعذير، مضافاً إلى أن الأثر العملي المترقب، إنما هو الإنتهاء إلى الوجوب الغيري، والحال أنه قد فرضنا أن الوجوب الغيري لا ينتهي إلى الأثر العملي المطلوب.

بل حتى لو سلّم أن الوجوب الغيري له أثر عملي، فمع ذلك لا يجري الأصل في الملازمة، باعتبار أنّ ترتب الوجوب الغيري على الملازمة، هو ترتب تكويني عقلي لا شرعي، لأنّ الترتّب الشرعي، هو عبارة عن ترتب الحكم المجعول على موضوعه المحدّد، وأمّا ترتب نفس الجعل على ظروف المولى التي دعت إلى الجعل، فهو ترتب عقلي، لأنّه ليس بجعل آخر من قبل الشارع بما هو شارع.

وفي المقام، الملازمة هي التي دعت المولى كي يجعل، وليس المولى قد جعل الوجوب الغيري، وكان موضوع جعله هو الملازمة، كما قد جعل وجوب الحج على الاستطاعة.

وإن شئت قلت: إنّ عدم جريان الأصل في مصبّه الثاني، وهو الملازمة بين الوجوبين أكثر وضوحاً من الأول، إذ مضافاً إلى ما تقدّم من عدم إنتهائه إلى أثره العملي من التنجيز والتعذير، يُقال: إن ترتب الوجوب الغيري للمقدمة على الملازمة ليس شرعياً، لأنّ الملازمة بين الجعلين النفسي والغيري ليس شرعياً، وإنما الشرعي هو ترتب المجعول على موضوعه، لا ترتب الجعل على أسبابه وظروفه، فهو ترتب عقلي، وكذلك عدم جريانه في مورد المسألة الفقهية كما عرفت، لأنه لا ينتهي إلى أثر عملي في مقام التنجيز والتعذير، غير أن صاحب «الكفاية» «قده» أشار إلى عدة إشكالات أخرى تصدّى إلى دفع جملة منها^(١):

■ الإشكال الأول: وهو يرد على إجراء الأصل بصيغته الإستصحابية في

(١) كفاية الأصول: مشكيني ج ١ ص ١٩٩.

مورد المسألة الأصولية، ولا يرد في المسألة الفقهية.

وحاصل الإشكال، هو: إنَّ إستصحاب عدم شيء، إنما يكون فيما إذا عُلِمَ بعدمه في زمان، ثمَّ شُكَّ في إنتقاضه، وحينئذٍ فإنَّ لوحظ وجوب المقدمة فيُقَال: كان يُعلم بعدمه سابقاً، كما لو كان يُعلم قبل الزوال بعدم وجوب الصلاة، إذن فلم يكن هناك وجوب للوضوء، وبعد الزوال يُشكَّ في أنه هل حدث وجوب غيري على الوضوء أو لا؟ حينئذٍ يُستصحب عدم حدوث وجوب غيري للوضوء.

وأما في مورد المسألة الأصولية، وهي الملازمة بين وجوب المقدمة وذيها: فهنا يُستشكل بالحالة السابقة، لأنَّ الملازمة لو كان لها حالة ثابتة فهي أزلية الثبوت، وعلى فرض عدمها، فهي أبدية العدم، إذن فلا موضوع للإستصحاب فيها على كل حال.

وتحقيق الكلام في ذلك أنَّ للملازمة معنيان:

المعنى الأول: هو أن تكون الملازمة من طرز القضية الشرطية، كما نقول: لو وُجد وجوب الصلاة، لكان مستلزماً لوجوب الوضوء. وهذه الملازمة على فرض صدقها، فهي صادقة حتى قبل تحقق طرفيها الشرط والجزاء، وليست لها حالة سابقة حتى تُستصحب.

المعنى الثاني للملازمة، هو: أن تكون الملازمة بنحو القضية الفعلية، أي: إنَّ عليّة وجوب الصلاة لوجوب الوضوء، ليست لأجل أنه بحيث لو وجد وجوب الصلاة، وُجد وجوب الوضوء، إذ إنَّ هذه العليّة إذا أخذت بثبوتها الفعلي المنتزعة في طول وجود العلة خارجاً، فهي مسبقة بالعدم لا محالة، لأنَّ هذه العليّة شأنٌ من شؤون وجود وجوب الصلاة في الخارج، إذ قبل وجود الوجوب للصلاة، لا عليّة له. ومن هنا يجري إستصحاب العدم الأزلي لهذه العليّة والملازمة.

إذن ففرق بين نحوي العليّة، بين النحو اللولائي، والنحو الفعلي، إذ

الثاني مسبق بالعدم، فيجري الإستصحاب فيه .

■ الإشكال الثاني: وهذا الإشكال لا يختص بمورد المسألة الفقهية، بل يعم المسألة الأصولية وحاصله:

إننا نريد أن ننفي بالأصل الوجوب الغيري، وإجراء الأصل العملي لنفي الوجوب الغيري، يؤدي إلى احتمال إرتكاب المحال، إذ نحتمل الملازمة بين الوجوبين: النفسي والغيري، وإستحالة الإنفكاك بينهما، وإجراء الأصل لنفي الوجوب الغيري، تفكيك بين ما يُحتمل أنهما متلازمان، والتفكيك بينهما مستحيل، ومعنى هذا، أننا نعمل عملاً نحتمل كونه مؤدياً إلى محال، فيكون محالاً، إذ احتمال المحال محال، وثبت ما يُحتمل إستحالته محال.

بينما الأصول العملية وبقية الحجج الشرعية، لا بدّ من إنتهاؤها إلى نتائج مقطوعة لا محتمله، وإلاّ فإحتمال الإستحالة في ثبوت التعبد، مساوق مع عدم ثبوته.

وهذه النكته تختص بالمقام، وهي بخلاف ما لو أجرينا إستصحاب عدم وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، فإننا هناك لا نحتمل أن يؤدي ذلك إلى المحال.

وقد تعرض صاحب الكفاية (قده)^(١) للجواب على هذا الإشكال حيث قال: إنه يكون تاماً على تقدير، ولا يكون تاماً على تقدير آخر، ذلك لأنّ الإستصحاب لا ينفي الوجوب الغيري واقعاً وحقيقة، وإلاّ قلنا بالتصويب، وإنما ينفي فعليّة ذلك الحكم، وحينئذٍ فإن كانت الملازمة المحتملة بين الوجوبين محتملة في مرحلة الواقع دون مرحلة الفعلية، أي: بين واقع وجوب الصلاة والوضوء، لا فعليّة وجوب الصلاة أو الوضوء، إذا كان هكذا، فالإشكال غير وارد، وذلك لأننا لا نحتمل الملازمة في مرحلة الفعلية.

(١) كفاية الأصول: مشكيني ج ١ ص ١٩٩ - ٢٠٠.

إذن فما هو محتمل الإستحالة، يكون بلحاظ مرحلة، والتفكيك بالأصل يكون بلحاظ مرحلة أخرى. وأمّا إذا كانت الملازمة المحتملة محتملة في كلا العالمين، بحيث أن وجوب الصلاة واقعاً، يستلزم وجوب الوضوء واقعاً، ووجوبها فعلياً، يستلزم وجوبه فعلياً، إذا كان هكذا، يتم الإشكال، لأننا سنوجد تفكيكاً بين الفعليتين بالأصل، ونحن نحتمل إستحالة ذلك.

وهذا الكلام ينحل إلى مطلبين.

● **المطلب الأول:** هو أنّ الإشكال، غير وارد على تقدير.

● **المطلب الثاني:** هو أنّ الإشكال، وارد على تقدير إحتمال الملازمة في كلا العالمين.

● **أمّا المطلب الأول:** فإنّ الظاهر من لحن عبارة المحقق الخراساني «قده»^(١) هو الميل إلى هذا المطلب، وهو أنّ الملازمة المحتملة، إنّما هي في مرحلة الواقع دون الفعلية، بينما المنفي بالأصل، هو مرحلة الفعلية دون الواقع.

إذن فهنا يوجد بحثان: أحدهما، جريان الأصل فيما لو كانت الملازمة بين الوجوبين في مرحلة الأحكام الواقعية فقط. والثاني: عدم جريانه فيما إذا كانت الملازمة بينهما في مرحلة الأحكام الفعلية.

وهنا لا بدّ من التساؤل، بأنه ماذا يريد المحقق الخراساني «قده» من مرحلة الفعلية ومرحلة الواقع في الأحكام الشرعية، إذ إنّ هناك ثلاثة معانٍ للفعلية في قبال الواقع:

المعنى الأول: هو أنّ الفعلية، وكما يتناسب مع مصطلح المحقّق الخراساني «قده» فيها، هي الأحكام الإنشائية التي لا يكون على طبقها إرادة

(١) كفاية الأصول: مشكيني ج ١ ص ٢٠٠.

مولوية تامة، أي: إِنَّهُ لا حقيقة لها سوى الاعتبار والإنشاء، ثم تصبح أحكاماً فعلية، وفي مرتبة الحكم الفعلي، عندما يكون على طبقها إرادة مولوية جادة.

والخلاصة: إنها حكم إنشائي لكن فيه روح الحكم الفعلي ولذا قال: إِنَّهُ لا تنافي بين الأحكام الإنشائية لأنها مجرد لقلقة لسان وإعتبار.

وعلى هذا الأساس جمع بين الأحكام الواقعية والظاهرية في ردّه على شبهة ابن قبة، فذهب إلى إرتفاع فعلية الحكم الواقعي في موارد الأصول والإمارات، وبقائه إنشائياً محضاً، حيث أنه لا تناقض في إجتماع حكمين متضادين على مستوى الإنشاء والإعتبار، وإنما التناقض والإستحالة في إجتماع إرادتين واقعتين فعليتين. فلو أنه قام أصل مثلاً، أو إمارة، على خلاف الحكم، فيكون هذا خلافاً للحكم الإنشائي لا الفعلي، فيرفع الحكم الفعلي دائماً ويبقى الإنشائي.

وحينئذٍ لو كان مراد المحقق الخراساني «قده» من الفعلية هذا المعنى، إذن فمعناه أن الملازمة المحتملة، إنما هي بين الوجوب الإنشائي للصلاة، والوجوب الإنشائي للوضوء، وإستصحاب عدم وجوب الوضوء لا ينفي الوجوب الإنشائي للوضوء، بل ينفي الوجوب الفعلي له.

وإن شئت قلت: إِنَّهُ بناءً على إرادة هذا المعنى للفعلية، يكون من الواضح بمكان، عدم صحة دعوى إختصاص التلازم بين الوجوبين في مرحلة الأحكام الواقعية، وعدم ثبوته في الأحكام الفعلية.

إذ كيف يمكن توهم التلازم بين الإنشاءين اللذين هما مجرد لقلقة لسان وإعتبار، ودعوى عدم التلازم بين الإرادتين الحقيقيتين، فإن هذا من البطلان بمكان.

بل إنّ الأمر على العكس من ذلك تماماً، لأنّ المولى قد يُنشئ وجوب الصلاة دون وجوب الوضوء، ولكن لو أراد الصلاة جداً لأراد الوضوء.

المعنى الثاني، للفعلية بحسب مصطلح المحقق النائيني «قده»: حيث

يصطلح بالفعليّة في مقابل الجعل، دون الإنشاء، إذ الجعل لا ينفك عن الإرادة، بخلاف الإنشاء، ويريد بالفعلية المَجْعول، فالمولى إذا حكم بوجوب الحج على المستطيع، فهذا جعل، فإذا صار مستطيعاً في الخارج، وصار الحج واجباً عليه فهذه فعليّة.

وهنا يُقال: بأنّه إذا أراد المحقق الخراساني «قده» من الفعليّة هذا المعنى، فكلامه أيضاً واضح البطلان، وذلك، لأنّ الإستصحاب لا يمس الجعل الواقعي، ولا المَجْعول الواقعي، وإلّا فأَيّ معنى لإعترافه، بأن الإستصحاب يهدم الفعليّة، مع أنّه لا يهدم المَجْعول الواقعي الذي هو معنى الفعليّة.

وأيضاً لا يبقى معنى للتفكيك بين الملازمة في مرحلة الفعلية والواقعيّة، فإن الجعل إذا لازم الجعل، كان المَجْعول ملازماً للمَجْعول دائماً.

وإن كان لا يُحتمل عادة أن ينظر صاحب «الكفاية» «قده» إلى مصلح الميرزا «قده» هذا في معنى الفعليّة، فإن الإمارات لا ترفع المَجْعول.

المعنى الثالث للفعلية، وهو من اصطلاحات المحقق الأصفهاني «قده»^(١):

فإنّه إصطلاح بالفعليّة، فعليّة الباعثيّة والمحرّكيّة التي هي مترتبة على الوصول، ولهذا فهو يرى أن فعليّة كل حكم فرع وصوله، فهي عنده متقوّمة بالوصول، وهي مقاربة لمرحلة المنجزية بحسب الإصطلاح العام ومساوقة له.

وحينئذٍ إذا أخذنا بهذا الإصطلاح يتم جواب صاحب «الكفاية» «قده» إذ إنّهُ من الواضح أنّ لا تلازم بين الوجوبين والحكمين في مرحلة الفعلية والتنجز. إذن فلا بأس بالتفكيك بينهما إذ لا ملازمة بين وصول الوجوب النفسي وبين وصول الوجوب الغيري، حينئذٍ يصح ما ذهب إليه المحقق

(١) نهاية الدراية: ج ١ ص ٣٧٣ حاشية الحاشية.

الخراساني «قده» في المقام، من أن الإستصحاب يهدم الفعلية لا الواقع، لأن الإستصحاب يحجب الحكم الواقعي فيصبح دون فعلية ومن دون تنجز.

وبهذا يكون كلام صاحب «الكفاية» «قده» هو الجواب الصحيح.

● وأما المطلب الثاني: وهو ما لو إلترمنا بأن الإستصحاب يؤدي إلى التفكيك في مرحلة الفعلية، وكانت الملازمة المحتملة في مرحلة الفعلية كذلك، وذلك كما لو أخذنا بالتفسير الأول للفعلية بحسب مصطلح صاحب «الكفاية» «قده».

وقد إعترف صاحب «الكفاية» «قده» هنا في جوابه على إشكال إحتمال إرتكاب المحال، بأن الإشكال وارد، وأن الإستصحاب هنا لا يعقل جريانه للمحذور المذكور.

ولكن المحقق الأصفهاني «قده»^(١) في حاشيته على الكفاية لم يقبل بذلك وقال: بأن الإستصحاب، وإن كان هنا مؤدياً إلى أمر محتمل المحال، ولكن لا بأس بالتمسك بدليله وإجرائه، إذ إن الإستصحاب مفاد دليل إجتهادي وهو: لا تنقض اليقين بالشك. وهنا نفرض أن الإستصحاب أمر يُحتمل إستحالته، لأنه يُحتمل أن يكون مؤدياً إلى المستحيل، ولكن على أي حال، فإن الإستصحاب هو مؤدى دليل من قبل المولى، فلا يمكن طرح هذا الدليل لمجرد إحتمال الإستحالة، ما لم تقم حجة على خلافه، وإحتمال الإستحالة ليس حجة، فلا يمنع عن تصديق الحجة، لأن الإحتمال لا يساوق القطع بالبطلان، بل هو مجرد إحتمال للبطلان.

وهنا نذكر مثالين،^(٢) لتوضيح الفكرة وتمهيداً للجواب:

المثال الأول: هو أننا لو فرضنا أننا شاكون في إستحالة تكلم الميت، ثم

(١) نهاية الدراية: الأصفهاني ج ١ ص ٣٧٣ - ٣٨٤.

(٢) كفاية الأصول: مشكيني ج ١ ص ١٩٩.

قامت بيّنة على أنّ ميتاً «ما» تكلم، وقد شملت أدلة الحجية تلك البيّنة، فهل كنّا نقول هنا: إنّنا لا نقبل بالبيّنة، لإحتمال إستحالة ما أخبرت عنه؟. طبعاً لا نقول ذلك، وذلك لأنّ الدليل الدال على حجية البيّنة، يقتضي العمل بها ما لم يحصل دليل على خلافها، وهنا في المقام لم يحصل يقين، وإنّما هو مجرد إحتمال إستحالة ما أخبرت عنه.

المثال الثاني: هو أنّه لو فرض أنّنا نشك في إمكان جعل الحجية لخبر الواحد، فحينئذٍ، لو دلّ ظهور آية أو سُنّة متواترة على حجية خبر الواحد، فهل كنّا نرفع اليد عن هذا الظهور؟. طبعاً لا، وذلك لأنّ مقتضى حجية الظهور المفروغ عنها، هو أنّه يجب العمل، بها ما دُمنا لم نقطع بطلان مفادها.

ومقامنا من قبيل هذين المثالين، إذ مجرد إحتمال الإستحالة بسبب الإستصحاب، لا يوجب رفع اليد عن الحجة القائمة على هذا الإستصحاب. إلّا أنّ هذا الكلام هنا غير صحيح، وإن كان متيناً في المثالين.

وتوضيحه، هو: أنّه حينما تقوم الحجة التبعديّة على شيء، حينئذٍ يوجد ويثبت أمران: أحدهما يثبت تعبداً، والآخر يثبت وجداناً لا تعبداً.

ففي مثال قيام الإمارة على تكلم ميت «ما»، فإنّ كلام الميت يثبت تعبداً لا وجداناً، بينما حجية البيّنة أي: نفس الأمر الأول، يثبت وجداناً.

وكذلك الحال في المثال الثاني، إذ هناك أمر ثابت تعبداً وهو حجية الخبر، وهناك أمر ثابت وجداناً، وهو حجية الظهور.

فلو فرضنا أنّ الأمر الأول الثابت تعبداً، كان يُحتمل إستحالته، بخلاف الثاني الثابت وجداناً، حينئذٍ، يتمّ كلامُ صاحب «الكفاية» «قده» ولا يلزم محذور عقلي، إذ في المثال الأول نقول: إنّ ما يُحتمل إستحالته، هو أنّ يتكلّم الميت، وإمّا أن يتعبد المولى بتكلّم الميت، فليس بمحتمل الإستحالة، فما هو محتمل الإستحالة، وهو تكلم الميت، لم تُثبت وجداناً بل أثبتناه تعبداً، وأمّا ما أثبتناه وجداناً فهو غير محتمل الإستحالة.

وكذلك في المثال الثاني، فإنَّ حجية خبر الواحد، أمر يثبت تعبدًا، وحجية الظهور التي معناها الثبوت التعبدي للأول، أمر يثبت وجدانًا، فما هو محتمل الإستحالة لم تُثبت وجدانًا، وما نُثبت وجدانًا لا نحتمل إستحالته.

وأما في المقام، لو فرض أننا تمسكنا بدليل الإستصحاب لإثبات عدم وجوب المقدمة، فهنا أمران:

الأمر الأول: ثابت تعبدًا، وهو عدم الوجوب الواقعي الغيري للمقدمة.

الأمر الثاني: ثابت وجدانًا، وهو نفس هذا التعبد بعدم ذلك الواقع، بلحاظ دليل حجية الإستصحاب.

وهذا التعبد بحسب الفرض موجب لإرتفاع فعلية الواقع حقيقة، لأنَّ الأحكام الظاهرية المخالفة للواقع، توجب إرتفاع الفعلية عن الواقع حقيقة، فالإستصحاب ينفي الوجوب الغيري الواقعي تعبدًا، وينفي وجدانًا فعلية الوجوب الغيري الواقعي، وحينئذٍ، فما هو محتمل الإستحالة هنا، محرز وجدانًا، لأننا أحرزنا وجدانًا أنَّ لا فعلية للوجوب الغيري، وهذا نحتمل إستحالته، وكيف نُحرز وجدانًا شيئاً وفي الوقت نفسه نشكُّ في إستحالته وإمكانه؟.

وبهذا يتبين أن الحق مع صاحب «الكفاية» «قده».

■ الإشكال الثالث: وهو مبني على مقدمتين:

المقدمة الأولى: هي أنَّ الإستصحاب بإعتباره تصرفاً شرعياً، فهو لا يقع إلا على مجعولات الشارع، وما هو تحت تصرفه رفعاً ووصفاً، فيشترط في المُستصحب أن يكون مجعولاً شرعياً، أو موضوعاً لحكم شرعي.

المقدمة الثانية: هي أنَّ وجوب المقدمة ليس مجعولاً شرعياً، وذلك بإعتبار أنَّ وجوب المقدمة من قبيل لوازم الماهية لوجوب ذي المقدمة،

ولوازم الماهية ليست مجعولة، لا بالجعل البسيط لأنه خُلف كونه لازماً، ولا بالجعل التأليفي، لأن لوازم الماهية ذاتية، والذاتي لا يُعلّل.

أمّا عدم جعله بالجعل البسيط: فلأنّ المفروض أنه لازم، وليس له جعل مستقلّ إبتداء، بل المجعول إبتداء، هو الملزوم، وهو ذو المقدمة.

وأمّا عدم جعله بالجعل التأليفي: فلأنّه من لوازم الذات المجعولة وهي ذات المقدمة، إذ بجعلها يُجعل، وإلاّ لزم تحصيل الحاصل، إذن فيبقى أن وجوب المقدمة مجعول جعلاً قهرياً، أو ذاتياً، فلا يكون الوجوب الغيري مجعولاً من قبل المولى إذن.

وهذا يُنتج: أن الإستصحاب لا يجري في وجوب المقدمة، لأنه ليس مجعولاً شرعياً، بحسب المقدمة الثانية.

وقد عرفت أنّه يُشترط فيه أن يكون مجعولاً شرعياً، أو موضوعاً لحكم شرعي بمقتضى المقدمة الأولى.

وقد أجاب صاحب «الكفاية» على هذا: بأنّ وجوب المقدمة، وإن لم يكن مجعولاً بالإصالة بالجعل البسيط الذي هو مفاد كان التامة، أو التأليفي الذي هو مفاد كان الناقصة، ولكنّه مجعول بالعرض، وذلك بجعل منشئه، من قبيل جعل الجزئية والشرطية.

وهنا في المقام قد جُعل الوجوب بجعل ذي المقدمة، وهذا يكفي لجريان الإستصحاب فيه، لأنّه تحت سلطان الشارع.

وتوضيح الحال في صحة الإشكال والجواب، يستدعي التكلّم في ثلاث نقاط.

النقطة الأولى: وهي في تحقيق المقدمة الأولى القائلة: بأنّه يُشترط في جريان الإستصحاب، أن يكون مجعولاً شرعياً، أو موضوعاً لحكم شرعي.

النقطة الثانية: هي في أنّ وجوب المقدمة، هل هو مجعول بالإصالة، أو بالتبع، أو بالعرض، وما هو معنى لوازم الماهية، ولوازم الوجود، ونسبة الوجوب الغيري إلى الوجوب النفسي على أساس ذلك؟.

النقطة الثالثة: هي أنّه لو سُلِّمت المقدمتان، فهل يتم كلام صاحب «الكفاية» «قده»؟.

- أمّا النقطة الأولى: فإنه لا برهان على كُبراهها، من كون المستصحب حكماً شرعياً، أو موضوعاً لحكم شرعي، وإنّما الشرط أن ينتهي إلى أثر عملي في مقام التنجيز والتعذير، ولو لم يكن مجعولاً.

أمّا وجه شرطية ما ذكرناه: فلأنّ هذا هو حقيقة الحكم الظاهري، فإن الأحكام الظاهرية هي أحكام تنجيزية وتعذيرية، فإذا لم يترتب ذلك تكون لغواً.

وأمّا أنّ ما شرط ليس شرطاً، فلأنّ توهم اشتراط أن يكون المورد مجعولاً، إنّما هو بدعوى أنّ الإستصحاب تصرف شرعي، فيحتاج إلى محل قابل، والمحل القابل إنما هو مجعولات الشارع وموضوعاتها.

وهذا الكلام صوري، لأنّ الإستصحاب تصرف شرعي ظاهري لا واقعي.

إذن، فمرجهه إلى التعبد بثبوت شيء وعدم ثبوته، وبأن التعبد واسع يمكن أن يشمل غير المجعولات الشرعية، ويتعبد بها إذا إنتهت إلى الأثر العملي، فمثلاً عندما يجري إستصحاب الخمرية، فليس معناه، إيجاد الخمر حقيقة، بل معناه، الإثبات التعبدي للخمرية، وهذا يقبله المجعول الشرعي وغيره على السواء.

إذن. فالكبرى في نفسها غير تامة، ثم إنّهُ لو فرضنا تامة الكبرى المتقدمة، فالنقطة الثانية غير تامة.

- وأما النقطة الثانية، وهي: إنّ موضوع الإستصحاب هل يشترط فيه أن يكون مجعولاً بالإصالة، أو بالتبع، أو بالعرض، أو لا يُشترط شيء من ذلك؟.

وبعبارة أخرى: هل وجوب المقدّمة من لوازم الماهية، أو لوازم الوجود؟. وهل له مجعولية من قبل الشارع؟. وما هو نحو مجعوليته؟؟.

تنقيح ذلك، يتوقف على معرفة لوازم الماهية، ولوازم الوجود.

وهنا ذكروا، بأنّ اللوازم تُقسم عادة إلى هذين القسمين المذكورين، فالإمكان من لوازم ماهية الإنسان، والزوجية من لوازم ماهية الأربعة، والحرارة من لوازم الوجود بالنسبة إلى النار.

والفرق بين النحوين، هو أنّ لوازم الماهية يكفي في تحققها وثبوتها وواقعيتها نفسُ الماهية بلا حاجة إلى أن تكون موجودة لا خارجاً ولا ذهنًا.

فإنّ إمكان الإنسان أمر واقعي من دون حاجة إلى كونه موجوداً، لا في الذهن، ولا في الخارج، بل حتى لو لم يوجد إنسان ذهنًا أو خارجاً، فإمكانه أمر محفوظ في الواقع ونفس الأمر.

ولوازم الوجود تحتاج في تحققها وثبوتها إلى أن تكون الماهية موجودة حقيقة.

فماهية النار بما هي، لا تترتب عليها الحرارة، بل على النار في الخارج، فاللازم إذا كفى فيه ذات الماهية فهو لازم الماهية، وإذا لم يكفِ فيه ذات الماهية في نفس الأمر والواقع، بل كان لا بدّ من وجود الماهية في الخارج، فهو لازم الوجود.

وإعترض على هذا، المحقق الأصفهاني «قده»^(١) حيث قال: إنّ جعل

(١) نهاية الدراية: الأصفهاني ج ١ ص ٣٨٣ - ٣٨٤.

لازم الماهية، بمعنى ما يكون نفس الماهية كافياً في ثبوته، فهذا أمر غير معقول بناء على إصالة الوجود، وبناءً على كون الماهيات أموراً إعتبارية، فالماهية بما هي، وقبل أن تلبس ثوب الوجود، كيف تكون مؤثرة وعلة لِلْأَظْم من اللوازم؟. وإِذَا تكون مؤثرة وتؤثر إذا لبست ثوب الوجود.

إذن فاللازم عند المحقق الأصفهاني «قده» دائماً يكون لازماً للوجود، غاية الأمر، أنه تارة يكون لازماً لكلنا نحوي الوجود فهو لازم الماهية، وأخرى يكون لازماً للوجود الخارجي فقط فهو لازم الوجود، فالزوجية لازم الماهية لأنها تلزم الماهية الموجودة ذهنياً وخارجاً، وأما الحرارة فهي من لوازم الوجود لأنها تنشأ من الوجود الخارجي للنار، لا الوجود الذهني.

وهذا الإعتراض على التفسير المشهور للوازم الماهية والوجود غير صحيح، فإن إرجاع لوازم الماهية إلى لوازم مطلق الوجود مطلقاً، غير صحيح لأننا ندرك بالضرورة، أن الماهية يثبت لها اللازم حتى لو قُيدت بعدم مطلق الوجود، إذ يصدق قولنا، الأربعة زوج وليست فرداً بالضرورة، ولو لم تكن هذه الأربعة موجودة، لا في ذهننا، ولا في الخارج.

ونحن عندما نُخَصِّر الأربعة المعدومة بقول مطلق في ذهننا، فإن هذا الإحضار، وإن كان معدوماً، لكنه موجود في الذهن بالحمل الشائع، فمفهوم الأربعة غير الموجود بالحمل الأولي، هو موجود بالحمل الشائع، ونحمل عليها الأربعة بالحمل الأولي، والوحدة التاسعة من وحدات التناقض هي وحدة الحمل.

وحينئذٍ، عندما نحكم على الأربعة الموجودة بالحمل الشائع بأنها غير موجودة، يمكن أن نلاحظها بكلا الحملين.

وهذا برهان على أن الزوجية لا تحتاج إلى الوجود، وإلا لما صدق حمل الزوجية على المفهوم الملحوظ بالحمل الأولي، إذ إن مفهوم الأربعة

بالحمل الأولي كان عارياً عن الوجود، فالحكم بالزوجية يلزم الماهية مع ملاحظة المفهوم بالحمل الأولي.

وهذا دليل على أنّ اللازم ثابت لنفس الماهية بقطع النظر عن الوجود ذهنياً وخارجاً.

وأما ما أُثير من شبهة أنّ الماهية أمر إعتباري فكيف تكون موجدة للآزم؟، هذه الشبهة في غير محلها، لأنّ لازم الماهية، نسبته إلى الماهية، نسبة الصفة إلى الموضوع، لا نسبة المعلول إلى العلة، فإمكان الإنسان موضوعه، الإنسان، وزوجية الأربعة، موضوعها الأربعة، ولكن ليست العلة هي الإنسان أو الأربعة، لأنّ لوازم الماهية ليس لها وجود أصلاً، بل هي واقعية في نفسها غير موجودة، إذ إنّ لوح الواقع أوسع من لوح الوجود، فهناك أشياء واقعية بنفسها، لا علة لها كالواجب بالذات، غاية الأمر، أنّ الواجب بالذات، وجوده واجب، لأنّه محض الوجود، وأما الزوجية، فهي بنفسها واجبة بالذات، لا بوجودها، بمعنى أن ثبوتها للموجود الذي هو الأربعة واجب بالذات، بينما واجب الوجود بالذات، وجوده واجب بالذات لأنّه محض الوجود، فلا يلزم تعدّد واجب الوجود، إذن فالزوجية صفة ثابتة ذاتياً بنفسها، لا بوجودها فلا علة لها.

إذن فالصحيح ما عليه المشهور، من أنّ لوازم الماهية هي التي تكفي نفس الماهية في وجودها، بخلاف لوازم الوجود، فإنه لا يكفي في وجودها إلّا وجود الماهية خارجاً.

وأما أنّ لوازم الوجود مجعولة، فلأن نسبتهما إلى الملزوم نسبة المعلول إلى العلة، فالحرارة مجعولة بالتبع، لأنّ الله تعالى جعل النار بالمباشرة.

وأما لوازم الماهية فليست فيها معلوليّة، فلا يكون فيها مجعولة، وإنما هي أمور انتزاعية تكون الماهية منشأً لها، ولذا يُقال: إن لوازم الماهية مجعولة بالعرض، بمعنى أنّ جعل نفس الماهية، هو جعلٌ للأربعة حقيقة،

ونفس هذا الجعل يُنسب إلى الزوجية عرضاً ومجازاً وإنتراعاً، وهذا غير مصطلح الجعل بالتبع، فإنه يُطلق على لوازم الوجود بلحاظ جاعل ملزومها، فالحرارة إذا قيست إلى النار، فهي مجعولة بالإصالة، وإذا قيست إلى خالق النار، فهي مجعولة بالتبع والعرض.

وبهذا إتضح أنّ اللوازم على قسمين: لوازم ماهية، ولوازم وجود، والثانية نسبتها إلى ملزومها، نسبة المعلول إلى العلة، فهي مجعولة من قبل ملزومها بالمباشرة، ومن قبل جاعل ملزومها بالتبع.

وأما الأولى، فنسبتها إلى الماهية، نسبة الأمر الإنتراعي إلى محط إنتراعه، وهي ليست مجعولة أصلاً، فتكون مجعولة بالعرض والمجاز لا بالحقيقة.

وحينئذٍ، إذا أتينا إلى محل الكلام، نرى أن وجوب المقدمة، بحسب ظاهر «الكفاية»، نرى أنّه من لوازم الماهية - إن كان المحقق الخراساني «قده» يجري على الاصطلاح - وإنما استظهرنا كون وجوب المقدمة من لوازم الماهية، لأنه عبّر عنه بالمجعول بالعرض، ولم يعبر بالتبع.

ولكن من الواضح، أنّه من لوازم الوجود، لتعدد الوجود خارجاً، وتعدّد الجعل تشريعاً، فإن الشوق النفسي إلى ذي المقدمة فرد من الشوق، غير الشوق المتعلق بالمقدمة، فهنا شوقان: أحدهما نفسي، والآخر غيري.

ومعنى هذا، أن وجوب المقدمة من لوازم الوجود لا الماهية، إذ من دون وجود وجوب لذي المقدمة، لا وجوب غيري، لأنّ هذا يترشح من ذلك. فالتعبير بأنه مجعول بالعرض كما في «الكفاية» غير مفهوم.

- وأما النقطة الثالثة: وهي أنّه لو سلّمنا الكبرى، وهي إشتراط أن يكون المُستصحب مجعولاً للشارع، وسلّمنا أنّ وجوب المقدمة من لوازم الماهية، وأنه مجعول بالعرض لا بالحقيقة، لو سلّمنا بكل هذا، فهل يكفي ذلك في مقام الجواب، بأن نقول: إنّهُ مجعول بالعرض؟ وهل هذا يكفي لدفع

الإشكال ولصحة إجراء الإستصحاب؟. أو فرضنا أننا فسرنا المجعول بالعرض بالمجعول بالتبع، وقلنا: إنّ وجوب المقدمة من لوازم الوجود، فهل يكفي هذا لإجراء الإستصحاب؟.

الظاهر أن المطلب لا يخلو من إشكال، لأننا في الكبرى، إشتراطنا كون مورد الإستصحاب مجعولاً من قبل الشارع، لأن الإستصحاب تصرّف من قبله ولا يمكن إجراؤه إلّا على القابل لذلك، وحيث نقول: إن هذا المجعول بالعرض وبالتبع يقبل الرفع حقيقة، ولكن الرفع بالعرض أو بالتبع، لا الرفع بالذات.

فإن إشتراطنا هذه القابلية، حينئذٍ، لا بدّ من أن نجعل الرفع الإستصحابي رفعاً بالعرض أو بالتبع، وهذا معناه رفع الأمر بذى المقدمة وهو خلفٌ.

وإن قلنا: بأنه وإن كان لا يقبل الرفع بالإصالة، ولكن لا بأس بأن يرفع بالإصالة تعبّداً، فهذا إنكار للكبرى التي فرضنا التسليم بها.

وحاصل الكلام، هو: إنّ الرفع الذي يُعقل بالنسبة إلى هذا المجعول بالعرض أو بالتبع، إنّما هو الرفع بالعرض أو بالتبع.

فإن أردتم بالإستصحاب الرفع بالتبع أو العرض، فهذا يساوق رفع الأمر بذى المقدمة، وهو خلفٌ.

وإن أردتم رفعه بالذات، مع أنه لا يقبل الرفع بالذات، فهذا رجوع إلى إنكار الكبرى التي فرغنا عنها، فالنقطة الثالثة إذن لا تفيد ما أريد بها من فائدة.

والخلاصة، هي إنّهُ في مثل المقام لا يمكن إجراء الإستصحاب، وذلك لأنه إن أريد بالتعبّد الإستصحابي نفس الموجود بالعرض أو بالتبع دون الموجود بالذات وبالإصالة، فهذا ليس تحت تصرف المولى أيضاً، والمفروض إشتراط كون المستصحب تحت تصرف المولى.

وإن أريد بالإستصحاب نفي الوجود بالعرض أو بالتبع ظاهراً، أي:
رفع الأثر العملي من وجوده، فهذا خلف إشتراط كون المستصحب تحت
تصرف الشارع، وإنكار للكبرى ورجوع للإلتزام بالكبرى الأخرى التي فرغنا
عنها في النقطة الأولى، وبهذا تُنهي الكلام عن الأصل العملي، ونستأنف
الكلام في الملازمة مباشرة، لتحقيق أنه: هل يوجد ملازمة بين وجوب الشيء
ووجوب مقدمته؟.

الجهة الثامنة

الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته

والذي ينبغي أن يقال في هذا المقام، هو أن الوجوب له ثلاث مراحل:

أ - عالم الملاك، أو عالم المصالح والمفاسد.

ب - عالم الشوق والحب والبغض.

ج - عالم الجعل والإنشاء والإعتبار.

وفي المقام، لا ينبغي إدخال العالم الأول في النزاع والخلاف، إذ لا ينبغي الخلاف في أنه لا يوجد ملاك نفسي للمقدمة، وإلا لكان خلف كونها واجباً غيرياً، كما أنه لا معنى لأن يُقال: إن وجود مصلحة في ذي المقدمة يستوجب مصلحة نفسية في المقدمة، كما أنه لا إشكال في وجود مصلحة غيرية في المقدمة، وهي تسهيل الوصول إلى ذبيها، إذن فالملاك النفسي في المقدمة مقطوع بعدم، وإثما ينحصر الخلاف في العالمين الآخرين في الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته، وحينئذٍ يقال:

إن الصحيح هو عدم وجود ملازمة بين الوجوبين في عالم الجعل والإنشاء والإعتبار، وذلك لأن الملازمة المدعاة، تارة تُدعى بنحو الإستتباع القهري، من قبيل إستتباع الإحراق للإلقاء في النار، وأخرى تدعى الملازمة بمعنى كون أحد الأمرين يحقق داعياً ومناسبة للآزم الآخر، من قبيل أن يزور زيداً فتكون هذه الزيارة داعياً لأن يزور أباه من دون أستتباع قهري.

إذن فالملازمة لها نحوان :

فإن إدّعي النحو الأول: فهو غير معقول أصلاً بين الجعلين، لأنّ الجعل فعل إختياري للجاعل، يصدر منه بالإرادة والسلطنة والإختيار، فلا معنى لأن يكون جعله لذّي المقدمة مستلزماً لجعل المقدمة.

والملازمة القهرية أنما تُتعقل بين الأفعال ونتائجها الخارجية، لا بين فعلين مباشرين للفاعل، يستند كل منهما إلى مبادئه من الإختيار والإرادة، لا لفعل مباشري آخر. إذن فإنشاء الوجوب النفسي لا يُعقل أن يستتبع قهراً إنشاء للوجوب الغيري.

وإن ادّعي النحو الثاني: بمعنى كون أحد الأمرين يحقّق داعياً ومناسبة للآزم الآخر، فهو أمر معقول، إذ قد يوجد فعلاً مناسبة لفعل آخر، كما لو كانت زيارته لزيد مناسبة وداعياً لأن يزور أباه، ولكن هذا الأمر المعقول غير واقع في المقام، إذ ليس هناك داع لإيجاب المقدّمة في عالم الجعل والإنشاء، لأن الجعل له داعيان وكلاهما مفقود.

- الداعي الأول للجعل: هو أن يُبرز المولى شوقه وعواطفه النفسية، ولذا قلنا سابقاً: بأنّ الجعل له دور الكشف عن العالم السابق.

- الداعي الثاني للجعل: هو أنّ المولى يريد أن يعيّن مركز المسؤولية ويحدّدها، لأنه قد يشّاق إلى شيء، ولكن يُلقّي في عهدة المكلّف بعض مراحل هذا الشيء لا نفسه، فمثلاً، المولى يشّاق فيما يشّاق إليه، إلى أن يكون المكلّف بعيداً عن الفحشاء والمنكر، ولكن لا يريد أن يجعل ذلك في عهده، لأنه لا يُحسن التصرف، فيجعل في عهده مقدمة المحبوب وهو الصلاة، مع أن الصلاة هي ذي المقدمة وليست المقدمة، ولكنه يُدخل المقدمة في العهدة، ويكون هذا الجعل بالجعل والإعتبار والإنشاء، وبهذا الجعل يُحدّد أنّ ما يدخل في عهده «ما هو» فيُدخل المقدمة في العهدة.

- وإن شئت قلت: إنّ الداعي الثاني للجعل هو أن يكون المولى في مقام

تحديد مركز المسؤولية، وتعيين ما يدخل في عهدة المكلّف، كما لو فرض أنّ مقدمات المحبوب المولوي ليست جميعها تحت قدرة المكلّف، فيترك له الفرصة في تحقيق محبوه عند التمكن، وبهذا الجعل، يكون قد حدّد ما يدخل في العهدة، وبهذا التحديد يكون كأنه أدخل المقدمة في العهدة أيضاً، وكلا هذين الأمرين لا يُعقل تصوره هنا.

أمّا الأول فغير صحيح بإعتبار أنّ الشوق إلى المقدمة يكفي في مقام الكشف عنه، نفس جعل وجوب ذي المقدمة، لو تمّت الملازمة بين الشوقين في العالم الثاني، وإن لم تتم الملازمة بين الشوقين، فلا شوق إذن حتى يكشف عنه نفس جعل ذي المقدمة.

فالنتيجة، هي: إنّه إن كانت ملازمة بين الشوقين، فإن الجعل الكاشف عن الشوق الملزوم بالمطابقة، يكشف عن الشوق اللازم بالالتزام.

وأمّا الداعي الثاني، فغير صحيح، لأن تحديد مركز المسؤولية وما يدخل في عهدة المكلّف، إنما هو المحبوب المولوي، لأن الدخول في العهدة مساوق للتنجز، وقد عرفت غير مرة أنّ الواجب الغيري لا عقاب له، ولا ثواب له، حتى يدخل في العهدة، إذن فلا يقبل التنجز، وعليه، فكلا الداعيين غير موجود، إذن فالملازمة بالنحو الثاني غير صحيحة.

وأمّا الملازمة في عالم الشوق والحب، بمعنى أنّ الشوق إلى ذي المقدمة هل يكون علّة للشوق إلى المقدمة؟.

والتحقيق فيه، هو التلازم والعلية بين الحب النفسي والحب الغيري، بعد أن كان الشوق من الأمور التكوينية، وشأنه أن يستتبع قهراً أمراً تكوينياً آخر، وهذا هو ملاك الحب النفسي إن لم يكن هو نفسه، وهذا بخلاف الجعل والإنشاء والاعتبار، فإنها من الأفعال الاختيارية، ويمكنك أن تتأكد من تشخيص هذا التلازم والعلية من خلال العلل التكوينية بين الأشياء في عالم الطبيعة، حيث لا يمكن فيها إثبات علية شيء لشيء بالبراهين العقلية، كما في

إثبات عليّة النار للإحراق، فإن الإنسان مهما أُوتي من قوة الفكر، يبقى عاجزاً عن ذلك، دون أن يهتدي إليه، ما لم يُجرب ويضع يده في النار، حينئذ يدرك إقتران المعلول بعلة، أو يرى آثار المعلول، دون أن يملك في هذا الاستتباع والإقتران أيّ إختيار.

وهذه هي الطريقة العامة لإثبات أيّ سببية محتملة بين شيئين، ولا ينبغي سلوك طريقة البراهين القبلية لإثبات أنّ حب ذي المقدمة علة لحب المقدمة، بل لا بدّ من الإستقراء والملاحظة والتجربة الوجدانية التي وعاءها النفس، حيث لا مطمع في برهان إلّا الوجدان، إذ هو الذي يدرك التلازم بين إرادة الواجب النفسي وبين مقدماته، وأن الإنسان دائماً كلما أراد شيئاً أراد مقدماته تبعاً لمراده النفسي^(١).

وهذا الوجدان لم ينكره حتى أولئك الذين إلتزموا رسمياً بعدم وجوب المقدمة، كالسيد الخوئي «قده»^(٢)، حيث يصرح بذلك الوجدان ثم يستدرك على نفسه، بأنّ هذا ليس قولاً بوجوب المقدمة، إذ الوجوب حكم شرعي بينما الشوق ليس حكماً شرعياً.

ولكن الصحيح إنّ هذا القول هو قول بالوجوب، إذ إنّ النزاع ليس في الألفاظ، وإنما البحث في وجوب المقدمة بالقدر الذي يحقّق ثمرة النزاع، والثمرة هي وقوع التعارض بين دليل الأمر بالإنقاذ، وبين دليل حرمة الغضب، بناء على القول بوجوب مطلق المقدمة، لأنّ خطاب «إنقذ» يترشح منه وجوب غيري على دليل «الغضب»، فيجتمع دليلان على شيء واحد وهما «إنقذ ولا تنقذ»، بينما لا يقع التعارض على القول بعدم الوجوب، ولكن بعد إعترافنا بترشح حب مولوي من ذي المقدمة مطلق على المقدمة يقع التعارض.

ونحن لسنا وقفاً على إصطلاحات الحكم، بل نحن تبعاً للثمرة، إذ لا

(١) بل تكاد تكون إرادة المقدمات شأناً تكوينياً من شؤون المراد النفسي الأصلي.

(٢) أجود التقريرات: ج ١ ص ٢٣١.

يُفرّق الحال فيها بين كون الوجوب الغيري هو الجعل أو الحب، فإنّ ميزان التعارض إنما هو الحب مع البغض، وليس الجعل مع الحب، ولا الجعل مع الجعل.

وعليه، فيكون هذا القول قولاً بوجوب المقدمة، غاية الأمر أنه وجوب وجعل بلحاظ عالم الشوق والحب.

ثم إنّه بقيت أدلة حاول القائلون بوجوب المقدمة أن يستدلوا بها نستعرضها تباعاً:

الدليل الأول:

وهو يتكون من مقدمتين: كبرى، وصغرى.

أمّا الكبرى: فهي أنه كلما صحّ على الإرادة التكوينية، يصح على الإرادة التشريعية، لأنهما من سنخ واحد.

وأمّا الصغرى: فهي أنه يصح على الإرادة التكوينية الملازمة بين إرادة الشيء وإرادة مقدمته، فينتج أنه تصدق الملازمة في جانب الإرادة التشريعية.

والصغرى في هذا الدليل يمكن أن تُقَرَّب بأحد تقريبين:

• التقريب الأول: هو أنه قد صحّ إن إرادة ذي المقدمة تستلزم إرادة المقدمة، بمعنى إن كل من إشتاق أن يأتي بفعل، فهو يشاق للإتيان بمقدماته، وذلك بدليل أنه يأتي بالمقدمة، وإلاّ فلو لم يصح، لما أتى بالمقدمة، وهذا البرهان «إتّي»، بمعنى أنّ المرید يأتي بالمقدمة، وهذا معلول للشوق الغيري، فهو مشتاق إذن للمقدمة، إذ الفعل الصادر عن المختار، ما كان ليصدر لو لم تتعلق به الإرادة.

وهذا البرهان «الإتّي» هو الذي يميّز الإرادة التشريعية عن الإرادة التكوينية، إذ إنّه غير موجود في الإرادة التشريعية، ومن هنا جعلت الملازمة في الإرادة التكوينية أمراً مفروضاً عنه، ولذلك إستدلّ به على الإرادة

التشريعية، وحينئذٍ بضم تلك الكبرى تُثبت الملازمة في طرف الإرادة التشريعية.

وهذا التقريب غير تام، وذلك لأن البرهان «الإنّي» على الملازمة بين الشوقين، وهو إستكشاف وجود الشوق الغيري إلى المقدمة، بلحاظ أنّ الفاعل يأتي بها خارجاً، مثل هذه الملازمة، غير تامة، لأنّ الإتيان بها لا يكشف عن الشوف للمقدمة، بل قد يكون أتى بها بمحركيّة الشوق والإرادة التكوينية المتعلقة بذوي المقدمة ابتداءً، فلذلك يُعْمِلُ الفاعل قدرته بإتيان المقدمة أولاً، ثم ذوي المقدمة ثانياً، إذن فليس صدور المقدمة كاشفاً «إنّياً» عن الشوق إلى ذوي المقدمة.

وحينئذٍ يمكن لمن يُشكّك في الملازمة بين الإرادتين في التشريعية، أن يُشكك في الإرادة التكوينية أيضاً، ويقول: لا ملازمة بين الشوقين والإرادتين حتى لو سلّمَت الكبرى، إذ لم تثبت الملازمة في طرف التكوينية حتى تسري إلى التشريعية.

التقريب الثاني: هو إنّه لا إشكال في أنّ إرادة ذوي المقدمة في موارد الإرادة التكوينية تستدعي تصدّي المريد إلى حفظ المقدمة، لا تصدّي بالشوق فقط، بل بحفظها بإعدادها وتهيتها حتى لو لم يتعلق بها شوق ولا إرادة، وهذه القضية صادقة في الإرادة التكوينية بالبداهة، وهذا يقتضي أن يسري ذلك إلى الإرادة التشريعية أيضاً، غاية الأمر، أنّ الحفظين يختلفان باختلاف الإرادة، فحفظها في موارد الإرادة التكوينية يكون بإعمال القدرة على فعل المقدمة، وفي موارد الإرادة التشريعية، يكون حفظ المقدمة، بإيجابها على المكلف، وبهذا يثبت وجوب المقدمة.

وهذا التقريب، غير قابل للإنكار في طرف الإرادة التكوينية، ولنفرض أنّ كلّ ما يصح في الإرادة التكوينية يصح في الإرادة التشريعية، ولكن من قال إنّ حفظ المقدمة في الإرادة التشريعية ينحصر بإيجابها على المكلف، فإن هذا من وجوه الإرادة التشريعية، وليس كل وجوها، إذ إنّ من وجوه حفظها الأخرى قد يكون بحكم العقل بلا بُدّة المقدمة، خصوصاً وأنّه لا دليل على

حفظها بنحو آخر كالحكم بالوجوب خاصة، لا سيّما أن هذا الإيجاب لا حافظيّة له بما هو أمر غيري، لأنّه لا منجزية ولا محرّكية له، وإنما حفظها بحكم العقل بلا بدّة المقدمة لإقتضاء إيجاب ذي المقدمة الإتيان بالمقدمة في مقام الإمتثال، إذ إنّ هذا حفظ مولوي بالمقدار الممكن للمولى كمولى وأمر، ولذلك، ليس على هذا النوع من الأوامر الغيرية، ثواب ولا عقاب.

إذن فصغرى هذا الدليل بكلا تقرّيبها في عالم الشوق، وفي عالم الحفظ، غير تامة، حتى لو فرض تامة كبراه.

الدليل الثاني:

على وجوب المقدمة، هو أنّه لو لم تجب لجاز تركها، وإذا جاز تركها، فإنّما أن يُفرض أن المولى يعاقب التارك لها أو لا.

فإن فرض أنّه لا يعاقب: كان معناه، إنقلاب الواجب النفسي المطلق إلى الواجب المشروط، ومن ثمّ إنقلاب مقدمة الوجود إلى مقدمة للوجوب، ومعنى هذا، أنّ الصلاة غير واجبة إلّا على من يتوضّأ.

وإن فرض أنه يعاقب التارك لها: فهذا حُلْف جواز الترك المفروض، فكيف يعاقب على ما جاز تركه؟. إذن فكلا التالين في الشرطية الثانية باطل، إذن فمقدّم القضية الشرطية باطل، وهذا المقدم هو التالي في الشرطية الأولى فتكون الشرطية الأولى باطلة أيضاً، وببطلان الشرط، «وهو عدم وجوب المقدمة» يثبت وجوبها إذن.

وهذا الدليل، مطابق لما نقله صاحب الكفاية «قده»^(١) عن أبي الحسن البصري^(٢).

مع شيء من التعديل، فنقول: ماذا يُراد من جواز الترك في الشرطية

(١) كفاية الأصول: مشكيني ج ١ ص ٢١٠.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام: الأمدي ج ١ ص ٩٥.

الأولى، «لو لم يجب لجاز تركه» فهل يُراد جواز ترك الوضوء بما هو وضوء؟، أو جواز تركه بلحاظ تمام الحيثيات المترتبة على هذا الترك؟، كترك الصلاة مثلاً؟.

فإن أُريد الأول، أي: جواز ترك الوضوء بما هو وضوء، فالشرطية الأولى صادقة.

وأما الشرطية الثانية فإننا نختار عقاب التارك، ولا يلزم الحُلف لجواز الترك، لأنّ الجواز من ناحية كونه وضوءاً، ولكن العقاب من ناحية إستتباعه لترك الصلاة المقيدة بالوضوء، ولم نجوّزه، إذن لا علاقه بينهما.

وإن أُريد من جواز الترك في الشرطية الأولى الجواز من كل جهة وبلحاظ تمام الحيثيات، إذن فالشرطية الأولى غير صادقة فهي ممنوعة، إذ لا ملازمة بين المطالبين، فإنّه لا يلزم من عدم وجوب المقدمة، جواز تركها من جميع الحيثيات المستتعبة للترك. إذ معنى أنه لا يجب، أي: لا يجب من حيث أنه هو هو لا يدخل في جواز الترك إذن فهذا الدليل إمّا الشرطية الثانية فيه كاذبة أو الأولى.

الدليل الثالث:

هو أننا نتمسك بالأوامر الشرعية والعرفية المتعلقة ببعض المقدمات، إذ نستكشف منها بطريقة «الإتي» ثبوت الحب والإرادة الغيرية فيها، لا سيما ونحن نعلم أنّه لا يوجد ملاك نفسي في مورد هذه الأوامر، فيتعيّن أن يكون منشؤها هو الحب الغيري.

وإذا ثبت الحب الغيري في مورد، ثبت في كل مورد، لأنّ الملازمة لا تتبعض.

وهذا الدليل غير صحيح، لأنه إن أُريد الإستدلال بهذه الأوامر على طريقة الكشف «الإتي»، بدعوى أن هذه الأوامر تكشف «إنّاً» عن وجود مبدئها في نفس المولى، وهو الشوق إلى المقدمة.

أو فقل: إن أريد أنه يُستكشف الملازمة من تلك الأوامر ببرهان «الآتي»، بدعوى أنه لولا ثبوت الملازمة، لما كان هناك سبب أو داعٍ لتلك الأوامر بتلك المقدمات، فهو غير صحيح.

وذلك لأنّ هذه الأوامر ثبوتاً، كما يمكن أن تكون بداعي الشوق النفسي إلى المقدمة، يُعقل أن تكون بداعي الإرشاد إلى مقدميتها، ودخلها في الغرض من الواجب النفسي، وإذا كان للشيء علتان، فلا يمكن كشف إحدهما بالخصوص، فلا يثبت بها الشوق والحب النفسي.

وإن أريد الاستدلال بهذه الأوامر بعد ضم ظهورها في كونها في مقام التكليف، بدعوى أنّ حملها على الإرشاد خلاف الظاهر، فتكون حجة على الشوق والحب المتعلق بالمقدمة، غاية الأمر أنها حجة تعبدية، ولو من باب الظهور، على وجوب المقدمة والشوق إليها.

إن أريد هذا، حينئذٍ يرد عليه، إنّه لا ظهور للأوامر الواردة في الشرائط، والمقدمات، والأجزاء، والمُعَدَّات، والموانع، وغيرها، بل إنّ تلك الأوامر لها ظهور في أنّ النظر إلى تحقيق ماهية المركّب من تلك الأجزاء، والشرائط، والمقدمات.

هذا مضافاً إلى أنّ المستدل بهذا الظهور المدّعى هو واحد من إثنيين:

فإن كان المستدل بهذا الظهور هو مِمَّن يجد في وجدانه حب المقدمة، فقد سبق وحكم وجدانه بثبوت الملازمة.

وإن كان المستدل بهذا الظهور هو مِمَّن لا يجد في وجدانه حب المقدمة، فإنّ هذا الثاني قد إنتفت عنه الملازمة، وهي لا تتبعض، لو كانت تبعض لسقط الدليل من أصله.

نعم لو تعقلنا الشك في الوجدانيّات التي منها هذا المقام، فقد يرجع الشاك فيها إلى هذا الظهور من عدم إحتماله للتفصيل في الوجوب الغيري،

وإلا لم يكن هذا دليلاً على الملازمة كما تقدّم.

وبهذا يتضح أنّ الصحيح ما قلناه في البرهنة على الملازمة في عالم الجعل، دون عالم الشوق والحب، فإنه لا يصح فيه البرهان، وإنما يتوقف على الوجدان. إذن فلا يصح واحد من هذه الوجوه.

ثم إن المحقق الخراساني «قده» تعرض في «الكفاية»^(١) لإنكار تفصيلين في وجوب المقدمة:

التفصيل الأول: هو بين القول بوجوب المقدمة فيما إذا كانت شرطاً شرعياً، فتكون واجبة لكون فرض الشرطية والمقدمة الشرعية مساوياً لفرض الإيجاب، وبين القول بعدم وجوب المقدمة لإنكار الملازمة فيما إذا لم تكن شرطاً شرعياً، بل كانت مقدمة تكوينية خارجية كنصب السلم.

وحاصل هذا الإنكار هو: إنّ الشرطية والمقدمة لا يُعقل أن تكون متحصلة من الوجوب الغيري لها كي يُستكشف ثبوته بها، لأن الوجوب الغيري فرع الشرطية والمقدمة فهو موقوف عليها، بل الشرطية الشرعية منتزعة من الأمر النفسي بالمقيّد، فإن الأمر حينما يتعلّق بالصلاة المقيّدة، يُنتزع أنّ القيد شرط ومقدمة، وهذه المقدمة بحسب الحقيقة هي مقدمة تكوينية أيضاً، غاية الأمر أن ذا المقدمة ليس هو ذات الصلاة فقط، بل الصلاة مع التقييد.

إذن فمن الخطأ أن نتصور أن الشرطية والمقدمة تارة تكون شرعية، وأخرى تكون تكوينية، بل هي دائماً تكوينية، وإنما ذو المقدمة تارة يكون ذات الفعل، وأخرى يكون الفعل المتقيّد بما هو متقيّد، بنحو دخول التقيّد وخروج القيد، فيُسمّى الشرط شرعياً ومقدمة شرعية، لأن التقيّد من شأن الشارع.

وبتعبير آخر يُقال: إن المقدمة لا يعقل أن تكون متوقفة على الإيجاب

(١) كفاية الأصول: مشكيني ج ١ ص ٢٠٣.

الغيري لها كي يُستكشف ثبوته بها، لأنّ الإيجاب الغيري موقوف عليها، فكيف يصح أن يكون منشأً لها، بل هي منتزعة من الأمر النفسي بالمقيّد.

هذا مع أن المقدمة الشرعية هي مقدمة عقلية في واقعها، ولا فرق بينها وبين المقدمات العقلية الأخرى من حيث المقدمية، وإنما الفارق بينهما يكون بلحاظ ذي المقدمة، فإنه في المقدمة الشرعية تارة يكون ذو المقدمة هو المقيّد المأمور به لا ذات الفعل، وأخرى يكون ذو المقدمة هو ذات الفعل، ويبقى توقّف المقيّد على المقدمة الشرعية أمراً عقلياً لا محالة.

التفصيل الثاني: هو التفصيل بين المقدمة التي تكون سبباً توليدياً، وبين غيرها.

فالأول: يكون في فرض كون الواجب من سنخ المسببات التكوينية التي تقع قهراً بعد وقوع أسبابها، فيتعلق الوجوب بالمقدمة لإستحالة تعلّقه بذئ المقدمة، لخروجه عن الإختيار.

والثاني: ما لم تكن المقدمة فيه سبباً توليدياً، بل كانت من قبيل نصب السّلم للكون على السطح، فلا يتعلّق الوجوب بها لعدم الملازمة.

ويُجاب على الأول: بأنّ هذا ليس تفصيلاً في وجوب المقدمة، وإنما هو لأجل أنّ الأمر والوجوب النفسي، إنما يتعلّق بالمقدور، والقدرة إنما تكون على السبب التوليدي، لا على المسببات.

ويُجاب على الثاني: بأنّ هذه النكتة غير واردة في غير الأسباب التوليدية، حيث يكون ذو المقدمة تحت القدرة أيضاً.

ومن هنا فإنّ هذا التفصيل ليس تفصيلاً، بل هو إختيار لتعلّق الوجوب النفسي بالمقدمة التي تكون سبباً توليدياً، وإنكاراً للوجوب الغيري.

وهذا إختيار باطل، لأنه يُتخيّل عدم القدرة على ذي المقدمة، وإنحصار القدرة بالمقدمة، وهو غير صحيح، إذ ليس المراد من كون المسبب مقدوراً

كونه ممّا يمكن فعله بقوة عضليّة أو نفسانية حتى يُقال بأن الإحتراق ليس فعلاً لنا، وإنما فعلنا إلقاء الورقة في النار.

وإنّما المراد بالقدرة التي هي شرط عقلي للتكليف، كون المكلف بحيث لا يقع في حرج، ويكون الفعل تحت سلطنته، أو كونه بحيث إن شاء فعل، وإن شاء ترك، وهذا يصدق على ذي المقدمة المسبّية والمقدمة السببية. إذن فالوجوب يتعلّق بالمسبّب.

خاتمة

في مقدمة المستحب والحرام والمكروه

فأما مقدمة المستحب: فوزانها وزان مقدمة الواجب، ولا كلام زائد فيها عنه.

وأما مقدمة الحرام: فهي تختلف إلى حدّ «ما» عن مقدمة الواجب، فلو فرض أنّ الواجب كان له مقدمات عديدة يتوقف عليها جميعاً، فبناءً على القول بالملازمة، يترشّح الوجوب عليها جميعها.

وأما الحرام: فيكفي في تركه ترك إحدى المقدمات، ومن هنا، فإنه لا يترشح حرمة على كل المقدمات، ولا يترشح الوجوب على جميع التروك، بل على بعضها، وهذا البعض الذي يجب تركه فيه تفصيل.

وحاصل هذا التفصيل: هو إنّ الحرام إذا كان له عدة مقدمات، فتارة يُفرض أنّ إحدى هذه المقدمات موقعها بحسب قطار هذه المقدمات هو الأخير، أي: إنّها تقع في آخر قطار هذه المقدمات، بحيث أنّه بعد وجودها يوجد الحرام.

وتارة أخرى يُفرض أنّ المقدمات هذه، هي من حيث التقديم والتأخير واحدة، من حيث موقعها من ذي المقدمة.

وحينئذ يُقال: إنّّه إذا فرض الشق الأول، وهو كون هذه المقدمات مترتبة بحيث أنه بعد وجود المقدمة الأخيرة يوجد المحرم، حينئذ تكون المقدمة الأخيرة هي الحرام وحدها، وتركها هو الواجب وحده، وأما ترك ما قبلها من

المقدمات فلا يقع واجباً، لا تعييناً ولا تخييراً، لأنه يكفي في ترك الحرام ترك المقدمة الأخيرة.

وأما إذا فرض الشق الثاني، وهو كون تلك المقدمات بمجموعها علة تامة عرضية، وتبادل التقديم والتأخير فيما بينها، حينئذ يكون الواجب ترك أحدها تخييراً.

نعم إذا أتى بها ما عدا واحدة، تعيّن وجوب الترك في الأخيرة، دون أن يكون هنا طلب تخييري لترك أحدها، وذلك لأنّ ترك المقدمة الواقعة في المرتبة السابقة، يستتبع ترك تلك المقدمة، إذن فلا وجه لطلبه ولو تخييراً، لأنه يكون من باب طلب مجموع التركين، في حين أن إمتثال الحرمة غير موقوف عليهما، بل هو موقوف على أحدهما، وحيث أنّ أحد التركين واقع، فسوف تكون حرمة مجموع المقدمات مؤدية إلى المنع عن الأخيرة وطلب تركها تعييناً. هذا بنحو الكبرى.

والتحقيق بنحو الصغرى هو: إنّ كل فعل كان بحيث يصدر عن الإرادة والإختيار بعد تمام مقدماته، ولا تكون مقدماته من قبيل الأسباب التوليدية، يكون دائماً من الشق الأول، وعليه فتكون إرادة الحرام فقط حراماً لأنها أحد أجزاء مجموع مقدماته، ويكون تركها واجباً تعييناً، لأنها الجزء الأخير من العلة التامة.

وأما إذا كان الحرام مسبباً توليدياً لمقدماته، كما لو حُرّم قتل المؤمن مثلاً، وكان إلقاؤه من شاهق سبباً لقتله، فإنه، في مثل ذلك، لو كانت المقدمة والعلة التامة مجموع أمور عرضيّة، حيث أنّ كلّاً منها يتبادل التقديم والتأخير مع الآخر فيما بينها، حينئذ يكون الواجب ترك أحدها تخييراً.

وقد يتعيّن هذا المطلوب التخييري تعييناً عقلياً، فيما إذا إنحصر فيه الموصول إلى الحرام، وأما إذا لم ينحصر الوصول إلى الحرام في واحد من المطلوبات التخيرية، حينئذ لا يطلب تركه ولا يحرم فعله، إلّا إذا صار

صغرى لكبرى حرمة التجري، فيكون حراماً، ولكن حرمةً غير الحرمة المبحوث عنها في محل الكلام.

وبهذا يتضح أنه في المحرمات الاختيارية التي لا تكون مسببات توليدية، بل هي صادرة عن الإرادة والاختيار حتى بعد تمامية كل المقدمات الأخرى، فإن الإرادة فيها تتصف بالحرمة الغيرية دون المقدمات الأخرى، فتكون من الشق الأول.

ولكن وقع البحث، في أن هذه المقدمة - الإرادة - المتصفة بالحرمة الغيرية، هل تتصف بحرمة نفسية، أو لا تتصف؟.

قد يُقال: بأنه لو أتى بالمقدمة هذه بقصد التوصل إلى الحرام، فإنها حينئذٍ تتصف بالحرمة النفسية، ولكن هذا بحث يحتاج إلى دليل فقهي سوف نتعرض له في بحث التجري.

كما أن هناك بحثاً آخر وهو، إنَّ الشخص الذي يعرف من نفسه أنه لو أتى بالمقدمات، سوف ينهار أمام إغراء الحرام فيقع فيه، هنا قد يُقال: إنَّ هذه المقدمات، وإن لم تكن متصفة بالحرمة الغيرية لتوقف الحرام فيها على الإرادة ولم توجد بعد، ولكن قد يُقال بإتصافها بالحرمة النفسية، ولو كانت بملاك طريقي، بلحاظ ﴿قُوا أَنْفُسَكُمْ وَاهْلِكُمْ نَاراً وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ﴾، بناءً على إستظهار كون المراد من الوقاية هو التحرز عن موارد تؤدي به إلى غضب الله سبحانه، ومن ثمَّ إلى النار، كما هو ظاهر التوقي، وهذا أجنبى عن محل الكلام في الحرمة الغيرية.

وأما مقدّمات المكروه، فالكلام فيها مثل الكلام في مقدّمات الحرام بلا زيادة أو نقصان.

وبهذا ينتهي الكلام حول الأوامر مادة وهيئة ودلالة، مع إستعراض أقسام الواجب والإجزاء ومقدمة الواجب وغيره.

مسألة الضد

هل الأمر بالشيء يقتضي النهي عن هذه؟

وقد قسّم صاحب (الكفاية)^(١)(٢) البحث إلى فصول:

١ - الفصل الأول: الضد الخاص.

٢ - الفصل الثاني: الضد العام.

٣ - الفصل الثالث: ثمرة البحث.

ومن الواضح أن المقصود بال ضد الخاص: الأمر الوجودي الذي يقابل الواجب تقابل التّضاد.

والمقصود بال ضد العام: الأمر العدمي، وهو ما يقابل الواجب تقابل السّلب والإيجاب.

(١) كفاية الأصول: مشكيني ج ١ ص ٢٠٥ - ٢٠٦.

(٢) كفاية الأصول: مشكيني ج ١ ص ٢٠١.

الفصل الأول .

الضد الخاص:

لا إشكال في أن ضد الواجب، لا يُعقل الأمر به في عرض الواجب،
لإستحالة الأمر بالضدين .

نعم هناك بحث، وهو في أن الأمر هل يسقط مطلقاً عن الآخر، أو يُعقل
ثبوته بنحو الترتب، كما سنبحثه في فصل آخر؟ بمعنى أن الأمر يؤثر في سقوط
الأمر عن الضد الآخر؟

والبحث قد يقتضي أزيد من هذا المقدار .

إلا أنَّ البحث هنا: في أنَّ الأمر بالشيء هل يقتضي، مضافاً إلى سقوط
الأمر عن الضد، إتصاف الضد الآخر بالحرمة؟

وهنا لا بدّ من إفتراض الفراغ عن إقتضاء الأمر بشيء للنهي عن ضده
العام، لأنَّ مما إعتُمِد من أدلة لإثبات أنَّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده
الخاص، إنما كان بعد تسليم الإقتضاء عن الضد العام .

والقول بإقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده الخاص، له مسلكان :

المسلك الأول: مسلك التلازم .

المسلك الثاني: مسلك المقدميّة .

أمّا المسلك الأول وهو مسلك التلازم: فخلاصة دعواه، هي إنّ وجود

الواجب ملازم مع ترك ضده، والمتلازمان لا يختلفان في الحكم، فإذا أوجبت الإزالة، وجب ترك الصلاة أيضاً، وإذا وجب ترك الصلاة، ثم ضمنا إلى ذلك، أنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام، والمفروض أنّ الصلاة ضد عام، فيثبت بذلك حرمة الصلاة، فيكون الأمر بالإزالة موجباً للنهي عن الصلاة.

وكون فعل الإزالة ملازماً لترك الصلاة أمر بديهي، ولا يُفترق في ذلك، بين الضد الذي تنحصر به الضدية، أو لم تنحصر، فالصلاة والإزالة سواء أكان لهما ثالث أم لم يكن، فإنّ الإزالة ملازمة لترك الصلاة.

نعم عكسه، وهو كون الترك ملازماً للإزالة، لا يتم إذا وجد ضد ثالث.

إذن فهذا المسلك يتضمن ثلاث دعاوى:

١ - الدعوى الأولى: بديهية كون كل ضد ملازماً مع عدم ضده الآخر.

٢ - الدعوى الثانية: هي أن المتلازمين وجوداً لا يختلفان في الحكم، فهما متلازمان فيه أيضاً.

٣ - الدعوى الثالثة: هي أن الأمر بشيء يقتضي النهي عن ضده العام - أي: نقيضه - وهذه الدعوى سوف يأتي الكلام عنها وعن مدركها في فصل لاحق، وأنما المهم في المقام، هو الدعوى الثانية، وهي أنّ المتلازمين لا يختلفان في الحكم.

وهذه الدعوى لا دليل عليها، لا وجداناً ولا برهاناً، إذ إنّ التلازم بين الشئيين خارجاً، لا يستدعي الملازمة بين الشوقين والحبّين.

وبعبارة أخرى: إنّ التلازم بحسب عالم التحقيق والوجود، لا يستلزم التلازم بحسب عالم الحب والشوق، بل قد يكون أحدهما واجباً في عالم الشوق دون الآخر.

نعم هناك صورة دليل، أو ما يشبهه، وهو الدليل الثالث على مقدمة

الواجب الذي نقله المحقق الخراساني «قده»^(١) في «الكفاية» عن أبي الحسن البصري، والذي خلاصته، بأنّ اللازم لو لم يجب لجاز تركه، وحينئذٍ، فإمّا أن يُعاقب على ترك الواجب، وإمّا أن لا يعاقب . . . إلخ.

وهذا الشبيه بالدليل يمكن إجراؤه هنا بحرفه مع جوابه هناك حرفاً بحرف.

إذن فهذا المسلك لإثبات حرمة الضد الخاص غير صحيح.

وأما المسلك الثاني: وهو المهم، وهو مسلك المقدمة، فهو يتركب من ثلاث دعاوى:

١ - الدعوى الأولى: وهي أنّ ترك أحد الضدين مقدّمة للضد الآخر.

٢ - الدعوى الثانية: وهي إنّ مقدّمة الواجب واجبة.

٣ - الدعوى الثالثة: وهي إنّهُ إذا وجب النقيض حرم نقيضه.

فإذا تَمَّت هذه الدعاوى تثبت حرمة الصلاة، لأن ترك الصلاة مقدّمة للإزالة، ومقدّمة الواجب واجبة، إذن فيجب الترك، فيحرم نقيض الترك، وهو فعل الصلاة - الضد الخاص - للإزالة الواجبة.

والدعوى الثانية: قد فرغنا عنها في بحث مقدّمة الواجب.

والدعوى الثالثة: سوف يأتي الكلام عنها وعن مدرَكها لاحقاً.

وبقي تحقيق حال الدعوى الأولى، أي: مقدّمة عدم الضدّ للضد الآخر، أو كون ترك أحد الضدين مقدّمة للضد الآخر، والكلام فيها يقع في مقامين:

أ - المقام الأول: في أدلة إثبات هذه المقدّمة.

(١) كفاية الأصول: مشكيني ج ١ ص ٢٠٧.

ب - المقام الثاني: في البراهين التي أُقيمت على إبطال هذه المقدمة.

أما المقام الأول: فيُقَرَّب بعدة تقرّيات:

التقريب الأول، هو: إنّ مقتضى المعاندة الموجودة بين الضدين، أن يتوقف أحدهما على عدم الآخر، لأنّ هذا هو معنى المضادة والمعاندة في الوجود، فلكي يوجد أحدهما لا بدّ من إعدام الآخر.

وهذا البيان بهذه الصيغة الساذجة يمكن رده ببرهان نقضي عليه، كما في «الكفاية»^(١) حيث يُقال: لو كان مجرد المعاندة الثابتة بين الضدين، تستلزم مقدمية أحد الضدين للآخر، لجرى الأمر نفسه في النقيضين أيضاً، حيث يُقال: بأن رفع أحد النقيضين يكون مقدمة للآخر، مع أنّ هذا مستحيل، لأنّ رفع النقيض الآخر هو عين النقيض الآخر، فيدور، ويتوقف الشيء على نفسه.

ويمكن التخلّص من هذا النقض، وذلك بأن نضيف إلى قوله في أساس الدعوى: بأنّ المضادة والمعاندة بين أمرين تستدعي كون عدم أحدهما مقدّمة

(١) في النفس - من عدم مانعية هذا الضد بعد وجود مقتضيه - شيء، بعد أن عرفت سابقاً كما نقل في الحكمة، أنه بمجرد وجود المقتضي. وطبعاً، المساوي فضلاً عن الغالب، يصير لوجود المقتضى، تقدم بالطبع. وهنا في المقام. يُفرض للسواد وجود متقدم بالطبع بمجرد فرض وجود مقتضيه. والكلام نفسه يُقال حينئذٍ في مانعيته أن لها تقدماً ووجوداً بعد أن صار وجود السواد المتقدم بالطبع مقتضياً لها. إذ ليس السواد إلّا ترجمة لمقتضيه كما كانت المانعية ترجمة لمقتضيهما وعليه يُقال: إنّهُ لا يُعقل فرض وجود السواد في عرض المانعية التي ليس لها تحقق في الخارج، إلّا في السواد المتقدم بالطبع، والذي يرافق وجوده وجود مقتضيه. ومن هنا يظهر أن صحة هذا البرهان موقوفة على إفتراض وجود مقتضيين متساويين خارجاً، وهو خلف ممانعتهما. فإذا كان إرتفاعهما محالاً أيضاً، إذن فلا بدّ من وجود أحدهما ولو تخييراً أو لإثباتية أحد المقتضيين، أو لوجود ضد ثالث لو قيل بإرتفاعهما، وبهذا يثبت البرهان ويصح بيانه الأول.

للآخر - نضيف قولاً هو: إذا لم يكن المُنعدم عين الآخر - ولكن حتى مع هذه الإضافة، وإرتفاع النقض، تبقى هذه الدعوى بلا برهان، فكيف إذا لم يساعد عليها الوجدان.

التقريب الثاني: وهو تصعيد للتقريب الأول، حيث يُقال: إنه لو لم يكن عدم أحد الضدين مقدمة لضده الآخر، لتحققت العلة التامة للإزالة مع فرض وجود الصلاة - الضد - وذلك يلزم منه المحال، لأنه لو صارت العلة تامة هكذا، حينئذٍ نسأل: إنَّه هل يوجد الضد الآخر أو إنَّه لا يوجد؟ فإن وُجد، إذن، فقد إجتمع الضدان، وإلا لزم إنفكاك المعلول عن علته التامة، وكلاهما مستحيل، إذن، فلا بدّ من فرض أنّ عدم أحد الضدين جزء علة ومقدمة للضد الآخر.

وهذا البيان: يمكن رفضه، وذلك أن يُقال: بأن غاية ما يقتضيه هذا البيان، هو أنه يجب أن نصورّ علة هذا الضد بنحو لا يمكن فرض وجودها مع وجود الضد الآخر، وهذا صحيح، وهو لا يستدعي أن يكون عدم الضد الآخر جزءاً من هذه العلة، بل يكفي أن يكون أمر آخر ملازماً لعدم الضد، هو مقدمة للضد الآخر كما سيأتي.

وإن شئت قلت: إنّ الذي يثبت بهذا التقريب، هو أنّ العلة التامة للضد لا تجتمع مع الضد الآخر، وهذا غير توقّف الضد على عدم الضد الآخر كما هو المدّعي، إذ لعله متوقّف على عدم علة الضد الآخر.

التقريب الثالث: لدعوى مقدمية عدم أحد الضدين لوجود الضد الآخر، ودعوى مقدمية عدم أحد الضدين لوجود الضد الآخر بالطبع، إذ إنّ أحد أقسام التّقدّم، هو التّقدم «بالطبع»، وهو غير رتبة التّقدم بالوجود، والتّقدم بالزمان، لأنّ هناك تقدّماً بالزمان، وتقدّماً بالوجود، وتقدّماً بالطبع، فالتّقدم بالزمان، كتّقدم سلفنا الصالح علينا زماناً، والتّقدم بالوجود، كتّقدم العلة التامة على معلولها، والتّقدم بالطبع، ميزانه، هو أنه كلّما فُرض للمتقدم من وجود، فلا

يلزم أن يكون للمتأخر وجود، ولكن كلما فُرض للمتأخر وجود، كان للمتقدم وجود بالطبع.

وأقسام المتقدم بالطبع ثلاثة:

أ - القسم الأول: تقدم جزء الماهية بالنسبة إلى الماهية، كما في الحيوانية، فإنها متقدمة بالطبع على الإنسان، فكلما فُرض الإنسان كان الحيوان موجوداً بالطبع دون العكس.

ب - القسم الثاني: تقدّم المقتضي على المقتضى، دون العكس. فكلما فرض وجود المقتضى، كان المقتضي موجوداً متقدماً بالطبع، كما في فرض الإحتراق، إذ كلما وجد إحتراق كان للنار وجود قبله بالطبع دون العكس.

ج - القسم الثالث: تقدم الشرائط، فإنه كلما فرض إحتراق فُرض عدم رطوبة متقدمة بالطبع دون العكس. وهذا الميزان يأتي في ترك أحد الضدين مع هذه. فكلما فرض إزالة فرض عدم الصلاة ولا عكس إذ إنّ عدم الصلاة متقدم بالطبع بالنسبة إلى الإزالة، ومن الواضح أن عدم الصلاة ليس جزء الماهية بداهة، كما أنه ليس مقتضي، إذن لا بدّ أن يكون من الشرائط الدخيلة في الإزالة، فتثبت مقدّمته. وهذا البيان غير تام، لأنه مبني على الخلط بين إصطلاح المقدمية في باب الحكمة، وبينها في باب الأصول، فالمقدمية المراد إثباتها في الأصول هي كون ترك أحد الضدين جزء العلة لترك الضد الآخر، وميزان التقدّم بالطبع كما يصدق على المقتضي وحده وجزء الماهية والشرط، فكذاك يصدق على ما يلزم الشرط، أو جزء الماهية أو المقتضي فهو متقدم بالطبع، فكون ترك أحد الضدين متقدماً بالطبع بإصطلاح الحكمة مسلم، ولكن ليس معنى ذلك، أنّ تقدّمه بمعنى أنه واقع في طريق الآخر وجزء من علته.

هذا مضافاً، إلى أنّه من قال بأنّ ترك الصلاة هو الشرط؟ بل لعلّه أمر ملازم مع الشرط.

وهذه الوجوه الثلاثة، هي غاية ما يمكن أن يُقال في تقريب المقدمية دون أن يتم شيء منها.

وبهذا، نكون قد إستعرضنا مسلكين لمقولة: «إنَّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص»، وهما: مسلك المقدمة، ومسلك التلازم، وقد عرفت أن كلاً منهما تتوقف صدق دعواه على ضمّ قاعدة، أنَّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام.

نعم لو إدَّعي إبتداءً قانون، أن التضاد بين الشئيين، بحسب عالم الخارج، يفرض تضاداً مناسباً بحسب عامل الحكم أيضاً، بحيث يكون التضاد الخارجي مناسباً لتضاد مناسب بحسب عالم الجعل والحكم، لو إدَّعي هكذا، حينئذ يكون هذا المدَّعي في عرض مسلك «إنَّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام»، دون أن يحتاج إلى إفتراضه في المرتبة السابقة.

ثم إنَّنا كنَّا قد أبرزنا علاقة بين المسلكين، وهي تَمَحُّور كلا المسلكين حول الضد الخاص، ترك الصلاة، والإزالة، فكان يُقال: إنَّ الإزالة الواجبة تستلزم ترك الصلاة تطبيقاً لمسلك التلازم، أو كان يُقال: بأن الإزالة تتوقف على ترك الصلاة تطبيقاً لمسلك المقدمة.

ولكن يمكن إبراز العلاقة نفسها بين كلا المسلكين، ويكون محور تطبيقهما هو الضد العام، فيكون التضاد بين ترك الإزالة الواجبة «الضد العام للإزالة»، وبين فعل الصلاة، مع بعض الفوارق، فمثلاً بالنسبة إلى المسلك الأول، يدَّعى أن الإزالة إذا وجبت حرم تركها أي: ضدها العام لإقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده العام، وهذا الضد العام ملازم لفعل الصلاة، أي: ضدها الخاص، وحيث أن الملازم يكسب حكمه من الملازم، فيكون فعل الصلاة - الضد الخاص - حراماً أيضاً كحرمة ترك الإزالة.

وقد نوقش في تطبيق المسلكين على الضد العام، حيث قيل: بأنَّ هذا التطبيق تعتوره نقطة ضعف لم تكُ موجودة في البيان السابق، وذلك أنَّه في

البيان السابق لم يك يفرق فيه بين كون الصلاة أنها الضد الوحيد للإزالة، أو كونها غير وحيدة بل هناك أضداد، الصلاة أحدها. ولذا قلنا: إِنَّهُ لا فرق بين وحدة الضد وتعدّده فالإستلزام هو هو، سواء أكانت الصلاة وحدها ضدّاً أو معها أضداد أخرى، لأن المناط هو إستلزام الواجب لشيء. بينما في المقام، فالبيان إنما يصدق إذا كانت الصلاة هي الضد الوجودي الوحيد للإزالة، أما إذا كان هناك ضد آخر، فلا يستلزم فعلُ الصلاة تركُ الإزالة، بل قد يفعل شيئاً آخر.

ونقطة الضعف هذه، يمكن التغلّب والإجابة عليها بأحد وجوه ثلاثة حتى لو فرض ضد ثالث:

١ - الوجه الأول: هو إِنَّهُ إذا وجبت الإزالة، حرم تركها، بمقتضى كون الأمر بشيء نهى عن ضده العام، وهذه الحرمة إنحلالية، فيحرم كل حصص الترك، وترك الإزالة بعض حصص الترك المقارن مع الصلاة، وبعضها الآخر هو الترك الملازم لذلك الضد الثالث المفروض، وكل هذه الحصص حرام.

وبكلمة أخرى: إنّ ترك الإزالة له حصتان: إحداها ملازمة مع الصلاة، والأخرى ملازمة مع الضد الثالث، فإذا حرم عدم الإزالة سرت الحرمة إلى كلتا الحصتين بإعتبار إنحلالية الحرمة، فتحرم الحصة الملازمة مع الصلاة، فتحرم الصلاة.

وحينئذ إذا لاحظنا ترك الإزالة على إطلاقه، فهو لا يستلزم الصلاة، ولكن إذا لاحظنا حصة واحدة من حصص ترك الإزالة، فهي تستلزم الصلاة، وحيث أن كل حصة حرام، فهذه الحصة وهي الترك المقارن للصلاة حرام، فتحرم الصلاة.

وهذا الوجه غير صحيح، وذلك لأنّ حرمة الترك، وإن كانت إنحلالية، ولكن الإنجالية ليس معناها أخذ القيود وجمعها، وكون الحرمة متعلقة بالحصة المقيّدة المقرونة بالصلاة، بما هي مقيدة ومقرونة كي تسري الحرمة

إلى الصلاة بالملازمة، بل الحرمة متعلقة بذات المقيّد. وتوضيحه: هو إنّ إذا لاحظنا ترك الإزالة، وحصّصناها إلى حصتين: إحداهما ترك الإزالة المقيّدة بالمقارن، والملازم للصلاة، والثانية ترك الإزالة المقيّدة بالمقارن، والملازم مع الضد الثالث. فمن الواضح، أنه إذا أخذنا المقيّد بما هو مقيّد، فإنه يستلزم القيد، لأنه لا يوجد إلّا مع وجود القيد، ولكن الحرمة الإنحلالية لا تتعلق بالمقيّد، بما هو مقيّد، بل بذات المقيّد. ومن هنا قلنا مراراً: إنّ الإطلاق هو إلغاء القيود لا جمع القيود.

٢ - الوجه الثاني: هو إنّ ترك الإزالة، وإن كان لا يستلزم فعل الصلاة، فيما إذا كان في البين ضد ثالث، ولكن الصلاة تستلزم ترك الإزالة.

وحينئذ يُقال: إذا كانت الصلاة تستلزم ترك الإزالة الحرام فما هو حكم الصلاة؟ فأما أن تخلو من الحكم، وإما أن يكون لها حكم غير الحرمة، وإما أن يكون حكمها الحرمة.

أما الأول: فهو خلاف قانون أنّ الواقعة لا تخلو من حكم. وأما الثاني: فهو خلاف قاعدة عدم الاختلاف في الحكم بين المتلازمين، بل لو فرض كونها محكومة بغير الحرمة، لسرى حكمها إلى ترك الإزالة المحرّم، بحسب قانون الملازمة، فيجتمع حكمان متضادان. إذن فيتعيّن أن تكون محكومة بالحرمة، وفقاً لقانون عدم إختلاف المتلازمين في الحكم، وهذا هو المطلوب.

وهذا البيان، إنما يتم فيما لو بنينا على أن الواقعة لا تخلو من حكم، وأما إذا قيل: بأنه يمكن خلو الواقعة من حكم، كما فيما إذا كانت نتيجة الموقف العملي محددة، كما في المقام، إذ إنّ المفروض وجوب الإزالة، وهو لا يتحقق خارجاً إلّا مع ترك الصلاة، فحينئذٍ سواء أكانت الصلاة محكومة بالحرمة، أم غير محكومة، فإنّ حكمها لا يؤثر في وظيفة المكلف، بل على أساس هذا يمكن إختيار الشق الأول.

٣- الوجه الثالث: هو أن ترك الإزالة الحرام، يستلزم الجامع بين ضديه، الصلاة، والضد الثالث، وهذا الجامع سواء أكان عنواناً حقيقياً، أو أمراً انتزاعياً، فإنه على كل حال هو عنوان ملازم، دون أن يختص هذا الإستلزام بعنوان حقيقي، أو عنوان ماهوي، فهو جامع مقولي إنتزاعي قائم بين الصلاة والإزالة، فيكون حراماً، ومنه تسري الحرمة إلى أفرادها، ومن أفراد الصلاة، فتكون الصلاة حراماً، وهذا أحسن الوجوه الثلاثة.

وأما عندما نريد أن نطبق المسلك الثاني - مسلك المقدمة - على هذه العلاقة المعكوسة، فإنه يمكن أن يُقال:

بأن ترك الإزالة حرام، وفعل الصلاة علة للحرام، وعلة الحرام حرام. فإنّ مقدمة الحرام، وإن لم تكن حراماً على الإطلاق، ولكن لا شك في حرمة علة الحرام التامة ومقدمته.

وإن شئت قلت: إنّ وجوب الإزالة يستدعي حرمة ترك الإزالة - الضد العام -.

وفعل الصلاة - الضد الخاص - علة لهذا الترك، بإعتبار أنّ عدم هذا الضد الخاص إذا كان مقدمة، فيكون وجوده إعداماً لأحد أجزاء العلة، وإنتفاء أحد أجزاء العلة يُشكّل علة تامة لإنتفاء المعلول الذي هو الإزالة، فيحرم هذا الضد الخاص - الصلاة - لا محالة، ليبقى وجوب الإزالة. وفرق هذه المقدمة عند تطبيقها على العلاقة الأولى، هو: إنّهُ لو تَمَّت المقدمة في التطبيق السابق، فهو تقدم بالطبع، بمعنى أن ترك الصلاة متقدم بالطبع على فعل الإزالة، لأن ميزان التقدم بالطبع موجود هناك. وأما التقدم هنا في العلاقة العكسية، فهو تقدم بالوجود، لوضوح أنّ إنتفاء أي جزء من أجزاء العلة التامة للوجود، فهو علة للعدم. وبهذا يتبين بطلان مسلك التلازم وبقاء مسلك المقدمة..

ب - المقام الثاني: في البراهين التي أُقيمت على إبطال هذه المقدمة،

وعلى إبطال توقف أحد الضدين على عدم الآخر :

١ - البرهان الأول: وهو البرهان الصحيح في إثبات هذا المدعى، ويُقَرَّب ببيان أمرين :

أ - الأمر الأول: هو أن يُفرض وجود مقتضي لكل من الضدين، كما لو فرض وجود مقتضى للسواد، ومقتضى للبياض، ، وليس هذا بالفرض المحال، لكون كل من المقتضيين ممكناً في نفسه، وليس مضاداً للآخر، ولا محذور عقلي في اجتماعهما وتساويهما، بل كانا بدرجة الإقتضاء والفاعلية متساويين، وحينئذٍ، فإما أن يوجد معاً، أو يوجد أحدهما دون الآخر، أو يُفقد معاً.

أما الأول: فمستحيل، للزومه إجتماع الضدين .

وأما الثاني: فهو مستحيل أيضاً، لأنه ترجيح لأحد المتساويين على الآخر من دون مرجح. إذ لو جاز ذلك، لجاز ابتداء وجود السواد بلا مقتضى، إذن فيتعين الثالث وهو عدم وجودهما معاً.

وحينئذٍ يُقال: بأن عدم وجود أحدهما ليس لعدم مقتضى لوجوده، لأنه خلاف الفرض، كما أنه ليس مانعية الضد الآخر، إذ هذا خلاف الفرض أيضاً، إذ فرض عدم وجوده، وما نعيته للضد الآخر، متوقفة على وجوده، وهو لم يوجد بعد.

إذن هناك مانع آخر من وجوده، وليس هو إلا مقتضى الضد الآخر المزاحم لمقتضيه .

أو يُقال: بأن الذي منع وجود السواد، مثلاً، إنما هو مزاحمة مقتضيه مع مقتضى البياض، الضد الآخر، الذي لا يقل عنه إقتضاءً وتأثيراً، والعكس أيضاً صحيح .

وبهذا يتبرهن، أن المقتضي لأحد الضدين، إذا تساوى مع مقتضى الضد الآخر، يصلح للمانعية عنه. وعليه، نُثبت بالبدهة، أنه يكون مانعاً كذلك

بطريق أولى، فيما إذا كان أحدهما أشدّ إقتضاءً، وبذلك يثبت أنّ المقتضي الأشدّ يكون مانعاً من تأثير المقتضي الأضعف.

ب - الأمر الثاني: هو أنّ مانعية أحد الضدين عن الآخر كما السواد للبياض إن إدّعت في فرض عدم وجود السواد، فهو أمر غير معقول، لأنّ المانعية فرع الوجود، إذن فلا بدّ أن ندعي مانعية السواد في فرض وجوده، ووجوده لم يكن عندما لم يكن له مقتضٍ، أو كان له مُقتَضٍ مُساوٍ أو مغلوب، إذن هو لا يوجد إلّا إذا كان له مقتضٍ غالب، وقد يثبت في الأمر الأول، أنّ المقتضي الغالب هو بنفسه المانع، وهذا معناه، إنّ السواد يكون في طول المانع^(١)، فيستحيل أن تصل التوبة إلى مانعيته الفعلية عن البياض، إذن فيستحيل إستناد عدم الضد إلى هذا الضد. وهذا برهان صحيح في إثبات المدعى. وإن كان في النفس من البيان الثاني شيء.

٢ - البرهان الثاني: لإبطال مقدمية أحد الضدين للآخر، وهو ما ذكره المحقق الخوئي^(٢) تفسيراً لكلام صاحب «الكفاية» «قده»، وإختلف في ذلك مع المحقق الأصفهاني «قده»^(٣).

وحاصله هو: إنّ عدم أحد الضدين لو كان مقدمة لضده، إذن لما كان في مرتبته، بل لكان أسبق رتبة منه، لأنه أحد مقدمات وجوده، مع أننا يمكن أن نبرهن على أنه في رتبته، فيُنتج أنه ليس عدم أحد الضدين مقدمة لوجود الآخر.

والبرهان على ذلك هو أن يُقال: إن البياض والسواد ضدان، ويستحيل إجتماعهما زماناً كما يستحيل إجتماعهما رتبة.

وحينئذٍ يُقال: إن قيل بأنّ ثبوت أحد الضدين في رتبة ثبوت الضد

(١) محاضرات فياض: ج ٢٠ - ٢١ - ٢٢.

(٢) نهاية الدراية: الأصفهاني ج ٢ من المجلد الأول ص ٢.

(٣)

الآخر، لزم ثبوت الضدين وإجتماعهما في مرتبة واحدة، وهو مستحيل
كإجتماعهما في زمان واحد.

وإن قيل: إنَّه غير موجود وغير ثابت في مرتبة ثبوت الضد الآخر، إذن
كان عدمه ثابتاً في مرتبة الضد الآخر لا محالة، وإلا، لو قيل بعدم ثبوت عدمه
في مرتبة وجود الضد الآخر، للزم من ذلك إرتفاع النقيضين.

إذن فيتعيَّن أن يكون كل ضد متحدّاً في المرتبة مع عدم ضده الآخر،
وعليه فلا يكون مقدمة له، أو متوقفاً عليه.

ثم إن السيد الخوئي أشكل على هذا البرهان حيث قال: إنَّ هذا البرهان
مبني على أن تكون إستحالة إجتماع الضدين من أحكام الرتبة، لا من أحكام
الزمان، فلو تخيَّل مُتخيَّل، إشتراط وحدة الرتبة مضافاً إلى وحدة الزمان
وغيرها، لثم هذا البرهان.

ولكنَّ الصحيح، هو أنَّ المضادة ما بين الضدين والنقيضين، إنما هي من
شؤون عالم الخارج، ووعاء الزمان، ولو فرض تباينهما في الرتبة، ولذلك لا
ترتفع غائلة إستحالة إجتماعهما خارجاً في زمان واحد، فلو فرض أن السواد
علة للبياض، فيستحيل إجتماعهما، وإن لم يكونا في رتبة واحدة، إذن
فالصحيح هو أن المنافاة بين الضدين، إنما هي في عالم الخارج، لا في عالم
الرتب، وعليه فلا معنى للقول بإستحالة إجتماع الضدين في الرتبة.

ثم ذكر السيد الخوئي، بأن كلاً من البرهان والإشكال، يعتوره إبهام
ينبغي توضيحه:

أمّا الإشكال: فقد وقع فيه خلط بين مسألتين ومعنيين للقول، «بإستحالة
إجتماع الضدين في رتبة واحدة كإستحالة إجتماعهما في زمان واحد»، ينبغي
التمييز بينهما.

أ- المسألة الأولى: هي أنه قد يكون المقصود في «إستحالة إجتماع
الضدين وإشتراط إتحداهما في الرتبة» مضافاً إلى إشتراط بقية الوحدات

المعروفة في التناقض، كالزمان والمكان وغيرهما، وبهذا ترجع هذه الدعوى إلى التضييق في دائرة الإستحالة، حيث يكون معناها، أنَّ إستحالة إجتماع الضدين في زمان واحد مشروط بوحدة رتبتهما، حيث أنه إذا كان أحدهما في طول الآخر، جاز إجتماعهما حتى لو كان السواد علةً للبياض الباطل إجتماعهما بالوجدان.

ب - المسألة الثانية: هي أن يكون المراد في إشتراط وحدة الرتبة بين الضدين اللذين يستحيل إجتماعهما، المراد بوحدة الرتبة، هو أنَّ ثبوت الضدين في رتبة واحدة مستحيل كإستحالة ثبوتهما في زمان واحد.

وهذه الدعوى بعكس تلك الدعوى المتقدمة، فإذا كانت تلك الدعوى تُضيِّق دائرة الإستحالة في إجتماع الضدين، فهذه الدعوى توسع من دائرة الإستحالة في إجتماعهما، كما إذا قيل: إذا كان يستحيل وجود السواد والبياض في زمان واحد، كذلك يستحيل وجودهما في مرتبة واحدة، فهي توسعة في دائرة الإستحالة تسري من عالم الزمان إلى عالم الرتبة الذي هو عالم التحليل العقلي. فكما يُقال بإستحالة ثبوت العلة والمعلول في رتبة واحدة، يُقال بإستحالة إجتماع الضدين في رتبة واحدة أيضاً، وهذه الدعوى قد تكون هي المقصود في البرهان، فلا يُنقض عليها بأنه يلزم جواز إجتماع الضدين لو كان أحدهما علة للآخر، لأن المراد توسعة دائرة الإستحالة، فكما يستحيل إجتماعهما في زمان واحد، أيضاً يستحيل إجتماعهما في رتبة واحدة، فهو يسلم بإستحالة إجتماع الضدين في زمان واحد ولو كانا طوليين، ويدعي زيادة في دائرة الإستحالة بحيث تشمل الوحدة في الرتبة، وحينئذ لا تصح دعوى أن التضاد والتنافي بين الأضداد، إنما يكون في وعاء الزمان والوجود الخارجي، لا في عالم الرتب، إذ إنَّ هذا ليس صحيحاً، لأنه من الواضح وجود تنافٍ وتضاد بين ثبوت وثبوت في وعاء الرتب، بمعنى أنه يستحيل ثبوت العلة والمعلول في رتبة واحدة، وبلحاظ عالم التحليل العقلي.

فالخلاصة، هي إنَّ التضاد كما هو ممكن ومعقول في عالم الزمان

والوجود الخارجي، هو أيضاً ممكن ومعقول في عالم الرتبة.

وبعد أن ميّزنا بين مسألتين في الإشكال، يجدر بنا أن نكشف وجه المغالطة في البرهان فنسأل بأنه: ما المراد من قولكم في البرهان: «إنّ اجتماع الضد مع ضده في رتبة واحدة يلزم منه اجتماع الضدين». إذ إنّ كون الضدين في رتبة واحدة، أو كون شيء في مرتبة شيء له معنيان:

أ- المعنى الأول: كون أحد الضدين توأم الآخر وشقيقه في عالم التسلسل الزمني، وتوأمه في الشئ من علة واحدة، فهما معلولان لعلّة واحدة.

ب- المعنى الثاني: لوحدة رتبة الضدين، هو: عدم كون أحدهما في طول الآخر، فلا هو متقدم عليه، ولا هو متأخر عنه، بل قد يكون واقعاً في خط سببي آخر، بمعنى أنّه لا عليّة بينهما، سواء أكانا معلولين كلاهما لعلّة واحدة، أو لعلتين.

فإن كان المراد هو المعنى الأول، فمن الواضح إستحالة كونهما معلولين لعلّة واحدة، بحيث يكونان في رتبة واحدة في عالم التحليل العقلي، ولكن لا يلزم من ذلك أن يكون عدم أحدهما في مرتبة الضد الآخر، فلا البياض توأم السواد ولا عدم البياض هو توأم السواد أيضاً، دون أن يلزم من ذلك إرتفاع النقيضين، إذ فرق بين رفع المقيد، والرفع المقيد، فإنّ الأول لا يستلزم الثاني، فهناك يصدق رفع البياض الذي هو في مرتبة السواد، لا الرفع الذي هو في مرتبة السواد، وما يريد أن يثبتّه صاحب البرهان هو الرفع المقيد بهذه المرتبة.

وإن شتتم قلتم: المرتبة، قيد للمرفوع لا للرافع، فإنّ نفي معلوليّة الضدين لعلّة ثالثة مثلاً، لا يستلزم أن يكون كل منهما مع عدم الآخر، معلولاً لتلك العلة، إذ نفي عليّة شيء لشيء لا يعني عليّته لنقيضه.

وإن كان المراد من اجتماع الضدين في رتبة واحدة، هو أنّ كلّ منهما لا

هو متقدم، ولا هو متأخر عن الآخر، بمعنى أنه لا طولية بينهما، لأنه ليس أحدهما علة ولا معلولاً للآخر، إذن فهما في مرتبة واحدة بهذا المعنى. إن كان هذا هو المراد فهذا ليس من إجتماع الضدين في شيء، لا في وعاء الزمان، ولا في وعاء الرتبة الواحدة، بالمعنى المتقدم المستحيل بحكم العقل.

وبهذا يكون هذا البرهان غير تام، ولذلك لم نعتبره ثانياً بحسب الترتيب، لأننا إنما نستعرض البراهين الصحيحة، ونعلق هذا البرهان الثاني المتقدم على ضوئها سلباً وإيجاباً. ويكون هذا البرهان الذي سوف نذكره الآن هو الثاني لأنه يأتي ضمن البراهين الصحيحة.

٢ - البرهان الثاني: في إثبات إبطال مقدمية أحد الضدين للآخر وهو صحيح.

وحاصله: هو إنَّ عدم أحد الضدين الذي إدَّعي أنه مقدمة للضد الآخر، هل هو مقدمة ودخيل في علة الضد الآخر، بإعتبار مؤثرية العدم في الوجود؟ بحيث يكون عدم الضد هذا، جزءاً من العلة؟ أو إنَّه دخيلٌ بإعتبار مؤثرية الوجود في نحو التمانع؟ بأن يكون عدم الضد من باب عدم المانع، كما لو كان عدم السواد دخيلاً في وجود البياض، بمعنى أنه من قبيل عدم المانع لوجود البياض، كما يفرض هكذا تارة أخرى، ويُفرض تارة ثالثة أن وجود السواد مؤثر ومانع من البياض، ولكن في باب الموانع يكون تأثيراً عكسياً، فيكون عدم السواد مقدمة ومؤثراً في وجود البياض، فيكون دخل العدم من باب أنه لو وُجد معدومه لكان مانعاً ومدافعاً لضده.

وحينئذٍ يُقال، بأنه: إن كان المدعى هو الأول، فهو باطل، بداهة لإستحالة تأثير المعدوم في الموجود بمعنى إقتضائه له، كيف! وإلاّ لإستغنى الأمر الوجودي عن العلة، إذن فلا بدَّ أن يكون التأثير بالنحو الثاني، أي: بالمانعية والمدافعة بين الوجودين، ولكن هنا نسأل: بأنَّ وجود السواد المانع وعدمه الذي هو مقدمة، متى يكون وجوده هذا مانعاً؟ هل يكون مانعاً عندما

يوجد؟ أو أنه يكون مانعاً عندما لا يكون موجوداً؟.

وبعبارة أخرى نسأل: هل إنَّ تأثير الضد في وجود الضد الآخر بنحو المانعة والمدافعة، هل يكون قبل وجوده، أو بعده؟.

أمّا كونه مانعاً عندما لا يكون موجوداً، فلا مجال له، إذ قد فرغنا عنه، لإستحالة إستغناء الموجود عن علّة لوجوده، وإستحالة تأثير ومانعيّة المعدوم، إذن فيبقى الفرض الأول، وهو كون الضد مانعاً ومؤثراً عند وجوده، وعندما نفرضه موجوداً، إذن فقد فرضنا تبعاً لوجوده، وجود تمام علته، ومن أجزاء علته عدم وجود ضده، أي: عدم وجود البياض قبل وجود السواد، وبعد الفراغ عن عدم البياض قبل السواد، كيف يكون السواد مانعاً عن البياض^(١)؟

وإن شئت قلت: إنَّ مانعيّة الضد بعد وجوده، متوقفة على أن يكون الضد الآخر معدوماً، حسب المدعى، بتوقف الضد على عدم الآخر من كلا الطرفين، ممّا يعني أن الضد الأول المانع، موقوف وجوده على عدم الضد الآخر، الممنوع، ومعه يستحيل أن يكون مانعاً عنه، فإن ما يتوقف وجوده على عدم شيء آخر يستحيل أن يكون مانعاً عن وجوده.

وقد يُبرهن على هذا فيقال: بأن المانع إنما يمنع عمّا يكون ممكناً، لا ما يكون ممتنعاً ولو بالغير، وهنا في المقام في رتبة وجود المانع، يكون الضد الآخر ممتنعاً بالغير في رتبة سابقة، لأنَّ التوقف من الطرفين، فلا بدّ من عدم الضد الممنوع ولو بعد علته، حتى يتحقق الضد الموجود، ومعه لا يُعقل أن يكون مانعاً عنه.

وقد يبرهن عليه بإستلزام التهافت في الرتبة، فيقال: بأنّ المانع متقدم رتبة على عدم الممنوع، فلو كان متوقفاً على عدم الممنوع، فمعنى ذلك أنه متأخر عنه، وهو تهافت.

(١) فكأنه من قبيل منع الممنوع، أو منع المعدوم.

والخلاصة إنَّ هذا البرهان برهان مستقل، وهو غير برهان الدور في «الكفاية» .

٣- البرهان الثالث: على إبطال مقدمة أحد الضدين للآخر، وهذا البرهان كأنه تطوير للأمر الأول من البرهان الأول، حيث أثبتنا هناك مانعية مقتضي أحد الضدين عن الضد الآخر، فيما إذا كان المقتضي مساوياً، وبطريق أولى إذا كان غالباً، أو الآن في هذا البرهان الثالث، نريد أن نبرهن على أنَّ المقتضي يكون مانعاً عن تأثير مقتضيه، سواء أكان غالباً أو مساوياً أو مغلوباً، فالمقتضي الذي يقتضي السواد مثلاً، سواء أكان غالباً أو مساوياً أو مغلوباً، يتصور فيه ثلاث احتمالات:

الإحتمال الأول: إقتضاؤه للسواد على وجه الإطلاق، سواء أكان هناك جسم أبيض أو لا، من قبيل إقتضاء السحاب لنزول المطر، سواء أكان هناك برد أو حر، فإن السحاب يقتضي نزول المطر مطلقاً، وإن إقتضاءه غير مشروط بتقدير دون تقدير، وفي المقام يُقال، بأن إقتضاء مقتضي السواد للسواد أيضاً مطلقاً، سواء أكان هناك بياض، أو لم يكن.

وهذا الإحتمال مستحيل، للزومه المحال، وذلك لأنَّه يقتضي تسويد البياض إذ إنَّه بحسب الفرض، يقتضي التسويد مطلقاً حتى مع البياض، وتسويد الأبيض بما هو أبيض محال ذاتاً بلا إشكال، لأنَّ إقتضاء مقتضٍ للمحال محال في نفسه.

الإحتمال الثاني: هو أن يكون إقتضاء مقتضي أحد الضدين في نفسه مشروطاً ومنوطاً بعدم الضد الآخر، كما لو كان إقتضاء مقتضي السواد للسواد، منوطاً بعدم البياض.

وهذا الإحتمال هو ساقط أيضاً، لأنَّ هذا الإشتراط وإن اتَّفَق أحياناً لنكته خاصة، كما لو قال لآخر: إن لم تُبَيِّض هذه الورقة فسوف أُسَوِّدها، فالتسويد مشروط بعدم وقوع التبييض من قبل الغير، فإنَّ مثل هذا الأمر قد يتفق خارجاً

لنكتة شخصية وخاصة، لكنه خلاف الوجدان، فإن طبع التضاد وفرضه لا يقتضي، ذلك وإن كان يصح تقييد مقتضي أحد الضدين بعدم الآخر، كما رأيت في المثال، ولكن التضاد بما هو تضاد، ليس ملاكاً لذلك، وليس ملاكة ذلك.

ولا يُتوهم في المقام، أن هذا كآته إستدلال على المدعى بوجدانية بطلان مدعى الخصم، حيث أن الخصم يرى أن التضاد يوجب توقف أحدهما على عدم الآخر، ونحن نرى أن التضاد لا يوجب ذلك بالوجدان، إذن فنكون كأننا إدعينا وجدانية بطلان مدعى الخصم، إذن فهذا ليس إستدلالاً منّا، وإنما هو تكذيب بالوجدان لمدعى الخصم، إذ في مدعاه ما يوهم وجدانية المنافاة بين الضدين، وأن وجود أحدهما منوط بعدم الآخر، في حين أن هذا ليس هو الوجدان المدعى في المقام كي يكون محل النزاع، وإنما المدعى هو وجدانية عدم توقف مقتضي أحد الضدين في نفسه على عدم الضد الآخر، وهو ممّا يعترف به الخصم.

وعلى كل حال فإنه يُجاب عن هذا التوهم، بأنّ عندنا مسألتين: إحداهما هي الوجدان، والثانية يكون ما هو الوجدان فيها برهان على بطلان مدعى الخصم في المسألة الأولى.

وتوضيح ذلك، هو: إنّ الخصم يقول بأن أحد الضدين يتوقف على عدم الضد الآخر، وهذا وإن كان خلاف وجداننا المعمّق، ولكنه ليس واضح البطلان جداً، وذلك لوجود وجدان يوهم هذه الدعوى، وهو وجدانية التنافي بين السواد والبياض، إذن فدعوى توقف أحد الضدين على عدم الآخر، إنما هي في حدود ما يكون بينهما من منافاة، يُدعى أنّ الوجدان قاض بتوقف أحدهما على عدم الآخر.

وهذا الوجدان في المنافاة، إنّما هو بين السواد والبياض، وأمّا مقتضي السواد مع وجود البياض، فلا منافاة بينهما، لإمكان أن يوجد مقتضي السواد مجرداً عن التأثير في البياض خارجاً، إذن فذاك الوجدان الذي حرّك ضمير

الخصم ووجدانه، لدعوى المقدمة بين عدم الضد وضده، حتى صارت هذه المقدمة وجدانية، غير موجود هنا بين إقتضاء المقتضي للسواد، ووجود البياض خارجاً.

وإنما موطن هذا الوجدان، إنما هو في ظاهر المنافاة والممانعة بين نفس السواد والبياض، وحينئذٍ، إذا لم يكن بين إقتضاء مقتضي السواد ووجود البياض وجدان منافاة، إذن فلا يساعد حتى ضمير الخصم على القول، بأن إقتضاء مقتضي الضد مشروط بعدم ذلك الضد الآخر، وإنما الإشتراط أمر يحتاج إلى نكتة زائدة على عدم التضاد.

وهنا يمكننا على ضوء هذا، أن نجعل من مقولة عدم إشتراط إقتضاء مقتضي السواد بعدم البياض، أن نجعل منها أمراً وجدانياً يعترف به الخصم، وإن كان هذا قد يحدث صدفة لنكتة خاصة في بعض الموارد، كما تقدم في المثال سابقاً.

وبهذا يمكننا أن تبطل هذا الاحتمال الثاني، ونفوّض عن هذا الوجدان ببرهان يختص بخصوص المقتضي الغالب، دون أن يكون إقتضاؤه مشروطاً بعدم وجود الضد الآخر، وإلاّ لما كان لغلبة المقتضي تأثيره في إيجاد مقتضاه، ما دام مشروطاً بعدم تأثير المقتضي الضعيف، مع أنّ ضرورة العالم الذي نعيش فيه، تدل على أن الغلبة في أحد المقتضيين توجب وجود مقتضاه خارجاً، وإن كان المقتضي الضعيف موجوداً.

وهذا معناه أن إقتضاء المقتضي الغالب، وتأثيره في إيجاد مقتضاه، لا يعقل أن يكون مشروطاً بعدم تأثير المقتضي الضعيف^(١)، وهذا إن صحّ في المقتضي القوي، صحّ في المقتضي الضعيف، لوضوح عدم الفرق بين إفتراض

(١) ولكن عرفت فيما تقدم أن إشتراط تأثير المقتضي الغالب بعدم تأثير المقتضي الضعيف، غير ضار في المقام، إذ إنّ تأثير المقتضي الضعيف إلى جانب المقتضي القوي، كلا تأثير في مقام المزاحمة.

قوة المقتضي وضعفه في سنخ الإقتضاء، وإنما الاختلاف بينهما في درجة الإقتضاء.

وبهذا يتبرهن تعيين الاحتمال الثالث، وهو إقتضاء مقتضي أحد الضدين لإعدام الضد الآخر بنفس إقتضائه لمقتضيه بنحو المغالبة والممانعة، وهذا هو معنى توقف أحد الضدين على عدم المقتضي المساوي، أو الغالب لمقتضي الضد الآخر، بعد ضم هذا الوجدان إليه.

وبهذا يتضح أيضاً كون هذا الأمر تعويضاً عن الأمر الأول في البرهان الأول، حيث يثبت به النتيجة نفسها التي استدل عليها فيه، وهي مانعية مقتضي أحد الضدين عن الضد الآخر. فإذا ضممنا إليه الأمر الثاني في ذلك البرهان، فإنه يثبت بذلك عدم مانعية نفس الضد لإقتضاء مقتضي الضد الآخر، كما أنه بذلك، ينغلق البحث في مشروطة هذا الإقتضاء بعدم البياض وإطلاقته من هذه الناحية.

٤ - البرهان الرابع: على إبطال مقدمية عدم أحد الضدين للآخر، وهو تعويض عن الأمر الثاني في البرهان الثاني، حيث قلنا في الأمر الثاني هناك: بأنّ العدم بما هو عدم، غير مؤثر في الوجود، وإنما الوجود يؤثر في الوجود بنحو التوافق والتعاكس.

ونحن وإن كنا قد أبطلناه هناك ببيان، لكن الآن هنا، سنبتله ببيان آخر قائم على أصل موضوعي، حاصله، هو إنه لا إشكال في إستحالة وجود المعلول دون علة، إما لأنه بلا مقتض أصلاً، وإما لكونه بلا شرط، وإما لوجود مقتضٍ مزاحم لوجوده، وهذا ممّا نجزم به.

ولكن يا ترى هل إنَّ إستحالة إجتماع الضدين المجزوم بها إلى إستحالة وجود المعلول بلا علة بحسب وجداننا العقلي؟ فكما لا يُعقل إجتماع الحرارة والبرودة، على أساس أنّ عدم البرودة هو أحد أجزاء علة الحرارة، فكذلك الحكم بإستحالة إجتماع الضدين لإستحالة وجود شيء بلا علته؟ أو إنَّ

إستحالة إجتماع الضدين ليست مستنبطة من إستحالة وجود المعلول بلا علة، فإنه حتى من يتشكك معنا في إمكان وجود الحرارة بلا منشأ، مع هذا فإنه لا يتقبل فكرة إجتماع الحرارة والبرودة في موضوع واحد، إذ إنَّ إستحالة إجتماعهما أشدَّ وضوحاً من إستحالة وجود الحادث بلا سبب، ولذا وُجد في الناس من يُنكر ضرورة العلة، بينما لم يوجد من يقول بإجتماع الضدين، إذ إنَّ إمتناع إجتماعهما ذاتي لا بالغير، فإن ماهية السواد، تأبى عن وجودها الجمعي مع هذه الحصة الأخرى من الوجود، وهي البياض، فهذا الإباء عن الوجود الجمعي، إنما هو لإباء ذاتي بالماهية، لا لأجل إمتناع بالغير بسبب عدم وجود العلة، وهذا هو معنى كون إستحالة إجتماع الضدين ذاتية عند كل الناس.

وبعد تقرير هذا الأصل الموضوعي يُقال: إذا فرض أنَّ السواد مانع عن البياض، فلا بُدَّ أن يُفرغ عن وجود السواد أولاً، لأنَّ المانعية هذه، فرع وجود المانع، إذ لا يُعقل مانعية شيء معدوم.

وحينئذٍ يُسأل: بأنَّ هذه المانعية للسواد عن البياض، هل تكون في نفس ظرف وجود السواد، أو إنها تمنع في ظرف عدم السواد؟

فإن فرض مانعية السواد للبياض في فرض وجود السواد، فهو خلف كون البياض ممتنعاً بالذات، كما تقرّر في الأصل الموضوعي، فإنَّ الممتنع بالذات لا معنى أن يستند عدمه إلى مانع من الخارج، وإثما عدمه مقتضى ذاته، فعدمه من ذاتيات ماهيته، كما هو معنى الإمتناع الذاتي.

ومن الواضح أن العلة بأجزائها، إنما تُعقّل في الممكن لا في الممتنع ذاتاً ومن هنا قيل: بأنَّ مقتضي المحال ذاتاً، محال.

وإن فرض أن السواد يمنع عن وجود البياض في ظرف عدم السواد، فإنَّ هذا محال أيضاً، لأنَّ الشيء لا يمنع شيئاً آخر حالة كون نفسه معدوماً، إذ مانعية المانع إنما تُعقل في فرض وجوده، لا في فرض عدمه، إذن فمانعية السواد عن البياض محال على كل حال.

وبهذا يتضح، أن هذا البرهان إنّما يتم فيما إذا قبلنا هذا الأصل الموضوعي، وهو كون إستحالة إجتماع الضدين بملاك آخر وراء ملاك وجود المعلول بلا علة، وأمّا إذا كنّا نقول: بأنّ هذه الإستحالة بينهما من قبيل إجتماع الحرارة مع عدم البرودة، أو من قبيل عدم المانع لا جزء المقتضي، حينئذ لا يتم هذا البرهان، في حين أننا لا نملك سوى هذا الأصل الموضوعي برهاناً.

٥ - البرهان الخامس: وهو ما أفاده المحقق النائيني «قده»^(١)، وهو يتركّب من مقدمتين:

أ - المقدمة الأولى: هي إنّ الشيء إنّما يستند عدمه إلى تأثير المانع بعد فرض تمامية المقتضي وشرطه، فمثلاً، الرطوبة في الثوب، لا تكون مانعة من الإحتراق، إلّا بعد وجود النار، وتحقّق المماسّة بينها وبين الثوب، حينئذ يُقال: إنّ عدم الإحتراق يستند إلى الرطوبة، وأمّا مع عدم النار أو عدم المماسّة، يكون عدم الإحتراق مستنداً إلى عدم المقتضي، أو عدم شرطه، لأنّ الشيء يستند إلى أسبق علله.

إذن فلا يصح إطلاق المانع على الرطوبة وحدها مع عدم وجود النار، أو المماسّة، لأنّ رتبة المانع متأخرة عن رتبة المقتضي والشرط، إذ لا يُقال للشيء أنه مانع إلّا بعد وجود المقتضي والشرط، وذلك ببرهان أنّ دور المقتضي هو إفاضة وجود المعلول، فيكون الموجب لعدم الترشح والإفاضة هو وجود المانع.

وهذا المعنى للمانع لا يتحقق إلّا بعد فرض وجود المقتضي بما له من الشرائط، عند ذاك، تصل النوبة إلى المانع، وبهذا يكون دور الشرط تخصيص

(١) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ١٧٦ - ١٧٧.

المقتضي بحصة يكون بها تام الإقتضاء والمؤثرية في المعلول، وبهذا يكون إعدام الشيء مستنداً إلى وجود المانع .

وبهذا يكون دور المانع هو المزامحة والمدافعة، فهو يؤثر في دفع المقتضي عما يقتضيه، وحينئذ يتضح أنّ مانعية المانع لا تنتهي النوبة إليها إلا بعد الفراغ عن وجود المقتضي تام الإقتضاء في نفسه، وإلا فماذا يزاحم المانع؟ فالمانعية منوطة بتامة المقتضي ومن دونها يستحيل وجود مانع .

ب - المقدمة الثانية: هي إنّ مقتضي المحال محال، بمعنى أنه يستحيل أن يوجد مقتضي يقتضي المحال .

وهذه القضية التي ذكر «قده» أنّها مفروغ عنها، هي إمّا أن تُعتبر قضيةً بديهيةً، فتؤخذ كمصادرة أولية على المطلوب، وإمّا أن تُقَرَّب، بأنّ المحال بالذات يستحيل أن يُفرض له مقتضٍ، أو غيره من أجزاء العلة، لأنّ هذه الأجزاء وظيفتها إخراج الشيء من عالم الإمكان إلى عالم الفعل والوجود والتحقق، فما لا يكون في ذاته ممكناً، فلا داعي لتصدي أجزاء العلة لإخراجه إلى عالم الوجود، ففرض أيّ جزء من أجزاء العلة، لكي تكون مقتضيات للمحال، محال إذن .

وبعبارة أخرى، إنّ ما يكون بذاته مستحيلاً، فليس في ذاته إمكان ليخرج إلى عالم الوجود .

فإذا تَمَّت هاتان المقدمتان، وتبرهن ما فيهما، حينئذ يُقال: بأنّ الخصم الذي يدّعي أن السواد مانع عن البياض، هذه المانعية لا بدّ أن تُفرض في ظرف وجود السواد الذي هو ظرف تامة مقتضيه، كما لا بدّ أن تُفرض في ظرف تمام مقتضي البياض الممنوع، كما في المقدمة الأولى .

وهذا معناه، إنّ مانعية السواد للبياض، تتطلب مسبباً إفتراض تامة المقتضي لكلا الضدين، وهذا يلزم منه تامة المقتضي للمحال، لأنّ المقتضيين بمجموعهما يقتضيان إجتماع الضدين، وهو محال بحكم المقدمة

الثانية، التي بُرهن فيها على أن مقتضي المحال محال. فتمامية كلا المقتضيين محال، فالمانعية مستحيلة.

وهذا البرهان قد ناقشه السيد الخوئي «قده»^(١) حيث قال: بأن المقدمة الأولى وإن كانت تامة، وكذلك الثانية، ولكن النتيجة تختلف عنهما ولا تلزمهما، لأنّ مانعية السواد للبياض تفترض تمامية المقتضيين، وهذا ليس محالاً، وذلك لأنّ المحال ليس هو ذات البياض، أو ذات السواد، وإنّما المحال هو الجمع بين السواد والبياض، ولا يوجد مقتضٍ له، لا توجه مقتضيين نحو شيئين، إذ مقتضي الضد الممنوع لا يقتضي إلا وجود ذات الضد، وهو ليس بمحال، وإنما المحال إجتماع الضدين، ففرق بين كون شيء «ما» مقتضياً للمحال، وبين أن يقتضي شيء شيئاً، ويقتضي شيء آخر شيئاً آخر، ويكون إجتماعهما محالاً.

وكلام السيد الخوئي يمكن دفعه على ضوء ما تقدم في البرهان الثالث حيث قلنا هناك: بأن مقتضي السواد ومقتضي البياض، وإن كان كل منهما لا يقتضي عنوان الجمع، وإنّما يقتضي كل منهما صاحبه، لكن قلنا هناك: بأن مقتضي البياض مثلاً، إمّا أن يُفرض أنه يقتضي البياض دائماً في ظرف تحقق الضد الآخر - الأسود - وعدمه، أو أنّه يقتضي البياض ويكون إقتضاؤه مشروطاً بعدم السواد، أو أنه يقتضي البياض والسّواد، أي: مقتضياً للضد الذي لا يوجد الضد الآخر معه، أي: بقدر ما يُثبت من الضد ينفي الضد الآخر، ويمنع عنه.

وهذا الشق الثالث معناه، مانعية المقتضي عند وجود الضد، إقتضاء أحد المقتضيين للضد في فرض وجود الضد الآخر كي يلزم المحال.

وهذا قد جعله الميرزا «قده»^(٢) برهاناً مستقلاً يُشبه البرهان الأول.

(١) محاضرات فياض: ج ٣ ص ١٤ - ١٥.

(٢) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ١٧٨.

وحيثُئذٍ بغض النظر عن هذا البرهان، نبقي مع الشق الأول والثاني .

والأول معناه إقتضاء المحال ولو بإطلاقه، لأنه إذا كان يقتضي البياض حتى في الأسود، فمعناه أنه يقتضي تسويد الأبيض، وهو محال، فيتعين الشق الثاني، ومفاده أن مانعية السواد للبياض تفترض مسبقاً وجود كلا المقتضيين، وهذا محال، إذ لو وُجدا، لزم كون كل منهما مقتضياً للمحال ولو بإطلاقه، فإذا لم يتم المقتضي، فالعدم مستند إلى عدم المقتضي، لا إلى المانعية .

وبهذا يمكن تقريب برهان الميرزا، وإن كان يحتاج إلى مناقشة أخرى .

ولكن من دون مناقشة يمكن أن يُقال: بأنّ تمامية كلا المقتضيين تؤدي إلى المحال، إذن فلا بدّ من القول: بأن ما يقتضي البياض إنما يقتضيه مشروطاً بعدم السواد، وهو معنى مانعية المقتضي، لا نفس الضد، وحيثُئذٍ لا يكون مقتضياً للمحال .

والصحيح هو أن يُقال: إنّ فرضَ إستحالة تمامية المقتضي لكلا الضدين من باب أن مقتضي المحال محال، معناه: الاعتراف بإستحالة إجتماع الضدين .

وحيثُئذٍ ننقل الكلام إلى هذه الإستحالة ونسأل: هل إنّ هذه الإستحالة هي إستحالة بالذات أم إنّها إستحالة بالغير . بمعنى أن ماهية البياض تأبى عن وجود جمعي مع السواد أو إنّ الوجود الجمعي للسواد، ممتنع بالغير بإعتبار إمتناع علته، لأن أحد أجزاء علته هو عدم ذاك؟ فإن فرض أنها بالغير أي: من باب عدم تمامية علته كما ينبغي أنّ يقول الخصم، فهذا الممتنع بالغير قد يكون له مقتضٍ ليس بمحال، لإمكان وجود مقتضٍ لما هو محال بالغير من قبيل إجتماع المقتضي مع المانع كإجتماع النار مع الرطوبة، فإنّ مقتضي الممتنع بالغير أمر معقول، ولا تصدق عليه قاعدة «إنّ مقتضي المحال محال» لأن تلك القاعدة إنما تصدق في الممتنع بالذات، وقد فرضنا أنّ هذا ممتنع بالغير .

وإذا فرض أن الوجود الجمعي ممتنع بالذات، حينئذٍ، لا حاجة إلى المقدمة الأولى، بل نقول إبتداءً: بأن مانع المحال كذلك محال كمقتضي المحال، لأنّ منع السواد للبياض سواء قيل بأنه يمنعه في حال عدمه، أو في حال وجوده فكلاهما فاسد.

وحاصل ما نعلق به على برهان الميرزا «قده»، هو إنّ تطبيق عنوان مقتضي المحال على هذين المقتضيين، هو فرع الإعتراف بإستحالة إجتماعهما، وحينئذٍ، نقل الكلام إلى الإستحالة، فإن فرض أنها بالغير، كما ينبغي أن يقول الخصم، فهذا الممتنع قد يكون له مقتضٍ فهو مستحيل بالغير، ولا بأس فلا تصدق عليه قاعدة أن مقتضي المحال محال، لأنّ المستحيل إنما هو وجود مقتضٍ للمنع بالذات، وإذا فرض أن وجوده الجمعي كان ممتنعاً بالذات، فلا حاجة إلى المقدمة الأولى، بل نقول إبتداءً: بأن مانع المحال محال كمقتضي المحال.

٦ - البرهان السادس: وهو الذي تقدّم ذكره «ثانياً»، في الترقيم، وهو تفسير السيد الخوئي «قده» لكلام «الكفاية»، فلا موجب لإستعراضه ثانية.

٧ - البرهان السابع: على عدم مقدمية عدم أحد الضدين للآخر، وهو برهان الدور، ويُقرّب بعدة تقرّيات:

أ - التقريب الأول: هو إلزام الخصم بلزوم الدور، إستناداً إلى نفس المدلول المطابقي لمدّعى الخصم في توقف وجود أحد الضدين على عدم الضد الآخر، دون أن نضيف شيئاً من عندنا، فنقول:

إن مدّعى الخصم هذا، يلزم منه الدور، حيث أن الخصم يدّعي بأن ترك أحد الضدين يُشكّل مقدمة للضد الآخر، بإعتبار مانعية وجود أحدهما للآخر «فمثلاً» مانعية السواد، إنما تكون في ظرف وجود السواد تاماً، وفرض وجود السواد تاماً، هو فرض تمامية أجزائه، ومن أجزاء علته، وجود تمام السواد، إنما هو عدم الضد الآخر، فإذا كان الضد الآخر معدوماً من أول

الأمر، إذن عن ماذا يمنع هذا الضد؟، إذ لا يمكن المنع عن شيء قد فُرغَ عن عدمه .

أو فقل: إنه لا يمكن المنع عن شيء وجوده في طول عدم الممنوع، فيكون من باب منع المعدوم أو الممنوع، وهذا خلف ودور، وهو مدلول عليه بنفس المدلول المطابقي لقول الخصم .

وهذا هو الشق الثاني من البرهان الثاني كما تقدّم، وهو غير التقريبات المشهورة، إذ فيها كان يحتاج إلى إبراز لازم لقول الخصم قبل بيان الدور، ولكن هنا يلزم الدور من مدلول كلام الخصم المطابقي، دون الحاجة إلى فرض لازم .

وهذا التقريب صحيح، لكنه منوط بأن يكون مدعى الخصم، المقدمة، بإعتبار المانع وجود للوجود، وأمّا إذا كان مدعى الخصم للمقدمة، بإعتبار مؤثرية العدم في الوجود، فحينئذ لا يلزم الدور بلا ضم لازم لكلام الخصم، كما تقدّم .

ب - التقريب الثاني للدور: وهو يستند إلى المدلول الإلزامي لمدعى الخصم حيث يُقال: إن مقدمة عدم السواد للبياض، إنما هي بإعتبار أن عدم السواد دخيل في تتميم قابلية المحل للبياض، وهذا يلزم منه، أن يكون وجود السواد دخيلاً في عدم البياض، إذ لا تتم قابلية المحل لعدم أحد الضدين إلّا مع وجود الضد الآخر، فالمدعى المطابقي للخصم هو: إنّ قابلية المحل لوجود أحد الضدين، لا تتم إلّا مع عدم ضده، فلو ضمنا هذا الملزوم إلى لازم، وهو أن تكون قابلية المحل لعدم أحد الضدين لا تتم إلّا مع وجود ضده، فحينئذ يلزم الدور، لأنّ السواد يتوقف على عدم البياض، بإعتبار أن عدم البياض يتمم قابلية المحل للسواد، وعدم البياض يتوقف على السواد، بإعتبار أن السواد يتمم قابلية المحل لعدم البياض، إذن فكل من عدم السواد وعدم البياض، موقوف على الآخر في تتميم القابلية .

وهذا التقريب مردود بإنكار الملازمة المستخرجة من مدعى الخصم، إذ لا يلزم من كون عدم السواد متمماً لقابلية المحل للبياض، لا يلزم أن يكون وجود السواد متمماً لقابلية المحل لعدم البياض، لأنّ عدم البياض لا يحتاج إلى قابلية في المحل حتى يكون عدماً، وإثماً المحتاج إلى التهيؤ والإستعداد، إنما هو وجود العرض لا عدمه.

وإن شئت قلت: إنه قد يتوقف قابلية المحل للبياض على عدم شيء آخر، ولكن عدم هذا الشيء الآخر لا يتوقف قابلية المحل له إلى وجود شيء آخر غير عدمه، بل يكفي فيه عدم قابلية المحل لوجوده، إذ عدم عروض العارض يكفي فيه عدم قابلية المحل له، ولا يتوقف على وجود ما يجعل المحل قابلاً لعدمه.

ج - التقريب الثالث: للدور، في كون عدم أحد الضدين مقدمة للآخر هو أن يُقال: بأن الخصم يقول: بأن ترك أحد الضدين مقدمة لضده، سواء أكانت هذه المقدمة من باب مؤثرية العدم في الوجود، أو من باب مؤثرية الوجود في الوجود، وهنا عندنا قانون يقول: بأن نقيض العلة، علة لنقيض المعلول، فإذا كان ترك السواد علة للبياض، فنقيض ترك السواد - الذي هو السواد - علة لنقيض - البياض - الذي هو عدم البياض، إذن فيثبت كون وجود أحد الضدين علة لعدم الآخر، وعدم الآخر علة لوجود هذا الأول، وهذا دور، لأنّه من توقف الشيء على نفسه، فيكون محالاً، وقد نوقش هذا الدور بنقاشين:

النقاش الأول: وهو ما أُشير إليه في «الكفاية»^(١)، من أنّ وجود أحد الضدين إنما يكون علة لعدم الضد الآخر باعتبار المانع، وهذا الذي يؤثر بملاك المانع، إنما يؤثر بعد تمامية مقتضي، بحسب المقدمة الأولى في برهان الميرزا «قده» المتقدم، مع أن ثبوت المقتضي في المقام مستحيل، إذ لا

(١) كفاية الأصول: مشكيني ج ١ ص ٢٠٧ - ٢٠٨.

يُعقل ثبوت مقتضي لهذا الضد، لأنه يلزم منه مقتضي المحال وهو محال.

وهذا الجواب نقله الميرزا^(١) «قده» عن المحقق الخونساري «قده»، وحاصله، هو: إنّ المانع لو كانت ثابتة للزم الدور، ولكنها غير معقولة لأنها فرع تمامية المقتضي، وقد عرفت أنه محال.

وقد يُجاب على هذا الكلام، تارة بصيغة الميرزا «قده». وهي إنّهُ إذا كانت المانع مستحيلة، فالمقدمة التي يقول بها الخونساري وصاحب الحاشية، مستحيلة هي أيضاً، إذ بقدر ما تثبتون أن المانع مستحيلة، تكون المقدمة بنفس القدر مستحيلة^(٢)، وهذا رجوع إلى برهان الميرزا «قده» لا تصحيح لقول الخصم القائل بالمقدمة.

وبعبارة أخرى يُقال: إذا لم تكن المانع معقولة فالمقدمة غير معقولة.

وقد يُجاب على هذا الكلام تارة أخرى، بصيغة المحقق الخراساني، وهي: إنّ هذه المانع إنما تكون غير معقولة وممتنعة بالغير بالذات، لأنها متوقفة على وجود المقتضي، ووجوده محال، والمتوقف على المحال محال، مع أنّ الذي يدّعي أنها ممتنعة، يقول بأنها ممتنعة بالذات، لأنها دور وخلف، والخلف ممتنع بالذات، إذن فكلامكم معناه أنّ الخلف والدور لم يقع بسبب، «ما»، مع أنّ الخلف لا يقع ذاتاً.

وبعبارة أخرى، هي: إنّ هذا الجواب، كل ما أفاده هو، أنّه جعل التوقف من الطرفين ممتنعاً بالغير، مع إمكانه ذاتاً، في حين أن الدور والخلف ممتنع ذاتاً، وعليه، فإمتناع المانع بالغير، لا يكون دفعاً لإشكال الدور، وإستحالة توقف الضد على عدم ضده.

وإن شئتم قلتم: إنّ هذا البيان يثبت إمتناع المانع بالغير، وهو يساوق

(١) فوائد الأصول: الكاظمي - ج ١ ص ١٧٨.

(٢) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ١٧٨ - ١٧٩.

الإمكان بالذات، مع أنّ المانعية غير ممكنة بالذات، لأنها دور.

المناقشة الثانية: هي ما ذكره المحقق الأصفهاني «قده»^(١) من أن ترك أحد الضدين مقدمة لوجود هذه، كما هو مدّعى الخصم، فلو طبقنا عليه قانون، أن نقيض العلة لنعني نقيض المعلول أو معلولها، والمفروض أن نقيض كل شيء رفعه، إذن فيكون رفع ترك الإزالة علةً معلول ترك الإزالة الذي هو الصلاة، ونقيض هذا المعلول هو تركها، إذن فيكون رفع ترك الإزالة علة لنقيض الصلاة الذي هو ترك الصلاة، فترك الصلاة أصبح معلولاً لرفع ترك الإزالة، ورفع ترك الإزالة، وإن كان يساوق الإزالة خارجاً، ولكنه يستحيل أن يكون هو بعينه.

وبتعبير آخر، يُقال: إنّ الدور إنّما يلزم إذا ثبت أن فعل الإزالة علة لترك الصلاة، وترك الصلاة علة لفعل الإزالة.

فهنا غاية ما يلزم، أنّ ترك ترك الإزالة علة لترك الصلاة، وعليه فلا يلزم الدور.

وإنّ شئت قلت: إن وجود الضد، وإنّ كان موقوفاً على عدم الضد الآخر، إلّا أنّ عدم الآخر ليس موقوفاً على وجود الأول، وإنّما هو متوقف على عدم عدمه، إذ إنّ نقيض العلة هو علة لنقيض المعلول، ونقيض كل شيء رفعه، فإذا كان وجود الضد المعدوم متوقفاً على عدم الموجود، كان عدمه موقوفاً على عدم عدم الموجود، لا نفس الموجود، وعدم العدم ملازم مع الوجود لا عينه، وإلّا لانتقلب العدم وجوداً وهو مستحيل.

وهذا الكلام لا محصل له، وذلك:

أولاً: لأنّ المقصود من كون نقيض كل شيء رفعه، ليس إلّا مجرد تعبير عن أن الوجود نقيض العدم، والعكس صحيح أيضاً، كما ذكر هو نفسه فيما

(١) نهاية الدراية: الأصفهاني ج ٢ المجلد الأول، ص ١٣ - ١٤.

تقدم، من أنّ المراد بالرفع إنّما هو ما يعمّ الرفع الفاعلي والمفعولي، كما أنّ المراد من قانون أنّ نقيض العلة علة لنقيض المعلول، هو التعبير عن أنّه متى ما كان العدم علة لشيء، يكون الوجود علة لنقيضه، ومتى ما كان الوجود علة لشيء، يكون العدم علة لنقيضه.

ثانياً: إنّ ترك ترك الإزالة الذي هو أمر عديمي، وإنّ كنتم تقولون إنّهُ ليس هو عين الإزالة، إلّا أنّه على كل حال هو من الشؤون اللازمة لفعل الإزالة، أي: ليس له علة وراء الإزالة، وإنّما علته الإزالة على حدّ عليّة الأمور الخارجية للأمور الاعتبارية.

وبهذا يرجع محذور التوقف على الوجود، وإنّ لم يكن هذا من تأثير الوجود في العدم، لكون هذا العدم أمراً اعتبارياً.

ولا يُتوهم بأنّ الوجود ليس علة لعدم العدم، وإنّ العلة لعدم العدم إنّما هي عدم علة العدم بقانون أنّ نقيض العلة هو علة لنقيض المعلول، فيكون وجود العلة علة للمعلول الوجودي، ويكون عدمها علة لعدمه، ويكون في عدم عدمها، علة لعدم عدمه، فعدم عدم المعلول، معلول لعدم عدم العلة، فلا نرجع إلى الوجود، في تسلسل العلل، كي يلزم توقف الشيء على نفسه.

قلت: لا يتوهم ذلك، لأنّ هذا الوهم يلزم منه الإنهاء إلى العلة الأولى، إذ ننتهي إلى عدم عدم الباري ووجوب الباري، فإنّ لم يرجع الأول إلى الثاني تعدّد الواجب، وإنّ رجع فنرجع من أول الأمر في الحلقة الأولى، وتعدد الواجب مع الملازمة بينهما غير معقول، لأنّ المتلازمين، إمّا أن يكون لهما علة واحدة هو خلف، وإمّا أنّ يكون أحدهما علة للآخر.

وإنّ شئت قلت: إنّ هذا التسلسل يؤدي بنا أن نقف في المبدأ الأول أمام واجبين بالذات متلازمين: أحدهما الوجود الواجب الذي يكون علة لوجود المعلول، والثاني عدم عدمه، العلة لعدم عدم المعلول، وكلاهما واجب، إذ إنّهُ إذا كان عدم الواجب معلولاً لوجوده، إذن فليقلّ بذلك في كل وجود.

وإنَّ فرض كونه معلولاً لشيء آخر قبله، كان خُلُفًا، إذ المفروض كونه المبدأ الأول ولا مبدأً قبله، وثبوت واجبين بالذات متلازمين، إمَّا أنَّ يدعى إستحالته بإعتبار برهان وحدة الواجب وإستحالة تعدّده، ولو فرض أنَّ أحدهما عديمي.

أو أنه يُقال بإستحالته، بإعتبار أنَّ التلازم بين شيئين إنّما يكون بإعتبار عليّة أحدهما للآخر، أو كونهما معلولين لعلّة ثالثة، وكلاهما غير معقول في الواجب، لأنّه خلف.

وبهذا نستحصل على برهان، هو أنَّ عدم العدم معلول ومنتزع عن الوجود، لأنّه يُقال: هل إنّ عدم عدم الواجب ممكن أو واجب؟ فإن قيل بأنّه ممكن إذن كان عدم عدم الواجب معلولاً للوجود الواجب على حدّ معلوليّة الأمور الإعتبارية للأمر الخارجية، وإن قيل بالثاني، أي إنّ عدم عدم الواجب واجب، حينئذٍ، إنّ أريد من عدم العدم مجرد اللفظ المساوق مع الوجود فهو خلف، وإنّ أريد أنّه أمر آخر واجب، فهو مستحيل لأنّه يلزم من ذلك تعدّد الواجب وتلازمهما، وهو أمر مستحيل.

ثالثاً: هو أنّه يُستحيل عليّة نفي النفي، أو عدم العدم للوجود، لأنّ عليّته أُخذ فيها الفراغ عن عدم النفي، أي: عدم رفع النقيض، وفي فرض الفراغ عن رفع أحد النقيضين يكون نقيضه ضروري الثبوت لا ممكناً، فلا معنى للعلّة بالنسبة إليه، لأنّ العلة هي الموجبة للخروج من الإمكان إلى الوجود، مع أنّه هنا في طول إنتفاء العدم، فيكون الوجود ضرورياً، فيستحيل أنّ تؤثر العلة، إذن فكما أنّ عليّة الوجود للوجود محال، كذلك عليّة نفي النفي، لأنّها مقيدة برفع أحد النقيضين بل يكون ثبوت النقيض الآخر ضرورياً، فيكون الآخر ممتنعاً بالذات.

ومعنى هذا إنّ الجواب المذكور على الدور مستحيل، ويبقى إشكال الدور مسجّلاً.

رابعاً: هو إن عدم السواد لو فرضناه هو العلة، فالنتيجة، إنَّ السواد معلول لعدم البياض، بمقتضى القول بالمقدمية، وعدم البياض معلول لعدم السواد عند المحقق الأصفهاني «قده»، فيُنتج أنَّ السواد معلول لعدم نفسه، بل إنَّ عدم السواد أصبح علة للسواد.

وحينئذٍ نقول: بأن هذه العلية مستحيلة، إذ كما أن علية الشيء لنفسه مستحيلة، كذلك علية عدم عدم السواد للسواد مستحيلة.

وتقريب إستحالة علية عدم عدم السواد للسواد هو أنَّ يُقال: إنَّ عدم السواد لو صار علة للسواد لكان ظرف عليته ومؤثرته في طول الفراغ في إرتفاع نقيض السواد، فتكون عليته مقيدة لا محالة بإرتفاع أحد النقيضين، ولا محالة أنَّ الطرف المقيد لا يمكن أنَّ لا يقع فيه النقيض الآخر، بل يكون وقوعه ضرورة، وعلى هذا تستحيل العلية والمؤثرية.

وبتعبير آخر يُقال: إنَّ العلية والمؤثرية مقيدة في المقام بثبوت ذات العلة، وذات العلة هي نفس النقيض، وهذه العلية المقيدة لا يوجد في ظرفها أيُّ إمكان لمعلولها، بل يخرج من الإمكان إلى الوجوب الذاتي غايته ما دام مقيداً، أي: ضرورة «ما دامية»، ومعها تستحيل المؤثرية، فمثلاً بعد فرض أربعة، يستحيل أنَّ يوجد علية لزوجيتها، وعلية فيبقى إشكال الدور مسجلاً.

وإنَّ شئت قلت: إنَّ عدم عدم، إنَّ أريد به إضافة عدم إلى واقع عدم، فهو مستحيل، لأنَّ الوجود وعدم عارضان على الماهية، لا على واقع الوجود أو عدم، إذ إنَّ إتصاف واقع الوجود بالوجود أو بعدم، وكذلك إتصاف واقع عدم بذلك، مستحيل، لأنَّه يستلزم التناقض، أو إثبات الشيء لنفسه، وإنَّ أريد إنتزاع مفهوم إعتباري لعدم، وإضافة عدم إليه على حدِّ إضافته إلى الماهيات، فهذا المفهوم أمر إعتباري ذهني محض، ويستحيل أن يكون عدمه علة للوجود الحقيقي، كما هو لازم جواب المحقق الأصفهاني عن الدور، وعليه فيبقى إشكال الدور مسجلاً.

خامساً: يُقال إنّ هذا الإشكال خلاف المدعى المعترف به لدى القائلين بتوقف الضد على عدم الضد الآخر، إذ إنّ القائلين بذلك إنّما يدعونه من باب التمانع والتنافي بين نفس الضدين، وإنّ توقف أحدهما على عدم الآخر، إنّما هو من باب المانعة التي تعني أنّ وجود الضد الموجود هو العلة في عدم الضد المعدم، فإنّ التنافي والتضاد بين الوجودين، لا بين وجود أحدهما، وعدم الآخر.

٨ - البرهان الثامن: على إبطال عدم مقدمية أحد الضدين لوجود الآخر.

وهذا البرهان مستفاد من الجواب الثالث في مناقشة المحقق الأصفهاني لإشكال الدور، حيث نقول:

إنّ توقف أحد الضدين على عدم الآخر مستحيل في الضدين اللذين لا ثالث لهما، والذي يستحيل إرتفاعهما، كما في مثل الحركة والسكون، فإنّ حالهما حال النقيضين يستحيل إرتفاعهما، وحينئذٍ نسأل: إنّ عدم أحد الضدين إذا كان علة لثبوت ضده، فهو على وزان عدم السواد الذي هو علة للسواد، إذ علية عدم الحركة للسكون مقيدة بعدم الحركة، والمقيّد بانتفاء أحد الضدين، لا يتحمل إمكان اللّاسكون، بل يكون السكون ضرورياً، لأنّه في هذه المرتبة لا يبقى إمكان للوجود واللّاوجود للضد الآخر، وإنّما يتحقق مجال للوجود إذا كان الإمكان مقيّداً بالوجوب، وهذا برهان مستقل على إبطال المدعى، غايته أنّه يختص بالضدين اللذين لا ثالث لهما.

وحينئذٍ يمكن تعميمه إلى بقية فروض الأضداد في المسألة، إمّا بدعوى عدم الفرق بين السكون والحركة، وإمّا بدعوى أنّه لو كان لهما ثالث، ننقل الكلام إلى مجموع الضدين بلحاظ الثالث، كما في الأزرق والأحمر والأبيض، فإنّ مجموع العدمين للأزرق والأحمر بلحاظ الأبيض، يكون حكمهما حكم الضدين اللذين ليس لهما ثالث، حينئذٍ، في مثل ذلك، لا يأتي هذا البرهان، وإنّما يكون التعميم بضم وجدانية عدم الفرق.

نعم يبقى الكلام فيما إذا كان لهما ثالث أو رابع، وكان بالإمكان إنتفاء الأضداد الوجودية بكاملها، كما في الحب والكُره اللذين يمكن إرتفاعهما أي: عدمهما معاً، فإنه قد يوجد من لا يُحب ولا يكره، فيتوفر العدم للمجموع.

في مثل ذلك، لا يتم هذا البرهان المذكور، وحيثُ يتعين التمسك بوجدانية عدم الفرق.

٩ - البرهان التاسع: وهو ما أفاده المحقق الأصفهاني «قده»^(١)، ويتوقف على مقدمتين:

أ - المقدمة الأولى: هي أن النقيضين في رتبة واحدة، فالبياض وعدمه في رتبة واحدة، وذلك لأنّ نقيض كل شيء بديله، ولا يكون البديل بديلاً إلاّ إذا حلّ في محل نقيضه وأخذ رتبته، فالسواد بديل عدمه، ومقتضى البدلية أن يخلفه في رتبته.

ب - المقدمة الثانية: هي أنّ المقارن للمتقدم متقدم، والمقارن للمتأخر متأخر وهكذا المساوي، وهذه قضايا تحمل أقيستها معها كأنّها بديهية.

فإذا تمّت هاتان المقدمتان حيثُ يُقال: بأن القائل بالمقدميّة يقول بتوقف السواد على عدم البياض، ومعناه: إنّ عدم البياض يكون في مرتبة سابقة عليه، وبحكم المقدمة الأولى يجب أن يكون نفس البياض في مرتبة عدم البياض لوحدة رتبة النقيضين بحكم المقدمة الأولى، فالبياض مقارن ومساوٍ في الرتبة، ومتحد في الدرجة مع عدمه، وحيث أنّ عدم البياض متقدم على السواد، فكذلك السواد بمقتضى المقارنة متقدم على نفس البياض، بحكم المقدمة الثانية، ويُنتج أنّ البياض متقدم رتبة على السواد.

ثم إنّ الشيء نفسه يُقال عن السواد، فإنّ عدم السواد نفسه متقدم على البياض بملاك المقدمة المدعاة من قبل الخصم، والسواد في رتبة نقيضه،

(١) نهاية الدراية: الأصفهاني ج ٢ ص ١٠ - ١١.

والمساوي للمتقدم متقدم بحكم المقدمة الثانية، فينتج أن السواد متقدم على
البياض.

ونتيجة ذلك أنّ كلا منهما متقدم على الآخر، ومتأخر عنه، وهو تهافت
في الرتبة بين الضدين، وهو أمر مستحيل، لإستحالة كون الشيء نفسه متقدماً
متأخراً.

وهذا البرهان بهذا البيان، لا يحتاج إلى إستئناف وجدان أو برهان على
أن الضدين في أنفسهما في رتبة واحدة، كما فعل السيد الخوئي^(١)، ذلك لأنّ
المحذور ليس في إختلاف الضدين في الرتبة، وإنّما المحذور في تهافتهما في
المرتبة حيث كل منهما متقدم متأخر، وهو باطل بالبدهة.

فإثبات عدم تضادهما في الرتبة، لا دخل له في تميم هذا البرهان، لأنّ
هذا البرهان يبرهن على أنّ لازم القول بالمقدميّة - بعد ما قلناه - ينتج تقدم
أحدهما على الآخر، سواء إتحدّا أو تفاوتا، كما ذهب إليه المحقق الأصفهاني
في تفسير عبارة «الكفاية».

وبعد بيان البرهان بهذا البيان، نقول: إنّ كلتا المقدمتين مخدوشة.

أمّا المقدمة الأولى: فلأنّها كلام صوري، لأنّ قانون، إنّ نقيض كل
شيء بديله، إنّما يكون ذلك في لوح الواقع، لا في المرتبة، فلو فرضنا شيئاً
مقيّداً بمرتبة معيّنة من الزمان، أو المكان كالصلاة في المسجد، فإنّ بديل
الصلاة في المسجد إنّما هو عدم الصلاة الذي يكون بديلاً لها في الواقع،
فالبديل الواقعي إنّما هو عدم المقيّد لا العدم المقيّد.

ثم إنكم قلتم: بأن النقيض هو بديل نقيضه، وهذا صحيح لو أريد بذلك
عدم عليّة أحدهما للآخر وتقدمه عليه، لأنّ بدلية النقيض لنقيضه إنّما هي في
لوح الواقع، لا في لوح المرتبة.

(١) محاضرات فياض: ج ٣ ص ٢٠ - ٢١.

وعليه فهذه البدلية في لوح الواقع لا تستلزم ما قيل في المقدمة الثانية، من أنه لو كان أحدهما علة لشيء، ومتقدماً عليه، كان الآخر مثله، وإلا، لو أنّ المرتبة أخذت قيداً في النقيض للزم من ذلك إمكان إرتفاع النقيضين في فرض إرتفاع القيد، كما لو لم يوجد صلاة في المسجد، ولا العدم المضاف إلى المسجد، وذلك كما لو لم يُشرع الله تعالى الصلاة أصلاً، أو كما لو لم يُمكننا من بناء مسجد أصلاً.

والخلاصة: إنّ كون النقيضين في رتبة واحدة، إنّ كان المراد بها عدم عليّة أحدهما للآخر، وتقدمه عليه، فهو أمر صحيح، ولا يستلزم ما قيل في المقدمة الثانية، من أنه إذا كان أحدهما علة للآخر، ومتقدماً عليه، كان النقيض الآخر مثله.

وإن كان المراد من كون النقيضين في رتبة واحدة، أن المرتبة التي تكون قيداً لثبوت أحدهما، هي نفسها تكون قيداً لثبوت الآخر، على أساس بدلية أحدهما وإستخلافه للآخر في موضعه، إنّ كان هذا هو المراد، فهذا غير صحيح.

وذلك لكون إستخلاف كل منهما وبدليته عن الآخر، إنّما هي في لوح الواقع لا في ظرف ثبوت الأول زماناً أو رتبة، فكون وجود شيء ثابت في زمان، لا يكون عدمه مقيداً بنفس ذلك الزمان والمرتبة، فإنّ المقصود بالنقيض البديل، إنّما هو عدم المقيّد بذلك الزمان أو المرتبة، لا العدم المقيّد، وإلاّ لو كان معنى الإتحاد في الرتبة ذلك، للزم منه إرتفاع النقيضين في فرض إرتفاع القيد كما عرفت.

فالنتيجة إذن، هي أنه لا برهان على أن نقيض كل شيء يجب أن يخلفه في رتبته.

وأما المقدمة الثانية، وهي «أنّ ما يكون مقارناً للمتقدم متقدماً»: فقد أوضح جملة من المحققين الحكماء، إنّ هذا المطلوب ليس بصحيح، وإنّ

أوهمته بعض عبارات الشيخ الرئيس^(١)، فإنه لا موجب للإلتزام به.

وتوضيح ذلك هو أن يُقال: إنّ هذه المعية، تارة نفرضها معيةً زمانية، وأخرى نفرضها معيةً رتبية.

فإنّ فرضنا الأولى، وهي كون «ما مع المتقدم متقدّم بالزمان» فهو كذلك صحيح، لكن لا بملاك أنّه مع المتقدم، بل بملاك أنّ نفسه متقدم، على حدّ تقدم ذلك الآخر، فمثلاً، زيد الميّت قبل ألف سنة متقدم علينا زماناً، وأخوه عمرو الذي كان معه، هو متقدم علينا أيضاً، لكن تقدم أخيه علينا ليس بإعتباره أنّه مع أخيه زيد، بل تقدم زيد وعمرو علينا كلاهما بملاك واحد، بل معيته متحققة بتحقيق الملاك الزماني نفسه.

وإنّ فرضنا الثانية، وهي كون «المقارن للمتقدم متقدم رتبة»، فإنّ لهذه العبارة معنيان:

أ- المعنى الأول: هو أنّ «ما كان مع المقارن المتقدم، متقدم رتبة»، يعني أنّه ليس هناك موجب لتقدمه عليه، كما أنّه ليس هناك موجب لتأخره عنه، فلا هو علة له، ولا هو معلول له.

إذن فكونه مقارناً له رتبة، تعبير يُراد به أمر سلبي فقط، وهو نفي كونه علة أو جزء علة، أو كونه معلولاً، فالبياض وعدمه في رتبة واحدة، إذ ليس أحدهما علة للآخر، إذن فلا موجب لتقدم أحدهما على الآخر، ولا لتأخره عنه، ولو ضمناً، ولا أحدهما معلول للآخر ولو ضمناً، إذن فلا موجب للتقدم والتأخر، لأنّ ملاك التقدم والتأخر إنّما هو العلية، كما أنّه لا يلزم من كون المتقدم علة للمتأخر أن يكون المقارن مع المتقدم علة للمتأخر أيضاً.

لكن عدم البياض يوجد موجباً لتقدمه على السواد، لأنّه جزء العلة عند القائل بالمقدمية، فلا يلزم من ذلك أن يكون ما لا يكون هناك موجباً لتقدمه

(١) النجاة: ابن سينا - ص ٧٢.

عليه أو لتأخره - لا يلزم أن يكون متقدماً على السواد، لتقدّم عدم البياض على السواد، إذ إنّ تقدم عدم السواد على البياض، إنّما هو بملاك كونه علة له ضمناً، وكون ذاك لا يوجب تقدمه ولا تأخره، لا يجعله جزء العلة.

إذن، فإذا كان المراد بالمقارن المعنى السلبي فهو صحيح، لكنه غير منتج، لأنّ هذا المعنى السلبي لا يلزم منه أن تكون نكته تقدم عدم البياض على السواد، محفوظة مع عدم السواد بالنسبة إلى السواد.

ب - المعنى الثاني: لقانون، «ما كان مع المقارن المتقدم رتبة متقدم»، هو المعنى الإيجابي، أي: التوأمية وكونهما متلازمين ومعلولين لعلّة أخرى غيرهما، فهو غير صحيح.

ويرد عليه أولاً: إن «عدم البياض» ونقيضه «البياض» ليسا معلولين لعلّة واحدة، لكون بينهما مقارنة رتبية بالمعنى المذكور، وإلاّ لو كانا معلولين لعلّة ثالثة لأتّجمعت النقيضان وهو محال.

ويرد ثانياً: أنّه لو سلّم أنّهما معلولان لعلّة واحدة، فلا يلزم من كون أحد هذين المعلولين أباً لشخص، أن يكون المعلول الثاني أباً لرفيقه.

وبعبارة أخرى: إنّ هذا المعنى الإيجابي للتقارن بين المتقدم والمقارن والذي معه، لا يقتضي «تقدّم ما مع المتقدم»، إذ ملاك التقدّم كما مرّ، إنّما هو العلّية، وعلّية أحد المتلازمين لا يستلزم علّية الآخر أيضاً.

إذن فقد تبين تماميّة عدة براهين على إثبات المقدميّة.

منها الأربعة الأولى، بالإضافة إلى برهان الدور.

ثمّ إنّ هناك تفصيلاً في توقف الضد على عدم الآخر، بين الضد الموجود، وبين الضد المعدوم، حيث يُقال: بأنّه إذا فرضنا أنّ هذا الجسم ليس بأسود ولا أبيض، فهنا، لا السواد يتوقف على عدم البياض، ولا البياض يتوقف على عدم السواد، ولكن إذا فرضنا سواداً ونريد تبييضه بالبياض، فهنا

يتوقف هذا على رفع السواد وعدم بقاءه، ولكن بقاء السواد لا يتوقف على عدم حدوث البياض.

إذن فالضد الموجود، لا يتوقف على عدم الضد المعدوم، وإنّما حدوث الضد المعدوم يتوقف على إرتفاع الضد الموجود، كما في المثال، فإنّ خلوّ الجسم عن البياض والسواد فيه، لا موجب لتوقف وجود أحد الضدين فيه على عدم الآخر.

نعم قد تقدّم، أنّه لو فرض كون الجسم أسوداً وأريد تبييضه، حينئذٍ، يتوقف تبييض الأسود على رفع السواد عنه، هنا يكون حدوث البياض متوقفاً على إرتفاع السواد الموجود على الجسم.

وهذا التفصيل، غير مندفع ببعض البراهين السابقة مطلقاً، كالبرهان الثالث وبرهان الدور، حيث أنهما لا ينفيان دعوى التوقف بين الضدين، لأنّه لا يلزم الدور من توقف الضد المعدوم على عدم الضد الموجود، كما أنّه لا يلزم مانعية المتأخر رتبة عن الممنوع، كما هو روح البرهان الثالث، حيث لا يكون المانع - وهو الضد الموجود بقاءً - متوقفاً على عدم الضد المعدوم، كي يلزم شيء من ذلك المحال والتهافت.

وبعض تلك البراهين السابقة، كالبرهان الخامس، يدفع وينفي هذا التفصيل مطلقاً، لأنّه كان يفترض أنّ إجتماع الضدين ممتنع بالذات، وعليه يستحيل إفتراض المانع لما هو ممتنع بالذات.

ومن الواضح أنّ هذا لا يُفرّق الحال فيه بين مانعية الضد الموجود عن المعدوم أو مانعية مطلق الضد.

وتبقى بعض البراهين، كالأول والرابع، معلقة في إندفاعها وعدم إندفاعها على وجود نكتة، وهي كون الوجود البقائي بحاجة إلى العلة كالوجود الحدوثي، فإنّه لو قُبل هذا القانون - كما ذكرنا ذلك في فلسفتنا - حينئذٍ يكون بقاء الضد الموجود أيضاً في طول مانعية مقتضيه، وحينئذٍ تستحيل مانعيته

بمقتضى البرهان الأول والرابع، لأنهما يشتركان في إثبات إمتناع مانعية الضد، حيث أن وجوده يكون في طول مانعية مقتضيه.

وإن شئت قلت: إنَّ تقريب الدور يرتفع حتماً مطلقاً في صيغة البرهان الثاني حيث يُقال: بأنَّ وجود البياض يتوقف على عدم بقاء السواد، فيما لا يتوقف بقاء السواد على عدم حدوث البياض، يلزم الدور بصيغة البرهان الثاني، أو البرهان السابع، فإنَّ وجود البياض يتوقف على عدم السواد، بإعتبار أنَّ السواد مانع عن البياض، فمثلاً في إشكال الدور، كنَّا نقول: بأنَّ السواد - المانع نفسه - متوقف على عدم ممنوعه، لأنَّ فرض وجوده هو فرض عدم ممنوعه قبله، حينئذٍ، كنَّا نسأل أنه عمّا ذا يمنع؟ وهذا لا يأتي هنا، لأنَّ المانع هو السواد بقاءً، وهو غير موقوف على عدم حدوث البياض، لأنَّ المفروض أن المانع هو الضد الموجود وليس المعدوم.

إذن فهذا الضد الموجود وهو السواد، يمنع عن البياض، ولا يكون متوقفاً على عدم البياض كي يلزم الدور.

إذن فإشكال الدور يرتفع في المقام. وكنَّا نقول في البرهان الرابع: إنَّ إستحالة إجتماع الضدين ذاتيةً، لأنَّ الضدَّ إنَّ كان يمنع عن وجود الضد الآخر في ظرف عدمه، فهذا غير معقول، وإنَّ كان يمنع عنه في ظرف وجوده، فهو غير معقول أيضاً، لأنَّ ظرف وجود أحد الضدين بما هو ظرف هذا الضد، هو ظرف للإمتناع الذاتي، لوجود ذاك الضد، فتستحيل فيه العلية المساوقة للإمتناع بالغير.

وهذا هو نفسه يأتي هنا فيقال: بأنَّ هذا السواد بوجوده البقائي، إنَّ كان يمنع عن حدوث البياض، حال إرتفاعه، فهو غير معقول، لأنَّه يلزم منه مانعية حال عدمه وهو مستحيل، وإنَّ كان هذا السواد بوجوده البقائي، يمنع عن حدوث البياض معه، فهذه المانعية منوطة بفعلية ووجود السواد، والمفروض أن الظرف الذي فُرج فيه عن وجود أحد الضدين بما هو كذلك، يمتنع أن يوجد فيه الآخر ذاتاً، إذن فلا يُعقل أن يكون علة لمنعه حينئذٍ.

وهكذا يأتي البرهان الأول، ويلحق به الثالث المعتمد على الأمر الثاني من البرهان الأول، لكن بعد ضمّ عناية زائدة، وهذه العناية، هي أنّ الممكن هل يحتاج في بقاءه إلى المقتضي، كما يحتاج في حدوثه إليه؟ وذلك أنّ البرهان الأول كتأثير ثبت به أولاً، أنّ مقتضي أحد الضدين مانع، وكنا نثبت فيه أنّ الضد في طول مانعية مقتضيه، إذن فلا يكون الضد مانعاً.

وحينئذٍ كتأثير نقول: بأنه إذا فرضنا أن بقاء السواد كان يحتاج إلى بقاء المقتضي أيضاً، فالكلام هو الكلام حيث يُقال: إنّ هذا المقتضي لبقاء السواد هو بنفسه يمنع عن البياض، وبقاء السواد في طول مانعية هذا المقتضي، وعليه، فلا يكون السواد مانعاً، وأما إذا قلنا: بأنّ السواد لا يحتاج في بقاءه إلى مقتضٍ، إذن فبقاء هذا السواد ليس في طول مقتضيه كي يُقال: بأنّ ذاك المقتضي في المرتبة السابقة يمنع عن البياض، ويكون السواد في طول مانعية مقتضيه، إذ لا مقتضي له بقاءً.

وحينئذٍ تصبح قاعدة أن الممكن كما يحتاج إلى المقتضي حدوثاً يحتاج بقاءً، هذه القاعدة، تصبح عناية لا بدّ من ضمّها، ليتم إنطباقه على محل الكلام.

وبهذا يتضح ما قلناه سابقاً: من أنّ هذا التفصيل يندفع عن بعض البراهين بقول مطلق، ولا يندفع عن بعض البراهين بقول مطلق، ويُعلّق البعض على هذه النكتة التي تقدّم ذكرها.

وحصيلة كل ما سبق: هي أحقية البراهين الأربعة الأولى، على عدم تمامية المقدمة، ويضاف إلى هذه البراهين الأربعة برهان الدور، وكذلك يُضاف إليها البرهان الثامن الذي جرى على بعض الأضداد، كما في الضدين للذين لا ثالث لهما.

وهنا نبه على نكتة، وهي: إنّ مقدمة أحد الضدين لوجود الآخر، قد

يكون بإعتبار مانعية هذا الوجود عن ذاك الوجود، وقد يكون بإعتبار أنّ العدم مؤثر في الوجود إستقلاًّ.

وهذه البراهين كانت تُبطل كلا شقي المقدمة، وهما: مانعية الوجود عن الوجود، أو مانعية وتأثير العدم في الوجود.

والشق الأول: وهو المقدمة بملك المانعية، وهذا له نحوان قد تكفلت هذه البراهين بإبطال كلا النحويين:

والنحو الأول، كان يُقال فيه: إنّ السواد يكون مانعاً عن وجود البياض في ظرف وجود السواد.

والنحو الثاني، كان يُقال فيه: إنّ السواد مانع عن وجود البياض في ظرف وجود البياض.

وكلا هذين النحويين من المانعية، تكفل برهان الدور بإبطالهما، كما تكفل البرهان الرابع بإبطالهما أيضاً، وذلك لأنّا كنّا نقول فيه: إنّ مانعية السواد عن البياض كانت مقيدة بظرف وجود السواد، وكنّا نتساءل هناك، أنها كانت تؤثر في عدم البياض في ظرف عدم السواد؟ أو أنها كانت تؤثر في عدم البياض في ظرف وجود السواد؟ وكنّا نقول: بأنّ الأول غير معقول، لأنّ فعلية مانعية السواد فرع وجوده، ولا يُعقل تأثير السواد في حال عدمه.

وأما مانعية السواد في حال عدمه، فقد كنّا نُبطله في البرهان الرابع ونقول: بأنّ ظرف وجود السواد بما هو ظرف وجود، فهو ظرف الإمتناع الذاتي للبياض، فيستحيل كونه ممنوعاً بمانع، لأنّ معنى ذلك، أنّه ممتنع بالغير، وكذلك نُبطله ببرهان الدور.

وأما البرهان الأول، والثالث يرجع إليه كذلك، لأنهما يعتمدان على نكته وحدة، وهي: إنّ مانعية الضد في طول مانعية المقتضي، وحينئذٍ يستحيل أن تُنشئ مانعية وتساهم فيها، لأنّه في طول مانعية مقتضيه، غاية الأمر أننا في البرهان الأول سلطنا مسلكاً في إثبات مانعية المقتضي، وفي البرهان الثالث

سلكنا مسلماً آخر، وحينئذٍ، البرهان الأول تكفل بإبطال أحد شكلي هذه المانعية، لأنَّ إبطال مانعية الضد كان بنكته أنه في طول مانعية مقتضيه، وعليه لا يمكن مساهمته في المانعية.

وهنا لا بدّ من الانتقال إلى مانعية المقتضي، لنرى أيّ مانعية هي، بحيث يكون الضد الواقع في طولها، عاجز عن المساهمة في التأثير، وأنه هل هي المانعية بالشكل الأول، أو المانعية بالشكل الثاني.

فمثلاً مقتضي السواد: هل يمنع عن وجود البياض في ظرف وجود السواد؟ أو أنه يمنع عن وجود البياض الذي ليس معه سواد؟.

ومن الواضح، أنّ مقتضي السواد لا يمنع عن البياض الذي معه سواد، لأنّ مقتضي السواد لا يهّمه إلّا وجود السواد، وأن لا يُستبدل السواد بالبياض، وحينئذٍ فلو فرض في الخارج، إمكان إجتماع الضدين، إذن لما كان إقتضاءً في مقتضي السواد يقتضي عدم وجود البياض، وإنّما كان إقتضاء السواد يمنع عن إستبدال السواد بالبياض، إذن فمقتضي السواد مانعيته مانعية عن وجود السواد مقيداً بعدم البياض، لا عن وجود السواد مقيداً بالبياض.

وحينئذٍ إذا أتينا إلى الضد الذي هو في طول هذه المانعية، فتارة نريد أن ننسب له نفس تلك المانعية ونقول: بأنّ الضد، وهو السواد، يمنع عن وجود البياض في ظرف عدم السواد، وتارة أخرى ننسب إليه المانعية عن الوجود الإنضمامي لا الإنفرادي، فنقول: إنّ السواد يمنع عن إنضمام البياض إليه، إذا ادّعي بأنّ السواد مانعيته مانعية عن الوجود الإنضمامي للبياض، فمثل هذه المانعية لا يمكن إبطالها بالبرهان الأول، لأنّ وجود الضد ليس في طول مانعية المقتضي عن الوجود الإنضمامي للبياض، لما قلناه، من أنّ مقتضي السواد ليس له أصلاً، مانعية عن الوجود الإنضمامي.

إذن فالبرهان على عدم ثبوت المانعية هو برهان آخر.

والبرهان على طوليتها، يكون إمّا «الدور» وإمّا «الإستحالة»، فإذا ثبت

بقريئة أنّ إستحالة وجود الضدين إستحالة ذاتية، يكون برهاناً على إبطال هذا، ولا يكفي البرهان الأول، وإثما يكفي لنفي الشكل الأول.

وقد يُبرهن عليه بالبرهان الأول، لأنّ المانعية عن وجود البياض بدلا عن السواد ثابتة للمقتضي، إذ المقتضي يمنع عن البياض حيث لا سواد، ووجود السواد في طول هذه المانعية، وحينئذٍ يستحيل أن يُساهم في هذه المانعية.

وبذلك يتضح، أن بعض البراهين كبرهان الدور، والبرهان الرابع، تبطل المانعية بكلا شكلها، بينما البرهان الأول، يُبطل المانعية بالنحو المنسوب إلى المقتضي.

٢ - الفصل الثاني

الضد العام

وهو أن الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده العام، أو لا يقتضي؟ .
والمقصود بالضد العام هنا، النقيض .

وقد تراوحت البراهين على المراد من الإقتضاء، بين ثلاثة مذاهب :

أ - المذهب الأول: هو أنّ المراد من الإقتضاء هو، العينية .

ب - المذهب الثاني: هو أنّ المراد من الإقتضاء هو، التضمنية .

ج - المذهب الثالث: هو أنّ المراد من الإقتضاء هو، الإلتزام
والملازمة .

ثم إنّ الإقتضاء المذكور، تارة يُبحث بلحاظ مرحلة الإثبات والدلالة،
وأخرى بلحاظ مرحلة الثبوت .

والإقتضاء المذكور بنحو العينية، بلحاظ مرحلة الإثبات والدلالة، ليس
المقصود منه مجرد بحث لغوي، في أنّ أدوات التعبير عن الأمر بشيء،
والنهي عن تركه، يُستعمل أحدهما مكان الآخر، فقد تكون أدوات التعبير عن
أحدهما هي نفسها، أدوات تعبير عن الآخر، فالمولى حينما يُشرّع وجوب
الصلاة، ويريد أن يُعبّر عن ذلك، فقد يقول: «صلّ» أو يقول: «لا تترك
الصلاة»، فليس المقصود من العينية ذلك، لأنّ اللغة تستسيغ كلا التعبيرين
عرفاً، وإنّ إختلفا في مدلولهما التصوري على مستوى المفردات، إلّا أنّ
أحدهما عين الآخر في هذه المرحلة .

وإنّما دعوى العينية بلحاظ مرحلة الثبوت، يجب أن تُدعى في أحد عالمين:

١ - عالم الجعل والحكم.

٢ - عالم الحب والبغض.

أمّا دعوى العينية بلحاظ مرحلة الثبوت في العالم الأول، فإذا فرضنا أن النهي كان عبارة عن طلب النقيض بأن قلنا: بأنّ النهي عن شيء هو عبارة أخرى عن الطلب حقيقة، غايته أنّ الأمر هو طلب نفس المتعلق، والنهي هو طلب نقيض المتعلّق، وقلنا: بأن نقيض الوجود هو العدم، ونقيض العدم هو الوجود، فيُنتج أنّ الأمر بالشيء هو عين النهي عن الترك، لأنّ النهي عن الترك، معناه طلب نقيض الترك، ونقيض الترك هو الفعل، فيكون المنهي عنه هو الفعل، فيكون النهي عن الترك معناه طلب الفعل، فيصح أن يُقال: بأنّ الأمر بشيء هو عين النهي عن ضده العام، إذ ليس النهي عن ترك الشيء هو غير طلب فعل ذلك الشيء عينه.

وأمّا لو قلنا: بأنّ النهي، بحسب عالم الجعل والحكم، ليس مرجعه إلى طلب نقيض مادة النهي، وإنّما مرجعه إلى الزجر، كما أنّ الأمر عبارة عن إنشاء نسبة تحريكية، وكلّ منهما متعلّق بالمادة، غاية الأمر، أنّ أحدهما يقع طرفاً للنسبة الإرسالية، والآخر يقع طرفاً لنسبة زجريّة.

حينئذٍ لا محالة تكون المغايرة بين الأمرين واضحة، وأنّ أحدهما غير الآخر، إذ إنّ النسبة الإرسالية غير النسبة الزجرية، إذن فهنا لا معنى لدعوى العينية.

وبهذا يتضح أنّ الإقتضاء بنحو العينية، بحسب عالم الجعل والحكم، هذه العينية، تصح على تقدير دون تقدير.

وأمّا الإقتضاء بنحو التضمّن في مرحلة الثبوت، بحسب عالم الجعل

والحكم، بمعنى أن يكون الأمر مركباً من طلب الفعل والنهي عن الترك، فقد يُقَرَّب بأن مجرد الوجوب لا يُمثَّل ولا يقتضي الإلزام في عالم الجعل، إذا كان مركباً من طلب الفعل فقط، لأنَّ طلب الفعل هنا يلائم مع الإستحباب أيضاً، وإنَّما يتعيَّن أن يقتضي الإلزام والوجوب إذا إقترن بالنهي عن الترك.

إذن فالوجوب والإلزام مركب من جزء يشترك فيه معه الإستحباب، وهو طلب الفعل، وجزء يختص به، وهو النهي عن الترك.

وهذا هو معنى متضمَّن الأمر بشيء للنهي عن نقيضه.

وهذا تقريب معقول، ولا ينبغي أن يورد عليه ما أورده السيد الخوئي، «قده»^(١) من أن الحكم في عالم الجعل أمر إعتباري، والأمور الإعتبارية من البسائط، وليست من المركبات، وعليه فلا يُتصوَّر لها جنس، ولا فصل.

فإنَّ هذا أجنبي عن المقام، إذ التركُّ المبحوث عنه أصولياً، لا يُراد منه التركب الماهوي المبحوث عنه في الحكمة، كي يكون الإعتبار أمراً بسيطاً، لا تُتصوَّر فيه الأجزاء الماهوية، وإنَّما المراد من كون الإعتبار بسيطاً، يعني أنه بما هو ليس مركباً، بينما القائل بالتركُّ للوجوب، يدَّعي أنه مركب من ناحيتين: إعتبار الفعل في ذمة المكلف أولاً، وإعتبار المنع عن الترك ثانياً، وهذا التركيب غير ذلك التركيب المقصود للحكماء.

نعم يمكن أن يُقال: بأنَّ الوجوب ليس مركباً من طلب الفعل والمنع عن الترك، وذلك لأنَّ الوجوب لو كان يتميز عن الإستحباب بالمنع عن الترك، - لو كان هكذا - لنقلنا الكلام إلى النهي عن الترك، فنقول: بأنَّ النهي عن الترك، تارة يكون نهياً كراهياً، وأخرى يكون نهياً تحريمياً، إذن فهذا المنع المدَّعى أنه جزء من الوجوب، أيُّ منع هو؟ فإن كان الأول، فلا يجعل الطلب وجوبياً، وإن كان الثاني، نسأل حينئذٍ، أنه كيف صار المنع

(١) محاضرات فياض: ج ٣ ص ٤٧ - ٤٨.

لزومياً مع أنه إعتبار واحد ومنع واحد، وعليه يُقال: إذا صحَّ هذا في النهي، فليصح في الطلب من أول الأمر وليُقل: بأنَّ الأمر لزومي بذاته من أول الأمر، وإذا كان لا بدَّ من كون الوجوب مركباً، فليكن مركباً من طلب الفعل مع عدم الترخيص بالترك، لا المنع من الترك الذي هو عدم الإعتبار، إذ لا إعتبار للعدم.

والخلاصة، هي: إنَّ إضافة المنع من الترك، يُعمِّق الإشكال ولا يحلّه، لأنَّ المنع بنفسه كالطلب ينطبق على اللزومي، وغير اللزومي، كما في الكراهة.

وعليه، فلا بدَّ من تعديله، فيُقال بدلاً عن «المنع من الترك»، «عدم الترخيص في الترك»، لا المنع والحرمة، وهكذا، تكون صياغة كون المسألة إعتبارية، وصياغة الإعتبار.

وأما الإقتضاء بنحو الملازمة والإستلزام، فيرد عليه ما أوردهنا على القائل بالملازمة، بلحاظ عالم الجعل والإعتبار، في بحث مقدمة الواجب، حيث قلنا هناك، بأنه: إن أُريد من هذا الإستلزام في عالم الجعل، التسيب التوليدي في جعل الحكم، فهذا غير معقول، لأنَّ الأحكام أفعال إختيارية للمولى، فتكون منوطة بمبادئها الإختيارية، وحينئذٍ لو أُريد دعوى حصول الإعتبار الثاني الغيري بالإعتبار الأول، بنحو التوليد، ومن دون حصول مبادئه، فهو إذن خُلِف كونه من الأفعال الإختيارية.

وإن أُريد أن جعل الوجوب يُحدث الداعي في نفس المولى، لجعل النهي الغيري وهو حرمة الترك، فهو أيضاً غير صحيح، إذ لا فائدة عملية من الإعتبار الثاني الغيري بعد فرض الإعتبار الأول، إذ لا وجود لمثل هذا الداعي في النفس حينئذٍ، بل هو لغو صرف، لأنَّ التحريم الغيري كالوجوب الغيري، لا تحريك له ولا زَجْر، لأنه ليس موضوعاً مستقلاً للطاعة والداعوية.

وإن شئت قلت، بأنه: إن أُريد أن الإعتبار الأول بنفسه يُحدث الداعي

في نفس المولى لجعل الحكم، بحيث أنه هو بنفسه يصبح داعياً لجعل النهي الغيري، وهو «حرمة الترك»، فهو غير صحيح، لأنه لا فائدة عملية من الإعتبار الثاني الغيري بعد فرض الإعتبار الأول، بل هو لغو صرف، لأنه تحريم غيري، وهو كالوجوب الغيري، ليس موضوعاً مستقلاً للطاعة والداعوية، فلا تحريك ولا زجر له.

هذا كله بلحاظ عالم الجعل والحكم والإعتبار.

وأما الإقتضاء، بحسب عالم الحب والبغض، ومبادئ الحكم من الإرادة والكرهه وغيرها، فإنَّ إقتضاء حبٍّ فعلٍ لبغض ضده العام، يبتني على فروض متصورة في تفسير الحب والبغض في النفس، نستعرضها تباعاً:

١ - الفرض الأول: هو أنَّ حبَّ فعل، معناه مبغوضة تركه، ومعنى هذا، أننا لا نتصور حباً في العالم، بل العالم كله عامل بغض، غاية الأمر، أن الإنسان تارة يبغض الفعل كما في شرب الخمر، وأخرى يبغض الترك، كما في ترك الصلاة.

وهذا الفرض معناه، أنَّ الأمر بشيء دائماً هو عين بغض ضده العام، بلحاظ عالم الملاك والإرادة، أي: عالم الحب والبغض، فهو فرض نافع لمن يقول بالعينية.

إلا أن هذا الفرض يدهي البطلان، لأنَّ الوجدان قاض بوجود عاطفة الحب في الإنسان.

٢ - الفرض الثاني: هو أن يُفرض وجود عاطفة واحدة في النفس - كما يفرض علماء النفس - وهذه العاطفة الواحدة، إذا تُسبت إلى الفعل الملائم لها، تكون «حباً للفعل»، وإذا تُسبت إلى نقيض الفعل، تكون بغضاً، فيزدوج الحب والبغض في عاطفة واحدة.

وهذا الفرض أيضاً، يفيد القائل بالعينية، إذ سوف يكون الأمر بشيء عينُ النهي عن ضده العام.

وهذا الفرض باطل أيضاً بالوجدان، وذلك لأن عاطفة الحب والبغض متقدّمة بمتعلّقها، فهي كالعلم والقدرة، من الصفات الحقيقيّة ذات الإضافة، قوامها في متعلّقها، إذن فلا بدّ من تعيين المتعلّق، وهذا المتعلّق، إمّا أن يتعيّن في طرف الفعل، فيكون حبّاً، وإمّا أن يتعيّن في طرف الترك، فيكون بغضاً.

فالعاطفة تتبدّل بتبدّل المتعلّق، كالعلم عندما يتبدّل متعلّقه .

٣- الفرض الثالث: هو أنّه يوجد عاطفتان: عاطفة حب، وعاطفة بغض، وكلتا العاطفتين منشؤهما واحد، هو الملاك والمصلحة، وهذا الملاك يولد كلتا العاطفتين في عرض واحد، فحينما يرى الإنسان العطشان المصلحة إذا شرب الماء، حيثنّ يتولد عنده عاطفتان هما: حبّ شرب الماء، وبغض ترك الشرب، فيكون غرض الترك جزءاً للملاك النفسي للمولى. وكلاهما منشؤهما واحد.

وهذا الفرض يُفيد القائل بأن الأمر بالشيء يتضمّن النهي عن ضده العام، إذ معناه أنّه وراء الأمر دائماً عاطفة مزدوجة، تشتمل على حب الفعل، وبغض تركه .

وهذا الفرض أكثر معقوليّة من الفرض الأول، لعدم مخالفته الوجدان، وأكثر معقوليّة من الفرض الثاني، لعدم وجود محذور عقلي فيه كما في الثاني.

ولا ينبغي الإشكال، في أنّ ترك المحبوب مبغوض، ولكنّ الكلام في أنّ هذه المبغوضية عرضيّة كما يدّعي هذا القول، أو طوليّة، كما في الفرض الآتي، وتلك دعوى عهدتها على مدّعيتها.

٤- الفرض الرابع: وهو الأقرب، وإن كان هو الفرض الثالث نفسه، غايته أنّه يفترض الطوليّة بين العاطفتين.

وهذا الفرض يُفيد القائل بالإستلزام وذلك بأن يُقال: بأن الملاك الموجود في الفعل يولد حباً، ثم وفي طوله، وبقدر ما يصبح هذا الفعل محبوباً وملائماً لقوى، الإنسان يصبح تركه مبغوضاً له، إذ إنّ الإنسان كما يتألم من وجود ما ينافر قواه، كذلك يتألم من فوات ما يلائم قواه فيبغض ذلك الفوات.

وهذا الفرض كما ترى، فإنه نافع للقائل بأن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام بالإستلزام بحسب عالم الحب والبغض، وهو أكثر وجدانية وأقرب للقبول، وحينئذ لا يرد عليه ما إستشكله السيد الخوئي «قده»^(١) على القول بالإستلزام للحرمة الغيرية، حيث إستشكل «قده» بأن الحرمة الغيرية ملاكها المقدمية، ولا مقدمية بين الشيء وضده العام، إذ إنّ عدم العدم ليس مقدمة للوجود بل هو عينه، فإنّ إشكال السيد الخوئي «قده» حينئذ يكون مصادرة على مدعى القائل بالإستلزام. بل لعلّه من باب النقيضية، إذ القائل بالإقتضاء من باب الإستلزام يقول: بأنّ هناك ملاكاً آخر للحرمة الغيرية، وهو كون الشيء نقيض المحبوب، إذ كما أنّ المقدمية للمحبوب ملاك للوجوب الغيري، فكذلك كون الشيء نقيضاً له ملاك للحرمة الغيرية.

(١) محاضرت فياض: ج ٣ ص ٤٩.

الفصل الثالث

ثمرة بحث الضد

لقد قيل بأن ثمرة بحث الضد - «إقتضاء الأمر بشيء للنهي عن ضده» - تظهر في فرعين:

١ - الفرع الأول: هو فيما إذا تراحم واجب مضيق مع واجب آخر موسّع كما إذا وقعت الصلاة - الواجبة الموسّعة - في وقت مضيق مزاحمة لواجب من الواجبات كالإزالة الفورية في جزء من الوقت، فإنه حينئذٍ لا إشكال في أن الموسّع إذا زاحمه المضيق، أو زوحم به، قُدّم المضيق لكون وجوبه فعلياً.

وحينئذٍ بناءً على إقتضاء الأمر بالإزالة للنهي عن ضده الخاص، لو فرض أن المكلف لم يأت بالمضيق، بل أتى بالموسّع، فهل يُجزى إتيائه بالموسّع؟

لا إشكال في أنه بناءً على كون الأمر بشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص، فإن الصلاة الموسّعة تكون فاسدة، لأنها عبادة وقعت حال كونها منهيّاً عنها، والنهي ولو كان غيرياً يقتضي الفساد.

وأما لو قلنا بعدم إقتضاء الأمر بشيء النهي عن ضده، فإن هذه الصلاة تقع صحيحة حينئذٍ.

٢ - الفرع الثاني: وهو فيما إذا تراحم واجبان مضيقان: أحدهما أهمّ من الآخر، حينئذٍ لو قُدّم الأهم على المهم بقانون تقديم الأهم على المهم في باب التراحم، فلا إشكال.

لكن لو فرض أنه قدّم المهم العبادي، فصلّى وترك إنقاذ الغريق، في مثل ذلك، هل تقع صلاته صحيحة؟.

وهنا أيضاً يُقال: إنه بناءً على أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده، فإنّ صلاته تقع باطلة.

وأما بناءً على القول بعدم الإقتضاء، فإنّ صلاته تقع صحيحة.

وهذا التقريب قد اعترض عليه بعدة إعتراضات:

١ - الإعتراض الأول: هو أنّ هذه الثمرة غير صحيحة، بل المتعيّن هو القول بالبطلان على كلا التقديرين، سواء قلنا بالإقتضاء، أو قلنا بعدمه.

أما بطلانها على القول بالإقتضاء: فلما تقدّم من أن النهي عن العبادة يفيد الفساد.

وأما بطلانها على القول بعدم الإقتضاء، فأيضاً تقع هذه العبادة فاسدة، وذلك لأنّ العبادة المغايرة مع الواجب المضيق الأهم، وإن لم تكن محرّمة، لكنها ليست مأموراً بها على كل حال، إذ لا يُعقل الأمر بها مع طلب ضدها، لعدم معقوليّة الأمر بالشيء وضده، وعدم الأمر بها كافٍ في وقوعها فاسدة، إذ يُشترط في صحة العبادة الأمر بها، فتكون هذه الصلاة كصلاة الحائض، إذن فالثمرة في كلا الفرضين باطلة. وقد أُجيب على هذا الإعتراض بوجوه:

١ - الوجه الأول: وهو ما نُسب إلى المحقق الثاني^(١)، وجماعة ممّن تأخر عنه، من المنع عن إطلاق مقالة البهائي «قده» من فساد الضد لو قلنا بتوقف العبادة على الأمر^(٢)، وهو يختص بخصوص الفرع الأول، وهو كون الواجب الموسّع يزاحم الواجب المضيق في جزء من الوقت.

(١) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ١٨١.

(٢) زبدة الأصول: ناشر - برادران نجفي ص ٨٢ - ٨٣.

وحاصله، هو: إِنَّهُ ليس صحيحاً أن الأمر بالصلاة ساقط على كلا القولين، بل إنَّما نلتزم بسقوطه بناء على القول بالإقتضاء، وأمَّا بناء على القول بعدم الإقتضاء عن الضد الخاص، فلا تظهر الثمرة.

وتوضيح ذلك، هو: إِنَّهُ بناء على الإقتضاء يكون الفرد الواقع في فرض المزاحمة محرماً، وعليه فيستحيل شمول إطلاق دليل «صلّ»، له، إذن فلا محالة تكون الحرمة موجبة لتخصيص إطلاق دليل «صلّ» بنحو لا يشمل هذا الفرد، لإستحالة إجتماع الأمر والنهي فيه، وعليه فيقع هذا الفرد بلا أمر، فيُحكم ببطلانه.

وأما إذا قلنا: بأن الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده الخاص، فالأمر «بالإزالة» لا يقتضي تحريم هذا الفرد، إذن فلا يقع هذا الفرد بلا أمر، ولا يُحكم ببطلانه، بل يبقى الأمر متعلقاً بالجامع بين هذا الفرد وغيره من الأفراد، - وهنا لا ينبغي التوهم أن هذا أمر بالضدين - فإنَّ الإزالة ضدها هذا الفرد، لا الجامع بينه وبين الإزالة، وما هو المأمور به هو الجامع، ولا مضادة بين الإزالة وهذا الجامع، لوضوح أنَّ الجامع يمكن تحققه مع الإزالة.

إذن فما هو طرف المزاحمة والمضادة، وهذا معناه، أنه بناءً على القول بعدم الإقتضاء لا يرتفع الأمر بالصلاة.

وقد أورد المحقق النائيني «قده» على تصحيح المحقق الثاني «قده» للثمره، حيث يتم كلام المحقق الثاني «قده» على مبنى، ولا يتم على مبنى آخر، حيث يقول الميرزا «قده» إنَّ إشتراط القدرة في التكليف فيه مسلّكاً^(١):

١ - المسلّك الأول: هو أن إشتراط القدرة إنّما هو من باب حكم العقل بقبح تكليف العاجز، بحيث لو قطعنا النظر عن القبح العقلي، لما كان هناك

(١) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ١٨١.

موجب للإختصاص بالقادر، وإثما قلنا بالإختصاص بحكم العقل.

٢ - المسلك الثاني: هو أنّ القدرة إنما هي شرط، بإعتبار إستدعاء طبيعة التكليف للتوجه نحو المقدور، إذ يستحيل التوجه نحو غير المقدور، بل حتى أن الأشعري^(١) الذي يرى صحة التكليف بغير المقدور، يقول بهذا، وذلك لأنّ التكليف متقومٌ بجعل الداعي والتحريك، ومن الواضح أن جعل الداعي لا يُعقل إلاّ أن يقع تحت إختيار الآخر، إذن فالتكليف بطبعه يستدعي التوجه نحو المقدور، لأنّ روح التكليف هو جعل الداعي، وهو يساوق الإختيار، ويكمل الميرزا «قده» فيقول: وحينئذٍ لو بنينا على الأول يتم كلام المحقق الثاني «قده»، ويكون التكليف حينئذٍ مشروطاً بالقدرة، بقربة عقلية وهي حكم العقل بقبح تكليف العاجز على القول بالإقتضاء وبأنّ الأمر يتعلق بالجامع بين الفرد المقدور وغير المقدور، أي: بين المزامح وغير المزامح.

وهنا لا محذور في ذلك، لأنّ المحذور هو قبح تكليف العاجز، ولا قبح بهذا التكليف لأنه لا إخراج فيه للعبد، إذ تكفي القدرة على بعض أفراد الواجب الموسّع حيث، يبقى تعلق التكليف بالجامع بين الفرد المزامح وغيره من الواجب الموسّع، معقولاً، إذ لا يلزم منه محذور قبح تكليف العاجز، وبهذا يكون الفرد المزامح فرداً من المأمور به أيضاً، وعليه فيصح وقوعه عبادة.

وأما بناءً على المسلك الثاني، وهو: إعتبار كون القدرة شرطاً في التكليف، بإعتبار أنّ طبيعة التكليف تقتضي التوجه نحو المقدور، لأنّ التكليف هو عبارة عن جعل الداعي، وهو لا يكون إلاّ بلحاظ المقدور، لأنه هو الذي يُعقل جعل الداعي إليه.

بناءً على هذا، حينئذٍ، لا محالة من كون التكليف يُخصّص متعلّقة بخصوص الحصة المقدورة، وحينئذٍ لا يبقى للجامع إطلاق وشمول للفرد

(١) مقالات الإسلاميين: الأشعري ج ١ ص ٣٣٠.

المزاحم من الواجب الموسّع، لأنّ هذا الفرد حتى لو لم نقل بالنهي عنه، فالوجوب المتعلق بالفرد الآخر، هو بطبعه يقتضي التخصيص بالحصّة المقدورة، أي بتخصيص الأمر بغير المزاحم. إذن يُخرج المزاحم عن كونه فرداً من المأمور به. وبهذا يتم الاعتراض على الثمرة.

وقد أورد السيد الخوئي «قده»^(١) عدة إيرادات:

١ - الإيراد الأول: هو أنّ ما سلّمه الميرزا «قده» من صحة تصحيح المحقق الثاني «قده» للثمرّة، من صحة تعلّق الأمر بالجامع على تقدير المسلك الأول، وهو كون القدرة فيه شرطاً بحكم العقل، هذا التسليم غير مناسب مع مبنى الميرزا «قده» نفسه، من إستحالة الواجب المعلّق، إذ يلزم من القبول بالجامع على هذا التقدير، الإلتزام بالواجب المعلّق الذي يرفضه الميرزا «قده».

وتوضيحه، هو: إنّهُ إذا فرضنا أنه أمرٌ بالصلاة عند الإزالة، فالفرد الأول من الصلاة مُزاحمٌ بالإزالة، لكون وجوب الواجب الموسّع فعلياً حتى في زمان الإزالة، «الواجب المضيق» مع أنّ متعلّق الواجب الموسّع غير مقدور شرعاً في زمن الواجب المضيق، «الإزالة»، والمفروض أن الميرزا «قده» يقول بتعلّق الأمر بالصلاة بناءً على أنّ القدرة شرط عقلي، إذ حينئذ يُقال، للميرزا «قده»: بأنّ هذا من الواجب المعلّق، وذلك لأنّ الإتيان بالفرد الطولي الأول مستحيل عند الزوال، بعد أن فرغنا عن إستحالة الإتيان بالفرد المزاحم «للإزالة»، أو «إنقاذ الغريق» فتبقى الأفراد الطولية للجامع وغير المزاحمة، الثاني، والثالث، والرابع، وهكذا، غير مقدورة عقلاً وفعلاً، لأنه أقربها عند الإزالة، وفردّه المزاحم الفعلي قلنا: إنّهُ غير مقدور، لا شرعاً ولا عقلاً، إذن فيتعلّق الأمر بالواجب الغير مقدور، أو بالواجب المعلّق القائل به صاحب «الفصول».

وإن شئت قلت: إنّهُ يلزم من هذا، التفكيك بين زمان فعليّة الوجوب،

(١) محاضرات فياض: ج ٣ ص ٥٩ - ٦٠.

وزمان القدرة على متعلقة، كما ذهب إليه صاحب «الفصول «قده»»^(١)، وهذا ممّا أحاله الميرزا «قده».

وعلى هذا، كان ينبغي أن يقول الميرزا «قده» للمحقق الثاني «قده»: إنّ الأمر بالجامع مستحيل التحقق، لأنّه من الواجب المعلق.

وهذا الإيراد من قبل السيد الخوئي «قده» غير وارد، وتحقيقه يتوقف على بيان أمرين:

١ - الأمر الأول: هو أن القائلين بإستحالة الواجب المعلق، مختلفين في نكتة الإستحالة بين نكتتين:

أ - النكتة الأولى: هي القائلة بأنّ الواجب المعلق إنّما يستحيل، لأنّ التحريك والبعث في موارد يكون فعلياً، في حين أن الإنبعث بالفعل، غير ممكن فيه.

وهذا غير معقول، لأنّ جعل البعث بالفعل، هو أمر يساوق الإنبعث فعلاً، والواجب المعلق لا يكون الإنبعث فيه فعلياً قبل مجيء المعلق عليه الواجب، كما نقله صاحب «الكفاية» «قده»^(٢)، وهذا يستدعي التفكيك بين البعث والإنبعث وهو مستحيل، لأن الحكم إنّما يُجعل بداعي جعل الداعي والمحركة، إذن لا بدّ من كون التحرك معقولاً حين فعلية الحكم، بينما الواجب المعلق لا يكون الإنبعث فيه فعلياً قبل مجيء الشرط المعلق عليه الواجب.

ب - النكتة الثانية: هي إنّ القول بالواجب المعلق يستدعي إناطة الحكم بالشرط المتأخر حتماً، وحيثنّ، بناء على القول بإستحالة الشرط المتأخر،

(١) الفصول في الأصول: محمد حسين بن محمد رحيم. طباعة حجرية ١٣٥٠ هـ ص ٨٠ - ٨١.

(٢) كفاية الأصول: المشكيني ج ١ ص ١٦٢.

يكون الواجب المعلق مستحيلاً، لأنّ الوجوب فيه متحقق وفعلي من حين الغروب، لكنّه معلقٌ إنبعثاً على شرط متأخر، والشرط المتأخر هذا غير معقول، فالواجب المعلق غير معقول إذن.

ومختار المحقق النائيني «قده» في الواجب المعلق، هو الإستحالة، لكونه قائماً على الشرط المتأخر وهو يرى إستحالته^(١)، أي: إنّ يرى إستحالة الواجب المعلق على أساس النكته الثانية.

٢ - الأمر الثاني: الذي يتوقف على بيانه عدم إيراد السيد الخوئي «قده»، هو: إنّ المحقق النائيني «قده» «الذي يبنى على إستحالة الشرط المتأخر، ولأجله أحال الواجب المعلق» يبنى في كل مورد في مرحلة الإثبات، إذا إقتضى فيه الدليل، الشرط المتأخر فإنه يؤوّل ويرجعه إلى الشرط المقارن، بحيث يندفع به محذور الشرط المتأخر، وذلك بأخذ عنوان «تعقّب الشرط»، شرطاً، حيث يكون «التعقّب» هو الشرط، لا الشرط المتأخر نفسه هو الشرط، والتعقّب حينئذٍ شرط مقارن وليس بمتأخر، فمثلاً: إذا دلّ دليل على أنّ الإجازة المتأخّرة على بيع الفضولي، تكفي في صحة البيع، فإنّ المحقق النائيني «قده» يُرجع هذه الإجازة التي هي شرط متأخر، يرجعها إلى الشرط المقارن والمتعقّب للبيع، وهو يرى أن هذا التعقّب فعليّ، وعليه فيصح هذا البيع عنده.

والخلاصة هي: إنّ المحقق يؤوّل ويحوّل الشرط المتأخر دائماً إلى شرط مقارن^(٢).

ثم إنه قد يُقال بوجود حالتين يقتضي الدليل فيهما لزوم الإلتزام بنتيجة الشرط المتأخر:

أ - الحالة الأولى: هي أن يُفرض أنّ الدليل يدل بظاهره على ثبوت

(١) فوائد الأصول: الكاظمي. ج ١ ص ١٠١ - ١٠٢ - ١٠٣ - ١٠٤ - ١٠٥.

(٢) نفس المصدر.

الحكم مطلقاً، كما في بيع الفضولي، فيقال: بأن وقوع الإجازة فيما بعد، قرينة على وقوع الشرط متأخراً، فيرجع إلى المقارن.

ب - الحالة الثانية: هي أن يُفرض أن الدليل دلّ على صحة كل بيع، بحيث لو خُلينا نحن والدليل، لقبل بصحة بيع الفضولي،، إلا أنه قام إجماع أو دليل لبي آخر من الخارج على بطلان البيع، ما لم توجد إجازة ولو متأخرة، فخرجت حالة واحدة، وهي أن البيع إذا تُعقّب ولو مقارناً بإجازة، فالبيع صحيح.

وحينئذ كيف نخرّج المطلب؟ فهل نقول: بأن الإجازة شرط متأخر؟ فهذا غير معقول،، أو نقول: بأن الفرد الخارج عن الإطلاق، هو الفرد غير المتعقّب للرضى؟ فهذا غير معقول أيضاً، إذن فيتعيّن الفرد المتعقّب للرضى، إذن فيرجع الشرط المتأخر إلى التعقّب.

وحينئذ على ضوء هذا كله، يمكن دفع ما أورده السيد الخوئي «قده» على أستاذه المحقق النائيني «قده» من مخالفته لمبناه في إستحالة الواجب المعلق، فنقول: بأنه لو كان مدرك إستحالة المعلق عند المحقق النائيني هي النكته الأولى، وهي إستحالة إنفكاك الإنبعث عن المحرك والباعث، إذن هذه النكته موجودة في المقام، ولكن ليس هذا هو مبنى المحقق النائيني «قده»، وإثما مبناه في إستحالة الواجب المعلق ومدركه، إثما هو النكته الثانية، وهي كون الواجب المعلق يستلزم الشرط المتأخر وهو مستحيل عنده، فملزومه، وهو الواجب المعلق، باطل مثله.

والآن نريد أن نرى: هل إنّ صحة تعلق الأمر بالجامع على تقدير المسلك الأول، كما إرضاه المحقق النائيني «قده»، هل يلزم منه إستحالة الواجب المعلق كما أشكل به السيد الخوئي «قده» على أستاذه، أو لا يلزم شيء من ذلك؟

وليكن واضحاً: إنّ من توهم إستلزام الإستحالة بسبب الأمر بالجامع،

إنما كان منشأ توهمه هو: أنَّ القدرة على الجامع إنما تكون بالقدرة على أفرادهِ، إذن فالقدرة على الجامع تحدث بعد تعلُّقها بالأفراد، والمفروض أن أفراد الجامع طولية، فيلزم من كونها هكذا، الشرط المتأخر، لأنَّ تعلُّق القدرة بالجامع مشروط بتعلُّقها بأفراد الجامع، والحال إنَّها طولية، وبعده فهذا شرط متأخر.

وحيثُ يُجاب عن هذا، بأنَّ نقول: إنَّ القدرة ليست شرطاً في عنوان الخطاب، وإنَّما هي شرط من باب قبح تكليف العاجز الذي يتعقبه العجز، وأمَّا الذي لا يتعقبه العجز، لا يُحكم بقبح تكليفه، فهنا مقتضى إطلاق دليل «صلّ» هو أنَّ أصل وجوب الصلاة ثابت حتى للعاجز، ثم أخرجنا منه العاجز بمخصّص لبيّ، وهذا العاجز أيضاً خرجنا عنه بالعجز الذي يكون متعقّباً لعجز مثله، إذن فيبقى تحت إطلاق دليل «صلّ» ما عدا العجز المتعقب بمثله، فالعاجز غير المتعقب بمثله يبقى تحت الإطلاق. وحيثُ يكون وجوب الصلاة مشروطاً بحصة خاصة، وهي العجز المتعقب بمثله، وعدمه أمر مقارن لا محالة.

وإن شئت قلت: إنَّ مقتضى إطلاق دليل «صلّ» هو ثبوت التكليف بالصلاة حتى للعاجز المستوعب عجزه لتمام الوقت، أو لزمان الواجب المضيق المزاحم، «كالإزالة»، أو «إنقاذ الغريق»، وقد أخرجنا من تحت هذا الإطلاق من كان عجزه مستوعباً تمام الوقت، فيبقى من ليس كذلك مشمولاً لإطلاق خطاب «صلّ» بما فيه من ليست قدرته ثابتة في زمان المزاحمة، لأنَّ إطلاق الخطاب لا بدّ من التحفظ عليه، وفي المقام يمكن التحفظ على الإطلاق، وذلك بأخذ الشرط، وهو العجز المتعقب بمثله، و«التعقّب» بالقدرة، مقارن مع فعلية الحكم.

فمقتضى صناعة الدليل هو: الإلزام بوجوب الصلاة على الإطلاق، غاية الأمر إنَّنا خرجنا عن الإطلاق بدليل لبيّ، والقدر المتيقن للخروج منه، هو العاجز المتعقب بعجز مثله، وحيثُ يكون تعلُّق الأمر بالجامع ليس مشروطاً

بشرط متأخر، وإنما هو مشروط بشرط مقارن، وهو العجز غير المتعقب بمثله، وبهذا يبطل إيراد السيد الخوئي «قده».

٢ - الإيراد الثاني: للسيد الخوئي «قده» على المحقق النائيني «قده» هو: إنّ إلزام المحقق النائيني بإطلاق الحكم لما عدا الفرد المزاحم هنا، هو على خلاف مبناه في الإطلاق والتقييد، حيث ذكر في بحث التعبد والتوصلي أن التقابل بين التقييد والإطلاق، تقابل العدم والملكة، فكما أنه لا يُقال للحجر بصيراً، فلا يُقال له أعمى، كذلك إذا إمتنع التقييد إمتنع الإطلاق، بينما هنا يسلم الميرزا بتعلق الأمر بالجامع، ويلتزم بإطلاق حكمه لما عدا الفرد المزاحم، إنما قيده بالفرد المزاحم لعدم القدرة عليه.

وهذا معناه: إنّ تقييد الحكم بالفرد المزاحم غير ممكن لعدم القدرة عليه، فيستحيل إذن إطلاقه له، أي: يستحيل تعلق الأمر بالجامع. وهذا الإيراد هو أيضاً غير وارد على المحقق النائيني «قده».

وتوضيح ذلك، هو أنّ الإطلاق له معنيان:

١ - المعنى الأول: هو أن يكون الإطلاق، بمعنى شمول الحكم وسريانه إلى الأفراد، وفي مقابل ذلك، إختصاص الحكم بذاك الفرد، أو عدم شموله لذاك الفرد. فإنّ شمول الحكم لوجوب إكرام العالم الفاسق، يقابله إختصاص الحكم بالعالم العادل، أو عدم شموله للعالم الفاسق، وهذا المعنى أمر ثبوتي، وفي مقابله عدم الشمول.

٢ - المعنى الثاني: هو أن يكون الإطلاق بمعنى رفض القيد، وفي مقابله، أخذ القيد.

فالإطلاق بمعنى رفض القيد أمر عديمي، بينما بالمعنى الأول أمر ثبوتي. والمحقق النائيني «قده» القائل بإستحالة الإطلاق لإستحالة التقييد، يقصد المعنى الثاني، وذلك لأنّ التقابل بين أفراد المعنى الثاني تقابل العدم

والملكة، دون الأول، لأنه لا معنى لأن يكون الإطلاق بمعنى الشمول تقابله
تقابل العدم والملكة.

والخلاصة هي: إنَّ المراد بالإطلاق المقابل للتقييد، تقابل العدم
والملكة، والذي أحاله الميرزا «قده»، إنما هو المعنى السليبي، أي: «رفض
القيد» لكون التقابل فيه تقابل العدم والملكة؛ إذ هو الذي يلزم منه سريان
الحكم إلى فاقد القيد، دون الأول الذي لا يمكن أن يكون التقابل بينه وبين
التقييد بالعدم والملكة.

وحينئذٍ يكون إطلاق الحكم للفرد المزاحم، يقابله التقييد بغير
المزاحم، وهو بمكان من الإمكان، بينما التقييد بالمزاحم يقابله إطلاق الحكم
للفرد غير المزاحم، فيكون هو المستحيل، وهذه النتيجة على هذا المسلك
كما ترى، عكسية.

والنتيجة، هي أنَّ التطبيق الذي حاول السيد الخوئي «قده» إلزام الميرزا
«قده» به، إنما هو الإطلاق بالمعنى الأول، مع أنك عرفت أنه لا معنى لأن
يكون التقابل في الأول تقابل العدم والملكة، إذن فيجب أن نطبق على المعنى
الثاني، فنقول:

بأن الفرد المزاحم أمر غير معقول، فعدم التقييد فيه، الذي هو
الإطلاق، أمر غير معقول.

وأما التقييد بالفرد غير المزاحم المدعى للسيد الخوئي «قده» فهو
معقول، إذن فعدم التقييد بالفرد غير المزاحم أمر معقول، إذن فالفرد الذي
يريد تقييده الميرزا «قده» أمر معقول.

والمحقق الثاني «قده» لا يردد أكثر من هذا، إذن فالتشويش، منشؤه،
تطبيق كلام الميرزا «قده» من قبل السيد الخوئي على الإطلاق بمعناه الثبوتي،
ولو أنه طَبَّق كلام الميرزا «قده» على الإطلاق بمعناه العدمي، لما ورد ما أورده
السيد الخوئي على أستاذه الميرزا «قده».

٣ - الإيراد الثالث : للسيد الخوئي «قده» على أستاذه الميرزا «قده» هو :
إنَّ الميرزا «قده» يبني كلامه على أنَّ مدلول صيغة «إفعل» إنّما هو «الطلب»
الذي مفاده «البعث والتحريك وجعل الداعي». وهذا متوقف على إمكان
الإنبعث والإرسال، إذ لا إنبعث لغير المقدور.

والسيد الخوئي . يرى أنَّ مدلول الصيغة، إنّما هو إعتبار الفعل على ذمة
المكلف، فالقدرة ليست قيداً للخطاب، لا بحكم العقل، ولا من باب إشتراط
إمكان الإنبعث نحو المتعلّق كما ذهب الميرزا «قده». وإنّما هي شرط عقلي
في مقام الإمتثال ولزوم الطاعة، وهذا كما ترى، ليس فيه تحريك، ولا إنبعث
وجعل الداعي.

نعم هو على مبنى القوم القائلين بوضع الصيغة للطلب، فإنه يفيد ما قاله
الميرزا «قده».

وهذا الإيراد، هو أيضاً غير وارد على الميرزا «قده»، إذ لا ربط له بما
قاله الميرزا «قده»، وذلك لأنّنا نفرّق بين المدلول التصوري لصيغة «إفعل»،
وبين المدلول التصديقي الجدّي لها الذي هو روح الحكم وحقيقته.

ومهما كان المدلول التصوري لصيغة «إفعل»، سواء أكان هو التحريك،
أو النسبة الإرسالية والتحريكية، كما ذهب إليه المشهور القائلون بوضع
الصيغة لهذا، أو كان إعتبار الفعل على ذمة المكلف، كما ذهب إليه السيد
الخوئي «قده»، فإنّ ذلك كله أجنبي عن محل الكلام، لأنّه بحث في المدلول
الإستعمالي للصيغة، ومن هنا قيل: بأنها للطلب تارة، وللتحريك أخرى،
ولغيرهما ثالثة.

ونحن نقول: بأن صيغة «إفعل»، يوجد وراء مدلولها الإستعمالي،
مدلول تصديقي جدّي واقعي، وهو البعث والتحريك الجدّي مهما كان مدلولها
الإستعمالي.

ومن الواضح، أنّ التحريك الجدّي والواقعي نحو غير المقدور غير

معقول، إذ إننا لو سألنا بأنه: ما هو الداعي لإنشاء الطلب باللفظ؟ حينئذ لا بدّ أنّ يُجاب بأن الداعي الجدّي، إنّما هو التحريك، إذن فلا بدّ أن يُستأنف كلام جديد فيقال، بأنه: هل لصيغة «إفعل» مدلول واقعي وراء الصيغة أولاً؟ سواء أكان المدلول الإستعمالي هو الطلب أو غيره.

وما أورد عليه السيد الخوئي «قده» إنّما هو المدلول الإستعمالي، بينما نكتة البحث مربوطة بالمدلول الواقعي للصيغة.

والصحيح في دفع إيراد المحقق النائيني على المحقق الثاني «قده» هو أنه يُجاب بعدة أجوبة:

١ - الجواب الأول: يُقال فيه: إنّ الميرزا «قده» إنّما ذهب إلى عدم معقولية تعلّق الخطاب والحكم بالجامع، إنّما كان على مبناه، من إشتراط القدرة على متعلّق الخطاب الذي هو الجامع بين المقدور وغير المقدور، لأنّ طبع التكليف يقتضي القدرة على التحريك، لكون الخطاب والحكم مجهولاً بداعي جعل الداعي، وحينئذٍ بأن هذا ليس معناه تخصيص الجامع «متعلّق الخطاب» بالحصّة المقدورة خاصة، وإنّما كلّ ما يعنيه هو كون الجامع مقدوراً.

ومن الواضح بمكان، أنّ الجامع بين المقدور وغير مقدور، فيكون البعث والتحريك نحوه معقولاً ومقدوراً، سواء أكان منشأ إشتراط القدرة إقتضاء طبع التكليف لها، أو حكم العقل أو ما أشبه ذلك، فإنّه على كل حال يكون ما قاله المحقق الثاني «قده» شيئاً معقولاً، لإمكان تعلّق الأمر بالجامع لكونه مقدوراً.

أمّا على مسلك كون الشرط بحكم العقل فقد صار ذلك واضحاً.

وأمّا على المسلك الثاني: فقد عرفت أن طبع التكليف يقتضي أن يكون متعلقه مقدوراً، لا أنه يُقيّد بالحصّة المقدورة، لأنه لا يمكن تعلّق الأمر بغير

المقدور، ، فكذاك، فإنّ طبع التكليف يقتضي كون مزاحمته بغير المقدور، غير معقولة.

ولكن لو قلنا: بأنّ الأمر والتكليف يقتضي بطبعه أن يكون مقدوراً، حينئذٍ لا نكون بحاجة إلى التقييد، بل يمكن أن يتعلق الأمر بالجامع بين المقدور وغير المقدور، لأنه يكفي القدرة على بعض أفراد الجامع، إذ إنّ جعل الداعي لا يكون إلّا نحو المقدور كما عرفت آنفاً.

وبهذا يتم المطلوب، دون حاجة إلى إفتراض كون التكليف يستوجب تخصيص الجامع بالحصة المقدورة خاصة.

نعم لو كان التخيير بين أفراد الجامع تخييراً شرعياً، لا عقلياً على سبيل البذل، حينئذٍ لا بدّ من كون كل الأفراد مقدورة، لأنه لا بدّ من تحريكات كثيرة مقدورة، لأنّ كل فرد سوف يكون موضوعاً للتحريك.

وأما إذا فرض أن التخيير ليس شرعياً، بل الأمر معلق على جامع الطبيعة، حينئذٍ لا يشترط إلّا كون الجامع مقدوراً، وعليه لا يوجد إلّا تحريك واحد، إذن فالأمر بالجامع على نحو التخيير العقلي، يكون مقدوراً ولو بالقدرة على بعض أفراد.

والنتيجة هي أن الصحيح ما قاله المحقق الثاني من أنّ الأمر بالجامع بين المزاحم وغيره معقول، حيث أنه أثبت صحة تعلق الأمر بالجامع فيما إذا كانت المزاحمة مع الفرد العبادي الموسّع.

هذا هو الجواب في دفع الإعتراض الأول على ثمرة بحث الضد.

٢ - الجواب الثاني: لتصحيح ثمرة الضد في الفرعين، وهنا يُفترض وجود أمر متعلق بالفرد المزاحم، على نحو الترتب، بخلاف الجواب الأول، بأن الأمر فيه كان عرضياً ليس مشروطاً بعصيان الأمر الآخر، وهنا يصحّح هذا الواجب العبادي المزاحم. بطريقة «الترتب»، وبناء على عدم إقتضاء الأمر بشيء النهي عن ضده، حيث يكون الإتيان بهذا الواجب العبادي مقيداً بعدم

الإتيان بالمزاحم الآخر الأهم، أو حتى المساوي، فنصحح العبادة بالأمر الترتبي، وبناء على عدم الإقتضاء.

وأما بناء على الإقتضاء، فلا تصح هذه العبادة «المهم» على وجه «الترتب» بل تقع فاسدة من جهة كونها منهياً عنها، والنهي يفسدها.

وهذا الجواب مبني على «الترتب»، وهو بحث قائم بذاته كما سوف نتعرض له.

ولكن حيث أن الصحيح هو إمكان الترتب، فهذا الجواب يكون صحيحاً.

٣ - الجواب الثالث: لتصحيح الثمرة في الفرعين السابقين، هو أنه بعد التنزل عن الأمر العرضي بالجامع، وبعد عدم الإمكان ولو على نحو «الترتب»، يُقال: بأنه يكفي لتصحيح العبادة والتقرب بها، قصدُ الملاك، فيما إذا كان واجدة له.

ومن الواضح أنّ هذه العبادة المزاحمة بالأهم، أو بواجب مضيق، ولو لم يكن فيها أمر، فإنّ عدم الأمر بها ليس من ناحية قصورها الذاتي، بل لعدم الأمر بالضدين، وهروباً من التكليف بغير المقدور، وإلاّ فهي بذاتها واجدة للملاك.

وأما بناءً على القول بالإقتضاء، فلا يكفي الملاك، بل تكون محرمة، لأنّها منهي عنها، والنهي يقتضي الفساد.

ويمكن أن يُشكل على هذا الجواب فيقال: بأنّ أجزاء العبادة ووقوعها صحيحة، إنّما كان لكونها واجدة للملاك، ولكن من قال: بأنها وافية وواجدة للملاك، إذ إنّ عدم الأمر بها، كما نشأ من ضيق الخناق، وهروباً من التكليف بغير المقدور مع بقاء الملاك، فإنّها كذلك يمكن أن يكون عدم الأمر بها لعدم وجود الملاك وعدم بقائه.

ومن هنا وقع الكلام في كيفية إثبات الملاك وبقائه في الفرد المزاحم، وأهمّ ما ذُكر لذلك وجهان:

١ - الوجه الأول: هو التمسك بالدلالة الإلزامية لدليل «صلّ»، فإن دليل «صلّ» له دالتان: دلالة مطابقة على ثبوت الحكم للفرد المزاحم، ودلالة إلزامية على علة الحكم ومناطه، فإذا إرتفعت الدلالة الأولى عن الفرد المزاحم، دفعاً لمحذور طلب غير المقدور، فقد بقيت الدلالة الإلزامية «مناط الحكم وعلته» متعلقة في غير المقدور، إذ لا محذور من ثبوت الملاك فيه، بل هو أمر معقول، وحينئذٍ نتمسك بالدلالة الإلزامية لدليل «صلّ»، وليس هي إلّا الملاك، وبه تصح العبادة المزاحمة.

وهذا الوجه إعتراض عليه السيد الخوئي «قده»^(١)، حيث قال: بأنّ هذا الوجه مبنيّ على كون الدلالة الإلزامية مستقلة في مقام الحجّة عن الدلالة المطابقة، في حين أنّ الدلالة الإلزامية تابعة للدلالة المطابقة في الحجّة، فإذا سقطت الدلالة المطابقة عن الحجّة، سقطت بتبعها الدلالة الإلزامية عن الحجّة أيضاً.

وهذا الإعتراض من السيد الخوئي «قده» حوله ثلاث تعليقات:

١ - التعليق الأول: هو أنّ ربط محل الكلام بمسألة تبعية الدلالة الإلزامية للدلالة المطابقة في الحجّة، وإن كان صحيحاً في نفسه، ولكنّه لا يتناسب مع مبنى ومسلك السيد الخوئي «قده»، عندما دفع كلام المحقق النائيني القائل بإشتراط القدرة في التكليف، حيث أنّ مبنى السيد الخوئي «قده» أنّ القدرة ليست شرطاً في التكليف، وإنّما هي شرط بحكم العقل في مقام الإمتثال والتنجز، بينما الحكم الشرعي عنده، ليس مشروطاً بالقدرة، لا ببرهان شرعي، ولا ببرهان عقلي، لأنّ الحكم الشرعي عنده هو إعتبار الفعل

(١) محاضرات فياض: ج ٣ ص ٧٤ - ٧٥ - ٧٧.

في ذمة المكلّف، وعنده أن الفعل كما يُعتبر في ذمة القادر، كذلك يُعتبر في ذمة العاجز غير القادر.

وبناء على مسلك السيد الخوئي «قده» هذا لم نفهم إناطة القدرة في المسألة بتبعية الدلالة الإلزامية للدلالة المطابقة من حيث الحجية، إذ بناء على مسلكه هذا، لم تسقط الدلالة المطابقة عن الحجية، لا ذاتاً ولا حجية، فبقي ثابتة معها الدلالة الإلزامية ذاتاً وحجية، بناء على مسلك العدلية، كما صرح بذلك، وهذا الكلام مطابق لمسلك ومبنى السيد الخوئي «قده»، سواء قبل بالتبعية، أو لم يقبل.

وعليه فأشكاله متهافت مع مبناه.

٢ - التعليق الثاني: على كلام السيد الخوئي «قده»: إِنَّا نبني على أنّ القدرة شرط في التكليف، ولهذا نبني على أنّ إطلاق الدلالة المطابقة ساقط عن الحجية في الفرد المزاحم، فكذلك المدلول الإلزامي يتبعه في السقوط، وهكذا فإنّ كل من يبني على التبعية بين الدالتين، يجب أن يبني على سقوط الدلالة الإلزامية في الحجية.

٣ - التعليق الثالث: هو أن مسألة التمسك بالدلالة الإلزامية غير تامة حتى على القول بعدم التبعية بين الدالتين، فإنّ القائلين بعدم التبعية لا يمكنهم التمسك بإطلاق الدليل لإثبات الملاك في الفرد المزاحم، والحجة عندهم في ذلك، هي: إنّ البرهان القائل بإشتراط القدرة في التكليف، والمقيّد لإطلاق المدلول المطابقي، هذا البرهان، لو كان نظرياً تأملياً، فهو يُشكّل قرينة منفصلة، ولكن غاية ما يقتضيه هو إسقاط الإطلاق عن الحجية، لأن القرينة المنفصلة تهدم الحجية، ولا تُسقط الظهور، ولكن إذا كان إطلاق المدلول المطابقي مقيّداً بقرينة متصلة، فالظهور من الأصل غير منعقد.

وحينئذٍ يُقال: بعد أن إنعقد الظهور الإطلاقي في الوجوب وسقطت الدلالة المطابقة عن الحجية، فهل تسقط الدلالة الإلزامية عن الحجية أولاً؟

حينئذ يُقال: إنه بناء على أن إشتراط القدرة كان بقرينة منفصلة: فالذي يسقط عن الحجية هو حجية الظهور، لا أصل الظهور، وعليه فإذا قلنا بتبعية سقوط حجية الدلالة الإلزامية للدلالة المطابقة، فتكون ساقطة، وأمّا إذا كان إشتراط القدرة في التكليف، إنّما كان بقرينة متصلة، فمن الأصل لم ينعقد ظهور للدليل في الدلالة المطابقة.

وعليه فلا معنى لأنّ يُقال هنا: بأن الدلالة الإلزامية تابعة، أو غير تابعة.

والخلاصة، هي: إنّ القائلين بعدم التبعية بين الدالتين في الحجية أيضاً، لا يمكنهم التمسك بإطلاق دليل التكليف لإثبات الملاك في الفرد المزاحم، لأنّ إشتراط القدرة في خطاب التكليف كان بقرينة متصلة، كما عرفت، وهي قيد لبّي مخصّص لدليل التكليف، بحيث أنه من الأصل لم ينعقد له ظهور إطلاق في الدلالة المطابقة، ولا في الدلالة الإلزامية أي: لا في الحكم: ولا في الملاك لجهة الأمر المزاحم من الأصل، وحينئذ لا يبقى معنى للقول بالتبعية وعدمها.

وبهذا يتضح عدم صحة الجواب الثالث على الإعتراض، وبهذا يتضح أيضاً أن الجواب الثالث، وهو الإكتفاء بالملاك لتصحيح عبادة المزاحم، غير تام.

٢ - الوجه الثاني: لإثبات الملاك في الفرد المزاحم، هو: ما سلكه المحقق النائيني «قده»^(١) من التمسك بإطلاق المادة.

وتوضيحه هو: إنّ المولى حينما يقول، «صلّ»، يكون بصدد بيان أمرين:

أ - الأمر الأول: الحكم الشرعي بالوجوب، وهو مدلول عليه باللفظ.

(١) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ١٨٣ - ١٩٠.

ب - الأمر الثاني: هو ملاك الوجوب وروحه، وهذا ليس مدلولاً عليه باللفظ، لأنَّ هيئة «صلّ» تدلّ على النسبة الطلبية، أو الإرسالية، بينما الملاك يُستفاد من الظهور السياقي، لأنَّ المولى بصدد بيان الحكم نصّاً وروحاً، إذ الحكم بلا روح لا أثر له، فالظهور الأعم من السياقي واللفظي، يقتضي أن يكون المولى بصدد بيان أمرين هما: الملاك والوجوب، وكلاهما مصبهما المادة، إذن فكلام المولى ينحل إلى قضيتين موضوعهما الصلاة، ومحمول أحدهما الملاك، ومحمول الأخرى الوجوب.

وحينئذٍ، مقتضى إطلاق المادة في «صلّ» هو: أنَّ الصلاة وقعت موضوعاً لكلا المحمولين على الإطلاق، سواء أكان هناك عجز أو قدرة، وبراهين إشتراط القدرة سواء أكانت بحكم العقل بقبح تكليف العاجز، أو إستدعاء طبع التكليف المقتضي للباعثية لأن يكون مقدوراً، فإن القرينة على إشتراط القدرة، إنّما تكون قرينة على إشتراط القدرة، وأخذها قيداً في الصلاة بلحاظ المحمول الثاني الذي هو الوجوب، لا الملاك، إذ لا قبح في التكليف بالملاك على العاجز لو كان هناك تكليف بالملاك، إذ إنّ الملاك لا يقتضي بطبعه الإختصاص بالقادر، فنتمسك بإطلاق المادة بلحاظ الملاك، لإثبات أن الصلاة موضوع للملاك على الإطلاق.

نعم لو أنّ المولى بنفسه أخذ قيد القدرة فقال: «صلّ» عند القدرة، حينئذٍ لا إشكال في إنهزام الإطلاق بلحاظ كلا المحمولين.

وفرقٌ هذا الوجه عن الوجه السابق هو: إنّ دلالة الأمر في السابق على الملاك، كانت بالدلالة الإلزامية، أي: في طول الدلالة على الحكم، وهنا بالدلالة المطابقة أي: في عرض الدلالة على الحكم بحيث أنه كان لكلام المولى مفادان عرضيّان: أحدهما مدلول عليه باللفظ وهو الحكم، والآخر بالسياق، وهو الملاك، والقرينة على التقييد بإشتراط القدرة، إنّما هو بلحاظ المحمول الثاني، فيبقى المحمول الأوّل على حاله، والمادة لها إطلاق بلحاظهما، والدليل هدم الإطلاق بلحاظ الحكم.

وبهذا يتضح: إنّ النكته هي في التمسك بإطلاق المادة بلحاظ الملاك، وعدم تقييده بالدليل الدال على شرطية القدرة، لأن الدليل ليس هو أنّ شرطية القدرة في طول التكليف، فيستحيل أن تكون ناظرة إلى مرحلة ما قبل التكليف ليقال للميرزا: بأنّ القرينة المتأخرة لا مانع من أن تكون ناظرة بمدلولها إلى أمر متقدم، بل نظر الميرزا «قده» أنّ هذه القرينة لا تدل على أكثر من هذا المقدار، لأن مدلولها قاصر عن الشمول للأول، أي: «للملاك»، لأن هذه القرينة إن كانت بحكم العقل بقبح تكليف العاجز، فإن العقل لا يقبح ثبوت الملاك في حقه، وإن كانت، لأنّ طبع التكليف يقتضي البعث نحو المقدور، فمن الواضح أنّه في الملاكات لا تكليف.

ومن هنا يتضح: أن هذه القرينة حتى لو إتصلت بالخطاب فلا تصلح قرينتها لتقييد الإطلاقين معاً.

وإن شئت قلت: إنّ الخطاب يتكفل الدلالة على شيئين: أحدهما طلب المادة، والآخر وجود الملاك، وكلا هاتين الدالتين مصبهما «المادة» فخطاب «صلّ» له مدلولان: أحدهما وجوب الصلاة، والثاني هو الملاك المولوي للصلاة، غاية الأمر أنّ المدلول الأول لفظي لصيغة الأمر، والمدلول الثاني مدلول سياقي لخطاب «صلّ».

وفرق هذا الوجه عن الوجه السابق، هو: إنّ الدلالة على الملاك في هذا الوجه في عرض الدلالة على الحكم، فليس الملاك مدلولاً إلزامياً طويلاً لخطاب «صلّ»، كي يسقط بسقوط المدلول المطابقي بناء على التبعية، إذن فمعنى كون الملاك مدلولاً عَرَضِيّاً هو ثبوته حتى في الفرد المزاحم بمقتضى إطلاق القضية الثانية، لأنّ التخصيص بالقدرة لا يكون إلّا بلحاظ الحكم والطلب أي: بلحاظ القضية الأولى المدلول عليها باللفظ، سواء أكان هذا التخصيص بحكم العقل، أو كان مأخوذاً قيّداً في نفس الخطاب.

نعم لو كانت القدرة مأخوذة في الخطاب صريحاً، كان ذلك رافعاً

لإطلاق المادة بلحاظ محموليها، فإذا قال: «إنَّ إستطعت فحج»، فإنّه في قوة قوله: «إنَّ إستطعت فالحج واجب عليك»، وحينئذ يدل على كون الملاك مختصاً في حال القدرة، وذلك بإعتبار كون المحمولين حينئذ معاً محمولين على المادة، فيكون القيّد المأخوذ تقييداً للمادة بلحاظهما معاً أيضاً.

وهذا بخلاف ما إذا كانت القرينة عقلية لبيّة على إشتراط القدرة، فإنّها حينئذ لا تشترط ذلك إلّا بلحاظ التكليف دون الملاك، ولا تصلح قرينيتها حينئذ لتقييد الإطلاقين معاً.

هذا ما ينبغي أن يكون مقصود المحقق النائني «قده» دون أن يرد عليه ما يظهر من السيد الخوئي «قده»^(١) من أن شرطية القدرة الدالة على التقييد، لا مانع من تقييدها للملاك، لأنّ التقييد يكون بلحاظ المدلول ومقداره، ولو كان هذا التقييد متأخراً رتبة، وإنّ أبئت فلا أقل من الإجمال، فلا يصلح للتقييد. فما ذكره السيد الخوئي «قده» ليس هو مدعى المحقق النائني «قده»، وإنّما مدّعه، أنّ مدلول هذه القرينة إنّما هو بمقدار مرحلة الحكم والباعثية، أي بمقدار القضية الأولى، وحينئذ فهي لا تقيّد القضية الثانية، كما أنها لا تصلح لإجمالها، كما عرفت.

والصحيح في ردّ هذا الوجه في إثبات الملاك في الفرد المزاحم، هو إنكار أصله الموضوعي فيه، فيقال: إنّ الخطاب ليس له مفادان عرضيّان، وإنّما له مفادان طوليان، فإنّ الخطاب يدل على الحكم والطلب أولاً، ويدل ثانياً على الملاك في طول دلالاته على الحكم والطلب، فثبوت الحكم هو الدال على الملاك، فيكون الملاك في طوله.

وبهذا لا تصح العبادة المزاحمة بلحاظ ملاكها، وإنّما يكون تصحيح هذه العبادة متوقفاً على إثبات الأمر فيها بأحد الوجهين الأولين، وهما: الإلتزام بالأمر العرضي، أو الإلتزام بالأمر الطولي، أي: الترتّب.

(١) محاضرات فياض: ج ٣ ص ١٨١ - ١٨٢ - ١٨٣ - ١٨٤ - ١٨٥.

وبهذا يكون قد إتّضح بطلان الجواب الثالث على الإعتراض، كما إتّضح عدم تمامية الوجه الثالث، وهو الإكتفاء بالملاك في تصحيح عبادة الفرد المزاحم.

وإنّما التام هو الوجهان الأولان، كما عرفت. وبهذا يبطل الإعتراض الأول على الثمرة.

٢ - الإعتراض الثاني على الثمرة: هو عكس الأول، إذ إنّهُ تصح العبادة المزاحمة على كلا القولين: الإقتضاء وعدمه. أمّا على القول بعدم الإقتضاء فواضح، وأمّا على القول بالإقتضاء، فلأن العبادة المزاحمة، وإنّ كانت منهيّاً عنها، لكنّ هذا النهي غيري وهو لا يقتضي الفساد، وإنّما الذي يقتضي الفساد هو النهي النفسي.

وقد إرتضى هذا الإعتراض كل من المحقق النائي «قده»^(١) والمحقق الخوئي^(٢) «قده»، وذلك بإعتبار أنّ هذا النهي الغيري إنّما هو من أجل الغيري وليس لملاك في متعلقه، بل متعلّقة باقٍ على ملاكه الفعلي، وهذا النهي لا يضر بفعليّة الملاك.

وما دام الملاك ثابتاً، فيمكن إيقاع العبادة والتقرب بها، بلحاظ ملاكها الموجود فيها، فتقع صحيحة.

وهذا الكلام غير تام لعدة أمور:

١ - الأمر الأول: هو أنّ المعترضين، «إن كانوا يريدون بقولهم، إنّ النهي الغيري لا يضر بوجود الملاك» إن أرادوا به المحبوبة النفسية، فمن الواضح أن هذا مستحيل بناء على الإقتضاء، إذ الملاك بمعنى المحبوبة النفسية لا يُعقل وجوده، كيف، والقاتل به يدّعي وجود مبغوضة فيه، وهي لا

(١) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ١٨٣.

(٢) محاضرات فياض: ج ٣ ص ٨٧ - ٨٩.

تجتمع مع المحبوبة، إذ إنّ النهي الغيري ليس مجرد إعتبار، بل مرجعه إلى البغض الغيري.

ومن الواضح إستحالة إجتماع الحب مع البغض، سواء أكانا نفسيين، أو غيريين، أو مختلفين، وبالتالي لا يمكن أن يكون شيء واحد محبوباً مبغوضاً.

٢ - الأمر الثاني: هو إنّ المعترضين إن أرادوا بالملاك عالم المصلحة والأثر، أي: إنّ هذا الفرد إذا كان واجداً للمصلحة فلا يضر النهي الغيري به! إن أرادوا ذلك، فقد يكون الأمر كذلك، ولكن مثل هذا لا ينفع في وقوع العبادة صحيحة، لأن مجرد إيقاع العبادة بقصد المصلحة، لا يجعلها صالحة للمقربة ما لم تُصَف إلى المولى «عز وجل»، بينما المضاف إلى المولى هنا هو البغض دون الحب، وما كان مبغوضاً للمولى لا يُقَرَّب منه. إذن فالملاك بالمعنى الأول غير موجود، والملاك بالمعنى الثاني، وإن كان موجوداً، ولكن لا يمكن التقرب به.

٣ - الأمر الثالث: هو إنّهُ لو سلّمنا بما يقوله المعترضون، فإن هذا إنّما يصحح العبادة من باب الملاك على تقدير كلا القولين: الإقتضاء وعدمه، ولكن هذا لا نقول به، بل إنه يصحّح العبادة المزاحمة من باب الأمر ولو الترتبي، فلو قلنا حينئذٍ: بأنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص، فلا بدّ أن نقول حينئذٍ بحرمة العبادة، إذن فلا يمكن تصحيحها، بل ولا يُعقل «الترتب» حينئذٍ، لأنه إجتماع للأمر والنهي في موضوع واحد، وهو غير معقول.

وبناء على هذا يمكن وضع صياغة أعمّ للثمرة فيقال: إنّهُ بناءً على القول بالإقتضاء، يدخل باب التزام في باب التعارض، ويصبح دليل «صلّ» مع دليل «أزل النجاسة» متكاذبين، لأن دليل «أزل النجاسة عن المسجد» يجعل الحرمة على «الصلاة» قبل «الإزالة»، ودليل «صلّ» يجعل الحرمة على «الإزالة»، وجعل الحرمة والوجوب على الصلاة لا يجتمعان.

وأما بناءً على القول بعدم الإقتضاء، فإنه لا يدخل في باب التعارض، لأنه يُقال حينئذٍ: إنَّ دليل «صلِّ» لا يُحرِّم «الإزالة»، ولا دليل «أزل» يحرم «الصلاة» فهما غير متكاذبين.

نعم هما يبقيان متراحمين في مقام الإمتثال، وقد قلنا: إنَّ تصحيح العبادة المزاحمة هو فرع إمكان إثبات وجود الملاك فيها، وقد عرفت أنه بعد سقوط الأمر بالعبادة المزاحمة، لا يمكن إثبات وجود الملاك فيها، وبناءً على الإقتضاء لا يمكن إحراز الملاك فيها، ولو بنحو الترتب، لمكان النهي عنها، إذن فلا أمر عرضي ولا ترتبي، ولا ملاك، يمكنه تصحيح العبادة المزاحمة لعدم بقاء ما يصححها.

والخلاصة: إنَّه أولاً لا يتم ورود شيء من الاعتراضين السابقين على ثمرة القول بالإقتضاء، لا في الفرع الأول، ولا في الفرع الثاني.

أما أنهما لا يردان على الثمرة في الفرع الأول، هو فيما إذا كانت العبادة المزاحمة واجباً موسعاً، لأنَّ العبادة بناءً على الإقتضاء تكون فاسدة، وبناءً على عدم الإقتضاء تكون صحيحة، لوجود أمر بها في عرض أمر ضدها الآخر.

وأما أنهما لا يردان في الفرع الثاني وهو فيما إذا كانت العبادة المزاحمة واجباً مضيقاً، فلأنَّ العبادة حينئذٍ أيضاً تكون فاسدة بناءً على الإقتضاء، وصحيحة بناءً على عدم الإقتضاء وإمكان الترتب.

وبهذا يمكن صياغة ثمرة للقول بالإقتضاء بحيث يكون بطلان العبادة المزاحمة على كل حال فيقال: إنَّه بناءً على الإقتضاء يدخل الخطابان بالضدين، «صلِّ، وأزل»، في باب التعارض، لأنَّ الأمر في كل منهما يقتضي النهي عن الآخر.

وأما بناءً على القول بعدم الإقتضاء مع القول بإمكان الترتب، فإنَّ كلا الخطابين «صلِّ، وأزل» يدخلان في باب التزاحم في مقام الإمتثال.

ومن نتائج ذلك أنه بناء على القول بالتعارض، يحكم بفساد العبادة المزاحمة، لعدم إمكان إثبات وجود ملاك فيها بعد سقوط الأمر بها. وأمّا بناء على القول بالإقتضاء فإنه يحكم بفساد العبادة المزاحمة أيضاً، لعدم إمكان إحراز الملاك فيها، ولو بنحو الترتب، بإعتبار النهي عنها.

وهذا بخلافه بناء على القول بعدم الإقتضاء، كما عرفت، فإنّ الخطابين لا يتكاذبان، وإثما يتزاحمان فقط.

الفصل الرابع

مبحث الترتب

والكلام فيه يقع في إمكانيّة الأمر بالضد المهم مترتباً على ترك الأهم،
فالمبحث فيه يقع في عدة جهات :

١ - الجهة الأولى : هي كون الثمرة المطلوبة منه ، هي التوصل إلى إثبات
الأمر بالمهم في موارد التزامه .

وبحسب الحقيقة، هي : إنّ المقصود بالترتب هو، تحقيق حال أنّ
المتزاممين هل يرجعان إلى التعارض أو لا؟ إذ أنّه سيّضح أنّ رجوع
الدليلين المتزاممين إلى التعارض، مربوط بالقول بإمكان الترتب،
وعدم إمكانه، إذ إنّنا إذا قلنا بإمكان الترتب، وإنّهُ يمكن التكليف
بالضدين لكن مع كون أحدهما مشروطاً بعدم إمتثال الضد الآخر، حينئذٍ
لا يقع تعارض بين خطاب «صلّ» وخطاب «أزل»، بلحاظ عالم الجعل
الذي هو مدلول الخطاب، لأنّ كلّ خطاب منهما يُنشئ حكماً على
موضوعه، إذا كان قادراً عليه، فـ«صَلّ» ينشئ حكماً بإيجاب الصلاة
على القادر عليها، وخطاب «أزل النجاسة» يُنشئ حكماً بوجوب الإزالة
على القادر عليها، ولا منافاة بينهما، غاية الأمر، أنّ المكلف خارجاً إذا
إشتغل «بالصلاة» مثلاً، يخرج عن كونه قادراً على «الإزالة»، وهكذا إذا إشتغل
بالضد الآخر، يخرج عن كونه قادراً على فعل ضده، فهو إذا إشتغل بالإزالة
مثلاً، يخرج موضوعاً عن خطاب «صلّ»، لأنّ كلاً من الخطابين مقيّد بالقدرة

على متعلقه، وفي موارد التزاحم ليس للمكلف إلا قدرة واحدة، فإمّا أن يصرفها في «الإزالة» فيرتفع موضوع «الصلاة»، وإمّا أن يصرفها في «الصلاة» فيرتفع موضوع «الإزالة».

وبهذا يكون المكلف، إمّا داخلا تحت هذا الموضوع، أو تحت ذاك الموضوع، ولا يُتصور دخوله تحت الموضوعين معاً.

إذن بناءً على إمكان الترتب، لا يقع تعارض بين الخطابين.

وأما بناءً على عدم إمكان الترتب، وتطبيق القدرة على مصداقها، فإنه حينئذٍ تقع المعارضة بين الخطابين، وحينئذٍ ينبغي أن نطبق قوانين باب التزاحم، إذ يكون إرتفاع أحد الخطابين حينئذٍ، أمراً لا بدّ منه، وإلاّ لزم طلب الضدين المستحيل، ولهذا كان إمكان الترتب أحد مبادئ باب التزاحم، لأنّه إذا إستحال الترتب إستحال جعل الخطابين معاً، إذ إنّ المكلف ليس قادراً إلاّ على أحدهما عند ترك الآخر، فيكون مرجع الخطابين، كما لو قال: «أزل النجاسة» إذا تركت الصلاة، «وصلّ» إذا تركت «الإزالة»، لا أزل على الإطلاق، ولا «صلّ» على الإطلاق.

ولذلك بناءً على هذا، كان لا بدّ من سقوط أحد الخطابين، وحينئذٍ، يدخل باب التزاحم في كبرى باب التعارض، ويطبق عليه قوانين باب التعارض.

إذن، إنّ نحن قلنا بإمكان الترتب، فبإيه يكون باب التزاحم، وهو باب مستقل.

وإنّ لم نقل بإمكان الترتب، يكون باب التزاحم حينئذٍ ملحقاً باب التعارض.

وهذا البيان كاف لتصور الثمرة.

إلا أنّ السيد الخوئي «قده»^(١)، ذكر أن ثمرة بحث الترتب تظهر في فرعين:

أ - الفرع الأول: هو فيما إذا تزامم الواجب المضيق مع واجب مضيق، فإنه هنا لا إشكال في عدم معقولية الأمر العرضي مع الأمر الآخر، وحينئذٍ نحتاج في تصحيح أحد الأمرين إلى الأمر الترتبي أو الملاك، وحيث أنه لا طريق إلى الملاك، فينحصر بالترتب ويصح أحد الأمرين.

وأما بناءً على عدم إمكان الترتب، فإنه لا يمكن تصحيح العبادة المزاحمة.

ب - الفرع الثاني: هو فيما إذا زاحم الواجب الموسّع الواجب المضيق، فإنه حينئذٍ، إنّ قلنا بإمكان تعلق الأمر بالجامع الشامل للفرد المزاحم لا عرضياً، فلا موجب للترتب كما لو إلترمنا بما سلكه المحقق الثاني «قده»، فإنه حينئذٍ لا بأس بتصحيح العبادة المزاحمة دون الإلتزام بالأمر الترتبي، بل يكفي الأمر العرضي.

أما إذا إلترمنا بعدم معقولية الأمر بالجامع الشامل للفرد المزاحم، بناءً على مسلك المحقق النائيني «قده»، فحينئذٍ لا يُعقل الأمر العرضي بالفرد المزاحم، وحينئذٍ نرجع إلى الأمر الترتبي.

وهذا الكلام حوله ثلاث نقاط:

١ - النقطة الأولى: هي: إنّه من الأفضل في صياغة ثمرة القول بالترتب، جعل الثمرة هو ما قلناه، فيكون بطلان العبادة وصحتها من آثار ونتائج تلك الثمرة، لأن بطلان العبادة وتصحيحها هو دخول الدليلين في باب التعارض، وعدم دخولهما فيه، فيقال: بأنّ ثمرة الترتب هي التي تتكفل ببيان ما إذا كان الدليلان يدخلان في باب التعارض، أو لا يدخلان.

(١) محاضرات فياض: ج ٣ ص ٩١ - ٩٢ - ٩٣.

فعلى القول بعدم دخول الدليلين في باب التعارض، تصحّ عبادة الفرد المزامح المهم، كما أنه بناءً على عدم إمكان الترتب يدخلان في باب التعارض، وحينئذ تكون الثمرة عدم صحة عبادة الفرد المزامح.

إذن فتصحیح العبادة وعدمها يكونان من متفرعات ومظاهر هذه الصياغة التي عرضناها للمثرة.

٢ - النقطة الثانية: هي إنّه لا ندري لماذا ترك السيد الخوئي «قده» النظر إلى مبناه في مسألة إقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده، أو عدم الإقتضاء، إذ قد صرح السيد الخوئي «قده»^(١) هناك، بأن القدرة ليست شرطاً في موضوع التكليف، لا ببرهان العقل، ولا ببرهان النقل، حيث إدعى هناك بأن التكليف عبارة عن إعتبار الفعل في ذمة المكلف، وهو أمر سهل المؤونة، إذ كما يمكن إعتباره في ذمة القادر، فكذلك يمكن إعتباره في ذمة العاجز.

وبناء على مقالة السيد الخوئي «قده» هذه، لم نعد بحاجة إلى الترتب أصلاً، بل عليه نقول حينئذ: بأن الأمر بالضدين معاً، أمر سهل المؤونة، إذ الأمر بالصلاة على إطلاقها، وبالإزالة على إطلاقها، ليس أسوأ حالاً من أمر المشلول بالحركة فيُعقل توجه الأمر نحوه، لأن خطاب التكليف إعتبار نفساني، غاية الأمر أن العجز ينشأ من إطلاق الخطابين، بينما في المشلول العجز ينشأ من إطلاق الخطاب الواحد، فإطلاق «أزل» وإطلاق «صل» ليسا بأسوأ حالاً من التكليف بالضدين، أو المحال، لأنّ التكليف أمر إعتباري!

وبهذا يتضح، أنّ إشتراط القدرة في التكليف من المبادئ التصديقيّة للترتب.

وإشتراط القدرة في التكليف، منوط بنقطة أُشير إليها سابقاً في التبعدي والتوصلي.

(١) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص.

وحاصلها، هو: إِنَّهُ حتى لو فرضنا أن التكليف هو عبارة عن إعتبار العقل إِنَّ التكليف على ذمة المكلف، لكن مع هذا نقول، بأنّ الخطاب العرفي المتكفل لهذا الإعتبار، كان بداعي الجد والتحريك، إذ إِنَّ هذا الإعتبار، تارة يكون بداعي الجد، وأخرى يكون بدواع هزلية وسخرية. وهنا نحن ندعي أن خطاب «صل»، له ظهور في كونه ناشئاً من داعي الجد والتحريك، وهذا المطلوب مدلول سياقي، وإلّا صار كلام الحكيم غير مُصان عن الهزل والسخرية واللغو.

فإذا تمّ هذا المدلول، حينئذٍ، يُقال: بأنّ هذا المدلول يُشترط فيه القدرة لأنه لا يُعقل أن يتصدّى المولى لتحريك غير القادر.

نعم لو فرض أن الخطاب مجرد عن هذا المدلول التصديقي، وبُني على الخيال والهزل واللغو في كلام المولى، فإنّه حينئذٍ يكون عدم اشتراط القدرة صحيحاً.

إذن فالحقّ إِنَّ اشتراط القدرة لا محيص عنه، وينبغي أن يكون اشتراط القدرة أصلاً موضوعياً لبحث الترتب.

٣ - النقطة الثالثة: هي: إِنَّ ما أُشير إليه من أنّ الترتب لا تظهر ثمرته فيما إذا تزامن الواجب الموسّع مع المضيق، إلّا إذا قلنا بعدم إمكان تعلّق الأمر العرضي بالجامع كما سلكه المحقق «النائيني» «قده»^(١)، ورفضه السيد «الخوئي» «قده»^(٢)، بدعوى أن المحقق النائيني خالف مبناه في كون التقابل بين الإطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكة، حيث أنه إذا إستحال التقييد إستحال الإطلاق، فقد قلنا هناك ونكرر هنا: بأن ما أورده السيد الخوئي «قده» على الميرزا «قده»، كان من خطأ السيد الخوئي «قده» في تطبيق مقصود الميرزا «قده»، لأنّ شمول الحكم للفرد المزاحم، وإطلاقه له، إنّما هو من

(١) محاضرت فياض: ج ٣ ص ٥٣ - ٦٣ - ٦٦.

(٢) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ١٨١ - ١٨٢ - ١٨٤.

نتائج عدم التقييد بغير المزاحم، وهو معقول كالتقييد بغير المزاحم.

وعلى كل حال فقد تقدم مّا مناقشة ما أورده السيد الخوئي «قده» على أستاذه الميرزا «قده»، وقد تبين معنا أن السيد الخوئي «قده» قد أخطأ في تطبيق قاعدة الميرزا «قده» القائلة بكون التقابل بين الإطلاق والتقييد هو من تقابل العدم والملكة فإذا إستحال التقييد إستحال الإطلاق، كما أن مسلك المحقق النائيني «قده» من أن إقتضاء الأمر بطبعه يستدعي^(١) القدرة، وحينئذٍ يستحيل تعلق الأمر بالجامع بين المزاحم وغير المزاحم.

وعليه فلا تظهر الثمرة في هذا الفرع، وإنّما تظهر الثمرة في مورد مزاحمة المضيق للمضيق، فقد عرفت أنّ هذه الثمرة إنّما تكون من آثار وفروع الصيغة التي طرحناها، كما عرفت أن إقتضاء الأمر بطبعه للقدرة، لا يستدعي إستحالة تعلق الأمر بالجامع بين المزاحم، وغير المزاحم، كما سلكه الميرزا «قده»^(٢).

وبهذا يتّضح أن ما ينبغي جعله ثمرة للبحث عن إمكان الترتب كما عُقدت له الجهة الأولى، إنّما هو الصياغة العامة التي طرحناها، وهي دخول الأمر بالمتزاحمين في باب التعارض على القول بإستحالة الترتب، وعدم دخولهما في باب التعارض بناءً على القول بإمكان الترتب، دون الصياغة الثانية التي ذكرها السيد الخوئي «قده» في تصحيح الضد العبادي.

ولكن كلاً من الصيغة الأولى العامة التي طرحناها، والصيغة الثانية التي طرحها السيد الخوئي «قده»، كل منهما يتوقف على إفتراض أصليين موضوعيين لا بدّ من الفراغ عنهما:

أ- الأصل الموضوعي الأول: هو كوّن القدرة شرطاً في التكليف وقيداً له، فلو لم ينبِ عليه، وقلنا بأنّ التكليف بغير المقدور معقول، فإنّه حينئذٍ لا

(١) محاضرات فياض: ج ٣ ص ٦٤- ٦٧.

(٢) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ١٨٢.

تظهر ثمره، لا بالصيغة المختارة الأولى، ولا بصيغة السيد الخوئي «قده»، لأنه حينئذٍ لا مانع من الأمر العرضي بالضدين، بل يكون الأمر بهما معاً معقولاً، فلا يدخلان في باب التعارض، كما أنه يكون الإتيان بكل منهما صحيحاً، ومجزيّاً، ومصدّقاً للواجب، لأن كلاهما يكون ذا أمر عرضي فتصح به العبادة.

وحينئذٍ لا يبقى معنى للبحث في إمكان الترتب وعدمه، إذ تصح العبادة بالأمرين العرضيين، سواء أمكن الترتب، أو إستحال.

ب - الأصل الموضوعي الثاني: هو أنّ لا نقول بإقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده، لأننا إذا قلنا بإقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده، فلا تظهر الثمرة في كلتا الصياغتين.

أمّا أنّه لا تظهر الثمرة للصيغة المختارة: فلأنّه حينئذٍ يتعيّن التعارض بين الأمر بالضد مع النهي عنه، سواء قلنا بإمكان الترتب، أو لم نقل.

لأنّ القول بإمكان الترتب، إنّما يدفع محذور الأمر بالضدين، ولا يدفع محذور إجتماع الأمر والنهي في موضوع واحد، كما أنه لو قلنا بالإقتضاء يكون الضد محرماً، ومعه يستحيل التكليف به، إذ يلزم إجتماع الحرمة والوجوب في موضوع واحد وهو تعارض.

وأمّا أنّه لا تظهر الثمرة للصيغة الثانية: فلأنّ دليل الأمر يقع طرفاً للمعارضة، ويصبح لزماً علينا تطبيق قوانين التعارض، وبعد تقديم دليل الإزالة، حينئذٍ لا يمكن الإلتزام بالأمر بالصلاة، سواء قلنا بإمكان الترتب أو عدمه، وذلك لأنها منهي عنها.

إذن فبناء على الإقتضاء لا تظهر الثمرة لكلتا الصيغتين.

والخلاصة: أنه يمكن بيان ثمره الترتب بأحد تقريري.

فإنّما أن تُبيّن بالتقريب الأول الأعم والأشمل وذلك بأن يُقال:

إنّ بحث إمكان الترتب وإمتناعه تكون ثمرته عندما يتكفل بيان دخول المتزاحمين في التعارض، وعدم دخولهما.

فإنّ قيل بعدم إمكان الترتب، حينئذٍ يدخل المتزاحمان في باب التعارض، وإلّا فلا، ويكون التزاحم بحثاً مستقلاً.

وإمّا أن تُبين ثمره الترتب بالتقريب الثاني الذي طرحه السيد الخوئي «قده»^(١) من تصحيح العبادة المضادة للواجب الأهم المضيق فيما إذا قلنا بالأمر الترتبي، وإلّا فلا يمكن تصحيح العبادة المضادة للأهم.

والتقريب الأول، فيه إمتياز عن الثاني:

١ - الإمتياز الأول: هو أنّ التقريب الثاني الذي طرحه السيد الخوئي «قده»، من متفرعات التقريب الأول وشؤونه، فالثمرة الحقيقيّة هي ما قيل في التقريب الأول بنحو لا تصح الصيغة الثانية إلّا بتمام التقريب الأول لتفرعها عليه، وذلك لأنه يوجد فرعان:

أ - الفرع الأول: وهو ما إذا زاحم المضيق مضيقاً أهم منه.

ب - الفرع الثاني: هو ما إذا زاحم الموسّع في فرد منه آخر مضيق.

والآن نريد أن نطبّق الصيغة الثانية على كل من الفرعين، لنرى أنه كيف هي في تطبيق الصيغة الأولى.

أمّا تطبيق الصيغة الثانية في الفرع الأول، وهو ما إذا زاحم مضيق مضيقاً أهم منه، فيُقال في الصيغة الثانية: إنّ الأمر الترتبي هو الذي يصحّح العبادة المزاحمة للأهم، وهذا التصحيح نشأ من إثبات الأمر الترتبي بخطاب «صلّ» وإثباته إيجاباً وسلباً مربوط بأنه، هل وقع بين الخطابين تعارض، أو لم يقع؟ فإن قلنا بإمتناع الترتب، فيقع التعارض بينهما، وبعد تقديم خطاب «أزل

(١) المصدر السابق.

النجاسة» على خطاب «صلّ» كما هو المفروض، حينئذٍ لا يبقى مجال للتمسك بخطاب «صلّ»، إذن فلا يبقى أمر ترتبي لتصحيح العبادة المزاحمة.

وأما بناءً على إمكان الترتب فلا يقع التعارض، ونتيجة ذلك هو إمكان التمسك بكلا الخطابين لإثبات الأمر الترتبي بالفرد المزاحم، فتُصحح حينئذٍ العبادة.

فتصحح العبادة وبطلانها إذن، هما أثران فرعيان عن إمكان دخول الدليلين في باب التعارض، إثباتاً ونفيّاً.

وأما تطبيق الصيغة الثانية في الفرع الثاني، وهو فيما إذا زاحم الواجب الموسع واجباً مضيقاً ببعض أفرادها، فأيضاً هنا تكون الصيغة الثانية في طول الصيغة الأولى، ومتفرعة عنها، لأنه إن قيل بإمكان الأمر العرضي ومعقولة تعلّقه بالجامع، كما ذهب إليه المحقق الثاني «قده»، فحينئذٍ لا ثمرة في المقام، إذ من الواضح حينئذٍ، أنه لا تعارض بين خطاب «صلّ»، وخطاب «أزل النجاسة». وعليه، فلا حاجة إلى الأمر الترتبي لتصحيح العبادة، بل يكفي الأمر العرضي بالجامع، إذن فلا ثمرة.

وأما إذا قلنا بمقالة المحقق النائيني «قده»، من أن تعلّق الأمر بالجامع عرضياً غير معقول، بل الأمر يتعلّق بالمقدور خاصة، حينئذٍ، يكون معنى هذا، أن إطلاق الجامع وشموله للفرد المزاحم عرضياً، غير معقول، وحينئذٍ يقع الكلام بأنه: هل يُعقل إطلاق الجامع وشموله للفرد المزاحم طولياً، أو لا يُعقل ذلك؟.

فإن قيل: بأن إطلاق الجامع وشموله للفرد المزاحم، غير معقول طولياً، إذن لزم التعارض حينئذٍ بين إطلاق الجامع للفرد المزاحم في «صلّ»، وبين إطلاقه في «أزل النجاسة». وبعد تقديم خطاب «أزل» لتطبيق التعارض، لا يبقى مجال حينئذٍ لتصحيح العبادة المزاحمة، لا بالأمر العرضي، ولا بالأمر الترتبي.

وأما إذا فرض أن إطلاق الجامع للفرد المزاحم بالأمر الترتبي معقول، فحينئذٍ لا تعارض بين إطلاق خطاب «صلّ»، وخطاب «أزل»، إذن فتصح عبادة الفرد المزاحم بالأمر الترتبي.

إذن فتصحح عبادة الفرد المزاحم في مورد مزاحمة الموسع للمضيّق، هو أيضاً، يكون بنكته دخول الدليلين في باب التعارض، وعدم دخولهما، فإن قيل بدخولهما في باب التعارض، فلا يمكن تصحيح عبادة الفرد المزاحم، وإن قيل بعدم دخولهما في باب التعارض فيمكن حينئذٍ تصحيح عبادة الفرد المزاحم.

إذن فالصيغة الثانية، هي دائماً تابعة للصيغة الأولى التي طرحناها، دون الثانية التي طرحها السيد الخوئي «قده».

هذا هو الإمتياز الأول للصيغة الأولى على الصيغة الثانية.

٢ - الإمتياز الثاني للصيغة الأولى على الثانية: هو، إنّ صياغة الثمرة في الصيغة الثانية، قد لا تظهر أصلاً في حين أنها في الصيغة الأولى ثابتة دائماً، سواء ثبتت في الثانية، أو لم تثبت، وذلك كما إذا بنينا على إمكان إستكشاف الملاك بالدلالة الإلتزامية حتى بعد سقوط الدلالة المطابقة بالتعارض بين خطاب «صلّ» وخطاب «أزل النجاسة»، فإنّه حينئذٍ بناء عليه، لا تظهر الثمرة في الصياغة الثانية، لأنه حينئذٍ، لا يتوقف تصحيح عبادة الفرد المزاحم على الخطاب الترتبي، بل تُصحّح عبادة الفرد المزاحم على كل حال، سواء قلنا بإمكان الترتب، أو لم نقل، وذلك لكفاية الملاك في عبادة الفرد المزاحم.

إذن في حين أنّ الثمرة في الصيغة الثانية لا تظهر، لكنّها في الصيغة الأولى ثابتة وصحيحة، لأنه بناءً على عدم إمكان الترتب يقع التعارض بين الخطابين، إذ لا بدّ في مقام تشخيص ما هو المجموع من الخطابين من تطبيق قوانين التعارض.

إذن فيُرجع إلى قوانين التعارض حينئذٍ لحل التكاذب بين الطرفين، وتشخيص ما هو المجموع.

وأما بناءً على إمكان الترتب، فلا تعارض في المقام، لأنه يمكن العمل بالخطابين معاً.

فالتنتيجة إذن هي، إنه من الأحسن طرح وعرض الثمرة بالصيغة الأولى دون الثانية.

ثم إن الصيغة الثانية التي عرضها السيد الخوئي «قده»^(١)، هذه الصيغة صُرح فيها بأن المقصود من ثمرة الترتب، هو تصحيح عبادية العبادة المضادة «المهم»، للواجب «الأهم»، مع أنه كان ينبغي أن يُعبّر بأن المقصود هو تصحيح الواجب المضاد «المهم» للواجب «الأهم»، من دون أخذ قيد العبادية في الواجب «المهم»، وذلك لأن الواجب المزاحم بالأهم، لو كان غير عبادي، فأيضاً يتوقف تصحيحه على الترتب.

وتوضيح ذلك، هو: إنَّ أجزاء الواجب التوصلي يتوقف على أحد أمرين:

أ - الأمر الأول: ثبوت الأمر.

ب - الأمر الثاني: هو ثبوت الملاك.

بينما أجزاء الواجب العبادي لا بدّ فيه من كون هذا الواجب ممّا يمكن أن يُتقرب به إلى الله تعالى، ولا يكفي فيه مجرد ثبوت الملاك.

أما لو فرض أن كنا ممّن يقول بإمكان إحراز الملاك في موارد المزاحمة، كما سلك المحقق الثاني «قده»، فإنه حينئذٍ، ينبغي التفصيل بين الواجب التوصلي والواجب التعبدي فنقول: بأنه في الواجب التوصلي، الملاك

(١) محاضرات فياض: ج ٣ ص ٨٨.

موجود فيه، وهو كاف في الأجزاء بلا ترتب، وأمّا في الواجب التعبدى، فإنه وإن كان الملاك موجوداً فيه، لكن لا يمكن التقرب به إلى المولى.

وحينئذٍ لا بدّ فيه من الترتب، لتمكين المكلف في الإتيان به على نحو عبادى.

وأما إذا بنينا على عدم إمكان إحراز الملاك إلّا من طريق الأمر، فحينئذٍ فكما أن الواجب العبادى لا يصح إلّا بالترتب، فكذلك الواجب التوصلى المبتلى بالمزاحمة مع الأهم، هو أيضاً يتوقف على الأمر، لأنه لا يمكن إحراز الملاك فيه إلّا من ناحية الأمر به، وإثماً نحكم بالأجزاء فيه لو فرض أننا نقول بالأمر الترتبى.

وعليه، فينبغى إدخال تعديل على الصيغة الثانية لبيان الثمرة فيقال: بأن الثمرة في الصيغة الثانية، هل تريد أن تصحّح الواجب المبتلى بالمزاحم «الأهم» في الواجب التعبدى، أو في الواجب التوصلى؟؟

● ٢ - الجهة الثانية: ممّا يبحث في الترتب، هي أنّ الحكمين الشرعيين على أقسام..

إذ تارة يكون أحد الحكمين رافعاً لموضوع الحكم الآخر بنفس الجعل.

وثانية: يكون أحد الحكمين رافعاً لموضوع الحكم الآخر بفعليّة المجعول.

وثالثة: يكون أحد الحكمين رافعاً لموضوع الحكم الآخر بوصول مجعوله.

ورابعة: يكون أحد الحكمين رافعاً لموضوع الحكم الآخر بتنجز وصوله، بما هو منجز ومستتبع عقلاً بإستحقاق العقاب.

وخامسة: يكون أحد الحكمين رافعاً لموضوع الحكم الآخر بالإمتثال خارجاً.

إذن فخلاصة الجهة الثانية ممّا ينبغي أن تبحث في بحث الترتب هي: إنّ كل خطابين، سواء أكانا متعارضين أو متنافيين أو لا، فهما:

إمّا أن يفرض أن أحدهما لا يرفع موضوع الآخر أصلاً، كما في خطاب «صلّ»، و«صم»، فإنّهما خطابان لا يرفع أحدهما موضوع الآخر بوجه، وكذا خطاب «صلّ» و«لا تصلّ»، فإنّهما لا يرفع أحدهما موضوع الآخر.

وإمّا أن يفرض أن أحد الخطابين يرفع موضوع الآخر، وعلى هذا فهو، إمّا أن يرفعه بنفس الجعل، وإمّا أن يرفعه بفعليّة المجعل، وإمّا أن يرفعه بوصوله، وإمّا أن يرفعه بتنجزه، وإمّا أن يرفعه بامثاله.

وعليه فلا بدّ من ذكر مثال لكل واحد من هذه الأنحاء والأقسام:

١ - النحو الأول: وهو أن يكون أحدهما رافعاً لموضوع الآخر بنفس الجعل، ومثاله: لو تمّت أصوله الموضوعية فقهيّاً، وذلك كأنصبه الزكاة، فمثلاً، من كان عنده عشرون من الإبل، فإنّ فعليّة الزكاة فيها تتوقف على مرور الحول، فلو فرض أنه بعد مرور ستة أشهر على هذا النصاب، وجد على رأسها ما جعل هذه الإبل العشرون من نصاب آخر أكبر، كما لو أنه وجدت خمسة إبل أخرى فصارت خمسة وعشرين، والآن لو فرض أن بدأنا بنصاب جديد وحول جديد للخمسة وعشرين من أول الشهر السابع، ولكن كنّا قد بدأنا سابقاً بحول للعشرين، فمعنى هذا أنّ العشرين الأولى قد دخلت في تكوين نصابين سنويين.

ومن الواضح حينئذٍ، أن كلاً من الزكّاتين ليست فعليّة، لا الأولى ولا الثانية، لأنّ إحداها تحتاج إلى ستة أشهر، والثانية بحاجة إلى سنة حتى تُصبح فعليّة، وحيث أنه لم تمضِ سنة زكوية عليهما، إذن فلا يوجد واحدة منهما فعليّة.

ولكن مع هذا توجد قاعدة فقهية مفادها: إنّ العين الزكوية الواحدة لا تدخل في نصابين في عرض واحد، وبناء عليه، حينئذٍ يمتنع دخول العشرين

في كلا النصابين دفعاً لمحذور مساهمة العين الواحدة في كلا النصابين في عرض واحد، وهو غير صحيح.

كما أنه يوجد قاعدة ثانية، وهي: إِنَّ المتقدم من النصابين زماناً، يحكم على المتأخر زماناً.

فلو أنه تَمَّت هاتان القاعدتان والأصلان الموضوعيان، فسوف تكون النتيجة، هي عدم إمكان احتساب العشرين الأولى جزءاً من نصاب آخر في بداية الشهر السابع، وذلك لدخولها في النصاب السابق حتى تخرج منه.

وهذا مثال لكون أحد الخطابين، بجعله، يكون رافعاً لموضوع الخطاب الآخر، لأن خطاب النصاب الأول، رغم أنه لم يصبح فعلياً لعدم تمامية شروطه، لكنه، على تقدير وجوده، يمنع من تحقق موضوع الخطاب الثاني، ومعنى هذا أنه رفع موضوع الخطاب الثاني.

٢ - النحو الثاني لرفع أحد الخطابين موضوع الآخر: هو أن يكون أحدهما رافعاً بفعليّة مجعوله لموضوع الخطاب الثاني، وذلك، كما في مورد خطاب وجوب الوفاء بالشرط، فإنه يرتفع موضوعه إذا فُرض وجود خطاب آخر يقتضي حرمة الشرط مع فعليّة الشرط الآخر، فمثلاً: إذا وجد في المقام خطاب الوفاء بالشرط، وأُخذ في موضوعه عدم مخالفته للكتاب أو السنّة يقتضي حرمة الشرط، فحينئذٍ بمجرد أن يصبح مجعول خطاب الكتاب أو السنّة فعلياً، فمعناه أنه رفع موضوع خطاب الوفاء بالشرط، لأن إشتراط أحد المتعاملين أدى إلى مخالفة الكتاب أو السنّة، وكذلك لو إشتراط عليه أن يمشي في أرض معيّنة مباحة، فإن شرطه ينفذ، لكن إذا أصبحت الأرض ملكاً لشخص آخر لا يسمح له أن يمشي فيها، فحينئذٍ إنّ خطاب «يحرم التصرف في مال الغير إلّا بإذنه»، مثل هذا الخطاب، يرفع موضوع خطاب وجوب الوفاء بالشرط، وهكذا مسألة وجوب الوفاء بالنذر بشرط رجحان العمل المنذور، فإن أيّ خطاب يجعل موضوع خطاب وجوب الوفاء بالنذر مرجوحاً، يكون رافعاً لموضوع خطاب «وجوب الوفاء بالنذر».

٣ - النحو الثالث: من أنحاء كون أحد الخطابين رافعاً لموضوع الآخر، هو بالعلم والوصول، وذلك من قبيل الخطابات الواقعية مع الخطابات الظاهرية، بناء على أنّ «العلم» الذي أخذ قيداً أو غاية في خطاب «رُفِعَ ما لا يعلمون». بناء على أن يكون المراد منه «العلم» بما هو كاشف لا بما هو منجز، وإلاّ دخل في النحو الرابع، فإذا كان مأخوذ بما هو كاشف لا بما هو منجز، حينئذٍ يكون مثلاً لمحل الكلام، فإنّ الخطاب الواقعي لا يرفع موضوع الخطاب الآخر، لا يجعله ولا بفعليةً مجعولة، ولكنه يرفع موضوع الخطاب الآخر بوصوله، كما في الخطاب الواقعي في حرمة الإفتاء بلا علم، فإنّه لا يرتفع موضوع حرمة الفتوى بنفس الخطاب الواقعي وبالجعل، بل بوصوله، فلو أفتى بوجوب صلاة الجمعة، فهذا الإفتاء حرام، ولكن ترتفع الحرمة هذه، بوصول الخطاب والعلم.

٤ - النحو الرابع: من أنحاء رفع أحد الخطابين لموضوع الآخر هو، أن يكون أحد الخطابين منجزاً، ومثاله: الخطابات الواقعية مع أدلة الأصول العملية، بناء على كون العلم المأخوذ في موضوعها هو العلم بما هو منجز، لا بما هو كاشف، حينئذٍ يكون يكون الخطاب الواقعي المنجز، ولو بغير العلم الوجداني، رافعاً لموضوع أدلة الأصول العملية، ووارداً عليها، ومن أمثلته، ما يُقال في الزكاة، من اشتراط التمكن من التصرف خلال العام عقلاً وشرعاً، فلو لم يكن متمكناً عقلاً من التصرف خلال العام، وكذلك لم يكن متمكناً شرعاً خلال العام، فإنه لا ينعقد وجوب الزكاة حينئذٍ بسبب العجز عن التمكن عقلاً من تنجز خطاب الزكاة، كما لو نذر أو وقف هذه العين الزكوية فيتنبز خطاب حرمة التصرف بها ولو بلا علم، وبهذا يرتفع موضوع دليل وجوب الزكاة، وهكذا الأحكام المشروطة بالقدرة الشرعية، - «وهي وإن كان لها معان»، - لكن نأخذ منها واحداً الآن، وهو أن يكون المقصود منها وجود معبّز مولوي، إذ من الواضح أن المعبّز المولوي قوامه تنجز تكليف آخر، فيقال حينئذٍ: إنهم إشتراطوا في وجوب الوضوء بالماء، القدرة الشرعية على

التصرف فيه أي: إشتروا عدم المعجز المولوي، وحينئذ، فلو أنه تنجز على المكلف تكليف آخر ينافي مع الوضوء بالماء، كوجوب بذله لحفظ نفس محترمة، سواء إمتل أو لم يمتل، حينئذ يرتفع موضوع وجوب الوضوء بالماء بسبب تنجز تكليف وخطاب آخر، وهكذا يقال في وجوب الحج، فإنه مشروط بالقدرة الشرعية، فأَيّ تكليف آخر يتنجز عليه، سيرفع موضوع وجوب الحج، كما لو تنجز عليه خطاب إخراج خمس أرباحه التي سيحج بها، فإن تنجز الخطاب الثاني يرفع موضوع وجوب الحج، والأمثلة كثيرة على ذلك في الفقه.

٥ - النحو الخامس: من أنحاء رفع أحد الخطابين موضوع الخطاب الآخر هو، أن يكون أحد الخطابين رافعاً لموضوع الخطاب الآخر بإمثاله، وذلك كما في خطاب، «صم شهر رمضان»، مع خطاب «وجوب الكفارة على من أفطر»، فإنه من الواضح أنّ موضوع الكفارة على من أفطر إنّما هو المُفْطِر، ولكن بإمثال خطاب «صم» وعدم الإفطار، يرتفع موضوع خطاب الكفارة ووجوب الكفارة. هذا ولا يكفي ما تقدّم من أنحاء للرفع بل بالإمثال خاصة.

والآن في بحث الترتب ما بين المتزاحمين، يقع الكلام، في أنه ما هو شأن أحد الخطابين المتزاحمين مع الآخر، فلو فرض أن وقع بينهما التزام بإعتبار التضاد بينهما، ولنفرض أن خطاب «أزل النجاسة»، أهم من خطاب «صلّ»، فهل أن خطاب أزل يرفع موضوع خطاب «صلّ» بإمثاله، أو بوصوله، أو بتنجزه؟ وحينئذ، من يقول بإمكان الترتب، يقول بأن خطاب «أزل» إنّما رفع موضوع خطاب «صلّ» من باب النحو الخامس، أي: بالإمثال له خارجاً، وذلك لأن خطاب «صلّ» مقيد بعدم الإتيان «بالإزالة» ترتيباً، إذ إنّ كلاً من الخطابين وإن كان فعلياً في حق المكلف، ولكن بالإمثال يرفع أحدهما موضوع الآخر، لأن فعلية خطاب «صلّ» مقيدة بعدم «الإزالة» والمفروض أن المكلف قد «أزال النجاسة»، إذن فقد إمتل، إذن فقد إرتفع بإمثاله فعلية موضوع خطاب «صلّ» وهذا هو نتيجة القول بإمكان الترتب، ولهذا يقول

القائلون بإمكان الترتب، يقولون بإجتماع الحكمين الفعلين المنجزين معاً كما هنا، فإنه كما أن خطاب «صلّ» فعلي، فأيضاً خطاب «أزل» فعلي، فإذا لم يمثل ولم يزل، فلا يرفع أحدهما الآخر.

وأما إذا قلنا بإستحالة الترتب، وقلنا بأنه: لا يمكن إجتماع الأمرين بالضدين ولو ترتباً، فإنه حينئذ لا بدّ من القول والالتزام بأن أحدهما يرفع موضوع الآخر في مرتبة سابقة على الإمتثال، لئلاّ يجتمع الخطابان معاً، وهذه المرتبة هي الرابعة، أي: كون أحد الخطابين متنجزاً، بإعتبار أن المحذور عند القائل بإمتناع الترتب هو لزوم تكليف العاجز الذي هو قبيح، وتكليف بما لا يُطاق بحكم العقل، إذ حينئذ لو كلف به المولى للزم الأمر بالضدين، وهو تكليف بما لا يُطاق.

ولكن هذا المحذور يرتفع لا محالة، إذا فرض أنّ أحد الخطابين لم يكن منجزاً على المكلف، إذ حينئذ لا يلزم إخراج المكلف، وحينئذ لا بأس بالأمر بالضدين، لأنه إنّما كان يستحيل الأمر بهما إذا كانا متنجزين، وأما إذا كان المتنجز أحدهما دون الآخر، فلا يلزم إخراج المكلف بذلك.

ومن هنا فالقائل بعدم الترتب لا يأخذ عدم تنجز أحد الحكمين أو تنجزه قيداً، بل يأخذ عدم وصوله أو فعليته، بينما الصحيح هو أن يأخذ عدم تنجز الخطاب الأهم قيداً، وحينئذ بهذا المقدار من أخذ عدم تنجز الأهم قيداً، يرتفع محذور إستحالة الترتب، كما أنه بذلك يرتفع موضوع الخطاب الآخر، لأن جعل الأمر بالمهم مقيداً بعدم تنجز الأهم، غير ممتنع عقلاً.

وعليه يكون إطلاق خطاب المهم الشامل لحالة عدم تنجز الأهم، يكون غير ساقط، ولهذا قلنا: بأن الخطابين المتزاحمين يكونان من النحو الرابع.

وصفوة القول هي: إنه في التزاحم لا بدّ من فرض كون أحد الخطابين مقيداً بقيد، وهذا القيد يرتفع بالخطاب الآخر.

من هنا فإن القائل بإمكان الترتب، يقول: بأن الخطاب «بالمهم» مقيد

بترك الخطاب «بالأهم»، أي: «الإزالة»، ويرتفع بالإمتثال. والقائلون بإمتناع الترتب، يقولون أنَّ الخطاب لا يُرفع موضوعه إلا بتنجز الخطاب الآخر.

فالقيد المعقول بأحد الخطابين هو عدم الإمتثال، بينما المعقول عند القائل بإمتناع الترتب، هو عدم التنجز، فيكون مورد التزام من النحو الخامس، وبناء على عدم الترتب يكون من النحو الرابع.

وبهذا يتضح ممَّا حقَّقناه في الجهة الثانية، أن كلاً من القائلين بإمكان الترتب، وبإمتناعه، كلاهما يلتزم بأن أحد الخطابين المتزامنين مقيّد.

ولكن القيد المقترح من قِبَل القائلين بإمكان الترتب، هو عدم إمتثال الخطاب الآخر بعد فرض تنجزه. أمَّا القائلون بإمتناع الترتب فإنهم يرون عدم الإكتفاء بذلك، لأنه يلزم منه الجمع بين الضدين لو لم يمثل أحدهما، وإلّا لا بدّ معه أن يكون مقيّداً بعدم وصول وتنجز خطاب «أزل»، لأنه بمجرد وصوله وتنجزه يرفع خطاب «صلّ»، فإذا لم يكن خطاب «أزل» وإصلاً ومنجزاً، حينئذٍ يكون خطاب «صلّ» فعلياً إذن.

وهنا قد يُقال: بأننا قد ذكرنا في الجهة الأولى، أنه بناءً على إمتناع الترتب يدخل الدليلان في باب التعارض الذي جعلناه ثمرة إمكان الترتب أو إمتناعه، إذن فخطاب «صلّ» و«أزل» متعارضان، فلا بدّ من معاملتهما معاملة المتعارضين. والمتعارضان ليس البناء فيهما أن يكون الوصول وعدمه كافياً، بل هما متعارضان بوجودهما الواقعي، سواء وصلا أو لم يصلا، ومثاله: خطاب «صلّ» ولا «تغصب» فإنه بناءً على إجماع الأمر والنهي، ووقوع التعارض بينهما، يُقال: بأن هذين الخطابين متعارضان وصلاً أم لا، تنجزاً أم لا، فمثلاً: لو فرض أن إنساناً صلّى في المغصوب صلاة غضبية، ولكنه لا يعلم بأنها غضبية، مثل ذلك لا يُقال فيه بأن خطاب «صلّ» فعلي في حقّه وقد صلّى، بل هنا خطاب «صلّ»، وخطاب «لا تغصب» متعارضان في تمام مادة الإجماع بينهما، وصلاً معاً، أو وصل أحدهما، وكذلك الصلاة في الحمام، إن كانت الصلاة محرمة فيه، فإنه يقع التعارض بينهما، فإذا قدّمنا خطاب «لا

تصل في الحمّام» على خطاب «صلّ في الحمّام» فليس معنى ذلك أنه لم يعلم بحرمتها، إذن فلم تصل إليه فيشملة خطاب «صلّ»، بل لأننا نقول: بأن خطاب «صلّ» مرتفع في تمام الصلاة الحمّاميّة، سواء أكانت منجزة الحرمة أو لا، وهكذا الحال في تمام موارد التعارض، ولا يكفي في فعلية أحدهما في مادة الاجتماع عدم وصول أحدهما.

وهذا معناه، أن التعارض بين الخطابين المتعارضين بوجودهما الواقعي، هو تعارض مستقر.

إذن فلماذا شدّ محل الكلام عن ذلك؟ رغم أننا قلنا في الجهة الأولى وبناء على إمتناع الترتب: بأن خطاب «صلّ وأزل» متعارضان فيما إذا كانت هناك نجاسة واقعة، ولو لم يُعلم بوجودها، وحينئذٍ نسأل: أنه لماذا إنحل هنا بتقييد أحد الخطابين بوصول الآخر، بينما لم ينحل هناك في تمام موارد ثبوت الآخر، وصل أو لم يصل، فما الفرق إذن بين المقامين؟

وجوابه هو: إنّ التعارض في موارد أخرى غير التزاحم، كما في خطاب «صلّ»، «ولا تغصب» أو «صلّ ولا تصلّ في الحمام» إنّما كان تعارضاً بحسب عالم المبادئ الحكم، لأنّ مصب كلا الحكمين، أي: «صل ولا تغصب» كان واحداً بناء على إمتناع اجتماع الأمر والنهي.

وبناء على وحدة المصّب هذه، يكون التعارض بين الحكمين تعارضاً بلحاظ عالم المبادئ، أي: عالم الإرادة والكراهة، والمصلحة والمفسدة، بمعنى أن الفعل الواحد لا يمكن أن يكون فيه مصلحة فعلية، ومفسدة فعلية.

ومن الواضح أن التعارض بين الخطابين في عالم المبادئ، تابع لواقع المطلب، لا لعلم المكلف وجهله.

فكونه يعلم أو يجهل، لا دخل له في إستحكام التعارض، إذ إنّ حرمة الغصب، أينما فرضت، فإنّ فرضها هو فرض وجود مبغوضية ومفسدة فعلية،

وكذلك، فإنّ فرض وجود خطاب «صلّ» هو فرض وجود محبوبية ومصلحة فعلية من ورائه.

إذن فنكتة التعارض بين الخطابين هو عالم المبادئ، والتعارض في هذا العالم تابع لواقع المطلب، دون أن يكون للوصول وعدمه دخل في ذلك.

ولهذا كان التعارض واقعياً دائماً، فإنّ الحرمة وإن لم تصل، ولكنها ثابتة في الواقع، فيقع التعارض، لأنّ من وراء الحرمة مبادئ تتنافى مع ملاكات خطاب «صلّ»، وحينئذ يتعيّن لرفع التعارض أن نرفع اليد عن خطاب «صلّ» بلحاظ تمام الموارد.

وأما في مورد التزاحم: فإن قلنا بإمتناع الترتب ونشأ التعارض بين الخطابين، حينئذ لا بدّ من معرفة مركز التعارض، لأن التعارض بين الخطابين له أحد ثلاثة مراكز:

أ- المركز الأول: هو عالم المبادئ.

ب- المركز الثاني: هو عالم الإمتثال وإستحقاق الإمتثال، بحكم العقل.

ج- المركز الثالث: هو عالم نفس الحكم، وما هو مفاد الخطاب مباشرة، إذ إنّ مفاده مباشرة هو الحكم.

وحينئذ يُقال: أمّا مركز التعارض بلحاظ عالم المبادئ، فإنّه يُقال: بأنّه هنا لا تعارض بين الخطابين حتى بناء على إمتناع الترتب، لأن خطاب «صلّ» و«أزل» لم ينصبّا على مادة وفعل واحد من قبيل «صلّ ولا تصلّ في الحَمَام» بل كل منهما له مصب غير مصب الآخر، فلا تعارض بينهما، إذ يمكن كون هذا ذا مصلحة ومحبوبية، وذاك ذا مفسدة، غاية الأمر أن المكلف لا يمكنه الجمع بينهما معاً.

نعم لو قلنا: بأن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده، حينئذ يحصل

تعارض بينهما بلحاظ عالم المبادئ، لأنّ الأمر بالصلاة يقتضي حرمة الإزالة، وكذا العكس، وهذا خطابه من قبيل «صلّ ولا تصلّ».

لكن إذا لم نقل بإقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده، فإنه حينئذٍ لا يقع تعارض بينهما.

وأما بلحاظ المركز الثاني، أي: عالم الإمتثال، فإنه أيضاً لا يقع تعارض بين الخطابين، بناء على أن يكون خطاب «صلّ» مشروطاً بعدم وصول وتنجز خطاب «أزل»، وذلك لأنه كلما كان خطاب «أزل» واصلًا فخطاب «صلّ» لا موضوع له، لأنّه مقيد بعدم وصول خطاب «أزل» بناء على عدم الترتب، والمفروض أن خطاب «أزل» واصل، إذن فخطاب «صلّ» لا موضوع له، وكلما كان خطاب «أزل»، غير واصل، إذن يكون خطاب «صلّ» واصلًا، إذن فخطاب «أزل» لا يستحق الإمتثال، ومعنى كونهما هكذا أنهما ليسا عرضيين كي تحصل المشاحنة بينهما بلحاظ عالم الإمتثال والإستحقاق.

وأما بلحاظ المركز الثالث، أي: عالم مدلول الخطاب ومفاده، وهو الجعل والحكم، فهنا نقول: إنه إذا قلنا إنّ مدلول الخطاب الشرعي يتمحض في كونه أمراً إعتبارياً على المكلف، كما ذهب إليه السيد الخوئي «قده»، فإنه حينئذٍ بناء على هذا، لا تعارض بينهما، إذ لا بأس بالجمع بين الخيالين والإعتبارين، ومن هنا قيل: إنّ القدرة ليست شرطاً أصلاً في المبادئ، إذن فلا تعارض بين المطلبين، فيتقيد أحدهما بوصول الآخر، وبه يتم المطلب بأنه لا تعارض أصلاً.

وبناء على مسلك الإعتبار، يكون الفرق بين موارد التزاحم والتعارض المصطلح، هو أنه كان كله تعارضاً، غاية أنه هناك، كان تعارضاً بلحاظ مادة الاجتماع بوجودهما الواقعي، وهنا كان التعارض بلحاظ عالم الإستحقاق والإمتثال، فيرتفع التعارض هذا بين الخطابين بعدم تنجز الخطاب الآخر، هذا فيما إذا كان مدلول الخطاب متمحضاً في كونه أمراً إعتبارياً.

وأما إذا لم يكن مدلول الخطاب أمراً اعتبارياً، بل كان له مدلول عرفي، وهو كون هذا الإعتبار بداعي الجدل، وهو داعي الباعثية والمحركة، ومن هنا قلنا بعدم شمول الخطاب الشرعي للعاجز، لأن الإعتبار إنما كان بداعي الجدل والمحركة ومحركة الإعتبار للعاجز غير معقولة، وهذا قرينة على كون الإعتبار كذلك كما سلكه المحقق النائيني «قده».

وحينئذ بناء على إشتراط القدرة في التكليف، وكون الإعتبار بداعي المحركة، نرى أنّ هذين الخطابين المتزامنين، بعد أن قيّد أحدهما بعدم وصول الآخر، فإنه بناء على القول بعدم الترتب، حينئذٍ، قد يُقال ببقاء التعارض والتنافي بين مدلولي الخطابين، لأن المولى حينما يجعل الحكم بداعي التحريك، فمعنى هذا أنه متى ما إجتمع الحكمان يعني: أنه إجتمع محركتان وتصديان، وهنا خطاب «صلّ» مقيّد بعد وصول خطاب «أزل»، والمفروض أنه لم يصل، إذن فيثبت كلا الخطابين، وتصدي المولى لموضوع كلا الخطابين غير معقول.

والآن نسط الكلام في معنى الداعي وأنحاء، لنرى أيّ نحو من أنحاء الدواعي يُستفاد من الخطاب.

١ - النحو الأول من معنى الداعي هو: أن يدل الخطاب على أن الحكم مجعول بداعي أنّ يكون محرراً إلى الفعل.

وهذا المعنى للداعي واضح البطلان هنا، لأنّ المولى لا يفترض وجود عاصي.

٢ - النحو الثاني من معنى الداعي، هو أن يُقال: إنّ داعي الباعثية هو عبارة عن داعي إيجاد ما يكون محرراً وباعثاً للمنقاد خاصة على إطلاقه.

وهذا أيضاً غير صحيح، إذ ليس كل منقاد سوف يتحرك، لأن المنقاد الذي يُخطئ في وصول الحكم إليه لم يتحرك، إذن فيستحيل أن يكون الفرض من جعل الحكم، هو داعي المحركة للمنقاد على الإطلاق، إذ لو كان هذا هو

الداعي المفهوم عرفاً من الخطاب، للزم عدم شمول الخطاب للعالم بالعدم، لأنّ الخطاب يكون محرّكاً فعلاً للمنقاد، وهذا لا يُصوّر في العالم بالعدم.

٣ - النحو الثالث من معنى الداعي هو: إنّ الداعي المُستكشف، عبارة عن داعي أن يكون الخطاب محرّكاً فعلياً على تقدير الوصول والعلم والإنقياد، فيكون محرّكاً فعلياً، وحينئذٍ بهذا الداعي تُثبت إشتراط القدرة، لأنّ الخطاب لا يُحرّك نحو غير المقدور حتى بعد الوصول، فيصير هذا قرينة على عدم شمول الخطاب للعاجز، وفي نفس الوقت هذا الفرض يحل الإشكال في موارد التزامه، لأنه تقييد لأحد الخطابين بعدم وصول الآخر، كما لو فرض عدم تنجز خطاب «أزل».

وهنا نقول: إن كلاً من الخطابين يكشف عن داعٍ مولوي لكل من وصل وكان قادراً، فإن وصل ذاك فلا وصول لهذا، وكذا العكس.

إذن فلا يصلان معاً في عرض واحد، إذ الداعيان معاً لا يحركان معاً، إذن فلا تعارض بلحاظ عالم الحكم.

٤ - النحو الرابع من معنى الداعي هو: أن يكون كل من الخطابين يكشف عن داعي أن يكون الحكم باعثاً شأنيّاً، بمعنى أن يكون صالحاً لأن يكون باعثاً لولا المزاحم من قبل المولى، فيكون معنى الداعي هو: إيجاد ما يقتضي الإنبعث.

وهذا يترتب عليه إشتراط القدرة التكوينية، لأنّ الخطاب لا يكون مقتضياً لتحريك المشلول، بل يقتضي كل من الخطابين عدم المنافاة بينهما حتى لو كانا مطلقين.

هذا بلحاظ مدلول الخطاب، لأن كلاً من الخطابين يريد داعياً وباعثاً شأنيّاً، وهما يُعقل إجتماعهما، وإنّما غير المعقول هو تحريكهما الفعلي، إذ لا مقتضى لتقييد وصول أحدهما بعدم وصول الآخر.

وحيث أنّ هذا المطلوب يرجع إلى الإستظهار العرفي من الخطاب،

ونحن لا نستظهر إلا ما يُلائم إندفاع الإشكال.

وعليه، حينئذٍ يصح ما يقوله القائلون بامتناع الترتب، من أن خطاب «صلِّ»، يبقى محفوظاً، وحينئذٍ تصح الصلاة، «الفرد المزامح المهم»، لو صلى وكان هناك نجاسة في المسجد لا يعلم بها، فصح الصلاة هنا من الجاهل بالنجاسة، بينما في موارد التعارض، لو صلى غصباً لا تصح الصلاة.

● ٣ - الجهة الثالثة مما يُبحث في الترتب هي: في إستدلال القائلين

بإمكان الترتب:

وقد إستدل القائلون بإمكان الترتب بما يشبه النقض، وذلك بضرورة وقوعه في فروع فقهية كثيرة، نقضوا بها على القائلين بامتناعه، لأن الحكم في هذه الفروع لا يمكن تخريجه إلا بالالتزام بالترتب وعلى أساسه.

وها نحن نذكر ثلاثة من هذه الفروع على سبيل المثال:

١ - الفرع الأول: هو إنَّهُ إذا وجب السفر على إنسان لنكتة من النكات، وهنا نفرض أنه يوجد خطاب يُلزم بالسفر، كما لو كان قد نذر ذلك فسافر، حينئذٍ سيكون تكليف هذا المسلم بالصلاة قصراً، وأمّا لو فرض أن هذا المكلف خالف خطاب «سافر»، حينئذٍ، لا شك بتوجه خطاب «التمام بالصلاة»، وهذا عبارة أخرى عن الترتب، لأن الأمر لا يخلو ثبوتاً من أحد ثلاث احتمالات:

أ - الإحتمال الأول: هو أنّه لا تجب عليه الصلاة أصلاً.

ب - الإحتمال الثاني: هو أنّه تجب عليه صلاة القصر.

ج - الإحتمال الثالث: هو أنّه تجب عليه صلاة التمام على تقدير عدم السفر.

والأولان من هذه الاحتمالات باطلان، لأنهما خلاف الضرورة الفقهية.

فيتعين الإحتمال الثالث، وهو الترتب، إذ نسبة الخطاب الثالث إلى

خطاب «وجوب السفر» هو نسبة وجوب «المهم» الترتبي بالنسبة إلى وجوب «الأهم». فكما يدّعي القائل بإمكان الترتب بمزاحمة «الصلاة» مع واجب أهم كالإزالة، كذلك في المقام، يوجد خطاب «سافر» ويوجد خطاب، «إذا لم تسافر فصلّ تماماً» ونسبة الخطاب الثاني إلى الأول، كنسبة خطاب «صلّ» إلى خطاب «أزل»، فكما أن خطاب «الإزالة» يهدم موضوع «وجوب الصلاة الترتبي»، فكذلك خطاب «سافر» يستدعي هدم موضوع خطاب «صلّ تماماً»، لأن موضوعه «من لم يسافر»، فإذا تعقّلت هذا تتعقّل ذلك.

وبعبارة أخرى: إنّ معنى تعيّن الثالث، أنه مكلف بالسفر، وهو على حد تكليفه «بالإزالة الأهم»، وكذلك فهو مكلف «بالصلاة التمام» على تقدير «عدم السفر»، على حدّ التكليف «بالصلاة» على تقدير «عدم الإزالة»، وبتعقّل هذا يُتعقّل ذلك.

٢ - الفرع الثاني: وهو يحمل روح الفرع الأول لكن بعكسه، كما لو فرض أنه وجبت عليه «الإقامة وقضؤها» بنذر، ولكن المكلف لم يمثل ذلك، بل عصى وسافر، فإنه هنا، لا إشكال فقهيّاً في وجوب الصلاة القصر عليه في السفر، وهو من الترتب، لأنّ أمر هذا المكلف أيضاً يدور بين احتمالات ثلاث:

أ - الإحتمال الأول: هو أنّه لا تجب عليه الصلاة أصلاً، وهو إحتمال ساقط.

ب - الإحتمال الثاني: هو أنه تجب عليه صلاة التمام فقط.

ج - الإحتمال الثالث: هو أنّه تجب عليه صلاة القصر فقط.

والمتعيّن هو الثالث، فينتج وجود خطابين: الخطاب الأول، هو خطاب «أتم»، والخطاب الثاني، هو خطاب «إذا لم تتم فصلّ قصراً»، وليس هذا إلّا الترتب.

٣ - الفرع الثالث: وهو روح الفرعين السابقين، لكنه هنا يلحظ

الصوم، كما لو أنه وجب عليه السفر في شهر رمضان المبارك بنذر، ولكنه عصى ولم يسافر، فهنا هل يجب عليه الصوم؟

وهنا إن قلنا بوجوب الصوم عليه، فإن معنى هذا، الإلتزام بخطابين ترتبين: الخطاب الأول، هو خطاب «صم» إذا لم تُسافر، والخطاب الثاني، هو خطاب «سافر»، وهذا خطاب بالأهم، وهو هادم لموضوع المهم، وهذا ليس إلّا الترتب، إذ لا إشكال فقهياً عندهم في عدم سقوط الصوم عنه إذا لم يسافر، وهذا من الترتب.

ولنا في المقام، ثلاث كلمات حول هذا النقض والإستدلال، لإثبات الترتب:

١ - الكلمة الأولى: هي إنّ هذه الفروع، وإن كان لا محيص عن الإلتزام بما ذكر فيها، لو سلّمنا بوجود خطابين ترتبين، ولكنّ هذا أجنبي عن الترتب، ولا يصح أن يُجعل وقوع الترتب في هذه الفروع، دليلاً على إمكان الترتب.

وتوضيحه، هو إنّ خطاب «أزل»، وخطاب «صلّ» الذي هو الأمر بالأهم، بينهما علاقتان في موارد الترتب:

١ - العلاقة الأولى: هي أنّ الأمر «بالإزالة» يستدعي هدم موضوع الأمر «بالصلاة»، لأن الأمر «بالصلاة» أخذ في موضوعه عصيان الأمر «بالإزالة»، إذن فالأمر «بالإزالة» يستدعي لا محالة هدم موضوع الأمر «بالصلاة».

٢ - العلاقة الثانية: هي إنّهُ في فرض فعلية كلا الأمرين، يتوجه الأمر بالأهم نحو المكلف لإطلاقه، فيكون الأمر بالأهم مستدعياً لتقريب المكلف نحو «الإزالة» المساوق لتبعيده عن «الصلاة»، فيتهاف التأثيران من حيث أن الأمر بالإزالة يجر المكلف إليها، والأمر بالصلاة يجر المكلف إليها، فيقع التهاف في مقام التأثير، لأنهما حينئذٍ متطاردان وكل منهما يجر النار إلى قرصه.

وحينئذٍ يُقال: بأن العلاقة الأولى هي: نكته ملاك القول بإمكان الترتب،

لأنها توهم عدم التعارض والتنافر بين الخطابين، والعلاقة الثانية هي: نكتة ملاك شبهة القائلين بإمتناع الترتب، لأنهم يقولون بفعليّة الأمرين معاً، وكل منهما يجزى نحو متعلقه، والجزى إلى متعلقه هو في الوقت نفسه جزء عن ضده لا محالة إذ الأمر بالإزالة هو جزء نحو الإزالة، وبمقدار ما يكون جراً نحو الإزالة، يكون جراً عن الصلاة، وكذلك الأمر بالصلاة يقوم بنفس الفعل فيتنافى الأمران.

إذا توضّح هذا فنقول: إنّ العلاقة الموجودة بين الخطابين الترتبيين في جميع هذه الفروع الثلاثة، إنّما هي العلاقة الأولى، لأن خطاب «سافر» يستدعي رفع موضوع الخطاب «بالصلاة تاماً»، لكن هذه العلاقة كانت منشأاً لشبهة القائلين بإمكان الترتب، حيث يكون الأمر بالصلاة تاماً مرتباً على عدم السفر، فيكون الأمر بالسفر حينئذٍ مستدعياً بإمثاله رفع الأمر بالصلاة تاماً، بينما منشأ شبهة القائلين بالإمتناع هي العلاقة الثانية، وهذه العلاقة في المقام غير موجودة، لأنها إنّما تصدق فيما إذا كان هناك تضاد بين متعلق الأمر بالأهم، ومتعلق الأمر بالمهمّ، «كالصلاة والإزالة» فهما فعلاً متضادان.

وأما في المقام فلا تضاد بين ما يحرك نحوه خطاب «سافر»، وبين ما يحرك نحوه خطاب «إذا لم تسافر فصلّ رباعيّة»، إذ إنّ «سافر» يحرك نحوه السفر، وخطاب «إذا لم تسافر فصلّ تاماً» هنا عدم السفر قيّد الوجوب، والأمر لا يحرك نحوه مقدمات الوجوب، بل نحوه صلاة رباعيّة، وعلى هذا فيمكن إجتماعهما مع السفر، غاية الأمر أنه لا أمر حينئذٍ بالصلاة الرباعيّة، إذن فهي ليست تحت الطلب كي يكون الأمر بها مضاداً مع الأمر بالسفر، ومقتضياً لتحرك المكلف بإتجاه معاكس، لما يقتضيه الأمر بالسفر، كما كان في موارد الترتب.

وما كان سوق هذه النقوض إلّا نتيجة لملاحظة العلاقة الأولى التي يترتب فيها أحد الأمرين على ترك الآخر وعصيانه، وقد عرفت أن العلاقة الأولى هي منشأ القول بإمكان الترتب، لا الإمتناع.

وبهذا يتبين أن هذه الفروع لا تُشكّل نقضاً على القول بالإمتناع.

وإن شئت قلت: إن الفروع الثلاثة لا تحتوي إلا على العلاقة الأولى، حيث يكون الأمر بالصلاة الرباعية مثلاً، مترتباً على عدم السفر، فيكون الأمر بالسفر مستديماً بامتناله رفع الأمر بالرباعية، ولكنه لا تضاد هنا بين المتعلقين، كما لو كانت بينهما العلاقة الثانية، وذلك لأن الصلاة الرباعية، وإن كانت مقيدة بعدم السفر، إلا أن عدم السفر من شرائط الوجوب، وحينئذ لا يكون تحت الطلب والأمر، لأن الأمر لا يحرك نحو شرائط ومقدمات الوجوب، بل هو يحرك نحو الواجب وهو الصلاة الرباعية، وعليه لا يكون الأمر بالصلاة الرباعية مضاداً مع الأمر بالسفر، ومقتضياً لتحرك المكلف باتجاه معاكس، لما يقتضيه الأمر بالسفر كما كان الحال في مورد الترتب.

وعليه، لا يكون واحداً من هذه الفروض نقضاً على القول بالإمتناع.

٢ - الكلمة الثانية: هي إنه لو فرض أن المقام من قبيل الترتب، وفرض قيام الضرورة الفقهية، فهنا يوجد مخلص للقائلين بالإمتناع، لأن الضرورة الفقهية تدل على أن هذا المكلف إن لم يسافر فالصلاة لم تسقط عنه، وإنه إذا صلى قصرأ سوف يعاقب، ولا نجاة له إلا بأن يصلي تماماً.

وهذه نتيجة ثابتة، أمّا تخريجها فإنه لا ينحصر بالضرورة حيث يلتزم بالترتب، ويُفترض وجود خطابين، «سافر»، وصل تماماً، بل مقتضى الجمع بين الضرورة الفقهية وبرهان إمتناع الترتب لو تم، هو الإلتزام بتخريج النتيجة بأسلوب آخر وذلك بأحد وجهين:

أ - الوجه الأول: هو أن يقال: إنه عندنا خطaban: الأول متعلق بالسفر يقيناً، «سافر»، والثاني متعلق بالجامع بين «السفر وصلاة التمام» المقيدة بعدم السفر، ولا ترتب بينهما أصلاً، وحينئذ، فإذا لم يسافر، ولم يُصل رباعية، يعاقب بعقابين لا محالة.

وهذا توجيه معقول كما سبق في بحث الأجزاء، ولا ترتب فيه.

نعم هذه الصياغة لا تفي بها الأدلة، لكن المفروض أننا بقصد صياغة ثبوتية لأمر مفروغ عنه.

ب - الوجه الثاني: هو أن يُفرض أنّ خطاب «سافر والخطاب الآخر» هو تخريج الجمع بين التركين، وذلك بأن يضيّق ترك الرباعية إلى ترك السفر، وهذا يفي بهذا الفرض.

٣ - الكلمة الثالثة: هي مربوطة بخصوص الفرعين الأولين وحاصلها، هو: إنّ النقض في الفرعين الأولين مبني على تخيّل أنه شامل لما إذا توجه خطاب القصر تعييناً إلى المسافر، ولما إذا توجه خطاب التمام تعييناً إلى الحاضر، وحينئذٍ قيل، بأنّه عندنا خطابان على وجه الترتب.

ومن الواضح أنّ هذا ليس أمراً متعيناً، إذ يمكن فرض خطاب واحد متعلّق بالجامع بين «صلاة القصر والتمام»، لكن مع أخذ السفر قيداً للثنائية، بنحو قيد الواجب، وكذا أخذ قيد الحضر قيداً للرباعية، والوجوب مطلق متعلّق بالجامع، وبناءً عليه، لا ترتب أصلاً، إذ من الأول يكون هناك أمران متعلقان بالجامع وبالسفر، وحينئذٍ فلا يتعيّن الإلزام بالترتب بينهما، إذ الأمر بالصلاة ليس مترتباً على أن لا يسافر، بل يمكن أن يجمع السفر مع الجامع المذكور.

وإنّ شئت قلت: إنّ النقض في الفرعين الأولين مبني على كون السفر والحضر من شرائط وجوب التمام والقصر، وأمّا لو قيل بأنهما قيدان في الواجب، بينما الوجوب مطلق متعلّق بالجامع بين التمام والقصر، فلا ترتب أصلاً، بل هناك أمران من أول الأمر «بالسفر والجامع» ولا ترتب بينهما، بل ولا تضاد بين متعلقيهما، إذ يمكن إجتماع السفر مع الجامع المذكور.

ولكن هناك مسلك آخر يقول بوجود خطابين مشروطين، حيث يكون السفر والحضر من شرائط التكليف بالرباعية أو القصر.

ولكن حينئذٍ يُشكّل في المكلف الذي كان حاضراً في أول الوقت، ومسافراً في آخره، حيث يُقال:

إنَّه إذا كان شرط التكليف بالرباعية هو كون المكلف حاضراً في تمام الوقت، إذن لزم عدم تكليفه بالرباعية لكونه مسافراً، مع أنه من الواضح أنه لو صلى قبل سفره، وحال حضوره، كانت صلاته مصداقاً للواجب.

وإن كان شرط التكليف هو كونه حاضراً فعلاً، ولو في أول الوقت، وإن سافر في آخره، فمعناه أنه وجبت عليه الصلاة الرباعية قبل أن يسافر، وإن لم يصلّ الرباعية وقد سافر، إذن يكون قد عصي، لأنّ خطاب «صلّ رباعية» فعليّ في حقه، وقد أخرج نفسه عن موضوعه، مع أن هذا ممّا لم يلتزم به أحد.

وهذه الشبهة يمكن حلّها، وذلك ببذل عناية، وهي إفتراض تقييد زائد في دليل التكليف وشرطه، وذلك بأن يُقال: إن خطاب «صلّ رباعية» يتوجه من أول الأمر إلى الحاضر، ولو في أول الوقت، لكن بشرط أن لا يسافر بعد ذلك سافراً غير مسبوق بالصلاة الرباعية، وحينئذٍ فلو لم يسافر أصلاً، أو إنَّه سافر سافراً مسبوقاً بالصلاة الرباعية، كان التكليف بالرباعية محققاً وفعلياً في حقه من أول الأمر، فإن لم يصلّ رباعية وهو لم يسافر بعد، حينئذٍ يُعاقب.

وإن سافر، فإن كان بعد الصلاة الرباعية، كانت صلاته مصداقاً للواجب، وأمّا لو أنه سافر سافراً غير مسبوق بالصلاة الرباعية فلا بأس بأن يلتزم بعصيانه.

وبهذا يمكن تخريج الخطابين، لكن هذا المسلك غير متعيّن، بل القائل بإمكان الترتب في فسحة من هذا.

● ٤ - الجهة الرابعة: هي أيضاً فيما استدل وبرهن على إمكان الترتب، بالطولية والإختلاف بالمرتبة حيث قالوا: بأنّ الأمر بالأهم والمهم ليسا في مرتبة واحدة، وحينئذٍ فلا تنافي بين الأمرين لتعدد المرتبة، وهي سنخ أحد وجوه الجمع بين الأحكام الواقعية والظاهرية، حيث جُمع بينها بأوجه من

الجمع، أحدهما مبني على أن رتبة الحكم الظاهري متأخرة، وفي طول رتبة الحكم الواقعي، لأنّ الحكم الظاهري أخذ في موضوعه الشك في الواقع .
وسنخُ ذلك نُطبقه هنا لرفع التنافي بين الأمر بالمهم، والأمر بالأهم .
وقد قُرِبَ هذا المسلك بعدة وجوه :

● ١ - الوجه الأول: هو ما نقله المحقق الأصفهاني «قده»^(١) عن بعض القائلين بإمكان الترتب، وحاصله: إنّ الأمر بالمهم حيث أخذ في موضوعه ترك الأهم أو عصيانه، إذن فهو في طول ترك الأهم، إذن فهو متأخر رتبة عن ترك الأهم، والحال إنّ ترك الإزالة هو نقيض الإزالة، فهو في رتبة الإزالة، إذن فما هو متأخر عن ترك الإزالة، هو متأخر عن الإزالة، وفعل الإزالة متأخر عن الأمر بالإزالة تأخر المعلول عن العلة، وحينئذٍ، فهذا معناه أن إقتضاء الأمر بالإزالة واقع في مرتبة، وإقتضاء الأمر بالصلاة واقع في مرتبة أخرى، إذن فالإقتضاء في مرتبتين، إذن فالأمر بالأهم له إقتضاء في مرتبة ذاته أو وصوله، وهذا الإقتضاء لا يزاحمه أي شيء، وبعد أن ننتهي إلى مرتبة وجود المعلول فعلاً أو تركاً، ثم ننتهي إلى فعلية الأمر بالصلاة، فلا إقتضاء للأمر بالأهم، وإثما الإقتضاء في مرتبة سابقة على وجود معلوله .

وإن شئت قلت: إنّ الأمر بالمهم في طول ترك الأمر بالأهم، فهو متأخر رتبةً عن الأمر بالأهم، فيكون إقتضاؤه الإتيان بالمهم في غير مرتبة إقتضاء الأمر بالأهم، بل هو في رتبة متأخرة، وذلك لأنّ الأمر بالمهم مترتب على ترك الأهم، وترك الأهم في رتبة فعل الأهم - لأننا نقول: بأنّ النقيضين في رتبة واحدة - والمفروض أن فعل الأهم متأخر عن ١ لأمر بالأهم، وعن إقتضائه، لأنه معلول له - إذن فيكون الأمر بالمهم وإقتضائه لفعل المهم، متأخراً عن الأمر الأهم وإقتضائه، وبهذا تنحل المنافاة بينهما، ويرتفع المحذور .

(١) نهاية الدراية: الأصفهاني - مجلد أول ج ٢ ص ٥٣ - ٥٤ .

ويرد على هذا الوجه أو يمكن أن يورد عليه بعدة إيرادات :

١ - الإيراد الأول: هو النقض، بإفترض أن الأمر بالمهم مقيد بامتنال الأهم لا بعصيانه، فالطولية هنا عكسية، حيث شرط الأمر بالمهم بامتنال الأمر بالأهم، لا بعصيانه، فيلزم على قولكم، أن يأمر المولى بأحد الضدين أيضاً، لأن مثل هذين الأمرين كذلك بينهما طولية، إذ تكون رتبة الأمر بالمهم متأخرة عن مرتبة معلول الأمر بالأهم، وفي هذه المرتبة لا إقتضاء للأمر بالأهم، وعليه يلزم من تصحيح الترتب، تصحيح الترتب المشروط بامتنال الأهم بناء على الطولية، بينما هذا بديهي البطلان حتى عند القائل بإمكان الترتب، إذن لا تكفي الطولية في ذلك.

وهذا النقض غير وارد، لأنّ مدعى القائل بالطولية، وتصحيح الترتب بلحاظه هو: أن الطولية تنفع في دفع محذور إجتماع الضدين، حيث أن الأمر بالإزالة، والأمر بالصلاة، ضدان، ولكن بالطولية بينهما جاز إجتماعهما فإندفع محذور إجتماع الضدين.

ومثل هذا الإيراد لا يرد على الوجه الأول بأنه إذا إندفع محذور إجتماع الضدين، فليندفع في الأمرين المشروط أحدهما بامتنال الآخر إذ يمكن لصاحب هذه المقالة أن يقول إنّ محذور إجتماع الضدين مندفع، لكن يبقى محذور التكليف بغير المقدور من دون إندفاع، لأنّ المكلف المقيّد بفعل الأهم، يستحيل أن يصدر منه فعل المهم، فيكون فعل المهم غير معقول لأنه تكليف بغير المقدور في نفسه إذ فعل الضد المقيّد بفعل الضد الآخر، ممتنع في نفسه، والأمر به أمر بالممتنع، وليس أمراً بالضد المقدور في نفسه.

وبعبارة أخرى، هو: إنّه عندنا محذوران: أحدهما، إشتراط كون الأمر أمراً بالمقدور، فلو أمر المشلول بالتحرك، فهو غير معقول. والمحذور الثاني، هو. أن لا يوجد أمر مناف ومضاد مع هذا الأمر، وحينئذ في باب الترتب المصطلح، يقول صاحب المقالة بإندفاع كلا المحذورين.

أما الأول، وهو تكليف المشلول، فواضح، لما عرفت من قدرة المكلف عليهما في نفسيهما. وأما المحذور الثاني، فيقال: إنَّ التحريك ليس منافياً لوجود الطولية بين التحريكين.

وأما في مورد النقض: فلو فرضنا أن المحذور الثاني مندفع، لكن المحذور الأول غير مندفع، لأنَّ الأمر بالصلاة من المكلف المقيّد بالإزالة غير مقدور، إذن فالنقض غير صحيح.

٢ - الإيراد الثاني: وهو تطوير لصياغة الوجه حيث يقال: إنَّه لو صحَّ هذا البرهان، للزم إمكان أن يأمر المولى بالصلاة غير مشروطة بالإزالة، ولذلك نقول هنا: إنَّ الأمر بالمهم مشروط بإقتضاء أو وصول الأمر بالإزالة ومحركيته، فيكون الأمر بالصلاة في مرتبة متأخرة عن الإقتضاء، أي: بمثابة المدلول لذلك الإقتضاء، إذ كما أن الموضوع لا وجود له في مرتبة حكمه، فكذلك هنا.

إذن فلو نفعت الطولية لما نفعت هنا في حل محذور التكليف بغير المقدور، وحينئذٍ لا يكون التكليف به من قبيل الأمر بالصلاة المقيّدة بإيقاع الأهم، لوضوح كونه تكليفاً بغير المقدور، أما في المقام، فكل منهما واجد للمعقولة، ويرتفع المحذور، أما الأول: فللطولية التي عرفت، وأما الثاني: فلأنهما مقدوران.

وإن شئت قلت: إنَّه يمكن نقض هذا الوجه بما إذا قيّد الأمر بالمهم، بإقتضاء الأمر بالأهم أو بوصول الأمر به ومحركيته، فإنه حينئذٍ سوف تتعدد رتبة الأمرين وإقتضائهما.

ومن الواضح حينئذٍ أنَّ محذور الأمر بالضدين لا يرتفع بذلك.

٣ - الإيراد الثالث: هو أن يُقال بعدم الطولية بين الأهم والمهم، لأنَّ المهم لو شرط بفعل الإزالة، لكانت الطولية حينئذٍ معقولة، لكن الأمر بالمهم مشروط بترك فعل الإزالة، بينما فعل الإزالة ليس في مرتبة الإزالة، لما ذكرناه

في مسألة الضد، إذ الأمر بالمهم، وإن كان متأخراً عن ترك الأهم، لكن لا يلزم من ذلك أن يكون متأخراً عن فعل الإزالة، وإنما ما هو متأخر عنها، إنما هو فعل الإزالة.

إذن فما هو متأخر عن الأمر بالإزالة، إنما هو فعل الإزالة، لا ترك فعلها، والمتقدم على الأمر بالصلاة هو ترك الإزالة، إذن فلا طولية.

وبتعبير آخر يُقال: إن محذور المنافاة والتضاد في إجتماع الضدين، إنما تكمن في إجتماعهما في زمان واحد، لا في رتبة واحدة، لأن الرتبة شأن من شؤون وجود الضدين في الزمان.

ومن هنا قلنا فيما مضى من الأبحاث: بأن إستحالة إجتماع الضدين لا ترتفع بالطولية بينهما، كما لو كان أحدهما علة للآخر، وهنا في المقام كذلك، فإنّ كون الضدين في رتبتين، لا يُلغي إستحالة إجتماع إقتضاء الأمرين بالضدين، وذلك لكون إجتماعهما في زمان واحد، إذ إنّ المعية في الزمان هي ممكن وملاك محذور غائلة المنافاة والتضاد والإستحالة.

نعم غاية ما يثبت بهذا التقريب، هو عدم المعية في الرتبة.

٤ - الإيراد الرابع: هو أن التأخر والتعدّد الرتبي، لا يحل غائلة إجتماع الضدين، وذلك لأنه يستحيل إجتماع الضدين في الزمان الواحد، إختلفاً في الرتبة أو إتحداء، وإلاّ أمكن إجتماع البياض والسواد لو فرض عليّة أحدهما للآخر مع أنه محال، لأجل إستحالة إجتماع الضدين في الزمان الواحد، إذن فمحذور إجتماع الضدين لا يكفي في رفعه تعدد الرتبة.

وإنّ شئت قلت: إنّ الأمر بالمهم وإقتضائه لفعل المهم، وإنّ كان في طول ترك الأهم، ولكن ترك الأهم ليس في رتبة فعله ليكون في طول الأمر به، إذ إنّ قانون أنّ النقيضين في رتبة واحدة، غير صحيح كما تقدّم في بحث مقدمية ترك أحد الضدين للآخر، إذن فلا تعدد مرتبة الأمرين.

وقد أُجيب عن هذه حيث قيل: بأنّ الأمر بالمهم ليس مرتباً على ترك

الأهم، بل على عصيانه، وعصيان الأهم عنوان إنتزاعي متقوّم بالأمر بالأهم، إذ من دون الأمر به لا يمكن تعقّل عصيانه، فيكون الأمر به متقدماً عليه بالطبع، كما تقدم في تعريف التقدم الطبيعي، وهنا كذلك، فكلّما وجد أو فُرض العصيان للأهم، كان الأمر بالأهم موجوداً سابقاً، دون العكس.

٥ - الإيراد الخامس: هو أن يُسلّم بأنّ غائلة إجتماع الضدين ترتفع بتعدد الرتبة بين نفس الأمرين بالضدين.

لكن حينئذ يُقال: بأنّ التضاد بين الأمرين ليس تضاداً ذاتياً، وإنّما هو تضاد بالعرض، والتضاد الذاتي إنّما هو بين متعلّقي الأمرين، أي: «الصلاة والإزالة».

ومن هنا لا يُفيد تعدد الرتبة في دفع أو رفع محذور الأمر بالضدين الذي هو منشأ التنافي بين الأمرين، بل لا بدّ في رفع التنافي والتضاد بين الأمرين، من معالجة التضاد الذاتي بين المتعلّقين، «صلّ وأزل»، وذلك بأن لا يكون إجتماعهما من باب إجتماع الضدين في مرتبة واحدة.

وحينئذ إذا فُرض أن قبلنا أنّ النقيضين في رتبة واحدة، حينئذ يكون العلاج المذكور ممكناً، لأنّه حينئذ، يكون فعل المهم متأخراً عن الأمر به، وهذا الأمر به بدوره متأخر عن ترك الأهم الذي هو في رتبة فعل الأهم، وبهذا يتأخر المهم عن الأهم رتبة، وبهذا يكون العلاج المذكور ممكناً.

وأما لو فُرض إنّنا أنكرنا ذلك، فحينئذ تبقى المضادة والمنافاة بين المتعلّقين على حالها، وحينئذ يكون الأمر بالضدين، ولو كانا في رتبتين، هو أمر بالضدين المتنافيين المستحيلين الإجتماع، لما عرفت، من أنّ الصلابة والإزالة لا طولية بينهما، بل هما في مرتبة واحدة، إذ إنّنا فرضنا أن الأمر بالمهم في طول عصيان الأمر بالأهم، والعصيان منتزع عن الأمر بالأهم، إذن فلا يكون في طول فعل الأهم، إذن لا طولية بين فعل المهم والأهم، ومعه

يستحيل إجتماع معلقيهما، «الصلاة والإزالة» ومعه يستحيل رفع التنافي بين مقتضيهما لا محالة.

وكأنّ الوجه المذكور، يفترض أنّ مركز التضاد هو نفس «الأمر بالأهم والأمر بالمهم»، فإذا صورّناه بما قلناه من الطولية، حينئذٍ ينحل هذا التضاد.

بينما من الواضح أنّ هذا التضاد هو إنعكاس ونتيجة للتضاد بين المتعلقين.

نعم إذا أمكن لأحد المقتضيين بإقتضائه، أن يهدم ويرفع موضوع إقتضاء المقتضي الآخر، يصبح حينئذٍ للكلام وجه، كما سنبحثه في إمكان الترتب، إن شاء الله تعالى.

● ٢ - الوجه الثاني: من وجوه تصحيح الترتب على أساس الطولية، وتعدد الرتبة هو أن يُقال: إنه بعد إفتراض كون الأصل الموضوعي في الوجه السابق هو إستحالة إجتماع الضدين في الرتبة الواحدة، وإلّا لم تكن إستحالة في البين، بناء على ذلك يُقال: إن الأمر بالمهم مشروط بعصيان الأمر بالأهم، إمّا على نحو الشرط المقارن، أو على نحو الشرط المتأخر، كما يأتي - وإن كان لا إشكال في جوازه وإمكانه على نحو الشرط المتقدم - وحينئذٍ على كل من التقديرين، سيكون الأمر بالمهم في رتبة متأخرة عن عصيان الأمر بالأهم، لأن نسبته إليه نسبة الحكم إلى موضوعه، والمعلول إلى علته، حتى لو كان العصيان مأخوذاً بنحو الشرط المتأخر، فإنّه متأخر زماناً، ولكنه سابق رتبة، والعصيان علة لأمر آخر أيضاً، وهو سقوط الأمر بالأهم، إذ إنّ أحد أسباب سقوط الأمر بالأهم هو العصيان، فالعصيان علة لأمرين إذن، الأمر بالمهم، والآخر سقوط الأمر بالأهم.

وهذان المطلوبان بمثابة المعلولين لعلّة واحدة، إذن فهما في رتبة واحدة، إذن يتبيّن أنه في مرتبة الأمر بالمهم يكون الأمر بالأهم سابقاً،

وعليه، فلم يجتمع الأمر بالمهم مع الأمر بالأهم في مرتبة واحدة، ومن هنا يرتفع محذور إجتماع الضدين.

وإن شئت قلت: إنّ الأمر بالمهم، وسقوط الأمر بالأهم، كلاهما معلولان لعصيان الأمر بالأهم، أو ما يلازمه من إنتفاء الموضوع، وعدم الإمتثال، ولو بنحو الشرط المتأخر، لأن العصيان أو الإمتثال كلاهما سبب للسقوط. إذن فالأمر بالمهم وسقوط الأمر بالأهم، في رتبة واحدة، لأنهما معلولان لعلّة واحدة هي العصيان، وهذا معناه أنه في رتبة الأمر بالمهم، لا أمر بالأهم كي يزاحمه ويقضي الإمتثال، وعليه فلا تنافي بين الأمرين.

وهذا التقريب، يمتاز عن التقريب السابق بأمر منها: إنّه لا يتوقف على إثبات كون العصيان في طول الأمر بالأهم، كما كان في الوجه السابق.

ومنها: إنّه في الوجه السابق كان يُقال: بأنّ الأمر بالأهم في رتبة، والأمر بالمهم في رتبة متأخرة، إذن فلم يجتمعا في مرتبة واحدة.

هذا القول في ذلك الوجه كان يرد عليه، فيقال: بأن المتأخر، «الأمر بالمهم»، وإن لم يصعد إلى مرتبة «الفوق»، أي: الأمر بالأهم، ولكن المتقدم، أي: الأمر بالأهم، يمكن أن ينزل إلى مرتبة، «التحت» أي: إلى مرتبة الأمر بالمهم، فإن العلة، وإن كانت أقدم من المعلول رتبة، لكن ليس معنى التقييد بالرتبة أنّ العلة متقيّدة بالرتبة المتقدمة، بل لها إطلاق من ناحيتها، وإنّما معنى تقييد العلة بالرتبة المتقدمة، معناه أن العلة غير متقيّدة بالرتبة المتأخرة، فنزول المتقدم إلى مرتبة «التحت»، أي: مرتبة الأمر بالمهم، بمعنى الإطلاق الذاتي وإنحفاظه في هذه المرتبة، لا بمعنى تقييده بهذه المرتبة لكي يلزم الخلف، ولذلك كما صحّ أن تقول: وجدت العلة فوجد المعلول، فمن «الفاء» تنتزع المرتبة المتأخرة، فهنا يصح أيضاً أن نعبر عن المرتبة المتأخرة بالإنضمام فيقال: وجدت العلة فلإنضم المعلول إليها.

مثل هذا الكلام كان يمكن أن يرد على الوجه السابق،، ويُبطله حيث

كان يستلزم فعلية الإقتضاء في كلا الأمرين في الرتبة المتأخرة .

ولكنه لا يرد على الوجه الثاني هنا ، لأننا برهنا فيه أن الأمر بالمهم توأم مع سقوط الأمر بالأهم ، لأنّ علة سقوط الأمر بالأهم العصيان ، والعلة نفسها علة لسقوط الأمر بالمهم ، وحيث لا يكون هناك أمر بالأهم بعد العصيان ، إذن يكون سقوطه في رتبة الأمر بالمهم ، إذن فلا يجتمع الأمر بالأهم مع الأمر بالمهم في مرتبة واحدة .

ولكن حيث أن الأصل الموضوعي في هذا الوجه وذاك الوجه باطل ، فيبطل الوجهان معاً ، إذ في كلا الوجهين يُعتمد على تعدّد الرتبة لرفع محذور إجتماع الضدين ، بينما عرفت أن المحذور يكمن في المعية الزمانية ، وإستحالة إجتماع الضدين في الزمان الواحد ، حيث لا ينفع عدم إجتماعهما في الرتبة لدفع محذور إستحالة إجتماع الضدين ، بل لو كان الاختلاف في الرتبة يُفقد في رفع محذور إجتماع الضدين ، لوجب تصوير الاختلاف في الرتبة أنه بين المتعلقين ، لا بين الأمرين ، وحيثُ يستحكم أكثر فأكثر محذور إجتماع الضدين كما تقدّم .

● ٣ - الوجه الثالث : من وجوه تصحيح الترتب على أساس الطولية هو أن يُقال : إنّ الأمر بالمهم بحسب الحقيقة ، متفرّع بحسب الفرض على وجود الأمر بالأهم ، لأنه مترتب على عصيان الأمر بالأهم المترتب على فعلية الأمر بالأهم ، فإذا كان الأمر بالمهم مترتباً على فعلية الأمر بالأهم ، إذن فيستحيل أن يكون مانعاً منه ، وذلك تطبيقاً لقاعدة تقول : إنّ كل شيئين ، كان أحدهما مترتباً في وجوده على وجود الآخر ، فيستحيل أن يكون المترتب مانعاً عن وجود الآخر المترتب عليه ، ورافعاً له ، وذلك لأنه إن فرض أنه يمنع عنه في فرض وظرف وجوده ، فظرف وفرض وجوده هو ظرف وجود وثبوت الأول في الرتبة السابقة ، إذن فمانعيته عنه خلف كونه مترتباً عليه وجوده ، بل يلزم من ذلك أن يمنع ويرفع نفسه لو كان يمكن أن يمنع المترتب عليه وجوده ، إذ بهذا يُلغى سبب وجوده وهو إلغاء وإعدام لوجوده ، وهو مستحيل إذ وجود الشيء لا

يُلغى وجود نفسه. وإن فُرض أنه يمنع عنه في فرض وظرف عدمه، فذلك مستحيل أيضاً، لكون مانعية المعدوم مستحيلة إذ فاقد الشيء لا يعطيه، وبذلك يثبت أن الأمر بالمهم مسالم مع الأمر بالأهم، وليس مزاحماً ولا مطارداً له، وهذا هو معنى عدم المانعية والتضاد بينهما، ومعه لا يمكن فرض المطاردة من قبل الأمر بالأهم أيضاً، لأنّ ملاك المطاردة يكمن في التضاد، وهو لو كان، لكانت المطاردة من الطرفين، وهو غير موجود حتى من طرف الأهم للمهم.

وهذا الوجه غير صحيح، لأنه مبنيّ على توهم أن إستحالة إجتماع الضدين من باب المقدمية، وكون كل منهما مانعاً عن الآخر ومطارداً له، وحينئذٍ قيل: بأنه يرتفع هذا المحذور بما إذا كان أحدهما مترتباً على الآخر، ومسالمًا له، وفي طوله، فيرتفع التمانع والمطاردة بينهما، كما فصل في وجهه.

ولكن قلنا فيما سبق: إنّ إستحالة إجتماع الضدين، إنّما هي إستحالة بالذات، وليست إستحالة بالغير، وبملاك المانعية والإمتناع بالغير، إذن فبطلان المانعية في هذا الوجه، لا يرفع محذور الإستحالة الذاتية لإجتماع الضدين.

وقد عرفت أنه لا يغني عن الحق شيئاً، إرتفاع محذور الإمتناع بين الضدين بالغير، وإبطال محذور الإمتناع بين الضدين، كما عرضه هذا الوجه وغيره، وإنّما كان يفيد في إبطال المانعية بالغير دون سواها.

هذا مضافاً إلى ما قلناه سابقاً من أن إمتناع إجتماع الأمر بالضدين، إنّما كان كذلك من جهة كون التضاد بين متعلقيهما، حيث يلزم من الأمر بالضدين طلب المتعلقين الضدين، لا طلب التضاد بينهما بالذات.

ومن الواضح أن هذا الإمتناع والتمانع بين المتعلقين، لا رافع له ما دام أن كل متعلق للأمرين ثابت وصامد في معاندته وممانعته للمتعلق الآخر، دون

أن يتقدم أحد إلى الآن ببيانٍ لرفع محذور الجمع بين متعلقي الأمرين بالضدين، إذن فهذا الوجه غير تام.

● ٥ - الجهة الخامسة في بحث الترتب: يُقال فيها إنَّ الإشكال الرئيس الذي عُقد بحث الترتب لأجله، هو، أن الأمر بالضدين ولو على وجه الترتب، يقتضي طلب الجمع بين الضدين، وهو محالٌ، لكن هناك إشكالات أخرى جانبية قد تورد على الترتب حيث تكون ملاكاً منفصلاً في إمتناع الترتب، إذن فلا بدّ من التعرض لها لعرض الإشكال المهم الذي عُقدت له هذه المسألة.

١ - الإشكال الأول من الإشكالات الجانبية هو: دعوى إستحالة الترتب وذلك بأن يُقال، إنَّ الأمر بالمهم المفروض على نحو الترتب، والمشروط بعصيان الأهم، إمّا أن يؤخذ مشروطاً بعصيان الأهم، أو غير مشروط بعصيانه، فإنّ لم يؤخذ مشروطاً به، إذن فلا ترتب بين الأمرين، بل يكون الأمر بالضدين في عرض واحد، ومعه لا إشكال بالإستحالة.

وأمّا إذا أخذ عصيان الأمر بالأهم، شرطاً في موضوع الأمر بالمهم، فلا يخلو الأمر، فإمّا أن يكون عصيان الأمر بالأهم قد أُخذ على نحو الشرط المتقدم، وإمّا أن يكون مأخوذاً على نحو الشرط المقارن، وإمّا أن يكون مأخوذاً على نحو الشرط المتأخر.

يعني: إمّا أن يتحقق الوجوب في الآن الثاني بعد زمن العصيان، وترك الأهم أو المتأخر، فيكون تحقّق الوجوب في الآن الأول، أو في آنه، وكلّهما باطلة.

أمّا النحو الأول: فهو خارج عن محل البحث، لأنّ معناه، أنّ وجوب المهم يكون في آن ما بعد العصيان، وفي ذلك الآن، يكون الأمر بالأهم ساقطاً حيث لا مزاحم للمهم حينئذٍ، إذن فلا مانع من ثبوت الأمر بالمهم، ولا نزاع.

وقد عرفت أنّ هذا خارج عن محل البحث، إذ محل البحث هو أن يجتمع الأمران في زمان واحد، لا أن يكون فعلية أحدهما في زمان متأخر عن

زمن فعلية الأول، كما أنك عرفت أيضاً فيما سبق، أنّ موضوع البحث إنّما هو وقوع التزاحم بين واجبين مضيقين متضادين في زمن واحد، بحيث لو فرضنا مضى جزء من ذلك الزمن بنحو تحقق به عصيان الأهم، كان ذلك موجباً لمضى جزء من زمن إمتثال المهم أيضاً، بحيث لا يمكن إمتثاله بعد ذلك.

وبعبارة أخرى يُقال: إنّ هذا غير معقول في نفسه، بقطع النظر عن إجتماع الأمرين، لأن الكلام كما عرفت في الواجبين المضيقين المتضادين اللذين يكون زمان إمتثالهما واحداً، ومعه فزمان العصيان للأهم وزمن إمتثال المهم في آن واحد، فإن فرض أن الأمر بالمهم مشروط بما بعد آن عصيان الأهم، فهذا معناه، أننا إستثنينا من الدقيقة الآن الأول، والمفروض أن كلاّ منهما يحتاج إلى الدقيقة هذه في الآن الأول منها، فإذا فرض أنه شرط متقدم، فمعناه أنه إحتاج إلى الآن الثاني، في حين أنه محتاج إلى الآن الأول.

وأما النحو الثاني: وهو ما إذا كان عصيان الأهم مأخوذاً على نحو الشرط المتأخر، فلا يرد عليه ما سبق، بإعتبار إجتماع الأمرين حينئذٍ، لأن الأمر بالأهم ثابت، وكذلك الأمر بالمهم ثابت أيضاً، إلّا أن هذا غير معقول، لأنه يلزم منه القول بالشرط المتأخر والواجب المعلق، بينما صاحب الإشكال يبنى إشكاله على إستحالة الشرط المتأخر والواجب المعلق، فإنه هنا يستلزم أن يكون الأمر بالمهم متقدماً زماناً على زمن عصيان الأهم، والمفروض أنّ زمن عصيان الأهم هو زمن إمتثال المهم أيضاً، وعليه، فيكون كل من الشرط والواجب في الأمر بالمهم، متأخراً عنه، وهو غير معقول.

إذا فالإلتزام بأن العصيان شرط متأخر، وإن كان يحقق نكته النزاع، ولكن هذا في نفسه غير معقول - كما قلنا - لإستلزامه الواجب المعلق والشرط المتأخر، أمّا بطلان الشرط المتأخر فواضح، وأمّا بطلان الواجب المعلق، فلتقدم الواجب على الوجوب، كما عرفت.

وأما النحو الثالث: وهو ما إذا كان العصيان مأخوذاً على نحو الشرط المقارن، فهذا أيضاً غير معقول، وهذا مبني على أصل موضوعي، وهو أن

يكون زمان فعلية الحكم مع زمان الإمتثال واحداً، وهو غير ممكن، بل لا بدّ من تقدم زمان الأمر والخطاب على زمان الإمتثال.

فإذا قُرّر هذا الأصل الموضوعي، وفُرض أن يكونا في زمانين فيقال: إنّ المهم إذا شُروط بعصيان الأهم، فإنه حينئذ يكون زمان حدوث الأمر بالمهم هو زمان عصيان الأمر بالأهم، وزمان عصيان الأمر بالأهم هو عينه زمان إمتثال المهم، وزمان عصيان الأهم معناه عدم وجود المهم، وإمتثال المهم معناه عدم وجود الأهم، فإذا كانا متّحدين في الزمان، وكان زمانهما واحداً، فإنه حينئذ ينتج، أن زمان الأمر بالمهم هو عينه زمان إمتثال نفسه، وهذا خلف الأصل الموضوعي، الذي سنذكر أدلته فيما بعد.

والخلاصة هي: إنّ أخذَ العصيان على نحو الشرط المقارن للمهم، يلزم منه كون الأمر بالمهم مقارناً مع زمان عصيان الأهم، مع أنّ زمن عصيان الأهم يكون هو عين زمان إمتثال المهم. وعليه، فيكون الأمر بالمهم معاصراً زماناً مع إمتثاله، بل يكون زمان الأمر بالمهم هو نفسه عين زمان إمتثاله، وقد عرفت إستحالته لأنه لا بدّ من تقدّم زمن الأمر والخطاب على زمان الإمتثال والإنبعاث.

والجواب هو: إنّهُ إذا بنينا على إمكان الشرط المتأخر، والواجب المعلق كما هو الصحيح، فإنه لا يبقى موضوع لهذا الإشكال، إذ لا أقل من البناء على إختيار النحو الثاني، بل يمكن إختيار النحو الثالث ولا إشكال، أمّا النحو الثاني فواضح وأمّا النحو الثالث، فلاّ أنّ الأصل الموضوعي فيه - وهو كون زمان فعلية الحكم معاصرة بل متحدة مع زمان إمتثال الحكم - مردود.

وإن بنينا على إستحالة الشرط المتأخر، والواجب المعلق، كما سلّكه الميرزا «قده»، فإننا حينئذ نختار النحو الثالث، وهو كون العصيان مأخوذاً على نحو الشرط المقارن، ثم نتصدى لإنكار ذلك الأصل الموضوعي الذي بُنيت عليه إستحالة هذا النحو، ونبيّن بطلانه نقضاً وحلاً:

أمّا نقضاً: فلأنه لو تمّ هذا الأصل الموضوعي لجري في سائر التكاليف، وللزم أن يكون إمتثال كل تكليف متأخراً عن زمن توجه الخطاب، ومعنى هذا هو الإلتزام بالواجب المعلق، أي: الإلتزام بالإنفكاك بين زمن الباعث وزمن الإنبعث، حيث يكون زمان الواجب متأخراً زماناً بنحو الواجب المعلق، والمشروط بالشرط المتأخر حيث أن القدرة على الواجب في ظرفه، شرط للتكليف المتقدم في كل واجب معلق، وحينئذٍ يُقال في الجواب إنّ إلترتم بهذا الأصل، وما يلزم منه في سائر التكاليف، إلترتمنا به في مقامنا أيضاً.

وقد عرفت أنه لا ضير في إستلزام الواجب المعلق للشرط المتأخر، فلا نعيد.

وأما حلاً: فنُجيب بحل التقريبات التي قرّب بها المحقق الخراساني^(١) الأصل الموضوعي هذا، حيث ذكر في «الكفاية» في الواجب المعلق، أنّ الأمر يكون بداعي جعل الداعي في نفس المكلف نحو الإمتثال وهو بحاجة بل موقوف على تصور وتصديق بالفائدة ودفع الموانع، إذن فيحتاج إلى زمان، ومعنى هذا، أنّ الإمتثال متأخر عن توجه الخطاب والأمر.

أو فقل: إنّ إمتثال الأمر يكون موقوفاً على حصول مبادئه من التصور والتصديق بالفائدة والعزم، وهي أمور تحتاج إلى زمان، فتحققها يستلزم سبق زمانها على زمن الأمر، إذن فلا بدّ من تأخر الأمر عن تحقق الداعي لإمتثاله.

ودفع هذه التقريبات وحلّها هو أن يُقال أولاً: إنّ هذه المقدمات والمبادئ، يمكن أن تكون مطوية قبل توجه الخطاب والأمر، إذ يمكن أن يحصلها ضمناً بمجرد توجه الخطاب، إذن فلا يحتاج نظره فيها إلى زمن

(١) كفاية الأصول: مشكيني ج ١ ص ١٦٣ - ١٦٤ - ١٦٦.

فاصل، إذ يمكن تمامية النظر قبل توجه الخطاب، فلا يكون الفاصل الزمني بعد توجه الخطاب.

والخلاصة هي: إنَّ هذه المبادئ لا يتوقف تحققها على وجود الخطاب وفعليته، بل يمكن تماميتها وتحقيقها قبل فعليته، وقبل توجهه.

ويقال ثانياً في تقريب هذا الأصل الموضوعي: ما أفاده المحقق النائيني «قده»^(١)، من أن الأمر والخطاب لا بدَّ من تقدّمه زماناً على زمن الإمتثال، وإلاّ فإذا فرض كونه في ظرف الإمتثال المحقق، فيلزم إمّا تحصيل الحاصل لكون وجود الأمر في زمن الإمتثال، أو طلب المستحيل لكون الإمتثال معدوماً في زمن الأمر.

وأجيب على ذلك: بأن ثبوت الأمر في زمن وجود الإمتثال، ليس تحصيلاً للحاصل، ولا للمستحيل، بل هو تحصيل وطلب لشيء يُترقّب حصوله بنفس هذا الطلب وهذا التحصيل، إذن فهو تحصيل لشيء غير حاصل لولا هذا الطلب وهذا التحصيل، فهو يحصل بنفسه، لا ما يكون حاصلًا لو لم يُطلب تحصيله.

إذن فطلب الحاصل أو المستحيل، إنّما يكون ويصدق عندما يتعلّق هذا الطلب وهذا التحصيل، بشيء حاصل، أو ممتنع، قبل أن يُطلب، بل حتى لو لم يُطلب.

ولو صحَّ هذا الإشكال، إذن لصحَّ في العلل التكوينية، فإنَّ المعلول والخطاب فيها موجودان في زمن وجود العلة، ودون انفكاك بينهما في الزمان، ورغم ذلك لا يُقال، بأنه يلزم من هذه المعية الزمانية بين العلة والمعلول، أن تكون عليّة العلة لمعلول، طلبه حاصل تكويناً فهو مستحيل.

وكذلك لو صحَّ هذا الإشكال، لجرى في الشرط المتقدم أيضاً على

(١) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ٢٠٣ - ٢٠٥ - ٢٠٩.

تقدير القول به، فيقال: بأنه إذا بقي الطلب إلى الزمن الثاني الذي هو زمن الإمتثال، إذن يكون بقاؤه تحصيلاً للحاصل وطلباً له، فإن إرتفع الطلب، فلا يلزم الإمتثال أصلاً، وإلا فيعود الإشكال طراً.

ويقرب هذا الأصل الموضوعي ثالثاً فيقال: إنَّ الخطاب والطلب أسبق رتبة من الإمتثال على حدّ سبق العلة لمعلولها، إذن فلا بدّ من تقدّمه عليه.

وأجيب عن ذلك: بأن أسبقية الخطاب على الإمتثال، لو سلّمت بحسب الرتبة، فهي أسبقية رتبة لا زمانية، فهي لا تنافي المقارنة والمعية من حيث الزمان.

وقد قُرب هذا الأصل الموضوعي رابعاً حيث قيل: إنَّ ظرف الإمتثال هو ظرف سقوط الطلب، إذ الإمتثال علة لسقوط الأمر والطلب، والمعلول معاصر لعلته زماناً، إذن فسقوط الطلب موجود في زمان علته، ومع وجوده هكذا يستحيل أن يكون بنفسه موجوداً في زمان الأمر والطلب، لإستحالة إجتماع النقيضين، وهما ثبوت الأمر وسقوطه، إذن فلا بدّ من فرض ثبوت الطلب في ظرف أسبق من ظرف الإمتثال زماناً.

ويُجاب عليه بما ستعرض له في جواب بعض المناقشات الجانبية التي سنستعرضها حيث يُقال هناك: بأنّ الإمتثال ليس موجباً لسقوط الأمر في ظرف وزمن الإمتثال، بل يكون موجباً لسقوط الأمر في طوله.

وبهذا يتضح إنَّ لا مسوّغ للإشكال الأول، ولا للأصل الموضوعي المبني عليه هذا الإشكال.

وعليه فيُعقل أن يكون أخذ عصيان الأهم شرطاً في التكليف على نحو الشرط المقارن.

وهذا كلّ لو قيل بإنحصار الترتب بأخذ العصيان شرطاً.

وأما لو قيل: بأنّ الترتب يُحفظ بأخذ العزم على عصيان الأهم شرطاً في

موضوع المهم، والعزم على العصيان يختلف عن العصيان، إذ إنّ إشتراط الأمر بالصلاة بالعزم على عصيان الأهم، يختلف عن إشتراط الأمر بالصلاة بعصيان الأهم.

فإنك قد عرفت أن أخذ عصيان الأهم شرطاً في موضوع المهم على نحو الشرط المتقدم، يستوجب خروج الفرض عن محل الكلام، إذ لو تقدّم لسقط الأمر بالأهم.

وأما أخذ العزم على العصيان شرطاً في موضوع المهم، فإنّه لا يلزم منه ذلك.

وكذلك عرفت أن أخذ نفس العصيان على نحو الشرط المقارن، كان يلزم منه كون الإمتثال والخطاب في زمان واحد، وأما أخذ العزم على العصيان على نحو الشرط المقارن، لا يلزم فيه وحدة الزمن بينهما.

وهكذا فإنّ جملة من الإشكالات الواردة على أخذ عصيان الأهم شرطاً في موضوع المهم لا ترد على أخذ العزم على عصيان الأهم شرطاً في موضوع المهم.

٢ - الإشكال الثاني: من الإشكالات الجانبية، هو: أنّ القاعدة التي بنى عليها الميرزا «قده» التلازم بين إستحالة الإطلاق لإستحالة التقييد هي: إنّ التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة، وهذه القاعدة تقتضي إمتناع الترتب، وقد يُقرّب هذا الإمتناع بأحد بيانين:

١ - البيان الأول: هو إنّنا إذا بنينا على مسلك الميرزا «قده» من أنّ التقابل بين التقييد والإطلاق تقابل العدم والملكة، وبإستحالة أحدهما إستحيل الآخر، فكما أنّ إطلاق الأمر بالمهم وشموله لحالتي عصيان الأمر بالأهم وإمتثاله مستحيل لأنه يلزم منه طلب الضدين في عرض واحد، فكذلك تقييده بعصيان الأهم أيضاً مستحيل، للتقابل بينهما تقابل العدم والملكة.

وحينئذٍ على أساس هذا المسلك يُقال: إنّ ما يحتاجه القائل بالترتب في

المقام من التقييد، إنما هو تقييد الأمر بالمهم بعصيان الأمر بالأهم، ويقابله الإطلاق، بمعنى رفض أخذ العصيان قيداً في موضوع الأمر بالمهم، وكون العصيان غير دخيل في موضوع الأمر بالمهم، أي: غير دخيل في موضوع الحكم، وأحد هذين المتقابلين، وهو الإطلاق، مستحيل في المقام، لأنّ عدم أخذه قيداً في موضوع الحكم، ورفض كونه قيداً له، معناه: إسراء الأمر بالمهم إلى حالة عدم عصيان الأمر بالأهم، لأنّ العصيان إذا لم يكن قيداً، فلا بدّ من أن يثبت الحكم في حال عدمه، لأنه ليس قيداً، إذن فيكون الأمر بالمهم ثابتاً في حال عدم العصيان، وهذا غير معقول، إذ إنّهُ إذا إستحال الإطلاق، إستحال التقييد بالعصيان الذي يحتاجه القائل بالترتب.

وهذا البيان غير صحيح، ونجيب عليه نقضاً وحلاً:

أمّا الجواب نقضاً: فباعتبار أن هذا البيان يمكن إسراؤه في كل حكم وأمر، إذ إنّ كلّ أمر يقال فيه: بأنّه إمّا أن يكون مقيداً بالقدرة أو مطلقاً، يعني: إنّ المولى إمّا أن يأخذ القدرة قيداً في التكليف، وهو معنى التقييد، أو لا يأخذ القدرة قيداً في موضوع أمره وحكمه، وهو معنى الإطلاق، والمفروض أن الإطلاق غير معقول، لأن معناه شمول الحكم لغير القادر أيضاً، وهو غير معقول، وإذا إمتنع الإطلاق الذي هو أحد المتقابلين إمتنع مقابله، وهو التقييد أي: تقييد التكاليف بالقادر، وعلى هذا الأساس، إذن ينسد باب التشريع نهائياً، لأنه لا يعود بالإمكان توجيه أيّ خطاب للمكلف مشروط بالقدرة، لإمتناع التقييد بسبب إمتناع الإطلاق.

وأمّا الجواب حلاً، هو إنّهُ لو سلمنا بمسلك الميرزا «قده» بأنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد، هو تقابل العدم والملكة، لكن ما يستدعيه هذا التسليم هو أنه إذا إمتنع التقييد إمتنع الإطلاق، لا إذا إمتنع الإطلاق إمتنع التقييد، إذن فالملازمة في الإمتناع تكون من طرف التقييد، لا الإطلاق.

والنكتة في ذلك هي: إنّ الإطلاق والتقييد إذا كان تقابلهما تقابل العدم والملكة، فالعدم هو الإطلاق، والتقييد هو الوجود، لأنّ الوجه في هذا التقابل

هو كون المورد قابلاً للملكة التي هي الوجود، كي يكون عدمها مقابلاً لذلك الوجود، أو فقل: إنَّ العدم في موارد تقابل العدم والملكة يكون بمعنى عدم التقييد في الموضع القابل للتقييد، فيكون الإطلاق معناه، عدم التقييد حيث يكون هناك قابلية التقييد، فإذا إمتنع التقييد إمتنع الإطلاق، وليس إذا إمتنع الإطلاق إمتنع التقييد، لأنَّ التقييد لم يؤخذ فيه قابليّة مقابلة، فإنَّ قابليّة المقابل إنّما تؤخذ في طرف العدم، لا في طرف الوجود، فمثلاً: «العمى والبصر» متقابلان تقابل العدم والملكة، فالأمر الوجودي هو «البصر»، والأمر العدمي هو «العمى»، لكن العمى هو عدم البصر في الموضع القابل للبصر، فلا يُقال للحجر: أعمى، لأنه ليس قابلاً للبصر، إذ إنَّه إذا إمتنع البصر إمتنع العمى كما في «الحجر»، لا إنَّه إذا إمتنع العمى إمتنع البصر، كما هو الحال في «الباري عز وجل» إذ شأن كماله المطلق أن يمتنع فيه «العمى»، إلا أنَّ إمتناع العمى لا يلزم منه إمتناع البصر في حقه تعالى، كيف؟ وهو البصير بعباده.

إذن فتقابل العدم والملكة يستدعي الملازم من ذاك الطرف، بمعنى أنه متى إستحال التقييد إستحال الإطلاق، لأنَّ قابليّة التقييد مأخوذة في الإطلاق، لا إنَّه متى إستحال الإطلاق إستحال التقييد، إذن فالمستحيل في المقام هو الإطلاق، لا التقييد.

وعليه، ففي المقام، إستحالة الإطلاق لا تنفع في إثبات إستحالة التقييد، أي: إنّها لا تنفع في إثبات إستحالة الأمر بالمهم مقيداً بعصيان الأهم.

٢ - البيان الثاني: للإستفادة من مسلك الميرزا «قده» لإثبات إمتناع الترتب هو أن يُقال: إنَّه عندنا في المقام تقييد وإطلاق مقابل له، فالتقييد هو التقييد بفرض إمتثال الأمر بالأهم، لا بعصيان الأمر بالأهم، بل بفرض إمتثال الأمر بالأهم، ويقابله الإطلاق، بمعنى عدم التقييد بإمتثال الأمر بالأهم، أي: إنَّ إمتثال الأمر بالأهم، يسقط عن القيدية، ويرفض قيدته في موضوع

الحكم، وحينئذٍ فالمولى إما أن يأخذ إمتثال الأمر بالأهم، لا عصيانه قيداً، وإما أن يفرض قيديّة الإمتثال، فيقول لا دخل له في حساب هذا الأمر، إذن فذاك تقييد وهذا إطلاق.

ولا إشكال هنا في أن التقييد مستحيل، والإستحالة هنا تنصب على التقييد ابتداءً، لا على الإطلاق كما هو الحال في البيان السابق، فإن التقييد هنا تقييد للأمر بالمهم بصورة إمتثال الأمر بالأهم.

وهذا غير معقول، لأنه تقييد بالعجز بحسب الحقيقة، إذ إن فرض إمتثال الأمر بالأهم، هو فرض العجز عن إتيانه، وإذا إستحال هذا التقييد إستحال الإطلاق المقابل له أيضاً.

فإستحالة الإطلاق هنا بمعنى عدم أخذ هذا الإمتثال قيداً، ورفض قيديّته، فكما كان يستحيل أن نقيّد الأمر بالمهم بإمتثال الأمر بالأهم، فكذلك هنا يستحيل أن نرفض قيديّة إمتثال الأمر بالأهم للأمر بالمهم، لأنه إذا إستحال التقييد إستحال الإطلاق، وهذا الإطلاق ضروري للقائل بالترتب لأن ثبوت الأمر بالمهم في فرض عصيان الأمر بالأهم، وعدم إمتثاله يتوقف على أن يكون إمتثال الأمر بالأهم قيداً كما هو واضح، إذ لو كان إمتثال الأمر بالأهم، قيداً في موضوع الأمر بالمهم، إذن لما سرى الأمر بالمهم إلى حال عدم إمتثال الأمر بالأهم.

فسريان الأمر بالمهم، وثبوت خطابه في فرض عدم إمتثال الأمر بالأهم، يتوقف على كسر قيديّة إمتثال الأمر بالأهم، ورفض قيديّته، وقد فرضنا أنّ رفض قيديّة الإمتثال أمر مستحيل، إذن فثبوت الأمر بالمهم في فرض عدم إمتثال الأمر بالأهم، يكون مستحيلاً.

فخلاصة البيان الثاني هي: إنّ تقييد الأمر بالمهم بحالة إمتثال الأهم، مستحيل، لأنه من التكليف بغير المقدور، فيكون الإطلاق بمعنى رفض هذا القيد المستتبع لشمول الأمر بالمهم لحالة عدم إمتثال الأهم، هو أيضاً

مستحيل، لأنه إذا إستحال التقييد إستحال الإطلاق.

وقد عرفت أن القائل بالترتب يريد إثبات الأمر بالمهم في حال عدم إمتثال الأمر بالأهم، وبهذه القاعدة يثبت إستحالة ثبوته فيه.

وهذا البيان يفُضّل البيان السابق بهذا اللحاظ، وهو أنه هنا إلتمز بالإنتلاق من التقييد، فكان التقييد مستحيلاً فرتب عليه إستحالة الإطلاق.

وهذا البيان أيضاً يُجاب عليه نقضاً وحلاً:

أما النقض فهو أن يُقال: إنّ كل أمر وتكليف يُتصوّر في العالم يكون تقييده بحالة العجز عن متعلقه مستحيل، كما هو واضح، إذن فيكون إطلاقه بمعنى عدم أخذ العجز قيداً، المستلزم لثبوته في حق القادر، مستحيلاً أيضاً، لأنه حينئذ يُقال: بأن ثبوت هذا الأمر في حال عدم العجز يتوقف على رفض قيدية العجز، إذ لو لم نرفض قيدية العجز، إذن لعلّه لا يثبت هنا عجز، وقد فرضنا أن رفض قيدية العجز مستحيل، إذن فثبوت الأمر من دون عجز مستحيل، وبناء عليه لا يُعقل تشريع في الدنيا أصلاً.

وإن شئت قلت: إنّه يُنقض على هذا التقريب أيضاً بجميع التكاليف والأوامر، إذ إنّ تقييدها بحالة العجز مستحيل، إذن فيكون إطلاقها المستلزم لثبوتها في حق القادر مستحيلاً أيضاً، ومعنى هذا، أنه لا يُعقل ثبوت تشريع وتكليف في الدنيا، لا في حق العاجز، ولا في حق القادر.

وأما ما يُجاب به حلاً هو أن يُقال: إن ثبوت الحكم والأمر على حالة وحصة يكون له أحد طريقتين:

أ- الطريق الأول: هو رفض دخل الخصوصية المقابلة، وحينئذ يثبت الحكم لهذه الحصة ثبوتاً إطلاقياً، فمثلاً إذا أُريد إثبات الحكم بحرمة قتل الإنسان الفاسق أيضاً لغير العادل، حيث يحرم قتل الإنسان فاسقاً أم عادلاً، فثبوت هذه الحرمة للفاسق يكون بعدم إلغاء قيدية الخصوصية المقابلة، وهي خصوصية العدالة فيقال: إنّ العدالة ليست دخيلة في موضوع الحكم بالحرمة،

ومقتضى ذلك هو، أن الحكم بالحرمة يسري إلى حالات فقد العدالة أيضاً التي هي حالات عدم العدالة، وبذلك يثبت المطلوب.

ب - الطريق الثاني: لإثبات الحكم لحصة، هو أخذ خصوصية تلك الحصة قيداً في موضوع الحكم، فمثلاً في المثل السابق لو أخذ قيد الفسق في موضوع الحكم بحرمة إكرام الفاسق، فهنا الحرمة تثبت للفاسق، لا من باب إلغاء قيد العدالة بل من باب أخذ قيد الفسق، وهو ثبوت إختصاصي، لا إطلاقي، إذ ثبوت الحكم لحصة، تارة يكون ثبوتاً إطلاقياً، وأخرى يكون ثبوتاً إختصاصياً، إذن فالثبوت الإطلاقي لحصة، يكون من شؤون رفض قيديّة الخصوصية المقابلة، والثبوت الإختصاصي لحصة، يكون من شؤون أخذ خصوصية تلك الحصة في موضوع الحكم.

وحينئذٍ في محل الكلام نقول: إننا نريد إثبات الأمر بالمهم، في صورة وفرض عدم إمتثال الأمر بالأهم وعصيانه، لكن بنحو الثبوت الإختصاصي، لا الإطلاقي، إذن فلا نحتاج في هذا الثبوت إلى رفض قيديّة إمتثال الأمر بالأهم ليُقَال إنَّ هذا الرفض مستحيل، ذلك لأنه إطلاق يقابل تقييداً مستحيلاً، وكل إطلاق يقابل تقييداً مستحيلاً، يستحيل بإستحالة ذلك التقييد، بل هنا يكون ثبوت الحكم والأمر بالمهم في فرض عصيان الأمر بالأهم، وذلك بأخذ العصيان قيداً، لا بإلغاء قيديّة الإمتثال، وهذا كافٍ في التوصل إلى المطلوب، وممكن في نفسه، وبناء عليه يكون الترتب معقولاً.

والخلاصة هي: إنَّ ثبوت الحكم والأمر في مورد، تارة يكون ثبوتاً إطلاقياً بمعنى عدم التقييد بالخصوصية المقابلة المفقودة في ذلك المورد، وأخرى يكون ثبوتاً تخصيصياً بمعنى أخذ المورد وخصوصيته قيداً في الحكم، وحينئذٍ يُقال: إنَّ ما يكون إستحالة التقييد فيه موجباً لإستحالة الإطلاق، إنما هو الثبوت بالنحو الأول، أي: الثبوت الإطلاقي المقابل للتقييد تقابل العدم والملكة، وأما الثبوت التخصيصي كما في النحو الثاني، فإنه لا يكون تقابله مع التقييد تقابل العدم والملكة، بل يكون من باب تقابل الضدين والتقيدين،

وفيه لا يلزم من إستحالة أحدهما إستحالة الآخر .

٣ - الإشكال الثالث: من الإشكالات الجانبية هو أن يُقال: إنَّ كون عصيان الأمر بالأهم شرطاً للأمر بالمهم، إنَّ أخذ شرطاً على نحو الشرط المتقدم، أو المتأخر، فقد عرفت أنه غير معقول، لما تقدم فيهما من محاذير تقدمت في الإشكال الأول من هذه الإشكالات، وإنَّ أخذ العصيان شرطاً على نحو الشرط المقارن، فقد تقدم وعرفت أيضاً أنه يلزم منه عدم إجتماع الأمرين الترتيبين في زمان واحد، مع أنَّ الفرضية المبحوث عن إمكانها هي تصوير إجتماع الأمرين بالمهم وبالأهم، وقد عرفت أنهما لا يجتمعان، لأنَّ عصيان الأمر بالأهم علة لسقوط الأمر به، والعلة معاصرة مع المعلول زماناً، إذن فيكون ثبوت الأمر بالمهم فعلياً في ظرف عدم وجود الأمر بالأهم بعد سقوطه بالعصيان .

وهو كما تراه، فإنَّه خارج عن فرضية القائل بالترتب، إذ يقول: بإمكان إجتماع أمرين فعليين بالضدين في زمان واحد بنحو الترتب، هذا خلاصة الإشكال الثالث .

وجواب هذا الإشكال هو: إنَّه رغم منع إستحالة الشرط المتأخر، فإنَّ أخذه بنحو الشرط المقارن يفي بمقصود القائل بالترتب عند إجتماع أمرين فعليين بالضدين .

وتوضيح ذلك، هو إنَّه لا ملزم عقلي لكون العصيان بعنوانه علة لسقوط الأمر، وإنَّما المسقط للأمر هو العجز عن الإنبعاث وإستيفاء ملاك الأمر، إذ إنَّ المكلف يسقط عنه الأمر عند فقد قدرته لا محالة، والعصيان هو إعمال القدرة في طرف الترك، إذن فظرف العصيان يستحيل أن يكون هو ظرف العجز، إذ الإمتثال والعصيان شكلان، فإنَّ المكلف تارة يُعمل قدرته في طرف الفعل فهذا إمتثال، وأخرى يُعمل قدرته في طرف الترك فهذا عصيان، إذن فظرف العصيان هو ظرف إعمال القدرة، وعليه فيستحيل أن يكون ظرفه ظرف العجز، وقد تقدم أن الطولية لا ترفع محذور إجتماع الضدين، والقدرة والعجز

متضادان، لأن ظرف العجز هو الآن الثاني، والأمر بالأهم يسقط في الآن الثاني، بينما الأمر بالأهم موجود في الآن الأول، ولا موجب لسقوطه، إذن فيجتمع الأمران لأنهما فعليّين.

وإن شئت قلت: إنّ العصيان ليس علة لسقوط الأمر، وإنّما العلة لسقوطه إنّما هو العجز عن - إمتثال التكليف: إذن فظرف العصيان ليس هو ظرف العجز، إذ العصيان هو إعمال القدرة في الترك، وظرف إعمال القدرة هو ظرف القدرة، إذن يستحيل أن يكون ظرف العصيان هو ظرف العجز، لإستحالة إجتماع الضدين في زمان واحد، ولو كانا في رتبتين.

وبهذا يتّضح أنه في ظرف العصيان يكون الأمر باقياً على موضوعة، وغير ساقط، ولكنه يسقط بعد العجز الذي يكون في طول العصيان زماناً، وأمّا الإمتثال فإنّه يعني إعمال القدرة في ظرف الفعل، فيكون في ظرفه موجوداً غير ساقط.

وبهذا يُجاب على الإشكال الأول عندما إدّعي فيه أنه: يلزم تقدم الأمر على الإمتثال زماناً بدعوى أن الإمتثال علة لسقوط الأمر، والعلة معاصرة زماناً للمعلول، مع أنه لا يمكن أن يكون زمان فعلية الأمر هو زمان الإمتثال، فالإشكال مندفع أيضاً.

ثم أنه قد بقيت تنمة للإشكال الأول الجانبي حيث أننا تصورنا فيه أنّ العصيان سواء أخذ على نحو الشرط المتقدم، أو المقارن، أو المتأخر، فإنه في كل هذه الأنحاء يواجه مشكلة قد عرفتُها فيما تقدّم. هذا كله فيما إذا كان الشرط هو العصيان، وأمّا إذا فرض أخذ العزم على العصيان شرطاً في فعلية الأمر بالمهم، فيكون حينئذٍ من باب الشرط المتقدم أو المقارن، وبذلك قد تهون المشكلة.

وقد علّق كل من المحقق الأصفهاني والنايني «قده» على ذلك، وكان

حاصل ما علقه المحقق الأصفهاني^(١) هو: إنّ أخذ العزم على عصيان الأمر بالأهم شرطاً في فعلية الأمر بالمهم، يلزم منه محذور الواجب المعلق مضافاً إلى محذور الشرط المتقدم.

وتوضيح ذلك، هو: إنّ الأمر بالمهم إنّ كان في زمن العزم على العصيان المتقدم على زمان العصيان نفسه، إذن تقع في محذور الواجب المعلق، لأن زمان الواجب المهم إنّما هو زمان العصيان المتأخر بحسب الفرض عن زمان العزم على العصيان، فإذا كان زمان العزم على العصيان هو زمان الأمر بالمهم، إذن فهو الواجب المعلق، وإن فرض أن زمانه زمان العصيان المتأخر عن زمان العزم، إذن وقع محذور الشرط المتقدم، لأن العزم متقدم زماناً على الوجوب «المهم» المشروط: وإن فرض أن زمان الوجوب المشروط يحدث وسطاً بين زمان العزم وزمان العصيان، إذن لزم المحذوران معاً.

وجوابنا هو: إنّ الوجوب الترتبي لا يُعقل تصوّره من دون أن تفترضه مشروطاً بالعزم الثابت على العصيان، في آن العصيان لا مطلق العزم، إذ لا يكفي آن ما قبل العصيان، لأنه قد يرتفع هذا العزم «بالبداء» ومع الإرتفاع يحصل التصادم بين الأمرين بالضدين، «الأهم والمهم»، ولا يكفي في إرتفاع التصادم بين المهم والأهم، كون المهم مشروطاً «بالعزم» قبل آن العصيان، إذ معناه إطلاق العزم لفرض ما إذا حدث عنده «بداء» على ترك عصيان الأمر بالأهم، ومعنى ذلك، أنه يكون الأمر بالمهم فعلياً حتى مع «البداء» وتبدل العزم، وحينئذٍ تحصل المناقاة والمطاردة بين الأمرين بالضدين، إذن فلا بدّ معه من كون الأمر بالمهم مشروطاً بالعزم الثابت على عصيان الأهم، حال عصيان الأهم، وأن عصيانه، وحينئذٍ إنّ أخذ العزم شرطاً مقارناً، فلا يلزم شيء مما ذكر من الإشكالات.

(١) نهاية الدراية: ج ٢ من المجلد الأول ص ٢٤ - المطبعة العلمية بقم.

ولكن التحقيق هو أنّ العزم على العصيان في حال وآن العصيان، هو كنفس العصيان، فإمّا أن يؤخذ بنحو الشرط المقارن للأمر بالمهم من حينه، أو بنحو الشرط المتأخر للأمر بالمهم من قبل.

وبهذا يظهر أن لا مكسب في تبديل الشرط والانتقال من شرطية العصيان إلى شرطية العزم على العصيان، لأن العزم على العصيان، هو كالعصيان فما جرى فيه يجري فيه.

وأما ما علق به المحقق النائيني^(١) على فكرة أخذ العزم على عصيان الأهم شرطاً في موضوع المهم، فمجمله هو: إنه إذا كانت فكرة أخذ العصيان سيئة، فإن فكرة أخذ العزم على العصيان تكون أسوأ، فإنها سوف تعمق من محذور الإستحالة، وترفع ببرهان إمكان الترتب إلى حد الإستحالة، بينما كانت مسألة المنافاة والمطاردة بين الأمرين بالضدين المهم والأهم، ممكنة الإندفاع عند أخذ العصيان شرطاً، إذن فأخذ العزم شرطاً يعمق الإشكال.

وتوضيح ما قُرب به ذلك يتوقف على إستحضار وأفكار الميرزا «قده» في إمكان إثبات الترتب، فنذكر مجمل أفكاره هذه حيث يدّعي الميرزا «قده» أنّ الميزان في إندفاع المزامحة والمصادمة بين الأهم والمهم، والذي به يمكن تعقل إمكان الترتب، هو كون الأمر بالأهم يقتضي بذاته إنهدام موضوع الأمر بالمهم وطرده، وهذا يتمّ فيما إذا فرض أنّ موضوع المهم كان هو عصيان الأهم، إذ إنّ الأمر بالأهم يقتضي بذاته طرد وهدم عصيان نفسه، وقد فرضنا أنّ عصيان نفسه هو موضوع الأمر بالمهم، إذن فمقتضى الأمر بالأهم هدم موضوع المهم، ومعه يستحيل التزاحم بينهما للطولية الحاصلة بذلك.

فالخلاصة: إنّ الميزان الذي تعقلنا به إمكان الترتب، يقتضي كون عصيان الأمر بالأهم ممّا يترتب عليه فعلية الأمر بالمهم، ولا يكفي في دفع

(١) فوائد الأصول: الكاظمي: ج ١ ص ٢١٦ - ٢٣٨ أجود التقريرات الخوئي: ج ١ ص ٣٠٦.

المحذور أخذ العزم على عصيان الأهم في موضوع الأمر بالمهم، إذ إنّ تلك النكته عينها وهي كون موضوع المهم هو عصيان الأهم، وحينئذٍ فإنّ مجرد الأمر بالأهم يقتضي بذاته هدم وطرده عصيان نفسه أولاً وبالذات، ومع عدم طرد العصيان يصبح الأمر بالمهم فعلياً، وبه يرتفع محذور المنافاة والمطاردة بين الأمرين بالضدين للطولية بينهما حينئذٍ.

أمّا لو أخذ «العزم» على عصيان الأهم شرطاً في موضوع المهم، أو فقل بالتعبير السلبي، لو أخذ في موضوع المهم عدم البناء - الذي هو «العزم» - على إمثال الأهم، فإنّ هذا لا يقتضي بذاته طرده وهدم الأمر بالمهم، لأنّ الأمر بالأهم إنّما يقتضي طرده نقيض متعلّقه الذي هو العصيان، وإيجاد ذات متعلّقه وهو ذات الفعل الأهم، ونقيض متعلّق الأهم هو «العصيان» دون «العزم»، إذ إنّ الأهم لا يقتضي بذاته طرده وهدم «العزم» على عصيان الأهم أي: «العزم» على تركه، وإلاّ فإنّه لو أخذ «العزم» على «العصيان» شرطاً في موضوع المهم، فإنّه حينئذٍ، يفقد الترتّب نكته المستدعية لإمكانه، إذ لعلّ المكلف «يعزم» على عصيان الأهم ولكنه «يبدو له» فلا يعصيه، فإنّه حينئذٍ لا يكون الأمر بالمهم فعلياً.

وما ذكره المحقق الميرزا «قده» غير صحيح، وفيه مواقع للنظر:

١ - الموقع الأول: هو إنّ الأمر بالأهم لا يكون مقتضياً للفعل أو للترك ابتداءً، كما هو الحال في المقتضيات التكوينية، فإنّه فيها الأمر كما ذكر، فإننا عندما نجر شخصاً بيدنا لنجعله يمشي، فإنّ يدنا مقتضياً تكوينياً لمشي الشخص.

لكن الأمر في محل الكلام ليس كما ذكر، فإنّ الأمر بالأهم في المقام، إنّما يكون محرّكاً لإرادة المكلف، وباعثاً وداعياً في نفسه، إذن مقتضاه الأول هو إيجاد الداعي، والعزم على إيقاع الفعل، وعدم إيقاع الترك، بمعنى أنّ مقتضاه طرده عدم العزم على إيجاد متعلّقه، أو طرده العزم على عصيان متعلّقه، أولاً وبالذات.

إذن فدعوى أنّ ما يقتضيه الأمر بالأهم بذاته هو ذات الفعل والمتعلق،
إنّما هو قياس للأمر على المقترضيات التكوينية، بل إنّ ما هو مقتضى الأمر
الأولي، إنّما هو إختيار الإنسان.

وعليه فيمكن القول: إنّ الأمر بذاته يتطلب «بناء العزم» على الإمثال.

٢ - الموقع الثاني: هو أن ما أشار إليه السيد الخوئي «قده»^(١) من أن
هذا المطلوب، وهو أخذ العزم شرطاً، لا يتم إذا كان الأهم عبادياً، بحيث
تكون الإرادة والإختيار دخيلة ومأخوذة في الواجب العبادي الأهم.

وحاصله، هو: إنّنا لو سلّمنا - قطع النظر عن الأول - وفرضنا أنّ الأوامر
التوصليّة، لا تقتضي إلّا إتيان متعلقها، فكل أمر لا يقتضي إلّا إيجاد متعلقه،
وطرد نقیض متعلقه، حينئذٍ نقول:

إنّ العزم والإرادة جزء المتعلّق في باب العبادات، إذن فيكون الأمر
مقتضياً «للعزم».

بل يمكن أن نسلّم ما سلكه الميرزا «قده»^(٢) من أنّ الإختيار دائماً يكون
قيداً في متعلق الأمر، لأنّ التكليف يقتضي بطبعه تخصيص متعلقه بالحصّة
الإختيارية.

وعليه، فيكون الأمر مقتضياً بذاته «للعزم» والإختيار، وطارداً ذلك حتى
في الواجبات التوصليّة.

٣ - الموقع الثالث: وهو الأساس في الجواب، وهو: إنّ نكتة إمكان
الترتب لا تتوقف على كون الأمر بالأهم مقتضياً بذاته لطرّد موضوع الأمر
بالمهم، وإنّما نكتة إمكان الترتب محفوظة بمجرد صدق إقتضاء الأمر بالأهم،
أمراً يساوق طرد موضوع الأمر بالمهم، أو يقتضي إيجاد شيء ينافر المهم،

(١) محاضرات فياض: ج ٣ ص ١٥٠.

(٢) فوائد الأصول: ج ١ ص ٢٢٤.

سواء أكانت هذه المساوغة عينية بحيث أن الأهم يقتضي شيئاً هو بعينه موضوع الأمر بالمهم، حتى كما في إجتماع الضدين معاً في الخارج، أو ملازم له بحيث لا يتصور الانفكاك بينهما.

إذن فنكتة إمكان الترتب هي أن يكون الأمر بالأهم مقتضياً لإيجاد شيء ينافر موضوع الأمر بالمهم، وهو محفوظ على كل حال.

فلو فرض أخذ العزم على عدم الإتيان الواجب العبادي الأهم في وجوب فعل المهم، فإنّ هذا يساوق خارجاً مع عدم الإتيان بالمهم، فيكون الأمر بالأهم مقتضياً بذاته، لعدم طرد الأهم وعصيانته، وبالملازمة لهدم وطرده «العزم» على عصيانته، أو عدم «العزم» على إمتثاله، لأنه لا يُتصور عزمٌ على عدم الإتيان بالأهم إلّا ملازماً مع عدم الإتيان، وهذا يكفي في تحقق نكتة الترتب.

وحيثُ، فإذا كان فعل الأهم سنخُ فعل لا يوجد ويتحقق إلّا بالإرادة، فواضح أنّ العزم على تركه يساوق الإرادة لا محالة، كما لو كان فعل الأهم «السلام والتحية» فإنّه لا يتصور صدورهما إلّا بالإرادة، إذن فالعزم على عدم «التحية» مساوق لعدم صدورهما، فالأمر «بالسلام»، الواجب الأهم»، وهذا كافٍ لإمكان الترتب.

وإن كان فعل الأهم سنخُ فعل يمكن صدوره بلا إختيار، فقد يُقال بعدم إمكان الترتب، لأنه لو فرض أنّ هذا الإنسان عزم على ترك الأهم، ولكن صدفةً صدر منه، وعمل بخلاف عزمه، لأنه قد يصدر منه بلا إختيار، ففي مثل هذه السنخية من الأفعال، يلزم التكليف بغير المقدور، لأنه بمجرد عزمه على ترك الأهم، يصير المهم فعلياً، والمفروض أنه تلبس بفعل الأهم، إذن فيكون المهم فعلياً أيضاً مع فعلية تلبسه بالأهم.

ولكن يُجيب عليه بأن يُقال: إنّه بالإمكان تقييد «العزم» بقيد زائد عليه، وهو قيد القدرة والإختيار، حيث يكون «العزم» على فعل الأهم أو «العزم»

على تركه مقيّداً بالقدرة أو الإختيار، فيكون موضوع المهم هو «العزم» مع القدرة على الفعل والترك معاً، فيكون المجموع المركب منهما مساوفاً مع الترك لا محالة .

فالنتيجة أنه كلما فُرض عزم على الترك مقيّداً بالقدرة على الفعل والترك، كان لا بدّ من فعلية الأمر بالمهم خارجاً، مع توفر العزم والقدرة .

وبناء على ما تقدم، يتضح أنّ إقتضاء أحد الأمرين، «الأهم والمهم» لإيجاد شيء يساوق طرد وهدم موضوع الآخر بالعينية أو بالملازمة، كافٍ في إمكان الترتب، بل حتى لو فُرض محالاً إجتماع الضدين خارجاً، وقد جرى إقتضاء الأمرين فيهما، فلا يتّصف واحد من الأمرين بالفعلية والمطلوبية خارجاً .

أمّا عدم مطلوبية الضد المهم، فلعدم تحقق شرطه بإعتبار الضدية، وأمّا عدم مطلوبية الأهم، فبإعتبار العزم على تركه، إذن فلا يكونان معاً فعليين لو كان ممكناً الجمع بين الضدين .

نعم لو كان ملاك إمكان الترتب هو التعدّد الرتبي والطولية بين الأمرين، فإنّه حينئذٍ لا يمكن الأمر بالمهم مترتباً على «العزم» على عصيان الأهم، أو عدم العزم على إمثاله وعدم طرده، بل قد يتعيّن حينئذٍ أخذ «العصيان» شرطاً في موضوع الأمر بالمهم، لأنّ الأمر بالمهم في طول موضوعه، والعصيان في طول الأمر بالأهم، أو فقل: لأنّ «العزم» على عصيان الأهم، أو عدم «العزم» على إمثاله، ليس في طول الأمر، أمّا عدم العزم على الإمثال، فعدم طوليته للأمر واضحة، إذا لعلّ ذلك يكون من ناحية عدم الأمر أصلاً، وأمّا «العزم» على العصيان، فلأنّ العزم على عصيان الأمر بالأهم، موقوف على وجود الأمر في أفق العزم وحق النفس، وجوداً علمياً للأمر، وليس وجوداً واقعياً .

لو كان هذا هو ملاك الترتب، لأمكن القول بعدم إمكانه، لأنه فرق بين العصيان وبين «العزم» على العصيان، فإنّ العصيان بوجوده الخارجي متوقف

على الأمر، إذ لا عصيان خارجاً إذا لم يكن أمر، وحينئذٍ، إذا أخذ عصيان الأهم بوجوده الخارجي، أمكن القول: إنَّ المهم في طول العصيان الخارجي للأهم، والعصيان الخارجي للأهم في طول الأمر بالأهم.

ولكن إذا أخذ «العزم» على عصيان الأمر بالأهم، أو عدم «العزم» على امتثاله، فهذا واضح، لأنَّ عدم «العزم» ملائم مع عدم وجوده، وأمَّا «العزم» على عصيانه فإنَّه أيضاً كذلك، إذ إنَّ عزم إنسان على عصيان أمرٍ إنَّما هو فرع ثبوت الأمر في أفق عزمه في عالم نفسه على العصيان، لا فرع ثبوت الأمر خارجاً، إذ كلُّ مُتَجَرِّ هو عازم على عصيان مولاه، فالعزم إنَّما يتحقق من المتجرِّين، وهو في طول ثبوت الأمر بوجوده العنواني، لا الحقيقي، إذن فلا طولية حينئذٍ بينهما.

إذن فينبغي أن يُقال بالتفصيل بين العزم على العصيان ونفس العصيان.

ولكن الوجدان شاهد على خلاف ذلك، إذ إنَّ كل مطلب يقتضي التفصيل فهو بنفسه كاشف وجداني عن بطلان المسلك الذي يقتضي هذا التفصيل، لأنَّ نفس الوجدان القاضي بإمكان الترتب، هو نفسه قاض بعدم الفرق فيه بين الشرطين: بين أن يؤخذ في موضوع الأمر بالمهم ترك الأهم وعصيانه، أو «العزم» على تركه، إذن فهو كاشف إنَّي عن قصور هذا المسلك، وإنَّما الفذلكة الحقيقية لإمكان الترتب هي ما ذكرناه.

● ٦ - الجهة السادسة: في تحقيق المقدمات الخمس التي أفادها المحقق النائيني^(١) «قده» لإثبات إمكان الأمر بالضدين على نحو الترتب. وهذه المقدمات وإن كانت لا تخلو من مؤاخذات ومناقشات في بعض خصوصياتها ونكاتها، إلّا أنَّ جوهر وروح إمكان الترتب، وإبطال شبهات المحيلين له، إنَّما كانت بفضل توضيحات وتحقيقات هذا المحقق العظيم

(١) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ١٩٨.

«قده»، وها نحن نستعجل إستعراض هذه المقدمات تبعاً مجملاً ك فهرست لها، قبل الدخول في مناقشتها وبيانها.

أما المقدمة الأولى: فقد كانت تتكفل ببيان ثمرة القول بالترتب، وثمره القول بعدم الترتب وتوضيحاً لحال الدليلين المتزاحمين «صلّ، وأزل» على القولين المختلفين، إمكاناً وإمتناعاً.

وأما المقدمة الثانية: فقد كانت تتكفل ببيان أن الترتب لا يتوقف على الواجب المعلق، ولا على الشرط المتأخر، كما تقدم في دفع الإشكالات الجانبية وأن القول بإمكان الترتب لا يلزم القائل به، لا بالواجب المعلق، ولا بالشرط المتأخر.

وأما المقدمة الثالثة: فقد تكفلت بتوضيح ودفع بعض الشبهات والإشكالات الجانبية وإنّ الأمر بالمهم مشروط بعصيان الأهم، لا يزاحم الأمر بالأهم، ولا يُعقل أن يخاصمه وينافيه.

وأما المقدمة الرابعة: فهي تتكفل ببيان أن الأمر بالأهم لا يُعقل أن يزاحم الأمر بالمهم، أو ينافيه.

وأما المقدمة الخامسة^(١): فقد تكفلت ببيان كيفية إستنتاج النتيجة، وإقتناصها، من مضمون هذه المقدمات، ما دام أن الأمر بالمهم لا يُعقل أن يزاحم الأمر بالأهم، ولا الأمر بالأهم يُعقل أن يزاحم الأمر بالمهم، بل يُعقل إجتماعهما، هذا مع التعرض إلى بعض الإشكالات وجوابها.

أما المقدمة الثالثة من هذه المقدمات فقد تقدم الكلام عن مضمونها في جهة مستقلة تحت عنوان (الإشكالات الجانبية في الترتب وملاحظتها).

وأما المقدمة الأولى^(٢) من هذه المقدمات، فقد تقدّم الكلام عنها في

(١) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ٢٠٩.

(٢) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ١٩٨ - ١٩٩.

جهة مستقلة من الجهات السابقة تحت عنوان (ثمرة الترتب) وكنا نقول فيها: إنَّ ثمرة القول بإمكان الترتب، هو عدم وقوع التعارض بين خطاب الأمر بالمهم وخطاب الأمر بالأهم، بينما بناءً على القول بإمكان الترتب يقع التعارض لا محالة بين الخطابين والدليلين.

ولعلَّ المحقق النائيني «قده» في هذه المقدمة يعبر عن روح ما قلناه في أكبر الظن، وإن كان تعبيره موهماً ويختلف عن صيغة تعبيرنا، حيث يقول الميرزا «قده» في هذه المقدمة الأولى ما خلاصته: إِنَّهُ إِنْ قلنا بإمكان الترتب، فيجب أن نرفع اليد عن إطلاق خطاب المهم، «صلّ» ويصبح خطاب المهم، «صلّ»، بمقدار ما نقيده بعصيان خطاب الأهم «أزل»، وأمّا بناءً على إمتناع الترتب فيجب أن نرفع اليد عن خطاب «صلّ» بنحو أكثر من ذلك.

وتوضيح ذلك، هو: إِنْ خطاب «صلّ» في نفسه يقتضي إيجاب الصلاة، سواء زاحم وجوب الأهم، «الإزالة» أو لم يزاحم، وسواء وقعت «الإزالة» خارجاً، أو لم تقع، ولكن بعد وقوع المزاخمة بين الخطابين، يستحيل أن يبقى خطاب المهم «صلّ» على حاله، وحينئذٍ يجب أن نرفع اليد عن مقدار «مّا» من إطلاقه، لأجل التخلص من محذور التكليف بالضدين، وبما لا يُطاق، وهذا المقدار الذي نرفع اليد عنه من إطلاق خطاب «صلّ»، مردد بين القليل والكثير، فإذا بنينا على إمكان الترتب، فإننا نرفع اليد عن خطاب ودليل «صلّ» بفرض وقوع «الإزالة» خارجاً، فنقيّد خطاب «صلّ» بما إذا لم «يُزل»، لا بما إذا لم تجب «الإزالة» فيقال مثلاً: بأنَّ من لم «يُزل» يجب عليه الصلاة، سواء أكانت الإزالة واجبة في حقه، أو لم تكن واجبة في حقه، وذلك إنَّما كان لأن هذا المقدار يكفي لرفع غائلة الأمر بالضدين.

وبناءً على هذا يمكن القول بالترتب فيؤخذ عدم إمتثال الأهم في موضوع المهم.

وأمّا بناءً على كون الأمر بالضدين مستحيلًا، ولو على هذا الوجه أيضاً، حينئذٍ لا بدّ من تقييد يكون أزيد من ذلك، وذلك بأن نلتزم بأن الأمر بالصلاة

في حال المزاخمة مع وجود الإزالة، ساقط رأساً، أي: إِنَّا نَقِيدُ خطاب «صلّ» بمن لم يُخاطب «بالإزالة»، ولم يتنجز في حقه وجوب الإزالة، سواء أزال أو لم يُزل، فمن خاطب بالإزالة، وتنجز في حقه وجوب الإزالة، لا تجب عليه الصلاة، سواء أزال أو لم يُزل، وهذا تقييد أزيد يفرضه القول بإمتناع الترتب.

هذه هي عبارة المحقق النائيني «قده»، وهي توحى بمطلب غير صحيح، وغير مقصود للميرزا «قده»، وهذا المطلب هو أن هناك تعارضاً وتكاذباً بين خطابي ودليلي «صلّ وأزل» حتى بناء على القول بإمكان الترتب، لأن الكلام الذي نقلناه يعترف بأنه يجب رفع اليد عن إطلاق المهم بمقدار، وهذا معناه أن دليل «أزل» يطرد ويكذب جزءاً من مدلول «صلّ»، غايته أن هذا الجزء المطرود والمهدوم من خطاب «صلّ»، يكون صغيراً بناء على القول بالترتب، ويكون كبيراً بناء على القول بإمتناع الترتب، لكن أصل كون أحد الدليلين مكذباً وطارداً لجزءٍ من مفاد الدليل الآخر، هذا محفوظ على كلا القولين، فكأنّ الدليلين يدخلان في باب التعارض على أيّ حال، سواء قلنا بإمكان الترتب، أو قلنا بإمتناعه.

إلاَّ أنَّ هذا المطلب الذي توحى به عبارة الميرزا «قده»، ليس صحيحاً، وليس مقصوداً للميرزا «قده».

وإنّما الصحيح أنه بناء على إمكان الترتب، وكون خطاب «صلّ» ثابتاً على تقدير عدم وقوع «الإزالة»، بناء على هذا، لا نلتزم بإسقاط أيّ جزء من خطاب «صلّ» سوى ما هو ساقط في نفسه بالقرينة وبالمخصّص اللبّي العام الدال على إشتراط القدرة، إذ إنّه يوجد هناك دليل عام يدل على إشتراط القدرة بمعنى سوف يأتي توضيحه في بحث التزاحم إن شاء الله، إذ هناك دلّ الدليل على إشتراط القدرة في تمام الخطابات والأدلة، سواء أكان تزاحم، أو لم يكن تزاحم، فكل خطاب يكون موضوعه القادر بقرينة هذا المخصّص اللبي العام.

وحينئذٍ فإنّ فرض أن الأمر بالصلاة لم يقيد إلاَّ بمعنى عدم أخذ الإزالة في موضوع الأمر بالصلاة، فهذا لا يزيد على التقييد العام المفترض مسبقاً،

بقطع النظر عن التراحم، لأنه من الواضح أن من يزيل لا يمكنه أن يصلي، إذ إنَّ من يُنفق قدرته بالإزالة، لا قدرة له على الصلاة، إذن فالمكلف المزيل، بما هو مزيل، غير قادر على الصلاة، إذن فإنخراجه عن خطاب «صلّ» ليس تقييداً جديداً، وإسقاطاً جديداً للإطلاق، بل هو تفريع على ما هو المنقح للإطلاق.

إذن بناء على إمكان الترتب لا يوجد أي إسقاط جديد لمفاد إطلاق الخطاب، وهذا مطلب سوف يأتي تحقيقه بنحو أوسع وأعمق، حينما نتكلم عن (باب التراحم).

وأما بناء على إمتناع الترتب: فحينئذٍ نواجه إسقاطاً للإطلاق غير ذاك الإسقاط المفترض عموماً بقانون دليل إشتراط القدرة، لأن القائل بإمتناع الترتب يشترط أن يكون خطاب «صلّ» مقيداً بعدم خطاب «أزل»، لا بعدم إمتثال خطاب «أزل» وذلك بأن لا يكون خطاب «أزل» ثابتاً بنحو منجز عليه.

ومن الواضح أن هذا تقييد أزيد من التقييد بالقدرة، لأنَّ من كان خطاب «أزل» ثابتاً ومنجزاً في حقه، فإنَّ مجرد ثبوت الخطاب وتنجزه في حقه، لا يعجزه عن الصلاة، وإنَّما يكون عاجزاً عن الصلاة بسبب إيجاد «الإزالة» بمخاطبته بالإزالة، إذن فهذا تقييد أزيد من التقييد العام مسبقاً بذاك الدليل اللبّي كما عرفت.

ومن هنا كان لا بدّ من إسقاط مقدار من الخطاب.

ومن هنا يظهر أنه بناء على القول بإمكان الترتب، لا تعارض أصلاً بين خطاب «صلّ وأزل»، لأن خطاب «أزل» لم يقتضِ هدم إطلاق جديد في خطاب «صلّ» أصلاً، ولم يستوجب إسقاط جزء جديد من مفاد خطاب «صلّ» لكي يحصل التكاذب بين الخطابين الذي هو معنى التعارض، وهذا بخلافه بناء على القول بإمتناع الترتب، إذ بناء على القول بإمتناع الترتب، فإنَّ دليل «أزل» يستوجب سقوط جزء من مفاد دليل وخطاب «صلّ» فيتعارضان ويتكاذبان.

ومن هنا كانت الصيغة التي طرحناها نحن في الجهة الأولى التي عقدناها لتحقيق الثمرة، أفضل، حيث كنا نقول: إنه بناء على القول بإمكان الترتب لا تعارض بين الدليلين، وأما بناء على القول بإمكان الترتب، فإنه يقع التعارض بين الدليلين، لا إنه بناء على القول بإمكان الترتب، يسقط الإطلاق بهذا المقدار، وبناء على القول بالإمتناع يسقط بهذا المقدار، فتعبيرنا إذن هو الأحسن، والذي قلناه هو مقصود المحقق النائيني «قده»، لا ذاك التعبير الموهوم وغير الصحيح، إذن فليس هناك إختلاف واقعي، وإن كان الإختلاف في دقة العبارة وتسامحها.

وأما المقدمة الثانية من المقدمات الخمس، فقد عقدها الميرزا «قده»^(١)، لتوضيح أنّ الأمر بالمهم لا يزاحم الأمر بالأهم، ولا يطارده، وقد أعطى لهذه المقدمة عنواناً، هو أنّ الواجب المشروط لا يخرج بتحقق شرطه عن كونه مشروطاً.

وتوضيح هذه المقدمة يقع في نقطتين:

١ - النقطة الأولى: وهي في بيان محتوى هذه المقدمة، وبيان معنى شرائط الحكم، إذ هناك تفسيران لشرائط الأحكام من قبيل شرطية الإستطاعة لوجوب الحج، وشرطية الزوال لوجوب صلاة الظهر.

١ - التفسير الأول: هو إنّ هذه الشرائط تكون شرائط حقيقية بحيث أنها تكون مؤثرة في وجود الحكم على حدّ مؤثرية سائر الشرائط في وجود مشروطاتها.

وهذا التفسير يمكن تصوره بأحد ثلاثة أوجه:

أ - الوجه الأول هو أن يُقال: إنّ هذه الشرائط شرائط بوجوداتها الواقعية الخارجية تكويناً للأحكام بنحو ينسلخ الشارع عن كونه موجداً لهذه الأحكام،

(١) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ٢٠٠.

وتكون هذه الأحكام مسببات عن هذه الشرائط بوجوداتها الخارجية على حدّ نشوء إحتراق الورقة بالنار من شرط توفر الملاقة بين الورقة والنار، من دون دخل للجعل فيها.

ب - الوجه الثاني: في هذا التفسير هو أن يُقال: إنّ هذه أسباب بوجوداتها الخارجية لهذه الأحكام، إلّا أنّ دور الشارع هنا، هو أنّ هذه السببية مجعولة له بناءً على أنّ السببية حكم وضعي قابل للجعل من قبل الشارع.

فالفرق بين شرطية الإستطاعة لوجوب الحج، وشرطية الملاقة مع النار للإحتراق، الفرق هو: إنّ شرطية الإستطاعة بنفسها جعلت من قبل الشارع، بينما شرطية الملاقة مع النار لم تُجعل من الشارع بما هو شارع، إذن فدور الشارع هو أن يجعل الإستطاعة سبباً لوجوب الحج، ومن ثمّ تشغل المسألة آلياً، حينئذٍ متى ما وجدت الإستطاعة خارجاً، تُحدث معها وجوباً بفضل جعل الشارع لها سبباً لوجوب الحج.

ج - الوجه الثالث: لهذا التفسير هو أن يُقال: إنّ شرائط الأحكام تكون شرائط حقيقية بوجوداتها العلمية، لا بوجوداتها الخارجية، ومعنى كونها كذلك أنها تكون بالنسبة إلى الحكم من دواعي جعل الحكم، من قبيل جعل الحكم من قبل المولى على أساس تشخيصه للمصلحة، أو تشخيصه للمفسدة، فيكون تشخيص المولى للمصلحة، أو المفسدة، له دخل في جعل الحكم، وهنا كذلك، يكون للإستطاعة بوجودها العلمي، دخل في جعل الحكم بوجوب الحج، لأن الدواعي دائماً تكون مؤثرة في حكم الحاكم بوجودها العلمي، لا بوجودها الخارجي، فمثلاً: عندما يحصل لك العلم بحاجة الفقير، فتأمر بإعطائه درهماً، هنا أمرك بإعطائه درهماً، إستند إلى إعتقادك بحاجته، فكان فقره بوجوده العلمي من دواعي جعل الحكم بوجوب التصدق بدرهم.

وهذا النحو من الشرطية يختلف عن النحوين السابقين، إذ هنا أثر الشرط بوجوده العلمي دون وجوده الواقعي.

٢ - التفسير الثاني: للشرائط هو في مقابل التفسير الأول، فيقال: إنّ الحكم لا يوجد بالشرط، وإنّما يوجد بنفس الجعل الصادر من قبل الحاكم، ولهذا يكون الحكم فعلاً للحاكم، وشأناً من شؤونه، وكذلك الشرائط تكون موضوعاً لهذا الجعل، وتكون مأخوذة مفروضة الوجود في عالم الجعل، ثم يُنشئ الحكم عليها، وعلى عالمها، ووعائها.

إذن، فالجعل الذي هو فعل الحاكم، هو الذي يوجد الحكم، وتكون وظيفة الشرائط في أنها تحقق موضوع هذا الجعل، لأنها تؤخذ مفروضة الوجود في أفق إنشاء هذا الحكم، وتكون وظيفة الحاكم إيجاد هذا الحكم، وجعله على هذا الموضوع المفروض الوجود، مع تمام خصوصياته وشؤونه.

وبهذا يتضح أنّ الشرط ليس شرطاً ومؤثراً في وجود شيء في الخارج، وإنّما هو بحسب الحقيقة دخیلٌ في موضوع الحكم والجعل، إذ كل صفة من الصفات النفسانية ذات الإضافة، تحتاج إلى مصب وموضوع، فالبغض يحتاج إلى مبغوض، والحب إلى محبوب، والجعل كذلك يحتاج إلى مصب وموضوع.

فتمام هذه الشرائط ترجع إلى قيود في موضوع ومصب هذا الجعل، وهذا هو معنى أن كل شرط يرجع إلى الموضوع، وكل موضوع يرجع إلى الشرط.

فالخلاصة هي إنّ الشرائط تُشكّل قيوداً في مصب الجعل وموضوعه.

والمحقق النائيني «قده»^(١) يختار التفسير الثاني من هذين التفسيرين لحقيقة شرائط الحكم، بمعنى كون شرائط الحكم دخیلة في المصب الذي يقع موضوعاً للجعل، وبهذا صحّ أن يُقال: إنّ كل شرط موضوع للحكم، كما تقدّم شطر من تحقيق ذلك وتفصيلاته في بحث الواجب المطلق والمشروط.

(١) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ٢٠٠.

وخلاصة الكلام هي: إنّ الميرزا «قده» إختار التفسير الثاني للشروط^(١)، وهو كون الشروط دائماً حيثيات تقييدية، تؤخذ مفروضة الوجود في مقام جعل الحكم على موضوعه، وهي ليست شرائط حقيقية، ويُستخلص من كلامه أنّ الصحيح إنّما هو التفسير الثاني للشروط في مقابل التفسير الأول الذي يذهب إلى كون الشرائط حقيقية.

وبعد الإحاطة بمذهب الميرزا في الشروط، ندخل في النقطة الثانية لتتعرف إلى كيفية الإنتفاع بهذا المذهب في إثبات إمكان الترتب، وما هو دخله في المدعى.

٢- النقطة الثانية: هي في بيان دور المقدمة الثانية في إثبات إمكان الترتب، وقد يُقرّب هذا المدعى بعدة تقرّيبات كلّها تصلح مراداً للميرزا «قده»، وإن كان مراده أظهر في بعضها.

١- التقريب الأول: هو أن يُقال: إنّ الشرط لو فرض كونه شرطاً حقيقياً، وسبباً للحكم كبقية الأسباب الطبيعية بالنسبة لمسبباتها، إذن لكان حيثية تعليلية في ثبوت الحكم على موضوعه الذي هو ذات المكلف، غاية الأمر أن علة ثبوته هو الشرط، ولازم ذلك كون موضوع الأمر بالمهم، وموضوع الأمر بالأهم هما ذات المكلف، غايته أن عصيان الأمر بالأهم علة في ثبوت الأمر لوجوب المهم لذات المكلف، إذن فالعصيان حيثية تعليلية لعروض الأمر والحكم على ذات المكلف. إذن فذات المكلف يكون معروضاً لكلا الحكمين والأمرين، وبهذا يلزم إجتماع الضدين على موضوع واحد، هو ذات المكلف، وهو مستحيل. هذا لو بنينا على الشرطية الحقيقية.

وهذا بخلاف ما إذا بنينا على أن الشرط حيثية تقييدية مرجعُهُ إلى الموضوع، وأنّه موضوع للحكم يؤخذ مفروض الوجود في عالم الجعل، وأنّ

(١) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ٢٠٠.

تقوم الجعل به على حدّ تقوم الصفة بموصوفها وموضوعها، فإنه حينئذٍ سوف يكون موضوع الأمر بالمهم مغايراً لموضوع الأمر بالأهم، لأنّ موضوع الأمر بالأهم هو ذات المكلف، وموضوع الأمر بالمهم هو عنوان العاصي للأمر بالأهم، وبهذا يختلف الموضوعان إذن، وبذلك جاز إجتماع الأمرين.

وهذا التقريب غير صحيح، إذ يرد عليه على الأقل: بأنّ الميزان في رفع محذور إجتماع الأمرين، ليس هو مجرد تعدّد عنوان الموضوع مع فرض تطابق عنوانيّ الضدين على فرض واحد بحسب الخارج، إذ بعد فرض تصادق عنواني المكلف والعاصي على مكلف واحد، يلزم محذور التقارب بين الأمرين في عالم الفعلية والمحركة.

وإنّ شئتُ قلتُ: إنّ التنافي بين الأمرين بالضدين، ليس في مرحلة عروض الأحكام على عناوينها في أفق النفس، لكي يتخيّل أنّ لا إجتماع باعتبار تعدّد العناوين في أفق النفس على موضوعاتها، وإنّما التعدّد لا محالة يكون بلحاظ عالم محركيتهما في الخارج ومؤثريتهما.

ومن الواضح أن المحركة إنّما تكون للمصداق الخارجي، وهو إنسان واحد نطبّق عليه كلا العنوانين، فيحصل التنافي حينئذٍ بين الأمرين في مقام المؤثرية والمحركة. وبناءً على هذا، لا يندفع محذور إجتماع الأمر بالضدين، سواء إفترض أنّ الشرط علة للحكم وسبباً حقيقياً، أو إفترض موضوعاً له.

٢ - التقريب الثاني: لبيان فائدة المقدمة الثانية في تخريج الترتب هو أن يُقال: إنّهُ إذ إفترض كون الشرط شرطاً حقيقياً، فمعنى هذا أنه بوجود الشرط يزول التوقف عليه لا محالة، ولا تبقى حالة منتظرة، إذ الحالة المنتظرة لا تُتصور مع وجود العلة، لوضوح كون الشرط بمثابة العلة، والمعلول يتوقف على وجود علته، فإذا أُوجدت علته خرج عن كونه متوقفاً على شيء، بل يزول توقفه لا محالة، وهذا معناه أن الواجب المشروط يخرج عن كونه مشروطاً بعد تحقق شرطه، حيث أن الواجب المشروط نسبته إلى شرطه - بناءً على التفسير

الأول المفروض - نسبة المعلول إلى العلة، والمفروض أن كل معلول يزول توقفه بوجود علته، إذ لا معنى للتوقف مع وجود العلة.

وهذا معناه إنَّ الوجوب المشروط بالإستطاعة، أو بعصيان الأمر بالأهم، لا يبقى له توقف على الشرط بعد وجود الإستطاعة أو العصيان، أي: إنَّه يخرج الواجب المشروط من كونه مشروطاً، وإذا خرج من كونه مشروطاً، إفتقدنا بذلك النكته التي من أجلها نُثبت أن الأمر بالمهم لا يزاحم الأمر بالأهم، حيث كانت النكته في عدم مزاحمة المهم للأهم هي: كون المهم مشروطاً ومرتباً على عصيان الأمر بالأهم، وبإعتباره كون المهم مشروطاً بذلك. إذن يستحيل أن يكون مؤثراً في نفس ذلك العصيان، وبهذا نفتقد النكته بإعتبار أن المشروط يخرج من كونه مشروطاً إلى كونه مطلقاً بتحقيق شرطه.

وإن شئت قلت: إنَّه بناء على كون الشرائط أسباباً حقيقية ومؤثرات في إيجاد الأحكام، معناه، أن المؤثر يقتضي إيجاد أثره ويطلبه ما دام أن هذا الأثر لم يوجد بعد، ولكن إذا وجد الأثر وصار فعلياً، فمعنى هذا، أنه إنتهى دور المؤثر، لأنَّ معلوله وُجد. وهذا بخلاف ما إذا بنينا على أن الشرائط مجرد موضوع للجعل والحكم، فإنَّه من الواضح حينئذٍ أنه بوجود الموضوع لا يخرج المحمول على ذلك الموضوع، والمرتبط به، لا يخرج عن كونه منوطاً ومشروطاً به، كما أن الموضوع لا يزول عن الموضوعية بتحقيقه خارجاً، وكذلك الجسم الذي هو موضوع للبياض، فإنَّه لا يقول أحد إنَّه إذا وُجد جسم ووجد فيه بياض، إذن بوجود الجسم يزول كونه موضوعاً، ويخرج عن كونه موضوعاً.

إذن ففرق بين العلة والموضوع، إذ إنَّه من الواضح أن الموضوع لا يخرج عن كونه موضوعاً بوجوده وتحقيقه خارجاً، بل ظرف وجوده هو ظرف موضوعيته، بينما العلة مع وجودها لا يبقى توقف أصلاً.

إذن فعندما نقول: إنَّ الشرط يرجع إلى الموضوع، فحينئذٍ هذا الواجب المشروط لا يخرج عن كونه مشروطاً بتحقيق الشرط، لأن تحقق الشرط بالنسبة

إليه يكون كتحقق الجسم بالنسبة إلى البياض، فكما أن تحقق الجسم بالنسبة إلى البياض، لا يخرج الأبيض عن كونه أبيض، فكذلك في المقام فإن الواجب المشروط لا يخرج عن كونه مشروطاً، فإذا كان العصيان شرطاً بمعنى الموضوع، فإن تحققه لا يخرج الأمر بالمهم عن كونه مشروطاً بالشرط، بعد وجود الشرط، ومرتباً عليه، إذن فيستحيل أن يكون الأمر بالمهم مقتضياً ومستديعاً لعصيان الأمر بالأهم، بل هو دائماً منوط ومربوط به، وموقوف عليه.

وهذا الكلام متناسب مع جزء من عبارة تقريرات المحقق النائيني «قده». ولكن هذا الكلام لا يتحصّل منه معنى معقول، وذلك لأنّ الواجب المشروط لا يخرج عن كونه مشروطاً، سواء فسّرنا الشرط بالموضوعية، أو فسرناه بالعلية، إذ كما أنّ العرض لا يخرج موضوعه عن الموضوعية بوجوده، ولا يخرج عن كونه منوطاً بوجود موضوعه، كذلك المعلول، لا تخرج معلوليته عن العلية بوجوده، ولا يخرج عن كونه منوطاً بالعلّة بفرض وجود تلك العلة.

وتمام النكتة التي يحتاجها القائل بالترتب، هي عبارة عن: أن الأمر بالمهم لا يُعقل أن يكون حافظاً لشرطه الذي هو عصيان الأهم، لئلا يقع تراحم بين الأمرين.

وإنّ شئت قلت: إنّ الإناطة كما لا ترتفع عن الحكم وموضوعه بتحقيق ووجود موضوعه، كذلك لا ترتفع عن الأثر ومؤثره بوجودهما، فكما أن العرض بحاجة إلى موضوعه حتى بعد وجوده، كذلك المعلول بحاجة إلى علته حتى بعد وجوده، وكما أنّ الحكم يستحيل أن يحقّق موضوعه ويقتضيه، كذلك المعلول يستحيل أن يحقق علته ويقتضيها.

فتمام ما نحتاجه، هو أنّ ثبت أن الأمر بالمهم لا يمكن أن يحفظ عصيان الأمر بالأهم ويوجده، بحيث ينشأ هذا العصيان من قبل الأمر بالمهم،

وذلك لأنه لو نشأ عصيان الأمر بالأهم من قبل الأمر بالمهم، للزم الدور على كل حال، لأن عصيان الأمر بالأهم متقدم رتبة على نفس الأمر بالأهم، سواء أكان علة، أو كان موضوعاً، وحيثُ فلو أثر الأمر بالمهم في إيجاد عصيان الأمر بالأهم، للزم تأثير المتأخر في المتقدم، وهو محال.

إذن يستحيل أن يؤثر الأمر بالمهم في إيجاد عصيان الأمر بالأهم، وهذا تمام ما نريده في المقام، وهو محفوظ، سواء قلنا بكون الشرط بمعنى السبب والمؤثر، أو قلنا، بأنه بمعنى الموضوع، فالتفرقة بين معنيي الشرط بالمؤثرية والموضوعية، لا محصل لها.

٣ - التقريب الثالث: لتصوير فائدة المقدمة الثانية وتفسيرها الثاني لمعنى شرائط الحكم، هو أن يُقال: إِنَّهُ لَعَلَّ مقصود الميرزا «قده» من إثبات كون الشرط بمعنى الموضوعية من إختيار التفسير الثاني، هو إبطال التفسير الأول بوجوهه الثلاثة لمعنى شرائط الحكم، بمعنى كونها شرائط حقيقية ومؤثرة في الحكم، لا سيمّا خصوص الوجه الثالث من التفسير الأول للشرط، حيث كان يرى أن الشرط بوجوده العلمي، وإحراز المولى له، يكون مؤثراً في إيجاد الحكم، وعلى هذا الأساس من الوجه الثالث يكون الشرط مجرد داع للمولى كما هو الحال في تشخيص المولى للمصلحة والمفسدة، فإنه بناءً على تشخيصه هذا، يجعل الحكم، ومعنى هذا أن تشخيصه هذا هو السبب في إنشاء الحكم، وإعتباره على ذمة المكلف، ولا يمكن للمكلف إعمال تشخيصه في شيء من ذلك.

ونظر الميرزا «قده» في هذا التقريب هو إبطال هذا الوجه الثالث، لأن هذا الوجه الثالث من تفسير الشرط، لو تم لأبطل القول بإمكان الترتب.

وتوضيح ذلك هو إِنَّهُ مبنيٌّ على هذا الوجه الثالث، لو فرض أنه كان عصيان الأمر بالأهم شرطاً، بمعنى «الداعي»، إلى الحكم، كان معناه أن عصيان الأمر بالأهم بوجوده العلمي، كان سبباً في جعل المولى للحكم، نظير ما لو كان المولى جالساً بين عبيده، وهو بنفسه يتصدّى لإحراز توفر الشرائط

والخصوصيات فيهم، وقد أحرز منهم أنهم يعصون الأوامر بالأهم، فيأمرهم بالمهم، فيقول: «صلّوا»، دون أن يأخذ العصيان قيداً أو شرطاً في الحكم.

فهو لا يقول لعبيده: «صلّوا» إذا عصيتم، وإنّما يقول لهم: «صلّوا» مطلقاً، وتكون وظيفة العبد هنا، إطاعة وإمثال أمر مولاه في هذه الجعول التي يُشخّص المولى ظروفها، وملابساتها، والمصلحة فيها، دون أن يكون للعبد دور في هذا التشخيص، حتى لو كان يعلم بخطأ مولاه في هذا التشخيص، كما لو كان المولى سنخُ مولى يمكن في حقه الخطأ والإشتباه.

حينئذٍ إذا تصوّرنا هذا النحو من الحكم، سيكون من الواضح حصول التراحم والتنافر بين الأمر بالأهم والأمر بالمهم، لأنّ الأمر بالمهم في عالم الجعل، لم يفرض عصيان الأمر بالأهم في موضعه، فيكون مطلقاً من هذه الناحية، ويكون عصيان الأمر بالأهم من جملة الأمور التي يحفظها نفس خطاب الأمر بالمهم، فيحصل التناحر والتنافر بين محرّكية الأمر بالمهم لأنّه مطلق لحالة محرّكية الأمر بالأهم، لأنّ وظيفة العبد هو التحرك نحو المهم بمقتضى إطلاقه بدلاً عن الأهم.

ومن الواضح أنّ هذا التحرك نحو المهم على خلاف طبع الأمر بالأهم، ولهذا يحصل التنافر بينهما، ويكون الأمر أمراً بالضدين.

وكذلك لو قيل: بأن معنى «صلّ»، عبارة تخبر عن وجود إنشاءات وخطابات بالمهم مطلقاً، رغم كونها مشروطة بعصيان الأهم، لكن على نحو، العمدّة فيه، تشخيص المولى للمصلحة والمفسدة، مع كون هذه الشروط بوجودها العلمي عند المولى، سبباً في جعل الحكم من قبله، كما لو كان يعلم بأنّ عبّيده سوف يعصون الأمر بالأهم، فتكون الأحكام المجعولة هي مجرد تعبير وتجميع لتلك الخطابات الخاصة.

لو قيل هكذا، حينئذٍ أيضاً يحصل التنافي والتنافر بين الأمر بالمهم والأمر بالأهم، لأنه يكون تكليفاً مطلقاً بالضدين.

وهذا التقريب، يناسب جزءاً آخر من عبارات الميرزا «قده»، لذلك كان أحسن التقريبات المتقدمة في تفسير فائدة المقدمة الثانية، وهي كون الشروط بمعنى الموضوع.

إلا أنّ القائل بإمتناع الترتب، لم يكُ يتوهم هذا أو يحتاج إليه، ولذلك كان ينبغي الدخول في البحث عن أمتناع الترتب، بعد الفراغ عن إبطال كون التكاليف المشروطة أنها مجعولة على نهج القضايا الحقيقية، أو على نحو غيرها، وأنها ليست عبارة عن الجمع بين تكاليف وجعول مطلقه، لخصوص من تتوفر الشروط في حقهم توفراً علمياً، بحسب تشخيص المولى.

وهذه المقدمة التي كانت وظيفتها إثبات أن الأمر بالمهم لا يزاحم الأمر بالأهم، لم تتفرغ وتشغل بإثبات عدم المزاحمة بين الأمرين بالضدين، وإنّما هي إشتغلت بمسألة جانبية، هي بيان معاني الشرط في الأحكام.

بينما النكتة التي كان لا بدّ من التفرغ لها وتنقيحها، هي إثبات كون الأمر بالمهم، حال كونه مشروطاً بعصيان الأمر بالأهم، في عالم الجعل، لا يمكن أن يكون مقتضياً للأمر بالأهم، أو مانعاً عنه، لأنّ مانعيته أو سببيته للأمر بالأهم يلزم منه الدور كما سنوضحه عندما نتعرض إلى لبّاب ما ينبغي أن يُقال لإثبات إمكان الترتب.

وأما المقدمة الرابعة^(١): لإثبات إمكان الترتب وبيان عدم المنافرة بين الأهم والمهم، فتوضيحها يكمن في ثلاث نقاط:

١ - النقطة الأولى: هي أنّ ثبوت الحكم وإنحفاظه في أيّ حالة من الحالات، يكون على أحد ثلاثة أنحاء:

أ - النحو الأول: هو أن يثبت الحكم بإطلاق الخطاب، أو بالتقييد بنفس

(١) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ٢٠٦.

فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ٢٠٦.

الجعل الأول والخطاب الأول، وهو الذي يسمّيه الميرزا «قده»^(١) بالإطلاق والتقييد اللحاطي، فوجوب إكرام العالم في خطاب «أكرم العالم»، شامل للحالات المختلفة للعالم من حيث كونه عادلاً، إمّا بالتقييد اللحاطي، أي: بأخذ العدالة قيداً فيكون مفاده، «أكرم العالم» إذا كان عادلاً، وإمّا بالإطلاق اللحاطي، أي: بأخذ الخطاب مطلقاً من هذه الناحية، فيكون مفاد «أكرم العالم» وجوب إكرام العالم، سواء أكان عادلاً أو لم يكن.

وهذا النحو لثبوت الحكم يجري في كل الإنقسامات الأولية لمتعلق الخطاب، إذ لمتعلق الخطاب إنقسامات ثابتة في نفسها بقطع النظر عن تعلق الخطاب، فالعالم بقطع النظر عن وجوب إكرامه ينقسم إلى «عالم عادل»، و«عالم غير عادل»، إلى «هاشمي وغير هاشمي»، فهذه إنقسامات أولية ثابتة للمتعلق، أو الموضوع، بقطع النظر عن عروض الحكم عليه.

وهناك إنقسامات ثانوية تثبت للشيء بلحاظ عروض الحكم عليه، من قبيل كونه معلوم الحكم، أو مجهول الحكم.

وهذا النحو الأول هو شأن كل الإنقسامات الأولية، بإستثناء إنقسام وقسم واحد من هذه الإنقسامات، لا يُعقل حفظ الحكم وثبوت فيه بالإطلاق والتقييد اللحاطي، سوف يأتي إن شاء الله، الكلام عليه.

ب - النحو الثاني: من ثبوت الحكم بالتقييد والإطلاق هو: ثبوت لا بالجعل الأول، بل بالجعل الثاني بمتّم الجعل، وهو ما يسمّيه الميرزا «قده» بالإطلاق الذاتي، أو الإطلاق الملاكي، أو يسمّى بنتيجة الإطلاق^(٢) وبنتيجة التقييد، وكلّ هذه عبائر تُستعمل لإفادة هذا النحو الثاني من ثبوت الحكم، وذلك فيما إذا لم يكُ ممكناً ثبوت الحكم بالإطلاق والتقييد في الجعل الأول، بل كان لا بدّ من جعل آخر لحفظه وثبوتّه، ويسمّى ذلك بمتّم الجعل.

(١) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ٢٠٧.

(٢) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ٢٠٧.

وهذا النحو من حفظ الحكم والخطاب، يكون عند الميرزا «قده»، بلحاظ الحالات التي يكون إنقسام المتعلق أو الموضوع إليها إنقساماً ثانوياً، أي: في طول حفظ الحكم بالجعل الأول، بإعتبار إستحالة حفظه وثبوته بالجعل الأول، وإثماً يُحفظ ويثبت في الإنقسامات الثانوية كثبوت الحكم في حالة جهل المكلف بالحكم، أو علمه به، أو إنقسام الفعل إلى ما يؤتى به بقصد إمتثال الأمر، أو إلى ما لا يؤتى به بقصد إمتثال الأمر مثلاً: بناء على أنه الإنقسامات الثانوية الواقعة في طول الحكم، فمثلاً إنحفاظ خطاب «أكرم العلماء» في صورة العالم بالحكم، لا يمكن أن يكون بالتقييد والإطلاق بالجعل الأول، وذلك لإستحالة التقييد والإطلاق بالجعل الأول، أمّا التقييد فلا إستحالة أخذ العلم بالحكم في موضوع الجعل الأول، لأنّ العلم بالحكم في طول الحكم، فلا يُعقل أن يؤخذ في موضوع الحكم، وأمّا إستحالة الإطلاق فلاّنه إذا إستحال التقييد إستحال الإطلاق عند الميرزا «قده»، إذن فثبوت الحكم والخطاب بوجوب «إكرام العالم» غير معقول في صورة العلم بالحكم بالجعل الأول للحكم، أي: بالتقييد اللحاطي، أو بالإطلاق اللحاطي بالجعل الأول، وعليه، فلا بدّ أن يكون حفظ الحكم وثبوته بالتقييد والإطلاق بمتمم الجعل، أي: بالجعل الثاني، أي: إنّ المولى يجعل جعلاً ثانياً يتمم التقييد للجعل الأول، أو يتمم الإطلاق للجعل الأول، وأمّا الجعل الأول فيبقى مهماً، لا مطلقاً ولا مقيداً، بلحاظ هذه الإنقسامات الثانوية، وإثماً يكتسب الإطلاق والتقييد ببركة الجعل الثاني، حيث يُحفظ ويثبت بالتقييد والإطلاق بالجعل الثاني، وهذا شأن جميع الحالات التي ينشأ الإنقسام إليها في طول الحكم.

ج - النحو الثالث: من حفظ الحكم وثبوته، هو: أن يكون^(١) الخطاب محفوظاً حفظاً ذاتياً، لا يتوسط الإطلاق، ولا التقييد، لا بالجعل الأول، ولا

(١) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ٢٠٨.

بالجعل الثاني، أي: بمتعم الجعل، أو بنتيجة الإطلاق والتقييد، وذلك لإستحالة ذلك كما عرفت.

وهذا النحو من الحفظ وثبوت الحكم، يكون في حالة واحدة فقط، وهي حالة الإمتثال والعصيان للفعل، واللذان هما منشأ إنتزاع عنوان الإمتثال والعصيان، فخطاب «أكرم العالم»، بلحاظ ثبوته لحالة العدالة في «العالم» يكون محفوظاً وثابتاً بالحفظ الأول، لأن إنقسامه إلى ذلك أولي، وبلحاظ حفظه في حالة معلوم الحكم، يكون هذا الحفظ من النحو الثاني، أي: نتيجة الإطلاق والتقييد.

ولكن هناك إنقسام آخر في المقام وهو إنقسام الإكرام، في «أكرم» إلى حالة وجود الإكرام، وحالة عدم الإكرام، إذ إنّ «أكرم» كما تُقاس إلى حالة العدالة والفسق، وكما تقاس إلى حالة العلم بالحكم والجهل به، فإنّها كذلك تُقاس إلى حالة وجود المتعلق خارجاً، وعدم وجود المتعلق خارجاً.

وهذا الإنقسام إلى حال وجود المتعلق وعدمه، يكون إنقسام الإكرام فيه حال وجوده أو عدمه، إنقساماً أولياً وليس ثانوياً، لأنّ كل طبيعة في نفسها يمكن تصنيفها إلى حال وجودها وحال عدمها، بقطع النظر عن طرو الحكم عليها، يكون إنقسامها هذا أولياً.

وكان مقتضى القاعدة أن يكون دخوله تحت النحو الأول من الحفظ، لكن مع هذا يكون عدم دخوله مستثنى من النحو الأول من الحفظ والثبوت، وإنّما يكون له حفظ وثبوت آخر ثالث، وهو الحفظ الذاتي المغاير لكلا النحوين من الحفظ، إذ لا يُعقل أن يكون وجوب الإكرام محفوظاً في حال وجوب الإكرام، أو محفوظاً في حال عدم وجوب الإكرام بالتقييد اللحظي بالجعل الأول، ولا بالتقييد التيجتي بالجعل الثاني، ولا بالإطلاق المقابل لأي واحد من هذين التقيدين.

أمّا أنّه يُعقل كونه محفوظاً بالتقييد، سواء أكان لحاظياً بالجعل الأول،

أو تقييداً نتيجتياً بالجعل الثاني، فهذا واضح باعتبار أنه لا يُعقل أن يقيد الأمر بالإكرام بوجود الإكرام، كما لو قال: «أكرم إن لم يكن الإكرام موجوداً» فإن هذا واضح الإستحالة، لأن طلب الإكرام في كونه مقيداً بالإكرام تحصيل للحاصل، أو لغو، وكذلك لو كان طلب الإكرام حال كونه مقيداً بعدم الإكرام، فإنه لغو أيضاً، لأنه طلب للمتنع، إذن فحفظ الحكم وثبوته بكل من التقييدين غير معقول، وإذا إمتنع تقييده كذلك، إمتنع الإطلاق المقابل له حينئذٍ كما هو مسلك الميرزا، سواء أكان إطلاقاً بالجعل الأول أو إطلاقاً بالجعل الثاني، وذلك لأحد تقريرين:

أحدهما: هو كون إستحالة التقييد توجب إستحالة الإطلاق، كما برهن عليه الميرزا «قده»، باعتبار كون التقابل بين الإطلاق والتقييد من تقابل العدم والمملكة، فالإطلاق هو عدم التقييد في الموضع القابل للتقييد، فإذا إمتنع التقييد إمتنع عدم التقييد في الموضع القابل للتقييد، إذن إمتنع الإطلاق.

وثانيهما في المقام، هو: إنَّ الإطلاق يستبطن كلا المحذورين، يعني محذور التقييد بفرض وجود الفعل، ومحذور التقييد بفرض عدم الفعل، لأن الإطلاق يشتمل على إثبات الحكم، في كلتا الحالتين، فإذا كان إثبات الحكم في حال وجود الفعل، تحصيلاً للحاصل، وكان إثباته، في حال عدم وجوده، تحصيلاً للممتنع، إذن يكون الإطلاق المشتمل على كلا الإثباتين، مستبطناً لكلا المحذورين فيكون مستحيلاً حينئذٍ لا محالة، وبهذا يتبرهن عند «الميرزا» أن حفظ الحكم وثبوته في حالتي وجود الفعل وعدمه، لا يمكن أن يكون لا بالتقييد بالجعل الأول ولا بالتقييد بالجعل الثاني، ولا بالإطلاق المقابل لكل واحد منهما، إذن لا بدّ من إختراع حفظ ثالث غير الحفظين السابقين، وهو الحفظ الذاتي، فإنه يحفظ وجود الحكم في حال وقوع الفعل، وفي حال عدم وقوعه.

ومعنى كونه حافظاً للحكم بذاته هو: أنه بذاته متعرض لهذه الحالة، دون أن يحتاج إلى تقييد أو إطلاق، ليتعرض لهذه الحالة، فإنّ خطاب «أكرم»

بذاته يتعرض لمسألة وقوع الإكرام ولا وقوعه، فيبني أحدهما ويهدم الآخر، بينما هذا الخطاب نفسه «أكرم» لا يتعرض بذاته إلى مسألة عدالة العالم وفسقه، ومسألة وصول الحكم أو عدم وصوله، ومن هنا كان بحاجة إلى تقييد وإطلاق، وهذا بخلافه في مسألة وقوع الفعل وعدم وقوعه، فإنّ الحكم بذاته يتعرض لبناء أحد هذين الفرعين وطرده الآخر، وحينئذٍ لا يحتاج إلى حفظ من الخارج، بل هو بذاته يحفظ نفسه في هذه الحالة.

إذن معنى الحفظ الذاتي هو: كون الحكم محفوظاً بذاته في فرض الإمتثال والعصيان، وهذا نحو ثالث من الحفظ يختص به خصوص هذا القسم من الإنقسامات الأولية.

هذا تمام ما أفاده «الميرزا» في النقطة الأولى من هذه المقدمة.

٢ - النقطة الثانية: لبيان^(١) النقطة الرابعة في إمكان الترتب وعدم المنافرة بين الأهم والمهم هي: أنّه تبين بالتدقيق في الأنحاء الثلاثة لحفظ الحكم وثبوته، أن النحوين الأول والثاني يفترقان عن النحو الثالث بفارقين:

أ - الفارق الأول: هو أن الحفظ في النحو الأول والثاني نسبته إلى التقادير التي يحفظ في ضمنها الخطاب، نسبة المعلول إلى العلة، إذ هذا الحفظ مبني على وجود تلك التقادير، ومجهولٌ على أساس المفروغية عنها واقعاً في مرتبة متأخرة عنها، فمثلاً حفظ خطاب «أكرم» في فرض العدالة، هو حفظ للمعلول في فرض علته، سواء أكان هذا الحفظ بالتقييد أو بالإطلاق، فحفظه بالتقييد كما إذا قال المولى: «أكرم العالم» إذا كان عادلاً، فيكون قد حُفِظَ هذا الخطاب بالتقييد بالعدالة، فيكون الخطاب في طول العدالة، ومعلولاً لها، فتكون نسبته إلى التقييد نسبة المعلول إلى العلة، وأمّا إنحفاظ الحكم وثبوته بالإطلاق، كما لو قال المولى: «أكرم العالم» سواء أكان عادلاً، أو لم يكن عادلاً، فالأمر كذلك، لأن الإطلاق بديل التقييد فهو في مرتبته،

(١) فوائد الأصول - الكاظمي ٢٠٨/١

فإذا كان حفظه في مرتبة متأخرة عن التقييد، فحفظه هنا في المقام في مرتبة متأخرة عن الإطلاق أيضاً، وبهذا يثبت أن نسبة الحكم والخطاب إلى التقييد والإطلاق أي: إلى التقادير التي حفظ في ضمنها في الحفظ الأول والثاني، نسبة المعلول إلى العلة.

وهذا على خلاف الحفظ الثالث، إذ إنَّ نسبة خطاب «أكرم» إلى فرض وقوع الإكرام ولا وقوعه، نسبة العلة إلى المعلول، ذلك أن الخطاب هنا في النحو الثالث يتعرض بنفسه إلى إقامة بناء وهدم بناء، إذ يكون وقوع الإكرام الذي هو التقدير هنا، يكون في طول الخطاب، لا إنَّ الخطاب في طوله، كما في الحفظين السابقين، إذا فهما كان الخطاب في طول العدالة التي هي التقدير، بينما هنا في النحو الثالث، فإن التقدير الذي هو وقوع الإكرام في طول الخطاب، وكذلك يكون في طول الخطاب «ترك الإكرام» لأن ترك الإكرام بديل الإكرام.

والخلاصة: إنَّ الخطاب، بالنسبة إلى تقديرات الحفظ الأول والثاني، يكون بمثابة المعلول، وبالنسبة إلى تقديرات الحفظ الثالث، يكون بمثابة العلة.

ب - الفارق الثاني: بين الحفظ الثالث والحفظين الأولين، هو أنه: حيث أنَّ نسبة الخطاب في الحفظين الأولين إلى التقادير التي تحفظه، نسبة المعلول إلى تلك التقادير، فمعنى هذا أنَّ الخطاب لا يتعرض لهذه التقادير، لا هدماً ولا بناءً، ولا رفعاً، ولا وضعاً، ولا إيجاداً، ولا إعداماً، لأنه بمثابة المعلول لها، والمعلول ليس له أن يتصدَّى لإيجاد علته، وإنَّما هو تابع لعلته، وخاضع لها.

وهذا بخلاف، الخطاب المحفوظ في التقدير بالحفظ الثالث، فإنَّ هذا الخطاب هنا هو بنفسه يتعرض ويتصدَّى لإيجاد التقدير الذي حُفظ في ضمنه بالحفظ الثالث، لأنَّ هذا الخطاب بمثابة العلة لهذا التقدير، وشأن العلة هو

التصدّي والتصرف في معلولها إثباتاً ونفيّاً، هدماً وبناء، إذن فهذا الفارق
٤٨١
مرتّب على الفارق الأول.

٣ - النقطة الثالثة: لبيان المقدمة الرابعة في إمكان الترتب، هو أن يُقال:
إنّ نتيجة هذه البيانات هو فعليّة كلا الخطابين، «الأهم والمهم» وإجتماعهما
في حق العاصي التارك «للإزالة» حال عصيانه وتركه للأمر بالأهم، لأنّ الأمر
بالأهم هنا مطلق لهذا الفرض، والأمر بالمهم تحقّق شرطه، وهو ترك الإزالة.
إذن فقد اجتمع على المكلف أمران بالضدين: أمر بالإزالة وأمر بالصلاة،
ولكن هذا لا يستلزم التنافر والمطاردة بين الخطابين، لأنّ سنخ ثبوتها
وحفظهما مختلف، إذ إنّهما محفوظان بنحويْن مختلفين من الحفظ، فإنّ الأمر
بالمهم، «الصلاة» محفوظ في فرض ترك الأهم، «الإزالة» - بنحو الحفظ
الأول من قبيل محفوظة وجوب إكرام العالم في فرض العدالة، فهو محفوظ
بالتقييد اللحاطي بالجعل الأول، بينما الأمر بالأهم، «الإزالة»، محفوظ - في
فرض ترك «الإزالة» - بالحفظ الثالث، لأن ترك الإزالة بالنسبة إلى الأمر
بالإزالة لا يُعقل إنحفاظه فيهما، لا بالإطلاق والتقييد اللحاطي، ولا بالإطلاق
والتقييد النتيجة، بل هو محفوظ بالحفظ الذاتي، الحفظ الثالث، إذن فهما
سنخان متغايران من الحفظ.

ويترتب على ذلك التغير، أن الأمر بالمهم هنا، حيث كونه محفوظاً
بالحفظ الأول، حينئذٍ فهو لا يتعرض إلى حالة تقدير ترك الإزالة أصلاً، لأن
نسبته إلى هذا التقدير، نسبة المعلول إلى العلة، وقد عرفت أن المعلول لا
يتعرض إلى حال العلة فكأنّ لسانه يقول: إذا وُجدت علتني - وهي ترك
الإزالة - فأنا موجود، دون أن يتعرض إلى حال هذا التقدير، وهو أنه هل
سوف يترك الإزالة، أو لا يترك الإزالة، لأنه ليس من شأنه كمعلول أن يتعرض
إلى حال علته، لا هدماً، ولا بناء، ولا رفعاً ولا وضعاً.

وأما الأمر بالإزالة، «بالأهم»، فهو يتعرض بنفسه لهدم هذا التقدير،
باعتبار أن إنحفاظه في هذه الحالة، يكون بالحفظ الثالث، وبذلك ترتفع

المنافاة بين الخطابين والأمرين بالمقتضيين، لإرتفاع المنافاة بين المقتضيين - بالفتح - لأن التنافي بين هذين الأمرين المقتضيين، فرع التنافي بين المقتضيين، بالفتح، والمفروض أنه لا تنافي بين المقتضيين - بالفتح - وذلك لأن الأمر بالأهم يتعرض إلى هدم ترك الأهم، «الإزالة» وإيجاد الأهم، الإزالة، لما عرفته سابقاً، بينما الأمر بالمهم، «الصلاة» لا يتعرض إلى هدم الأهم لما عرفته سابقاً، لأنّ إنحفاظ الأمر بالصلاة في فرض ترك الإزالة، إنحفاظ من قبيل إنحفاظ المعلول في فرض وجود علته، فهو لا يتعرض إلى ترك الإزالة، أو عدم تركها، وإنّما يتعرض إلى أنه لو فرض ترك الإزالة، فحينئذ يأتي بالصلاة، وأمّا الأمر بالأهم فإنه لا يقتضي نفي الصلاة وتركها، على تقدير فعل الإزالة، لكي يكون على خلاف مقتضى الأمر بالمهم، وإنّما يهدم ترك الإزالة نفسها، دون أن يهدم شيئاً آخر على تقدير ترك الإزالة. إذن لا تنافي بين المقتضيين - بالفتح - وإنّما مقتضى الأمر بالأهم هو هدم ترك الإزالة دون أن يقتضي هدم الصلاة المهم، على تقدير ترك الإزالة، وكذلك الأمر بالصلاة فإنه بالعكس لا يقتضي هدم ترك الإزالة، وإنّما يقتضي إيقاع الصلاة على تقدير ترك الإزالة، إذن فما يقتضيه أحد الأمرين متعاكس مع ما يقتضيه الآخر، فما يقتضي الأمر بالأهم هدمه، لا يقتضي الأمر بالمهم إثباته، وما يقتضي الأمر بالمهم هدمه، لا يقتضي الأمر بالأهم إثباته.

وبناء على هذا، فإنه لا تعارض بين الأمرين، ويكون الترتب معقولاً.

وهذا الكلام، وإنّ لم يكن صريحاً في عبائر المحقق النائيني «قده»، لكنّه صريح في عبائر السيد الخوئي «قده».

والآن نعلّق على المقدمة الرابعة بعد إستعراض نقاطها الثلاث تباعاً:

١ - أمّا النقطة الأولى: فقد كان موجزها يصور ثلاثة أنحاء من حفظ

الحكم وثبوته:

فكان الحفظ الأول للحكم، بالإطلاق والتقييد بالجعل الأول، وهذا شأن الإنقسامات الأولية.

وكان الحفظ الثاني للحكم، بالإطلاق والتقييد النتيجةي بالجعل الثاني، وهذا شأن إنحفاظ الحكم وثبوتة في الإنقسامات الثانوية.

وكان الحفظ الثالث للحكم وثبوتة حفظاً ذاتياً، وهذا شأن حفظ الخطاب وثبوتة، بالنسبة إلى ما يتعرض له بذاته من بناءٍ وهدمٍ، في فرضي الإمتثال والعصيان.

هذه خلاصة النقطة الأولى وقد تقدمت براهينها مفصلة.

وأما تعليقنا فهو: إنّ الحفظ الأول للخطاب وثبوتة بالتقييد والإطلاق للحاظيين بالجعل الأول، أمر صحيح ومعقول، رغم أننا نختلف مع المحقق النائيني «قده» في فهم الإطلاق، وكونه لحاظياً دائماً، أو إنّهُ يمكن أن يكون ذاتياً ومن دون لحاظ للإطلاق كما تذكر هذا فيما تقدم في أبحاث التعبدية والتوصلي.

وأما ثبوت الحكم وحفظه بمتتم الجعل، ونتيجة الإطلاق في الإنقسامات الثانوية، فقد تقدم الكلام عنه مفصلاً أيضاً في بحث التعبدية والتوصلي، عندما جعله المحقق النائيني «قده» أحد الموارد التي طبق فيها حفظ الحكم لجهة أخذ قصد إمتثال الأمر في متعلق الأمر، على أساس أنّ إنقسام الصلاة إلى صلاة مع قصد الإمتثال، وصلاة دون قصد الإمتثال، إنقسام ثانوي، حيث ذكر هناك بأن حفظ الحكم بالإطلاق والتقييد بالجعل الأول غير معقول، لأن التقييد مستحيل فيه، وإذا إستحال التقييد إستحال الإطلاق، ومن هنا إضطرّ إلى تصور متمم الجعل، وأن حفظ الحكم وثبوتة يكون بالجعل الثاني تقييداً بحسب النتيجة، أو إطلاقاً بحسب النتيجة، كما تقدم الكلام مفصلاً حول ذلك.

وقد قلنا هناك: إنّ أيّ إنقسام من الإنقسامات الثانوية، إن لم يقم برهان

على إستحالة تقييد الحكم بإحدى الخصوصيتين المنقسم إليهما الحكم إنقساماً ثانوياً، إن لم يَقم برهان على إستحالة التقييد بالجعل الأول، حينئذ يكون التقييد معقولاً ويصبح الإطلاق معقولاً وضرورياً بنفس الجعل الأول، وإنْ فُرض أنه قام برهان على إستحالة التقييد بالجعل الأول، فهذا يوجب ضرورة الإطلاق، فيكون الحكم محفوظاً بالحفظ الأول، لكن بالإطلاق.

وليس من الصحيح أن يُقال: إنه إذا إستحال التقييد إستحال الإطلاق، بدعوى أن التقابل بينهما تقابل العدم والملكة، إذ إننا أوضحنا فيما سبق، أن التقابل بينهما هو تقابل السلب والإيجاب، فإذا إستحال التقييد بقيد يصبح الإطلاق ضرورياً بنفس الجعل الأول، أي: إنه إذا إستحال الإيجاب تعين السلب، إذن فالحكم يُحفظ ويكون دائماً إما بالتقييد بالجعل الأول، أو بالإطلاق بالجعل الأول، إن أمكن التقييد، إذن فيُعقل حفظ الحكم بكلا النحويين تقييداً أو إطلاقاً بالجعل الأول، كما عرفت مبرهنأ عليه في بحث التعبدي والتوصلي.

وأما النحو الثالث من أنحاء الحفظ، وهو: كون الخطاب بذاته حافظاً لنفسه في الفروض التي هو بذاته يتعرض لها، كما في فرض الفعل وفرض الترك.

وهنا قال المحقق الميرزا «قده»: إنَّ إنحفاظ الحكم والخطاب في فرض الفعل والترك، يستحيل أن يكون بالإطلاق والتقييد، بل يجب أن يكون إنحفاظه إنحفاظاً ذاتياً، إذن فكلامه هنا له شقان:

١- شق سلبي وهو أنه يستحيل أن يكون إنحفاظ الحكم والخطاب في فرض الفعل والترك بالإطلاق والتقييد.

٢- وشق إثباتي، وهو أن الحكم والخطاب ينحفظ إنحفاظاً ذاتياً في تقديري الإمتثال والعصيان.

أما الشق السلبي من كلام الميرزا «قده»: فهو صحيح، إذ لا إشكال في

إستحالة إنحفاظ الحكم في فرضي الإمثال والعصيان بالتقييد، إذ لا يمكن تقييد الأمر بوقوع الإكرام، أو بعدم وقوعه، لما تقدّم سابقاً.

وبقي أن نعرف أنّ حفظ الحكم وثبوتة بالإطلاق عندما يستحيل التقييد هو أيضاً مستحيل عند المحقق الميرزا «قده».

وكنا قد إستفدنا من كلام المحقق الميرزا «قده» وجهين لإستحالة ثبوت الحكم بالإطلاق عندما يستحيل التقييد.

وكان مفاد الوجه الأول هو: إنّه إذا إستحال التقييد، إستحال الإطلاق، تطبيقاً للقاعدة التي أسّسها وعليها بنى عدم إنحفاظ الحكم وثبوتة بالإطلاق، بعد أن كان التقييد مستحيلاً.

وقد ذكرنا في (بحث التعبدى والتوصلي) أنّ هذه القاعدة غير صحيحة، لأن التقابل بين الإطلاق والتقييد ليس تقابل العدم والملكة، كما ذهب إليه الميرزا «قده»، ولا تقابل التضاد كما يقول به السيد الخوئي «قده»، وإنّما التقابل بينهما هو تقابل السلب والإيجاب، وعليه نبي أنه إذا إستحال أحدهما تعيّن الآخر، كما تقدم برهانه سابقاً.

وكان مفاد الوجه الثاني لإستحالة ثبوت الحكم بالإطلاق عند الميرزا «قده» كما تقدم ذكره، هو: إنّ الإطلاق جمع بين القيود، فإذا إستحال تقييد الأمر بفرض وقوع الفعل، وإستحال تقييده بفرض عدم وقوعه، أنتج أن الأمر في كلا الحالين، الذي هو معنى الإطلاق، جمع بين المقيدين، فيكون مستتبناً لكلا المحذورين، إذن فيستحيل الإطلاق أيضاً.

وقد تقدم منّا في بحث (التعبدى والتوصلي) مناقشة هذا الوجه وإبطاله.

وخلاصة ما ذكرناه هو: إنّ الأمر بالمقيّد إذا كان مستحيلاً، فالإستحالة تارة يكون مصبّها ذات الأمر المتعلق بذات المقيّد، وأخرى يكون مصبّها التقييد لا ذات المقيّد.

فإن كان مصبها ذات الأمر، بمعنى كون إستحالة حفظ الحكم على الحصة الخاصة من قبيل توجيه التكليف إلى المكلف العاجز، فإن هذه الإستحالة ثابتة في الإطلاق أيضاً، لأن مصبها ذات المقيّد، وفي مثله إذا إستحال المقيّد إستحال المطلق أيضاً، لأن المطلق يشتمل على ثبوت الحكم للعاجز، فكما يستحيل تخصيص العاجز للأمر، فأيضاً يستحيل إطلاق الأمر للعاجز أيضاً.

وأما إذا كان مصب الإستحالة هو التقييد، لا ذات المقيّد، حينئذ ليس إذا إستحال التقييد إستحال الإطلاق، لأنّ مركز التقييد ليس في المطلق، إذ الإطلاق ليس هو الجمع بين التقيدين، بل الإطلاق إلغاء للتقييدات كلها.

ومقامنا من قبيل الثاني لا الأول، لأنّ الإستحالة ليست في توجه الأمر بالإزالة حين وقوعها، وإنّما الإستحالة في تخصيص الأمر وتقييده بفرض الوقوع.

أو قل: إنّ مقامنا من الثاني لا الأول، إذ لا محذور في حفظ الحكم وثبوته في حالتي العصيان والإمتثال، وإنما المحذور في نفس تقييد الحكم بحالة العصيان، أو حالة الإمتثال، فيرتفع بالإطلاق. إذن فالوجه الثاني لإبطال الإطلاق أيضاً غير صحيح.

وبهذا يتضح أنه لا موجب لدعوى إستحالة إطلاق الخطاب لحالتي «الإمتثال والعصيان»، و«الفعل والترك»، هذا حال الشق السلبي من كلام الميرزا «قده».

وأما الشق الإيجابي من كلامه، فهو: كون الحكم محفوظاً وثابتاً في حالتي الإمتثال والعصيان، بدعوى أن الخطاب والحكم بذاته يتعرض لهاتين الحالتين هدماً وبناءً، وحينئذ لا حاجة إلى حافظ من الخارج، بل يكون محفوظاً بذاته.

هذا الكلام أيضاً لا يمكن المساعدة عليه، لأننا لم نحصل معنى معقولاً

من الحفظ الذاتي، لأنّ الحكم المجعول، هو بحسب الحقيقة، تابع لموضوعه الذي جُعل عليه هذا الحكم، فكلّما إنطبق موضوعه على مورد، ثبت الحكم في ذلك المورد، وإنطبق الموضوع على مورد فرع كون ذلك الموضوع مقيداً بذلك المورد، أو مطلقاً، لم تؤخذ فيه خصوصيّة عدم ذلك المورد، إذن فالحكم المجعول من ناحية أنه هل يثبت في مورد، أو لا يثبت في مورد، ليس له نظر، وليس له حول أو قوة، دائماً هو تابع في ثبوته لإنطبق موضوعه، وثبوته لموضوعه فرع الإطلاق والتقييد، وأما أنّ الحكم بذاته يتعرض للعصيان والإمتثال، فهو صحيح. فإن الحكم بذاته، يُحرّك نحو الفعل، أي: نحو متعلقه، ويطرد تركه ذاتاً.

إلا أنّ هذا التحريك والتقريب نحو متعلقه، وطرد وهدم تركه ذاتاً، هو فرع وجوده في نفسه، ووجوده حين يوجد تابع لموضوعه لا محالة، إذ كلّما إنطبق موضوعه وُجد، وموضوعه إنّما ينطبق على حالة، إذا كان مقيداً بها، أو مطلقاً من ناحيتها لا محالة.

أو فقل: إنّ الحكم يحرك نحو متعلقه، ويهدم تركه ذاتاً، إلا أنّ هذا التحريك فرع ثبوته، وثبوته أول الكلام، إذ إنّنا نتكلم فيما يحفظ ثبوته.

إذن ففرق بين النحويين من التعرض، بين كون الحكم المجعول متعرضاً للفعل والترك، بمعنى كونه مقرباً نحو أحدهما ومبعداً عن الآخر، وبين كونه بذاته متعرضاً إلى حفظ وجوده في حالتي الإمتثال والعصيان.

فإن كان المراد هو النحو الأول من التعرض، فهم صحيح، لكنّه ليس بمفيد، إذ كلامنا في أنه كيف يحفظ وجوده في نفسه، إذ إنّ تعرّضه فرع ثبوته أولاً، وكلامنا في ما يحفظ وجوده وثبوته.

وإنّ كان المراد من التعرض أنه بذاته يتعرض إلى حفظ وجوده في حالتي الإمتثال والعصيان، فهذا أمر غير معقول، وكونه مقرباً ومبعداً بذاته، هذا لا يكون دليلاً على أنه يكون حافظاً لذاته.

والخلاصة، هي: إنّ مقربيته ومبعديته بذاته عن متعلقه، أمر صحيح، لكن ذلك فرع وجوده بذاته، وكلامنا في أنه كيف وجد بذاته في المقام، وحيث أنه حكم مجعول على موضوع مقدّر الوجود، فهو لا محالة تابع لوجود ذلك الموضوع المقدّر الوجود، ووجوده وإنطباقه لا يكون إلاّ مع التقييد والإطلاق، لا محالة، إذن فالإنحفاظ بذاته أمر غير معقول.

٢ - النقطة الثانية: من المقدمة الرابعة، حيث إدّعى الميرزا «قده» أنّ نسبة الحكم إلى التقدير الذي يُحفظ الحكم ضمنه بالنحو الأول، أو بالنحو الثاني، هو نسبة المعلول إلى العلة، ونسبة الحكم إلى التقدير الذي يُحفظ فيه بالنحو الثالث هو نسبة العلة إلى المعلول فهنا كلامان:

أمّا الكلام الأول: فهو كما أفاده المحقق الميرزا «قده»، من أنّ نسبة الحكم إلى التقدير الذي يُحفظ الحكم ضمنه، بالنحو الأول، أو بالنحو الثاني من أنحاء الحفظ بالتقييد أو بالإطلاق، فهو صحيح كما أفاده «الميرزا» فإنّ نسبة الحكم في ذلك، نسبة المعلول إلى العلة.

أمّا إذا كان حفظه بالتقييد، فنسبته نسبة المعلول إلى العلة كما قيل، فإنّ وجوب الحج محفوف في فرض الإستطاعة بالتقييد بالإستطاعة، لأنه مقيّد بها، فيكون بمثابة المعلول إلى الإستطاعة.

وأمّا إذا كان حفظ الحكم بالإطلاق بالجعلين الأول والثاني، فقد قال الميرزا «قده»: «إنّه إذا كان الحكم محفوظاً بالتقييد، وكان على نحو المعلول مع العلة، فإنّ حفظ الحكم بالإطلاق يكون كذلك على نحو المعلول مع العلة، لأنّ الإطلاق بديل التقييد، فيكون في مرتبته، فيكون نسبة الحكم إلى الإطلاق أيضاً نسبة المعلول إلى العلة.

وهنا نختلف مع الميرزا «قده»: فإنّه إنّ أراد بالإطلاق، الإطلاق الذي هو عمل المولى في عالم الجعل المقابل للتقييد، فهو صحيح، لأنّ الحكم يكون ثبوته لسائر الحصص فرع الإطلاق.

لكن هذه الفرعية والمعلولية لا تحتاج إلى دعوى أنّ الإطلاق في رتبة التقييد، وأنه كما أن الحكم في طول التقييد فيكون في طول الإطلاق، لأنّ الإطلاق في رتبة التقييد وبديله، بل ابتداءً يكون هذا المطلب خارجاً، فإنّ ثبوت الحكم بوجوب الحج على المستطيع في طول التقييد بالإستطاعة. وكذلك فإنّ ثبوت الحكم بوجوب الصلاة على المستطيع في طول إطلاق الحكم من قبل المولى، وإلاّ لو قيده «بالفقير» لما شمل وجوب الصلاة، المستطيع غير الفقير، فيكون ثبوت حكم وجوب الصلاة للمستطيع، غير الفقير، فرع الإطلاق أيضاً، لا محالة، وهذه الفرعية أصيلة، ولكن لا بدعوى، أن الإطلاق بديل عن التقييد.

هذا إذا لوحظ الإطلاق الذي هو عمل المولى في عالم الجعل المقابل للتقييد، لكن ليس هذا هو الملحوظ.

وإنّ أراد بالإطلاق الإطلاق بلحاظ التقادير المنسوب إليها الحكم، كما في إطلاق حكم وجوب صلاة الظهر، لناحية الإستطاعة المالية وعدمها، حيثنّ لا يوجد أي تأخر رتبي لوجوب صلاة الظهر عن الإستطاعة، إذ وجوب صلاة الظهر على المكلف المستطيع، ليس في طول إستطاعته أصلاً، وإنّ كانت تصح في طول إطلاق جعل المولى، لا في طول الإستطاعة للفقير والغني، وكون الإطلاق بديلاً عن التقييد، كما يكون في طول الإطلاق، يكون في طول التقييد أجنياً عن محل الكلام، لأنّ ما هو بديل عن التقييد، إنّما هو الإطلاق حينما يلحظ الإطلاق والتقييد بما هما عملان للمولى في عالم جعل الحكم، إذ لا معنى لما يُقال من أن وجوب صلاة الظهر على المستطيع في طول الإطلاق، لو أُريد بالإطلاق الذي يكون الإطلاق بلحاظه كما في تقدير الإستطاعة، بينما إذا كان المراد بالإطلاق عملية الإطلاق من قبل المولى، فلا إشكال في أنّ ثبوت الحكم للمستطيع في طول تلك العملية ابتداءً بلا حاجة إلى توسيط دعوى أن الإطلاق بديل عن التقييد، إذ أن ما نريد أن نثبت هو طولية الحكم بالنسبة إلى التقدير.

والخلاصة هي: إِنَّ الحكم الثابت بالتقييد هو كما أفاده الميرزا «قده»، يكون ثبوته فرع ثبوت القيد وفي طوله، وأما الحكم الثابت بالإطلاق الشامل التقدير من التقادير، فلا يكون ثبوته فرع ذلك التقدير كما تقدم، إذ إِنَّ وجوب الصلاة الثابتة للمستطيع الغني بسبب إطلاق «صل»، لا يكون فرع غنى الغني أو فقره.

نعم ثبوته فرع ثبوت الإطلاق، وفي طوله في عملية الإطلاق من قبل المولى، حين جعله وإنشائه ودون توسط دعوى، كون الإطلاق بديلاً عن التقييد، فإنَّ هذه الطولية خارجة عن محل الكلام.

وأما الكلام الثاني، وهو كون نسبة الحكم إلى ما حُفظ فيه بالنحو الثالث نسبة العلة إلى المعلول: فإننا لو تعقلنا أن نسبة الحكم إلى الفعل هي نسبة العلة إلى المعلول، ولكن لا يمكننا تعقل كون نسبته إلى ترك الفعل، نسبة العلة إلى المعلول، إلا بدعوى كون الترك بديلاً عن الفعل، وأنَّ ما يكون بديلاً عن المتأخر يكون متأخراً، وهو كما ترى بطلانه، إلا إذا قيل بكون النقيضين في رتبة واحدة وهو أوضح بطلاناً.

٣ - النقطة الثالثة: في المقدمة الرابعة لبيان إمكان الترتب، وهي: إِنَّهُ لا تنافي بين الأمر بالأهم، والأمر بالمهم.

وخلاصة تعليقنا عليها، هو: إِنَّ الأمر بالمهم، وإنَّ كان لا يقتضي ترك الأمر بالأهم كما ذكر، إلا أنَّ الصحيح هو أنَّ الأمر بالأهم يقتضي ترك الأمر بالمهم، فيكون التنافر والمطاردة فيهما بين المقتَضِيَّين بالفتح ثابتاً، فيثبت التنافر فيهما بين المقتَضِيَّين - بالكسر -.

وإنَّ شئتَ قلت: إِنَّهُ إن كان المقصود في كلام الميرزا «قده» من عدم التنافي بين الأمرين، «الأهم والمهم» بدعوى أنه لا تنافي بين مقتَضِيَّيهما بالفتح - بتقريب أن الأمر بالمهم - «الصلاة» - يقتضي الصلاة على تقدير ترك الإزالة، ولا يقتضي إيجاد ترك الإزالة، وأنَّ الأمر بالإزالة - «للأهم» - يقتضي

إيجاد «الإزالة»، وطرّد ترك «الإزالة»، ولا يقتضي إعدام «الصلاة» على تقدير ترك الإزالة، إذن فلا تنافي بين المقتضيين.

إن كان هذا مقصود الميرزا «قده» من عدم التنافي بين الأهم والمهم، فإن هذا المقصود غير تام، وإثما الصحيح هو وجود التنافي بين مقتضي الأمر بالأهم ومقتضي الأمر بالمهم، ذلك أن الأمر بالمهم يقتضي التقريب نحو فعل «الصلاة» في فرض ترك الإزالة، ونفس هذا الفرض يُقال في الأمر بالأهم، فإن الأمر «بالإزالة» يقتضي التباعد عن «الصلاة» لأنه يقتضي التقريب نحو فعل الإزالة.

وقول الميرزا «قده»: إنّ الأمر بالأهم لا يقتضي هدم المهم على تقدير ترك الأهم،، وإثما جل ما يقتضيه الأمر بالأهم هو هدم ترك الأهم، هذا الكلام مدفوع.

بأنه إن كان قصدكم من ذلك هو أن الأمر بالأهم ليس له إقتضاء لهدم المهم يكون هذا الإقتضاء لترك المهم مشروطاً بترك الأهم، فهذا صحيح، فإنّ الأمر بالأهم ليس له إقتضاء مشروط بترك الأهم، بل لا يمكن إثبات الأمر بالأهم مقيداً بتقدير ترك الأهم، كما تقدّم وعرفته، ولكن الأمر بالأهم له إقتضاء لترك المهم، «الصلاة»، في حال ترك الأهم، «الإزالة» لا مشروطاً بترك الإزالة، لأنّ إقتضاءه هذا مطلق ثابت، حتى في حال ترك الأهم، «الإزالة»، إذ من الواضح أن الأمر بالأهم، «الإزالة»، يقتضي بقول مطلق التقريب نحو الأهم، والتقريب نحو أحد الضدين هو تباعد عن الضد الآخر لا محالة، إذن فالأمر بالأهم يقتضي بقول مطلق حتى في حال تركه، يقتضي التباعد عن المهم، «الصلاة».

فكون الأمر بالأهم يقتضي طرد ترك الأهم، ولا يقتضي طرد المهم مشروطاً بعدم الأهم، هو صحيح.

ولكن مدعى الميرزا أنّ الأمر بالأهم في حال عصيانه، يقتضي هدم

المهم دون أن يكون مشروطاً هذا الإقتضاء بترك الأهم وعصيانه، بل إقتضاه مطلق ثابت حتى في حال ترك الأهم.

وإن كان مقصودكم أن الأمر بالأهم، - «الإزالة»، لا يقتضي هدم وطرده المهم، «الصلاة»، حيث لا يكون له إقتضاء مقيد في هذا الحال، ولا إقتضاء مطلق لهذا الحال، إن كان هذا مقصودكم، فهو غير صحيح، فإن الأمر بالأهم يقتضي التقريب نحو الأهم، وهذا التقريب نحو الأهم مساوق للتباعد عن المهم، لا محالة، وهذا إقتضاء مطلق ثابت في حال فعل الأهم، وفي حال تركه معاً، وهذا كافٍ في وقوع المنافرة والمطاردة بين المقتضيين - بالفتح -، ويكون كلام الميرزا «قده» أشبه بالمغالطة، حيث يُقال، بأن الأمر بالمهم يقتضي المهم على تقدير ترك الأهم، ولا يقتضي طرد ترك الأهم، وهذا صحيح، كما يُقال أن الأمر بالأهم يقتضي الأهم ولا يقتضي، مشروطاً بترك الأهم، هدم المهم، وهذا صحيح أيضاً.

ولكنه مع هذا فهو يقتضي طرد المهم إقتضاءً ثابتاً في حال ترك الأهم، لا إقتضاء مشروطاً بترك الأهم، وهذا يكفي لتصور التنافر بين هذا المقتضي وذاك المقتضي، لأن الأمر بالأهم له مقتض، وهو التباعد عن المهم بقول مطلق حتى في حال ترك الأهم، والأمر بالمهم له مقتض، وهو التقريب نحو المهم في حالة واحدة من الحالات التي يشملها الأمر بالأهم، إذن في تلك الحالة يوجد مقتضيان - بالفتح - متنافران لا محالة.

والنتيجة هي: إنَّ حلَّ الترتب وتوجيه إمكانه، بدعوى أنه لا تنافي بين مقتضي الأمر بالأهم ومقتضي الأمر بالمهم، هذا الحل غير صحيح، لوجود التنافي بين المقتضيين «بالفتح».

وإن كان مقصودكم - كما هو الصحيح - بأنه وإن كان هناك تنافٍ بين المقتضيين - بالفتح - فإنَّ هذا لا يضر بعملية الترتب، ما دام أنه لا يوجد تنافٍ بين نفس الإقتضائين، بسبب كون أحدهما مترتباً على عدم تأثير الآخر، إذ كلُّ

إقتضاءين كان أحدهما مترتباً على عدم تأثير الآخر، يستحيل أن يكون بينهما مزاحمة وممانعة.

وهذه هي نكتة إمكان الترتب، كما سيأتي توضيحه، إن شاء الله تعالى.

وهذه النكتة لا يتوقف بيانها على كل هذه الكلمات والمطالب المعقّدة في نفسها، فضلاً عن كون صورتها أصعب بكثير من التصديق بإمكان الترتب، إذ إمكان الترتب يكاد يكون مسلماً عند الناس، دون تجشّم هذه المقدمة التي ليس لها دخل في إمكان الترتب أصلاً، لأن نكتته في كون إقتضاء الأمر بالمهم مترتباً على عدم تأثير إقتضاء الأمر بالأهم، مهما كان سنخ حفظهما ونوعه.

٥ - المقدمة الخامسة: من مقدمات إمكان الترتب في كلام المحقق النائيني «قده» هي: ما مهّد به الميرزا «قده» لدفع بعض إشكالات المنكرين للترتب، كما سنعرض لها بعد بيان دليل إمكان الترتب وفذلكته، كما أراد بها إقتناص إمكان الترتب من مقدمات أربع مهد بها لذلك، لا سيّما خصوص المقدمة الثانية والرابعة، حيث أنه في المقدمة الثانية، أثبت عدم مطاردة المهم للأهم من خلال إثبات أن الواجب المشروط لا يخرج عن كونه مشروطاً بتحقيق شرطه، وفي المقدمة الرابعة أثبت أن الأمر بالأهم هو أيضاً لا يطارده الأمر بالمهم.

ولكنّ المحقق النائيني «قده» ذكر هنا نكتة جديدة لتعزيز برهان إمكان الترتب، مضافاً إلى ما ذكره في تلك المقدمات.

وحاصل هذه النكتة الجديدة هو أن يُقال: إنّنا لا نتعقل وجهاً لإمتناع الأمر بالضدين إلّا كون الأمر بينهما يؤدّي إلى طلب الجمع بينهما، فلو أمكننا أن نُثبت أن الأمر بالضدين على نحو الترتب، لا يؤدّي إلى طلب الجمع بينهما ترتيباً، وإن أدّى إلى الجمع في الطلب، حيثنّ لا يبقى محذور بالأمر بهما على نحو الترتب.

وهنا ذكر الميرزا «قده»، أنّ الأمر بالضدين إنّما يلزم منهما المحذور في حالتين :

أ - الحالة الأولى : هي أن يكون الأمر متعلقاً بعنوان الجمع بحيث يكون الجمع، بينهما مطلوباً بعنوانه .

ب - الحالة الثانية : هي أن يكون كلاً من الأمرين، أو أحدهما، مقيداً بفرض إمتثال الآخر، أو أن كلاً منهما مطلق من حيث إمتثال الآخر، أو عدم إمتثاله، إذ هنا أيضاً يؤدّي الطلبان إلى طلب وقاع الجمع، وإن لم يكن عنوان الجمع تحت الطلب، لكن واقع الجمع، أي : إنّ هذا وذاك يكون تحت الطلب فيكون مستحيلاً، لأنه من طلب الجمع بين الأمرين بالضدين .

وأما لو فرض وجود طلبين أحدهما مشروط بترك إمتثال الآخر، ففي مثل ذلك لا يُتصور كون مثل هذا الطلب من طلب الجمع بين الضدين .

وذلك ببرهان أنه لو تعلّق أحد الأمرين بالإزالة، وتعلّق الأمر الآخر بالصلاة مشروطاً بترك الإزالة، فإنّه حينئذٍ لو فرض محالاً جمعُ المكلف بين هذين الضدين في وقت واحد، بحيث يكون مرجعهما إلى طلب الجمع بينهما، للزم من ذلك إمّا إجتماع النقيضين، وإمّا وجود المعلول بلا علة، لأن مطلوبيّة الصلاة مع فرض وجود الإزالة، إنّ كان مع فرض حفظ موضوعها، وهو ترك الإزالة أيضاً، فيلزم إجتماع النقيضين، وإن كان من دون فرض حفظ موضوعها، فيلزم وجود الحكم من دون موضوعه، وهو على حدّ وجود المعلول بلا علة .

إذن على فرض وقوع الفعلين، وإجتماعهما خارجاً، يستحيل أن يتّصفا بالمطلوبيّة والوجوب، بل الأمر بالأهم هو الذي يتّصف بالوجوب، ويكون المهم غير واجب لعدم تحقق شرطه، وهو ترك الأهم، وإذا إستحال طلبُ جمعهما معاً، فهذا معناه، أن الأمرين الترتيبين ليس مرجعهما إلى طلب الجمع، وإنّما إلى الجمع في الطلب .

وبهذا البرهان يتبرهن أنّ الأمر بالأهم على الإطلاق، والأمر بالمهم مشروط بترك الأهم، هذان الأمران ليسا من طلب الجمع بين الضدين، إذن فلا محذور في جمع طلبهما على نحو ما عرفت، وعليه فثبوتهما على وجه الترتب معقول.

وهذه الدعوى، إذا لم نرجعها إلى النكتة المنوّه عنها سابقاً، والتي هي ملاك إمكان الترتب، فلا تكون هذه الدعوى كافية في إثبات المدّعى.

وتلك النكتة هي الطولية بين الإقتضائين، بمعنى كون إقتضاء الأمر بالمهم منوطاً بعدم تأثير إقتضاء الأمر بالأهم، وحينئذٍ يستحيل وقوع التنافي والتزاحم بين هذين الإقتضائين، كما سيأتي توضيح ذلك، إن شاء الله.

وأما بيان الميرزا «قده» بمفرده مجرداً عن تلك النكتة، فهو معرّض للنقض والمغالطة.

إذ قد يغالط مغالط ويقول: إنّهُ بعد فرض فعلية الأمرين بالضدين معاً، لا محالة يكون مرجعهما إلى طلب الجمع بينهما وهو محال.

وأما برهانكم على أنّ الأمر بهما ليس من طلب الجمع بينهما، بدعوى أنّه لو فُرض محالاً وقوع الضدين معاً لما إتّصفا بالمطلوبية.

هذا البرهان منقوض، وذلك لأنّ فرض وقوع الضدين معاً، تارة يكون بلا فرض وقوع النقيضين أيضاً معاً، وهما «فعل الإزالة وترك الإزالة»، وأخرى نفرض وقوع الضدين معاً، وهما «الصلاة والإزالة» ووقوع النقيضين معاً أيضاً، وهما «الإزالة وترك الإزالة».

وحينئذٍ فإنّ فُرض إجتماع الضدين فقط، من دون إجتماع النقيضين، حينئذٍ يكون عدم إتصاف المهم بالمطلوبية، بإعتبار أنّه ليس مصداقاً للمطلوب، لا بإعتبار كونه غير مطلوب، إذ الأمر بالمهم مقيد بحسب الفرض بترك الأهم، إذن فترك الأهم قيد لوجوب المهم، وكل قيد يؤخذ في الوجوب

يؤخذ في الواجب، بمعنى أنه يستحيل إطلاق المادة لحال فقده، فيكون الواجب، ولو بحسب النتيجة، بهذا المعنى مقيداً أيضاً بنفس ذلك القيد حيث ترجع قيود الهيئة والوجوب إلى المادة والواجب، وحينئذ يكون عندنا واجبان: أحدهما ذات الإزالة، والآخر الصلاة المقيدة بترك الإزالة، كما لو فرض أنّ المولى أمر بهذين العنوانين صريحاً فقال: «أزل النجاسة من المسجد»، و«صل صلاةً مقيدةً بترك الإزالة»، وحينئذ لو إقتصرنّا على فرض وقوع الضدين فقط محالاً في الخارج، فمعنى هذا، أننا لم نفرض وقوع المطلوبين، لأن المطلوبين هنا أحدهما مقيد بترك الآخر، والمفروض أنه لم يُترك الآخر، بل وقعا معاً، فيكون هذا لغواً، إذن فالجمع الخارجي لم يكن مطلوباً، لأنه لم يكن مصداقاً لما تعلّق به الطلب، وليس لقصور في المطلوبة.

وإن فرض اجتماع النقيضين أيضاً «الإزالة وعدم الإزالة» وأنّ الأهم موجود ومعدوم في آن واحد مع فرض وجود المهم، «الصلاة»، فمعنى هذا، أنّ كلا الفعلين، واجبان ومطلوبان معاً لتحقيق شرط وجوبهما خارجاً، فالصلاة تكون مطلوبة لأنّ وجودهما فعلي، وهذا^(١) مصداق للواجب، والإزالة أيضاً تكون مطلوبة، لتحقيق شرط^(٢) وجوبها كذلك خارجاً.

إذن فدعوى الميرزا «قده» إن لم نرجعها إلى نكتة ملاك الترتب، لا تكون كافية لإثبات المدعى، إذ يمكن لمغالط أن يقول: إن هذه الدعوى هي من طلب الجمع بين الضدين، لا من الجمع بين الطلبين.

لأنه إن كان هذا الجمع الذي تقولون إنّه يقع محالاً، هو الجمع بين الضدين فقط، إذن فعدم وقوعه على وجه المطلوبة، لا يكشف عن عدم

(١) صيرورة الواجب المهم فعلياً، إنما كان بسبب تحقق شرطه، وهو اجتماع النقيضين الإزالة وعدمها في آن.

(٢) وهو نفس سبب وجوب المهم.

مطلوبية الجمع، إذ إنّ عدم وقوعه على هذه الصفة، لم ينشأ من ناحية أن الجمع ليس مطلوباً، بل نشأ من ناحية أن الواجب لم ينطبق على هذا المصداق الخارجي، لأن الواجب هو المهم المقيّد بترك الأهم، حيث أن ترك الأهم قيد للوجوب، فهو إذن قيد للواجب، لأنّ قيد الوجوب معناه عدم إمكان إطلاق المادة «الواجب» لحال فقد القيد، إذن فلا محالة لا ينطبق المطلوبان على النفسيتين خارجاً.

وإن كان هذا الجمع المحالي، جمعاً بين الضدين والنقيضين معاً، إذن فكلا الفعلين سوف يقع على صفة المطلوبة لا محالة، لتحقيق شرط وجوبهما خارجاً، فيُمثّل الأمر بالإزالة والأمر بالصلاة، لفعلية وجوبهما، وحينئذ يكون الجمع الخارجي مطلوباً، هذا الكلام قد يقوله المغالط.

ولكن في مقام دفع هذه المغالطة، لا بدّ من الرجوع إلى نكتة ملاك الترتب التي أشرنا إليها سابقاً، حيث قلنا: إنّ هذين الفعلين الخارجيين لا يتّصفان معاً بالمطلوبية، لأنّ المولى، في الترتب، لا يطلب الجمع حقيقة بين الضدين، وإنّما جعل الأمر بالمهم منهما منوطاً، وفي طول عدم إقتضاء الأمر بالأهم، بمعنى جعل الترتب بين الإقتضاءين وكون أحد الإقتضاءين مترتباً على عدم تأثير الإقتضاء الآخر، ومعه يستحيل أن يكون الجمع بين الطلبين، مؤدياً إلى طلب الجمع بين الضدين.

وهذا كافٍ لإثبات إمكان الترتب، حيث أنه ينشأ من ذلك، برهان على أنّ الأمر بالأهم يستحيل أن يكون مانعاً عن تأثير إقتضاء الأمر بالمهم، وينشأ برهان، على أنّ الأمر بالمهم يستحيل أن يكون مانعاً عن تأثير إقتضاء الأمر بالأهم.

وكلا هذين البرهانين ينشآن من هذه النكتة فقط، بل وتتمام المقدمات الخمس الآنفة مقتبسة من هذه النكتة التي هي أيضاً من إفادات هذا المحقق العظيم «قده».

● ٧ - الجهة السابعة: وهي في بيان وتحقيق فذلكة القول في إمكان الترتب، وذلك ببيانين، ثانيهما تصعيد للأول:

١ - البيان الأول: وهو مركب من نقطتين:

أ - النقطة الأولى: هي إنّ الأمرين بالضدين لا محذور في إجتماعهما، لولا التصادم والتمانع بينهما، وكون أحدهما منافياً ومانعاً عن تأثير الآخر في مقتضاه، إذ ليس هناك تناقض، أو إجتماع ضدين، أو تضاد ذاتي بين الأمر بالمهم، «الصلة»، والأمر بالأهم، «الإزالة»، سوى محذور مانعية كل من الأمرين عن تأثير الأمر الآخر في مقتضاه في مقام الإمثال.

ب - النقطة الثانية: هي أنّه إذا كان محذور إجتماع الأمر بالمهم والأمر بالأهم، هو محذور مانعية كل واحد منهما عن تأثير الآخر في مقتضاه، فإنّ ذلك المحذور يرتفع من البين فيما إذا كان الأمر بالأهم مطلقاً، وكان الأمر بالمهم مقيّداً ومشروطاً بترك الأهم، إذ حينئذٍ يستحيل أن يكون الأمر بالمهم مانعاً عن تأثير الأمر بالأهم.

وكذلك يستحيل منع الأمر بالأهم عن تأثير الأمر بالمهم، وذلك للزوم الدور، فإن مانعية الأمر بالمهم فرع وجوده، ووجوده فرع تحقق موضوعه، وموضوعه هو ترك الأهم، فلو كان المهم مانعاً عن تأثير الأهم، فمعنى هذا، إستناد ترك الأهم إلى المهم، مع أنّ الأمر بالأهم سابق على الأمر بالمهم، وهو دور، لأنّ معناه أن المهم سبب في عدم وجود الأهم، وأن ترك الأهم معلول للأمر بالمهم، مع أنّ الأمر بالمهم معلول لترك الأهم وهو دور واضح.

كما أنّ مانعية الأمر بالأهم عن تأثير الأمر بالمهم في مقتضاه، هي مستحيلة أيضاً، لأنّ الأمر بالأهم، ظرف مانعيته عن تأثير الأمر بالمهم، إنّ كان ظرف عدم وجود الأمر بالمهم، بعد تحقق موضوعه، وهو «عصيان الأهم»، فهذه المانعية غير معقولة، لأنّ مانعية شيء عن تأثير شيء، فرع وجود الممنوع «المهم»، لأنّ الأمر بالأهم لا يُقلل أن يكون مانعاً عن تأثير

المهم، حينما لا يكون هناك أمر بالمهم، إذ الأمر بالمهم فرع عصيان الأهم، فلو كان الأمر بالأهم مانعاً عن تأثير المهم لكانت هذه المانعة في ظرف وجود الأمر بالمهم، والمفروض أنّ ظرف وجود المهم هو فرض تمامية موضوعه الذي هو ترك وعصيان الأهم، ومعنى هذا أنّ الأهم محروم ومعدوم في نفسه في فرض وجود المهم.

ومن الواضح حينئذٍ، أنّ المقتضي المعدوم والمحروم في نفسه، ليس له إقتضاء، فلا يكون مزاحماً، لأنّ المزاحمة إنّما تكون بين مقتضيين لهما تأثير، وليس بين مقتضيين أحدهما محروم عن التأثير والإقتضاء في نفسه، إذ مثله يستحيل أن يكون مانعاً ومؤثراً في غيره، إذ فاقد الشيء لا يعطيه، والمعدوم لا يؤثر في غيره.

ونتيجة هذا إنّ مانعة الأمر بالأهم للمهم مستحيلة.

وبهذا يتبرهن إستحالة مانعة كلا الأمرين «بالأهم والمهم» للآخر، فيما إذا كان الأمر بالمهم موقوفاً ومشروطاً بترك الأهم على نحو الترتب، ومعه لا تصادم، ولا تراحم بين الأمرين في مقام التأثير.

وحيث أننا قلنا بعدم المحذور سوى التراحم، وحيث أنّ التراحم هنا غير ثابت بينهما، إذن فلا محذور مطلقاً.

٢ - البيان الثاني: وهو تصعيد للبيان الأول، وهو مبني على ما حقّقناه وبكّينا عليه في بحث الواجب المطلق والمشروط.

وخلاصة هذا المبنى هو: إنّ الإرادة المشروطة والوجوب المشروط، روحه يرجع إلى إرادة مطلقة للجامع بين إيجاد الفعل توأماً مع الشرط، أو إعدام الشرط، فمثلاً، وجوب إحضار الماء على تقدير العطش، وإنّ كان بحسب صياغته وجوباً مشروطاً، لكن برهناً هناك على أن كل مشروط مرجعه إلى وجوب تخيري مطلق، متعلق بالجامع بين الفعل مع الشرط، وبين نقيض

الشرط، أي: بالجامع بين أن لا يعطش، وبين أن يشرب الماء على تقدير العطش.

وبناء على هذا المبني في الواجب المشروط، تنحل وترتفع شبهة إمتناع الترتب، حيث أن الأمر بالمهم مشروط بعصيان الأهم، فإذا طبّقنا عليه القاعدة الآتفة، في أنّ كل مشروط مرجعه إلى إرادة مطلقة متعلقة بالجامع بين وجود الفعل ونقيض شرطه، حينئذ يُقال:

بأنّ الأمر بالمهم يرجع إلى وجوب مطلق تخيري متعلق بالجامع بين المهم، ونقيض عصيان الأهم وهو فعل الأهم، إذن فالأمر الثاني متعلق بالجامع بين المهم والأهم، وليس مضاداً مع الأمر بالأهم، إذن فلا يكون هذان الأمران من باب الأمرين بالضدين أصلاً، لأنّ التضاد ليس بين الأهم والجامع، وإنّما هو بين المهم والأهم، «الإزالة والصلاة» بما هي صلاة، أي: بين الأهم تعييناً، والمهم تعييناً.

وتمام الشبهة، كانت قد نشأت من تخيّل تعلق الأمرين بالضدين، ولكن ببرهاننا على كون الأمر بالمهم إنّما هو أمر تخيري مطلق متعلق بالجامع بين الأهم والمهم، إرتفعت شبهة التضاد بين الأمرين، ومعه بطلت شبهة إمتناع الترتب بين الخطابين، فيكون حال الخطابين حال ما لو أمر بزيارة الحسين، «ع» وأحد المعصومين «ع» في هذه الساعة، فيكون الحل كما عرفت آنفاً.

وقد بقيت هناك إشكالات يردّها القائلون بإمتناع الترتب، نستعرض ما يستحقّ التعرض منها:

١ - الإشكال الأول: هو أنّه^(١) لو إلّزمتنا بأمرين بالضدين على وجه الترتب، حينئذٍ نسأل، أنه: لو عصى المكلف كلا الأمرين، فإنّ كان يُعاقب

(١) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ٢١٧.

عقاباً واحداً، فمعنى ذلك، أنه لا أثر للأمر الثاني الترتبي، وإن كان يُعاقب عقابين، فلازمه كون أحد العقابين على أمر غير إختياري وغير مقدور له، لأنّ المكلف لم يكُ له قدرة إلاّ على إمتثال أحد الفعلين والأمرين فقط، والعقاب على ما ليس بالإختيار، هو كالتكليف بغير المقدور، وهو قبيح عقلاً.

وقد إختار المحقق النائيني «قده» الشق الثاني من الإشكال، وهو كون المكلف مستحقاً لعقابين، ومع ذلك لا يلزم منه كون أحد العقابين على أمر غير إختياري، وأجاب عنه بجوابين: نقضاً وحلاً.

أ- الجواب النقضي: هو بالواجب الكفائي^(١) الذي لا يُتَعَقَلُ إيجاده إلاّ مرة واحدة مشروطة بترك الآخرين له، فإذا عصاه جميع المكلفين، فإنّ كل واحد منهم يستحق عقاباً، مع أنه لا يُتَرَقَّبُ إلاّ تحرُّك واحد وإمتثال واحد من أحدهم.

ويُدْفَعُ هذا النقض بإبراز الفرق بينه وبين محل الكلام، إذ في محل الكلام لا يوجد إلاّ قدرة واحدة فقط للمكلف، وهذه القدرة متعلقة بإيجاد الجامع بين المهم والأهم في ضمن أحدهما فقط، بينما في مورد النقض، توجد قدرات متعددة بعدد أفراد المكلفين، وكل واحدة منها مشروطة بعدم مزاحمة القدرة الأخرى لها، وحينئذ يُقال: بأنه إذا عصى جميع المكلفين، فإنهم يُعاقبون جميعاً، بمعنى أنه يوزع عليهم العقاب، لأنّ عقاب أحدهم دون الباقي بلا موجب، إذ القدرة على الفعل قائمة في الجميع، غايته أنها مشروطة بعدم المزاحم من كل واحد، وتخصيص كونها في واحد ترجيح بلا مرجح ما دام أن متعلقها كفائي، وتعلّقها بالجامع بينهم يبقى بلا جدوى، لأنه خُلف المقصود من التكليف، إذ الجامع لا وجود له بحده الجامعي في الخارج، إذن لا بدّ من القول بقيامها في كل واحد من المكلفين، وهو معنى تعددها خارجاً.

(١) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ٢١٨. أجود التقديرات - الخوئي ج ١ ص ٣٠٨.

وبعبارة أخرى يُقال: إنّ عصيان الجميع للواجب الكفائي، فيه عقاب واحد، نسبته إلى جميع المكلفين على حدٍ سواء، لكون القدرة على الفعل في الجميع على حدٍ سواء دون تخصيصها بواحد، وعليه فالجميع يستحق العقاب.

ومثل هذا الدفع للنقض، تفتقده في محل الكلام، إذ الخصم يدعي وجود قدرة واحدة ومقتدر واحد على الجامع بين الضدين.

ومن هنا كان من الأفضل أن يُنقض بما لو كان التكليف بالضدين المختلفين من حيث الزمان، كما لو أمر بأحد الضدين، وبعد عصيانه أمر بضده، فكان أمره بالثاني مترتباً على عصيان الأول، وهو تكليف جائز حتى عند المانع والمحيل للترتب، لأنه تكليف لا يلزم منه طلب الجمع بين الضدين في زمان واحد، حيث كان التكليف بأحدهما في زمان غير زمان الآخر، وحينئذٍ لو فرض عصيان المكلف للفعلين معاً، فإن قيل: بأنه يستحق عقاباً واحداً، فلازم ذلك كون التكليف الثاني بلا أثر، وإن قيل: بأنه يستحق عقابين، فلازم ذلك، كون أحدهما على تكليف غير إختياري، لأنّ المتوقع من المكلف إمثال أحدهما فقط دون سواه، مع أنّ القائل بعدم إمكان الترتب يرى استحقاق المكلف لعقابين، مع أنه يجري فيه نفس الإشكال الذي يردّه المانع للترتب.

وعلى كل حال فما تجيبون به هنا في النقض المقترح، تُجيب به هناك في إشكالكم.

ب - الجواب الحلّي: الذي أفاده الميرزا «قده»^(١)، وحاصله هو منشأ أن الإشكال إنّما هو تخيّل كون العقاب الثاني على عدم الجمع بين الأهم والمهم، أي: على عدم الجمع بين الضدين، وحينئذٍ رتبوا على هذا المبنى

(١) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ٢١٨.

إشكالهم فقالوا: بأنّ هذا العقاب عقاب على أمر غير مقدور، وهو قبيح من المولى، ولكنّ الصحيح هو أن العقاب الثاني، إنّما هو على الجمع بين المعصيتين، إذ الجمع بينهما مقدور للمكلف.

وبعبارة أخرى: إنّ كل واحد من العقابين، إنّما هو على كل واحد من المعصيتين، حيث أن كل واحدة من المعصيتين مقدورة في نفسها، فميزان^(١) العقاب كون المعصية مقدورة، فإذا إرتكبها يعاقب عليها.

ولكن الصحيح عندنا هو أنّ الميزان في إستحقاق العقاب، هو كون المكلف قادراً على التخلّص من المعصية، ورغم كونه كذلك يرتكبها، فإنّه حينئذ يكون مستحقاً للعقاب.

وأما كون الفعل والإمتثال مقدوراً، فلا دخل له في العقاب، وإنّما مقدورية الفعل والإمتثال هي شرط في معقوليّة التكليف وعدم لغويته، وحينئذ يُقال: إنّ المكلف في المقام إذا لم يكن قادراً على التخلّص بإمتثال التكليفين معاً «الأهم والأهم»، فهو في المقام قادر على التخلّص من المعصيتين، وعدم مخالفة التكليفين، وذلك بالإتيان بالأهم، فيكون ممثلاً لخطابه بذلك ولا يكون عاصياً لخطاب المهم، وذلك الإنتفاء موضوعه الذي هو عصيان الأهم.

ومن الواضح أنّه لا يوجد في المقام تخلّصان من المعصية، وكلاهما مقدور بحيث أنه لو تركهما يكون مستحقاً لعقابين، نعم يُشترط في تحقق المعصية، أن تؤدي مخالفة المكلف للتكليف المولوي إلى تفويت الملاك.

وبناءً عليه، فلو أنّ كلاً من الخطابين كان فعلياً من حيث ملاكه، بحيث أن الإتيان بأحدهما لا يكون رافعاً لملاك الآخر، ومع هذا عصي كلا الخطابين، فإن المكلف حينئذ لا يستحق أكثر من عقاب واحد، ذلك لأنّ هذا المكلف لم يفوت بإختياره إلا ملاكاً واحداً، وأمّا الملاك الآخر فهو فائت عليه

(١) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ٢١٩.

لا محالة، إذن فلا بدّ من التفصيل بين الحالتين.

وفرقاً ما ذكرناه من الميزان، عمّا ذكره الميرزا «قده»، يظهر فيما لو أمر المولى بالضدين مطلقاً، إشتباهاً وغفلة منه عن المزامحة والتضاد بينهما، وفُرض أنّ المكلف عصى كلا الضدين ولم يأت بواحد منهما:

فهنا على رأي الميرزا «قده» يكون المكلف مستحقاً لعقابين، لأنّ كلا من المعصيتين كان مقدوراً له، والجمع بينهما هو أيضاً مقدور له، وقد جمع بينهما.

بينما على مسلكنا لا يستحقّ إلّا عقاباً واحداً، لأنّه ليس بإمكانه التخلص إلّا من معصية واحدة كما لو إمتثل أحدهما مثلاً^(١).

٢ - الإشكال الثاني: وهو إشكال إثباتي، وحاصله: إنّ ما تقدّم، إنّ كان يُشكّل دليلاً على إمكان الترتب ثبوتاً، لكنه لا يصلح دليلاً على وقوعه إثباتاً، ولا دليل آخر على وقوع الأمر بالمهم المشروط بترك الأهم، بل غاية ما دلّ الدليل هو أنّه دلّ على وجوب الضد المهم مطلقاً، وهذا ممّا يستحيل الأخذ به للزوم الأمر بالضدين في عرض واحد.

إذن فما قام الدليل عليه إثباتاً غير ممكن ثبوتاً، وما هو ممكن ثبوتاً، وهو الأمر بالمهم، المشروط بترك الأهم، لم يقم الدليل عليه إثباتاً.

وقد أجاب الميرزا «قده»^(٢) عن هذا لإشكال بجوابين:

أ - الجواب الأول: هو أنّا ثبت وجوب المهم «الصلاة» المشروط بترك الأهم «الإزالة» بدليل وجوب المهم نفسه.

(١) ولا يُقال هنا بأنّه لو إمتثل الأهم، لارتفع موضوع المهم، فلا معصية أصلاً، ذلك لأنّ هذا خلف كون الخطابين مطلقين فعليين. مقرر.

(٢) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ٢١٩ - ٢٢٠ أجود التقديرات - الخوئي ج ١ ص ٣٠٩.

وذلك لأنه بعد عدم إمكان الأخذ بإطلاق وجوب المهم «الصلاة»، يدور الأمر بين رفع اليد عن إطلاقه في جميع حالاته. أو رفع اليد عن إطلاقه في بعض حالاته، ومن المعلوم أنّ الضرورة تُقدر بقدرها، فرفع اليد عن إطلاق المهم في بعض حالاته، وهو حال إمثال الأمر بالأهم، وأمّا حال عصيان الأمر بالأهم، فيبقى الأمر بالمهم موجوداً، ويمكن الثبوت بنحو الترتب، فيثبت الأمر به بالإطلاق، وهو معنى الوجوب الترتبي المشروط.

وهذا الجواب صحيح لو تمّ ما ذكره من كبرى، وهي كون الضرورة تقدر بقدرها، وكون الأمر دائراً بين الحالتين المذكورتين.

غير أن تطبيق الكبرى هذه على المقام، فيه إشتباه، إذ قد عرفت ممّا سبق في الجهة الأولى من بحث الترتب، حيث قلنا هناك: إِنَّهُ بِنَاء على إمكان الترتب لا يدخل خطاباً الأمر بالمهم، والأهم في باب التعارض، حيث لا يلزم فيه أخذُ قيود زائدة على قيد القدرة المأخوذة لبأ في كل خطابات وأدلة الأحكام، كقيد ^{QW}عدم الإمتثال؟ بضدّ تأخر مساوٍ أو أهم، فإنّ مثل هذا القيد العقلي المأخوذ في جميع أدلة الأحكام، يمكن أن يؤخذ في باب التزاحم دون محل الكلام.

وعليه، فبناء على إمكان الترتب، لا يكون هناك تقييد زائد في دليل وجوب المهم - «صلّ» - ليكون الأمر دائراً بين التقييد الأقل والأكثر ليقول المانع للترتب، إذن لا بدّ من رفع اليد عن إطلاق دليل المهم في جميع حالاته لوقوع التعارض بين الأهم والمهم، ومعه يكون هناك تقييد زائد.

ليس هكذا، وإنما بناء على الترتب، يكون الأمر دائراً بين التقيد واللاتقيد وإسقاط الإطلاق وعدم إسقاط شيء منه أصلاً وحينئذ يُقال: إنَّ المتعين هو عدم الإسقاط، فيثبت وجوب المهم المنوط بترك الأهم بواسطة هذا الإطلاق.

ولعلّ نظر الميرزا «قده» لما ذكرناه، وإنّ تسامح في التعبير، ولعلّه أراد إبراز القيد العام المأخوذ في كل أدلة الأحكام.

٢ - الجواب الثاني: الذي ذكره الميرزا «قده»^(١)، وحاصله، هو: إنّه يمكن أن تُثبت وجود المهم، «الصلاة»، المنوط بترك الأهم، تُثبت عن طريق علمنا بالملاك، وذلك أنّ المهم بمقتضى إطلاق دليله، لا يفقد ملاكه حال المزاحمة، غاية أنّ الخطاب الفعلي به يَسْقُط، ويبقى ملاكه محفوظاً، إذ لا مانع من إحراز الملاكين في المتزاحمين.

وحينئذٍ فبناءً على إمكان الخطاب الترتبي يُستكشف لمياً - من باب الانتقال من العلة إلى المعلول -، وجود خطاب بالمهم على تقدير ترك الأهم. وهذا الجواب يرد عليه إيرادات:

١ - الإيراد الأول: مبنائي، وهو أنه لا يمكن إثبات الملاك مستقلاً عن الدلالة الإلزامية، للخطاب وهي تسقط بسقوط الدلالة المطابقة له. وإن شئت قلت: إنّ إثبات الملاك فرع إثبات الحكم بالدليل، كما تقدم تحقيقه مفصلاً.

٢ - الإيراد الثاني: هو: إنّه لو أغمضنا النظر عن الإيراد الأول، وقلنا بإمكان إستكشاف الملاك عن غير ناحية إثبات الحكم بالدليل، لكان لازم ذلك، هو إستكشاف الأمر بالمهم في حال ترك الأهم. ولكن هذا ليس من ثمرات الترتب المتنازع فيه، وإنّما هو من نتائج القول بثبوت الملاك عند سقوط الخطاب، وهو ممّا يستفيد منه القائل بإمكان الترتب، والقائل بإستحالة الترتب، أمّا إستفادة القائل بإمكان الترتب فواضحة، وأمّا إستفادة القائل بإستحالته. فإنه بهذا اللازم سينتقل لإثبات خطاب ثانٍ لحفظ ملاك المهم، غايته بكون الفرق بين القائلين بإمكان الترتب وبين القائلين بإمتناعه، يكون

(١) المصدر نفسه.

الفرق بينهما في صياغة هذا الخطاب لحفظ ملاك المهم، فالقائل بإمكان الترتب يستكشف خطابين: أحدهما بالأهم مطلقاً، والثاني بالمهم على تقدير ترك الأهم وعصيانه، لكون الملاك في المهم تعييناً مشروطاً بترك الأهم، فلا بدّ من كون خطابه على وزانه تعييناً أيضاً.

وأما القائل بإمكان الترتب: فأيضاً سوف يستكشف خطابين: أحدهما بالأهم مطلقاً، والثاني بالجامع بين الأهم والمهم، أو بتحريم تركهما معاً. وبهذا تنعدم الثمرة بين القولين، حيث لا فرق حينئذٍ إلا بصياغة الخطاب.

وعليه فالصحيح في الجواب عن هذا الإشكال هو ما ذكرناه في الجواب الأول، وبه ظهر إمكان الترتب من أحد الجانبين، بمعنى إمكان أن يأمر المولى بأحد الضدين المشروط بترك الآخر.

وبقي أن نبحث في إمكان الأمر بكل من الضدين منوطاً بترك الآخر، وهذا ما سوف نبحثه في الجهة الثامنة.

● ٨ - الجهة الثامنة: من الجهات التي تُبحث في الترتب، هي إمكان الترتب من كلا الجانبين، كما لو أراد أن يأمر بكل من الضدين مشروطاً كل منهما بترك الآخر.

وقد ذهب بعضهم إلى إستحالته لوجود محذور زائد فيه عمّا ادّعي سابقاً.

وقد تقرّب هذه الإستحالة بتقريبين:

١ - التقريب الأول: هو ما أفاده المحقق العراقي «قده»^(١)، وحاصله: إنّ لازم ذلك هو الدور، وذلك لأنه إذا كان الأمر «بالصلاة» مشروطاً بترك

(١) مقالات الأصول: العراقي ج ١ ص ٣٤٠ - ٣٤١.
منهاج الأصول: الكرباسي ج ٢ ص ٨٦ - ٨٧.

«الإزالة» لكان لازم ذلك، هو تأخر الأمر «بالصلاة» عن الأمر «بالإزالة»، لأن ترك الإزالة أُخذ في موضوع الأمر بالصلاة، فيكون متقدماً عليه، وترك الأمر بالإزالة فرع وجود أمر الإزالة، فيكون متأخراً عن الأمر بالإزالة، فيُنتج أن الأمر بالصلاة متأخر عن الأمر بالإزالة، بسبب أخذ ترك الأمر بالإزالة في موضوعه، وكذلك يُقال في جانب الأمر بالإزالة: بأنه يلزم تأخره عن الأمر بالصلاة، فيكون كل من الأمر بالصلاة والأمر بالإزالة، متقدماً ومتأخراً عن الآخر، وهذا دور باطل.

وبذلك يثبت إستحالة الترتب من الجانبين.

إلا أن هذا التقريب غير تام لأمرين:

أ- الأمر الأول: هو أنّ هذا التقريب إنّما يتم لو أخذ عصيان كل من الأمرين في موضوع الآخر، كما عرفت.

إلا أنّ الترتب غير منحصر بذلك الشكل، بل له شكل آخر، وهو أن يؤخذ ترك ذات كل من الفعلين في موضوع الأمر الآخر، وحينئذ لا إشكال في ذلك، لأنّ الأمر بالصلاة حينئذ، يكون متأخراً رتبة عن ترك «الإزالة»، إلا أنّ ترك الإزالة ليس متأخراً رتبة عن الأمر بالإزالة، وكذا يُقال من جانب الأمر بالإزالة، وحينئذ ينتفي المحذور.

٢- الأمر الثاني: هو أنه لو سلّمنا أن المأخوذ في موضوع الصلاة هو ترك الإزالة وكذا العكس، إلا أن أخذ الترك يكون على نحوين، فتارة يؤخذ الترك بوجوده الفعلي المنجز، وحينئذ يلزم الدور بالنحو الذي ذكر، وأخرى يؤخذ الترك بوجوده التقديري، أي: على نحو القضية الشرطية التي مفادها: لو كان هناك أمر بالصلاة يكون عمل المكلف خارجاً عصياناً له، وكذلك العكس.

أو فقل: بأن يكون شرط الأمر بالصلاة هو عصيان الأمر بالإزالة لو وجدد أمرٌ بالإزالة، وكذا العكس.

وحينئذٍ نقول: إنَّ مثل هذا العصيان لا يتوقف على وجود الأمر المعصي خارجاً، يلزم ما ذكر، لأنَّ صدق القضية الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها، وعليه، فلا يكون عصيان الأمر بالإزالة التقديري، متوقفاً على وجود الأمر فعلاً بالإزالة، وكذا العكس، فلا يلزم محذور الدور.

٢ - التقريب الثاني: لبيان وجه إستحالة الترتب من الجانبين: وهو مبني على تسليم أنَّ المأخوذ في موضوع كل من الأمرين هو ترك ذات الفعل الآخر لا عصيان أمره، حينئذٍ يكون الترتب من الجانبين مستحيلاً، وذلك لأنَّ الشخص الذي لا يكون له داعٍ نفساني نحو الصلاة، أو الإزالة، إلّا أمر المولى، فمثل هذا الشخص يكون صدور الصلاة منه موقوفاً على وجود داعٍ لها، ووجود هذا الداعي موقوف على وجود أمر فعلي بها، ووجود أمر فعلي بها موقوف على ترك الإزالة حسب الفرض، وترك الإزالة، موقوف على عدم وجود داعٍ نحو الإزالة، فيُنتج أنَّ فعل الصلاة والداعي إليها، موقوف على أن لا يكون هناك داعٍ نحو الإزالة.

وكذا يُقال من جانب الإزالة، فيُنتج أن كلاً من الداعيين موقوف على عدم وجود الداعي الآخر، وهو مستحيل، لأنه إما أن يوجد معاً، أو يُعدم معاً، أو يوجد أحدهما دون الآخر، وكله مستحيل.

أمّا الأول فلائز لازمه أن يُعدم معاً، لأنَّ وجود كل منهما سبب لعدم الآخر، والثاني مستحيل، لأنَّ لازمه أن يوجد معاً، لأن عدم كل منهما سبب لوجود الآخر، والثالث مستحيل، حيث أنه لا وجه لوجود أحدهما دون الآخر إلّا تعلق الأمر الشرعي به.

ومن المعلوم أن نسبة الأمر الشرعي إليهما على حد سواء.

وهذا الوجه غير تام، حيث أنه لا يوجد عندنا داعيان مشروطان من هذا القبيل، ليتم ما ذكر،، وإثما عندنا داعٍ واحد فعلي مطلق، متعلق بالجامع بين الصلاة والإزالة، وبذلك يمكن للمكلف التخلص من معصية مولاه وإطاعة

أمره، وذلك بالإتيان بأحد فردي الجامع، فيكون قد إمتثل أحد الفردين، ونفى موضوع الآخر.

وأما تطبيق الجامع على أحد الفردين، فقد يكون بمرجح شرعي، وقد يكون لمرجح شخصي، وقد لا يكون لأي مرجح، فيكون من قبيل رغيبي الجائع وطريق الهارب، وبذلك ينتفي الإشكال.

والخلاصة، هي: إنّ هذا الإشكال لا أساس له، ذلك لأن المكلف المأمور بكل من الضدين مشروط كل منهما بترك الآخر، هذا المكلف، يحدث في نفسه داع نحو الجامع بين الضدين من أول الأمر، يطبّقه على أحد فردي الجامع، كما ذكرنا آنفاً، وبذلك فيرفع موضوع الضد الآخر، ومعنى هذا، أنه ليس هناك داعيان مشروطان ليلزم الإشكال.

ثم إنّّه قد يُقَرَّب هذا الإشكال الثاني على إمكان الترتب من الجانبين بتقريب آخر، فيقال:

بأنّ فعل الصلاة موقوف على تماميّة الداعي نحوها، وهذا موقوف على الأمر بالصلاة، وهذا متوقف على ترك الإزالة، وهذا يتوقف على عدم الداعي للإزالة، وهذا يتوقف على عدم الأمر بالإزالة، وهذا يتوقف على عدم موضوعه، أي: على عدم ترك الصلاة، وهو فعل الصلاة، فيُنتج أن فعل الصلاة موقوف على فعل الصلاة، وهو دور.

وهذا التقريب وإنّ كان يرد عليه ما أجبنا عليه آنفاً، لكن لا بدّ من دفعه بجواب آخر، لأنه يمكن إيراد هذا الدور بصياغته الآتية في مورد لا يُدفع بما دفعناه به في الوجه الثاني.

وبيان ذلك، هو إنّّه لو فُرض أنّ شخصين وقفا أمام فعل، وكان لكل منهما داع لهذا الفعل، ولكن بشرط عدم إقدام الشخص الآخر على ذلك الفعل، كما قد يحدث مثله كثيراً في الحياة الإجتماعية، ففي مثل هذا الفرض يلزم الدور المذكور، وذلك لأنّ إقدام زيد فرع وجود الداعي له نحو هذا

الفعل، وهذا فرع عدم إقدام عمرو، وهذا فرع عدم الداعي عند عمرو، وهذا فرع إقدام زيد، فيصير إقدام زيد موقوفاً على إقدام زيد، وهو دور.

وحيث أنه فرض في الوجه الثاني لتقريب إشكال الدور شخص واحد أمامه فعلان، وفي مثله يُعقل وجود الداعي عنده نحو الجامع، بالنحو الذي تقدم، ولكن هذا الجواب لا يتم هنا، حيث أنه في هذا التقريب فرض شخصان أمامهما فعل واحد، ولذلك ذكرنا في مستهل هذا التقريب بهذا الفرض، أننا بحاجة إلى جواب آخر.

وحاصل الجواب هنا بحيث يرتفع هذا الإشكال، هو أن يُقال: إنَّ ما ذكر من الدور في هذا الفرض، ليس دوراً حقيقة، وإن كان يرجع إلى محذور يشبه الدور إذ فعل الصلاة هنا، لا يتوقف على فعل الصلاة.

وتوضيح ذلك، هو: إنَّنا لو فرضنا عدم وجوب الإحتياط في الشُّبُهات الموضوعية، فحينئذٍ لا يكون فعل الصلاة موقوفاً على وجود الأمر بالصلاة، بل يكون موقوفاً على إحراز الأمر بالصلاة، بحيث أن هذا المكلف إذا لم يُحرز ذلك الأمر، يمكنه أن يُجري البراءة في المقام، حتى لو كان هذا الأمر موجوداً في الواقع.

وبناء عليه، يكون فعل الصلاة موقوفاً على إحراز الأمر بها، ويكون إحراز الأمر بها موقوفاً على إحراز موضوعه، وهو إحراز ترك الإزالة، وإحراز ترك الإزالة يكفي فيه عدم إحراز ترك الصلاة، فيُنتج أنَّ فعل الصلاة يتوقف بهذه الوسائط على عدم إحراز تركها، أي على عدم العلم بفعل الصلاة، بحسب الفرض، لا على فعل الصلاة نفسه.

وهذا بالدقة، وإن لم يكن دوراً، ولكنه محذور، لأنه إذا فرض كونه فعل الصلاة منوطاً بعدم العلم بتركها، فمعنى هذا، أنَّ هذا المكلف قبل أن يصلي، لا بدَّ وأن يحدث عنده عدم العلم بتركها، فيكون وقوعها فرع عدم إحراز عدمها، مع أنَّ عدم إحراز عدمها فرع وقوعها.

وهذا يُدفع بما ذكرناه سابقاً في الجواب .

وإن شئت قلت: إنَّ العلم وعدم العلم بالشيء، يكون دائماً في نظر صاحبه بنحو كآته يرى المعلوم شيئاً مفروغاً عنه في مرتبة سابقة، يعرض عليه العلم وعدم العلم، ومن هنا كان يستحيل أن يعلم شيئاً، فضلاً عن إحتماله متقوماً بذلك العلم أو الإحتمال، ومن هنا كنّا نقول بإستحالة أخذ العلم بالحكم في موضوع شخصه، لا على أساس الدور، ولكنه مستحيل بنكته إستحالة الدور.

وهذا المحذور غير موجود في التقريب الآخر للدور المنقوض به، فهو ليس بدور حقيقة أيضاً، وذلك لأنَّ إقدام زيد فرع إحرازه لعدم إقدام عمرو، وعدم إقدام عمرو فرع عدم إحرازه لإقدام زيد، فيرجع إلى أنَّ إقدام زيد فرع عدم علم عمرو بعدم إقدام زيد.

وهذا لا محذور فيه، لأنَّ الفاعل هنا غير العالم هناك، إذن فلا محذور في هذا التقريب الآخر.

والخلاصة، هي: إنَّه مع فرض كونِ الفاعل لا يحتاط، حينئذٍ يكون إقدامه على الفعل موقوفاً على علمه بعدم علم الآخر بإقدامه، وليس في هذا محذور، إذا الموقوف غير الموقوف عليه.

وكذلك لو طُرح الدور بصيغة أنَّ فعل الصلاة عند من لا يحتاط، موقوف هذا الفعل على الداعي، وهو موقوف على العلم بالأمر، وهو موقوف على العلم بترك الإزالة المتولد إمّا من نفس ترك الإزالة، أو من العلم بعدم الداعي إلى الإزالة، فأما على الأول: فيكون كلاً من الفعلين متوقفاً على عدم الآخر كما عرفت، وأما على الثاني: فيكون كلاً من من الداعيين متوقفاً على عدم الآخر، وكلما كان توقّف شيئين أحدهما على عدم الآخر، لزم الدور.

قلنا: لو طُرح بهذه الصيغة، فأيضاً يكون جوابه ما تقدم، من أن الداعي إمّا ينقذ نحو الجامع، بينما في التقريب الجديد، لا يأتي مثل هذا، لأن

غاية ما هنالك، هي أن يصبح إقدام أحدهما موقوفاً على علمه بعدم علم الآخر بإقدامه، وليس موقوفاً على عدم إقدام الآخر.

وعلى أي حال، فقد ثبت أنه لا محذور في الترتب من الجانبين، بل قد يُقال: بأن الترتب من الجانبين أوضح إمكاناً من الترتب من جانب واحد، وذلك لأنه، في مقام بيان إمكان الترتب من جانب واحد، إحتجنا إلى بيان عدم مزاحمة الأمر بالمهم للأمر بالأهم، بلحاظ لزوم الدور، وإحتجنا لبيان عدم مزاحمة الأمر بالأهم للأمر بالمهم، بلحاظ محذور آخر غير الدور، فكان القول بإمكان الترتب من جانب واحد، مبنياً على التصديق بكلا البرهانين المذكورين.

بينما في إمكان الترتب من الجانبين، لا نحتاج فيه إلا إلى التصديق ببرهان الدور فقط، لأنّ كلاً من الأمرين مشروط بترك الآخر، وعليه فمانعية كل منهما عن تأثير الآخر يكون دورياً، وإن كنت قد عرفت بطلانه.

وعليه، فالقول بإمكان الترتب من الجانبين، هو أخفّ مؤنة من القول بإمكانه من جانب واحد.

● ٩ - الجهة التاسعة: من الجهات التي تُبحث في الترتب، وهي: ما أثير في بعض الأبحاث الأصولية، حول تطبيق بعض الفروع الفقهية، وتخريجها على أساس الترتب، كالحكم بصحة الإتمام في موضع القصر مع الجهل، وإن انكشف الخلاف، وكالحكم بصحة الصلاة الجهرية في موضع الإخفائية، وكذا العكس مع الجهل، وإن انكشف الخلاف، إذ قد أُشكل على ذلك، فقل: إنّ صحة الصلاة متفرعة على مطابقتها للأمر، والمفروض أنها مأمور بها إخفاتاً، في حين أنه أُتي بها جهراً، فيكون ما أُتي به لم يتعلّق به الأمر، وما تعلّق به الأمر لم يأت به.

وقد أُجيب عن هذا الإشكال بعدة أجوبة، كان من جملتها، ما نُقل عن الشيخ كاشف الغطاء «قده»^(١) وخلاصته: هو الإلتزام بوجود أمرين على نحو

(١) كشف الغطاء: عن خفيات مبهمات الشريعة الغراء. ص ٢٧٨.

الترتب فيقال: بأن أحد الأمرين متعلق بالصلاة جهراً واقعاً، والأمر الآخر متعلق بالإخفات على تقدير ترك الجهر، وكذا العكس، حيث يكون الترتب من الجانبين.

وقد إستشكل غير واحد من القائلين بإمكان الترتب، بعدة إشكالات، نذكر أهمّها:

١ - الإشكال الأول: وهو ما ذكره المحقق النائيني «قده»^(١)، وحاصله: أنّه يُشترط في معقولية الترتب بين الأمرين بالضدين، أن يكون الضدان من الضدين اللذين لهما ثالث، كالصلاة، والإزالة، فإنّ لهما ثالث وهو الأكل مثلاً، إذ هنا يمكن للمولى أن يُعمل مولويته فيأمر بالصلاة على تقدير ترك الإزالة، لأنّ المكلف على تقدير مستوى القراءة الجهرية والقراءة الإخفائية، وإنّما يتصور على مستوى الأمر بصلاة، يُقرأ فيها جهراً، والأمر بصلاة يُقرأ فيها إخفاتاً.

أو فقل: إنّ الترتب إنّما يُتصور بين الأمر بالصلاة الجهرية، والأمر بالصلاة الإخفائية، والوجه في ذلك، أن وصفي الجهر والإخفات، أو القراءة الجهرية والقراءة الإخفائية، من الواجبات الضمنية، لا الإستقلالية، والترتب بينهما غير معقول، إذ لا يُعقل أن يقول المولى: يجب عليك الجهر، وعلى تقدير تركه، فيجب عليك الإخفات، وكذلك لا يُعقل أن يقول: يجب القراءة جهراً، وعلى تقدير تركها، فتجب إخفاتاً.

والوجه في ذلك هو أنّ قيد ترك القراءة الجهرية، إمّا أن يؤخذ قيداً في نفس الوجوب الضمني المتعلّق بالقراءة الإخفائية، أو يُؤخذ في متعلقه، وهو نفس الواجب، فإن فرض الأول، وهو أخذه قيداً في نفس الوجوب الضمني، فهذا غير معقول، لأنّ الضمني، بحكم ضمنيته، لا يُعقل أن يكون له موضوع مستقل عن بقية الوجوبات الضمنية الأخرى، حيث أن جميعها مجعولة بجعل

(١) فوائد الأصول: ج ١ ص ٢٢٣.

واحد، إذن هو لا يعقل أخذه هكذا إلا في ضمن أخذه قيداً في الوجوب الإستقلالي، وأخذه قيداً في الوجوب الإستقلالي غير معقول أيضاً، لأن معناه أخذ قيد ترك القراءة الجهرية، في الوجوب المشتمل على الإلزام بالقراءة الجهرية، حيث أن المولى قال حسب الفرض - تجب القراءة - الجهرية وعلى تقدير تركها فالإخفائية، ومن الواضح أن مثل هذا التقييد غير معقول، لأنه يلزم منه أخذ ترك الجهر في الخطاب الواحد الذي من ضمنه الأمر بالجهر، وهو مستحيل، وإن فرض الثاني وهو أخذه قيداً في متعلق الأمر بالإخفات، بنحو قيدية الواجب: فإنه يلزم منه فعلية كلا الأمرين الضمنيين، الأمر بالجهر مطلقاً وبالإخفات المقيّد بعدم الجهر، ولازمه التكليف بغير المقدور، لأنه طلب للجمع بين الضدين، وهو محال أيضاً.

وبهذا يثبت إستحالة الترتب بين القراءة الجهرية والقراءة الإخفائية، وبين نفس الجهر والإخفات.

وعليه، فلزعم أصل الإشكال، لا بدّ من فرض خطابين: أحدهما متعلق بالصلاة التي يُقرأ فيها جهراً، والثاني متعلق بالصلاة التي يُقرأ فيها إخفاتاً على تقدير ترك الأولى، وحينئذ لا يرد إشكال الميرزا «قده»، لأنّ هاتين الصلاتين لهما ضد ثالث، وهو أن لا يصلي أصلاً.

٢ - النقطة الثانية: هي أنه يمكن تصوير الترتب بين نفس الجهر والإخفات، بحيث لا يرد إشكال الميرزا «قده» وذلك بأن يُقال: إنّ هناك أمراً متعلقاً بالجهر، وهناك أمر ثانٍ ترتبي متعلق بالإخفات، وموضوع هذا الأمر الثاني هو عدم الجهر الأعم من السالبة بإنتفاء المحمول، والسالبة بإنتفاء الموضوع، أي: الأعم من عدم الجهر، لأجل أنه قرأ ولم يجهر، أو لأنه لم يقرأ أصلاً، فإذا أخذ ترك الإزالة، يمكنه أن يصلي، ويمكنه أن يأتي بالضد الثالث، وحينئذ للمولى أن يُعمل مولوته فيأمره بالصلاة، وأمّا الضدان اللذان لا ثالث لهما، «كالحركة والسكون»، فلا يمكن الترتب بينهما، لأنّ المكلف إن ترك أحدهما، لا بدّ له أن يأتي ويتلبّس بالآخر، وحينئذ لا معنى لأن يُعمل

المولى مولويته، بأن يأمر بالآخر على تقدير ترك الأول، وذلك لأن المكلف إذا ترك الأول كان ضرورياً صدور الثاني عنه.

ومن هنا يظهر أنه لا معنى للترتب في محل الكلام، لأن الجهر والإخفات في القراءة من الضدين اللذين ليس لهما ثلث، إذ إن الصلاة إما أن تكون جهرية، وإما أن تكون إخفائية، ومعه لا يُعقل الترتب.

وقد أجاب السيد الخوئي «قده»^(١) عمّا ذكره الميرزا «قده، بما حاصله: إنه لو كان مصب الترتب هو نفس الجهر والإخفات، لتم الإشكال، ولكن مصب الترتب ليس هذين الوصفين، وإنما مصبه هو القراءة الجهرية والقراءة الإخفائية، وهذان من الضدين اللذين لهما ثالث، حيث أن لهما بديلاً، وهو أن لا يقرأ أصلاً، وعليه، فيمكن أن يأمر المولى بالجهر، ويأمر بالإخفات على تقدير ترك الجهر، وكذا العكس.

وتوضيح المقام يكون بالكلام في نقطتين:

١ - النقطة الأولى: هو أن الترتب لا يُتصور، لا على مستوى الجهر والإخفات، ولا على بنحو السالبة بإنتفاء المحمول، أي: عدم الجهر لأجل أنه قرأ ولم يجهر، فيتم إشكال الميرزا «قده»، وأما إذا أخذ في موضوعه عدم الجهر الأعم، فلا يرد إشكال الميرزا «قده» لأن عدم الجهر لا يساوق مع تعيين الإخفات، حيث أنه يتلاءم مع عدم القراءة أيضاً.

وإن شئت قلت: إن القيد إن كان هو عدم الجهر الأعم من السالبة بإنتفاء المحمول، وذلك بأن يقرأ ولا يجهر، أو السالبة بإنتفاء الموضوع، وذلك بأن لا يقرأ أصلاً، فالأمر بالقراءة الإخفائية يكون معقولاً، ولا يرد إشكال الميرزا «قده». وأما إذا كان القيد هو عدم الجهر في القراءة بنحو السالبة بإنتفاء

(١) محاضرات فياض: ج ٣ ص ١٦٣ - ١٦٥.
أجود التقديرات: ج ١ هامش ص ٣١٠ - ٣١١.

المحمول خاصة، فالأمر بالإخفات لا يكون معقولاً، وحينئذٍ لا يرد إشكال الميرزا «قده».

٢ - الإشكال الثاني: وهو ما ذكره الميرزا «قده»^(١) أيضاً كشرط آخر لإمكان الترتب بين الضدين، وحاصله هو: إنَّ الترتب إنَّما يعقل إذا كان التضاد بين الأمرين إتفاقياً كالصلاة والإزالة، وأمَّا إذا كان التضاد بين الأمرين دائماً، فلا يعقل فيه الترتب كما في الجهر والإخفات.

وتحقيق هذا الإشكال وإنَّ كان سوف يأتي في بحث التزاحم، إلّا أن السيد الخوئي أجاب عليه بأنه لا يعتبر في الترتب والتزاحم مثل هذا الشرط، وأمّا نحن فنقول: إنَّكَ وإنَّ كنت قد عرفت عمّا تقدم، إندفاع هذا الإشكال، لكن نُجمل هنا فنقول: إنَّ هذا الإشكال مندفع، وذلك لأنه لا تضاد أصلاً بين الواجبين في المقام، لأنَّ الصلاة الجهرية يمكن إجتماعها مع الإخفائية، وذلك بأن يصلي المكلف صلاتين: إحداهما جهرية، والآخرى إخفائية، ومنشأ إشكال الميرزا «قده»^(٢) إنَّما هو توهم، كون مصب الترتب هو نفس الجهر والإخفات، وهما متضادان دائماً.

بينما مصب الترتب بحسب الحقيقة، هو الصلاة الجهرية والصلاة الإخفائية، وهما ضدان لهما ثالث، وهو أن لا يصلي أصلاً، أو يصلي صلاتين إحداهما جهرية، والآخرى إخفائية على تقدير ترك الجهرية، وحينئذٍ لا يرد إشكال الميرزا «قده».

٣ - الإشكال الثالث: وهو ممّا أفاده الميرزا «قده»^(٣) أيضاً وحاصله هو: إنَّه لا يُعقل الخطاب الترتبي بالتمام، لأنه لا يقبل الوصول إلى المكلف، وكل خطاب لا يقبل الوصول، فلا معنى لجعله، حيث أنه مع عدم وصوله، لا

(١) فوائد الأصول: الكاظمي: ج ١ ص ٢٢٣ - ٢٢٤.

(٢) فوائد الأصول: الكاظمي: ج ١ ص ٢٢١ - ٢٢٣.

(٣) فوائد الأصول: الكاظمي: ج ١ ص ٢٢٢.

يكون محرّكاً، ومع عدم محرّكيته لا معنى لجعله.

وتوضيح ذلك، هو: إنّ الخطاب الترتبي بالتمام، أُخذ في موضوعه قيدان: أحدهما: الجهل بوجوب القصر، والثاني: عصيان الأمر بالقصر، وهذا الموضوع بكلا جزئيه لا يُعقل وصوله للمكلف، بل إذا وصل أحدهما، لا يُعقل وصول الآخر، لأنّ المفروض أن عصيان الأمر بالقصر فرع العلم به، وإذا علم بوجوب القصر، ينثلم الجزء الثاني للموضوع، وهو الجهل بالقصر، وإذا حصل القصر فينثلم الجزء الآخر، وهو العصيان، لأنّ عصيان القصر فرع العلم به.

وعليه، فهذا الخطاب الترتبي المدعى، والمتعلق بالتمام، لا يُعقل وصوله، وعليه، فلا معنى لجعله، فيثبت عدم إمكان الترتب في المقام. وكذا يُقال بالنسبة للجهر والإخفات، هذا حاصل إشكال الميرزا «قده».

وقد أجاب السيد الخوئي «قده»^(١) عن هذا الإشكال بما حاصله: إنّ هذا الإشكال إنّما يتمّ لو أُخذ عنوان عصيان الأمر بالقصر في موضوع الخطاب الترتبي بالتمام، ولكن إذا كان المأخوذ هو ترك صلاة القصر، لا عنوان عصيان الأمر بالقصر، فحينئذٍ لا يرد الإشكال، إذ حتى في حالة الجهل بوجوب القصر، فإنّ المكلف يعلم ويُحرز أنّه ترك القصر حين إتيانه بالتمام، وعليه، يُمكن أن يصل الموضوع بكلا جزئيه، فينتفي الإشكال.

وبتعبير آخر، يُقال: بأن الموضوع هو ترك الصلاة القصرية، لا عنوان عصيان الأمر بالقصر، وحينئذٍ يمكن للمكلف أن يُحرز أنّه ترك الصلاة القصرية، رغم جهله بوجوب القصر، وإعتقاده بوجوب التمام، إذن فموضوع الأمر الترتبي قابل للإحراز في محل الكلام.

والتحقيق، هو: إنّ جواب السيد الخوئي «قده»، وإن كان معقولاً لجهة

(١) محاضرات فياض: ج ٣ ص ١٦٧ - ١٦٨ - ١٦٩.

إحراز المكلف لموضوع الأمر الترتبي، حيث أنه يُحرز أنه مسافر، وأنه ترك
القصر، وأنّ الواجب عليه هو التمام، فيمكنه إحراز هذه الأجزاء واحدا
واحدا، ولكن مع هذا، فإنّ جواب السيد الخوئي «قده»، لا يحل الإشكال،
لأنّ المكلف، وإن أمكنه إحراز أجزاء الموضوع، إلّا أنه لا يمكنه أن يحرز أنه
مخاطب بخطاب ترتبي متعلق بالتمام، على تقدير ترك القصر، وإنّما هو يعلم
أنه مخاطب بالتمام خطاباً أولياً، لا ترتيبياً، أو فقل، إنّ المكلف يمكنه أن
يُحرز ذوات أجزاء موضوع الأمر الترتبي، ولكن لا يعلم بكون هذه الأجزاء
أنها هي موضوع الخطاب الترتبي، بينما وصول الحكم لا بدّ فيه من إحراز
موضوع الخطاب، بما هو موضوع، والمكلف في المقام لا يمكنه - عند تركه
للقصر - أن يُحرز كون هذا الترك موضوعاً للأمر الترتبي، وذلك لأنّ هذا
المكلف، إمّا أن يُفرض أنه عالم بالقصر، أو جاهل، والأول يُخرج الفرض
عن محل الكلام، والثاني لا يمكن معه إحراز الخطاب الترتبي، فيعود
الإشكال، وهو عدم وصول مثل هذا الخطاب الترتبي، وحينئذٍ فلا معنى
لجعله.

وعليه، فالصحيح تمامية هذا الإشكال.

٤ - الإشكال الرابع: ممّا قد يرد في المقام هو: إنّ الخطاب الترتبي
بالتمام، إمّا أن يكون في موضوعه ترك القصر في تمام الوقت، أو ترك القصر
ولو آنأ «مّا»^(١)، فإن أخذ الأول: فمعنى ذلك أن المكلف، لو صلى تماماً، ثم
علم أثناء الوقت بوجوب القصر، فيلزم حينئذٍ تنجز القصر عليه، لأنّ وجوب
التمام فرع عدم الإتيان بالقصر في تمام الوقت، وهذا الموضوع لم يتحقق،
لأنّ المفروض بقاء الوقت، وحينئذٍ يتنجز عليه القصر، وتخرج الصلاة التامة
عن كونها مطلوبة وصحيحة.

وهذا خلاف الفتوى الفقهية المفروغ فيها عن صحة الصلاة التمام،

(١) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ٢٢٥.

وعدم لزوم القصر بعدها، وإن إنكشف الخلاف.

وإن أُخذ في موضوعه ترك القصر «اناً ما»: فلازم ذلك - أنه إذا مرّ من الوقت مقدار منه، ولم يأتِ بالتمام - لازم ذلك أن يجتمع عليه الأمران: الأمر بالقصر، لأنه لم يُفت وقته، والأمر بالتمام لتحقيق موضوعه، وهو عدم الإتيان بالقصر «اناً ما» وإجماع الأمرين مستحيل.

وإن شئت قلت: إن الخطاب الترتبي بالتمام إن كان قد أخذ في موضوعه ترك القصر، في تمام الوقت، إذن فالمكلف إذا علم بوجود القصر، عليه بعد إتيانه بالتمام، كانت وظيفته القصر، ولم يكن ما أتى به من التمام صحيحاً ومطابقاً للخطاب، وهذا خُلف المتسالم عليه فقهاء القاضي بصحة صلاته التمام، وعدم لزوم القصر بعدها، وإن إنكشف الخلاف.

وإن كان المأخوذ في موضوع الخطاب الترتبي هو ترك القصر «اناً ما»، فيلزم إيجاب الوظيفتين، وإجماع الأمرين على المكلف: الأمر بالقصر لأنه لم يفت وقته، والأمر بالتمام لتحقيق موضوعه، وهو عدم الإتيان بالقصر «اناً ما»، وإجماع الأمرين في المقام مستحيل.

وهذا الإشكال غير وارد، ذلك، بأن نُحدث تصرفاً في كل من خطابي القصر والتمام الذي هو ترتبي، حيث نُقيّد الأمر بالتمام، بترك القصر، إمّا إلى حين لزوم إمتثال التمام، أو إلى حين إنتهاء الوقت، فمن ترك القصر لأقرب هذين الأجلين، يكون مكلفاً بالتمام لتحقيق موضوعه، ولا يرد الإشكال، لأنه لو فرض أن أقرب الأجلين هو شروعه بالتمام فشرح وصلى تماماً، فإن صلاته تقع صحيحه، لأنه مأمور بها، فإذا صلى بعد ذلك قصراً، فهذا لا يوجب زوال موضوع خطاب التمام الترتبي، لأن موضوعه محفوظ، وهو عدم القصر لأقرب الأجلين.

وأما التصرف الثاني الذي نُحدثه في خطاب القصر، فهو: أن نُقيّد الأمر بالقصر، بعدم الإتيان بالتمام، لكن لا نُقيّده من أول الأمر على نحو الشرط

المتأخر، وإلا للزم الترتب من الجانبين، وهو يعني المساواة بين الواجبين في الأهمية، وهو خلاف الفتوى المفروغ عنها.

بينما فرضُ كلا منا الترتب من جانب واحد، حيث يكون خطاب القصر مطلقاً حدوداً، ومقيداً بقاء، بمعنى أنّ وجوب القصر حدوداً، ليس مشروطاً بعدم الصلاة تماماً، بل هو وجوب مجعول على كل حال، لكن هذا الوجوب غير المشروط يستمر إلى حين الصلاة تماماً، وأمّا بعد الصلاة تماماً، يرتفع ذلك الوجوب، وعليه فلا يرد الإشكال.

● ١٠ - الجهة العاشرة: وهي خاتمة الجهات التي تبحث في الترتب، ويُبحث فيها عن لزوم الترتب وعدمه، في الواجبين المتزاممين، مع فرض كون أحدهما واجباً موسعاً يزاحم الآخر في جزء من الوقت.

فالبحث هنا ليس في إمكان الترتب، بل البحث هنا في أنّه هل يمكن توجه أمرين عرضيين إلى المكلف: أحدهما يتعلق بالجامع بين أفراد الصلاة المزاحمة وغير المزاحمة، والثاني يتعلق بالإزالة مثلاً، أو إنّ ذلك لا يمكن؟، بل لا بدّ من فرض الترتب بين الأمرين بحيث يكون هناك أمر بالإزالة فعلاً، وأمر آخر بالجامع بين الفرد المزاحم من الصلاة وغير المزاحم، وهذا الأمر منوط بعدم الإزالة.

وأكثر جهات هذا البحث، وإن كانت قد تقدمت في تصوير ثمرة الضد، إلّا أنّ في تكرارها مزيد فائدة، لا سيّما مع كونها مناسبة لبحت التراحم.

وعليه نقول، إنّهُ قد نُقل عن المحقق الثاني «قده»^(١) القول بإمكان تصوير أمرين عرضيين: أحدهما متعلق بالإزالة، والثاني متعلق بالجامع بين أفراد الصلاة المزاحمة وغيرها، من دون حاجة إلى الترتب.

والوجه في ذلك، أنّه لا محذور في هذين الأمرين العرضيين وفعليتهما،

(١) جامع المقاصد: المحقق الثاني: ج ٥ ص ١٣ - ١٤ طبعة حديثة.

لكونهما مقدورين، لأنّ الجامع المذكور مقدور، ولو بالقدرة على أفراده غير المزامحة، فيكون المكلف قادراً على الإزالة، وعلى الجامع بواسطة أفراده غير المزامحة. إذن فلا محذور.

وهنا أراني مستحسناً نقل عبارة المحقق في «جامع المقاصد» في الجزء الخامس من كتاب الدين، حيث يقول في أسفل الصفحة المرقمة^(١).

فإن قيل: وجوب القضاء على الفور ينافي وجوب الصلاة، في الوقت الموسع، لأنه حين وجوب الصلاة إذا تحقق وجوب القضاء على الفور، يلزم تكليف ما لا يُطاق، وهو باطل، وإن لم يبق، خرج الواجب عمّا ثبت له من صفة الوجوب الفوري.

قلنا - والكلام للمحقق - لا تُسلم لزوم تكليف ما لا يُطاق، إذ لا يمتنع أن يقول الشارع: أوجبْتُ عليك كلاً من الأمرين، لكن أحدهما مضيق والآخر موسّع، فإنّ قدّمت المضيق فقد إمتثلت وسلّمت من الإثم، وإن قدّمت الموسّع فقد إمتثلت وأثمت بالمخالفة في التقديم (إنتهى شاهد محل الكلام من كلامه رُفِع مقامه).

وقد علّق على كلام المحقق «قده» بعدة تعليقات مختلفة مبنائاً، حيث ترجع كلها إلى التفصيل في صحة هذا الكلام، بحسب المباني.

١ - التعليق الأول: هو ما أفاده الميرزا «قده»^(٢) وحاصله: هو إنّ ما ذكره المحقق «قده»، يتم بناء على كون القدرة شرطاً في التكليف، من باب حكم العقل، إذ لا محذور عقلاً من جعل أمرين عرضيين كما ذكر.

ولكن بناء على إعتبار القدرة من باب إقتضاء طبع التكليف، لذلك، فلا يتم ما ذكره المحقق «قده»، لأنّ التكليف إنّما هو بداعي المحرّكة والباعثية

(١) جامع المقاصد: الكركي ج ٥ ص ١٣ - ١٤.

(٢) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ١٩٩ - ٢١٦ - ٢٢٤.

لإقتضاء طبع التكليف، ذلك، وهو لا يُعقل نحو ما لا يمكن التحريك نحوه،
أي: غير المقدور.

ومن الواضح أن الفرد المزاحم من الصلاة، لا يمكن التحريك نحوه،
لأنه غير مقدور شرعاً، وعليه فيُقيد الواجب الموسّع بغير الفرد المزاحم، إذ لا
يمكن الأمر به حال المزاحمة إلاّ بنحو الترتب لعدم القدرة عليهما شرعاً.

وقد أجاب السيد الخوئي «قده»^(١) عمّا ذكره الميرزا «قده» بأنّ التكليف
هو مجرد إعتبار نفساني للفعل على ذمة المكلف، والإعتبار سهل المؤونة لا
يقتضي كون متعلقه مقدوراً، لأنّ إشتراط القدرة إنّما هو بحكم العقل في
مرحلة التنجيز والطاعة.

ولكن هذا الجواب من السيد الخوئي «قده»، لا يدفع ما ذكره الميرزا
«قده».

وذلك لأنّ التكليف، سواء أكان عبارة عن الإعتبار، أو غيره من
المدلولات التصورية للأمر، وصياغتها العقلائية، إذ ليس الكلام في المدلول
التصوري للأمر، بل البحث ثبوتاً في الظهور التصديقي للخطاب، والذي لا
يكون إلاّ بداعي البعث والتحريك، مهما كان المدلول التصوري والصياغتي
للأمر.

ومما لا إشكال فيه ثبوتاً هو ظهور الخطابات الشرعية كلها في أنها تكون
بداعي البعث والتحريك، مهما كان مدلول الأمر وصياغته العقلائية التصورية،
وهذا الظهور التصديقي الكاشف عن داعي البعث والتحريك، يمنع من ثبوت
التكليف لغير القادر، لأنّ التحريك نحو العاجز، تكليف بغير المقدور، وهو
غير معقول.

(١) محاضرات فياض: ج ٣ ص ١٨٢ - ١٨٤.
أجود التقديرات الخوئي: ج ٣ هامش ص ٣١٤.

وعليه، فما ذكره الميرزا «قده»، لا يُدفع بما ذكره السيد الخوئي «قده».

والصحيح في دفع ما ذكره الميرزا «قده» هو أن يُقال: إنَّ كون التكليف بداعي المحرّكة، لا يقتضي إلّا كُون متعلّقه قابلاً للمحرّكة، وهذا متحقّق في المقام، لأنَّ التحرك نحو الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور، ولو بالقدرة على أفرادهِ غير المزاحمة، دون أن يقتضي التقييد بالحصّة المقدورة. وعليه، فيُعقل تعلق الأمر بالجامع، ويكون ذلك في عرض الأمر بالإزالة.

نعم تقدّم مفضّلاً أنّ داعي المحرّكة والباعثية، يقتضي تقييد المكلف بالمكلف القادر بالخصوص.

فإنَّ قيل: إنّ الأمر المتعلّق بالجامع في فترة المزاحمة، لا يُعقل كونه محرّكاً، لأنّه إنّ لم يكُ موجوداً في هذه الفترة، إذن فهو المطلوب وهو كون الأمر بالجامع في عرض الأمر بالإزالة، وهو ممّا لا يمكن التحريك نحوه، لكونه غير مقدور.

وإنَّ كان موجوداً، فقد فرضنا كونه غير قابل للمحرّكة في هذه الفترة، إذن فيلزم محذور الميرزا «قده»، وهو وجود أمرٍ بداعي المحرّكة، مع أنّه غير قابل للتحريك.

قلت: إنّ الخطاب الشرعي، إنّما يقتضي المحرّكة في مجموع الوقت وعلى خط الزمان، لا أنّه يكون محرّكاً في كل آن من الزمان، وإلّا لزم تكرار الفعل ما دام الزمان موجوداً، وهذا لازم باطل.

بل إقتضاء المحرّكة، إنّما هو على خط الزمان، وفي مجموع آناته، وهذا متحقّق بالنسبة للأمر بالجامع، ومعقول حتى بلحاظ آن المزاحمة، وإنَّ لم يكُ محرّكاً في كل آن فإطلاق الخطاب لا محذور فيه إذن.

وبهذا يندفع هذا الإشكال، فما ذكره الميرزا «قده» من التكليف غير تام.

٢ - التعليق الثاني: وهو ما أفاده السيد الخوئي «قده»^(١)، وحاصله: هو أنَّ الأمر بخصوص الفرد المزاحم من الصلاة، غير معقول، لإستحالة التكليف بالضدين، فإذا بنينا على أنَّ إستحالة التقييد توجب إستحالة الإطلاق، كما هو مبنى الميرزا «قده»، فيحتملُ استحيل شمول الأمر بإطلاقه للفرد المزاحم، أي: إنَّه لا يمكن الأمر بالواجب الموسع هنا بنحو مطلق يشمل الفرد المزاحم، لأنَّ التقييد بالفرد المزاحم، مستحيل، فالإطلاق له يصبح مستحيلًا أيضاً.

وجوابه هو: إنَّ مسلك الميرزا «قده»، في إستحالة الإطلاق لإستحالة التقييد، مبني على كون التقابل بين الإطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكة، وقد تقدم عدم صحته، وعرفت أنَّ التقابل بينهما هو تقابل السلب والإيجاب هذا أولاً. وثانياً: لو قطعنا النظر عن ذلك، وقلنا: بأنَّ التقابل بينهما هو تقابل العدم والملكة، إلّا أنه في المقام عندنا تقييدان، وفي مقابل كل منهما إطلاق: أحدهما: التقييد بالفرد المزاحم، وهذا غير معقول، ويقابله الإطلاق، بمعنى عدم التقييد بالفرد المزاحم، فيكون هذا غير معقول.

التقييد الثاني: هو تقييده بغير المزاحم، وهذا معقول، ويقابل هذا التقييد الإطلاق بمعنى عدم التقييد بغير المزاحم، فيكون هذا الإطلاق معقولاً. والمقصود من الإطلاق هو الإطلاق الثاني، لأنه هو الذي يفيد شمول الأمر للفرد المزاحم.

وقد عرفت أن هذا الإطلاق معقول.

وعليه، فلا مانع من شمول الأمر لغير المزاحم، وذلك بأنَّ يتعلق الأمر بالجامع بين المزاحم وغيره.

(١) محاضرات فياض: ج ٣ ص ١٨٣.

أو فقل: إنّ التقيد بالفرد غير المزاحم، ممكن في المقام، فيكون عدم التقيد المستلزم لشمول الحكم للفرد المزاحم، ممكناً أيضاً.

٣ - التعليق الثالث: هو أن يُقال: بأن كلام المحقق الثاني «قده»، إنّما يتم بناء على إمكان الواجب المعلق، ولا يتم بناءً على إستحالته، وذلك لأنّ الأمر إذا تعلق بالجامع، وكانت المزاحمة أول الوقت، ففي أول الوقت يكون الوجوب فعلياً، مع أنّ القدرة على الواجب أول الوقت غير فعلية، أي: إنّ الواجب في أول الوقت لا يكون مقدوراً لفرض المزاحمة، وإنّما يُصبح مقدوراً بعد ذلك الزمان، وحينئذٍ يلزم تقدم زمان الوجوب على زمان الواجب، وهذا هو مُشكل الواجب المعلق، وهذا معناه.

وعليه، فيبني إمكان تعلق الأمر بالجامع الذي ذكره المحقق الثاني «قده» على إمكان الواجب المعلق، فإن قيل بإستحالته، كان الأمر بالجامع مستحيلاً أيضاً في المقام.

والتحقيق، هو: إنّ هذا التعليق إنّما يتم بناءً على بعض المسالك في إمتناع الواجب المعلق، دون بعضها الآخر، وذلك، لأنّ إستحالة المعلق لها مسلكان وكلاهما باطل، كما تقدم وعرفت في محله، إلّا أننا نتكلم بناءً على تماميتهما لنرى أنهما هل يؤثران في بطلان ما ذكره المحقق الثاني «قده» أو لا يؤثران:

١ - المسلك الأول: وقد أفاده المحقق الأصفهاني^(١) وحاصله، هو: إنّ الحكم يستبطن داعي البعث بالإمكان، إذن فهو باعث بالإمكان، ومتى ما كان هناك باعث بالإمكان، فلا بدّ أن يكون هناك إنبعاث بالإمكان، بمقتضى التضايق بين الباعثية والإنبعاث، وبناءً على ذلك، فيستحيل الواجب المعلق، لأنّ الوجوب فيه فعلي، ومعنى ذلك أنّ الباعث بالإمكان فعلي، مع أنّ

(١) نهاية الدراية: الأصفهاني: ج ٢ ص ٥٤ - ٥٥.

الإنبعث خارجاً فعلٌ غير معقول، ذلك لأنَّ الخطاب يشمل العاصين أيضاً، ولا إنبعث لهم.

وعليه، فيكون المقصود من كون الحكم مستتبناً للباعثية، هو كونه كاشفاً عن داعي البعث، بمعنى إيجاد ما يمكن أن يكون باعثاً، وحينئذٍ يُقال: بأنَّ إمكانية البعث تلازم إمكانية الإنبعث، وفي مورد الواجب المعلق، لا توجد إمكانية الإنبعث، إذن فلا يكون البعث ممكناً.

إذن فيستحيل المعلق، وعليه، فيستحيل ما ذكره المحقق الثاني «قده»، من تعلّق الأمر بالجامع، لأنَّ هذا يرجع إلى الواجب المعلق.

وهنا تقريران لبيان كون الحكم يستبطن داعي الباعثية:

١ - التقريب الأول: هو أنَّ إستبطان الحكم لداعي الباعثية، إنّما هو بسبب الظهور السياقي لخطاب المولى، إذ يُستظهر منه أنَّ المولى في مقام البعث والجد لا الهزل، فإذا كان هذا هو ملاك إستبطان الحكم للباعثية، حينئذٍ يُقال: بأنَّه لا بدّ من أن تُقرّر الباعثية بقدر ما يدل عليه هذا الظهور السياقي، وقد عرفت أنَّ غاية ما يدل عليه الظهور هو الباعثية على خط الزمان، وفي مجموعه، لا في جميعه، ولا في كل آن من آناته، وعليه فلا يبقى وجه لإمتناع المعلق، لأنَّ المعلق بلحاظ عمود الزمان، باعث بالإمكان.

٢ - التقريب الثاني: هو أنَّ يُقال: إنّ الحكم هو إنشاء، والإنشاء بلا داع غير معقول، والإنشاء بأيّ داع من الدواعي كان، يكون مصداقاً لذلك الداعي. فقوله: «ذُق» بداعي الإستهزاء، إستهزاء، وقوله: «أقم الصلاة»، بداعي البعث، بعث، وهكذا.

وحينئذٍ يُقال: إنّ الذي هو الحكم لا يمكن أن يكون بداعي الإستهزاء، أو التعجيز، ونحوهما، وإلّا لصار الإستهزاء أو التعجيز حكماً شرعياً، وهو غير معقول، وعليه، فلا بدّ وأن يكون بداعي الباعثية، لأنَّه حينئذٍ يكون بعثاً، وهذا يناسب الحكم.

وهذا التقريب هو المناسب لظاهر كلمات المحقق الأصفهاني «قده»^(١) حيث أثبت فيه أنّ حقيقة الحكم هي الإنشاء بداعي البعث.

والجواب، هو: إنّه إذا أمكن لهذا المحقق «قده» أن يُثبت بهذا البرهان الثبوتي، أنّ الحكم متقوم بكون الإنشاء بداعي البعث في كل آن من آتات الزمان لثم مدّعه في هذا التعليق، وثبتت إستحالة ما ذكره المحقق الثاني «قده».

إلاّ أنّ الصحيح هو أنه حتى لو تمّ هذا البرهان، فهو لا يمكنه إثبات المدعى، وإنّما غاية ما يقتضيه هذا البرهان، هو كون حقيقة الحكم متقومة بكون الإنشاء بداعي البعث، وأنه يمكن الإنبعث بلحاظ خط الزمان، لا في كل آن من آتاته، وهذا كافٍ في كون الحكم بعثاً، لا إستهزاءً.

أمّا أن يكون هذا باعثاً في كل آن، أو على جميع آتات الزمان، فهذا ممّا لا يُثبت به البرهان المذكور.

نعم إذا أمكن لصاحب هذا البرهان إثبات ذلك ببرهان آخر، حيثنّذ يتم تعليقه، وإلاّ فلا يتم لما عرفت.

٢ - المسلك الثاني: لبيان إستحالة المعلق هو ما ذكره المحقق النائيني «قده»^(٢)، وحاصله هو: إنّ المعلق يرجع إلى الشرط المتأخر، والشرط المتأخر مستحيل، فيستحيل المعلق، كما تقدم تفصيل ذلك في محلّه، وعليه، فيستحيل ما ذكره المحقق الثاني «قده» لرجوعه إلى المعلق الذي هو مستحيل.

وفيه، إنّك قد عرفت التحقيق في ذلك، وأن الشرط المتأخر ممكن، ولكن لو سلّمنا باستحالته كما عند الميرزا «قده»، إلّا أنه مع ذلك نقول:

إنه يمكن على مبنى الميرزا «قده»، أن تُثبت إمكان تعلّق الأمر بالجامع،

(١) نهاية الدراية: الأصفهاني ج ٢ ص ٥٤ - ٥٥ - ٥٦.

(٢) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ١٠٠ - ١٠١ - ١٠٢ - ١٠٣ - ١٠٤ - ١٠٥.

كما ذكر المحقق الثاني «قده»، وذلك لأنَّ الشرط المتأخر إذا أمكن إرجاعه إلى شرط التعقّب، فيكون حينئذٍ من الشرط المقارن، كما عرفت تفصيله في محله .

وهنا يمكن إرجاعه لشرط التعقّب، وذلك، بأن يكون الشرط هو الإتيان بما تتعقبه القدرة، أي: أخذ تعقب القدرة شرطاً مقارناً للتكليف، وبهذا يكون الشرط مقارناً مع الأمر بالجامع، إذ لو خُلينا وإطلاق الخطاب، فإنَّ القاعدة هو شموله حتى للعاجز، وإثماً نرفع اليد عن هذا الإطلاق بإعتبار قرينة عقلية، وهذه القرينة تقتضي رفع اليد عن الإطلاق بمقدار يرتفع قبح العقاب، وهذا القبح يرتفع بالتقييد بالتعقّب، ولا موجب لتقييده بأكثر من ذلك، وهو القدرة المتأخرة .

والحاصل: إنَّه بناء على هذا المسلك، لا يتم التعليق الثالث .

٤ - التعليق الرابع: هو إنَّ الأمر المتعلق بالجامع بين المزامح وغير المزامح، يكون من باب التخيير العقلي، لأنَّ الأمر تعلّق بالطبيعة، والمكلف مخير بتطبيقها على أيّ فرد يختاره منها، وحينئذٍ، فإذا بُني على أن التخيير العقلي يرجع إلى التخيير الشرعي، بمعنى أن الأمر المتعلق بالجامع ينحلُّ لبّاً إلى أوامر بعدد الأفراد، وتكون هذه الأوامر مشروطة بحيث يكون كل أمر مشروط بعدم إمتثال غيره، فبناء على ذلك، يستحيل تعلّق الأمر بالجامع، لأنَّ هذا سوف يرجع إلى أمر تعييني بالفرد المزامح، إذ لم يؤت بالأفراد الأخرى، وهذا غير معقول، فلا يتم ما ذكره المحقق الثاني .

وأما إذا بُني على أن التخيير العقلي، لا يرجع إلى التخيير الشرعي، فحينئذٍ لا مانع من الأمر بالجامع، لأنَّ الأمر سوف يقف على الجامع، ولا يسري إلى تلك الأفراد، ليلزم المحذور المذكور. وبما أن الصحيح هو أنَّ التخيير لا يرجع إلى التخيير الشرعي، كما ستعرف في محله، فيكون كلام المحقق الثاني قده حينئذٍ في محله .

وبتمام الكلام في الجهة العاشرة، يتم الكلام في الترتب .

وحيث أنّ الترتب مدخل طبيعي إلى بحث التزاحم على أساس ما ذكرناه سابقاً، من أنّ ثمرة القول بإمكان الترتب، هي نفي التعارض بين الخطابين، وإقامة باب آخر للتزاحم بين الضدين، حيث يصبح التزاحم بينهما في مرحلة الإمتثال، باباً مستقلاً في قبال باب التعارض .

إذن، سوف نفتتح المجلد الرابع إن شاء الله ببحث «التزاحم» ليستوعبه ويستوعب مبحث الضد، وبقية حالات الأمر الخاصة، وكيفيات تعلق الأمر بالطبيعة أو الأفراد، وحقيقة الواجب التخييري، والكفائي، والموسع، والمضيق، وتبعية القضاء للإدعاء .

سائلاً المولى سبحانه أن يوفقني لإكمال كتابة كل ما إستفدته من مجلس درس السيد الشهيد الصدر «قده» روعي فداه .

والحمد لله رب العالمين

أولاً وآخرأ

فهرست الموضوعات

- خطبة الكتاب ٣
- مقدمة الواجب - تحقيق عنوان المسألة ٧
- الفصل الأول: في تقسيمات المقدمة ١١
- المقام الأول: في تحقيق مجذور الشرط المتأخر للوجوب ١٣
- الموقع الأول: المحذور في عالم الجعل ١٥
- الموقع الثاني: المحذور في عالم المجعول ١٧
- الموقع الثالث: المحذور في عالم الملاك ١٩
- المقام الثاني: في محذور الشرط المتأخر للواجب ٢٢
- الموقع الأول: كون الشرط واقعاً قبل مشروطه ٢٢
- الموقع الثاني: محذور الشرط المتأخر بلحاظ الملاك ٢٣
- المقام الثالث: في كون محذور تأثير المتأخر في المتقدم يرد في الشرط المتقدم ٣١
- الفصل الثاني: في تقسيمات الواجب ٣٧
- المقام الأول: في امكان الوجوب المشروط عقلاً في مقام الثبوت ٣٧
- المقام الثاني: الإشكال في مقام الإثبات ٣٧
- النظرية الأولى: في تفسير الإرادة المشروطة ٣٩

٤٦	النظرية الثانية
٤٩	النظرية الثالثة
٧٥	- الواجب المعلق والمنجز
٧٨	الإعتراض الأول على الواجب المعلق
٨٣	الإعتراض الثاني
١٧٣	- الواجب النفسي والواجب الغيري
١٧٣	الجهة الأولى في تعريف الواجب النفسي والغيري
١٧٨	الجهة الثانية: في تأسيس الأصل اللفظي العملي
١٩٩	الجهة الثالثة: في اسحقاق الثواب والعقاب على الاوامر الغيرية
٢١١	الجهة الرابعة: في خصوصية الأمر الغيري
٢٢٥	الجهة الخامسة: في المقدمة الموصلة
-	صياغة وجوب المقدمة، ومعنى الموصل المعروض للوجوب
٢٤٩	الغيري
٢٦٥	ثمرة القول بالمقدمة الموصلة
٢٧٧	الجهة السادسة: ثمرة وجوب المقدمة
٢٨٣	الجهة السابعة: حكم الشك في وجوب المقدمة
٣٠٥	الجهة الثامنة: الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته
٣١٧	خاتمة: في مقدمة المستحب والحرام والمكروه
٣٢٠	○ مسألة الضد
٣٢١	الفصل الأول: الضد الخاص
٣٦٧	الفصل الثاني: الضد العام

٣٧٥	الفصل الثالث : ثمرة بحث الضد
٤٠١	الفصل الرابع : مبحث الترتب
٤٠١	الجهة الأولى : في التوصل إلى إثبات الأمر بالمهم في موارد التزاحم
٤١٢	الجهة الثانية : في أقسام الحكمين الشرعيين
٤٢٤	الجهة الثالثة : استدلال القائلين بإمكان الترتب
٤٣٠	الجهة الرابعة : إمكان الترتب بالطولية والاختلاف بالمرتبة
٤٤٠	الجهة الخامسة : إشكالات بحث الترتب
٤٦٠	الجهة السادسة : في تحقيق مقدمات المحقق النائي «قده»
٤٩٨	الجهة السابعة : تحقيق فذلكة القول بإمكان الترتب
٥٠٧	الجهة الثامنة : إمكان الترتب من كلا الجانبين
٥١٣	الجهة التاسعة : تطبيق بعض الفروع الفقهية على أساس الترتب
٥٢١	الجهة العاشرة : الترتب وعدمه في الواجبين المتزاحمين
	التعليق الأول
	التعليق الثاني
	التعليق الثالث
	المسلك الأول في إستحالة المعلق
	المسلك الثاني
	التعليق الرابع