

مُحَوِّثٌ فِي أَعْيَانِ الْأَنْبِيَاءِ

٢

مِيسَاتِيرُ الْأَنْبِيَاءِ

الْقِسْمُ الْفَائِضُ

تَرْجُمَةً

لِلرَّوَايَاتِ فِيهَا وَأَسْتَأْنِفًا

لِلشُّرُوحِ الشَّعْبِيَّةِ وَأَمَّا الْبَعْضُ فَهِيَ تَرْجُمَةٌ
لِلشُّرُوحِ الشَّعْبِيَّةِ

السَّيِّدِ مُحَمَّدٍ الْهَاشِمِيِّ



PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

PAIR



32101 018003721

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

*This book is due on the latest date
stamped below. Please return or renew
by this date.*

بَحْوثٌ فِي عِلْمِ الْأُصُولِ ٢



مَبْلَغَاتُ الدَّلِيلِ اللفظي

الجزء الثاني

تقريرا

لأبحاث سيدنا و استاذنا
الشهيد السيدية الله العظمى
السيد محمد باقر الصدر قدس سره

السيد محمود الهاشمي

(Arab)

KBL

H37345

جزء 2

مكتبة الإمام الخميني

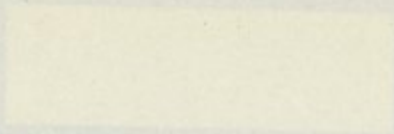
اسم الكتاب:	مباحث الدليل اللفظي (ج ٢)
المؤلف:	السيد محمود الهاشمي
الناشر:	المجمع العلمي للشهيد الصدر (قده)
الطبعة:	الاولى
طبع على مطابع:	مكتب الاعلام الاسلامي
تاريخ النشر:	رمضان ١٤٠٥
طبع منه:	٣٠٠٠ نسخة



32101 018003721



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



مكتبة جامعة القاهرة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على قائد البشرية الصالحة محمد «ص» وعلى آله
الميامين.

وبعد فهذا هو الجزء الثاني من بحوث علم الأصول التي ألقاها سيدنا ومولانا الأعظم
شهيد الاسلام الغالي آية الله العظمى السيد الصدر قدس سره وهو يشمل على بحوث الأوامر
من مباحث الدليل اللفظي.

وحيث أنّ الله سبحانه وتعالى قدّر أن تخرج هذه البحوث الى النشر بعد استشهاد أستاذنا
الكبير وافتقادنا لذلك الطود الشامخ للعلم والهدى والذي ثلم بفقده الدين والعلم ثلثة
ما أعظمها وأشدّها على قلب إمام العصر أرواحنا فداه وكنت عند كتابتي لهذه البحوث
أسجل خواطر كانت تخطر ببالي القاصر حول بعض نقاط البحث لكي تسنح فرصة استفسار
السيد الأستاذ عنها لتهدبها واطافتها الى الأصل كما فعلت ذلك في بحوث الجزء الأول وبحوث
تعارض الأدلة ولكن شاءت ارادة الله سبحانه أن نخرم من وجوده الشريف وعنّي بالمصيبة
العظمى التي نسأل الله أن يلهمنا وجميع المؤمنين القوة على تحملها والصبر عليها فرأيت ان
أهدّب بنفسي تلك الخواطر وأثبتها على الهوامش عسى أن ينتفع بها الباحثون؛ وما توفيقي إلا بالله
عليه توكلت وإليه أنيب.

محمود الهاشمي

١٥/ذي القعدة ١٤٠٥ هجرية

قم المقدسة

مبحث الإوامر

- دلالات مادة الأمر
- دلالات صيغة الأمر
- مبحث الاجزاء
- مقدمة الواجب
- مبحث الضدّ
- حالات خاصة للأمر
- كيفيات تعلق الأمر

دلالات مادة الأمر

- معاني مادة الأمر
- توحيد معاني المادة
- دلالتها على العلو والاستعلاء
- دلالتها على الوجوب
- ملاك دلالتها على الوجوب
- دلالتها على الطلب والارادة
- الجبر والاختيار

مادة الأمر

و يراد بها كلمة «الأمر» و يقع البحث عنها في جهات .
«الجهة الأولى - في معنى الأمر» وقد ذكر لها معان عديدة منها الطلب والشيء
والفعل والحادثة والغرض والشيء العجيب .

ولاشك في ان الطلب من معانيها^١ وأما سائر المعاني فكثير مما ذكر منها ليس معنى
له، وإنما يستفاد في موارد استعماله من دوال وخصوصيات أخرى خارجة عن كلمة
الأمر من قبيل استفادة الغرض من اللام في قولنا: جئتك لأمر كذا، فيكون من اشتباه
المفهوم بالمصداق. ومن هنا جاءت في كلمات المحققين محاولتان: احدهما تحاول
ارجاع معاني الامر غير الطلب الى معنى واحد فيكون مشتركاً لفظياً بين معنيين،
والاخرى تحاول ارجاعها جميعاً الى معنى واحد.

أما المحاولة الأولى - فهي التي جاءت في كلمات المحقق الخراساني (قده) من
ارجاع سائر معاني الأمر الى مفهوم واحد هو الشيء^٢.

١ - ولكنه ليس مساوفاً مع مفهوم الطلب تماماً فإن الطلب بمعنى السعي نحو تحصيل شيء سواء من قبل الطالب نفسه أو بدفع
غيره اليه بينما الأمر موضوع بازاء المفهوم الاسمي المنزوع من تحريك الغير ودفعه بصيغة الأمر أو غيرها نحو تحقيق شيء.

٢ - كفاية الاصول، ج ١، ص ٩٠

ولاحظ عليه المحققون المتأخرون كالثائبي والاصفهاني (قدهما) بأن مفهوم الشيء بعرضه العريض لا يناسب ان يكون هو مدلول الأمر، لان الشيء يطلق على الجوامد ايضاً فيقال: زيد شيء، ولا يقال أمر ومن هنا استقرب أن يكون المعنى الثاني الجامع بين المعاني الاخرى للأمر هو الواقعة والحادثة أو الواقعة والحادثة الخطيرة المهمة^١ والمحقق الاصفهاني ايضاً يرى ان المناسب أن يكون المعنى الآخر للأمر هو الفعل والحدث^٢.

والصحيح ان مدلول كلمة الأمر حسب المستفاد من استعمالاتها في غير الطلب وان لم يكن يساوق مفهوم الشيء بعرضه العريض، الآ انه ليس مخصوصاً بالحادثة أو الواقعة المهمة أو الحدث بدليل عدم التناقض في قولك كلام فلان أمر غير مهم، وعدم العناية والمجاز في قولك اجتماع النقيضين أمر محال، أو شريك الباري أمر محال. وعدم مجيء زيد أمر عجيب مع ان المحال وكذلك العدم ليس واقعة أو فعلاً، بل نحن نرى ان كلمة الأمر تستعمل في الجوامد ايضاً حينما تكون من قبيل اسماء الأجناس فيقال النار أمر ضروري في الشتاء. نعم العلم بالذات أو بالاشارة لا يطلق عليه أمر مفهوم الأمر مساوق مع شيء من الخصوصية بمعنى انه مطعم بجانب وضعي، فلا يطلق على ما يتمحّض في العلمية والذاتية.

وأما المحاولة الثانية - وهي توحيد معاني الأمر في معنى واحد جامع فقد وقعت هذه المحاولة باحد انحاء ثلاثة:

الأول - ارجاع غير المعنى الطلبي الى الطلب كما استقربه المحقق الاصفهاني (قده) فانه بعد ان ارجع معنى الأمر الى الفعل قال ويمكن القول بان استعماله في الفعل يرجع الى استعماله في الطلب بنحو من العناية لان الفعل في معرض ان يطلب فكما يعبر عنه بمطلب ولو لم يتعلق به الطلب بالفعل كذلك يعبر عنه بأمر بنكتة الشأنية والمرضية لان يتعلق به^٣.

١ - اجود التقريرات، ج ١، ص ٨٦.

٢ - نهاية الدراية، ج ١، ص ١٠٣ - ١٠٤.

٣ - نفس المصدر السابق.

و يرد عليه: ما عرفت من ان استعمال الأمر بغير المعنى الطلبي ليس مخصوصاً بما يكون فعلاً بل قديطلق على ما لا يمكن أن يطلب كما في شريك الباري أمر مستحيل^١.
 الثاني - ارجاع المعنى الطلبي الى غير الطلب وهو ما استقر به المحقق النائيني (قده) على ما جاء في تقرير بحثه حيث قال يمكن القول بأن الطلب ليس معنى برأسه في قبالة مفهوم الواقعة أو الحادثة بل مصداق من مصاديقها^٢.

وفيه: أولاً - انه لو كان يطلق على الطلب الأمر باعتباره مصداقاً للواقعة لم يكن فرق بين الطلب التشريعي والتكويني لان كليهما واقعة مع انه لا يصح ان يطلق على الطلب التكويني أمر فاذا طلب زيد المال لا يقال انه أمر به.
 وثانياً - ان الأمر يتعدى الى متعلق الطلب كالطلب نفسه فيقال أمر بالصلاة مما يعني أنه يساوق مفهوم الطلب لانه منتزع منه كواقعة وحادثة والآ لم يكن صالحاً للتعدّي والاضافة الى متعلقه.

الثالث - ان الأمر موضوع للجامع بين الطلب والواقعة.

و يرد عليه مضافاً على ما تقدم في ابطال النحو السابق ان هذا الجامع ان اريد به جامع اوسع انطباقاً من مجموع مفهومي الطلب والواقعة كمفهوم الشيء مثلاً فن الواضح ان كلمة الأمر ليست اوسع انطباقاً من كلا الأمرين ولو اريد به جامع مساو لمجموعهما فهو عبارة اخرى عن نفس الواقعة فانها تصدق على نفسها وعلى الطلب فرجع الى النحو الثاني.

ثم ان محاولة ارجاع معاني الأمر الى معنى واحد جامع في نفسه بعيد جداً. وذلك للأمرين:

أولها - اختلاف صيغة جمع الأمر بمعنى الطلب عن صيغة جمعه بمعنى الواقعة. فان الاول يجمع على أوامر والثاني على أمور ومن البعيد جداً تعدد الجمع بلحاظ اختلاف

١ - على ان صدق المصدر في الافعال ذات الاضافة على متعلقاتها فيقال هذا مطلي أو طلبي انا يصح مع ملاحظة حيثية تعلق المبدأ، وهو الطلب، به ونحن بحسب وجداننا نرى اننا لا نحتاج في اطلاق كلمة الأمر على شيء الى ملاحظة هذه الحيثية أصلاً.

٢ - أجود التقريرات، ج ١، ص ٨٦.

المصاديق مع وحدة المفهوم فان هذا غير معهود في اللغة^١.
ثانيها - ان الامر بمعنى الطلب يشتق منه فيقال أمر مأمور بينا الأمر بمعنى الواقعة
جامد لا يشتق منه، وكون ذلك بملاك الاختلاف في المصاديق غير معهود في اللغة
أيضاً.

«الجهة الثانية - في اعتبار العلو أو الاستعلاء في الأمر»

قد اختلف العلماء في اعتبار العلو أو الاستعلاء أو الجامع بينهما في صدق الأمر. والتحقيق ان هذا البحث تارة يساق بلحاظ ماهو موضوع حكم العقل بوجوب الطاعة، وحينئذ لا ينبغي الاشكال في اعتبار العلو الحقيقي لكي يحكم العقل بلزوم طاعة الأمر سواء كان بلسان الاستعلاء أو بلسان «من يقرض الله قرصاً حسناً». و اخرى يساق بلحاظ تحديد ماهو المعنى اللغوي للأمر وحينئذ تكون ثمرة البحث فقهية لاصولية تظهر في مثل ما اذا ورد مثلاً تجب اطاعة أمر الوالد فهل يشترط فيه الاستعلاء من قبل الأب مثلاً ام لا على اشكال في هذه الثمرة من ناحية وضوح ان ماهو ملاك مثل هذا الحكم بحسب المناسبات العرفية ليس هو استعلاء الوالدين بل علوهما الحقيقي.

واياً ماكان فالظاهر اشتراط العلو في صدق الأمر دون الاستعلاء فليس بشرط كما ان طلب المستعلي لايسمى امرأ حقيقة وان كان بحسب نظره وادعائه أمراً.

«الجهة الثالثة - في دلالة الأمر على الوجوب»

والبحث عن دلالاته على الوجوب تارة في اصل الدلالة وأخرى في ملاكها ومنشئها.

اما اصل الدلالة. فربما يستدل عليه بجملة من الآيات والروايات من قبيل قوله تعالى (فليحذر الذين يخالفون عن أمره) الدال على أن الأمر ظاهر في الطلب الوجوبي والآلم يترتب على مخالفته عقوبة لكي يكون موضوعاً للتحذر وكان اللازم التقييد بالأمر الوجوبي بالخصوص.

وفيه: ان هذا من التمسك باصالة العموم والاطلاق في مورد الدوران بين التخصيص والتخصص حيث يعلم بعدم الموضوع للتحذر اذا كان الطلب استجابياً فيتمسك باطلاق الأمر لاثبات خروج الطلب الاستجابي عن الأمر بعد العلم بخروجه عن الحكم على كل حال ولا يصح التمسك باصالة عدم التخصيص لاثبات التخصص حتى اذا قيل بها كبروا يا لأنه فرع ما اذا لم يكن في المورد على تقدير التخصيص قرينة متصلة تدل عليه والآلما كان التخصيص خلاف الاصل وكان التخصيص والتخصص على حد سواء وما نحن فيه من هذا القبيل لان بداهة عدم

التحذر في الطلب الاستجابي قرينة متصلة على الاختصاص بالطلب الوجوبي^١. هذا ونحن في غنى عن مثل هذه الاستدلالات فانه مما اتفق عليه المحققون دلالة مادة الأمر على الوجوب بحكم التبادر وبناء العرف والعقلاء على كون الطلب الصادر من المولى بمادة الأمر وجوباً ولم يستشكل فقيه في استفادة الوجوب من لفظ أمر ورد في لسان الشارع عند عدم القرينة على الاستحباب. وانما الذي وقع فيه البحث هو كيفية تفسير هذه الدلالة وتحديد منشأها. وقد اختلفوا في ذلك على أقوال ثلاثة:

١ - أن تكون الدلالة على اساس الوضع للوجوب.

٢ - أن تكون بحكم العقل.

٣ - أن تكون بالاطلاق ومقدمات الحكمة.

وقد ذهب المشهور الى القول الاول وذهبت مدرسة المحقق النائيني (قده) الى القول الثاني وذهب المحقق العراقي الى القول الثالث. وهذه الاقوال والاحتمالات الثلاثة وارده في صيغة الأمر ايضاً على حد واحد، لان دلالتها على الوجوب كدلالة مادته مفروغ عنها بحكم التبادر والوجدان العقلائي وانما البحث في تفسيرها وملاكها ونحن هنا نبحث عن تفسير دلالة الأمر على الوجوب بلحاظ المادة والهيئة معاً. فنقول: أما القول الاول فدليله التبادر مع ابطال سائر المناشئ الأخرى المدعاة لتفسير هذا التبادر.

وأما القول الثاني فقد ذكر المحقق النائيني في اثباته ان الوجوب ليس مدلولاً للدليل اللفظي وانما مدلوله الطلب فحسب وكل طلب يصدر من العالي الى الداني ولا يقترن بالترخيص في المخالفة يحكم العقل بلزوم امتثاله واطاعته وهذا للحاظ ينتزع عنوان الوجوب منه بينما اذا اقترن بالترخيص المذكور لم يلزم العقل بموافقته وهذا للحاظ يتصف بالاستحباب فكل من الوجوب والاستحباب شأن من شؤون حكم

١ - لعل الاوفق ان يقال بأن الأمر في هذه الآية وامثالها يعلم باستعماله في خصوص الطلب الوجوبي ولو بقرينة التحذر الآن أن الاستعمال أعم من الحقيقة..

العقل المترتب على طلب المولى^١.

ويرد عليه: أولاً - ان موضوع حكم العقل بلزوم الامتثال لا يكفي فيه مجرد صدور الطلب مع عدم اقترانه بالترخيص لوضوح ان المكلف اذا اطلع بدون ترخيص من قبل المولى على ان طلبه نشأ من ملاك غير لزومي ولا يؤذي المولى فواته لم يحكم العقل بلزوم الامتثال وهذا يعني ان الوجوب العقلي فرع مرتبة معينة في ملاك الطلب وهذه المرتبة لا كاشف عنها الا الدليل اللفظي فلا بد من اخذها في مدلول اللفظ لكي يُنقح بذلك موضوع الوجوب العقلي وهو معنى كون الدلالة لفظية.

وثانياً - ان الالتزام بهذا المبنى تترتب عليه آثار لا يمكن الالتزام بها فقهياً، وتكون منهجاً جديداً في الفقه وفيما يلي نذكر بعض ما يمكن ان ينقض به على هذا المسلك مما لا يلتزم به حتى اصحاب هذا المسلك أنفسهم:

منها - لزوم رفع اليد عن دلالة الأمر على الوجوب فيما اذا اقترن بأمر عام يدل على الاباحة والترخيص كما اذا ورد اكرم الفقيه ولا بأس بترك اكرام العالم. وتوضيحه: ان بناء الفقهاء والارتكاز العرفي على تخصيص العام في مثل ذلك والالتزام بوجوب اكرام الفقيه واعتباره من التعارض غير المستقر بيننا على هذا المسلك لا تعارض اصلاً ولو بنحو غير مستقر بين الامر والعام ليقدم الأمر بالاخصية لان الأمر لا يتكفل الا اصل الطلب وهو لا ينافي الترخيص في الترك، بل المتعين على هذا المسلك ان يكون العام رافعاً لموضوع حكم العقل بالوجوب لان حكم العقل معلق على عدم ورود الترخيص من المولى كما ذكر في شرح هذا المسلك. ودعوى ان موضوع حكم العقل بوجوب الامتثال هو الطلب الذي لو كان دالاً لفظاً على الوجوب لما قدم عليه الترخيص، تحكّم واضح.

ومنها - انه لو صدر امر ولم يقترن بترخيص متصل ولكن احتملنا وجود ترخيص منفصل فالبناء الفقهي والعقلائي على استفادة الوجوب من الأمر حتى يثبت خلافه مع ان هذا مما لا يمكن اثباته على هذا المسلك لانه قد فرض فيه ان العقل انما يحكم

بالوجوب معلقاً على عدم ورود الترخيص من الشارع وحينئذٍ نتساءل هل يراد بذلك كونه معلقاً على عدم اتصال الترخيص بالأمر أو على عدم صدور الترخيص من المولى واقعاً ولو بصورة منفصلة أو على عدم احراز الترخيص والعلم به؟ والكل باطل.

أما الأول - فلأنه يستلزم كون الترخيص المنفصل منافياً لحكم العقل بالوجوب فيمتنع وهو واضح البطلان وما أكثر القرائن المنفصلة على عدم الوجوب.

وأما الثاني - فلأنه يستلزم عدم امكان احراز الوجوب عند الشك في الترخيص المنفصل مع القطع بعدم وروده متصلاً لأنه معلق بحسب الفرض على عدم ورود الترخيص ولو منفصلاً فع الشك فيه يشك في الوجوب لاحتماله.

وأما الثالث - فهو خروج عن محل الكلام لان البحث في الوجوب الواقعي الذي يشترك فيه الجاهل والعالم لا في المنجزية^١.

وأما القول الثالث - وهو ان تكون الدلالة على الوجوب بالاطلاق فيمكن تقريبه

بوجوه:

الأول - ما ذكره المحقق العراقي (قده) من ان الأمر مادة وصيغة يدل على ارادة المولى وطلبه وهي تارة شديدة كما في الواجبات واخرى ضعيفة كما في المستحبات. وحيث ان شدة الارادة من نسخها بخلاف ضعفها التي تعني عدم المرتبة الشديدة من الارادة فتتعين بالاطلاق الارادة الشديدة لانها مجدها لا تزيد على الارادة بشيء

١ - على انه في اكثر الفروض يمكن احراز الترخيص بامثال ادلة رفع المايعلمون لو اكتفي بالترخيص الظاهري أو استصحاب الاباحة والترخيص الثابت في اول الشرع لو اكتفي بمطلق الاباحة لاخصوص ما يكون بعنوان الترخيص في مخالفة الأمر ثم انه يمكن ان ينقض على هذا المسلك ايضاً بامور اخرى لايلتزم بها في الفقه عادة.

منها - ما سوف يأتي من عدم انتظام ظهور الأمر في الوجوب لو ورد في سياق أوامر استجابية بل بأمر واحد كما اذا ورد صل للجسمة والجماعة والعبيد لان العلم بالترخيص في الترك بلحاظ بعض الفقرات ليس تصرفاً في مدلول لفظي لها اصلاً لكي يؤثر ذلك على الظهور.

ومنها - اذا نسخ الوجوب وقع بينهم البحث في انه هل يثبت الجواز أو الاستحباب؟ والمشهور عند المحققين عدم ثبوت الاستحباب مع انه على هذا المسلك يتعين ذلك لان الناسخ انما يرفع حكم العقل بالوجوب ولا يني مدلول الأمر وهو الطلب فيثبت الاستحباب.

ومنها - التنقض بالأمر في موارد توهم الحظر حيث لا اشكال في عدم استفاضة الوجوب منها مع انه على هذا المسلك لا بد من استفادته لوجود الطلب مع عدم الترخيص من المولى في الترك . اللهم الا ان يفترض بأن مقام الحظر بنفسه يكون قرينة على ان الأمر يستعمل في الطلب بل في مجرد رفع الحظر والاذن في الفعل.

فلا يحتاج حدها الى بيان زائد على بيان المحدود بينما تزيد الارادة الضعيفة مجدها على حقيقة الارادة فلو كانت هي المعبر عنها بالأمر لكان اللازم ان ينصب القرينة على حدها الزائد لان الأمر لا يدل الا على ذات الارادة^١.

وهذا البيان وإن كان صناعياً في الجملة الا انه يرد عليه بان الاطلاق ومقدمات الحكمة ظهور حالي عرفي يقتضي في مدار امر المتكلم فيه بين أن يكون مرامه سنخ مرام يفي به كلامه وليس فيه مؤنة زائدة بنظر العرف أو كونه سنخ مرام بحاجة الى مؤنة زائدة في نظر العرف لم يفبها الكلام تعين الأول واما لو فرض ان هذا التمييز والاختلاف بين المرامين والحديين امر عقلي بالغ الدقة لاعرفي فلا تكون مقدمات الحكمة مؤثرة في اثبات اطلاق عرفي لتعيين احدهما في قبال الآخر وما ذكر من الفرق بين الوجوب والاستحباب كذلك فان العرف لا يلتفت اليه حتى ارتكازا^٢.

الثاني - وهو يتركب من مقدمتين:

أولاهما - ان الوجوب ليس عبارة عن مجرد الطلب لان ذلك ثابت في المستحبات ايضاً بل لا بد من عناية زائدة وليست هذه العناية عبارة عن انضمام النهي أو المنع عن الترك الى الطلب لان النهي بدوره ثابت ايضاً في باب المكروهات وانما العناية الزائدة هي عدم الترخيص في الترك خلافاً للاستحباب الذي تكون العناية فيه الترخيص في الترك والنتيجة ان الوجوب طلب متميز بقيد عدمي والاستحباب طلب متميز بقيد وجودي وهو الترخيص في الترك .

ثانيهما - انه كلما كان الكلام وافياً بحيثية مشتركة وتردد أمرها بين حقيقتين المميز لاحدهما أمر عدمي وللآخرى أمر وجودي تعين بالاطلاق الحمل على الاول لان الأمر العدمي لامؤنة فيه بحسب النظر العرفي فاذا كان المقصود ما يميز بالأمر الوجودي

١ - مقالات الاصول، ج ١، ص ٦٥ - ٦٦.

٢ - على ان هذا البيان لما ينفع في اثبات الوجوب بالأمر في مقام الانشاء ولا ينفع في دلالة مادة الأمر على الطلب الوجودي اذا لم تستعمل في مقام انشاء الطلب والارادة التشريعية بها أي اذا لم يكن المرام الجدي للكلام الطلب بل الاخبار عن الطلب ومن الواضح ان الوجدان العرفي قاض بان مادة الأمر المستعملة في مقام الاخبار ايضاً ظاهر في ارادة الطلب الوجودي منها فيكون دليلاً على القول الأول لامحالة وان منشأ الدلالة على الوجوب لا بد وان يكون هو الوضع. وهذا اشكال وارد على جميع التقريبات التي سوف تذكر لاستفادة الوجوب بالاطلاق ومقدمات الحكمة الذي هو ظهور حالي.

الزائد مع انه لم يذكر ذلك الأمر الوجودي الزائد في الكلام فهذا خرق عرفي لظهور حال المتكلم في بيان تمام مرامه بكلامه، واما اذا كان المقصود ما يميز بالأمر العدمي فليس هناك خرق عرفاً لأن المميز عندما يكون أمراً عديمياً فكأنه لا يزيد على الحيثية المشتركة التي يفي بها الكلام.

و يرد عليه المنع من المقدمة الثانية فانه ليس كل أمر عدمي لا يلحظ عرفاً أمراً زائداً، ولهذا لا يرى في المقام ان النسبة بين الوجوب والاستحباب نسبة الاقل والاكثر بل النسبة بين مفهومين متباينين نعم هذه النكتة تقبل في باب الاطلاق للناظر الذي هو مبني بالمشهور في اسماء الاجناس القائلين باستحالة ان يكون موضوع الحكم ذات الطبيعة المحفوظة ضمن المطلق والمقيد فانه بناءً عليه لا يشك في اخذ خصوصية زائدة في المرام غير موجودة في الكلام الدال على ذات الطبيعة فيقال بأن العرف يرى بالمساحة انه لو كان مرامه المطلق فقد بين تمام مرامه فلا خرق لذلك الظهور الحالي بخلاف ما اذا كان مرامه المقيد.

الثالث - نفس التقريب الثاني مع فرق في المقدمة الثانية حيث يقال هنا بأن المميز للوجوب وان كان بحسب النظر العرفي مؤثمة زائدة على ذات الطلب وبمحااجة الى بيان الا أنه حيث يعلم على كل حال بوجود مؤثمة زائدة على ذات الطلب وهذه الزيادة مرددة بين زيادة أخف هي الأمر العدمي أو زيادة اشد هي الأمر الوجودي فسكوت المتكلم عرفاً عن بيان الزيادة الاشد يكون قرينة على ارادة الزيادة الاخف فيتعين الوجوب لا محالة.

و يرد عليه: ان هذه النكتة لو سلمت كبرى وصغرى فليست في تمام الموارد بل في خصوص ما اذا احرز ان المولى بالرغم من سكوته عن بيان الزيادة يكون بصدد بيانها وهذه عناية لا تحصل دائماً بينا البناء الفقهي والعرفي على فهم الوجوب في سائر الموارد.

الرابع - ان صيغة الأمر تدل على الارسال والدفع بنحو المعنى الحرفي ولما كان الارسال والدفع مساوقاً لسد تمام ابواب العدم للاندفاع والتحرك فقتضى اصالة التطابق بين المدلول التصوري والمدلول التصديقي ان الطلب والحكم المبرز ايضاً سنخ

حكم يشتمل على سدّ تمام ابواب العدم وهذا يعني عدم الترخيص في المخالفة. وهذا التقريب لا بأس به وهو جارٍ في تمام موارد استعمالات صيغة الأمر^١. ثم انه ربّما يردُّ هذا المسلك بعض ماوردناه على مسلك المحقق النائيني (قده) من ان الوجوب اذا كان بالاطلاق ومقدمات الحكمة فاذا ورد الأمر باكرام الفقيه وورد ترخيص عام يدل على نفي البأس عن ترك اكرام العلماء لم يكن وجه للالتزام بالتخصيص وتقديم ظهور الدليل الخاص في الوجوب على عموم الدليل الدال على الترخيص لان التعارض بحسب هذا المسلك سوف يكون بين عموم العام الترخيصي واطلاق الخاص الالزامي المقتضي للوجوب فيكون من قبيل التعارض بنحو العموم من وجه الذي يمكن حله برفع اليد عن الاطلاق في الخاص. فاذا لم يقدم عموم العام على اطلاق الخاص فلاقل من التعارض والتساقط بينها مع أن البناء العرفي والفقهي على التخصيص وهذا لا يتم الا على مسلك الوضع.

هذا ويمكن لاصحاب هذا المسلك ان يدفعوا امثال هذا النقض باحد وجهين:
 الأول - ان الميزان في القرينية عرفاً بالأخصية من حيث الموضوع لامن حيث النتيجة ومجموع الجهات في الدليلين وهذه النكته لها تطبيقات اخرى ايضاً فلو ورد مثلاً في المنتجس بالبول انه يصب عليه الماء مرتين وورد في بول الصبي بالخصوص انه اذا اصاب الجسد يصب عليه الماء الدال باطلاقه على كفاية الغسل فيه مرة واحدة قدم هذا الأطلاق على عموم البول في دليل التعدد بنفس النكته.

الثاني - اننا لو سلمنا بان الاخصية لا بد ان تكون بلحاظ النتيجة ومجموع الجهات لاجسب الموضوع في الدليلين فقط مع ذلك يمكننا ان نلتزم بالتخصيص في المقام بنكته

١ - لا يقال هذا التقريب كما يجري في صيغة الأمر يجري في مادته ايضاً لأنه ايضاً يستفاد منها الدفع والارسال. فانه يقال - مادة الأمر لموضع للارسال الخارجى بل هي موضوعة أما للطلب والارادة التشريعية أو كما قلنا للحالة المنتزعة عن الارسال والدفع بالصيغة وماشبهها بنحو المعنى الاسمي فلا يمكن دلالتها على الوجوب الابان يؤخذ فيها الاختصاص بالارادة والارسال الوجوبي وهو معنى الوضع للوجوب.

ثم انه قديناقش في هذا التقريب ايضاً بأن اصالة التطابق بين المدلول التصوري والتصديقي غاية ماتثبت هو وجود قصد جدي للنسبة الظلية والارسال واما أن مبدأ هذا القصد هو الشوق والارادة الشديدة أو الضعيفة فهو خارج عن مدلولها لان الأمر في موارد الاستحباب ايضاً له قصد جدي حقيقي نحو الارسال والنسبة الظلية كما في موارد الوجوب وانما تختلف الحالتان بلحاظ المباديء والملاك .

أخرى وهي ان الاطلاق اذا كان مفاده التعيين لاالسعة من قبيل تعيين الوجوب بالاطلاق أو تعيين سيد البلد مثلاً من اطلاق كلمة السيد فهو مقدم على الاطلاق الذي يكون مفاده التوسعة لان نتيجة الاطلاق الاول يكون اخص من نتيجة الاطلاق الثانية في الصدق وهذا كاف في التقديم فلوورد مثلاً اكرم العلماء وورد لا تكرم زيدا وعندنا زيدان احدهما جاهل مجهول والآخر عالم كبير ينصرف اليه الاطلاق فالعرف سوف يتعامل معها تعامل التخصص ومانحن فيه من هذا القبيل.

هذا وهناك فوارق وثمرات فقهية عديدة بين هذه المسالك الثلاثة اتضح بعضها من خلال المناقشات المتقدمة ونشير الى جملة منها.

فن جملتها - تطرق قواعد الجمع الدلالي والعرفي على مسلك الوضع والاطلاق بخلاف مسلك حكم العقل فانه بناء عليه لا يكون الوجوب مدلولاً للفظ الأمر لكي يجمع بينه وبين دليل الترخيص على ضوء احدى قواعد الجمع العرفي وانما يكون دليل الترخيص حينئذٍ وارداً على حكم العقل بالوجوب ورافعاً لموضوعه.

ومنها - انه على مسلك الوضع والاطلاق تثبت لوازم الوجوب أي لوازم الملاك والشوق الاكيد والشديد فلو علمنا من الخارج بان الدعاء عند رؤية الهلال والدعاء في آخر الشهر متساويان في درجة الملاك والمحبوبية وورد امر باحدهما اثبتنا به وجوبه بالمطابقة ووجوب الآخر بالملازمة بينا لا يمكن ذلك بناء على مسلك حكم العقل لان الوجوب حينئذٍ ليس مرتبة ثبوتية ولا ربط له بالمباديء والملاكات لكي يكشف عنها وعن ملازماتها وانما هو حكم عقلي ينتزع من طلب شيء وعدم الترخيص في تركه.

ومنها - ثبوت دلالة السياق على مسلك الوضع وسقوطه على مسلك الاطلاق وحكم العقل، وتوضيح ذلك: ان مبنى الفقهاء عادة في الفقه على انه اذا وردت أوامر عديدة في سياق واحد وعرفنا من الخارج استحباب بعضها اختل ظهور الباقي في الوجوب على القول بوضع الأمر للوجوب اذ يلزم من ارادة الوجوب منه حينئذٍ تغير مدلولات تلك الأوامر مع ظهور وحدة السياق في ارادة المعنى الواحد من الجميع، واما بناء على مسلك حكم العقل فجميع الأوامر مستعملة في معنى واحد وهو الطلب والوجوب حكم

عقلي خارج عن مدلول اللفظ مبني على تمامية مقدمة اخرى هي عدم الترخيص والتي تمت بالنسبة لبعضها دون بعض من دون ان يخل ذلك بالسياق وكذلك الحال على مسلك الاطلاق لان المعنى المستعمل فيه واحد على كل حال لكنه أريد في بعضها المقيد بدال آخر كما هو محقق في بحوث المطلق والمقيد^١.

ومنها - انه لو فرض ورود أمر واحد بشيئين كما لو ورد اغتسل للجمعة والجنابة وعلم من الخارج بان غسل الجمعة ليس بواجب فعلى مسلك الوضع لا يمكن اثبات الوجوب لغسل الجنابة بهذا الأمر أيضاً لأنه يلزم منه ما يشبه استعمال اللفظ في اكثر من معنى وهو غير صحيح عرفاً على كل حال.

واما على مسلك حكم العقل فالأمر مستعمل في معنى واحد هو الطلب والوجوب ينشأ منه ومن عدم ورود الترخيص في الترك وهو ثابت في غسل الجنابة فقط دون الآخر وكذلك الحال بناء على الاطلاق فان الأمر ينحل الى حصتين تقيد اطلاق احدهما بدليل خاص وهو لا يستوجب تقييد الحصة الثانية فان التقييد ضرورة والضرورات تقدر بقدرها كما اذا ورد اكرم العالم وعرفنا ان الفقيه لا يكرم الا اذا كان عادلاً ولكن في غير الفقيه لم نعلم بذلك فنبني على الاطلاق.

ومنها - انه لو ورد أمر بطبيعي فعل كما اذا ورد اكرم العالم وعلمنا من الخارج بان اكرام غير الفقيه لا يجب فهل يمكن اثبات استحباب اكرام غير الفقيه من العلماء أم لا؟ فعلى مسلك الوضع لا يمكن ذلك اذ بعد حمله على الوجوب بمقتضى الوضع له لا بد من تخصيص غير الفقيه واخراجه من الدليل ولا يوجد أمر آخر فيه لكي يحمل على الاستحباب وهذا بخلافه على مسلك حكم العقل بالوجوب لان الأمر مستعمل في الطلب على كل حال غاية الأمر ثبت ترخيص في حصة ولم يثبت في اخرى فيثبت الاستحباب لامحالة في الاولى والوجوب في الثانية. وكذلك الحال على مسلك الاطلاق

١ - اللهم الا ان يدعي ان وحدة السياق يشكل ظهوراً في وحدة الأوامر الواردة في سياق واحد من حيث الملاك والمدلول الجدي أيضاً فيصلح لان يكون ذلك قرينة على عدم تمامية الاطلاق في باقي الأوامر أيضاً. وهذا جار في الثرة القادمة أيضاً.

اذ لاوجه لرفع اليد عن اصل الطلب في غير الفقهاء^١.
ومنها - انه اذا كان لدينا امران وورد ترخيص لاحدهما فقط وشك في انه ترخيص
لهذا أو ذلك فانه بناء على ان الوجوب يحكم العقل يجب الاحتياط اذ لا تعارض بين
الأمرين بلحاظ مدلوليهما وانما العقل يحكم بالوجوب فيما لم يرد فيه ترخيص والمفروض
ان احد الأمرين لم يرد فيه الترخيص فيتشكل علم اجمالى منجز وهذا بخلافه على
المسلكين الآخرين؛ حيث يفضي الى التعارض بين مدلوليهما فالاجمال والتساقط على
تفصيل نتعرض له في بحث العام المخصص بالمردد بين متباينين.
ومنها - انه بناءً على مسلك الاطلاق بالتقريب الذي ذكره المحقق العراقي (قده)
من ان الأمر يكون ظاهراً باطلاقه في الطلب الشديد يمكن ان نثبت بنفس النكتة
اعلى مراتب الوجوب فلو وقع تراحم بين واجبين احدهما قد ثبت بالأمر والآخر بدال
آخر غير الأمر قدم دائماً ما يثبت بالأمر اللفظي لان دليله يدل بالاطلاق على كونه في
اعلى مراتب الملاك والوجوب.

١ - الوجه هو ظهور الأمر الواحد في وحدة الطلب الثبوتي لا تعدده فانه بناء على وجود طلب استحيائي (اي غير شديد) لآكرام
العالم غير الفقيه يلزم ان يكون الأمر الواحد في مرحلة الاثبات كاشفاً عن طلبين احدهما شديد متعلق باكرام الفقيه والآخر
ضعيف متعلق باكرام العالم غير الفقيه وهذا خلاف ظاهر الحال في وحدة الحكم ثبوتاً كوحدة اثباتاً وهذا من اوضح الظهورات
واقواها ولا يقاس بما اذا كان التقييد في طرف الموضوع كما في مثال اشتراط العدالة في آكرام الفقيه بالخصوص فانه يرجع الى
وجود جعل واحد لوجوب آكرام العالم الذي ليس بفقيه فاسق..

«الجهة الرابعة - في الطلب والارادة»

وقد وقع البحث عند المحققين في ان الطلب المفاد بالأمر هل هو عين الارادة أو غيرها وهل هو أمر نفساني كالقدرة أو فعل نفساني أو فعل خارجي؟ وقد ادعت الاشاعرة المغايرة بين الطلب والارادة وادعت المعتزلة العينية بينها واستدل الاشاعرة على المغايرة بوجوه احدها مبنين على مسألة الجبر وهو ان الارادة التشريعية لا تتعلق بشيء غير مقدور والافعال مخلوقة لله سبحانه وتعالى وخارجه عن قدرة العبد مع اننا نرى انه في الشريعة قد تعلق الطلب بها فنعرف ان الطلب غير الارادة وهذه المناسبة وقع البحث في الجبر والتفويض والاختيار فهنا مسألتان:

١ - هل الطلب والارادة شيء واحد أم شيان؟.

٢ - ما أنجز اليه البحث بالمناسبة من الجبر والتفويض والاختيار.

ونحن هنا نقتصر على بحث المسألة الثانية وعلى سبيل الاختصار تاركين البحث عن وحدة الطلب والارادة مفهومًا أو واقعا لعدم ترتب جدوى على ذلك .

فنقول:

ان مسألة الجبر والاختيار تنحل الى مسألتين .

الأولى - المسألة الكلامية التي وقع فيها البحث بين المعتزلة القائلين بالتفويض

وبين الاشاعرة القائلين بالجبر والشيعة القائلين بالأمرين والأمرين وروح البحث في هذه المسألة يرجع الى النزاع في تشخيص فاعل الافعال الصادرة من الانسان فذهب التفويض يقول بان الفاعل محضاً هو الانسان، ومذهب الجبر يقول بان الفاعل محضاً هو الله سبحانه وتعالى، والشيعة يقولون بان لكل منهما نصيباً في الفاعلية بالنحو المناسب له.

الثانية - المسألة الفلسفية وروح البحث فيها يرجع الى ان فاعل هذه الافعال سواء فرضناه في المسألة الاولى الانسان أو الله أو هما معا هل تصدر منه اختياراً أو بلا اختيار ومن هنا يعرف ان المسألة الكلامية لا تكفي وحدها لحسم النزاع في بحث الجبر والاختيار فلنفرض اننا قلنا هناك بان الفاعل هو الانسان وحده، لكن يبقى احتمال كونه فاعلاً بلا اختيار كفاعلية النار للاحراق التي قد يقال فيها بأن الاحراق فعل للنار محضاً..

أما البحث في المسألة الاولى - فيوجد فيها بدوا خمسة احتمالات كالتالي:

١ - ان يكون الفاعل محضاً هو الانسان ولا نصيب لرب العباد في الفاعلية وهذا مذهب التفويض وهو مذهب المعتزلة وهذا يرجع بحسب الحقيقة الى دعوى استغناء المعلول عن العلة بقاء اذ لو فرض حاجة الانسان في وجوده البقائي الى الله تعالى ووجوده البقائي هو علة افعاله، اذن لم يعقل انكار ثبوت نصيب الله في الفعل عرضياً وطولياً وحيث ان هذا المبنى ساقط كما حقق في موضعه من الكلام والفلسفة اذ برهن على ان المعلول بحاجة الى العلة بقاء ايضاً يثبت بطلان التفويض وليس هنا موضع البحث عن تلك البراهين.

٢ - ان يكون الفاعل محضاً هو الله تعالى وانما الانسان محل قابل لذلك الفعل من قبيل ما يفعله النجار في الخشب حيث ان الخشب ليس فاعلاً للفعل وانما هو قابل له وليس لمباديء الارادة في نفس الانسان اي دخل في الفعل واقتران الفعل بالارادة دائماً انما هو صدفة متكررة فصدور الفعل من الله يقترن صدفة دائماً مع ارادة الانسان وهذا مذهب الاشعري وهذا الاحتمال هو الذي ينبغي ان يكون مقابلاً بالوجدان المدعى في كلماتهم حيث قالوا ان هناك فرقاً بالضرورة بين حركة المرتعش وحركة

غير المرتعش وهذا البحث بحسب الحقيقة لا يختص بالافعال الاختيارية بل يأتي في كل عالم الاسباب والمسببات فقد يقال الاحراق شغل الله مباشرة يقترن بنحو الصدفة الدائمة. بالنار والوجدان المبطل لذلك ايضاً عام يشمل كل عالم الاسباب والمسببات وهو وجدان سليم بالقدر المبين في الاسس المنطقية.

٣ - ان يكون لكل من الانسان والله تعالى نصيب في الفاعلية بمعنى كونها فاعلين طوليين أي ان الانسان هو الفاعل المباشر للفعل بما أوتي من قدرة وسلطان وعضلات وتام القوى التي استطاع بها ان يحرك لسانه ويديه ورجليه والله هو الفاعل غير المباشر من باب ان هذه القوى مخلوقة حدوثاً وبقاءً له تعالى ومفاضه أنا فأنا ومعطاه.. من قبل الله وهذا احد الوجوه التي فسرها الأمرين.

٤ - ان يكون الفاعل المباشر هو الله لكن الارادة ومبادئها مقدمات اعدادية لصدورها من الله تعالى ففرقه عن الثاني ان اقتران الفعل بالارادة عن الثاني كان مجرد صدفة وعلى هذا الوجه يكون من باب كون الارادة مقدمة اعدادية للفعل وفرقه عن الثالث ايضاً واضح اذ على الثالث يكون الفعل فعل الانسان مباشرة والله فاعل الفاعل واما على هذا الوجه فالله هو الفاعل المباشر والارادة مقدمة اعدادية لقابلية المحل لاقاضة الفعل وهذا أحد وجوه الأمرين.

٥ - ماذهب اليه عرفاء الفلاسفة ومتصوفوهم وهو ان الفعل له فاعلان الله والعبد لكن لا طوليان كما على الثالث ولا عرضيان كما على الرابع بل هي بحسب الحقيقة فاعلية واحدة بنظر تنسب الى العبد وبنظر آخر تنسب الى الله تعالى مبنياً منهم على تصور عرفاني يقول ان نسبة العبد الى الله نسبة الربط والقناء والمعنى الحرفي الى المعنى الاسمي فبالنظر الاندكاكي هذه الفاعلية فعل الله وبالنظر غير الاندكاكي فعل العبد هذه هي الاحتمالات الخمسة في المقام والاحتمال الاول ساقط بالبرهان والثاني ساقط بالوجدان والخامس مبني على تصور صوفي لانفهمه فيبقى الثالث والرابع، وعلى كلٍ منها يمكن تطبيق «أمرين الأمرين» الموروث عن الأئمة - عليهم السلام -، نعم الرابع يوجب الجبر الا ان هذا راجع الى المسألة الثانية فن زاوية المسألة الاولى وهي التي تعرض لها الأئمة «ع» في روايات الجبر والتفويض يكون كلا الوجهين

الثالث والرابع معقولين. وبعد هذا ننتقل الى المسألة الفلسفية وهي التي تنحسم بها مسألة الجبر والاختيار حيث ان مجرد اختيار المذهب الشيعي في المسألة الاولى القائل بان للإنسان دخلاً في الفاعلية كما ان الله تعالى دخلاً فيها او اختيار المذهب المعتزلي القائل بأن الانسان هو الفاعل محضاً لا يحتم كون الانسان مختاراً غير مجبور في فعله فلعل صدور الفعل من الانسان كصدور الاحراق من النار بناء على فاعلية النار للاحراق نعم لو اختير في المسألة الاولى المذهب الاشعري القائل بكون الفاعل هو الله محضاً ثبت كون الانسان غير مختار فهذا المسلك وان كان يكتفي لاثبات الجبر لكن المسلكين الآخرين لا يكفيان لاثبات الاختيار فلا بد من المسألة الثانية لحسم مسألة الجبر والاختيار فنقول:

وأما المسألة الثانية - فهي في الحقيقة نشأت لدفع شبهة فلسفية تنفي الاختيار حتى بعد الاعتراف بان الفعل فعل الانسان وهذه الشبهة مركبة من مقدمتين:

الأولى - ان الاختيار ينافي الضرورة فان الضرورة تساق الاضطرار المقابل للاختيار من قبيل حركة يد المرتعش التي هي ضرورية.

الثانية - ان صدور الفعل من الانسان يكون بالضرورة لان الفعل الصادر منه ممكن من الممكنات فتسوده القوانين السائدة في كل عالم الامكان القائلة بان الممكن ما لم يجب بالغير لم يوجد فبالجمع بين هاتين المقدمتين يثبت ان الانسان غير مختار في افعاله اذ لا يصدر منه فعل الا بالضرورة والضرورة تنافي الاختيار.

وهذه الشبهة اختلفت المسالك والمباني في كيفية التخلص منها فبعضها يرجع الى المناقشة في المقدمة الاولى وبعضها يرجع الى المناقشة في المقدمة الثانية فنقول:

المسلك الأول - ما ذهب اليه المشهور من الفلاسفة فاعترفوا بالمقدمة الثانية وهي ان فعل الانسان مسبق بالضرورة، لكنهم ناقشوا المقدمة الاولى وهي ان الضرورة تنافي الاختيار، وذلك انهم فسروا الاختيار بان مرجعه الى القضية الشرطية القائلة ان شاء واراد فعل والآن لم يفعل والقضية الشرطية لا تتكفل حال شرطها وانه هل هو موجود بالضرورة أو معدوم بالضرورة أو لا فتى ما صدقت هذه القضية الشرطية فقد صدق الاختيار حتى اذا فرض ان الشرط وهو الارادة مثلاً كان ضرورياً فكان

الجزء ضرورياً بالغير أو كان ممتنعاً فكان الجزء ممتنعاً بالغير من دون فرق بين ان يكون وجوب الشرط وامتناعه بالغير كما في الانسان او بالذات كما يفترضونه في حق الباري تعالى لان صفاته واجبة بالذات لانها عين ذاته وضرورة الفعل الناشئة من الارادة لاتنفي الاختيار بل تؤكد لان الاختيارية تكون بصدق القضية الشرطية القائلة لو أراد لصلّى مثلاً فاذا ثبت ان الصلاة تصبح ضرورية عند الارادة فهذا تأكيد للملازمة وتحقيق بتي لصدق القضية الشرطية وبدون هذه الضرورة تكذب القضية الشرطية وليست مضمونة الصدق وبالجملة الاختيار صادق متى ما صدقت هذه القضية الشرطية كما في حركة يد المرتعش وهذا لاينافي ضرورة الفعل بالارادة ولا ضرورة الارادة نفسها وهذا مرجع ماقاله صاحب الكفاية من ان الفعل الاختيارى ما يكون صادراً عن الارادة بمبادئها لا ما يكون صادراً عن ارادة صادرة عن الاختيار وهكذا.

وهذا الكلام الذي قاله هؤلاء الفلاسفة والحكماء بحسب الحقيقة مبني على ما ذكرناه من التفسير للاختيار وهو انه عبارة عن صدق تلك القضية الشرطية وبعد فرض التسليم بهذا التفسير يتم استدلالهم في المقام وهو ان هذه القضية الشرطية صادقة في جميع موارد الاختيار ولا يضر به الوجوب بالذات أو بالغير.

الآن الشآن في صحة هذا التفسير انه ان كان مجرد اصطلاح للفلاسفة لاجل تغطية المسألة فلماشاحة معهم في الاصطلاح وان كان مرجعه الى تشخيص معنى الاختيار لغة وان واضع اللغة هكذا وضع لفظ الاختيار فايضاً لا كلام لنا معهم اذ ليس بحثنا لغوياً لنرى ان الواضع لاي معنى وضع لفظ الاختيار واما ان كان المنظور الاستطراق الى التكليف والحساب وتوضيح الفارق بين حركة امعاء الانسان وحركة اصابعه الذي جعل الانسان يحاسب على الثانية دون الاولى (سواء فرضنا ان لكلمة الاختيار معنى في اللغة أولاً)، فحينئذ نقول تارة نتكلم على ما هو الحق من التسليم بالحسن والقبح العقليين وأخرى نتكلم بناء على انكار ذلك كما انكره الاشاعرة صريحاً وانكره الفلاسفة بشكل مستور حيث ارجعوا الحسن والقبح العقليين الى الامور العقلانية والقضايا المشهورة:

أما بناء على ما هو الحق من التسليم بالحسن والقبح العقليين فلا محصل لكل هذه الكلمات في تلخيصهم عن المشكلة فإن حركة الاصابع اذا كانت ناشئة بالضرورة من الارادة والارادة ناشئة بالضرورة من مبادئها وهي ناشئة بالضرورة من عللها وهكذا الى ان ينتهي الأمر الى الواجب بالذات فحالتها تماماً حال حركة الامعاء عند الخوف مثلاً الناشئة بالضرورة من عامل الخوف الناشئ بالضرورة من عوامل مؤثرة في النفس الناشئة من عللها وهكذا الى ان ينتهي الى الواجب بالذات وكما يقبح المحاسبة والعقاب على الثاني كذلك يقبح على الاول بلا أي فرق بينهما سوى ان واضع اللغة سمى الاول اختيارياً دون الثاني واما بناء على انكار الحسن والقبح العقليين فلا تبقى مشكلة من ناحية قبح المحاسبة والعقاب حتى نحتاج الى حلها. نعم تبقى فقط مشكلة لغوية التكليف وأنه لافائدة فيه بناء على عدم الاختيار فما الذي يدعو المولى الى التكليف والخطاب؟ وحينئذ يكفي ما ذكره لحل هذه المشكلة فإن الحركة الناشئة من الارادة وان كانت ضرورية كحركة الامعاء لكنها سيئ فعل يمكن التدخل التشريعي فيه (على خلاف سائر الأمور الضرورية)، بالتكليف والتخويف بالعقاب فمن يشتهي الاكل من الطعام الحرام لو علم بانه يضرب ضرباً اشد من لذة الطعام أحجم على ذلك ولو بلا اختيار بخلاف حركة الامعاء مثلاً فانه حتى لو عرف الضرب على تقدير الحركة تبقى الامعاء تتحرك . هذا صفة ما يمكن ان يقال في التعليق على هذا المسلك .

المسلك الثاني - يعاكس المسلك الاول فيسلم بالمقدمة الاولى وأن الضرورة تساوق الاضطرار المنافي للاختيار و يناقش في المقدمة الثانية فينكر قوانين العلية و يفترض ان الشيء يوجد رأساً من عالم الامكان الى عالم الوجود بلا حاجة الى توسط الضرورة ومال الى هذا المسلك بعض الفلاسفة المتأخرين من غير المسلمين وتخيلوا ان هذا يساوق الاختيار والحرية اذ يبقى الفعل ممكناً حتى حين صدوره وهذا المسلك حاله حال اصل الشبهة يرتكبان خطأ فان اصل الشبهة جعلت الضرورة بقول مطلق منافية للاختيار وهذا المسلك جعل الامكان ونفي الضرورة ونفي مبادئ العلية مساوفاً مع الاختيار وكلاهما غير صحيح (أما الأول) فلأن الضرورة اذا كانت في طول الاختيار

فهي لا تنافي الاختيار والآ فهي تنافيه وسيأتي ان شاء الله تعالى الكلام في ذلك ، (واما الثاني) فلان مجرد كون الفعل ليس ضرورياً لا يكفي في كونه اختيارياً للفاعل فان انكار مباديء العلية معناه بحسب الحقيقة التسليم بالصدفة ومن الواضح ان الصدفة غير الاختيار فلو فرض -محالاً- ان الماء غلى بلا علة و بلا نار فهذا معناه تحقق الغليان صدفة وليس معناه ان الغليان كان اختيارياً للماء لانه وجد بلا علة فان هذا غير ما يراه العقل اختياراً.

المسلك الثالث - ما قد يتمسك به ايضا بعض المحدثين وحاصله: نرى الكائنات التي تعيش في ظل هذه الطبيعة مختلفة في مقدار تحديد الطبيعة لها في مجال سيرها فثلاً الحجر الذي قذف به الى اعلى يكون مجال سيره محدداً مائة بالمائة ومن جميع الجهات فقد فرض عليه ان يسير الى اعلى بنحو مخصوص والى حد معين الى ان تنتهي قوة الدفع فيرجع الى اسفل محدداً ايضاً سيره من جميع الجهات بحيث يمكن التنبؤ بالدقة عن حال صعوده ونزوله وتعيين وضعه في السير صعوداً ونزولاً بالضبط هذا حال الحجر واما الحيوان الذي يضرب بحجر فيفر بالطبيعة لم تحدد له سيره تحديداً كاملاً بل له عدة فرص ولذا لا يتاح لنا بالدقة التنبؤ بانه من أي جهة يهرب؟ واكثر منه فرصة الانسان وذلك لأمرين: (الأول) ان ميوله وغرائزه اكثر تعقيداً واشد من الحيوان فثلاً يفر الحيوان حينما يرى الحجر متوجهاً اليه في حين قديميل الانسان الى ان يقف و يتلقف الحجر، (والثاني) انه أوتي عقلاً يحكمه في افعاله و يلحظ المصالح والمفاسد وهذه الفرص كلها تصعب التنبؤ بما سوف يفعل والاختيار ينتزع من هذه الفرصة التي تعطيه الطبيعة.

وهذا الكلام وان صدر من جملة من الفلاسفة المحدثين الا انه لا يرجع الى محصل اذ مرجعه الى ان الاختيار أمر وهمي اذ كون الفرصة في الانسان اكثر منها في الحيوان وفيه اكثر منه في الحجر فتمنع الفرصة عن التنبؤ مرجعه الى الاطلاع للمتنبئ على كل الخصوصيات الداخلية في تصرف الانسان أو الحيوان لشدة تعقيدها وهذه الفرصة انتزعت وهما من هذه الخصوصيات المجهولة عند المتنبئ، ولو انه اطلع على كل الخصوصيات لتنبأ كما يتنبأ حال الحجر وهذا هو عين القول بالحجر.

المسلك الرابع - ماذهب اليه المحقق النائيني (قده) حيث انه سلم بالمقدمة الاولى والثانية معاً الا انه لم يقبل اطلاق المقدمة الثانية وقال بان قوانين العلية لا تشمل الافعال الاختيارية للانسان فالانسان حينما يلتفت الى عمل ما كالصلاة وتنقذ في نفسه الارادة الجدية الكاملة لا يحصل وجوب وضرورة للصلاة بمعنى يخرجها عن قدرة الانسان فالنفس حتى بعد الارادة يبقى بإمكانها ان تتحرك نحو الصلاة او لا تتحرك وحينما يصدر منها فعل الصلاة فقد صدر في الحقيقة من النفس بعدما تمت عندها الارادة عملان طويلان:

(أحدهما) فعل خارجي وهو الصلاة (والآخر) فعل نفساني قائم بصقع النفس وهو اسبق رتبة من الفعل الخارجي وهو تأثير النفس وحملتها وإعمالها للقدرة بالفعل يوجد بإعمال القدرة والاختيار وهذا الفعل النفساني وهو إعمال القدرة والتحرك والتأثير نسبتته الى النفس نسبة الفعل الى الفاعل لانسبة العرض الى محله كالارادة وهذه الحملة والتحرك التي هي فعل نفساني ليست معلولة للارادة وفقاً لقوانين العلية بل النفس بعد الارادة يبقى بإمكانها ان تتحرك نحو الفعل وان لا تتحرك واذا لاحظنا هذين الفعلين نرى انها اختياريان اما فعلها الاول وهو توجه النفس وتأثيرها فهو أمر اختياري اذ لم يتحتم ولم يصبح وجوده ضرورياً بالارادة حتى يلزم خروجه من الاختيار وأما فعلها الثاني وهو الفعل الخارجي كالصلاة فهو وان اصبح ضرورياً بعد الاختيار لكن هذه الضرورة لا تنافي الاختيار لانها ضرورة نشأت من الاختيار اذ نشأت من الفعل الاول الذي هو عين اختيار النفس وإعمالها لقدرتها والضرورة في طول الاختيار لا تنافي الأختيار^١.

أقول: اننا نقبل من المحقق النائيني (قده) بنحو الاجمال ما ذكره من أنه لا بد من رفع اليد في الافعال الاختيارية عن اطلاق قوانين العلية وقاعدة ان الشيء مالم يجب لم يوجد كما سيأتي توضيحه ولكن ما ذكره في مقام تفصيل ذلك من افتراض فعلين للنفس وشرحه بالنحو الذي عرفت يوجد لنا حوله عدة تعليقات.

الأولى - ان ماجعله فعلاً نفسياً وراء الفعل الخارجي وهو تأثير النفس واختيارها وإعمالها لامكانياتها في إيجاد الصلاة ليس بحسب الحقيقة أمراً وراء الفعل الخارجي فان الأعمال عين العلم والتأثير عين الاثر وهذه عناوين انتزاعية منتزعة من نفس العمل والاثرفالاعمال والعمل والايجاد والوجد والتأثير والاثرفمفهومان مختلفان بالاعتبار متحدان خارجاً فثلاً الاحراق تارة يلحظ منسوباً الى الفاعل فيسمى احراقاً وايجاداً للاحتراق واخرى يلحظ منسوباً الى المحل فيسمى وجوداً واحتراقاً.

الثانية - ان ادخال فرضية وجود عمل نفساني وراء العمل الخارجي وتوسطه بين الارادة والفعل لادخل له في حل الشبهة فيمكننا ان نلتزم رأساً في الفعل الخارجي بما التزم به المحقق النائييني (قده) في الفعل النفسي من خروجه عن قانون ان الشيء مالم يجب لم يوجد فان كان هذا التخصيص لذلك القانون كافياً لرفع الشبهة فيمكن ان يطبق ابتداء على الفعل الخارجي وان لم يكن كافياً لذلك فافتراض فعل آخر متوسط بين الارادة والفعل لايؤثر في رفع الشبهة.

الثالثة - اننا اذا لاحظنا الفعل الخارجي ونسبته الى الفعل النفساني رأينا ان حالة حال سائر الحوادث في عالم الطبيعة أي ينطبق عليه قانون ان الشيء مالم يجب لم يوجد اذ هو وليد الفعل النفساني واما اذا لاحظنا الفعل النفساني فقد افترض (قده) انه خارج عن قانون ان الشيء مالم يجب لم يوجد وسواء فرضنا ان هذا الفعل النفساني هو الخارج عن هذا القانون أو فرضنا ان الفعل الخارجي ابتداء هو الخارج عن هذا القانون نقول: انه من الواضح ان هذا القانون لم يكن قانوناً تعديتياً يقبل التخصيص تعبدتياً وانما هو قانون عقلي فيأتي السؤال عن انه ما هو المصحح لوجود هذا الفعل بعد فرض عدم وجوبه الذاتي وكيف وجد؟ فنقول: ان الأمر في ذلك لا يخلو من أحد فروض:

١ - ان يكون المصحح لوجوده هو الوجوب بالغير والضرورة المكتسبة من العلة وهذا خلف الخروج من قاعدة ان الشيء مالم يجب لم يوجد.

٢ - ان يكون المصحح له مجرد الامكان الذاتي أي ان مجرد امكان صدوره عن الفاعل يكفي في صدوره وهذا ايضا غير صحيح اذ من الواضح بالفطرة ان الامكان

الذاتي الذي معناه كون نسبة الشيء الى الوجود والعدم على حد سواء لا يكفي مرجحاً لجانب الوجود و يأتي السؤال عن انه ماهو الفرق بين الامكان هنا والامكان في سائر المجالات حيث لم يكف الامكان في سائر المجالات للوجود وكفى له هنا. هذا مضافاً الى ان ذلك لا يصحح الاختيار اذ هذا معناه الصدفة لا الاختيار والصدفة غير الأختيار.

٣ - ان يفترض ان الفعل الخارجي صادر بهجوم النفس على حد تعبير المحقق النائيني (قده) وذلك الهجوم صادر بهجوم آخر وهكذا وهذا ايضاً باطل للزوم التسلسل. فلم يبق الا الفرض الرابع الذي هو الفرض المعقول في المقام والذي قصر عنه المنقول من كلمات المحقق النائيني (قده) فلعل هذا هو المقصود ولكن قصرت العبارة عن ادائه.

٤ - ان نطرح مفهوماً ثالثاً في مقابل مفهومي الوجوب والامكان وهو مفهوم السلطنة وهذا الوجه هو الذي يبطل به البرهان على الجبر كما نوضح ذلك من خلال عدة نقاط:

الأولى - ان قاعدة ان الشيء مالم يجب لم يوجد لو كان قاعدة قام عليها البرهان فلامعنى للالتزام بالتخصيص اذ مايقوم عليه البرهان العقلي لايقبل التخصيص والتقييد ولكن الصحيح انها ليست قاعدة مبرهنة بل هي قاعدة وجدانية من المدركات الأولية للعقل وان كان قديرهن على ذلك بان الحادثة لو وجدت بلاعلة ووجوب لزم ترجيح احد المتساويين على الآخر مرجح وهو محال لكنك ترى ان استحالة الترجيح أو الترجيح بلامرجح هي عبارة أخرى عن ان المعلول لا يوجد بلاعلة اذن فلا بد من الرجوع في هذه القاعدة الى الفطرة السليمة مع التخلص من تشويش الاصطلاحات والالفاظ لنرى ماهو مدى حكم الفطرة والوجدان بهذه القاعدة فننتقل الى النقطة الثانية.

الثانية - ان الفطرة السليمة تحكم بان مجرد الامكان الذاتي لا يكفي للوجود وهنا أمران اذا وجد أحدهما رأى العقل انه يكفي لتصحيح الوجود (أحدهما) الوجوب بالغير فانه يكفي لخروجه عن تساوي الطرفين و يصحح الوجود (والثاني) السلطنة فلو وجدت

ذات في العالم تملك السلطنة رأى العقل بفطرته السليمة ان هذه السلطنة تكفي للوجود وتوضيح ذلك ان السلطنة تشترك مع الامكان في شيء ومع الوجوب في شيء وتمتاز عن كل منها في شيء:

فهي تشترك مع الامكان في ان نسبتها الى الوجود والعدم متساوية لكن تختلف عن الامكان في ان الامكان لا يكفي لتحقيق احد الطرفين بل يحتاج تحققه الى مؤثة زائدة وأما السلطنة فيستحيل فرض الحاجة معها الى ضم شيء آخر اليها لاجل تحقق أحد الطرفين اذ بذلك تخرج السلطنة عن كونها سلطنة وهو خلف بينا في الامكان لا يلزم من الحاجة الى ضم ضميمة خلف مفهوم الامكان اذن فالسلطنة لو وجدت فلا بد من الالتزام بكفايتها.

وهي تشترك مع الوجوب في الكفاية لوجود شيء بلا حاجة الى ضم ضميمة وتمتاز عنه بان صدور الفعل من الوجوب ضروري ولكن صدوره من السلطنة ليس ضرورياً اذ لو كان ضرورياً لكان خلف السلطنة وفرق بين حالة (له أن يفعل) وحالة (عليه أن يفعل) وقد فرضنا اننا وجدنا مصداقاً للسلطنة وأن له ان يفعل ومن السلطنة ينتزع العقل - باعتبار وجدانها لهذه النكات - مفهوم الاختيار لامن الوجوب ولامن الصدفة. وقد تحصل ان المطلوب في هذه النقطة الثانية انه لو كانت هناك سلطنة في العالم لكانت مساوقة للاختيار وكفت في صدور الفعل.

الثالثة - ان هذه السلطنة هل هي موجودة ام لا؟ يمكن البرهان على اثباتها في الجملة وتعيينها في الله وهذا خارج عما نحن بصدهه ويرجع الى بحث قدرة الله واما في الانسان الذي هو الداخل في محل البحث فلا برهان عليه بل ينحصر الأمر في اثبات ذلك بالشرع أو بالوجدان بان يقال مثلاً اننا ندرك مباشرة بالوجدان ثبوت السلطنة فينا واننا حينما يتم الشوق الاكيد في انفسنا نحو عمل لانقدم عليه قهراً ولا يدفعا اليه أحد بل نقدم عليه بالسلطنة بناء على دعوى ان حالة السلطنة من الامور الموجودة لدى النفس بالعلم الحضورى من قبيل حالة الجوع أو العطش او حالة الحب أو البغض أو بان يقال اننا كثيراً ما نرى اننا نرجح بلامرجح كما يقال في رغبي الجائع وطريقي الهارب فلو كان الفعل لا يصدر الا بقانون الوجوب بالعلة اذن لبقى جائعاً الى ان يموت

لعدم المرجح لاحدهما بينما بناء على قاعدة السلطنة يرجح احدهما بلا مرجح وان عرض هذا الكلام على الحكماء لقالوا ان المرجح موجود في علم المولى أو بعض الملائكة المدبرين للامور الا ان يقال في مقابل ذلك ان الوجدان يحكم بعدم المرجح دائماً حتى في علم المولى أو الملائكة فايضاً رجع الى الوجدان.

(بقي في المقام التنبيه على أمرين)

الأول - انه مضى في المسألة الاولى أي في تشخيص فاعل الافعال وانه الله أو الانسان وجوه خمسة وقلنا هناك انه في حدود تلك المسألة يكون الوجه الثالث والرابع كلاهما معقولاً إلا انه اذا ثبتت السلطنة بالشرع أو بالوجدان بطل على ضوئه الوجه الرابع هناك اذ هو مستلزم للجبر حيث انه يجعل مباديء الارادة مجرد مقدمات اعدادية موجبة لقابلية المحل لكي يقوم الفاعل وهو الله بفعله فان فرضنا ان الارادة حالة نفسانية نسبتها الى النفس نسبة العرض من المحل لم يبق اختيار للانسان اذ الارادة تحصل قهراً وما يأتي بعدها من فعل يوجده الله وان فرضنا ان الارادة فعل من افعال النفس يأتي بعدها الفعل الخارجي فالوجه الرابع يقول ان هذا الفعل ايضاً فعل الله فان الوجه الرابع لا يختص بفعل دون فعل فايضاً لا يبقى اختيار للانسان فكلما ثبتت السلطنة يبطل هذا الوجه لاحالة.

الثاني - ان الاختيار المدعى ثبوته للانسان ليس مطلقاً اذ لاشك في ان كثيراً من الأمور قد تقع رغم أنف الانسان وخارج حدود اختياره فهو إختيار محدود لاحالة وضابطه ان كل فعل او ترك يكون لاعتقاد الانسان «بالمصلحة أو المفسدة فيه» دخل في تحقيقه هو امر اختياري، فيدخل تحت هذا الضابط أمران:

١ - الافعال الصادرة من جوارح الانسان في الخارج كالصلاة والصوم أو افعال الجوانح المنشآت من قبل النفس كعقد القلب والانشاء، ونحو ذلك. وانطبق الضابط على هذا النوع واضح.

٢ - الحب والشوق أو البغض والكراهة التي هي من مباديء الافعال الاختيارية فانها ايضاً قد تكون اختيارية و ينطبق عليها الضابط المذكور بأحد وجهين:

الأول - ان الحب والبغض يتولدان عادة من الاعتقاد بالمصلحة والاعتقاد

بالمفسدة في المحبوب والمكروه فمن يعتقد المصلحة في أكل شيء، يشق إلى الأكل. ومن يعتقد المفسدة فيه، يكرهه، وهكذا. وهذا الاعتبار كانت هذه الصفات داخلة تحت اختيار الإنسان في كثير من الحالات وصح التكليف بها كالأمر بعبادة النبي «ص» والأئمة «ع» وبغض أعدائهم.

الثاني - ان يفرض المصلحة في نفس الشوق المؤكد فلو فرض انه لا يرى مثلاً أي مصلحة في نفس القيام لكن قال له شخص لو أردت القيام واشتقت إليه أعطيتك ديناراً سواء قت بالفعل أم لا فيقال انه سوف ينقدح في نفسه الإرادة والشوق نحو القيام وقدطبق ذلك على بعض الفروع الفقهية وهذا ما ينبغي بحثه تحت عنوان نشوء الإرادة عن مصلحة في نفسها لامتعلقها.

نشوء الإرادة عن مصلحة في نفسها

ذكر بعض المحققين امكان نشوء الإرادة والشوق عن مصلحة في نفسها وجعلوا من تطبيقاته من يقصد عشرة ايام من اجل ان يصلي تماماً ومن دون غرض له في البقاء عشرة ايام سوى ذلك وهو متقدم بنفس القصد والإرادة.

واعترض على ذلك المحقق العراقي (قده) بان الفعل والترك اذا كانا في نظر الإنسان سببين فكيف تتعلق ارادته باحدهما، وهل هذا الآ ترجيح بلامرجح؟ وفيما يلي نتحدث:

أولاً عن امكان نشوء الإرادة عن مصلحة في نفسها ثم نبحت عن الفرع المذكور وكيفية تخرجه من الناحية الفقهية.

فنقول: الصحيح ان الحب والبغض والإرادة والكراهة التي هي من الصفات الحقيقية ذات الاضافة لا تحصل الا على أساس ما في متعلقاتها من المصالح والملاكات لا من أجل ما ساقه المحقق العراقي (قده) كبرهان على الاستحالة وهو لزوم الترجيح بلامرجح ليقال ان المرجح ليكن هو المصلحة في نفس الإرادة بل لحكم الوجدان الذي هو المرجع في تشخيص صغرى العلية والسببية في سائر الموارد بأن الشوق والإرادة وكذلك البغض والكراهة لا تتحقق الا على أساس تشخيص الملاك من

المصلحة أو المفسدة في المتعلقات لانها من الصفات ذات الاضافة والتعلق بغيرها فتنشأ عن ملاك فيه.

وأما علاج الفرع الفقهي المذكور والذي قد يبرز كنعقض على دعوى استحالة نشوء الارادة عن مصلحة في نفسها فقدحاول المحقق العراقي (قده) أن يتخلص عنه بدعوى ان الارادة والقصد ايضاً ناشئة من مصلحة في المتعلق الآ أن المتعلق ليس هو الاقامة مطلقاً بل الحصة الخاصة منها وهو الاقامة القصدية فالاقامة القصدية أو هذا الباب من ابواب وجود الاقامة هي التي تكون مصباً للنكتة الداعية للمكلف الى ان يقصد الاقامة.

وهذا الكلام بحاجة الى تمحيص فانه يحتمل فيه أحد وجهين.

الأول - ان المصلحة التي يتوخاها المسافر في الاقامة المقيدة بالقصد أي ماهو موضوع الحكم بصحة الصوم والاتمام هو المقيد والتقييد بنحو التركيب الضمني وهذا واضح الجواب لانه من الثابت فقهيأ ان نفس الاقامة ليس لها دخل في صحة الصوم والتمام ولو ضمنأ فلو نوى الاقامة وصلى رباعية ثم عدل كان عليه التمام والصيام بلا اشكال.

الثاني - ان المصلحة في سد باب عدم الاقامة من ناحية عدم القصد والارادة للاقامة ولو فرض انفتح باب آخر لعدمها كاجبار شخص اياه على الخروج او غير ذلك فكأن هذا حفظ لمرتبة من مراتب وجود الاقامة وتقريب نحو وجودها وايجاد ناقص لها. وهذا الوجه عبارة أخرى عن قيام المصلحة بنفس القصد لا المقصود لان سد باب عدم الاقامة من ناحية عدم القصد عبارة أخرى عن القصد وليس جزءاً من الاقامة الابنحو من المساحة في التعبير فيقال الاقامة القصدية اذ ليس سد باب عدم شيء بعدم احدى مقدماته الاعبارة اخرى عن ايجاد تلك المقدمة فرجع الاشكال جذعاً.

والتحقيق: ان يقال ان ما هو شرط في صحة الصوم والتمام وهو قصد الاقامة بعد وضوح ان نفس الاقامة خارجاً ليس شرطاً فيها يتصور بأحد تصورات ثلاثة:

الأول - ان يختار بأن الشرط نفس ارادة الاقامة لاغير كما هو ظاهر من نقض بهذا

الفرع في مسألتنا هذه فحينئذٍ لا يحيص عن الاشكال في أكثر الفروض .
وتوضيحه - انه تارة يتعلق غرض المسافر بصوم اقل من عشرة أيام فسوف تكون
صحة صومه غير متوقفة على وقوع الإقامة منه بوجه من الوجوه أصلاً، اذ هو يعلم انه لو
عدل بعد الصوم عن الإقامة حصل غرضه ايضاً وصح صومه بلا اشكال فلو حصل له
قصد الإقامة و ارادتها لهذا الغرض فحسب أي لتصحيح الصوم اقل من عشرة ايام لزم
نشوء الإرادة عن مصلحة في نفسها وهو محال .

واخرى يتعلق غرضه بالصوم عشرة ايام فصاعداً وهذا من الناحية الفقهية متوقف
على الجامع بين ان يصلي صلاة رباعية أو يبقى عشرة ايام حقيقة مع قصد الإقامة
ولكن حيث انه عادة يتحقق الفرد الاول من هذا الجامع قبل الفرد الثاني فلا يبقى اثر
للفرد الثاني منه فقصد الإقامة لا بد أن ينشأ من القصد نفسه مع صلاة رباعية لا
الإقامة عشرة ايام لعدم تعلق غرض له فيها وهو محال ايضاً .

نعم اذا فرض انه كان سنخ انسان يصوم ولا يصلي وقلنا بأن ما يترتب عليه حكم
الإقامة خصوص الصلاة الرباعية لا مطلق ترتيب أثر من آثار الإقامة سواء كان صلاة
رباعية او صوماً فهنا يصبح بقاء قصده للإقامة الى آخر العشرة دخليلاً في امكان
الصوم الى آخر العشرة وهذا يلزم نفس الإقامة خارجاً فيتحقق منه قصد الإقامة
لكونها مما يتوقف عليه محبوه لا محالة ولا اشكال في كفاية ذلك في ترتب احكام
الإقامة ولا يشترط ان تكون الإقامة المحبوب النفسي للمقيم الا أن هذا الفرض نادر جداً .

الثاني - ان يراد بقصد الإقامة الذي يفترض شرطاً لصحة الصوم البناء النفسي
والالتزام بالإقامة ولو لم يكن له شوق نحوها بل لعله يكرهها والالتزام والبناء من افعال
النفس فقديقال انه حينئذٍ يرتفع الاشكال السابق لانه مسلط على نفسه وافعالها
كتسلطه على افعال جوارحه وليس هذا من قبيل الحب والبغض اللذين هما من
الصفات .

ولكن يرد على هذا ان داعيه الى هذا البناء انما هو تصحيح الصوم وهو يعلم ان
هذا الداعي سوف ينتفي و يزول في ظرف العمل وبعد أن يتحقق منه البناء حدوثاً
فلا يتمشى منه بناء جدي حقيقي على البقاء عشرة ايام الا من باب لقلقة اللسان فان

البناء على شيء استقبالي انما يتأتى من الانسان اذا كان داعية الى البناء على ذلك موجوداً- في افق تصوره الآن- في ظرف العمل ولو حصل له البدء بعد ذلك واما اذا كان يعلم ان داعيه سوف يزول وينتهي في ظرف العمل فلا يتأتى منه بناء حقيقي .
الثالث - ان يراد بقصد الاقامة العلم او الاطمينان بالمكث عشرة ايام - وهذا هو الصحيح من الناحية الفقهية على ما قررناه في محله .

وهنا ايضا لا يرد اشكال نشوء الارادة عن مصلحة في نفسها ولكن يرد نظير الاشكال على التقدير المتقدم من ان هذا العلم والاطمئنان بالبقاء عشرة ايام لا يحصل الا اذا كان هناك بناء نفسي جذبي على ذلك .

وهكذا يتلخص أنه في غالب الفروض عند عدم وجود رغبة مصلحة مستقلة في الاقامة بقطع النظر عن تصحيح العبادة لا يتأتى منه قصد الاقامة اما لأنه لا يتولد له القصد بمعنى الشوق الى شيء لمصلحة في نفس القصد والارادة كما هو الحال على التفسير الاول اولانه يعلم بأنه سوف يعدل عن الاقامة فلا بناء جذبي ولا علم منه بالبقاء كما هو على التفسيرين الثاني والثالث فلا بد من ان يجعل الاقامة ذاتها ذات مصلحة لكي يتمشى منه القصد ولو بالنذر وشبهه . وهناك فروع مشابهة لهذا الفرع .

منها - من يريد الوضوء قبل الوقت من اجل الصلاة بعد ذلك في الوقت بناءً على استحباب الوضوء في نفسه واشترط صحته بوقوعه لغاية من الغايات المكلف بها فعلاً فيقال بأنه ينوي قراءة القرآن مثلاً فيصح بذلك وضوؤه فانه في مثل ذلك ايضا يرد الاشكال بأن ماتوقف عليه صحة وضوئه نفس قصد القراءة فلا داعي له حقيقة الى قراءة القرآن بعد ذلك فيكون الغرض والملاك في نفس القصد فيأتي الاشكال .

ولكن الصحيح عدم صحة المبنى فانه لا يلزم في تصحيح الوضوء كعبادة الا توفر امرين أحدهما ان يكون مطلوباً للمولى والثاني ان يؤتى به بداع من الدواعي الحسنة والقربية وكلا الأمرين حاصل في المقام أما الاول فلما هو المحقق والصحيح في محله من ثبوت الاستحباب النفسي للكون على الوضوء^١ . ولا يحتاج الى وجوبه المقدمي أو

١ - بل الصحيح انه لا يحتاج حتى الى استحبابه اذ لا وجه لاشتراط الأمر والطلب التكليفي بالوضوء أو الغسل - الطهور - في تصحيحها بل يكفي الأمر الشرطي الشامل باطلاقه للحصة الواقعة قبل الوقت ايضاً اذا كان الاتيان به بداع قربي والذي يكفي

ملاكه الذي لا يتحقق - على المشهور - قبل الوقت واما الثاني فلان قصد الصلاة التي سوف يأتي وقتها داع قرني وحسن لانه مظهر من مظاهر الاخلاص في العبودية ولا يشترط ان يقصد امرأ فعلياً لكي يكون قصده قريباً.

ومنها - ما اذا اراد الوضوء بماء في حوض المسجد مثلاً وكان الوقف لمن ينوي الصلاة في ذلك المسجد، فانه اذا لم يكن له غرض في الصلاة في ذلك المسجد ولكن كان يريد الوضوء بذلك الماء وضوءً صحيحاً فسوف يكون غرضه في نفس قصد الصلاة في المسجد بهذا الوضوء ولو حصل له بعد ذلك البداء ولم يصل في المسجد. فانه سوف يعلم مسبقاً بأن غرضه في نفس قصد الصلاة في المسجد وان قصده هذا سوف يزول بمجرد تمامية الوضوء.

دلالة صيغ الامر

- دلالتها على الطلب
- كيفية دلالتها على الوجوب
- الجمل الخبرية في مقام الانشاء
- دلالتها على التوصلية (التعدي والتوصلي)
- دلالتها على النفسية والتعينية والعينية
- دلالتها في مورد الحظر
- دلالتها على المرة او التكرار

صيغة الأمر والبحث عنها من جهات أيضاً

الجهة الأولى - في دلالتها على الطلب

لاشكال في اصل الدلالة انما البحث في كيفية استفادة الطلب منها لانها من الهيئات فلا يمكن ان تكون موضوعة لمفهوم الطلب الاسمي كلفظ الطلب بل لابد ان تكون موضوعة بازاء معنى نسبي يساوق مفهوم الطلب الاسمي .
ولابد من ان نستبعد منذ البدء ما اختاره السيد الاستاذ من انها موضوعة بازاء ابراز اعتبار نفساني هو اعتبار الفعل في ذمة المكلف^١ فان هذا مبني على مسلكه في باب الوضع وهو مسلك التعهد والذي كان يقتضي كون الدلالة الوضعية تصديقية لاتصورية. اما على المسلك الصحيح من ان الدلالات الوضعية تصورية فلا بد من تشخيص ما هو المعنى التصوري الموضوع له صيغة الأمر قبل الانتهاء الى المعنى التصديقي في نفس المتكلم الذي يكشف عنه الظهور الحالي^٢ اذا عرفت ذلك فنقول:

١ - محاضرات في اصول الفقه، ج ٢، ص ١٣٠.

٢ - بل على مسلك التعهد أيضاً لابد من البحث عن كيفية دلالة صيغة الأمر على الطلب تصوراً ولو لم يكن هذا المدلول التصوري وحده الوضع لان مسلك التعهد أيضاً يميز بين المعاني الاسمية والحرفية على مستوى التصور وان لم يكن هذا التصور وحده هو المعنى الموضوع له بل الموضوع له قصد افهام ذلك التصور وارادته اخباراً أو انشاء واعتباراً. وبعبارة اخرى القائل بمسلك التعهد أيضاً لابد ان يميز بين قصد ابراز معنى اسمي أو قصد ابراز معنى حرفي اي يميز بين ما اذا اخبر عن اعتباره للفعل على ذمة العبد بجملة اسمية أو بصيغة الأمر.

قد تقدم في بحث معاني الحروف والهيئات ان الجمل الفعلية كجملة (ضرب زيد) تشتمل على نسبتين احدهما نسبة ناقصة بين الحدث - كالضرب في المثال - وبين ذات مبهمه وهي نسبة صدورية في الفعل الماضي والمضارع ونسبة اخرى تامة بين الفاعل وهو زيد في المثال وبين تلك الذات المهمة الواقعة ضمن النسبة الناقصة وقد سميناهما بالنسبة التصادقية فكأننا قلنا ان الذات التي صدر منها الضرب هو زيد وقلنا هناك ان هذا ما يسوق اليه البرهان في مقام تحصيل مفاد الجملة الفعلية وبيّنا ان النسبة التصادقية لا تكون بين المفهومين بما هما مفهومان في عالم اللحاظ لانها في عالم اللحاظ متغايران وانما هي نسبة التصادق بين المفهومين بما هما فانيان في الخارج ومن هنا لا بد في كل نسبة تامة من طرف ثالث وهو وعاء الفناء فانه تارة يكون وعاء الفناء هو عالم الحقيقة والخارج فتكون الجملة اخباراً واخرى يكون الوعاء عالم الاستفهام أو الترجي أو التمني فيكون استفهاماً وترجياً وتمنياً وهذا يعرف وجه الفرق بين ضرب زيد وهل يضرب زيد ولعل زيداً يضرب.

وعلى ضوء هذا الذي تقدم نقول في المقام بأن جملة (اضرب انت) التي هي جملة فعلية أمرية لا بد ان يكون بينها وبين جملة (ضرب زيد) او (ضربت انت) فرق اما في النسبة التامة او في النسبة الناقصة اذ لو كانت النسبتان معاً فيها واحدة لما بقي فرق في المعنى بين الاخبار عن صدور الضرب والأمر به مع بدهاه الفرق. وحينئذ يطرح في المقام منذ البدء احتمالان.

الاحتمال الأول - ان يقال بان الفرق بين الجملتين كالفرق بين الجملة الفعلية الخبرية والفعلية الانشائية أي الاستفهام والترجي والتمني بمعنى انها يختلفان في وعاء النسبة التامة التصادقية فانه في الجملة الخبرية عالم التحقق وفي جملة الأمر عالم الطلب.

الا ان هذا الاحتمال لا بد من رفضه اذ لو كان الفرق بينها بلحاظ النسبة التامة لم يكن فرق بينهما في نفس الفعلين مع اننا نحس بالوجدان بالفرق بين الفعلين الأمر والماضي أو المضارع مع قطع النظر عن وقوعها في جملة تامة وليس حالها حال الفعل الواقع في حيز الاستفهام والتمني وغيرها من انحاء الانشاء.

الاحتمال الثاني - ان يكون الفرق بينها بلحاظ النسبة الناقصة فالماضي أو المضارع موضوعان بحسب الهيئة للنسبة الصدورية بينما صيغة الأمر موضوعة للنسبة الارسالية والدفعية واللاقائية ونحو ذلك من التعابير. فان الالتقاء والدفع له فرد حقيقي تكويني وهو ما اذا دفع شخص شخصاً في الخارج نحو شيء في الخارج وله فرد عنائي تكويني كما لو دفعه بيده نحو عمل من الاعمال كما اذا ألقاه على الكتاب لكي يطالع فهو القاء تكويني حقيقي على الكتاب ودفع تكويني عنائي له نحو المطالعة وهذا الدفع يولد نسبة مخصوصة بين المدفوع وهو زيد والمدفوع نحوه وهو المطالعة وهذه النسبة نسميها بالنسبة الارسالية والدفعية والتحريرية وتدعي انها مفاد صيغة الأمر وهذا يعني ان هيئة الأمر تدل دلالة تصورية مطابقة على النسبة الارسالية وتدل دلالة تصورية بالملزمة وفي طول الدلالة الاولى على الارادة ولذلك حتى اذا سمعنا الأمر من الجدار انتقش في الذهن الارسال والارادة تصوراً و يوجد وراء هذين المدلولين التصويرين مدلول تصديقي اذا كان صادراً من عاقل وهو الكشف عن وجود ارادة في نفس المتكلم. واما الطلب فان قلنا انه عين الارادة فقد عرفت حاله وان قلنا بانه غير

١ - أولاً - ان النسبة الارسالية والدفعية ليست نسبة بين شيئين وانما هي عبارة عن نسبة الدفع والارسال كحدث الى فاعله أو مفعوله.

وثانياً - لا ينفى الاشكال وجداناً في دلالة فعل الأمر على نسبة صدور الحدث أي المبدأ من الفاعل ايضاً كدلالة فعل المضارع والماضي فاذا افترض وجود نسبة اخرى في مفاده لزم دلالة على نسبتين في عرض واحد وهو غريب في بابه. وثالثاً - ان هذه النسبة الناقصة حالها حال سائر النسب الناقصة من حيث انها مجرد مدلول تصويري لنسبة خارجية فن اين تنشأ خصوصية الانشائية في فعل الأمر بحيث لا يصبح استعماله في مقام الاخبار عن وقوع هذه النسبة خارجاً فان كان ذلك على اساس تعلق الارادة والطلب بها فالارادة مدلول تصديقي والكلام في مرحلة المدلول التصوري والذي لا اشكال في انحفاظ الانشائية فيها. وان كان من جهة ان هذه النسبة لوحظت في وعاء الطلب والاستدعاء فهو مضافاً الى رجوعه لاحتمال السابق. فيه: ان الوعاء انما يكون مقوماً للنسب الذهنية التامة لا الخارجية الناقصة على ماتقدم في محله. وان كان من جهة ان صيغة الأمر تحظر في ذهن مخاطب ان المتكلم يرسله بالفعل نحو العمل فكأنه قال له ارسلك انشاءً فهذا يعني ان الانشائية تحصل في طول الاستعمال وليست محفوفة في مرحلة المعنى المستعمل فيه نظير بعث انشاءً فيرد الاشكال بانه لماذا لا يصبح اذن استعمال فعل الأمر في مقام الاخبار عن النسبة الارسالية طالما ان المعنى المستعمل فيه واحد فلا يبقى وجه للفرق الا ماذهب اليه المشهور من ان هذه الادوات موضوعة لايجاد معانها في الخارج بمعنى انها لا تحظر صدور النسبة من الفاعل الى ذهن المخاطب بل توجد احساساً واستجابة خاصة عنده نحو المعنى نظير الاحساس بالاندفاع في باب الأمر باليد والاشارة أو التنبيه في النداء فهي ادوات ايجابية وليست اخطارية على تفصيل ليس هنا مجال بيانه.

الارادة فالشوق النفساني بمجردة لا يصدق عليه انه طلب وانما الطلب - على ماهو الظاهر لغة - هو السعي نحو المقصود فيكون «إفعل» بنفسه مصداقاً للطلب حقيقة لانه باعتراب كشفه عن الارادة سعي نحو المقصود.

بقي أمران.

الأول - انهم ذكروا لصيغة الأمر معاني عديدة من الطلب والتعجيز والاستهزاء ونحوها والمعروف بين المحققين المتأخرين أن الاختلاف في مورد هذه المعاني بحسب الحقيقة في دواعي الاستعمال لا المعنى المستعمل فيه الأمر فانه واحد وهو النسبة الارسالية غاية الأمر تارة يكون الداعي من وراء اخطار هذه النسبة في ذهن السامع اظهار عجزه واخرى الاستهزاء به أو اختباره أو الطلب منه.

الا ان السيد الاستاذ جرياً على مبناه في حقيقة الوضع التزم في المقام بتعدد معاني صيغة الأمر لأنها موضوعة عنده كما اشرنا سابقاً لابرار المدلول التصديقي وهو متباين في هذه الموارد كما اشرنا فلاحالة يكون للأمر معان عديدة بعددها.

وهذا المطلب مضافاً الى خطأ مبناه كما تقدم في محله يؤدي الى نتيجة غريبة في بابها هي عدم وجود ارتباط بين مفاد الهيئة والمادة فانه على مبنى المشهور من دلالة الصيغة في تمام الموارد على النسبة الارسالية يكون الارتباط واضحاً حيث يدل الأمر بالطيران مثلاً في موارد التعجيز أو الاستهزاء على ارساله نحو مفاد المادة وهو الطيران بقصد اظهار عجزه أو الاستهزاء به حيث انه لا يستطيع الطيران فيظهر بذلك عجزه وهو المدلول التصديقي. واما على مسلك الاستاذ فان التعجيز والاستهزاء الانشائيين لا الأخباريين لايتعلقان بمفاد المادة وهو الطيران كيف ولو كان هناك طيران لما كان عجز ولا استهزاء فلايبقى أي ارتباط بين مفاد الهيئة الانشائي والمادة.

الثاني - ان المعاني المذكورة وان كانت جميعاً خارجة عن المعنى المستعمل فيه الأمر ويكون الأمر مستعملاً في هذه الموارد ايضاً في معناه الحقيقي وهو ارسال نحو المادة الا أنه لاينبغي الاشكال ايضاً في ظهور صيغة الأمر لولا القرينة على ان الداعي في نفس المتكلم انما هو الطلب لا الاستهزاء او التعجيز او غيرها من الدواعي فلا بد من ابراز نكتة وتخريج لهذا الظهور.

وقد ذكر في الكفاية في وجهه: أن داعي الطلب قد أخذ قيدا في الوضع لاني المعنى الموضوع^١ له على ماتقدم منه في معاني الحروف والاسماء بالنسبة الى قيد الآلية والاستقلالية في اللحاظ. وقد برهننا هناك على بطلان هذا التفسير وان الوضع ليس من الأمور الجعلية التي تكون قابلة للتقييد والاطلاق بهذا المعنى.

والصحيح انه يمكن تفسير هذا الظهور على اساس احدي نكتتين:

الأولى - ماتقدم من ان المدلول التصوري لصيغة الأمر أولاً هو النسبة الارشالية وفي طولها الارادة فلو كان المدلول التصديقي هو الارادة ايضاً لتطابق المدلول التصديقي مع المدلولين التصوريين والآ فلا. واصالة التطابق بين المدلول التصوري والمدلول التصديقي اصل عقلائي في باب الظهورات^٢.

الثانية - ان سائر الدواعي غير الطلب بحسب النظر العرفي فيها مؤنة زائدة على اصل الطلب والارادة لان من يستهزيء أو يريد التعجيز ايضاً يريد الفعل فهو يتقتمص قيص من يريد و يطلب الفعل حتى يظهر عجزه أو السخرية به فالطبع الأولي هو الكشف عن الارادة والباقي مشتمل على مؤنة زائدة منفية بالاطلاق ومقدمات الحكمة.

١ - كفاية الاصول، ج ١، ص ١٠٢.

٢ - اصالة التطابق تجري بلحاظ ماهو المدلول التصوري للفظ لا المدليل التصورية الالتزامية الخارجة عنه والمقتنصة في طول المدليل التصديقية التي هي ظهورات حالية كما في المقام ولعل الاولى ان يقال بان النسبة الارشالية والدفعية تتناسب سنخاً ومفهوماً مع الارادة والطلب فتجري اصالة التطابق بلحاظ المدلول التصوري للفظ ابتداءً.

الجهة الثانية - في كيفية دلالة الصيغة على الوجوب

يقع الحديث بعد الفراغ عن دلالة الصيغة على الوجوب في كيفية الدلالة ومنشئها.

وقد تقدم لدى البحث عن دلالة مادة الأمر على الوجوب مسالك ثلاثة لاستفادة الوجوب من الأمر.

الأول - مسلك حكم العقل وانتزاعه للوجوب من مجرد طلب المولى عند عدم ترخيصه في الترك .

الثاني - مسلك الاطلاق وان مقتضى مقدمات الحكمة تعيين الطلب الشديد الذي هو الوجوب.

الثالث - مسلك الوضع لخصوص الطلب الشديد الذي لا يرضى بتركه. والمسلك الاول لو تمّ وصح هناك جرى في المقام ايضاً حرفاً بحرف وانما الكلام في جريان المسلكين الآخرين.

أما مسلك الاطلاق فقد يناقش في تماميته هنا بأن مفاد الصيغة النسبة الارشالية والارسال أو الدفع ليس كالطلب ينقسم الى شديد وضعيف لكي نعين مرتبته الشديدة بالاطلاق ومقدمات الحكمة.

وفيه - ان الاطلاق لم يكن يجري بلحاظ المدلول التصوري بل لتشخيص المدلول التصديقي ابتداءً وهو الارادة وصيغة الأمر في مرحلة المدلول التصديقي تدل على الارادة على كل حال فيصح جريان الاطلاق فيها لا ثبات المرتبة الشديدة منها. على انه قدمضى ان صيغة الأمر ايضاً تدل بالملازمة على الارادة والطلب تصوراً فيمكن اجراء مقدمات الحكمة بلحاظها.

وأما مسلك الوضع فايضاً قديناقش في جريانه هنا بأن النسبة الارسالية لا تتخصص الى حصتين وجوبية واستحبابية ليقال بأن الصيغة موضوعة بازاء احدهما فقط.

وفيه: ان الارسال والالقاء وان لم يكن منقسماً بلحاظ ذاته الى حصتين الا انه ينقسم الى حصتين بلحاظ منشأه فانه قد ينشأ الالقاء والارسال من ارادة شديدة وقدينشاً من ارادة ضعيفة وحينئذ يكون من المعقول وضع الصيغة لخصوص النسبة الارسالية المتولدة عن الارادة الشديدة ويكون مقتضى التطابق بين المدلولين التصوري والتصديقي الكشف عن وجود ارادة شديدة لدى المولى^١.

هذا وقد تقدم في بحث المادة انه يوجد تقريب لاستفادة الوجوب من صيغة الأمر بالاطلاق ومقدمات الحكمة جار في تمام موارد استعمالها بحيث يمكن الاستغناء على اساسه عن دعوى الوضع للوجوب بخلاف مادة الأمر فراجع.

١ - اذا لم تكن الارادة مدلولاً تصورياً لنفس اللفظ ولو عرفاً لم يصح اجراء الاطلاق اللفظي لاثبات المرتبة الشديدة. كما أن النسبة الارسالية لو فرض عدم تخصصها مفهوماً الى نسبة دفعية رخوة ضعيفة ونسبة دفعية قوية فأخذ منشأها فيها ان كان بنحو التقييد كان غريباً في باب الهيئات والمعاني الحرفية وان كان بنحو الحيشية التعليلية فالمفروض عدم تخصصها بعلمتها مفهوماً.

الجهة الثالثة - في الجمل الخبرية المستعملة في الطلب

لا ينبغي الاشكال في صحة استعمال الجمل الخبرية في مقام انشاء الطلب حيثما قامت قرينة على ذلك ولو حالية أو مقامية، وانما البحث في كيفية تفسير وتخريج هذه الدلالة أولاً. وفي انها تقتضي الوجوب أو جامع الطلب ثانياً. فالبحث عنها يقع في مقامين:

المقام الأول - في تفسير دلالتها على الطلب. وهنا مسلكان:

المسلك الأول - ماذهب اليه مشهور المتأخرين كصاحب الكفاية (قده) ومن تابعه من ان الجملة الخبرية مستعملة في هذه الموارد في نفس المعنى الموضوع له أي النسبة الصدورية^١ مثلاً فقوله «اذا فهقه المصلي أعاد الصلاة» مستعمل في نسبة الاعادة الى المصلي في الخارج الا انه يستفاد منها الطلب على اساس احدى نكات بنحو مانعة الخلو.

الأولى - ان تكون الجملة الخبرية اخباراً بالمطابقة عن وقوع الاعادة من المصلي حقيقة في الخارج، لكن لامطلقاً ليكون كذباً بل في حق الانسان الذي يكون في مقام

الامتثال وتطبيق عمله مع الشريعة فيكون ملازماً لاحتمال مع كون الاعادة مطلوبة للشارع فالجملة الخبرية مستعملة في النسبة الخبرية تصوراً أو تصديقاً ولكنه بنحو يدل بالالتزام على الطلب وذلك بتضييق دائرة الاخبار وتكون القرينة بحسب الحقيقة قرينة على هذا التضييق والتقييد في الاخبار.

الثانية - ان يكون ذلك على اساس الكناية بأن يخبر عن اللازم ويريد الملزوم كقولهم زيد كثير الرماد بقصد الاخبار عن جوده لا كثرة رماده في المقام يكون قوله يعيد صلاته كناية عن الاخبار عن ملزوم الاعادة خارجاً وهو طلب الاعادة لا الاخبار عن نفس الاعادة خارجاً فيكون المدلولان التصوري والتصديقي للجملة محفوظين هنا ايضاً كما هو الحال في النكتة المتقدمة وتكون القرينة قرينة على الكناية واعتبار المدلول المطابق قنطرة للاخبار عن مدلول التزامي .

الثالثة - ان ندعي حصول دلالة التزامية بين النسبة الصدورية الخبرية والنسبة الارشالية الانشائية لان النسبة الصدورية كثيراً ما تنشأ في طول النسبة الارشالية كما يقال - دفعته فاندفع - فينعتقد بعد اقامة قرينة على هذه النكتة دلالة تصورية تخطر في ذهن السامع النسبة الارشالية بالملازمة من النسبة الصدورية ويكون المدلول الجدي على طبق المدلول التصوري الالتزامي وهو النسبة الارشالية لا المدلول التصوري المطابق وهو النسبة الصدورية وهذا يعني انحفاظ المدلول التصوري للجملة الخبرية دون التصديقي اذ المراد قصد الحكاية بل الارادة رأساً .

الرابعة - ان يدعى بان النسبة الصدورية كما يمكن تعلق الاخبار بها يعقل تعلق الارادة والطلب بها ايضاً وانما نستفيد الاخبار في سائر الموارد وبحسب الطبع الاولي للجملة من باب ان التصديق والاخبار بالنسبة دائماً طريق محض الى النسبة فكأنه لا يزيد عليها عرفاً بينا الارادة والطلب شيء زائد على نفس النسبة الصدورية بحاجة الى نصب قرينة ومؤونة زائدة كما في المقام^١ .

١ - الا ان هذا يعني ان الاخبارية والانشائية خصوصيتان منتزعتان بلحاظ مرحلة المدلول التصديقي للكلام وهو خلاف الوجدان القاضي بانحفاظها على مستوى المدلول التصوري حتى اذا سمع اللفظ من جدار، بل لو كان الأمر كذلك فلماذا لم يصح استعمال الجمل المتحضنة في الانشاء كالأمر في مقام الاخبار على ما اشرنا الى ذلك في تعليق سابق.

وعلى هذا الاساس يكون المدلول التصوري للجملة الخبرية محفوظاً ايضاً دون المدلول التصديقي.

وأقرب هذه النكات مالم تكن قرينة معينة لاحداها - النكتة الاولى لانها تتحفظ على اصل ظهور الجملة الخبرية في الاخبار وتقيده اطلاق المخبر عنه وكلما دار الأمرين رفع اليد عن اصل ظهور الجملة أو تقييد موضوعها قدم الثاني على الاول مالم تكن القرينة بنفسها مشخصة لنكتة العناية.

المسلك الثاني - ما ذهب اليه الاستاذ من ان الجملة الخبرية في مقام الطلب والانشاء يختلف معناها المستعمل فيه وذلك بناء على مختاره في باب الوضع من ربط الالفاظ في علاقاتها الوضعية بالمداليل التصديقية ابتداءً. وقد استشهد على تعدد المعنى المستعمل فيه للجملة الخبرية وعدم انحفاظ معناها الخبري في موارد الانشاء بانه لو كان يمكن ذلك لصح استعمال اية جملة خبرية في مقام الانشاء حتى الاسمية فلا يقال ((انه معيد صلاته)) بل ولا الفعل الماضي الا اذا كان جزءاً لجملة شرطية كما في مثال (اذا قهقهه اعاد صلاته) بينما الفعل المضارع يُستعمل غالباً في مقام الانشاء فيقال يعيد أو يسجد سجدي السهو ونحو ذلك^١.

أقول: أصل المبنى. قد تقدم البحث فيه مفصلاً فلانعيد.

وأما الشاهد الذي استند اليه فلا ينبغي الاشكال في استعمال فعل الماضي في الطلب من دون سياق الشرط ايضاً كما في قولك (غفر الله لك أو رحمك الله أو عافاك الله) نعم لا اشكال في عدم اطراده في مقام الطلب فلا يقال صليت او صمت بل يقال تصلي وتصوم والسري في ذلك ان الطلب الحقيقي لا يناسب فعل الماضي الذي يدل على الفراغ عن تحقق الفعل ومضيه بخلاف الدعاء نعم اذا ما قلب الماضي الى المضارع بايقاعه في سياق الشرط أصبح مناسباً مع مقام الطلب الحقيقي. وكالماضي الجملة الاسمية من حيث النكتة التي اشرنا إليها^٢.

١ - اجود التقريرات، ج١، ص ١٣٦ - ١٣٧.

٢ - وبهذا يظهر أن هذا الشاهد أدل على عكس مدعى الاستاذ فانه اذا كان المعنى غير محفوظ في موارد الانشاء بل هناك معنى جديد رأساً فلماذا لا تستعمل الجملة الخبرية الاخرى غير المضارع في موارد الانشاء طالما ان المستعمل فيه معنى جديد لا ربط له بالمعنى الاول فهذا بنفسه شاهد على انحفاظ المعنى الموضوع للجملة الخبرية في مقام الانشاء ايضاً ولهذا اذا كان ذلك المعنى مشتقاً على شيء لا يناسب مقام الانشاء والطلب لم يصح استعمال تلك الجملة وهذا واضح.

المقام الثاني - في دلالتها على الوجوب أو الجامع بين الوجوب والاستحباب. والواقع ان تشخيص هذه الدلالة يرتبط بالنكته التي على اساسها نستظهر دلالتها على الطلب فاذا كانت الدلالة على اساس احدي النكات الثلاث الاولى كانت تلك العناية مناسبة مع الطلب الوجوبي لان مايكون ملازماً مع صدور الفعل من الفاعل الذي يطبق عمله مع الشريعة - لا انه يطبقه على افضل موازين الشريعة والمستحبات فيها الذي هو تقييد زائد - وكذلك مايكون معنى كنائياً على اساس الملازمة انما هو الطلب الوجوبي لا الاستحبابي. كما ان العناية اذا كانت على اساس الانتقال الذهني الى النسبة الارشالية كان مقتضى اصالة التطابق في هذا المدلول مع المدلول الجدي هو الوجوب ايضاً بنفس التقريبات المتقدمة في صيغة الأمر وأما اذا كانت العناية هي النكته الرابعة وهو تعلق الطلب والارادة ابتداء بمدلول الجملة الخبرية فهذا كما يناسب ان يكون الارادة والطلب المتعلق شديداً ووجوبياً كذلك يناسب مع كونه استحبابياً هذا كله على المسلك الاول.

وأما على المسلك الثاني في دلالة الجملة الخبرية على الطلب من ان الجملة الخبرية مستعملة رأساً في معنى جديد فان كان هو ابراز الاعتبار النفساني بوضع الفعل على عهدة المكلف فيدل ذلك لاحالة على الوجوب اما بحكم العقل بناء على ان الوجوب يستفاد من العقل أو من باب ان هذا الاعتبار عرفاً وعقلانياً هو وعاء الضمان والالزام المناسب مع الوجوب وان كان هذا المعنى هو الطلب والارادة امكن استفادة الوجوب منها بنفس البيانات المتقدمة في استفادته مما يدل على الطلب والارادة. بقى التنبيه على أمرين.

الأول - لا اشكال في ان فعل المضارع اذا دخل عليه لام الأمر من قبيل (ليصل) انقلبت النسبة الصدورية الخبرية فيه الى نسبة ارشالية فيدل على الوجوب باحد البيانات المتقدمة في صيغة افعال.

الثاني - ان الجملة التي تستعمل في مقام ابراز ارادة المولى وطلبه يمكن ان تصنف من ناحية دلالتها على الوجوب الى ثلاثة أقسام:
الأول - مايكون دالاً على الدفع والارسال اما بنحو المعنى الحرفي كما في صيغة

الأمر أو فعل المضارع المدخول للام الأمر أو بنحو المعنى الاسمي كما في قولك (احركك أو أمرك نحو هذا الفعل) وفي هذا القسم يمكن استفادة الوجوب بالاطلاق الذي اشرنا اليه في بحث مادة الأمر لخصوص صيغة الأمر من ان مقتضى اصالة التطابق بين النسبة الارسالة المدلول عليها تصوراً والمدلول التصديقي هو سد تمام ابواب عدم الفعل المرسل نحوه وهو عبارة اخرى عن الوجوب.

الثاني - ما يستفاد منه وضع الفعل في عهدة المكلفين من قبيل قوله تعالى (وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حَجُّ الْبَيْتِ) و(كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ) وهذا يدل على الوجوب بملاك ما اشرنا اليه اخيراً من ان العهدة والذمة انما هي وعاء الضمانات وما يلزم تنفيذه عقلاً و عرفاً فيكون مناسباً مع الوجوب وعلى اساس هذه النكتة ينعقد ظهور في مثل هذه الالسنه على ارادة الوجوب.

الثالث - ما لا يوجد فيه شيء من النكتتين غاية الأمر يستفاد منه رغبة المولى الى الفعل كقوله (احب ان تصنع كذا أو ينبغي ذلك) ومثل هذا لادليل على افادته للوجوب بالخصوص ما لم تكن قرينة خاصة تقتضيه.

التعبد والتوصلي

- معاني التعبدي والتوصلي
- التوصلي بمعنى سقوط الواجب بفعل الغير
- التوصلي بمعنى سقوط الواجب بالحصة غير الاختيارية
- التوصل بمعنى سقوط الواجب بالفرد المحظور
- التوصلي بمعنى سقوط الواجب بفعله من دون قصد التقرب
- امكان التعبدية بالمعنى الرابع
- دلالة الأمر على التوصلية بالمعنى الرابع
- مقتضى الاصل العملي عند الشك في التعبدية بالمعنى الرابع

التعدي والتوصلي

الجهة الرابعة - في تحقيق ان مفاد الأمر في الواجبات «التوصيلة» أو «التعديّة» وهذه المناسبة يبحث أولاً عن معنى التعديّة والتوصليّة.

ومصطلح (التوصليّة) يمكن ان يطلق على معان عديدة يقابل كل واحد منها معنى للتعديّة وفيما يلي توضيح المعاني التي قديراد من التوصليّة والتعديّة.

١ - التوصلي بمعنى ما يسقط ولو بفعل الغير و يقابله التعدي بمعنى ما لا يسقط الا بفعل الانسان نفسه مباشرة.

٢ - التوصلي بمعنى ما يسقط ولو بالحصّة الصادرة عن المكلف اضطراراً والغاء و يقابله التعدي بمعنى ما لا يسقط الا باتيان المكلف له طوعاً واختياراً.

٣ - التوصلي بمعنى ما يسقط ولو باتيانه ضمن فرد محرم وفي قبالة التعدي بمعنى ما لا يسقط الا باتيانه ضمن فرد لا ينطبق عليه عنوان محرم.

٤ - التوصلي بمعنى عدم احتياجه الى قصد القربة وسقوطه بالأتيان به ولولا بداع القربة. اما التعدي فهو ما يحتاج الى قصد القربة وهذا هو المعنى الذائع للتوصلي والتعدي.

فيقع الكلام في اصالة التعديّة والتوصليّة بكل واحد من هذه المعاني الاربعة

ضمن مسائل أربع:

المسألة الأولى - ما اذا شك في سقوط الواجب بفعل الغير: فهل مقتضى الاصل هو سقوطه فلا يحتاج الى اتيان المكلف به بنفسه أو عدم سقوطه فلا بد من اتيانه بنفسه؟. والبحث وان كان عن مقتضى الاطلاق في الاوامر وهو اصل لفظي الا انه بالمناسبة يبحث ايضاً عن مقتضى الاصل العملي فيقع البحث في مقامين:

المقام الأول - في ماهو مقتضى اطلاق الأمر والاصل اللفظي . وقد ذكر السيد الاستاذ في المقام ان مقتضى القاعدة عدم السقوط اي التعبدية بالمعنى الاول لأن هذا الشك يرجع الى الشك في سعة دائرة الوجوب وضيقة - اطلاق الهيئة - لاسعة دائرة الواجب وضيقة - اطلاق المادة - لان فعل الغير باعتباره خارجاً عن اختيار المكلف وقدرته لا يكون مشمولاً لاطلاق المادة فالشك في سقوط الواجب لامنشأ له الا احتمال تقييد الوجوب أي الهيئة بما اذا لم يفعله الغير فع الشك يكون مقتضى اطلاق الهيئة عدم السقوط^١.

وفيه: أولاً - ان فعل الغير ايضاً قد يكون مقدوراً للمكلف فيما اذا كان يمكنه ان يتسبب الى صدوره من الغير كما اذا امر ابنه أو استاجرته لتنظيف المسجد في الموارد التي يمكن للمكلف إلقاء الغير أو إيجاد الداعي في نفسه للفعل يمكن امره بذلك أو اطلاق الامر له.

وثانياً - اننا لو فرضنا ان فعل الغير لم يكن مقدوراً له كما في غير موارد التسبب فهذا لا يوجب عدم الاطلاق في مادة الأمر ومتعلقه، كيف وقد ذكر السيد الاستاذ بنفسه في المسألة الثانية انه يعقل تعلق الأمر والتكليف بالجامع بين الحصاة الاختيارية وغير الاختيارية لان الجامع بين الحصاة الاختيارية وغير الاختيارية اختياري. فتحصل انه يمكن ان يكون سقوط الواجب بفعل الغير في المقام من باب سعة دائرة الواجب وشموله لفعل الغير مطلقاً أو التسببي على الاقل فن ناحية المقدورية لا يمكن المنع عن اطلاق متعلق الأوامر.

وانما الصحيح في المنع عن هذا الاطلاق مطلقاً أو في الجملة التوجه الى نكتة اخرى وحاصلها:

انه لاشكال في اخذ نسبة المبدأ الى الفاعل (النسبة الصدورية) تحت الأمر ايضاً لان الأمر أعني النسبة الارشالية الانشائية انما تطراً على النسبة الفعلية الصدورية ومن الواضح انه مع تحقق الفعل من الغير من دون اي استناد وتسبب للمكلف لا تصدق النسبة الفعلية المأخوذة في متعلق الأمر فيكون مقتضى الاصل حيث لا قرينة على الخلاف عدم السقوط. وهكذا يتضح انه بالنسبة الى اصل استناد الفعل الى المكلف مقتضى الاصل التعدي بالمعنى الاول.

واما خصوصية المباشرة وعدم الاكتفاء بفعل الغير المستند والمتسبب اليه من قبل المكلف ففيه تفصيل بين ما اذا كانت النسبة الفعلية صدورية فقط كما في مثل (أزل النجاسة أو ابن مسجداً) فالاصل هو التوصلية وبين ما اذا اخذ فيها اضافة الى ذلك نسبة الحلول فيه -نسبة العرض الى محله- كما في مثل (صل أو اشرب الماء) فالأصل التعدي لان خصوصية المباشرة لا تصدق حتى مع التسبب الى صدور الفعل من الغير.

المقام الثاني - في تشخيص مقتضى الاصل العملي في هذه المسألة. والمعروف من قبل المحققين انه الاحتياط اما بتقريب: أنه من الشك في السقوط بعد اليقين باشتغال الذمة المستدعي لليقين بالفراغ أو باعتبار التمسك باستصحاب بقاء الوجوب وعدم سقوطه بفعل الغير.

والتحقيق: ان الشك تارة يكون شكاً في السقوط بفعل الغير بمعنى احتمال كونه مصداقاً للواجب بناءً على ما تقدم من معقولية تعلق التكليف بالجامع بين فعله وفعل غيره خصوصاً التسببي منه فيكون مرجع الشك في المقام الى الشك في سعة وضيق دائرة الواجب ومتعلق الوجوب وانه الحصاة المباشرة أو الاعم منها ومن فعل الغير. واخرى يكون الشك في تقييد الوجوب -الذي هو مفاد الهيئة- بما اذا لم يات به الغير مع العلم بان الواجب -الذي هو مفاد المادة- خصوص الفعل المباشري.

اما في الفرض الاول من الشك الذي يكون الشك فيه في الواجب لاني الوجوب

فمقتضى الاصل العملي هو البراءة على ما هو المقرر في بحث الدوران بين الاقل والاكثر، لان اصل الفعل الجامع بين المباشري وفعل الغير معلوم الوجوب وخصوصية المباشرة مشكوكة فتجري اصالة البراءة عن وجوبها ولا مجال لاصالة الاشتغال ولا الاستصحاب.

واما في الفرض الثاني الذي يكون الشك في سقوط الوجوب بفعل الغير فلا بد من ملاحظة منشأ احتمال سقوط الوجوب بفعل الغير. ذلك ان الشك في السقوط تارة يكون من جهة احتمال اشتراط الوجوب بعدم فعل الغير بحيث يكون فعله رافعاً للوجوب من اول الامر بنحو الشرط المتأخر. واخرى يكون مسقطاً ورافعاً للوجوب بقاءً بنحو الشرط المقارن.

اما في الحالة الاولى، فمقتضى الاصل العملي هو البراءة لا الاشتغال ولا الاستصحاب لكون الشك في ارتفاع الوجوب من اول الامر.

واما الحالة الثانية، فينبغي ان يعلم بان سقوط الوجوب بقاءً بفعل الغير لا يمكن ان يكون من جهة تحقق الغرض والملاك به لان هذا يؤدي اما الى جعل الوجوب على الجامع، أو تقييده بعدم فعل الغير بنحو الشرط المتأخر. بل لا بد ان يكون اما من جهة احتمال زوال المحبوبة وارتفاعها بفعل الغير أو من جهة ان فعل الغير سبب فوات الملاك بنحو لا يمكن تحصيله بعد ذلك، فاحتمال السقوط بفعل الغير في هذه الحالة لا بد ان يكون لاحتمال احد هذين المنشئين. ومقتضى الاصل فيها معاً جريان الاستصحاب دون اصالة الاشتغال. اما الاول، فلتمامية اركانه وجريانه في الشبهات الحكيمة عندنا. واما الثاني، فلان الشك في الفرض الاول -والذي هو غير وارد في الشرعيات عادة- في اصل الملاك والمحبوبة وهو من الشك في اصل التكليف. وفي الفرض الثاني وان كان الشك في العجز عن استيفاء الغرض وهو من الشك في القدرة الذي يكون مجرى لاصالة الاشتغال، الا أنه في الفروض الفقهية المتعارفة والتي لا يجب فيها البدار قبل فعل الغير، أو منع الغير عن اتيان الفعل، يكون هذا الوجوب بحسب الفرض مما يعذر المكلف في تفويته بدليل ان المولى لم يوجب البدار والأسراع عليه قبل ان يفعله الغير فهذا التفويت على تقدير وجوده تفويت مأذون فيه من قبل المولى، اذن

فحينما صدر الفعل من الغير يشك المكلف في انه لو ترك الفعل هل يكون عمله تفويتاً للملاك غير مأذون فيه وذلك لعدم فوت الملاك بفعل الغير، أو لم يصدر منه الاتفويت مأذون فيه لانه قد فات الملاك بتأخيره الى أن فعل الغير وكان تأخيره مأذوناً فيه، وهذا شك في اصل الاذن ومورد للبراءة. نعم لو فرضنا الالتزام فقهيها بانه على تقدير مفوتية فعل الغير يجب عليه البدار جرت اصاله الاشتغال اذ يعلم المكلف حينئذ بعدم رضا المولى بتفويت الغرض ويشك في قدرته الآن على تحصيله، وهو من الشك في القدرة على الامتثال الذي يكون مجرى لاصالة الاشتغال. وقد تحصل بهذا البيان انه في الموارد المتعارفة في الفقه تجري البراءة دائماً، ولا مجال لما ذكره من اصاله الاشتغال.

المسألة الثانية - اذا شك في سقوط الواجب بالحصة غير الاختيارية من فعل المكلف نفسه والبحث فيه ايضاً تارة يكون على مستوى الاطلاق والاصل اللفظي واخرى على مستوى الاصل العملي.

اما الاصل اللفظي، فلو فرض انه ثبت بقريئة خاصة ان المادة (متعلق الأمر) مقيدة بالحصة الاختيارية من الفعل امكن الرجوع الى اطلاق الهيئة لاثبات ان وجوب هذه الحصة ثابت حتى اذا وقعت الحصة غير الاختيارية كما انه اذا ثبت اطلاق في المادة ثبت الاجزاء وسقوط الواجب لأن ما وقع يكون مصداقاً له لامحالة فلا يبقى اثر للتمسك باطلاق الهيئة حينئذ. وهذا يعني انه لا بد من ان ينصب البحث على تشخيص امكان التمسك باطلاق المادة وعدمه فان امكن ثبت السقوط والآمكن التمسك باطلاق الهيئة لاثبات عدم السقوط على ما سوف يأتي الحديث عنه.

ولا ينبغي الاشكال ان مقتضى الاطلاق اللفظي للمادة هو الاجتزاء بالحصة غير الاختيارية من الفعل ايضاً فلا بد لمن يمنع هذا الاطلاق من ابراز مقيد له، ويمكن ان يقرر باحد وجوه:

الأول - ما ذكره المحقق النائيني (قده) من ان ظاهر الأمر انه بداعي الباعثية والمحركة اي من اجل ايجاد الداعي في نفس المكلف، وحيث يستحيل التحريك نحو غير المقدور يكون هذا الظهور الحالي مقيداً لبياً متصلاً بالخطاب يقيد متعلقه بالحصة

المقدورة بالخصوص^١. وليس نظر المحقق النائيني (قده) الى المدلول التصوري للاوامر حتى يُتَوَهَّم ابتناء هذا الوجه على مسلك دلالة الامر وضعاً على النسبة الارشالية بل نظره الى المدلول التصديقي للامر ابتداء الذي هو الاعتبار أو الطلب أو اي شيء آخر فان هذا المدلول لامحالة يكون بداعي التحريك وليس مجرد لقلقة اعتبار أو انشاء. وداعي التحريك لا يكون الا نحو الفعل المقدور.

والصحيح في الجواب ان يقال: ان الجامع بين الحصة غير الاختيارية والحصة الاختيارية مقدور واختياري فتعلق الامر بالجامع لا ينافي داعي التحريك والباعثية كما هو واضح، نعم لو ادعي الارجاع التخيير العقلي الى التخيير الشرعي وانحلاله الى الامر بكل فرد مشروطاً بترك ساير الافراد لزم الاشكال في المقام الا ان الصحيح المحقق في محله عدم رجوع التخيير العقلي الى ذلك وانه ليس هناك الا امر واحد بالطبيعة على نحو صرف الوجود.

الثاني - ما ذكره السيد الاستاذ في المقام من انه على مبنى كون التقابل بين الاطلاق والتقييد من العدم والملكة وانه اذا استحال التقييد استحال الاطلاق لا يتم اطلاق المادة للحصة غير الاختيارية لانه يستحيل تقييدها بذلك فيستحيل اطلاقها لها ايضاً^٢.

وفيه: ان هذا الكلام لم يكن مناسباً للسيد الاستاذ فان الاطلاق المطلوب في المقام انما هو الاطلاق في مقابل التقييد بالحصة الاختيارية لان اطلاق الطبيعة لحصة عبارة عن عدم تقييدها بما يقابل تلك الحصة لاعدم تقييدها بتلك الحصة وفي المقام تقييد المادة بالحصة الاختيارية ممكن كما هو واضح، فلا بد وان يكون اطلاقها المستلزم لانطباقها على الحصة غير الاختيارية ممكناً ايضاً.

الثالث - المنع عن اطلاق المادة للحصة غير الاختيارية باعتبار اللغوية بعد عدم امكان الانبعاث نحوها.

وفيه: انه يكفي في الاجابة على مثل هذا الاشكال ان فائدة الاطلاق انه لو وقع

١ - اجود التقريرات، ج ١، ص ١٠٢.

٢ - المحاضرات، ج ٢، ص ١٥٠.

اتفاقاً للحصة غير الاختيارية خارجاً أمكن للمكلف ان يجتزيء بها.
وهكذا يتضح: انه لا مانع من التمسك باطلاق المادة للحصة غير الاختيارية من
الواجب فيكون مقتضى الاصل اللفظي التوصلية بهذا المعنى.
وربما يقال: بإمكان اثبات التوصلية بهذا المعنى حتى اذا منعنا عن اطلاق المادة
بالوجوه المتقدمة وذلك لاحد امرين:

الأول - التمسك باطلاق المادة للحصة غير الاختيارية بلحاظ الملاك وان منع عن
التمسك بها بلحاظ الخطاب فان المادة لها محمولان احدهما الخطاب والثاني الملاك فلو
فرض سقوط الاول لم يكن مانع من التمسك بالثاني نظير ما قد يقال في باب التزام من
امكان اثبات الأجتزاء بالصد المهم المزاحم بالا هم بناءً على استحالة الترتب عن
طريق التمسك بالاطلاق المادة بلحاظ الملاك ، وان سقط اطلاقها بلحاظ الخطاب
بسبب المزاحمة بالا هم. وقد جعل السيد الاستاذ هذا البيان نقضاً على الميرزا «قده»
الذي صحح التمسك باطلاق المادة في بحث الترتب ومنعه في المقام.

والصحيح هو بطلان التمسك باطلاق المادة بلحاظ الملاك في المقامين معاً ومع ذلك
لا يصح النقض المذكور من قبل السيد الاستاذ على المحقق النائيني.
اما عدم صحة التمسك باطلاق المادة فمن جهة ان الدلالة على الملاك دلالة التزامية
في طول الدلالة على اصل التكليف ذاتاً وحجيةً فاذا سقطت الدلالة الاولى بمقيد
متصل أو منفصل سقطت الثانية ذاتاً في الاول وحجيةً في الثانية.

واما عدم ورود النقض على النائيني فلائنه بناءً على مبناه القائل بعدم تبعية
الدلالة الالتزامية للمطابقة في الحجية يمكن هذا التفصيل على اساس احد ملاكين.

الأول - ان المقيد لاطلاق المادة بلحاظ الخطاب في المقام وهو الظهور الحالي في ان
الجعل بداعي المحركية والباعثية متصل بالمادة فيمنع عن اصل انعقاد الاطلاق في
المادة بلحاظ الخطاب ومعه لا ينعقد اطلاقها بلحاظ الملاك ايضاً وهذا بخلاف باب
التزام بناءً على استحالة الترتب وسقوط الاطلاق في مادة الامر المهم فان هذا
السقوط انما يكون باعتبار المعارضة مع الأمر الآخر المقدم عليه بالاهمية وهذا مخصص
منفصل لا يسقط اطلاق المادة في الامر الآخر ذاتاً بل حجياً والمفروض عند هذه

الطبقة من المحققين عدم التبعية بين الدالتين في الحجية.

الثاني - لو سلم انعقاد اطلاق المادة في المقام للحصة غير الاختيارية بلحاظ الملاك بعد سقوط اطلاقها بلحاظ الخطاب فهذا الاطلاق معارض مع اطلاق الهيئة المقتضي لعدم تحقق الامتثال الآ بالحصة الاختيارية التي هي متعلق الوجوب بحسب الفرض^١. وهذا بخلاف موارد التزام الذي يكون فيها الامر المهم ساقطاً على كل حال.

الملاك الثاني - انه وان لم يكن الاصل اللفظي مقتضياً للاجزاء والسقوط لكنه لا يقتضي ايضاً عدم السقوط لان منشأ ذلك هو التمسك باطلاق الهيئة بعد عدم اطلاق في المادة الا ان هذا الاطلاق اعني اطلاق الهيئة كان متصلاً بالمادة وكان اطلاق المادة لحصة مانعاً من انعقاده ورافعاً له. وحينئذ لو غرضنا النظر عن برهان المحقق النائيني المقتضي لتقييد المادة بالحصة الاختيارية لكان اطلاق المادة للحصة غير الاختيارية هادماً لظهور الهيئة في الاطلاق لما بعد حصول الحصة غير الاختيارية ولكن جاء البرهان المقيد للطبيعة بالحصة الاختيارية فان فرضنا هذا البرهان حكماً عقلياً بديهياً كالمتمصل انهدم بذلك الظهور الاطلاقي في المادة فلم يبق مانع عن انعقاد الظهور الاطلاقي في الهيئة واما اذا فرضناه برهاناً نظرياً ومقيداً منفصلاً اذن فقد انعقد اطلاق للمادة وكان هادماً لاطلاق الهيئة فلم ينعقد للهيئة اطلاق من اول الامر، غاية الامر انه سقطت حجية اطلاق المادة بعد ذلك بمقيد منفصل وهذا لا يوجب انعقاد اطلاق الهيئة من جديد. وهذا اشكال يستفاد من بعض تحقیقات المحقق العراقي (قده).

ولكنه ليس بشيء وذلك :

أولاً - لان المدعى عند القائل بسقوط اطلاق المادة كالمحقق النائيني (قده) ان المقيد قرينة لبية متصلة وهي ظهور كل خطاب في ان المولى يريد به جعل الداعي والباعث نحو الفعل مع بداهة استحالة التحريك نحو غير المقدور.

ثانياً - النقض بسائر موارد التقييد كما اذا أمر بالغسل مثلاً وورد في دليل منفصل اشتراط كون الماء مباحاً أو غير ذلك من الشروط غير الدخيلة في المسمى وصدق عنوان

١ - لو سلم اطلاق المادة لاثبات الملاك كان حاكماً على اطلاق الهيئة كاطلاق المادة نفسها فان مدلول الهيئة مقيد لباً بعدم تحقق الملاك وحصوله خارجاً.

الواجب فهل يوجب ذلك الاجتراء بما اذ جاء المكلف بالواجب الفاقد للقيد وعدم امكان التمسك باطلاق الهيئة لا ثبات الوجوب.

ثالثاً - ان دعوى تقييد الهيئة بالمادة غير صحيحة من اساسها فان الشيء الواجب لا تسقط فعلية وجوبه بالاثبات به وانما تسقط فاعلية الوجوب وتأثيره وتفصيل ذلك موكول الى محله.

رابعاً - ان من يرى تقييد الهيئة له ان يجعل القيد عدم الامتثال لامفاد المادة بخصوصه لان نكته هذا التقييد هو حكم العقل مثلاً بذلك وهو لا يرى التقييد الا بهذا المقدار ويكون اطلاق المادة أو دليل التقييد محققاً لموضوع الامتثال أو نافياً له. ويبقى التقييد بعدم الامتثال تقييداً واحداً لا يزيد ولا ينقص.

المقام الثاني - في الاصل العملي وهو في هذه المسألة نفس ما تقدم في المسألة الاولى فانه اذا لم يعلم بتعلق الوجوب بالحصة الاختيارية بالخصوص جرت البراءة عن الخصوصية ولو علم بذلك وشك في تقييد الوجوب فان احتمال التقييد بنحو الشرط المتأخر جرت البراءة ايضاً وان كان احتمال ذلك بنحو الشرط المقارن جرى الاستصحاب ان قلنا به في الشبهات الحكمية والا فالبراءة في الفروض الفقهية المتعارفة كما تقدم.

المسألة الثالثة - اذا شك في سقوط الوجوب بالحصة المحرمة من مصاديق الواجب والبحث هنا في مقامين ايضاً.

المقام الأول - في مقتضى الاصل اللفظي.

ولاشك في ان الحرمة لو كانت متعلقة بنفس العنوان الواجب كما اذا وجب الغسل بعنوانه وحرم الغسل بعنوانه المقيد بماه دجلة مثلاً فاطلاق المادة لا يشمل الحصة المحرمة حتى بناء على جواز اجتماع الامر والنهي اذ من يقول بالجواز انما يقول به فيما اذا كانا بعنوانين متباينين مفوماً كالغصب والصلاة.

ولو كانت الحرمة بعنوان آخر دخل في مسألة الاجتماع فان قيل بالامتناع لم يشمل اطلاق المادة للحصة المحرمة فيتمسك باطلاق الهيئة لا ثبات عدم الاجتراء. وان قيل بالجواز امكن التمسك باطلاق المادة لا ثبات الاجتراء.

الا ان المحقق النائيني والسيد الاستاذ بنيا هذه المسألة على: اشتراط الحسن الفاعلي في الواجب مضافاً الى حسنه الفعلي وعدمه؟ فعلى الاول لا يحصل الاجتزاء لان الفعل وان كان مصداقاً للواجب والحرام بناءً على الجواز الا انها موجودان بفاعلية واحدة وايجاد واحد فليس له حسن فاعلي، وعلى الثاني لا بأس باطلاق المادة. ثم اختلفا فاعتبر المحقق النائيني (قده) الحسن الفاعلي في الواجب وانكره السيد الاستاذ^١. والصحيح انه حتى اذا اشترطنا الحسن الفاعلي صح التمسك باطلاق المادة بناءً على الجواز، لان القائل بالجواز اذا قال به على اساس دعوى تعدد الوجود فما يكون متعدداً وجوداً يكون متعدداً ايجاداً وفاعلية لا محالة فيكون الحسن الفاعلي محفوظاً، واذا قال به على اساس ان الوجود الواحد اجتمع فيه حسن وقبح وحرمة ووجوب من جهتين اذن فلتكن الفاعلية الواحدة ايضاً مجمعةً للحسن والقبح في وقت واحد من جهتين.

المقام الثاني - في الاصل العملي. والشك هنا يرجع الى الشك في الاقل والاكثر سواءً قيل بامتناع الاجتماع أو بالجواز. اما على الجواز فواضح لانه يعلم بتعلق الوجوب الجامع بين الحصتين و يشك في التقييد بخصوصية الحصّة المحللة فتجري البراءة، واما على الامتناع فقد يقال: ان الشك حينئذٍ شك في المُسَقِطِ لان تعلق الوجوب بالجامع مستحيل بحسب الفرض غاية الامر يشك في تقييد الوجوب بعدم الاتيان بالحصّة المحرمة وعدمه فيكون شكاً في المُسَقِطِ فيجري فيه ما مضى في المسألتين المتقدمتين في فرض الشك في المسقط.

ولكن التحقيق ان يقال - ان امتناع الاجتماع واطلاق المادة تارة يكون لنكته ثبوتية وهو اجتماع الضدين مثلاً واخرى لنكته اثباتية، اما على الاول فالشك في المسقط كما ذُكِرَ، وأما على الثاني بان يكون تعلق الوجوب والحرمه بالعنوانين ممكناً غاية الامر ان دليل الامر البدي حيث انه ظاهر في جواز تطبيق الواجب على كل حصّة من الحصص حتى المحرمة ينافي دليل الحرمة، فالشك ليس شكاً في المسقط بل

يحتمل ان يكون الوجوب ثبوتاً متعلقاً بالجامع فيكون من الدوران بين الاقل والاكثر الارتباطيين.

المسألة الرابعة - في التعدي والتوصلي بالمعنى الرابع الذي هو المعنى المشهور. بمعنى ما يعتبر في مقام الفراغ عن عهده قصد القربة وما لا يعتبر فيه ذلك. وقبل الدخول في البحث عن مقتضى الاصل في ذلك ينبغي البحث مقدمة في حدود الفارق بين التعدي والتوصلي بهذا المعنى. وهذا الصدد تُذكر وجوه عديدة لتصوير الفرق بين التعدي والتوصلي يجمعها ما ذكرناه من اعتبار قصد القربة في الخروج عن عهده التكليف وعدمه، فهذا المعنى الاجمالي محفوظ على كل حال، ولكن نتكلم في تحديد ذلك وتفصيله ضمن نقاط:

النقطة الاولى - ان يراد من اعتبار قصد القربة اخذ قصد القربة في متعلق الامر وقد ذهب مشهور المحققين المتأخرين الى استحالة ذلك والكلام يقع اولاً في امكان اخذ قصد القربة بمعنى قصد امتثال الامر في متعلقه. وثانياً - في اخذ سائر القصود القريبة كقصد الملاك أو المحبوبة في متعلق الأمر فالكلام في مقامين:

اما فيما يتعلق باخذ قصد الامر في متعلقه فقد ذكر عدة وجوه لاستحالته نستعرض فيما يلي اهمها:

الأول - ما هو ظاهر عبارة الكفاية من انه يستحيل ذلك لان ما لا يكاد يتأتى الا من قبل الامر لا يمكن اخذه في متعلقه^١ وكان مقصوده لزوم الدور والتهافت، لان قصد الامر بالطبع متأخر رتبة عن الامر اذ لا يعقل وجوده الا بعد فرض امر، فلو كان مأخوذاً في متعلقه لزم كونه بلحاظ آخر اسبق رتبة من الامر لان متعلق الامر اسبق منه اما رتبة اذا افترضنا ان الامر ومتعلقه بالذات موجودان بوجودين يعرض احدهما على الآخر أو طبعاً اذا قيل بأنها موجودان بوجود واحد كما هو الصحيح فيكون على حد تأخر الانسان عن زيد أو الحيوان عن الناطق، وعلى كل حال يلزم التهافت في الرتبة. وكان المحقق العراقي (قده) حاول ان يدفع هذا الوجه للاستحالة حينما قال بأن

هذا الاشكال هو الاشكال الوارد في موارد عديدة من قبيل حجية الخبر مع الوساطة حيث يقال ان دليل جعل الحجية هو الذي جعل خبر الوساطة حجة وهذه الحجية اثر شرعي للخبر المباشر يجعله بدوره موضوعاً للحجية نفسها فكيف يمكن لدليل الحجية ان يشمل الاثر الذي لا يكاد يتأتى الا من قبله فان هذا متهافت بحسب الرتبة. والجواب عن ذلك واحد في الموردين وحاصله: انه يثبت بالدليل حكمان طوليان احدهما حجية الخبر الوساطة وهو الذي يحقق موضوع الحكم الآخر وهو حجية الخبر المباشر فالحجية التي تحقق الموضوع غير الحجية التي تكون للخبر المباشر. ولا بأس ان يكون كل ذلك بجعل واحدٍ أُجِدَّ في موضوعه طبيعي الاثر الشرعي. وكذلك في المقام بالجعل الواحد يثبت اولاً امر ضمني بذات الصلاة وهذا لم يؤخذ في موضوعه امر آخر وهناك أمر ضمني آخر بقصد الامر يكون الامر الضمني الاول محققاً لموضوعه ولا بأس ان يتحقق ذلك كله بجعل واحد.

ويرد عليه: أنه ان اريد تصوير اخذ قصد الامر في موضوع شخصه بنحو لا يكون هناك اكثر من امر واحد فتطبيق ما ذكر في باب حجية الخبر مع الوساطة عليه غير معقول، لان الحكم بالحجية في باب الاخبار وان كان واحداً بلحاظ عالم الجعل وكذلك بلحاظ المجعول بالذات فانه ايضاً واحد، لكنه ينحل بلحاظ عالم الفعلية والمجعول الى احكام عديدة مستقلة فيُعقل ان يحقق احدها موضوع الآخر، واما فيما نحن فيه فالامر الضمني بالصلاة مع الامر الضمني بقصد الامر كلاهما ضمنيان بلحاظ عالم الجعل والمجعول معاً فلا يعقل ان يكون احدهما مأخوذاً في موضوع الآخر لان هذا خلف الضمنية كما هو واضح وبعبارة اخرى، الاوامر الضمنية يكون موضوعها جميعاً واحداً فلا يعقل ان يكون موضوع احدها غير موضوع الآخر أو في طوله.

وان اريد تصوير امرين طوليين استقلالين غاية الامر انها مجعولان بجعل واحد وذلك عن طريق تصوير جامع كجامع الاثر الشرعي في باب (صدق العادل) فهذا لو فرض امكانه في المقام بأن يشير المولى مثلاً الى مجموعة الاجزاء والشرائط بما فيها قصد

الامر و يأمر- بنحو مطلق الوجود- بكل ما هو مقدور منها فتجب سائر الاجزاء والشرائط بالقدرة التكوينية ويجب قصد الامر في طول وجوب تلك الاجزاء والشرائط فهذا مضافاً الى انه مجرد فرض وخلاف ما هو واقع في ادلة الاوامر العبادية اثباتاً خلاف ما هو الغرض من التمسك باصالة التوصلية او التعبدية في مدلول الاوامر المتعلقة بفعل من الافعال كما أن هذا اذا كان معقولاً من خلال جعل واحد وانشاء واحد للامر على عنوان مشير من قبيل ما ذكر يؤدي الى ان يكون هنا امران في مرحلة المجهول أو أوامر متعددة استقلالية لامر واحد جعلاً أو مجعولاً اخذ في متعلقه قصد الامر كما هو المطلوب في هذه النقطة.

والصحيح في الجواب على هذا الوجه بالمقدار المذكور أن المتأخر غير المتقدم فان قصد امتثال الامر وجوده في الخارج يتوقف على الامر والامر يتوقف على الوجود الذهني والعنواني لقصد الامر في افق ذهن الحاكم فلا تهافت..

الثاني - ان يقال ان قصد امتثال الامر اذا اخذ في متعلق الامر لزم الدور اذ كل امر مشروط بالقدرة على متعلقه فهو متأخر عن القدرة على متعلقه تأخر المشروط عن شرطه، فلو فرض انه اخذ في متعلقه كان الامر متوقفاً على نفسه لان الامر متوقف على القدرة والقدرة متوقفة على الامر وهذا دور محال.

و يرد هذا الوجه بهذا المقدار بأن دليل شرطية القدرة في الامر هو حكم العقل وهو لا يشترط أكثر من القدرة اللوائية اي القدرة لو تعلق الامر لا القدرة الفعلية والقدرة اللوائية حاصلة في المقام لانه لو تعلق الامر كان قصد الامر مقدوراً وهذه قضية صادقة حتى قبل تعلق الامر لان صدق الشرطية لا تستلزم صدق طرفيها وهذا الذي ذكرناه غير ما يقال من ان الامر يشترط فيه القدرة وقت العمل لاجلانه فان هذا المقدار غير كاف لدفع غائلة الدور لان القدرة وقت العمل ايضاً متوقفة على الامر فالصحيح ما ذكرناه من كفاية القدرة اللوائية لان العقل لا يأتى عن تكليف العاجز اذا كان نفس التكليف رافعاً لعجزه وموجباً لقدرة.

الثالث - ان الامر اذا تعلق بالفعل بقصد الامر اصبح المكلف عاجزاً عن الفعل بقصد امتثال الامر لان ذات الفعل غير متعلق للأمر فكيف يمكن ان يأتي به بقصد

الامر؛ اذ الامر لا يدعو الى ماتعلق به وهو المركب لخصوص ذات الفعل، وعليه فمثل هذا الامر تكليف بغير المقدور.

وقد اجاب مشهور المحققين على هذا البرهان بأن ذات الفعل ايضاً مأمور به بالامر الضمني فلا بأس بالاتيان به بقصد امره الضمني لأنه بنفس هذا القصد يتحقق الجزء الآخر من الواجب فيتحقق الامتثال وليس حاله حال سائر الموارد التي لا يمكن فيها قصد الامر الضمني وان شئت قلت: ان الامر اذا تعلق بشيء مركب، وكان للانسان داع الى احد جزئيه فقد يدعو ذلك الامر الى الجزء الآخر ولو فرض عدم داعيته الى الكل. مثلاً لو كان مطلوب المولى هو ان يسافر الى الهند و يقوم بفعل معين هناك فقد لا يكون هذا محركاً للعبد الى السفر الى الهند والقيام بذلك العمل لكن اذا صار له باي وجه من الوجوه داع على الرواح الى الهند قد يدعو الامر المتعلق بالمركب الى ان يفعل ذلك الفعل المعين وليس معنى داعوية الامر الضمني في الحقيقة الا داعوية الامر الاستقلالي الى جزء من اجزاء الواجب.

وهذا يعرف انه لاوجه للاستشكال على هذا الجواب المشهور. بأن انحلال الامر الواحد الى اوامر ضمنية غير صحيح اذ لا يوجد لنا الأمر واحد جعلاً ومجوعلاً فافتراض الانحلال الى اوامر خلف الوحدة في عالم الجعل والمجوعول. فان المقصود من داعوية الامر الضمني كما عرفت ليس الا داعوية الامر الاستقلالي الى جزء من اجزاء متعلقة على ان القائل بالانحلال لا يقول بتعدد حصص الامر والوجوب بلحاظ افق الاعتبار والجعل بل بلحاظ محكي الصورة الذهنية والتي بلحاظها يتعلق الشوق والأمر والاعتبار بالعاووين فانه بهذا اللحاظ يرى أن للأمر تبعاً لمتعلقه حصصاً ينبسط بها وينحل اليها. وقد يستشكل ايضاً بان هذا الامر الضمني الذي يقصد امتثاله والذي فرض انه متعلق بذات الصلاة هل يتعلق بالصلاة المطلقة أو يتعلق بالصلاة المقيدة أو يتعلق بالصلاة المهملة؟ أما الاول فهو خلف قانون الارتباط واما الثاني فهو يستلزم التسلسل لان المقيد ايضاً منحل الى ذات المقيد والتفيد فينقل الكلام الى الامر بذات المقيد الضمني، واما الثالث فالاهمال في المقام وان كان معقولاً وليس محالاً لأن المركب المأمور به ليس مهملاً ومجهولاً على الجاعل ثبوتاً الا انه يرد عليه ان المهملة في قوة

الجزئية فيعود الاشكال لان قصد الامر بذات الصلاة انما يمكن اذا احرز انطباق المأمور به عليها والواجب المهمل لا يحرز انطباقه على ذات الصلاة. وفيه:

أولاً - ان الصحيح على ما بيناه في بحث المطلق والمقيد ان الامر بذات الطبيعة المهمة في قوة المطلقة لا الجزئية وقد سميناه بالاطلاق الذاتي فان المهمة انما تكون في قوة الجزئية في القضايا التصديقية واما الطبيعة المهمة فهي في قوة المطلقة دائماً. وقلنا هناك ان مقدمات الحكمة دائماً تثبت هذه الطبيعة المهمة الجامعة بين المطلق والمقيد المقسمي، وهذا لا يلزم منه خرق قانون الضمنية والارتباط لان هذا انما يلزم لو قلنا بالأطلاق للحاظي بان نقول الواجب هو الركوع سواءً سجدت ام لا فهذا يرفض دخل القيد فينا في الضمنية.

وثانياً - بما تقدم في معنى قصد الامر الضمني من انه يرجع الى قصد الامر الاستقلالي فانه يدعو الى اجزاء المأمور به.

بل اصل دعوى أن الامر لا يدعو الا الى متعلقه فلا يمكن الا تيان بغير متعلقه مع قصد الامر، غير صحيح فان الامر يدعو الى ما هو خارج عن متعلقه ايضاً كالمقدمات فانه يمكن ان يأتي بها الانسان بقصد امثال أمر بذني المقدمة فان الامر بشيء يدعو الى كل ما لا يتم الواجب الا به فكل هذا الكلام لا ثبات الاستحالة زو بعة في فنجان نشأ من تخيل انه لا بد من فرض تعلق الامر بالدقة بما يؤتى به بقصد الامتثال.

الرابع - ما افاده المحقق النائيني (قده) لا ثبات الاستحالة وهو اجود ما افيد وحاصله لزوم الدور لكن لا بلحاظ متعلق الامر كما في الوجه الاول بل بلحاظ متعلق المتعلق المصطلح عليه عند المحقق النائيني بالموضوع وتوضيح هذا الوجه يكون من خلال مقدمتين.

المقدمة الأولى - ان الاحكام الشرعية لها متعلقات وهي الافعال التي يكون الحكم الشرعي مقتضياً لا يجادها أو الزجر عنها كالصلاة في صلّ وشرب الخمر في لا تشرب الخمر، ومتعلق المتعلقات وهي الاشياء الخارجية التي يتعلق بها المتعلق الاول كالقبلة والوقت في الصلاة والخمر في لا تشرب الخمر والعقد في اوفوا بالعقود. وهذا ما يسمى بالموضوع، والموضوع يؤخذ دائماً قيماً للحكم، وحيث ان الجعول تكون

على غرار القضايا الحقيقة فالموضوع للحكم المجعول يؤخذ دائماً مفروض الوجود على نهج القضية الشرطية اي اذا وجد وقت فصلّ واذا وجد عقد أوف به، ونتيجة ذلك ان الحكم في فعليته تابع لفعلية موضوعه لان المشروط عدم عند عدم شرطه، وبهذا يكون وجود الموضوع جعلاً ومجعولاً متقدماً على وجود الحكم، اما في المجعول الذي هو الحكم الفعلي فلما بيناه من ان فعلية الحكم المجعول فرع فعلية الموضوع واما في عالم الجعل فلان الجاعل يرى في افق جعله اناطة مجعوله بتحقيق الموضوع فهو يرى الحكم متأخراً عن موضوعه.

المقدمة الثانية - تطبيق ما افيد على ما نحن فيه فانه اذا أمر بقصد الامر كان الامر نفسه متعلقاً للمتعلق اي موضوعاً للأمر، فلا بد ان يؤخذ على حدّ سائر الموضوعات مفروض الوجود في مقام الجعل، فيرجع قوله (صلّ مع قصد الامر) الى انه (ان وجد امر فصلّ مع قصده) وهذا يلزم منه التهافت والدور في عالمي الجعل والفعلية معاً. واما في عالم الفعلية فلان فعلية الامر سوف تكون متوقفة على فعلية موضوعه الذي هو الامر نفسه.

واما في عالم الجعل فلان المولى سوف يرى في افق جعله بالنظر التصوري بان حكمه كان بعد الفراغ عن موضوعه ومتقدماً عليه فيرى امره متقدماً على امره وهو تهافت في اللحاظ ومحال^١.

وقد اجاب عن هذا البرهان السيد الاستاذ (دام ظله) بما يرجع الى انكار المقدمة الاولى اذ لابرهان على لزوم اخذ متعلقات المتعلق موضوعاً للحكم ومفروغاً عنه في رتبة سابقة على الحكم الا احد ملاكين احدهما ثبوتي والآخر اثباتي، اما الملاك الاثباتي فهو ان يكون لسان الدليل ظاهراً ولوعرفاً في اخذ متعلق المتعلق بنحو مفروغ عنه كما في قوله تعالى «ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً». ومن قبيل «اوفوا بالعقود» المستظهر منه عرفاً ان العقد مأخوذ بنحو مفروغ عنه وانه من مقدمات وجوب الوفاء وليس من مقدمات الواجب والالوجب ايجاد عقد للوفاء به

واما الملاك الثبوتي فهو ان يكون متعلق المتعلق خارجاً عن اختيار المكلف من قبيل الوقت والقبلة فانه اذا لم يؤخذ مثل ذلك مفروغاً عنه وقيداً للحكم لزم من اطلاق الامر لزوم تحصيله وهو تكليف بغير مقدور فقوله (صَلِّ فِي الزَّوَالِ) ان لم يؤخذ الزوال قيداً لوجوب الصلاة كان معناه وجوب الصلاة في الزوال حتى قبل تحقق الزوال وهو غير مقدور للمكلف فلا بد من ان يؤخذ ذلك قيداً للحكم.

واما اذا لم يوجد شيء من الملاكين فلا موجب لاخذ متعلق المتعلق مفروض الوجود، بل يكون التكليف مطلقاً من ناحيته.

وفي المقام قيد الامر الذي يقع متعلقاً للمتعلق من هذا القبيل اي لا يتم فيه شيء من الملاكين للتقييد. اما الملاك الاثباتي فواضح واما الثبوتي فلان الامر وان كان غير اختياري للمكلف ولكنه حيث انه يوجد بنفس خطاب الأمر فلا موجب لتقييد الخطاب به، وان شئت قلت: ان الملاك الثبوتي راجع بحسب الحقيقة الى تقييد الخطاب بالقدرة والقدرة التي تشترط في التكليف كما تقدم في رد الوجه الثاني هي القدرة اللولائية الصادقة قبل تحقق الامر وفعليته وعليه فلا يلزم ان يؤخذ الامر قيداً وشرطاً في المقام حتى يلزم التهافت أو الدور لاني عالم الجعل ولا في عالم المجعول^١.

والتحقيق هو استحالة اخذ قصد الامر في متعلق نفسه لوجوه يمكن ان نجعل بعضها تميمياً وتعميقاً لبعض الوجوه المتقدمة.

الوجه الأول - ما يمكن ان يجعل تميمياً أو تنقيحاً لما افاده المحقق النائيني (قده) بحيث يدفع ايراد السيد الاستاذ عليه وحاصله: ان وجود الامر وحده لا يكفي في القدرة على قصد الامر بل لابد اضافة الى ذلك من وصوله ولو بادنى مراتب الوصول وهو الاحتمال اذ لولاه لما تأتى من المكلف قصد الامر الا بنحو التشريع المحرم والقبيح، ووصول الامر أمر غير اختياري - ولو في بعض الحالات - ولا يكون مجرد ثبوت الامر متكفلاً لحصوله خصوصاً وان الخطابات مجعولة على نهج القضايا الحقيقية فلا بد من اخذه قيداً في الامر وشرطاً مفروغاً عنه - وهذا هو الملاك الثبوتي الذي اعترف به السيد

الاستاذ- وحينئذٍ نضم الى ذلك ماتنقح في بحث القطع من استحالة اخذ وصول الحكم في موضوع شخصه ولا يكفي في المقام ان يؤخذ وصول الحكم بمعنى الجعل أو ابرازه في موضوع شخصه لان قصد الامر متوقف على وصول الحكم الفعلي الى المكلف ولو بادنى مراتب الوصول ولا يفيد فيه وصول الحكم بمعنى الجعل أو ابراز.

وهذا يتبرهن استحالة اخذ قصد الامر في متعلق نفسه على اساس لزوم التهافت والدور الذي افاده المحقق النائيني (قده) غاية الفرق انه كان يقرر ذلك بلحاظ اخذ الامر في موضوع نفسه ونحن نقرره بلحاظ اخذ وصول الامر في موضوع نفسه^١.

الوجه الثاني - ما يمكن ان يجعل تميمياً للوجه الاول من الوجوه المتقدمة الذي كان يبرهن على الاستحالة بلاك التهافت وأن قصد الامر لا يكاد يتأتى الا من قبل الامر فكيف يمكن ان يؤخذ في متعلقه بحيث يتوقف عليه الامر وقد اجبنا عليه فيما مضى بأن الامر لا يتوقف على واقع قصد الامر ولا يعرض عليه حقيقة بل يعرض على عنوان قصد الامر ووجوده في افق ذهن الأمر فالتهافت.

١ - يمكن الاشكال في هذا البرهان أيضاً نقضاً وحلاً وقبل بيانها لابد من تبين مقدمة حاصلها: ان وجه شرطية القدرة في التكليف والحطابات هو الاستظهار العرفي. الذي ابرزه المحقق النائيني (قده) من ان ظاهر كل تكليف انه معمول بفرض الباعثية والمحركية وهي غير معقولة في موارد العجز وعدم القدرة فتكون هذه قرينة لبية متصلة بأدلة التكليف ومقيدة لاطلاقتها في موارد العجز وعدم القدرة والا فالعقل لا يابى ان يكون التكليف بمعنى الاعتبار كالملاك مطلقاً شاملاً ل موارد العجز ايضاً. وعندئذٍ نقول يرد على هذا البرهان.

أولاً - النقض بسائر موارد الجهل المركب وعدم وصول التكليف ولو احتمالاً سواء كان امتثالها متوقفاً على العلم بها ام لا فانه لو فرض اطلاق التكليف فيها لزم نفس محذور اطلاق التكليف لحالة العجز وهو انه تكليف فعلي مع عدم امكان الباعثية والمحركية من ناحيته وان قيد بفرض وصوله لزم اخذ الوصول في موضوع التكليف وهو محال وتصويب.

وثانياً - الحل وهو اننا نلتزم باطلاق التكليف في موارد الجهل المركب وكذلك في المقام وعدم تعيدها بوصولها ولا يلزم منه محذور فعلية التكليف في مورد لا يمكن ان يكون باعثاً ومحركاً لان موارد عدم المحركية والباعثية التي يستظهر العرف عدم اطلاق التكليف وشمولها لها انما هو عدم المحركية التي لا ترتبط بجعل التكليف نفسه كما في العجز التكويني كالمشلول. واما عدم المحركية الناجمة من عدم وصول التكليف والذي يرتفع بنفس جعل التكليف (سواء كان عدم المحركية الذي يرتفع في طول جعل التكليف من جهة كون المكلف جاهلاً وفي طول جعل التكليف يطلع عليه طبيعة أو من جهة عدم القدرة على تحقيق متعلقه الناشئ من الجهل بالتكليف فانه ايضاً يرتفع في طول التكليف) فلا وجه لدعوى قصور اطلاق الحطابات وتعييده بغيره لان ملاك هذا القيد كما اشرنا اليه لا يقتضي اكثر من التقييد بموارد عدم المحركية التكوينية والتي لا ترتفع بالحطاب في طول فانه الذي يكون خلاف غرض المولى من جعل الحطابات كما ان العقل ايضاً يرى منجزية احتمال تفويت تكليف يتعذر عليه نتيجة جهله وعدم تعلمه له. وبعبارة مختصرة كل عدم محركية وداعوية ينشأ من الجهل بالتكليف لا يكون مقيداً للحطاب ولا يكون اطلاق الحطاب بالنسبة اليه منافية للفرض المولوي وليس المقصود من قصد الامر الا داعويته ومحركيته.

الا أنه هنا يمكن ان نضيف نكتة نتمم على اساسها هذا الوجه للاستحالة وذلك بان نقول ان الامر وان كان في افق ذهن الامر معروضاً في الحقيقة على عنوان قصد الامر لا واقعاً ومعنونه الذي يكون في طول الامر الا ان الامر انما يأمر بالعنوان بما هو فان في المعنون وحاك عن الخارج، فهو يرى من خلال العنوان المعنون و يرى الخارج، ولهذا يشتاق اليه و يأمر به، بهذا النظر والرؤية سوف يقع التهافت في نظره لانه من ناحية يرى الامر في رتبة متقدمة على قصده لكونه عارضاً عليه وكأن له تقررأ وثبوتاً قبل تعلق القصد به ومن ناحية اخرى يرى أنه عارض على قصد الامر ومتأخر عنه وهذه وان كانت مجرد نظرة ورؤية لا واقعاً وحقيقة الا ان الامر على اية حال انما يأمر بهذا النظر غير المطابق للواقع اي يأمر بالنظرة التي يرى بها واقع قصد الامر شيئاً مفروغاً عنه ومتقدماً على الامر لكي يطرأ عليه الامر، مع انه لا يعقل ان يراه كذلك لانه متقوم في هويته به فكيف يراه مفروغاً عنه ومتقدماً على الامر.

الوجه الثالث - و يتوقف على مقدمتين:

الأولى - ان قصد امثال الامر عبارة اخرى عن كون الداعي للمكلف من الفعل امثال الامر اي محركة الامر له بقدرح الارادة والداعي لا تيان الفعل في نفسه.

الثانية - ان حقيقة الامر عبارة عن الخطاب والاعتبار الذي يجعل بداعي المحركة والباعثية نحو متعلقه، ولهذا لم يكن شاملاً للعاجز اذ لا يعقل في حقه التحرك والانبعاث، فلا بد في تعلق الامر بأي متعلق لكي يكون أمراً حقيقة ان يكون صالحاً للمحركة.

و بناء على هاتين المقدمتين نقول في المقام: بأن الامر الضمني بقصد امثال الامر لا يعقل

١ - هذا البرهان أيضاً قابل للمناقشة لان النظر الى الامر بنحو مفروغ عنه ان كان من جهة انه متعلق أو موضوع الامر فلا بد وان ينظر اليه بنظرة فراغية فهذا رجوع الى الوجه السابق الذي ناقشنا فيه. وان كان من جهة أن تصور مفهوم الامر في طرف المتعلق تصور حكائي فراغي بنحو المعنى الاسمي فاذا اريد به شخص الامر الذي يراد انشاؤه وجعله بنحو المعنى الحرفي كان تهافتاً فالجواب: ان الجاعل في طرف المتعلق يأخذ قصد طبيعي الامر بنحو المعنى الاسمي لا شخص الامر الذي يجعله بهذا الجعل بنحو المعنى الحرفي وان كان هذا الطبيعي سوف يتحقق مصداقه في الخارج بنفس هذا الامر الشخصي.

نعم هذا الذي افيد أنما يتم اذا أريد أخذ قصد شخص هذا الأمر الجزئي كما هو المفروض في المقام لكون الجزئية في المفاهيم متقومة بالتحقق والاشارة الى الخارج فيلزم التهافت في الحافظ، وسوف تأتي الاشارة في المتن الى ان هذا الوجه يتدفع بأخذ قصد طبيعي الأمر.

ان يكون محركاً و باعثاً نحو ما تعلق به لان الامر بذات الفعل ان كان وحده كافياً للتحريك نحو الفعل وموجباً لانفداح الارادة في نفس المكلف فهذا عبارة اخرى عن قصد الامتثال كما بين في المقدمة الاولى ومعه لا يبقى لتعلق الامر الضمني الثاني مزيدا عوية ومحركية لا تأسيساً كما هو واضح ولا تأكيداً لانه امر ضمني ولا تأكيد في الاوامر الضمنية اذ الامتثال والعصيان انما يكون بلحاظ الامر الاستقلالي دائماً. وان لم يكن الامر الضمني بذات الفعل كافياً لتحريك المكلف فلا فائدة في الامر الضمني بقصد الامر ايضاً لانه اخو الامر الاول وكلاهما امر واحد بحسب الفرض، فالحاصل محركية الامر بالفعل مع قصد الامر هي نفس محركية الامر بذات الفعل فضم قصد الامر الى متعلق الامر بذات الفعل لا يوجب تحريكاً نحو ما لم يكن يحرك اليه الامر لولا هذه الاضافة والزيادة في المتعلق، كما هو الحال في سائر الاجزاء أو الشرائط التي تؤخذ في متعلق الامر. نعم هناك فائدة واحدة لضم هذا القيد وهي انه لو لم يضم اليه فلواتفق أن جاء المكلف بذات الفعل صدفة أو لداع نفساني سقط الامر بذات الفعل عن المحركية لانه قد تحقق متعلقه فلا يكون عليه اعادة، بخلاف ما اذا ضم اليه هذا الامر الضمني فان الامر يبقى ولا بد عليه من الاعادة، الا ان هذا ليس معناه ان الامر الضمني الثاني له محركية وانما اصبح حافظاً لمحركية الامر بذات الفعل ومانعاً عن انطباقه على ما اتى به فلم يسقط عن التأثير فهو يؤثر ويحرك مرة اخرى نحو الفعل والخلاصة ان الامر بالفعل بقصد الامر لا يمكن ان يكون مجعولاً بداعي المحركية بجميع حصصه الضمنية وقد افترضنا في المقدمة الثانية حقيقة الامر هو ما يجعل بداعي المحركية والباعثية^١.

الوجه الرابع - ما يمكن ان يفسر به عبارة المحقق الاصفهاني (قده) حيث يقول «يلزم

١ - يمكن ان نمنع لزوم ان تكون لكل حصة من حصص الامر الضمنية محركية بلحاظ ما تعلق به لان المحركية ليست اساساً للاوامر الضمنية بل للامر الاستقلالي لانه الذي يمثل أو يعصى وانما اللازم ان يكون لكل امر استقلالي محركية نحو ما تعلق به لم تكن ثابتة لو لم يكن قد تعلق بذلك المتعلق بالخصوص وفي المقام اخذ قصد القرية والامر في متعلق الامر هو الذي يحرك المكلف نحو الاعادة في موارد وقوع الفعل أو لصدفة أو بداع نفساني وهذه زيادة تحريكية كافية لتبرير اخذ هذا القيد تحت الامر. وبعبارة اخرى. ان الغرض من جعل الحفظ والامر ليس هو المحركية وابتعاد الداعي في نفس المكلف كما قيل بل الغرض هو تحصيل ما فيه ملاك الامر المحبوب ولهذا لو فرض ان المولى احرز تحقق ملاك من قبل العبد من دون ان يأمره لما أمره ولو كان أمره ايضاً صالحاً لقدح الداعي في نفسه ومن الواضح ان اخذ قصد الامر في متعلق الامر يحفظ غرض المولى ومحبوبه في تمام الحالات اي حتى حالة صدور ذلك الفعل منه لاداعي الامر الالهي الشيء الذي لم يكن يحفظ لو كان الامر متعلقاً بذات الفعل فقط.

داعوية الشيء نحو داعو يته ومحركيته نحو محركية نفسه»^١.

وتوضيحه: ان المحركية كما قلنا عبارة عن قدح الارادة في نفس المكلف والامر بالفعل مع قصد الامر اذا اريد منه ان يكون محركاً نحو ما تعلق به فهذا انما يتصور على احد انحاء ثلاثة كلها مستحيلة.

الأول- ان يفرض ان هذا الامر المتعلق بالمجموع المركب من الفعل وقصد الامتثال يحرك العبد نحو هذا المجموع على حد تحريك سائر الأوامر بالمركبات نحو مجموع ما تعلقت بها في عرض واحد وهذا غير معقول لان ارادة الصلاة التي نشأت من قبل الامرهي بنفسها قصد الامتثال الذي هو الجزء الثاني للمأمور به، فلا يعقل انبساط تلك الارادة على هذا الجزء لان هذا معناه انبساط الارادة على نفسها وتعلقها بنفسها وهو محال.

الثاني - ان يكون هذا الأمر محركاً نحو اتيان ذات الفعل فقط وهذا معناه ان الامر لم يحرك نحو الجزء الثاني لمتعلقه وهو يعني عدم تعلق الامر بهذا الجزء بداعي المحركية نحوه.

الثالث- ان تكون محركية هذا الامر عبارة عن انه يريد ارادة امتثال الامر بذات الفعل فيريد ذات الفعل فيأتي به، وهذا يعني ان محركية هذا الامر تتمثل في محركيتين طوليتين بان يكون اولاً محركاً نحو ارادة امتثال الامر بذات الفعل، وفي طول ذلك تنشأ محركية ثانية نحو ذات الفعل تتمثل في ارادة نفس الفعل والارادة الثانية هي متعلق الارادة الاولى، بحيث يصدق بينهما فاء الترتيب بان نقول اراد ان يقصد الامتثال بالفعل فقصد الامتثال وطبعاً لا تعقل ارادة الفعل في عرض ارادة ارادة الفعل اذ في عرض حصول المراد لا معنى لارادته، والالزم طلب الحاصل وانما المراد في طول الارادة.

وهذا ايضاً باطل اذ معنى ذلك ان اقتضاء احد الامرين الضمنيين للتحريك في طول اقتضاء الامر الضمني الآخر للتحريك، وهو غير معقول لانها امر واحد، وان شئت قلت: انه في مرتبة الامر الضمني بقصد الامتثال هل يوجد الامر الضمني بذات الفعل اولاً، فان قيل لا يوجد كان معنى ذلك الطولية بين نفس الامرين الضمنيين وهو محال، وان قيل يوجد فما

معنى ان لا يقتضي التحريك في عرض اقتضاء الامر الآخر^١ .

وهذا ينتهي البحث في المقام الاول وهو اخذ قصد القرية بمعنى قصد امتثال شخص الامر العبادي في متعلقه .

المقام الثاني - في اخذ قصد القرية بغير معنى قصد امتثال شخص الامر في متعلقه وهذا يمكن تصويره باحد وجوه:

التصوير الأول - ان يؤخذ في متعلق الامر قصد طبيعي الامر لا شخص الامر، وطبيعي الامر قابل للانطباق على شخص ذلك الامر ايضاً .

وهذا التصوير يندفع به الوجه الثاني من الوجوه الاربعة للاستحالة الا انه لا تندفع به الوجوه الثلاثة الاخرى . اما اندفاع الوجه الثاني فلان المحذور فيه كان ناشئاً بلحاظ عالم اللحاظ والتصوير حيث كان يقال أن قصد الامر متقوم تصوراً ومفهوماً بالامر فكيف يمكن ان يؤخذ في متعلقه الذي يتقوم الامر به؟ وواضح ان مثل هذا المحذور التصوري يرتفع بمجرد ان يؤخذ في متعلق الامر طبيعي الامر لا شخصه فانه لا يكون متقوماً تصوراً بشخص ذلك الامر وليس الجامع والطبيعي عبارة عن لحاظ الافراد - فان الاطلاق كما قيل رفض للقيود لاجمع بينها - لكي يلزم تقومه بشخص الامر من جديد ولا يقدر في ذلك عدم وجود امر آخر غير هذا الامر في مرحلة الواقع والحمل الشائع لان المحذور لم يكن بلحاظ هذا العالم، بل بلحاظ عالم التصور واللحاظ فحسب .

واما جريان الوجوه الثلاثة الاخرى في المقام فباعتبار ان قصد امتثال طبيعي الامر ايضاً متوقف خارجاً على وصول الامر وحيث لا امر غير هذا الامر فلا بد من تقييده بوصوله - وهذا هو محذور الوجه الاول - كما ان الامر بقصد امتثال طبيعي الامر كالا امر بقصد امتثال شخصه

١ - قد يقال: باننا اذا تصورنا امكان تعلق الارادة بارادة امتثال الواجب يمكن دفع هذا الاشكال بأن الأوامر الضمنية ليس لها اقتضاءات ومركبات مستقلة بل هناك مركبة واحدة للامر الاستقلالي نحو مجموع ما تعلق به والطولية في المقام بين نفس المتعلقين حيث ان ارادة شيء متقدمة على ذات المراد . الا ان الصحيح عدم معقولية تعلق الارادة بارادة لأن الارادة لا تتعلق الا بالخارج ولا يمكن ان تتعلق بالارادة حتى بنحو الطولية فلا يصح ان يقال اراد ان يريد الفعل وقد تقدم في بحث الطلب والارادة البرهان على ذلك فراجع .

هذا ولكن اصل هذا الوجه ايضاً غير تام لانه متوقف على ما بين في الوجه الثالث من لزوم مركبة كل حصة من حصص الامر الضمني نحو متعلقه وقد عرفت ان هذا مما لا موجب له .

محذور الوجه الثالث والرابع .-

التصور الثاني- مانقله المحقق النائيني (قده) عن استاذه السيد الشيرازي (قده) وحاصله انه اذا استحال اخذ قصد الامتثال فليؤخذ عنوان ملازم لقصد الامتثال^١ .
واعترض عليه تارة بان فرض وجود عنوان ملازم لقصد الامر دائماً خلاف الواقع، واخرى بانه لو سلم وجود مثل هذا العنوان الملازم فالمتلازمان وان استحال التفكيك بينهما في الخارج الا انه لا استحالة في فرض التفكيك بينهما، فيلزم اطلاق الامر العبادي المجعول على نهج القضايا الحقيقية لمثل هذا الفرض، وهو خلف غرض المولى.
وكلا هذين الاعتراضين غير متجهين .

اما الاول فلانه يوجد عنوان ملازم لقصد الامتثال وهو العنوان السلبي اي عدم صدور الفعل بداعي دنوي أو نفساني، فانه يلازم خارجاً في صورته تحقيق المكلف للفعل وجود داعي الامتثال له، لان الفعل لا يصدر من الانسان بلا داع .

واما الثاني فلانه لو أريد مجرد فرض المحال الذي هو ليس بمحال كفرض اجتماع الضدين أو ارتفاع النقيضين، فليس على المولى ان يجعل امره وافيأً بغرضه في مثل هذه الفروض المستحيلة ايضاً، وانما عليه ان يجعله وافيأً بغرضه على الفروض المعقولة، والافها هو موقفه من فرض ارتفاع النقيضين المحال؟ وكيف يجعل خطابه وافيأً بغرضه في مثل ذلك؟ ولو أريد بذلك فرض امر معقول وان كان نادر التحقيق كما اذا كان التلازم بين العنوانين غالباً لا عقلياً، قلنا: ان التفكيك بين قصد الامتثال وعدم سائر الدواعي الذي فرضناه غير معقول لان ذلك معناه حصول الفعل الاختياري بلا داع .

والتحقيق ان هذا التصوير كالتصوير الاول لا يرد عليه الوجه الثاني من الوجوه الاربعة، ولكن ترد عليه الوجوه الثلاثة الاخرى بنفس البيان المتقدم في رد التصوير الاول .
التصوير الثالث- ما يستفاد من كلمات المحقق العراقي (قده) في مقام الفرار عن محذور اخذ قصد الامر في متعلقه من امكان التوصل الى نفس النتيجة بجعل الامر متعلقاً بالحصة التوأم مع قصد الامر بحيث يكون القيد والتقييد معاً خارجين عن متعلق الامر، وانما المتعلق هو

لا يمكن ان يكون محرراً نحو ما تعلق به محركة زائدة على محركة الامر بذات الفعل - وهذا هو ذات الحصاة التوأم مع القيد و يكون التقييد مشيراً الى ذات المقيد نظير ما يقال: (اتبعوا خاصف النعل)^١.

وهذا التصو ير ايضاً غير تام وذلك:

أولاً - لأن الحصاة تارة يكون لها ثبوت وتخصص مع قطع النظر عن تقيدها بالقيد كما هو الحال في الاعيان الخارجية كالامام «ع» الذي قد يشار اليه بعنوان خاصف النعل، والذي له تخصص وتشخص في الخارج، بقطع النظر عن اتصافه بخصف النعل، واخرى لا يكون للطبيعة تخصص وتشخص الابنفس هذا التقييد، كما هو الحال في الحصص المفهومية، اي في تخصيص المفاهيم مثل الانسان الابيض، ففي القسم الاول تكون الحصاة التوأم اي خروج القيد والتقييد معاً معقولاً فيكون التقييد مشيراً الى ذات الحصاة، واما في القسم الثاني فلا تعقل الحصاة التوأم، وخروج القيد والتقييد معاً، لان هذا يؤدي الى أن يكون متعلق الحكم ومعروضه ذات الطبيعة من دون قيد ولا تخصيص، وعليه فالحصاة التوأم في المقام غير معقولة.

ثانياً - ان هذا التصو ير ايضاً يرد عليه من الوجوه السابقة، الوجه الاول والثاني لان اتيان المكلف بالحصاة التوأم مع قصد الامتثال يتوقف على قصد الامر المتوقف على وصول الامر فلا بد من اخذه في موضوعه كما ان محذور التهافت في اللحاظ ينشأ من مجرد لحاظ قصد الامر في متعلق الامر سواء كان بنحو الموضوعية أو المشيرية.

التصو ير الرابع - ان يؤخذ في متعلق الامر العبادي احد القصود القريبة الاخرى غير قصد الامر وقد ذكرت في المقام عدة قصود قريبة اخرى كما يلي:

١- قصد المحبوبة والارادة.

٢- قصد المصلحة والملاك .

٣- قصد كونه حسناً ذاتاً.

٤- قصد كونه سبحانه وتعالى اهلاً للعبادة.

ولا يخفى ان الوجه الثالث والرابع لا بد من ارجاعها الى احد القصود القريبة الاخرى

لأنهما متوقفان على ان يكون الفعل عبادة وحسناً في المرتبة السابقة لكي يمكن ان يؤتمى به باحد هذين الداعيين، فلا يمكن ان تنشأ عباديته منها.

واما قصد المحبوبة وقصد المصلحة فقبل التعرض الى امكان اخذهما في متعلق الامر، لابد أن نشير الى انه من الناحية الفقهية لا يحتمل ان يكون المأخوذ في العبادات قصد المحبوبة أو الملاك بالخصوص بحيث يجب ان يكون تحرك المكلف من مجرد المصلحة أو المحبوبة لان لازم ذلك ان من يكون تحركه من الامر ولا تكفي مجرد المحبوبة أو الملاك لتحركه تكون عباداته غير مجزية وهذا يعني انه بحسب عالم الاثبات في الفقه ليس قصد المحبوبة أو الملاك بخصوصه مأخوذاً في متعلق الامر وانما المحتمل اخذ الجامع بينه وبين قصد الامر، ولكنه مع هذا لا بد من الناحية المنهجية ان نبحت اولاً عن امكان اخذ كل من قصد المحبوبة وقصد الملاك في متعلق الامر، ثم يُبحث عن امكان اخذ الجامع بينهما وبين قصد الامر.

اما اخذ قصد المحبوبة في متعلق الامر فلا يرد عليه شيء من المحاذير والوجوه الاربعة للاستحالة عد الوجه الثاني وهذا أيضاً يمكن دفعه هنا باخذ قصد طبيعي المحبوبة توضيح ذلك: ان المحبوبة والارادة التشريعية صفة تكوينية وليست كالحطاب والجعل فعلاً اختيارياً انشائياً للمولى يجعله بداعي المحركة والباعثية، وعلى هذا الاساس سوف لا ينشأ من اخذ قصده في متعلق الامر محذور لاعلى مستوى الامر والحطاب الذي قيده ولاعلى مستوى الحب والارادة.

اما على مستوى الامر والحطاب فلائنه لا يرد محذور اخذ وصول الحكم في موضوع شخصه -الوجه الاول- لان القيد ليس هو قصد الامر بل قصد الارادة والمحبوبة أو الملاك والمصلحة فغاية ما يلزم اخذه هو وصول الارادة أو الملاك ولاضيرفيه.

لا يقال -وصول الارادة والملاك متوقف غالباً على وصول الامر فعندنا مرة اخرى الى لزوم اخذ وصول الامر في موضوع الامر.

قانه يقال -وصول الارادة والمحبوبة أو الملاك والتي جميعها من الامور التكوينية لا الانشائية الجعلية يكفي فيه العلم بأصل الجعل والتشريع وتحقق موضوعه وشرائطه من سائر الجهات. ماعدا العلم بالمصلحة أو المحبوبة لان المحبوبة أو الملاك في اي شيء كانت فهي تكون ثابتة حتى لو لم تصل الى المكلف لاستحالة دخل وصول الشيء في الشيء، فالمكلف

بمجرد ان يسمع المولى قد جعل على كل واجد للشرايط وعارف بالمصلحة أو الملاك في عمل ما وجوب الاتيان به فاطلاعه على هذا الجعل وعلى وجدانه لسائر الشرايط كاف في علمه بالمصلحة والمحبوبة في ذلك الفعل وهذا بخلاف ما لو اخذ وصول الامر بمعنى المجعول والذي هو امر انشائي يتبع ما جعل عليه فتدبر جيداً.

ولا يرد ايضاً محذور التهافت في اللحاظ لعدم تقوم قصد المحبوبة والملاك بالأمر لحاظاً وتصوراً.

وكذلك لا يرد محذور عدم محركة الامر الضمني بقصد القرية زائداً على محركة الامر بذات الفعل لان متعلق الامر الضمني ليس هو قصد الامر ومحركيته بل قصد الملاك أو المحبوبة ومحركيتها وهو لا يحصل بمجرد محركة الامر.

واما على مستوى الارادة والمحبوبة فما عدا المحذور المبين في الوجه الثاني من الوجوه الاربعة لا ترد في المقام لانها مبنية على ان الامر لا بد ان يكون باعثاً ومحركاً نحو امر مقدور وهذا انما هو شأن الامر واما المحبوبة والارادة فلا بأس بفرض تعلقها بامر غير مقدور أو عدم قابليتها للتحريك. اما المحذور المبين في الوجه الثاني فهو يلزم في اخذ قصد المحبوبة لا قصد الملاك لو فرض اخذ قصد شخص الارادة والمحبوبة في متعلقها لان الارادة والحب ايضاً كالجعل من الامور ذات الاضافة والتعلق بالخارج من خلال الصور الذهنية، فكما لا يعقل عروض الامر في أفق الجعل على ما يتقوم بشخصه كذلك لا يعقل عروض الحب والارادة في افق النفس على ما يتقوم بشخص الارادة، الا اننا يمكن ان نتخلص من هذا المحذور بفرض اخذ قصد طبيعي الارادة والمحبوبة.

وهكذا يتضح ان اخذ قصد القرية بمعنى قصد المحبوبة او الملاك في متعلق الامر لا يلزم منه محذور وما جاء في تقريرات الميرزا (قده) من استحالة اخذ قصد الملاك لان لازمه ان تكون المصلحة قائمة بالفعل المأتي به بداعي المصلحة وهو دور لان الاتيان بداعي المصلحة فرع قيام المصلحة به الذي هو فرع ان يؤتى به بداعي المصلحة مدفوع بما تقدم في الابحاث السابقة من ان الاتيان بداعي المصلحة لا يتوقف على قيام

المصلحة بذات الفعل بان يكون ذات الفعل تمام ما يحصل المصلحة، بل يتوقف على ان يكون للفعل دخل في ايجادها، فهو يأتي بالفعل لكي يسد باب عدم المصلحة من ناحيته واذا اتى به بهذا الداعي كان بنفسه عبارة عن قصد المصلحة الذي به ينسد الباب الآخر للعدم.

نعم يمكن ان نناقش صغروياً في قربة قصد المصلحة في الاوامر الشرعية التي تكون ملاكاتها ومصالحها راجعة الى العبد لالي المولى فان قصدها لا يكون مضافاً الى المولى ولا من اجله لكي يكون مقرباً الا اذا جيء بها باعتبار اهتمام المولى وارادته لها من العبد فيرجع الى قصد الارادة والمحبوبة.

هذا كله في اخذ قصد الملاك أو الارادة بالخصوص في متعلق الامر واما اخذ الجامع بين قصد ذلك وقصد الامر- الذي هو المتعين فقهيّاً على تقدير امكانه اصولياً حيث لا اشكال في كفاية قصد الامر وعدم لزوم قصد المحبوبة أو الملاك بالخصوص- فلا يرد عليه الوجه الاول والثاني من الوجوه الاربعة المتقدمة كما لا يخفى، ولكنه يرد عليه الوجهان الثالث والرابع لانه كلما كان الامر بذات الفعل محرّكاً للعبد كان الجامع بين القصد القربة حاصلاً واذا لم يكن محرّكاً لم يجد الامر الضمني باحد القصد القربة للتحريك ايضاً فيلزم محذور عدم محركية زائدة في الامر الضمني بقصد القربة أو كونه تحصيلاً للحاصل.

وهذا يتضح ان اخذ قصد القربة - بالمعنى المحتمل فقهيّاً - في متعلق الاوامر القربية العبادية مستحيل وفاقاً لما اشتهر بين المحققين المتأخرين فلا يمكن ان تفسر العبادية بهذا الوجه اعني اخذ قصد القربة في متعلق الامر العبادي.

النقطة الثانية - أن تفسر عبادية الامر بتعدد الامر في الواجب التوصلي لا يوجد الا امر واحد متعلق بذات الفعل بينما في الواجب التعبدية يوجد امران احدهما يتعلق بذات الفعل والآخر بالاتيان به بقصد الامر الاول.

وقبل ان ندخل في تفاصيل هذا التفسير للواجب التعبدية لابد ان نعلق هنا بأن هذا الوجه كأنه محاولة للتخلص عن المحذور في الوجهين الاول والثاني من الوجوه الاربعة المتقدمة للاستحالة حيث يندفع اشكال الدور والتهافت بتعدد الامر. الا أن

الوجهين الثالث والرابع لا يندفعان بذلك لان الواجب التعبدي وان انحل الى امرين بمقتضى هذا التفسير وقد يكونان بجعلين ايضاً الا ان هذين الجعلين والامرين بحسب الروح واللب امران ضمنيان لانها نشأتا من ملاك واحد وارادة واحدة فهما كالأمرين الضمنيين ليست لهما محركتان مستقلتان بل محركية واحدة، فنقول حينئذ: ان الامر الثاني لا يمكن ان تكون له محركية زائدة على محركية الامر الاول بذات الفعل لا تأسيساً ولا تأكيداً، فلا يمكن ان يكون الامر الثاني امراً حقيقياً، اللهم الا اذا أخرجناه عن حقيقة الامر الى شيء آخر سيأتي توضيحه ان شاء الله تعالى.

ثم ان هذا الوجه في تفسير الواجب التعبدي قد جاء في كلمات المحققين من علماء الاصول ضمن صياغات ثلاث متفاوتة فيما بينها برغم اشتراكها جميعاً في اصل فكرة تعدد الامر امر بذات الفعل وآخر بقصد الامر حين امتثال الامر الاول.

الصياغة الأولى - ما جاء في الكفاية من ان الامر الاول يتعلق بذات الفعل مطلقاً و يأتي التقييد بقصد الامر بأمر ثانٍ مستقل عن الامر الاول جعلاً ومجوعلاً^١.

الصياغة الثانية - ما ذهب اليه المحقق النائيني (قده)^٢ من ان الامر الاول يتعلق بالطبيعة المهملة «لابشرط المقسم» لانه اذا استحال التقييد بقصد الامر استحال الاطلاق بلحاظه ايضاً لان التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة فكلمة استحال احدهما استحال الآخر. وحينئذ لا بد من رفع اهمال الامر الاول بالامر الثاني الذي هو مستقل عن الامر الاول جعلاً ومجوعلاً ولكنه متمم للجعل الاول حيث لا يعقل الاهمال الشبوتي واقعاً فلا بد للمولى ان يرفع هذا الاهمال بأمر ثانٍ يبين فيه الاطلاق أو التقييد في تمام موارد القيود الثانوية التي لا يمكن اخذها في متعلق الامر الاول.

الصياغة الثالثة - ما ذهب اليه المحقق العراقي (قده) من ان الامر الثاني وان كان مستقلاً في مرحلة المجعول والفعلية ولكنه متحد مع الامر الاول جعلاً وانشاءً نظير جعل

١ - كفاية الاصول، ج ١، ص ١١١.

٢ - أجود التقريرات، ج ١، ص ١٠٣ - ١٠٤ - ١١٦.

الحجية للخبر المباشر وخبر الوساطة يجعل واحد برغم انحلاله الى مجموعتين استقلالين^١.
 وفيما يلي تمحيص كل واحدة من هذا الصياغات الثلاث:
 اما صياغة الكفاية فقد أورد عليها بأنه اذا جاء المكلف بالفعل الذي هو متعلق
 الامر الاول بلا قصد الامتثال فهل يسقط الامر الاول ام لا؟ فان قيل بالسقوط، لزم
 منه سقوط الامر الثاني ايضاً ولو عصياناً، وبالتالي عدم وجوب الاعادة وهو خلف.
 وان قيل بعدم السقوط وبقاء الامر الاول برغم تحقق متعلقه وهو ذات الفعل خارجاً،
 لزم ان يكون من طلب الحاصل اذ لا معنى لبقاء الامر والطلب برغم تحقق ما تعلق به.
 وهذا الاشكال يمكن الاجابه عليه بالالتزام بسقوط الامر الاول بشخصه ولكن
 يتولد امر آخر مثله لبقاء غرضه على ما سوف يأتي تحقيقه وتوضيحه. فن ناحية الامر
 الاول لا اشكال، وانما الاشكال من ناحية الامر الثاني وانه اي فائدة في جعله واي
 محركية زائدة له طالما يكون الامر باقياً ومتجدداً بنوعه ما لم يأت المكلف بقصد الامر.
 واما صياغة الميرزا (قده) فقد أورد عليها السيد الاستاذ ايرادين.
 أولهما - بطلان المبني وان التقابل بين الاطلاق والتقييد ليس من العدم والملكية بل
 من تقابل الضدين فاذا استحال التقييد فقدوجب الاطلاق. وهذا نقاش مبني ربما
 نتعرض اليه في بعض البحوث القادمة من هذا الفصل.
 ثانيهما - ان الاهمال في الامر الاول غير معقول حتى يرفع بالامر الثاني ومتمم
 الجعل وقد بين هذا الاشكال بتعبيرين فتارة يقال باستحالة هذا الاهمال لان الحكم
 له حظ من الوجود في افق الذهن وعالم الاعتبار وكل شيء له حظ من الوجود لا بد ان
 يكون متعيناً في صقع وجوده ويستحيل ان يبقى مردداً، واخرى يقال: أن الامر من
 مجموعات الأمر الذي ينشئها من خلال الصور الذهنية والعلمية فلا يعقل ان يكون
 الجاعل متردداً أو جاهلاً بما جعله حين جعله^٢.
 وكلا التعبيرين لهذا الاشكال مبني على تفسير الاهمال في كلام المحقق
 العراقي (قده) بالاهمال الوجودي اي المردد بين المطلق والمقيد. مع ان الصحيح ان

١ - مقالات الاصول، ج ١، ص ٧٧.

٢ - هامش اجود التقريرات، ج ١، ص ١٠٣ - ١٠٤.

المراد له هو الاهمال المفهومي لا الوجودي ولا الفرد المردد توضيح ذلك : أن متعلق الامر الاول مدلول اسم الجنس اي ذات الطبيعة المهملة الجامعة بين المطلقة والمقيدة باعتبار ما هو المقرر في محله من ان الاطلاق والتقييد كلاهما حيثيتان لحاظيتان زائدتان على ذات الطبيعة المهملة وحينئذ اذا استحال كل من اللحاظين الاطلاقي والتقييدي في متعلق الجعل الاول اضطر المولى ان يجعل امره على ذات الطبيعة المهملة ويتصدى لرفع الاهمال بأمر ثانٍ يكون متمماً للجعل، وبه يُرفع الاهمال الى الاطلاق أو التقييد.

وبناءً عليه لا يلزم لا الوجود المردد أو عدم تعيين ما جعل عليه الامر الاول ولا جهل الأمر بما جعله .

نعم هنا اشكالان آخران على هذه الصياغة:

أحدهما - ان تعلق الامر بذات الطبيعة المهملة اما ان يقال بانه في قوة تعلقه بالطبيعة المطلقة - كما هو الصحيح عندنا حيث يأتي في مباحث المطلق والمقيد ان هناك اطلاقاً وسرياناً ذاتياً للطبيعة فتكون في قوة المطلقة لا المقيدة خلافاً للمشهور - أو يقال بأنها في قوة المقيدة كما هو المشهور.

فلو قيل بالاطلاق الذاتي رجعت هذه الصياغة الى صياغة الكفاية من حيث كون متعلق الامر الاول مطلقاً غاية الامر بالاطلاق الذاتي لا للحاظي .

ولو انكرنا الاطلاق الذاتي وان الطبيعة المهملة في قوة المقيدة لزم الاستغناء عن الامر الثاني لان المولى في موارد تعلق غرضه بالمقيد يستطيع تحقيق تمام غرضه بالامر الاول المهمل بلا حاجة الى ما يرفع اهماله الى التقييد، لان المهمل بحسب الفرض في معنى المقيد. نعم لو كان غرضه المطلق احتاج الى رفعه بالامر الثاني المطلق.

ثانيها - أن هذه الصياغة اعني تعلق الامر الاول بالطبيعة المهملة اذا كانت المهملة في قوة الجزئية والمقيدة كما هو مبناهم اتجه عليها اشكال الدور - الوجه الاول من وجوه الاستحالة الاربعة - لان امثال هذا الامر كأمثال الامر بالمقيد سوف يتوقف على الامر أو وصوله فيلزم اخذ الامر أو وصوله في موضوع الجعل الاول وهو محال، وان شئت قلت: ان نتيجة هذا التسلسل استحالة الاهمال كالتقييد

والاطلاق، وهذا يعني استحالة الامر بفعل من الافعال لامطلقاً ولا مقيداً ولا مهملاً من ناحية قصد القرية وهذا معناه - بعد فرض ثبوت اصل الامر بالفعل - ارتفاع النقيضين وهو من اوضح المحالات مما يكشف عن خلل في احدى المقدمات والمباني التي اذت الى هذه النتيجة.

واما الصياغة الثالثة لتعدد الامر بان يكون هناك جعل واحد ينحل الى مجعولين احدهما على ذات الاجزاء والشرايط والآخر على الأتيان بها مع قصد الامر و يكون الامر الثاني فعليته في طول الامر الاول نظير حجية خبر الواسطة فهذا موقوف على ماتقدم فيما سبق من لزوم تعلق الامر بعنوان من قبيل وجوب هذه الاجزاء والشرايط بما فيها قصد الامر كلما امكن شيء منها، وقد ذكرنا ان هذا خلاف واقع الاوامر العبادية الثابتة في الفقه ولا يفيد في اثبات اصالة التوصلية لما اذا تعلق أمر بفعل من الافعال، على أنه لا يسلم من الوجه الثالث والرابع من وجوه الاستحالة الاربعة، وكان المحقق العراقي انما عدل عن صياغة تعدد الجعل الى وحدة الجعل لكون ذلك هو الامر العرفي في الواجبات التعبدية.

النقطة الثالثة - ان تفسر العبادية بما يظهر من عبارة صاحب الكفاية (قده) من ان الامر التوصلي والتعدي كلاهما متعلقان بذات الفعل فمن حيث الامر ومتعلق الوجوب لافرق بينهما، وانما الفرق بينهما في ان الامر التوصلي يسقط بمجرد الاتيان بمتعلقه وهو ذات الفعل لتحقق الغرض منه بينما الامر التعدي لا يسقط الا بالأتيان بمتعلقه مع قصد القرية لان الغرض منه لا يحصل الا بذلك، وسقوط الامر يتبع حصول الغرض لا مجرد الاتيان بمتعلقه^١.

وفيه: ان عدم سقوط الامر بعد تحقيق متعلقه خارجاً مستحيل فانه من طلب الحاصل فاذا تعلق الامر بذات الطبيعة وقد حقق المكلف فرداً منها كان بقاء شخص ذلك الطلب المتعلق بالجامع بين الفرد الواقع وغيره مستحيلاً. لان متعلقه حاصل فلامحالة لا بد من سقوطه - على الخلاف في معنى سقوط الامر بالامتثال - واما بقاء طلب

فرد آخر من الطبيعة غير ما وقع فهو وان كان معقولاً الا انه أمر آخر لامحالة، لان كل أمر يتقوم بشخص متعلقه فاذا تغير تغير الامر لامحالة.

النقطة الرابعة - الوجه المختار في تفسير الواجب التعبدي وحاصله:

ان الغرض من الواجب التعبدي حيث انه يتوقف على الاتيان بالواجب بقصد الامتثال والقربة وحيث ان قصد القربة لا يمكن اخذه تحت الامر وحيث ان الغرض هو سبب الامر وعله جعله فلامحالة يكون الامر التعبدي كالتوصلي متعلقاً بذات الفعل الا أنه كلما جاء المكلف بالفعل من دون قصد الامر سقط شخص ذلك الامر - لاستحالة بقاءه بعد حصول متعلقه - وتولد امر جديد متعلق بفرد آخر من ذات الفعل لان الغرض الذي دعى المولى الى جعل الامر الاول لا يزال باقياً. وهذا بخلاف الامر التوصلي فالفرق بين التعبدي والتوصلي بالدقة ليس بالتقييد والاطلاق من ناحية قصد القربة بل بالتجدد وتولد امر آخر كلما لم يأت المكلف بقصد القربة الدخيل في تحقيق غرض المولى.

وهذا التفسير يشترك مع التفسير السابق في ان الامر التعبدي والتوصلي لا يختلفان في المتعلق بل في ما يحقق الغرض من كل منهما ولكن يختلف عنه في ان ذلك التفسير كان يفترض فيه بقاء شخص الامر المتعلق بذات الفعل بينما في هذا التفسير يفترض سقوطه بشخصه وبقاؤه بنوعه ضمن شخص آخر من الامر متعلق بغير الفرد المأتي به. ويشترك مع التفسير الثاني في المصير الى تعدد الامر وتجده كلما لم يأت المكلف بالفعل مع قصد الامر وان كان يختلف عنه في ان الامر الثاني يتجدد بعد سقوط الاول ويتعلق كالاول بذات الفعل لا بقصد الامر.

فان قلت - لا يعقل الامر بذات الفعل لان المفروض عدم وفائه بتحقيق الغرض فليس ذات الفعل هو المحبوب، والامر لا بد وان يتعلق بما هو المحبوب.

قلنا - تعلق الامر بما هو المحبوب لاجل ان يكون محرراً نحوه وهذا غاية ما يقتضيه أنه لا بد ان يكون الامر متعلقاً بما هو المحبوب في فرض محركته نحو ماتعلق به وهذا حاصل في المقام لانه في فرض محركية هذا الامر للمكلف نحو ماتعلق به يكون الجزء الآخر للغرض وللمحسوب متحققاً أيضاً، اذ ليس المراد بقصد القربة الا محركية الامر.

هذا على انه يكفي عقلاً وعقلائياً في تعلق الامر بشيء ان يكون المتعلق هو غاية ما يمكن سد باب عدم الغرض من ناحيته ولو كانت هناك ابواب اخرى للعدم ايضاً لابد ان تسد وانما لم يؤمر بسدها لعدم امكان الامر بها، ولهذا صح الامر بما يحتمل كونه مصادفاً للمحبوب كما اذا امر عبده ان يأتي له باحد الكتب في الرف برجاء ان يصيب الكتاب الذي يريده منها لعدم امكان تكليفه باتيان الكتاب المطلوب لكونه امياً مثلاً لا يمكنه ان يقرأ.

وهكذا يتضح ان حقيقة الامر التعدي هو الامر المتعلق بذات الفعل والمتجدد كلما لم يأت المكلف بقصد القرينة. وهذا في الاوامر المجعولة بنحو القضية الخارجية يكون عن طريق تجديد الامر الموجه الى الشخص، واما في الاوامر الكلية المجعولة بنحو القضايا الحقيقية فيكون عن طريق نصب قرينة عامة على ان هذا الامر له توجهات عديدة تتجدد متى ما اتى المكلف بالفعل لا بقصد القرينة^١ وهذا يعطي نفس نتيجة ما لو كان الامر متعلقاً بالفعل المقيد ولهذا يصح عرفاً ان تبين هذه القرينة العامة بلسان تقييد متعلق الامر فيقال صلّ بقصد القرينة فهو تقييد في مقام الاثبات كاشف عن تجدد الامر بحسب مقام الثبوت وهذا يعني ان الامر التعدي بلحاظ عالم الثبوت والحقيقة عبارة عن الامر المتجدد وبلحاظ عالم الاثبات عبارة عن الامر المتقيد بقصد القرينة هذا ويمكن ان يقال: ان التقييد الثبوتي بقصد القرينة ليس محالاً مطلقاً ومن كل أمر بل محال جعله من قبل من يلتفت و يعلم بالبراهين المتقدمة للاستحالة (باستثناء البرهان الثاني وهو التهافت في اللحاظ حيث انه استحالة مطلقة حتى في حق الجاهل نظير استحالة اجتماع النقيضين الا ان اصل هذا البرهان كان قابلاً للدفع بافتراض اخذ طبيعي قصد الامر في متعلق الامر) فالمولى العرفي الذي لم يدرس الاصول ليتوجه الى برهان لزوم التكليف بغير المقدور أو عدم محركية الامر بقصد

١ - لا مجال لتوهم تجدد الأمر بمعنى الجعل والانشاء وأما تجدد الأمر بمعنى المجهول فهو يتوقف على ان تكون القضية الحقيقية في الجعل بنحو بحيث يمكن ان ينحل الى جمولات متكررة ومتجددة كلما لم يأت المكلف بقصد الأمر بأن يوجب تكرار العمل ما لم يأت بقصد الأمر الا أن هذا لا يزمه عدم العصيان اذا كرر العمل في تمام الوقت وهو خلف. والحاصل هذه القرينة العامة لا تعتمد ان تكون بياناً لتوقف الغرض على قصد الامر وعدم سقوطه بمجرد الفعل وهذا غير الأمر الفعلي المتجدد.

القربة نحو متعلقه سوف يجعل امره التعبدي جذاً وواقعاً بنحو التقيد حاله في ذلك حال التقييد بسائر القيود والخصوصيات. والشارع وان كان دقيقاً الا انه في مقام المحاورة والتشريع يتبع نفس الطريقة العرفية التي يتعامل فيها مع قيد قصد القربة كما يتعامل مع سائر القيود في مقام المحاورة.

هذا تمام الكلام في معنى التعبدي والتوصلي وهو البحث الذي ذكرناه تمهيداً للدخول في صلب الموضوع اعني بيان وتحرير ما هو مقتضى الاصل اللفظي والعملي في الاوامر وانه التوصلية أو التعبدية والكلام في ذلك تارة في الاصل اللفظي واخرى في الاصل العملي فهنا مقامان:

المقام الأول - في مقتضى الاصل اللفظي للاوامر ولا يخفى ان المراد بالاصل اللفظي هنا هو الاطلاق وهو تارة يكون لفظياً واخرى يكون مقامياً فلا بد من البحث في كل منهما.

اما الاطلاق اللفظي لدليل الامر فلا اشكال في تماميته لنفي التعبدية واثبات التوصلية على المبنى القائل بامكان اخذ قصد القربة قيداً في متعلق الامر على حد سائر القيود اذ حينئذ يكون حال هذا القيد حال سائر القيود والاجزاء التي تنفي بالاطلاق كما شك في اخذها في الواجب.

واما على تفسيرنا للتعبيدي وانه امر بذات الفعل ولكنه يتجدد كلما لم يأت المكلف بقصد الامر فايضاً يمكن التمسك بالاطلاق اللفظي لنفي التعبدية باحد بيانين:

أولها - ما اشرنا اليه من ان قصد القربة وان لم يكن قيداً ثبوتاً بالدقة الا انه قيد اثباتاً بحسب النظر العرفي بل ثبوتاً ايضاً في التشريعات العرفية فالعرف يتعامل مع ادلة الامر معاملة التقييد فاذا لم يكن قرينة على التقييد اثباتاً كشف من ذلك عدم اخذه ثبوتاً.

ثانيها - اننا لو فرضنا تمييز العرف ايضاً للفرق بين التجدد والتقييد وان الامر التعبدي يرجع الى تجدد الامر التوصلي لا تقييده، مع ذلك كانت هذه الخصوصية اعني التجدد خصوصية وموثة زائدة على اصل الامر بالطبيعة الذي هو امر واحد لا اوامر متعددة فيكون مقتضى الاطلاق اللفظي - اي مطابقة المرام مع ما يثبت اثباتاً - نفي

التجدد، وهذا نظير ما يقال من ان مقتضى الاطلاق في الامر طلب صرف الوجود، لامطلق الوجود الذي يرجع الى اوامر متعددة بعدد افراد الطبيعة^١.

واما على مسلك التفصيل بين خصوص قصد الامر وجامع قصد القربة، وان تقييد الامر بالاول محال وبالثاني ممكن، فلا اشكال في ان مقتضى الاطلاق اللفظي حينئذ نفي التعبدية بمعنى اخذ جامع قصد القربة، واما نفي قيديّة قصد الامر بالخصوص ففي حالة عدم تقييد الخطاب اثباتاً بجامع قصد القربة ايضاً يثبت بالأطلاق لان الاطلاق ينفي اخذ الجامع الاعم فينتفي اخذ الاخص لامحالة واما في حالة تقييد الخطاب اثباتاً بجامع القربة والشك في لزوم خصوص قصد الامر فلا يمكن نفيه بالأطلاق اللفظي على ماسياتي ان اشاء الله.

واما على مسلك صاحب الكفاية والمشهور من المحققين من ان الفرق بين التوصلي والتعدي انما هو بلحاظ الغرض فحسب فالتمسك بالأطلاق اللفظي في دليل الامر لنفي التعبدية وقع محل الاشكال لدى المحققين بما يمكن ارجاعه الى ثلاثة اعتراضات اساسية:

الأعتراض الأول - انه لا يمكن التمسك بالأطلاق اثباتاً للكشف عن الاطلاق ثبوتاً لانه كلما استحال التقييد استحال الاطلاق.

وتمحيص هذا الاعتراض يتوقف على تنقيح هذه القاعدة فنقول: ان استحالة الاطلاق عند استحالة التقييد تارة يراد بها استحالة شمول الخطاب للمقيد الذي يستحيل تقييد الحكم به واخرى يراد بها استحالة نفي التقييد وبالتالي شمول الخطاب لصورة فقدان القيد كما هو ظاهر هذا العنوان وهو مقصود صاحب هذه المقالة الميرزا النائيني (قده).

فاذا اريد المعنى الاول - كما قديظهر من بعض تعبيرات السيد الاستاذ في موارد

١ - هذا التنظير لا يخلو من اشكال لان كون الامر بلحاظ متعلقه بنحو صرف الوجود ليس مستفاداً من الاطلاق ومقدمات الحكمة بل بنكتة عقلية على ما هو مقرر في محله. والاولى ان يقال: ان الاوامر المتجددة لو كانت متعلقة جميعاً بذات الطبيعة الجامع بين مواقع ومالم يقع كان محالاً على ما تقدم من لزوم طلب الحاصل بل ولاستحالة تعلق اوامر متعددة بشيء واحد وان كان كل واحد منها متعلقاً بغير ماوقع لزم التقييد في الطبيعة لامحالة وهذه نفس مؤنة التقييد التي تنفي بالأطلاق ومقدمات الحكمة.

متفرقة- فلا بد ان يلحظ ملاك استحالة تقييد حكم بقيد من القيود فان كان قائماً في نفس ثبوت الحكم على المقيد اي عدم صلاحية ذات المقيد لثبوت الحكم فيه نظير استحالة تقييد الحكم بالعاجزين فهذا يوجب استحالة الاطلاق بمعنى شمول الحكم له بالاطلاق ايضاً، وان كان ملاك الاستحالة قائماً في عملية التقييد نفسه اما باعتبار ان نتيجة التقييد لزوم المحال أو الاستهجان كما في تقييد الخطابات بالكفار فحسب أو كما في المحذور المبرز في الوجه الاول من وجوه استحالة اخذ قصد الامر في متعلق الامر أو باعتبار استحالة نفس عملية التقييد كما في الوجه الثاني من وجوه استحالة اخذ قصد الامر في متعلقه اعني محذور التهاوت فن الواضح ان استحالته لايلزم منها استحالة الاطلاق بمعنى شمول الحكم للمقيد بالاطلاق، لان المحذور كان في نتيجة التقييد وحبسه على المقيد وهو غير موجود في الاطلاق أو في نفس عملية التقييد وهو ايضاً يرتفع بالاطلاق. نعم لو قلنا بان الاطلاق عبارة عن الجمع بين القيود وكان ملاك الاستحالة في نفس لحاظ القيد جعلاً، كما في الوجه الثاني من الوجوه الاربعة كانت استحالة التقييد موجبةً لاستحالة الاطلاق ايضاً، لكنك عرفت ان الاطلاق ليس عبارة عن الجمع بين القيود. وهذا يتضح ايضاً ان تطبيق هذه الكبرى بهذا التفسير في المقام لافائدة فيه لانه يثبت استحالة الاطلاق بمعنى شمول الحكم للحصة التعبدية وهذا ليس هو المقصود، بل المقصود نفي التعبدية وشموله للحصة المأتى بها بلا قصد الامر. نعم كان بالامكان الاستفادة من هذه الكبرى لاثبات المدعى عن غير طريق استحالة تقييد الامر بقصد القرية وذلك بان يقال: ان تقييد الامر بعدم صدور الفعل بداع قري مستحيل اذ يلزم منه لغوية الامر اذن فلا يمكن اثبات التوصيلية وشمول الحكم للحصة المأتى بها بغير داع قري وهذا يتوصل الى النتيجة من دون حاجة الى تجشم اثبات استحالة اخذ قصد القرية في متعلق الامر، الا انك عرفت ان ملاك هذه الاستحالة ايضاً من النوع الثاني، الذي لا يكون موجباً لاستحالة الاطلاق كما هو واضح.

واما المعنى الثاني والذي هو مقصود صاحب هذه المقالة وهو المفيد في المقام حيث انه يراد من استحالة التقييد بقصد القرية اثبات استحالة الاطلاق اي التوصيلية فتارة

يستدل عليه بان التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة لان الاطلاق عبارة عن عدم التقييد في موضع قابل للتقييد فاذا استحال التقييد في مورد لم يكن مورداً للاطلاق ايضاً. واخرى بان التقييد والاطلاق كلاهما فرع مقسمة الطبيعة لواجد القيد وفاقده، فان لم تكن الطبيعة مقسماً استحال اخذ القيد واستحال رفضه، والطبيعة لا تقبل الانقسام الى ما يؤتى بها بقصد الامر وما يؤتى بها لا بقصد الامر الا في طول الامر، ففي المرتبة السابقة على الامر التي هي مرتبة تعلق الامر بالطبيعة لا تكون مقسماً لهما، وهذا كلام عام في جميع التقسيمات الثانوية المتأخرة عن الامر.

وثالثةً بتقريب مبني على ان يكون الاطلاق عبارة عن الجمع بين القيود في عالم التصور واللحاظ لانه عبارة عن اسراء الحكم الى تمام الحالات بما هي منظورة في عالم اللحاظ، فاذا فرض ان المحذور في اخذ قصد القرية في متعلق الامر هو محذور التهافت في اللحاظ لزم استحالة الاطلاق بنفس ملاك استحالة التقييد. وهذه التقريبات كلها باطلة.

اما الاخير فلان الاطلاق ليس جمعاً بين القيود بل رفضها، و يقتصر على النظر لذات الطبيعة بخلاف العموم^١.

واما التقريب الثاني فلان ما يكون في طول الامر امكان وقوع القسمين لا المقسمة المفهومية فالطبيعة في المرتبة السابقة على الامر وبقطع النظر عن الامر لا يمكن وجود حصتين منها خارجاً واما انقسام الطبيعة مفهوماً بمعنى مصداقية كل من الحصتين للطبيعة لا بمعنى وجودها خارجاً فهذا ثابت قبل الامر لان هذه المصداقية ذاتية وليست في طول الامر ومناطق المقسمة هو مصداقية الحصتين للطبيعة مفهوماً لا امكان الوجود خارجاً.

واما التقريب الاول فيمكن ان يورد عليه حلاً ونقضا:

اما الحل - فلاننا ننكر ان يكون التقابل بين الاطلاق والتقييد من العدم والملكة

١ - لا يقال - ان المحذور في اخذ قصد الامر ليس هو محذور التهافت في اللحاظ ايضاً لامكان دفعه بافتراض اخذ الجامع بين القصد القرية لانه يقال - بناءً على ان الاطلاق جمع بين القيود. يرجع اخذ الجامع بين القصد القرية الى لحاظ قصد الامر ايضاً فيرجع المحذور.

لان المسألة ليست لغوية كما في شرح مدلول كلمة الاعمى لغةً ليرجع الى اللغة أو العرف، وانما المسألة واقعية ترتبط بنكتة سريان الطبيعة الى تمام الافراد، وقد اشرفنا الى ان هناك مسلكين في ذلك مسلك الاطلاق الذاتي ومسلك الاطلاق للحاظي، فعلى الاول يكون مقتضى السريان ذاتياً لا يمكن سلخه عن الطبيعة فيكون في حصول الاطلاق عدم المانع اي عدم لحاظ القيد الذي هو نقيض لحاظ القيد فيكون التقابل بينهما تقابل السلب والايجاب، وعلى الثاني يكون التقابل بينهما تقابل التضاد لان كلاً من السريان والاطلاق أو التقييد بحاجة الى لحاظ زائد على الطبيعة فيكونان معاً امرين وجوديين ويكون التقابل بينهما تقابل الضدين ولا تصور فرضاً ثالثاً لنكتة السريان واطلاق الطبيعة ليكون التقابل بينه وبين التقييد من تقابل العدم والملكية.

وأما النقض - فان هذا المبني تلزم منه نتيجة غريبة؛ لانه كما يكون تقييد الواجب بقصد القربة مستحيلاً بحسب الفرض يكون تقييده بالحصّة غير القربة ايضاً مستحيلاً، اذ يلزم لغوية الامر كما اشرفنا آنفاً. فاذا كانت استحالة التقييد مستوجبة لاستحالة الاطلاق لزم بقاء الأمر بشيء مهملاً من حيث القربة وعدم القربة ولا ينطبق لاعلى الحصّة القربة ولا غير القربة، ولا يمكن رفع اهماله الى الاطلاق بأمر ثان اذا كان مقصود المولى ذلك لان التقييد بغير داعي الامر بمتعمم الجعل ايضاً مستحيل، اذ يوجب لغوية الامر فيصبح الاطلاق بمتعمم الجعل متسحياً ايضاً لان الاطلاق يستحيل كلما استحال التقييد بحسب الفرض ولا فرق في ذلك بين الامر الاول أو متعمم الجعل فسوف يبقى مثل هذا الجعل مهملاً حتى يرث الله الارض ومن عليها^١.

١ - يمكن لصاحب هذه المقالة ان يدفع هذا النقض بوجهين: الاول ان المراد انه كلما استحال التقييد استحال الاطلاق واستحالة تخصيص الامر بالحصّة غير القربة ليست من باب استحالة التقييد بل من باب استحالة أو لغوية جعل الامر على التقييد وهذه خصوصية في الامر لاني التقييد فالحاصل: المدعى ان التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل العدم والملكية فكما استحال التقييد من حيث هو تقييد من قبيل لزوم الدور أو التهاوت من نفس عمل التقييد استحال الاطلاق وفي المقام ليست لغوية الامر بالحصّة غير القربة من جهة استحالة التقييد لكي يلزم استحالة الاطلاق. والثاني - أن متعمم الجعل يمكن ان يكون مطلقاً للحصّة غير القربة لان تقييده بالحصّة القربة يمكن بحسب الفرض فيرتفع به اهمال الامر الاول بلحاظ الحصّة غير القربة واما اهماله بلحاظ الحصّة القربة فيرتفع من باب كونه القدر المتيقن أو المدلول الالتزامي لنفس تعلق الامر بالفعل بلا حاجة في ذلك الى الاطلاق.

الاعتراض الثاني - وهو مبني على ما قرر في الأعتراض السابق وحاصله: انه اذا استحال التقييد والمفروض ان الاهمال ثبوتاً غير معقولاً ايضاً فلاحالة يثبت ضرورة الاطلاق الا ان هذا الاطلاق الضروري لاينفع لنفي التعبدية واثبات توصلية الواجب لانه بحسب الفرض الفرق بين التعدي والتوصلي ليس في الواجب بل في الغرض واطلاق الواجب لايمكن ان يكشف عن الاطلاق في الغرض اذا كان الاطلاق ضرورياً لانه لايمكنه التقييد حتى اذا كان الغرض مقيداً.

وهذا الاعتراض يتجه بناءً على ما هو الصحيح من ثبوت الاطلاق الذاتي في الطبيعة المهملة أو يقال باستحالة الاهمال الثبوتي واما اذا قلنا بامكان اهمال الطبيعة اهمالاً لحاظياً وانها في قوة الجزئية لا المطلقة فبعد استحالة التقييد يبق عندنا فرضان الاهمال والاطلاق وحينئذ اذا كان برهان استحالة التقييد مسألة لزوم اخذ الامر أو وصوله في موضوع الامر المستلزم للدور - الوجه الاول - فهذا البرهان كما يثبت استحالة التقييد يثبت استحالة الاهمال ايضاً لان المهملة حيث انها في قوة المقيدة فلا بد من تقييد الامر بها بالامر أو بوصوله. فيكون على هذا المسلك الاطلاق ضرورياً ويتم هذا الاعتراض واما اذا كان برهان استحالة التقييد مخصوصاً بفرض التقييد كما في سائر الوجوه المتقدمة للاستحالة فلا يكون الاطلاق ضرورياً اذ لايتعين في قبال الاهمال الذي هو في قوة الجزئية فاذا كان غرض المولى في المقيد امكنه جعل الامر على الطبيعة المهملة التي هي في قوة الجزئية فع اطلاق الجعل نستكشف اطلاق الغرض وهو معنى التوصلية.

الاعتراض الثالث - وتصل النوبة اليه بعد التنزل عن الاعتراضين السابقين وان الاطلاق ثبوتاً لاهو مستحيل ولا هو ضروري فيقال: ان هذا الاطلاق الثبوتي لايمكن احرازه بمقدمات الحكمة اثباتاً اذا كان التقييد مستحيلاً لان مرجع مقدمات الحكمة الى دلالة عرفية على الاطلاق الثبوتي من عدم ابراز التقييد اثباتاً، فاذا لم يمكن ابراز التقييد لا يكون عدم ذكر القيد اثباتاً كاشفاً عن الاطلاق ثبوتاً. وهذا معناه: ان الاطلاق الحكمي الاثباتي اخذ فيه قابلية التقييد فما قاله المحقق النائيني (قده) من انه اذا استحال التقييد استحال الاطلاق تام اذا كان النظر الى مرحلة الاثبات والدلالة

العرفية لان الكاشف عن الاطلاق الثبوتي انما هو عدم التقييد حينما يمكنه التقييد والآ
فلعله لم يقيد من باب انه لم يتمكن منه نظير ما اذا احتل أن هناك من يمنع المولى
ومسك على فمه اذا اراد ان يذكر القيد.

وهذا الاعتراض انما يتم فيما اذا فرض ان الدال على الاطلاق اثباتاً مجرد عدم بيان
التقييد، واما اذا قلنا ان الدال عليه عدم بيان ما يخالف الاطلاق ولو كان هو الاهمال
الذي هو في قوة التقييد بناءً على مبنى هذا الاعتراض فالكاشف عن الاطلاق موجود
لانه وان لم يكن يمكنه التقييد إلا لأنه كان يمكنه نصب قرينة على الاهمال الذي هو في
قوة التقييد.

وهكذا اتضح انه على مسلك صاحب الكفاية لا يتم الاطلاق اللفظي في الواجب
لتامة الاعتراض الثاني.

واما على مسلك تعدد الامر في الواجب التعدي فبناءً على مسلك تعدد الجعل
الذي اختاره المحقق النائيني (قده) لا يتم الاطلاق اللفظي المثبت للتوصيلية لان اطلاق
الجعل الاول لا يعنى عدم التقييد بقصد القرينة بالجعل الثاني. نعم اذا ابرزنا نكته
عرفية اشرنا اليها على مسلكنا وهي دعوى ان لسان التقييد بيان عرفاً للتعبدية ومتمم
الجعل امكن التمسك بالأطلاق اللفظي في طول قبول هذه النكته العرفية. واما بناءً
على تصوير تعدد الامر بالنحو الذي ذكره المحقق العراقي (قده) من فرض وحدة الجعل
وتعدد المجمعول فهذا انما يعقل لو تصورنا الجامع بين الواجبين والموضوعين وحينئذ ان
كان العنوان المأخوذ في لسان الدليل هو الجامع بين الفعل وقصد القرينة اذن تثبت
التعبدية لا التوصيلية وان كان العنوان المأخوذ في الدليل هو الفعل فقط اي ذات
الصلاة مثلاً فهنا تثبت التوصيلية لا بالاطلاق بل باصالة التطابق بين العنوان المأخوذ
في عالم الاثبات والعنوان المأخوذ في عالم الثبوت، الا ان هذا المقدار انما يكفي لنفي
التعبدية لو كان شكل العبادية منحصراً فيما ذكره المحقق العراقي من فرض وحدة الجعل
وتعدد المجمعول لكنه ليس منحصراً في ذلك ولا هو يدعي الانحصار فيه وانما يدعي
امكان هذه الصورة.

هذا تمام الكلام في الاطلاق اللفظي المثبت للتوصيلية وقد اتضح تماميته.

وأما الاطلاق المقامي - فهناك تقريبان لاثبات التوصلية بالاطلاق المقامي .
التقريب الأول - ان نحصل برهاناً على عدم دخل قصد القربة في الغرض وهو انه
لو كان دخيلاً في غرض المولى كان عليه بيانه ولو بجملة خبرية، والا لزم نقض
الغرض.

وقد ذكر المحقق العراقي (قده) ان لزوم نقض الغرض هذا يتوقف على تمامية احد
امرين اما ان يقال: أن الاصل العملي عند الشك في دخل قصد القربة في الغرض هو
البراءة لا الاحتياط، أو يقال أن قصد القربة من القيود التي يغفل عنها العرف
ولا يلتفت الى اصله أو الى احتمال وجوبه، والا فلو كان العرف يلتفت الى احتمال
دخل قصد القربة ويكون هذا الاحتمال مجرئاً لاصالة الاشتغال فلا يلزم من عدم
بيان دخل قصد القربة في الغرض نقض الغرض كما لا يخفى^١.

والتحقيق: ان الاطلاق المقامي هذا لا يتم حتى اذا تمنا الامرين المذكورين
وذلك لامرين:

الأول - ان برهان نقض الغرض هذا لا يثبت الاطلاق المقامي في شخص خطاب
معين لم يذكر معه دخالة قصد القربة في الغرض لان مجرد عدم ذكر ذلك في شخص
الخطاب مع احتمال ذكره في خطابات وبيانات اخرى لا يلزم منه نقض الغرض،
وانما يمكن ان يحرز عدم دخالة قصد القربة في الغرض اذا ما احرز عدم بيان المولى
لهذه الدخالة اطلاقاً، ومثل هذا لا يمكن احرازه من مجرد سكوت المولى في شخص
خطاب الامر كما هو واضح.

الثاني - وهذا الاعتراض يختص بما اذا اريد كشف الاطلاق بنكته ان قيد القربة
مما يغفل عنه عادة - ان هذا التقريب على فرض تماميته يبرهن على ان قصد القربة
ليس شرطاً واقعياً اي ليس دخيلاً في الغرض على الاطلاق، واما احتمال كونه شرطاً
ذكرياً، الذي يكون شرطاً عند التذكر والالتفات الى قصد القربة أو احتمال دخله
في الغرض، فلا يمكن نفيه بالاطلاق المقامي؛ لان من لا يلتفت اليه لا غرض في قصده

للقربة ومن يلتفت اليه من دون بيان المولى لاحاجة الى البيان بالنسبة اليه لاصالة الاشتغال فلا يلزم نقض الغرض.

التقريب الثاني - ان ظاهر حال المولى عندما يأمر بشيء انه بصدد بيان تمام ما يأمر به باعتباره طريقاً الى بيان تمام غرضه فلو كان الامر قاصراً عن بيان تمام غرضه لعدم امكان اداء تمامه به ولكن كان بالامكان تكميل ذلك ولو بجملة خبرية، فظاهر حاله انه لو كان غرضه كذلك لبيّنه ولو بجملة خبرية فان لم يصنع ذلك انعقد في كلامه اطلاق مقامي لنفي دخل قصد القربة في الغرض بلحاظ هذا الظهور الحالى الذي اشرنا اليه.

وهذا التقريب صحيح.

المقام الثاني - في مقتضى الاصل العملي. الذي يتبادر الى الذهن بدوا ان المقام من صغريات الدوران بين الاقل والاكثر الارتباطيين. فيرجع كل الى مبناه في تلك المسألة من البراءة أو الاحتياط.

والتحقيق: انه ان قلنا بامكان تقييد الواجب بقصد الامر فحال المقام حال سائر موارد الشك في اعتبار قيد في واجب ارتباطي، وان قلنا بما اخترناه من ان الامر التعبدي امر متجدد بذات الفعل مالم يأت المكلف به مع قصد القربة فجريان البراءة في المقام اولى من سائر موارد الدوران بين الاقل والاكثر لانه شك في تكليف زائد. وتوضيح ذلك: هناك تقريبات اربعة للقول بالاحتياط في مورد الدوران، لو تم شيء منها هناك لا يتم منها هنا الا تقريب واحد. وهذه التقريبات كما يلي:

التقريب الأول - وجود علم اجمالي بوجود الاقل أو الاكثر وهذا غير جار هنا بناءً على التجدد، اذ لا يكون الامن الشك في تكليف جديد.

التقريب الثاني - لو فرض انحلال هذا العلم الاجمالي مع ذلك يجب الاحتياط باعتبار ان الاتيان بالاقل لا تحرز مصداقيته للواجب المعلوم اشتغال الذمة به، فيجب الفراغ اليقيني وهذا التقريب ايضاً لا يجري في المقام للقطع بمصداقية ذات الفعل للامر الاول.

الثالث - انه لا يحرز سقوط التكليف المعلوم ثبوته وفعليته وهذا ايضاً لا يجري في

المقام للقطع بسقوط الامر الاول والشك في تجدد امر آخر.
 الرابع - انه لا بد من الجزم بتحصيل غرض المولى، وهو لا يحصل الاً بالاكثـر. وهذا الوجه - لوتـمّ - يجري في المقام ايضاً، ولكنه سوف يأتي عدم تماميته.
 واما ان بنينا على مسلك متمم الجعل ووجود امرين احدهما بذات الفعل مهملاً والآخر بقصد الامر فان كان الامر الاول في قوة الجزئية فحال المقام حال سائر موارد الدوران بين الاقل والاكثر لانه كفرض امكان تقييد الامر الاول بقصد القربة الا انه نتيجة التقييد وبأمر ثان يتمم الامر الاول الذي يكون في قوة الامر بالمقيد بحسب الفرض، وان كان الامر الاول بالطبيعة المهملة في قوة المطلقة فتجري البراءة على تقدير البراءة في سائر الموارد. كما تجري البراءة هنا على تقدير جريان الاحتياط في سائر الموارد باحد التقريين الاول والثاني لعدم العلم الاجمالي واحراز مصداقية الفعل للامر الاول على كل حال. نعم بناءً على تمامية احد التقريين الثالث والرابع يجري الاحتياط هنا ايضاً لان الشك في سقوط شخص ذلك الامر كما لا يحرز تحصيل الغرض الا بالايتان بقصد القربة.

واما بناءً على مسلك صاحب الكفاية (قده) في التعبدية فظاهر كلامه (قده) جريان اصالة الاحتياط هنا حتى لو قلنا بالبراءة في الاقل والاكثر الارتباطيين^١.
 والكلام هنا تارة: في جريان شيء من التقريبات الاربعة في موارد الدوران بين الاقل والاكثر هنا، واخرى في انه هل يوجد وجه للقول باصالة الاحتياط في المقام حتى على تقدير القول بالبراءة في الاقل والاكثر؟

اما الكلام الاول فالصحيح هو التفصيل بين التقريين الاولين للاحتياط فلا يجريان في المقام لعدم وجود علم اجمالي هنا، وبين التقريين الأخيرين فيجريان هنا ايضاً لعدم احراز السقوط بدون الايتان بقصد القربة وعدم احراز تحصيل الغرض.

واما الكلام الثاني فيمكن ذكر عدة تقريبات للاشتغال يُدعى تماميتها في المقام

رغم عدم تماميتها في موارد الاقل والاكثر.

الأول - عدم الجزم بالسقوط من دون الإتيان بقصد القربة مع أن الشغل يقيني يستدعي الفراغ اليقيني. وهذا الوجه لا يتم في الاقل والاكثر اذ باجراء البراءة عن التكاليف الضمني المشكوك نُؤمّن من ناحية احتمال عدم سقوط الامر لكونه مسبباً عن الشك في وجود ذلك الامر الضمني وهذا بخلاف المقام اذ يعلم بأن الامر لم يتعلق بقصد القربة وانما الشك في السقوط مسبب عن الشك في دخالته في الغرض.

والتحقيق: عدم صحة هذا الوجه لان مناط التأمين عن الشك في السقوط اوسع واعم مما ذكر فان كل شك في السقوط ناشيء من احتمال امر يرجع الى المولى وعليه بيانه سواء بصيغة الامر أو بصيغة الاخبار عن المدخلية في الغرض يكون مجرى للبراءة وكل شك في السقوط يكون من ناحية امر يرجع الى العبد ومن وظيفته احرازه كاحتمال عدم الاتيان بالواجب كان مجرى للاشتغال.

الثاني - لزوم الاحتياط في المقام من جهة اشتغال الذمة بالغرض المولوي المعلوم على كل حال فلا بد من الجزم بتحصيله، بخلاف موارد الاقل والاكثر لان الغرض المولوي اذا كان يمكن للمولى ان يتصدى الى حفظه بالامر به فلا تشتغل به الذمة الا بمقدار تصدي المولى وتسببه الى تحصيله عن طريق الامر به، فاذا شك ودار الامر بين الاقل والاكثر كان المقدار المتيقن اشتغال الذمة به هو الاقل لانه مقدار التصدي المولوي المعلوم دون الاكثر فتجري البراءة عن الزائد بالرغم من الشك في حصول الغرض. ولكن لا تجري البراءة اذا كان عدم تسبب المولى التشريعي للوصول الى غرضه على تقدير دخل القيد في الغرض ناشئاً من عجز المولى عن ذلك كما لو كان مكتملاً، وما نحن فيه من هذا القبيل.

والجواب - انه هنا ايضاً لو جعل امكان تسبب المولى الى تحصيل غرضه مبرراً لجريان البراءة لا ينبغي تخصيص ذلك بالتسبب بصيغة الامر، بل يكفي امكانية تسبب المولى الى تحصيل غرضه ولو بصيغة الاخبار عن الدخل في الغرض.

الثالث - وهو يختص بالبراءة الشرعية. فاذا انكرنا البراءة العقلية اما مطلقاً - كما

هو الصحيح- أو في خصوص الاقل والأكثر أو في خصوص المقام باحد التقريبين الاخيرين للاحتياط بدعوى انها يمنعان عن البراءة العقلية فقط دون الشرعية و بقيت البراءة الشرعية غير مبرهنة على بطلانها امكن ان يبرهن على بطلانها في المقام مع فرض جريانها في سائر موارد الاقل والاكثر بدعوى: ان ادلة البراءة الشرعية ناظرة الى التكاليف والتحملات الشرعية، ومن الواضح انه في المقام لا يتحمل دخل قصد القربة في التكليف الشرعي لطبق عليه دليل البراءة الشرعية وانما يتحمل دخله في الغرض فحسب وهو امر تكويني وليس تكليفاً شرعياً ليتمكن تطبيق البراءة الشرعية وحديث الرفع عليه، لانه يرفع مايكون قابلاً للجعل والوضع وهو الحكم لا الغرض.

والجواب: أولاً - ان دليل البراءة والرفع لا يختص بالاحكام الانشائية والتكاليف المجعولة بل يشمل كل جهة راجعة الى المولى و يكون فيه تحميل مسؤوليَّة على المكلف، ولو كان هو الغرض لان الرفع فيه ليس رفعا للواقع، بل رفع للتبعية والمسؤولية، وهو مجرد تعبير ولسان لا اكثر.

وثانياً - ان عناوين الالزام والتكليف والتحميل، التي بلحاظها تطبق ادلة الرفع والبراءة تنتزع لامحالة من الجملة الخبرية ايضاً كما تنتزع من الامر والجملة الانشائية فلو اخبر بدخل قصد القربة في الغرض انتزع من ذلك الالزام والكلفة عرفاً. وهكذا يتلخص ان الصحيح بناءً على جريان البراءة في الاقل والاكثر- كما هو الصحيح- جريان البراءة فيما نحن فيه ايضاً.

ومما تقدم في قصد القربة يظهر الكلام في قصد الوجه والتمييز من القيود الثانوية فلا حاجة الى تخصيص كلام اضافي لبحثها.

دلالات صيغة الامر

دلالت الامر على

النفسية والعينية والعينية

«مفاد الامر الوجوب النفسي التعيني العيني»

الجهة الخامسة - فيما يقتضيه اطلاق الامر من حيث نفسية الوجوب أو غيريته وتعيينيته أو تخييرته وعينيته أو كفايته .

وفيما يلي نتعرض لما يقتضيه الامر في كل واحدة من هذه الجهات في عدة مقامات،

المقام الأول - في ان اطلاق الامر هل يقتضي النفسية أو الغيرية؟ .

والمعروف انه يقتضي النفسية وهذا ما يمكن تقريبه بوجه:

الأول - التمسك بالاطلاق الاحوالي لصيغة الامر لحال عدم وجوب واجب آخر أو عدم تحقق شرط وجوبه كالزوال بالنسبة الى الصلاة فيثبت بالالتزام ان وجوب هذا الواجب نفسي وليس غيرياً مشروطاً بايجاب الصلاة .

وهذا التقريب انما يتم اذا لم يكن الواجب المشكوك كونه غيرياً أو نفسياً مشروطاً بما يكون ملازماً دائماً مع ثبوت وجوب الواجب الآخر، كما اذا كان دليل الامر بالغسل مثلاً مشروطاً ايضاً بالزوال فانه حينئذ لا يمكن اثبات كونه واجباً نفسياً كالصلاة مع ان تشخيص ذلك ايضاً مهم و يترتب عليه ثبوت وجوبين نفسيين يعاقب على كل منهما مستقلاً .

الثاني - التمسك باطلاق المادة في دليل الواجب الذي يحتمل ان يكون هذا الواجب مقدمة له كالصلاة لا ثبات عدم تقيدها بالوضوء مثلاً فيثبت بالالتزام ان وجوب الوضوء نفسي لاغيري.
وهذا التقريب يتوقف على:

١ - ان يكون ذلك الواجب النفسي الآخر معلوم الوجوب لا ان يكون وجوبه امراً محتملاً بنفس دليل الامر بالوضوء كما اذا جاء: اذا زرت اماماً فتوضأ ولم يرد امر بالصلاة عند زيارة الامام وانما احتتمل ذلك من نفس دليل الامر بالوضوء.

٢ - ان يكون الوجوب الغيري المحتمل والمراد فيه هو الوجوب الغيري بملاك التقييد الشرعي لا بملاك التوقف التكويني.

٣ - ان لا يكون دليل الامر بالواجب المردد بين النفسي والغيري متصلاً بدليل الواجب النفسي والافسوف يسري اجماله، وتردده الى ذلك الدليل ايضاً.

٤ - ان يكون دليل ذلك الواجب النفسي لفظياً مطلقاً قدمت مقدمات الحكمة والاطلاق في مادته.

الثالث - التمسك باطلاق المادة في الامر بشيء كالوضوء مثلاً بالنسبة للحصة غير الموصلة منه واثبات انه مصداق للواجب ايضاً فيثبت بالالتزام - بناءً على ماسوف يأتي تحقيقه من ان الوجوب الغيري مخصوص بالحصة الموصلة فقط - أن هذا الواجب نفسي لاغيري.

الرابع - التمسك باطلاق الامر بنحو يثبت النفسية ابتداءً وبالمدلول المطابق لبالالتزام، بدعوى انه كلما دار الامر بين قيدين احدهما وجودي والآخر عدمي كان مقتضى الاطلاق والسكوت في مقام الاثبات ارادة الخصوصية العدمية ثبوتاً لان هذا هو مقتضى الاطلاق. وفي المقام خصوصية الغيرية وجودية لانها عبارة عن الوجوب الناشيء من وجوب آخر بخلاف النفسية التي خصوصيتها هي الوجوب الذي لم ينشأ

١ - هذا اذا كان مجرد اقتران الامرين صالحاً لتقييد المادة والظاهر انه ليس كذلك فلا يلزم الاجمال بل الامر بالعكس اي ان اطلاق المادة لو تم كان قرينه على استقلالية الامرين.

من وجوب آخر فتكون متعينة بالاطلاق^١.

وفيه: ١ - ان الاطلاق انما يدل على عدم لحاظ القيد لاعلى رفضه ولحاظ عدم القيد وهو المسمى عندهم بالاطلاق اللحاظي.

٢ - الاطلاق اللحاظي ايضاً يعنى لحاظ رفض القيود للاحاظ القيد العدمي كما في المقام ولهذا لودار الامر بين اخذ قيد العدالة أو عدم الفسق لم يمكن تعيين الثاني قبال الاول بالاطلاق.

٣ - قيد النفسية في المقام ايضاً وجودي، وهو خصوصية كون الوجوب ناشئاً عن ملك في نفسه.

الخامس - دعوى انه كلما دار الامر في مقام الثبوت بين خصوصيتين وكانت كل واحدة منها تناسب خصوصية في مقام الاثبات فأصالة التطابق بين مقامي الثبوت والاثبات تعين الخصوصية المناسبة مع عالم الاثبات. ومن هذا الباب يقال: ان السكوت اثباتاً يناسب خصوصية الاطلاق اللحاظي اي لحاظ عدم القيود ثبوتاً فيما اذا انكرنا الاطلاق الذاتي. وهذه الكبرى يُدعى تطبيقها في المقام بتقريب: ان الوجوب الغيري تبعي ومن اجل واجب آخر بخلاف الوجوب النفسي، والامر بشيء اثباتاً يناسب ان ذلك الشيء مأمور به اصالة ولنفسه ولايناسب أن يكون يجابه لاجل شيء آخر، فمقتضى اصالة التطابق بين عالمي الثبوت والاثبات ارادة الوجوب النفسي، ولهذا يستفاد عرفاً ذلك من الامر بشيء ابتداء ومطابقة^٢. بلا حاجة الى ملاحظه حيثية اخرى.

١ - ويرد عليه ايضاً: ان الامر لايدل الا على اصل الوجوب واما مناشيء الوجوب فهي خارجة عن مدلوله مادة وهيئة وخارجة عن قيود الماهية المدلول لاسم الجنس فلوجه لكشف خصوصية المنشأ من الامر وليس هذا هو معنى الاطلاق.

٢ - هذا راجع بحسب الحقيقة الى التقريب الثالث وان الواجب غير مقيد بأنه موصل الى امر آخر ومن دون ملاحظه هذا الفرق لايبقى فرق بينها في مقام الاثبات بلحاظ مايرجع الى ماهو مدلول الامر مادة وهيئة واما حيثيات الامر والغرض منه فهو خارج عن المدلول اللفظي لدليل الامر. نعم يمكن تطوير هذا الوجه بشكل يكون به فنياً وحاصله: ان الوجوب الغيري اما ان يكون على اساس المقدمة والتوقف التكويني أو على اساس التصييد الشرعي وكل منها خلاف الظاهر الاولي للأمر بشيء اما الاول فلأن ظاهر امر المولى بشيء ان محركته تأسيسية لا تأكيدية اي ظاهر في ان المولى يتصدى بامره هذا الى تحصيله بحيث لولاه لما كان يحصل والامر الغيري على تقدير انشاء المولى له لا يكون تأسيساً لانه لا تكون فيه داعوية ومحركة وإنما الثاني فلأنه لو اراد من

المقام الثاني - في ان اطلاق الامر يقتضي التعينية أو التخييرية فلو قال اطعم ستين مسكيناً وشك في انه واجب بالتعيين أو يمكن للمكلف تركه الى عتق الرقبة مثلاً ما هو مقتضى اطلاق دليل الامر. ولا اشكال في ان مقتضاه التعينية الا ان تقرب ذلك يختلف حسب اختلاف المسالك في تصوير حقيقة الواجب التخييري. فلو قلنا بان الواجب التخييري يعني ايجاب كل منها مشروطاً بترك الآخر فن الواضح ان مقتضى اطلاق مفاد صيغة الامر حينئذٍ عدم الاشتراط فيكون الواجب تعينياً.

ولو قلنا بان الواجب التخييري يعني ايجاب الجامع بين الفعلين، امكن اثبات التعينية بالتمسك بظهور المادة تارة و باطلاق الهيئة أخرى، اما مادة الامر فلان اخذ اي عنوان في متعلق امر ظاهر في تعلق الامر به بعنوانه لابعنوان آخر جامع بينه وبين امور اخرى. واما الهيئة فلان مقتضى اطلاقها الاحوالي لما اذا تحقق ذلك الامر الآخر عدم سقوط الوجوب ولازمه التعينية اذ لو كان الواجب هو الجامع كان الوجوب ساقطاً لامحالة.

ولو قلنا بان الواجب التخييري كالتعيني من حيث المتعلق ومن حيث اطلاق الوجوب الا انه يختلف عنه في انه وجوب ضعيف مشوب بجواز الترك الى البدل لامطلقاً، فهو مرتبة بين الوجوب التعيني الذي لا يرخص في تركه مطلقاً والاستحباب الذي يرخص في تركه مطلقاً.

فعلى هذا المسلك يمكن اثبات التعينية في مقابل التخييرية بنفس الوجوه التي تقدمت في اثبات ان مقتضى صيغة الامر الوجوب لا الاستحباب الذي يجوز فيه الترك، فكل تلك الوجوه ترد هنا ايضاً باستثناء دعوى الوضع للوجوب.

المقام الثالث - في ان اطلاق الامر هل يقتضي العينية أو الكفائية والصحيح ان مقتضاه العينية بنفس النكات والمسالك المتقدمة في المقام الثاني فلانعيد.

→

الامر بالقيد الارشاد الى القيدية فهذا من الواضح انه خلاف الظاهر ولو اريد انه انشاء لاجابه الغيري الكاشف عن القيدية في الرتبة السابقة حيث انه في طول التقييد يكون المقيد متوقفاً توكوياً على ايجاد قيده فارادة مثل هذا الامر الغيري اضافة الى ما ذكرناه يرد عليه: انه في طول ملاحظة ذلك التقييد في الرتبة السابقة بنفس سكوت الخطاب عن التقييد قرينة عرفية على عدم ارادته ولهذا تحمل الاوامر بالتقييد والشرايط الشرعية على الارشاد لالاتشاء.

دلالات صيغة الامر

الأمر في مورد الخط

«مفاد الامر في مورد الحظر»

الجهة السادسة - اذا ورد الامر عقيب الحظر أو في مورد توهمه فقد اتفقوا على انه لا يدل على الوجوب، ووقع بحث فيما بينهم حول ظهوره حينئذ في الاباحة أو الحكم السابق أو عدم ظهوره في شيء منها.

وقد ذكر الاستاذ ان انسلاخ الدلالة على الوجوب ثابت على كل حال سواء قلنا انها بحكم العقل أو بالاطلاق ومقدمات الحكمة أو بالوضع، وذلك لاكتناف الخطاب بما يحتمل قرينته وهو مورد توهم الحظر وهو كاف في رفع الظهور في الوجوب وضعياً كان أو غيره. وهذا من قبيل ما اذا استعمل لفظة (اسد) في الحيوان المفترس ولكنه اتصل بها ما يحتمل قرينته على ارادة الرجل الشجاع^١.

وهذا الكلام بهذا المقدار يمكن النقاش فيه بأن هذا معناه مجرد احتمال عدم ارادة الوجوب وهذا وحده لا يكفي لاسقاط ظهور الامر في نفسه في الوجوب ما لم يبرز نكته لمنع ما هو مدلول الامر.

والتحقيق: ان الامر له مدلول تصوري وهو النسبة الارسالية الالقائية ونحو ذلك من التعبيرات، ومدلول تصديقي وهو وجود ارادة طلبية في نفس المولى. والامر في مورد

توهم الحظر مستعمل ايضاً في نفس مدلوله التصوري وليس كاستعمال الاسد في الرجل الشجاع ولهذا لا يشعر بعناية المجاز، فقله تعالى - فاذا حللتم فاصطادوا- ايضاً استعمل الامر فيه في النسبة الارشالية غاية الامر المدلول التصديقي كما يناسب الطلب والارادة في هذا المورد، كذلك يناسب كسر التخرج ورفع الحظر، فان المتخرج يناسب عرفاً ان يكسر تخرجه بالقائه على المتخرج منه، وهذا يثبت أنه لا يدل الامر على الوجوب لأنّ وروده مورد توهم الحظر يوجب الاجمال على الأقل في مرتبة المدلول التصديقي. كما اتضح أنه لا مورد للبحث في ظهوره في الإباحة لأنّ المدلول التصوري لم يتغير ولم يختلف عن سائر الموارد^٢.

وهناك نكتة نوعية اخرى موجبة لاجمال الاوامر الواردة في كثير من الابواب الفقهية وعدم انعقاد ظهورها في الوجوب وهي احتمال وجود ارتكاز نوعي متشعري على عدم الوجوب في ذهن الراوي، فانه من احتمال وجود القرينة المتصلة الموجب للاجمال عندنا -خلافاً للمشهور بعد صاحب الكفاية- ولا ينفيه شهادة الراوي السكوتية كما في احتمال القرائن اللفظية المتصلة لان الامور الارتكازية لا يتحمل الراوي الشهادة بها اثباتاً أو نفيّاً لكونها ارتكازية ومعاشة وغير ملتفت اليها مستقلاً. وهذا نستطيع ان نفهم وجه عدم استفادة الوجوب من الاوامر الكثيرة الواردة في الفقه في موارد متفرقة من ابواب العبادات. فالامر بصلاة الجمعة أو الليل أو غير ذلك، مما لم يذهب الفقهاء الى وجوبه رغم ورود الامر به يكون من هذا الباب فان عدم حمله على الوجوب ليس بملاك تحصيل اجماع محصل على عدم الوجوب ليقال بان شرائط تحصيل الاجماع ليست باليسيرة بل على اساس هذا التخريج.

١ - هذا على غير مبنى وضع الصيغة للنسبة الارشالية الناشئة عن الطلب الوجوبي والارادة الشديدة والالزام المجاز وتغير المدلول التصوري.

٢ - لا يتم هذا الكلام بناءً على مبنى دلالة الامر على الوجوب بحكم العقل الا اذا جعل مورد الحظر قرينة صالحة لمنع دلالة الامر على اصل الطلب وهو لوجه له.

دلالات صيغة الامر

للمِنَّةِ وَالتَّكْوِينِ

«دلالة الامر على المرة أو التكرار»

الجهة السابعة - في دلالة الامر على المرة أو التكرار وعدمها ونبحث في هذه الجهة تارة على مستوى المدلول الوضعي للامر واخرى فيما يقتضيه الاطلاق.

اما على مستوى المدلول الوضعي فلا ينبغي الاشكال في عدم دلالة الامر على المرة ولا على التكرار وضعا لوضوح انه لا يستفاد من صيغة الامر وضعا عدا النسبة الارسالية ومن مادته عدا ذات الطبيعة فن اين تستفاد المرة أو التكرار؟ وما يؤيد ذلك عدم استشعار مؤنة المجاز في موارد التقييد بالمرة أو التكرار على انه ان اخذت المرة أو التكرار في مدلول هيئة الامر كان لازمه اخذ طرف النسبة وهو الحدث مرة أو مكررا معها في مدلول الهيئة، وهو أمر غريب غير مألوف في الحروف والهيئات، وان أخذ ذلك في المادة المشتركة في كافة الاشتقاقات لزم استفادة المرة أو التكرار منها ايضاً مع انه غريب ولا يلتزم به أحد، وما ذكرنا بلحاظ المرة والتكرار في الافرد الطولية - يأتي ايضاً بلحاظ الدفعة والدفعات في الافراد العرضية، هذا كله على مستوى المدلول الوضعي .

واما على مستوى الاطلاق فقد ذكروا انه ليس له ضابط نوعي، وانه يختلف استفادة انحلال الحكم الى احكام عديدة بعدد افراد الطبيعة، أو عدم انحلاله حسب اختلاف الموارد، والصحيح ان له ضابطاً نوعياً وهو ان مقتضى الاطلاق الاولي هو

الاكتفاء بالمرة والدفعة - اي عدم الانحلال بلحاظ المتعلق والانحلال والتكثّر بلحاظ متعلق المتعلق - الموضوع - مالم ترد نكتة حاكمة على ذلك فلو قال (اكرم العالم) فالوجوب بلحاظ العالم متكثّر بعدد العلماء خارجاً، ولكن بالنسبة لكل عالم لا يجب اكثر من اكرام واحد، وهذا امرين عرفاً ولغة الا ان الكلام في نكتته الفنية. فنقول: ان النكتة ليست ماقديرد على الالسنه من ان الاطلاق بلحاظ المتعلق بدلي وبلحاظ الموضوع شمولي حتى يقال اي فرق بينها بعد ان كانت مقدمات الحكمة في كافة الموارد بمعنى واحد وذات وظيفة واحدة هي اثبات ان تمام ما اخذ في الجعل ثبوتاً ذات الطبيعة من دون اخذ قيد زائد معها.

واما النكتة في بدلية المتعلق وشمولية الموضوع ناتجة من مركز كل منها في القضية المعقولة (الذهنية) فان الموضوع يلحظ مفروض الوجود في المرتبة السابقة على الحكم وحيث ان له تطبيقات متكثرة فلاحالة يتعدد و يتكرر و ينحل الحكم والمحمول بعدد تلك التطبيقات بينا المتعلق ليس كذلك بل يطلب ايجاده أو اعدامه فلا يلحظ مفروض الوجود والثبوت في المرتبة السابقة على الحكم والأمر فلامعنى للانحلال بلحاظه.

وان شئت بياناً أوضح لنكتة الانحلال في الموضوع وعدمه في المتعلق والمحمول قلت: ان الموضوع - سواء في القضية الانشائية أو الخبرية - يفرض مقدر الوجود فحينما يقول (اكرم العالم) لا يطلب بهذا ايجاد العالم ثم اكرامه بل يفترض وجود العالم فيحكم باكرامه وحينما يقال (العالم نافع) لا يتكفل الاخبار بوجود العالم بل يفترض وجوده ويخبر عن نفاعيته على تقدير وجوده وهذا معناه رجوع القضية الى قضية شرطية فكأنما يقول اذا كان العالم موجوداً فاكرمه أو اذا كان العالم موجوداً فهو نافع واذا رجعت القضية الى قضية شرطية تصبح فعلية الجزاء تابعة لفعلية الشرط وليس المتكلم، في مقام ان يمي علينا فعلية الجزاء بغض النظر عن الشرط لان هذا خلف الشرطية فاذا اصبحت فعلية الجزاء مرتبطة بفعلية الشرط وتابعة لها فلاحالة تتعدد فعليته بتعدد فعلية الشرط لان نسبة فعلية الجزاء الى تمام فعليات الشرط على حد سواء واما المتعلق فليس مفروض الوجود وارجعاً الى الشرط فليس معنى اكرامه انه اذا وجد الاكرام فقدوجب فان هذا طلب الحاصل وليس معنى (العالم نافع) انه اذا وجد نفع للعالم

فالعالم نافع فان هذه قضية بشرط المحمول ولا تكشف عن وجود النفع للعالم بينما المقصود هو الكشف عن وجود النفع له فاذا لم ترجع القضية بلحاظ المتعلق والمحمول الى قضية شرطية اذن ففعليتها لا تتبع فعلية المتعلق بل المتكلم هو يمي علينا فعلية الطلب أو الاخبار عن النفع الآن من دون ربط لفعلية ذلك بفعلية المتعلق ولادليل من قبل هذا الطلب أو الاخبار على تعدد الفعلية فلا محالة لا توجد الافعلية واحدة^١.

و يترتب على هذا البيان عدة امور:

- ١ - ان الاطلاق بحسب طبعه الأولي في كل من المتعلق في الجملة الانشائية والمحمول في الجملة الخبرية لا يكون شمولياً بل يكون بنحو صرف الوجود.
- ٢ - ان هذه النكته لافرق فيها بين الاوامر والنواهي، فقتضى الطبع الاولي في النهي ايضاً هو الانحلال في الموضوع وعدم الانحلال في المتعلق. وهذا يعني: انه لا يكون

١ - يمكن توضيح هذا المطلب ببيان آخر حاصله: ان كل قضية سواء كانت اخبارية أو اثباتية ناظرة الى عالم الحقيقة والواقع خارج الذهن وهذا يعني ان الذهن من خلال القضية ينظر الى عالم الواقع اما اخباراً لا ثبات مفهوم فيه أو نفيه أو انشاءً لا يقاومه أو الانتهاء عنه ومن الواضح ان المحمول والمتعلق لا يد وان يكون بمقتضى هذا اللحاظ مفهوماً صرفاً لا وجوداً واقعاً لان هذا خلف ان المراد اثباته أو انشائه وهذا بخلاف الموضوع فقد يكون واقعاً كما في قولك العالم مفيد أو العلم نافع وقد يكون مفهوماً كما في قولك العالم موجود فان هذه القضية انما لم ينحل الى وجود كل عالم لان الموضوع فيها لوحظ كمفهوم اريد الاخبار عن وجوده كالمحمول والمتعلق تماماً ولم يلحظ كمصدق وواقع وهذه هي نكته عدم الانحلال في طرف المحمول ومتعلق الامر والنهي، نعم يبقى الفرق بين متعلق الامر ومتعلق النهي وكذلك بين الايجاب والسلب من حيث الانحلال العقلي الذي يشير اليه صاحب الكفاية(قده) حيث ان نفي الطبيعة والمفهوم في الخارج لا يكون الا بانتفاء تمام حصصها بخلاف وجودها فانه يكتفي فيه وجود فرد واحد منها تماماً كقولك العالم موجود والعالم معدوم.

وعلى هذا الاساس يكون الضابط النوعي للانحلال وعدمه ان كل طبيعة تلحظ كمفهوم صرف يراد الحكاية عن ثبوته أو نفيه في الخارج اخباراً أو يراد ايقاعه أو اعدامه انشاءً لامحالة لا تكون منحلة سواء وقعت بحسب النسق الادبي وتركيب الجملة موضوعاً أو محمولاً وكل طبيعة تلحظ في القضية كواقع في الخارج مفروغ عنه يراد اثبات شيء لها أو نفيه عنها تكون صالحة للانحلال فتارة: يؤخذ معها قيد الوحدة والتتويين فلا انحلال واخرى: تلحظ بما هي سارية في تمام افرادها اي تلحظ افرادها وهذا هو الانحلال العمومي المستفاد من ادوات العموم ككل وجميع. وثالثة: لا يلحظ الا ذاتها بماهي في الخارج وهذا هو الانحلال الاطلاقي الذاتي حيث ان ثبوت شيء للطبيعة يقتضى بالذات ثبوته في تمام فعليات تلك الطبيعة في الخارج وبناءً على هذا الضابط لا بد من ملاحظة قيود الواجب هل قيود للطبيعة المتعلق بها الامر في مرتبة سابقة على الامر فلا تلحظ الا كمفهوم محصص يطلب ايجادها فلا انحلال نظير قولنا تيممو صعيداً أو اغتسلوا بالماء فان قيد الصعيد والماء تحصيل متعلق الامر وليس بحسب هذه الجملة قيداً لأصل الايجاب واما اذا كانت القيود راجعة الى أصل الامر والايجاب فلامحالة يمكن ان يكون الامر منحللاً بلحاظها من قبيل صلّ عند الفجر أو دلوك الشمس.

والظاهر ان هذا هو روح مقصود سيدنا الاستاذ الشهيد قدس سره الشريف.

في النهي بلحاظ المتعلق ايضاً الآ حكم واحد كالامر متعلق بالطبيعة الملحوظة بنحو
 صرف الوجود غاية الأمر الفرق بينها في مرحلة الامتثال، لان المطلوب في الامر ايجاد
 تلك الطبيعة وفي النهي اعدامها، وكما قال صاحب الكفاية (قده) ايجاد الطبيعة
 يتحقق بفرد ولكن لا تنعدم الطبيعة الا بانعدام تمام افرادها فلا يتحقق امتثال النهي
 الا باجتناح تمام الافراد، فالفرق بين الامر والنهي ليس راجعاً الى كون الحكم
 واحداً في الأمر ومتعدد في النهي بل فيها معاً يكون واحداً ومتعلقاً بالطبيعة بنحو
 صرف الوجود، وانما الفرق في مقام الامتثال وايجاد الطبيعة أو اعدامها. فلو قال
 (اكرم العالم) كان كل عالم يجب اكرامه بوجود واحد غير منحل الى وجوبات
 عديدة بعدد انحاء الاكرام المتصورة له واذا قال (لا تكرم فاسقاً) كان مقتضى الطبع
 الاولي ان يحرم اكرام كل فاسق حرمة واحدة غير منحلة بحيث لو اكرم فاسقاً مرة
 سقط الحكم بالنسبة الى ذلك الفاسق بالعصيان وجاز اكرامه مرة اخرى الا ان هذا
 الوجوب الواحد يتحقق امتثاله باكرام واحد وتلك الحرمة الواحدة لا يتحقق امتثالها الا
 بترك كل اكرام وهذا الفرق ثابت بين الجملة الخبرية الموجبة والنافية ايضاً، فقولك
 (العالم موجود) لا يدل على اكثر من وجود عالم واحد بينما قولك (العالم ليس موجود)
 لا يصدق الا بانعدام تمام العلماء وقولك (الجاهل ليس بنافع) يستغرق النفي كل افراد
 الجاهل بنكته الانحلال لانه موضوع مقدر الوجود ويستغرق كل افراد النفع لابنكته
 الانحلال بل بنكته ان النفع لا ينتفي الا بانتفاء كل افراده ولهذا لو فرض وجود نفع
 واحد للجاهل تبين كذب هذا النفي نهائياً بينما لو وجد جاهل واحد نافع لم يتبين كذب
 هذا الخبر نهائياً بحيث يكون فرض وجود جاهل آخر نافع وعدمه نسبة الى هذا الاخبار
 على حد سواء، بل يكون مزيداً من كذب هذا الاخبار. وقد اورد بعض المتأخرين على
 هذه المقالة بأنها مبنية على فكرة الكلي الهمداني القائل بان الطبيعة في الخارج نسبتها
 الى الافراد نسبة الاب الى الابناء حيث يقال: اُنَّ وجودها بوجود فرد وعدمها لا يكون
 الا بانعدام كل الافراد، واما بناءً على ماهو الصحيح من ان نسبة الطبيعة في الخارج
 الى الافراد نسبة الآباء الى الابناء فالطبيعة في كل فرد لها وجود مستقل. والتحقق:
 ان هذا الكلام وقع فيه خلط بين عالمي الخارج والمفهوم، فانه لو كان الحكم ينصب

على الخارج ابتداءً صح هذا الكلام الا انه ينصب على الخارج بتوسط المفهوم لانه من موجودات عالم النفس وبلحاظ عالم المفاهيم التي هي مرآة للخارج لا يكون الام مفهوم واحد نسبته الى الخارج نسبة الاب الى الابناء وسوف يأتي مزيد توضيح لذلك في بحث تعلق الامر بالطبيعة أو الافراد.

٣- ان هذا الانحلال في طرف الموضوع وعدمه في طرف المحمول والمتعلق انما هو من شؤون عالم التطبيق والفعلية ولا ربط له بعالم الجعل ولهذا فهو ليس من المدليل الوضعية أو الاطلاقية لان اللفظ بكل دلالاته انما يكشف عن عالم الجعل دون عالم التطبيق والفعلية والجعل هنا واحد على كل حال، بخلاف الشمولية والبديلية في باب العمومات الوضعية فانه قديفرض فيها ان اداة العموم من قبيل كلمة (كل) في (اكرم كل عالم) قد وضعت للعموم الشمولي وأن كلمة (اي) وضعت للعموم البديلي لان المولى في باب العموم ينظر الى الافراد بنحو اجمالي ولا يقتصر نظره على ذات الطبيعة، وحينئذ فتارة يلحظها شمولياً واخرى يلحظها بديلياً، واما في باب المطلقات فلا يرجع الفرق بين المتعلق والموضوع الى باب دلالة اللفظ ولا الى لحاظ المولى، فان كلا من الموضوع والمتعلق في (اكرم العالم) قد دل على ذات الطبيعة من دون ان يكون احدهما دالا على البديلية والاخر على الشمولية والمولى ايضاً لم يلحظ الآ ذات الطبيعة وانما الشمولية والبديلية هنا من شؤون عالم التطبيق والفعلية، حيث ان الموضوع يكون مفروض الوجود في المرتبة السابقة على الحكم فيكون له تطبيقات متعددة فتتعدد لاحالة تطبيقات الحكم بينما المتعلق لا يكون مفروض الوجود، بل الامر نفسه يدعو الى ايجاده فلامعنى للانحلال فيه.

٤- ان ما قلناه من الانحلال في طرف الموضوع وعدمه في طرف المتعلق انما هو بحسب الطبع الاولي للقضية. وقد يوجد ما يحكم على الطبع الاولي فيوجب في طرف الموضوع عدم الأتحلال أو يوجب في طرف المتعلق الانحلال.

اما ما يوجب في الموضوع عدم الانحلال فيمكن ان تمثل له بالتنونين، كما اذا قال اكرم عالماً فان التنونين يدل على تقييد الطبيعة بقيد الوحدة وهذا القيد ينافي الانحلال والانطباق على الفعليات المتكثرة فلا محالة يثبت الحكم على فرد واحد من الماهية دون الافراد.

واما ما يوجب في المتعلق الانحلال فيمكن ان نمثل له بالنكته النوعية الموجودة في باب التواهي وتوضيح ذلك: ان مقتضى الطبيعة الاولية للنهي وان كان كالامر عدم الانحلال فحينئذ يقول (لا تقم) يحرم القيام حرمة واحدة بلا انحلال بحيث اذا قام مرة سقطت الحرمة بالعصيان الآ انه حيث ان الغالب في مبادئ النهي والحرمة قيامها بكل فرد فرد بنحو التعدد لا بالمجموع أو الجامع، فالنهي اما ان ينشأ من مفسدة في الفعل فالغالب انها في كل فرد مستقلاً أو ينشأ عن مصلحة في الترك والغالب انها توجد في ترك كل فرد مستقلاً، من هنا اصبح للنهي ظهور في ارادة تحريم الطبيعة بتمام افرادها ولا فرق في ذلك بين الافراد العرضية أو الطولية بحسب عمود الزمان، بخلاف الأمر فان المصلحة في الفعل أو المفسدة في الترك ليس الغالب فيها قيامها بفعل تمام الافراد فلا ينعقد للامر ظهور يحكم على مقتضى الطبع الاولي.

٥ - ان مقصودنا من الموضوع الذي نقول عنه ان مقتضى طبع الحكم انحلاله بلحاظه ليس ما يكون مقدر الوجود ثبوتاً او يكون متعلق المتعلق بل ما يكون الكلام بحسب مقام الاثبات والفهم العرفي دالاً على كونه مقدر الوجود كالعالم في (اكرم العالم) واما ما لم يكن للكلام دلالة عرفاً على كونه مقدر الوجود من قبيل التراب والماء في (تيمم التراب أو توضأ بالماء) فلا ينحل الحكم بلحاظه، وان كان متعلق المتعلق عرفنا من الخارج ان مقدر الوجود وشرط للحكم كما هو الحال في المثالين لان الأمر بالتيمم بالتراب أو الوضوء بالماء بحسب المتفاهم العرفي في (تيمم بالتراب وتوضأ بالماء) لم يؤخذ فيه التراب والماء مقدر الوجود، ولهذا لولا الدليل الخارجي كنا نفهم لزوم ايجاد الماء والوضوء به.

«تعدد الامتثال أو تبديله»

تذنيب - قد اتضح مما تقدم انه لافرق بين الافراد العرضية والافراد الطولية فيما ذكر من الانحلال بلحاظ الموضوع وعدمه بلحاظ المتعلق، الا أنه لا بد من الالتفات الى انه لا يمكن الامتثال بفردين طوليين ولكنه يمكن الامتثال بفردين أو أكثر عرضيين لان المأمور به اذا كان هو الطبيعة من غير تقييد بقيد الوحدة أو الكثرة فيتم لامحالة بلحاظ الافراد العرضية في عمود الزمان التخيير العقلي بين الفرد والفردين والثلاث، ويكون الجميع امتثالاً واحداً، واما الافراد الطولية في عمود الزمان فلا يمكن تحقق الامتثال بها جميعاً لان نسبة الطبيعة اليها وان كانت واحدة ايضاً كالافراد العرضية، الا انه بعد تحقق الفرد الاول في عمود الزمان سوف يسقط الوجوب قهراً فلا يبقى مجال لافتراض الامتثال ثانية. فهناك ضيق في الوجوب أو قل في الواجب بما هو واجب فلامعنى للتخيير العقلي، نعم التخيير الشرعي يمكن بالنحو الذي تصوره صاحب الكفاية من امكان التخيير بين الاقل والاكثر اذا رجعا الى متباينين كالتسيبحة الواحدة بشرط لاعن الزائد والثلاث تسيبحات الا ان هذا يحتاج استفادته الى مزيد مؤونة وبيان ولا يثبت بمجرد الاطلاق.

وهل يمكن تبديل الامتثال من فرد بفرد آخر اولاً؟ ذهب صاحب الكفاية الى

امكانه اذا لم تكن نسبة المتعلق الى الغرض من الامر نسبة العلة الى المعلول بل نسبة المقتضي الى المقتضى^١، كما في مثال الامر باتيان الماء لرفع عطشه فاحضره العبد ثم قبل ان يشرب المولى بدله بفرد آخر مساو أو افضل، فهنا يمكن تبديل الامثال قبل حصول الغرض لان الأمر باق ببقاء الغرض الذي دعا اليه^١.

وقد نوقش فيه من قبل المحقق الاصفهاني (قده)^٢، والسيد الاستاذ وغيرهما: بأن الغرض من الامر دائماً يتحقق بنفس الايتان بمتعلقه واما ما يترأى في مثال الماء من بقاء عطش المولى فهو ليس غرض الامر بل هو خلط بين الغرض الادنى الذي يترتب على فعل المأمور به والغرض الاقصى وهو الارتواء الذي هو من فعل الماء ومتوقف عليه.

والصحيح ان كلاً من كلام صاحب الكفاية (قده) وربط المقام بمسألة الغرض من الامر وكلام المناقشين غير تام. فلنا في المقام تعليقان:

التعليق الأول - على كلام صاحب الكفاية (قده) حيث ربط مسألة امكان تبديل الامثال بغرض الأمر مع أنك عرفت فيما سبق أن سقوط الأمر غير مرتبط بحصول غرض المولى، بل يرتبط بامكانية التحريك وعدمه وهو يكون بالامثال وعدمه وليس تابعاً لبقاء الغرض وعدمه اصلاً. بل يستحيل ذلك، لان الأمر لوبيقي بشخصه ومتعلقاً بالجامع بين الفرد الواقع وبين سائر الافراد كان طلباً للحاصل، ولوبيقي متعلقاً بفرد الواقع استحالة ان يكون شخص ذلك الامر الاول.

التعليق الثاني - على كلام المستشكل الذي قبل اصل منهجة بحث صاحب الكفاية من ربط المسألة بالغرض من الامر ولكنه ادعى ان الغرض الادنى هو الباعث على الامر وهو حاصل دائماً بالامثال. فان هذا غير تام لان الغرض الادنى قد يكون غرضاً مقديماً غيرياً أو غرضاً نفسياً ضمناً، ومن الواضح ان الاغراض المقدمية أو الضمنية لا تتحقق الا بعد الوصول الى تمام النتيجة وتحقق تمام الاجزاء والشرايط، لان الغرض والحب الغيري لا يكون الا في المقدمة الموصلة كما ان الغرض

١ - كفاية الاصول، ج ١، ص ١٢١ - ١٢٢.

٢ - نهاية الدراية، ج ١، ص ١٤٤.

الضمني لا يحصل الا ضمن حصول تمام الغرض، والذي قديكون الجزء الآخر منه خارجاً عن اختيار المكلف وقدرته وانما كُلف العبد بتحقيق ما هو تحت قدرته ومن قبله برجاء تحقق الجزء الآخر ولا محذور في ذلك كما لا يخفى. ثم انه لا بد وان نشير الى ان هناك فرضية خارجية عن مسألة تبديل الامثال بالامثال قد تشبه معها، وهي ما لو كان للواجب شرط متأخر فترك الشرط واتي بفرد آخر مع الشرط المتأخر كما اذا امره باحضار الماء وحفظه الى ان يأتيه فجاء به اولاً ثم سكبها ولم يحفظه ثم جاء بماء آخر فان هذا من هدم الامثال لا تبديله.

يبقى الكلام في فرع فقهي قديجعل من مصاديق تبديل الامثال وهو ما ورد من جواز أو استحباب اعادة الصلاة جماعة لمن صلاحها فرادى.

والتحقيق ان الروايات الواردة في هذا الفرع يمكن تقسيمها الى ثلاث طوائف: الأولى - ما ورد بعنوان الامر بالاعادة لا اكثر من ذلك وفيها ما يكون تام السند الا ان هذا من الواضح انه لا يدل على كون ذلك من باب تبديل الامثال، اذ لعل ذلك امر جديد استحبابي له امثال جديد وبمجرد كون هذه الصلاة الثانية ايضاً معنونة بصلاة الظهر أو اعاتها مثلاً لا يلزم كونها تبديلاً لامثال الامر الاول.

الثانية - ما جاء فيها جملة (ويجعلها الفريضة) كما ورد ذلك في معتبرة هشام بن سالم عن ابي عبدالله «ع» (انه قال في الرجل يصلي الصلاة وحده ثم يجد جماعة، قال يصلي معهم ويجعلها الفريضة ان شاء)^١.

وهذه الطائفة قد يقال انها ظاهرة في تبديل الامثال حين تقول يجعلها الفريضة ان شاء، وهو معنى تبديل الامثال.

وما يمكن ان يناقش به هذا الاستدلال احد وجوه:

الأول - ان يقال بان المقصود انه يصلي فرضاً في مقابل التطوع والنافلة حيث ان الجماعة في صلاة التطوع باطلة.

وفيه: ان هذا خلاف ظاهر اللام في كلمة (الفريضة) الظاهرة في الاشارة الى

نفس الفرض السابق الذي جاء به، وخلاف كلمة ان شاء فانه لو كان المقصود ذلك لم يكن باختياره لان عدم الجماعة في التطوع عزيمة لارخصة، الا ان يفرض رجوع المشيئة الى اصل الصلاة معهم وهو خلاف الظاهر ايضاً، لان ظاهر السياق المفروغية عن ارادته للاعادة معهم وليس هناك توهم لوجوب الصلاة معهم عليه ليراد رفع هذا التوهم بقوله ان شاء.

الثاني - لعل عنوان الفريضة اخذ معرفاً ومشيراً الى ذات صلاة الظهر مثلاً بقطع النظر عن كونها واجبة أو مستحبة كما ان صلاة الليل ليست فريضة وان كانت قد تجب احياناً فترجع هذه الطائفة الى الطائفة السابقة من انها امر باعادة ذات صلاة الفريضة استحباباً.

وفيه: ١ - ان الحمل على المعرفية الصرفة خلاف الظاهر ويحتاج الى قرينة.

٢ - ان هناك فرقاً بين الامر باعادة الصلاة الفريضة وبين قوله ويجعلها الفريضة الظاهر في العهد مع وضوح ان هناك صلاة ظهر واحدة فريضة.

٣ - ان هذا خلاف ظاهر كلمة ان شاء بعد ان استظهرنا رجوعها الى جعلها هي الظهر لا الى اصل الصلاة معهم.

الثالث - ان يقال بانها واردة فيمن هو مشغول بالصلاة ويجد الجماعة قبل فراغه عن صلاته و يستشهد لذلك بقرينة التعبير بصيغة المضارع (في الرجل يصلي) و يكون المعنى ان شاء في اثناء الصلاة يقطع صلاته بعد قلبها نافلة مثلاً و يصلي الفريضة مع الجماعة وان شاء يكمل صلاته و يصلي صلاة اخرى قضاءً مثلاً مع الجماعة. وهذا الوجه أردأ الوجه فانه

١ - التعبير بفعل المضارع لا يشفع لهذا الحمل بعد ان عبر بكلمة (ثم يجد جماعة) الظاهر في الفراغ عن الصلاة.

٢ - يلزم منه ان الامام لم يبين بالمطابقة الحكم العملي الفعلي لهذا الشخص بالنسبة لما بيده من الصلاة، وانما بين حكماً آخر وهو الاتيان بالفريضة مع الجماعة ان شاء بحيث ينبغي ان يفهم منه بالملازمة جواز قطع صلاته مع انه لو كان السؤال عما فرض في هذا الوجه كان المناسب بحسب المحاوراة ان يبين اولاً الجهة المسؤول عنها بالمطابقة

وهذا بخلاف ماذا فرضنا ان السؤال عما بعد الفراغ عن صلاته.

والصحيح: ان غاية ماتدل عليه هذه الرواية امكان جعل الصلاة المعادة جماعة هي الفريضة وهذا لايساوق تبديل الامتثال بل ينسجم مع فريضة هدم الامتثال وذلك بان يقال ان الواجب كان مشروطاً من اول الامر بشرط متأخر من قبيل ان لا يأتي بعد ذلك بفرد آخر افضل منه بنية جعلها هي الفريضة كالصلاة جماعة وبناءً عليه يكون اتيان ذلك هدماً للامتثال الأول.

ان قلت - ان فرض مشروطية الواجب بشرط متأخر من هذا القبيل ينفيه اطلاق

المادة.

قلت - اولاً ليس الكلام في تنجيز حكم أو التعذير عنه حتى يتمسك بهذا الصدد بالاطلاق، وانما الكلام في اننا اقنا برهاناً عقلياً على استحالة تبديل الامتثال فلو فرض ورود نص من الامام (ع) «ظاهر في فرضناه محالاً، كان هذا نقطة ضعف في كلامنا وقد يشكل قرينة ناقصة على احتمال الاشتباه والخطأ وكان المقصود دفع هذه القرينة الناقصة وهو يحصل بما ذكرناه واما مجرد كونه خلاف اطلاق المادة في الامر بالصلاة فلا يشكل قرينة نقلية ناقصة في قبال البرهان العقلي.

وثانياً - انا لانقبل اطلاقاً للواجب في مثل (اقموا الصلاة) ونحوه، وانما نستفيد الاطلاق من الاخبار البيانية ومن الواضح ان الاخبار البيانية لم تكن بصدد البيان من ناحية ما لوجاء بعد ذلك بفرد افضل حتى ينعقد لها اطلاق ناف لهذا الشرط المتأخر.

الطائفة الثالثة - ما ورد بلسان ان الله يختار احبها اليه وهذا يدل على امكان

تبديل الامتثال لان ظاهره انه يختار احبها في مقام الامتثال واداء الوظيفة.

والجواب - مع غض النظر عن ضعف سند هذه الطائفة - سنخ ما ذكرناه في الاجابة على الطائفة السابقة من احتمال ان يكون الواجب مشروطاً بعدم الاتيان بفرد افضل أو احب الى الله سبحانه وتعالى وهذا الجواب افضل مما قيل بانه لعل المقصود اختيار الله افضل الفردين في مقام الثواب لاني الجانب الوظيفي. لان هذا خلاف ظاهر السياق في ان الاختيار بلحاظ الجانب الوظيفي لا الثواب. على ان النظر لو كان الى الثواب فلماذا يفترض الاختيار والانتخاب لاحد الفردين، بل كلاهما انقياد بحكم

العقل وله ثواب بل النص يشير الى محبوبة كل منها في نفسه. اللهم الا ان يراد الاختيار بلحاظ ثواب مخصوص وهو ثواب الفريضة الا ان هذا تمحل في تمحل لان فرض كون النظر الى الثواب ثم الى ثواب مخصوص كله خلاف الظاهر.

الأجزاء

- تعريف الاجزاء
- اجزاء الأمر الاضطراري
- اجزاء الأمر الظاهري

الفصل الثالث - في الإجزاء

والمراد بالاجزاء هو الاكتفاء بما اتي به وعدم لزوم الاعادة أو القضاء كل بحسب مورده، وهناك ملاكان وصيغتان كبيرتان للاجزاء.

احدهما - ان الاتيان بغرض المولى كاف في الخروج عن عهدة التكليف، لان العقل الذي هو الحاكم المستقل في باب الاطاعة والعصيان يحكم بكفاية ذلك في مقام الامتثال والخروج عن حق طاعة المولى.

الثانية - ان الاتيان بمتعلق امر كاف في الخروج عن عهدة شخص ذلك الامر، لما مضى من ان التحريك بعد العمل نحو الجامع القابل للانطباق على ما وقع تحصيل للحاصل، والتحريك نحو فرد آخر منه يكون امراً جديداً.

والبحث عن اجزاء الامر الاضطراري والظاهري يرجع بحسب الحقيقة الى البحث عن ان العمل بالامر الاضطراري أو الظاهري هل تنطبق عليه احدى الكبريين، بمعنى ان المستظهر من دليل الامر الظاهري او الاضطراري مع قطع النظر عن القرائن الخاصة اندارج العمل الاضطراري او الظاهري تحت احدى الكبريين أولاً؟

والكلام يقع تارة في اجزاء الامر الاضطراري، واخرى في اجزاء الامر الظاهري.

المقام الاول - في اجزاء الامر الاضطراري.

ولابدّ اولاً من ذكر المحتملات الثبوتية بشأن الواجب الاضطراري من حيث دوره في تحصيل الغرض الواقعي والنتائج المترتبة على تلك المحتملات، ثم نتكلم فيما هو المستظهر من دليل الامر الاضطراري فنقول: ان محتملات الواجب الاضطراري محصورة عقلاً في أربعة فروض:

١ - كونه وافياً بتمام غرض الواقع.

٢ - كونه وافياً ببعض الغرض منه، بحيث يكون المتبقي نسبة غير الزامية.

٣ - كونه وافياً ببعض الغرض منه، ويكون المقدار المتبقي نسبة الزامية الا انه لا يمكن تحصيله بعد حصول المقدار الاضطراري نظير العطشان اذا روى بماء غير بارد اولاً فلا يمكن اروائه بعد ذلك بالماء البارد.

٤ - نفس الصورة السابقة مع فرض امكان تحصيل المقدار المتبقي ثانياً.

ولنتكلم حول نتائج هذه الفروض الاربعة بلحاظ آثار اربعة هي: الاجزاء عن الواقع. وجواز البدار وضعاً، وجوازه تكليفاً، وجواز ايقاع المكلف نفسه في الاضطرار.

الاثر الاول - في الاجزاء عن الواقع، ولا اشكال ان الفروض الثلاثة الاولى

تكون مجزية بملاك الوفاء بالغرض - الكبرى الاولى - وعدم بقاء ملاك ملزم قابل للتدارك . كما انَّ الفرض الاخير لا يجزي لبقاء مقدار من الملاك ملزم قابل للتدارك بالاعادة أو القضاء .

الاثر الثاني - في جواز البدار وضعاً، بمعنى اجزاء العمل الاضطراري حتى في صورة البدار . وهذا انما نحتاج اليه في الفروض الثلاثة الاولى . والتحقيق انَّ النتيجة لا تختلف باختلاف الاقسام الثلاثة، فانَّ الوفاء بالغرض باحد الانحاء الثلاثة، إن كان مشروطاً بعدم البدار لم يجز البدار وضعاً والآ جاز البدار .

الاثر الثالث - جواز البدار تكليفاً، ولا اشكال في جوازه في الاول والثاني، لانه لو فرض جواز البدار وضعاً فيها فيجوز ذلك تكليفاً ايضاً، وإن فرض عدم جواز البدار وضعاً بمعنى عدم صحة العمل، فغاية ما يفترض لغوية العمل لاحرمته تكليفاً . كما لا ينبغي الاشكال في جوازه على الفرض الرابع اذ لا يلزم منه فوت شيء من الغرض لا يمكن تداركه لكي يتوهم عدم الجواز . واما على الفرض الثالث فالجواز التكليفي مع الجواز الوضعي متعاكسان، بمعنى انه لو كان العمل الاضطراري في اول الوقت جائزاً وضعاً، اي صحيحاً ووافياً بمقدار من الغرض فحيث انه يؤدي الى فوات مقدار ملزم من الغرض فلا يجوز البدار تكليفاً مع احتمال ارتفاع العذر لانه يسد باب تدارك الباقي اللازم تحصيله وان كان غير جائز وضعاً اي غير واف بشيء من الغرض على تقدير ارتفاع العذر في آخر الوقت فيجوز البدار تكليفاً اذ لا يترتب عليه تفويت شيء من الغرض .

وقد يقال: انه متى ما لم يجز البدار تكليفاً لم يجز البدار وضعاً ايضاً، لانَّ النهي في العبادات يوجب الفساد فليس الجواز الوضعي والتكليفي متعاكسين في باب العبادات بالخصوص .

وفيه: إن كان عدم امكان التدارك على اساس التضاد بين الملاك المستوفى بالعمل الاضطراري والملاك المتبقي فلا مجال لهذا الاشكال لان الامر بشيء لا يقتضي النهي عن ضده وانما يكون عدم جواز البدار على اساس ارشاد العقل الى عدم البدار حفاظاً على المصلحة الاوفى كما في موارد ترك الواجب الالهى وامتثال

الواجب المهم، لأنَّ هناك نهياً مولوياً، وأنَّ كان عدم امكان التدارك على اساس مانعية الملاك الاصغر عن الملاك الاكبر فإنَّ بنينا على انكار المفاوضية والمحبووية المقدمة أو على قبولها ولكن قلنا بانَّ المفاوضية المقدمة غيرية والمفاوضية الغيرية لا توجب البطلان - كما هو الصحيح - فايضاً لا اساس لهذا الاشكال فانما يتجه هذا الاشكال على تقدير المانعية والقول بالمفاوضية المقدمة وكونها تبطل العبادة.

وقد يجاب على هذا الاشكال باحد جوابين آخرين.

الاول - ان هذه المفاوضية في المقام لا يمكن ان تكون موجبة لبطلان العمل لانها في طول صحة العمل وجوازه وضعاً اذ لو كان العمل المأتي به في اول الوقت فاسداً لم يستوف شيء من الملاك والغرض به كي يكون مانعاً عن مصلحة الاكبر وهذا يعني ان ثبوت هذه المفاوضية والحرمة يلزم منه عدم ثبوتها، وكل شيء يلزم من وجوده عدمه محال. ولا يقاس بمثل حرمة الصلاة في الدار المغصوبة الثابتة على تقديري الصحة والبطلان معاً.

ويرده: انَّ المفاوضية انما تعرض في ذهن المولى على العمل الصحيح لكونه يوجب فوات قسم مهم من الغرض المولوي، وهي الى الابد مفاوضية للعمل الصحيح ولا يخرج معروض المفاوضية الحقيقي عن كونه هو العمل الصحيح. نعم هذه المفاوضية اوجبت انَّ لا يتمكّن العبد الملتفت اليها على ايجاد مصداق المفاوض وهو العمل الصحيح في الخارج لاحتياجه الى قصد القرية الذي لا يتمشى مع الالتفات الى المفاوضية وهذا لا يعني انَّ مفاوضية العمل الصحيح اوجبت عدم نفسها ونفت صحة معروضها وانما يعني انها اوجبت عدم امكان ايجاد ذلك المفاوض في الخارج وهذا لا محذور فيه.

الثاني - انَّ هذه المفاوضية لواقضت البطلان في المقام لزم تعلقه بغير المقدور لانها انما تتعلق بالعمل الصحيح وهو غير مقدور بعد النهي والنهي كالامر لابدً وأنَّ يتعلق بالفعل المقدور.

وهذا الوجه يكتفي في دفعه انا لوسلمنا انَّ النهي يجب تعلقه بالمقدور اي الممكن ايجاده حتى في طول النهي فهذا انما يكون شرطاً في النهي الذي هو فعل اختياري

للمولى لافي المبعوضة التي قد تتعلق بما لا يكون مقدوراً للمكلف.
 الاثر الرابع - في جواز ايقاع المكلف نفسه في الاضطرار اختياراً، أما في الفرضين
 الاول والثاني فيجوز للمكلف ايقاع نفسه في الاضطرار اختياراً لو فرض ان وفاء العمل
 بما يعني به من مصلحة - بحسب الفرض - غير مشروط بأن لا يكون الاضطرار بسوء
 الاختيار أما لو كان مشروطاً بذلك فلا يجوز لانه يستوجب فوات كل الغرض لعجزه عن
 العمل الاختياري وبطلان عمله الاضطراري لاشتراط ان لا يكون الاضطرار بسوء
 الاختيار.

واما في الفرض الثالث فلا يجوز ايقاع نفسه في الاضطرار اختياراً سواءً فرض ان
 وفاء العمل بمقدار من المصلحة وصحته كان مشروطاً بكون الاضطرار لابسوء الاختيار
 أم لا، لانه على كلا التقديرين يكون قد حرّم نفسه عن الغرض المولوي الملزم اما جميعاً
 او لجزء مهم ملزم منه وهو غير جائز تكليفاً.

وكذلك الحال في الفرض الرابع أي انه لا يجوز ايقاع نفسه في الاضطرار اختياراً
 سواءً كان الجواز الوضعي مشروطاً بكون الاضطرار لابسوء الاختيار أم لا، لانه على
 الاول يكون قد فوت على نفسه تمام الملاك لعجزه بحسب الفرض الى آخر الوقت،
 وعلى الثاني يكون قد عجز نفسه عن جزء مهم الزامي من الملاك لانه مع بقاء عجزه
 الى آخر الوقت لا يمكنه التدارك .

هذه هي الفروض المحتملة ثبوتاً بحق الواجب الاضطراري ونتائج كل منها
 بلحاظ الآثار الاربعة، وقد ظهر انه بلحاظ الاجزاء يتعين الاجزاء في الفروض الثلاثة
 الاولى وعدم الاجزاء في الصورة الرابعة.

يبقى الكلام في مرحلة الاثبات وبحسب ظاهر دليل الامر الاضطراري والبحث
 عن ذلك يقع ضمن مسألتين:

الاولى - ما اذا ارتفع العذر في اثناء وقت الواجب فهل تجب الاعادة أم لا؟

الثانية - ما اذا ارتفع بعد الوقت فهل يجب القضاء أم لا؟

اما المسألة الاولى - فتارة: يفترض ان دليل الامر الاضطراري قد اخذ في موضوعه
 استمرار العذر الى آخر الوقت وهذا خارج عن موضوع البحث لانه بعد تبين ارتفاع

العذر وعدم استمراره ينكشف انه لا امر اضطراري واقعاً لبحث عن اجزائه وعدمه، نعم قد يفترض ثبوت الامر الاضطراري له ظاهراً بحكم دليل أو اصل كان يقتضي بقاء العذر واستمراره الى آخر الوقت فيدخل في بحث اجزاء الامر الظاهري حينئذ والذي سوف نثبت فيه عدم الاجزاء

واخرى يفترض ان دليل الامر الاضطراري لم يشترط فيه استمرار العذر الى آخر الوقت. وحينئذ تارة: يفرض ان دليل الحكم الاختياري يشمل ولو باطلاقه من صدر منه الفعل الاضطراري ثم زال عذره، واخرى: يفرض عدم اطلاقه له، فان فرض الاول كان من الواضح ان مقتضى هذا الإطلاق عدم الاجزاء، فالكلام لا بد وان يكون في ان دليل الامر الاضطراري هل يكون مقيداً لهذا الاطلاق كدليل الامر الاختياري ام لا؟ وفي المقام منهجان لاثبات هذا التقييد. المنهج العقلي وهو الذي انتهجته مدرسة المحقق النائيني (قده) والمنهج الاستظهاري.

اما المنهج العقلي فحاصله: دعوى الدلالة الالتزامية العقلية لدليل الامر الاضطراري على الاجزاء بتقريب انه قدمضى انحصار المحتملات الثبوتية للواجب الاضطراري في اربعة فروض كلها كانت مقتضية للاجزاء وعدم الاعادة الا الفرض الرابع، فلواقيم البرهان العقلي على ابطال الفرض الرابع تعين الاجزاء فنقول: ان دليل الامر الاضطراري لا ينسجم مع الفرض الرابع وهو ما اذا كان يبق مقدار مهم من الملاك الواقعي قابل للتدراك، اذ على هذا الفرض لا يمكن تعقل الامر الاضطراري بمجرد العذر في وقت العمل لان الامر الاضطراري يتصور بأحد اشكال ثلاثة كلها غير صحيحة وغير معقولة في المقام.

الاول - أن يجب عليه الفعل الاضطراري تعيينا وهذا واضح البطلان اذ لاشك في انه يجوز له ان يصبر الى ان يزول العذر في الوقت و يأتي بالفرد الاختياري.

الثاني - ان يكون مخيراً بين الفعل الاضطراري حين العذر والفعل الاختياري بعد زوال العذر بنحو التخيير بين المتباينين، وهذا غير معقول ايضاً لانه خلاف المفترض في الفرض الرابع من بقاء مقدار من الملاك ملزم قابل للتدراك وانما هو منسجم مع الفرضين الاول والثاني.

الثالث - ان يكون مخيراً بين الاقل والاكثر أي الاتيان بالعمل الاختياري بعد زوال العذر فقط أو الاتيان بالفعل الاضطراري عند العذر مع الفعل الاختياري بعد زواله حفاظاً على المصلحة المتبقية، وهذا ايضاً غير معقول لان التخيير بين الاقل والاكثر غير معقول. فيكون الفعل الاضطراري في المقام بلاأمر فاذا ثبت الامر الاضطراري في مورد كان ذلك منافياً مع الفرض الرابع لان الامر الاضطراري بنحو الصورة الرابعة غير معقول وبني الصورة الرابعة يثبت الاجزاء لان الفروض والصور الاخرى المحتملة ثبوتاً للواجب الاضطراري كلها تقتضي الاجزاء.^١

ولنا حول المنهج تعليقات:

الاول - ان هنا شقاً رابعاً ثبوتاً لتصوير الامر بالفعل الاضطراري وهو افتراض وجود امرين احدهما تعلق بالجامع بين الفعل الاختياري والاضطراري وهو الذي نسميه بالامر الاضطراري بحسب الحقيقة، والآخر تعلق بخصوص الحصة الاختيارية. فأن لم يمتثل المكلف الامر الاول الى ان زال عذره في الوقت فجاء بالاختياري كان امتثالاً لكلا الامرين، وان جاء في اثناء العذر بالاضطراري - أي الجامع - بقى عليه الاتيان بالاختياري - الحصة - بعد زوال العذر.

لا يقال - الامر بالجامع لغو صرف لانه يكفي الامر الاختياري وحده بتحقيق الجامع والحصة دون العكس.

فانه يقال - اولاً - لا بد من امرين على كل حال لان هناك من يكون عذره مستوعباً تمام الوقت، وحينئذ فكما يمكن جعل امرين احدهما يتعلق بخصوص الاضطراري فيمن يستوعب عذره تمام الوقت والآخر بالاختياري بالخصوص لمن لا عذر له اولم يكن عذره مستوعباً، كذلك يمكن جعل هذين الامرين بالنحو الذي ذكرناه ويكون وافياً بنفس الغرض، لان من يستوعب عذره سوف يكون الامر بالجامع - الاضطراري - هو الفعلي في حقه دون الامر بالحصة. فاذا كان لا بد من جعل امرين فللغوية في البين وليكن اطلاق دليل الامر الاضطراري لمن يرتفع عذره في

آخر الوقت معيناً لوقوع الامرين على النحو الذي ذكرناه.

وثانياً - انه من الجائز ثبوتاً ان يكون للمولى غرضان اي مرتبتان من الغرض احدهما في الجامع والاخر في الحصّة بحيث لو اتى بالجامع وترك الحصّة كان عقابه اخف مما اذا ترك العمل رأساً^١.

الثاني - ان غاية ما يلزم مما ذكر في هذا المنهج لو تم وقوع التعارض بين اطلاق دليل الامر الاضطراري لمن يزول عذره في آخر الوقت واطلاق دليل الامر الاختياري لمن صدر منه الفعل الاضطراري في اول الوقت لان كلا من الاطلاقين بعد تسليم البرهان المذكور يدفع الاخر وبعد التعارض لا بد من ملاحظات المرجحات فان لم يكن في البين مرجح رجعنا الى الاصل العملي الذي سوف يأتي الحديث عنه.

الثالث - ان السيد الاستاذ ذكر في بحث المطلق والمقيد انه اذا ورد مثلاً (عتق رقبة) وورد (اعتق رقبة مؤمنة) فالجمع بينهما يمكن ثبوتاً بنحوين، احدهما: حمل المطلق على المقيد بان يراد عتق الرقبة المؤمنة. والثاني: الحمل على التخيير بان يكون المكلف مخيراً بين ان يعتق رقبة مؤمنة بشرط لا عن الكافرة أو يعتق رقبة كافرة ثم رقبة مؤمنة اي بشرط شيء لانه بذلك يصبحان من المتباينين، فيمكن التخيير بينهما. الا انه قال ان هذا خلاف ظاهر الدليل^٢.

فنقول اذا كان التخيير بين الاقل والاكثر بعد تقييد الاقل بشرط لا وبشرط شيء معقولاً فلماذا لا يعقل فيما نحن فيه التخيير بين العمل الاختياري بشرط لا عن العمل الاضطراري قبله وبين العمل الاختياري بشرط سبق الاضطراري وأي فرق بين هذا وبين عتق الرقبة المؤمنة او عتق الرقبة الكافرة وعتق الرقبة المؤمنة.

١ - الكلام في الواجب الواحد ذي الغرض الارتباطي الواحد وما ذكر انما يعني وجود غرضين مستقلين يتحقق احدهما بالجامع ولولم يأت بالحصّة ويتحقق الاخر بالحصّة وهذا خروج عن الغرض، الا اذا فرض ان تحقيق الجامع جزء من ذلك الغرض الواحد ايضاً يكون مشروطاً بتحقيق الحصّة بعد ذلك بحيث لو حقق الجامع ولكن لم يحقق الحصّة بعد ذلك كان ما أتى به باطلاً فيكون من التخيير بين الاقل والاكثر لامحاله. والحاصل في ما هو مفروض البحث من وجود فريضة واحدة لا تتحقق الا بالاختياري - بمقتضى اطلاق دليله - لا يعقل الامر الاضطراري بعنوان انه الفريضة لا بعنوان انه واجب مستقل عن الفريضة الواحدة الواجبة في كل وقت الاعلى نحو التخيير بين الاقل والاكثر.

٢ - محاضرات في اصول الفقه، ج ٥، ص ٣٨٠.

ونحن لم نقبل امكان مثل هذا التخيير في المقامين حتى اذا ارجعنا الشقين الى متباينين عن طريق اخذ بشرط لا وبشرط شيء. لان هذا انما يعقل فيما اذا كان هناك شق ثالث على تقدير وجود ذات الاقل، اي امكن تحقيق ذات الاقل من دون القيدتين معاً، كما في التخيير بين التسيحة الواحدة بشرط لا عن اي تسيحة أخرى وبين ثلاث تسيحات فانه يمكن انتفائها معاً مع وجود ذات الاقل وذلك بإتيان تسيحتين، واما لوخُيِّر بين التسيحة الواحدة بشرط لا عن الثالثة وبين التسيحة بشرط الثلاث فلا يمكن التخيير ايضاً، وذلك لان الامر الضمني بالقيدين اللذين احدهما ضروري الوجود والتحقيق على تقدير تحقق ذات الاقل، لغو صرف، فلماذا يؤمر به؟ وما نحن فيه وكذلك باب المطلق والمقيد من هذا القبيل.^١

واما المنهج الاستظهاري فيمكن ان يبين بعدة تقريرات.

التقريب الاول - ان دليل الامر الاضطراري ظاهر في التصدي لبيان تمام ما هو وظيفة المكلف فلولا يمكن الفعل الاضطراري وحده كافياً في هذا المقام وكان لا بد عليه ان يعيد العمل اذا ارتفع عذره بعد ذلك لكان ينبغي ان يبينه، وهذا يشكل بحسب الحقيقة اطلاقاً مقامياً في دليل الامر الاضطراري يقتضي الاجزاء.

الا ان هذا الاطلاق انما ينعقد فيما اذا كانت هناك قرينة خاصة في دليل الامر الاضطراري على كون المولى بصدد بيان كل ما هو وظيفة المكلف والآفتضى الطبع الاول لدليل الامر الاضطراري انه في مقام بيان الوظيفة حين الاضطرار لا كل الوظائف الفعلية عليه.

على أن هذا الاطلاق المقامي معارض مع اطلاق دليل الحكم الاختياري،

١ - كما يعقل في التخيير العقلي أن يكون الجامع منتزعا عن الأقل بحده والأكثر بحده كما في مثل الكلمة والكلام الذي هو اسم للجامع بين الحرف الواحد والحرفان أو الكلمتين والأكثر بنحو يكون في مورد تحقق الأكثر ذلك الجامع منطبقاً على الأكثر بحده ولا ينطبق على الأقل الموجود في ضمنه، كذلك يمكن في التخيير الشرعي افتراض ان الغرض والملاك المولوي مستقوم بالأقل بحده والأكثر بحده فيختير المولى بينهما ولا يقال، ان الأمر الضمني بالحدتين اللذين لا ثالث لهما لغو، لأن هذا هو الذي فيه الملاك لذات الأقل، ولا يشترط في الأوامر الضمنية تحركاً مستقلاً عن التحرك نحو المتعلقة الاستقلالي كما أنه لا يعتمد بها الأمر ليكون جملاً زائداً فيكون لغواً. على أنه يكفي في دفع مثل هذه اللغوية أنه من بركات هذا الأمر الضمني امكان الامتثال بالفعلين معاً (الأكثر) وبهذا يثبت بطلان البرهان النبوتي الذي ذكرته مدرسة المحقق الثاني (قده) في المقام أيضاً.

والاطلاقات المقامية وان كانت في الغالب اقوى من الاطلاقات الحكيمة بحيث تصلح للقرينية عليها ألا انّ هذا انما يكون فيما اذا كان الاطلاق المقامي في طول التصريح في دليل الامر الإضطراري كما اذا كان وارداً فيمن اضطر في اول الوقت وارتفع عذره بعد ذلك واما اذا كان الاطلاق المقامي بنفسه في طول اطلاق حكمي لدليل فسوف تكون المعارضة بحسب الحقيقة بين الاطلاقين الحكيمين لان النتيجة تتبع احسن المقدمتين.

التقريب الثاني - ان دليل الامر الاضطراري اذا استفيد من لسانه اللفظي - كما في مثل (التراب احد الطهورين) او من مجموعة القرائن المقامية واللفظية المتنوعة - البديلية وتنزيل الوظيفة الاضطرارية منزلة الوظيفة الاختيارية كان مقتضى اطلاق البديلية حينئذ البديلية على الاطلاق، اي في كل الجهات والمراتب وهو يقتضي الأجزاء لامحالة، ولا يقدر في ذلك أن يكون شمول دليل الامر الاضطراري بالاطلاق، لان معنى هذا التقريب ان دليل الامر الاضطراري ناظر الى الوظيفة الواقعية الاختيارية واطلاق الدليل الناظر حاكم ومقدم على اطلاق الدليل المحكوم. وهذا التقريب تام لكنه موقوف على الاستظهار الذي ذكر.

وقد ذكر المحقق العراقي (قده) بياناً لدلالة اطلاق الامر الاضطراري على الاجزاء لا يبعد رجوعه الى ما ذكرناه ولكنه اعقبه باشكالين:

الاشكال الاول - ان اطلاق البديلية تمام مراتب الوظيفة الاختيارية معارض لظهور دليل الحكم الاختياري في دخل ذلك القيد او الجزء المضطر الى تركه في المصلحة ولو ببعض مراتبها.

وهذا الاشكال هو اشكال اصل المعارضة وقد عرفت حكومة دليل الامر الاضطراري بملك النظر على دليل الامر الاختياري.

الاشكال الثاني - تقديم ظهور دليل الامر الاختياري على اطلاق البديلية في دليل الامر الاضطراري بالاظهريّة أو الحكومة، اما نكتة الاظهريّة فقد قرّرها بدعوى: ان هذا الظهور اعني ظهور دليل الامر الاختياري في دخل القيد في المصلحة الواقعية وضعي،

لانه ناشيء من اخذه قيماً تحت الامر والظهور الوضعي مقدم على الظهور الاطلاقي.^١ وفيه: ان المعارض مع اطلاق البدلية ليس اصل الظهور في دخل القيد بل اطلاقه لحال ما اذا جاء المكلف المضطر في اول الوقت بالوظيفة الاضطرارية ثم ارتفع عذره في الاثناء.

واما نكتة الحكومة فقد ذكر في بيانها: ان دليل الوظيفة الاختيارية بظهوره في دخل القيود والاجزاء في المصلحة الواقعية يقتضي لزوم حفظ القدرة عليها والمنع عن تفويتها بايقاع النفس في الاضطرار الذي هو موضوع الوظيفة الاضطرارية، وهذا يعني ان دليل الحكم الاختياري حاكم على دليل الحكم الاضطراري لانه ناظر الى موضوعه.

وهذا البيان غريب جداً ولو كنا رأيناه في كلام شخص آخر ينسبه الى هذا المحقق لكننا نطمئن بخطاه ولكنه قد جرى على قلمه الشريف في مقالاته، وكيفما كان فن الواضح ان الحكومة بملاك رفع الموضوع انما تعني رفع الموضوع شرعاً بلحاظ عالم الجعل والاعتبار استطرافاً الى نفي حكمه، كما اذا نفي الربا بين الوالد والولد فيحكم على دليل حرمة الربا لاحتماله، ولا تعني ان مجرد النهي والمنع عن الموضوع خارجاً - كما اذا نهى ومنع عن الربا بين الوالد والولد - يكون حاكماً على دليل حكم رتب على ذلك الموضوع، اذ لو عصى^١ وأوجد ذلك الموضوع فهذا الدليل لا يدل على انتفاء تحققه في الخارج لكي ينتفي حكمه المرتب عليه، وما نحن فيه لو سلمت هذه الدلالات فغاياته النهي عن ايقاع النفس في الاضطرار واما لو وقع نفسه فيه او وقع فيه قهراً فدليل الحكم الواقعي لا يني تحقق الاضطرار ليكون حاكماً على دليل الوظيفة الاضطرارية، وكأنه وقع خلط بين النظر في دليل الى موضوع دليل آخر لنتفيه او اثباته تعبداً استطرافاً الى نفي حكمه او اثباته، وبين نظر دليل الى موضوع دليل آخر للنهي عنه وتحريره في نفسه فالاول هو ملاك الحكومة وليس مجرد نظر دليل الى موضوع دليل آخر هو الحكومة او الورد.

التقريب الثالث - ماذكره المحقق العراقي (قده) في مقالته وهو يتألف من مجموع مقدمتين.

الاولى - ان ظاهر دليل الامر الاضطراري كالاختياري تعلقه بخصوص الفعل الاضطراري وتعيينه وهذا ظهور ناشيء من تعلق الامر بعنوان واخذه فيه.

الثانية - ان هناك محتملات ثلاثة في حق الفعل الاضطراري في المقام: عدم الاجزاء، والاجزاء بملاك الوفاء بتمام الغرض، والاجزاء بملاك التفويت. وعلى الاحتمالين الاول والثاني لا بد وان يكون الامر الاضطراري متعلقاً بالجامع بينه وبين الاختياري لا بخصوص الوظيفة الاضطرارية، بل على الاحتمال الثاني لا بد وان يكون الامر الاختياري ايضاً بالجامع لان الملاك - الناقص على احتمال الاول والتام على الاحتمال الثاني - انما يكون في الجامع ولا مبرر ولا فائدة اصلاً لتعلق الامر بالحصاة الخاصة حتى مع الترخيص في فعله لان هذا الترخيص ايضاً ثابت بحكم العقل في موارد تعلق الامر بالجامع كما هو مقرر في محله.

واما على الاحتمال الثالث فلا بد من تعلق الامر الاضطراري بالوظيفة الاضطرارية بالخصوص، لانه بناءً على هذا الاحتمال وان كان الغرض الناقص في الجامع ايضاً ولكن حيث ان تحقيقه ضمن الوظيفة الاضطرارية يوجب فوات الغرض الكامل فالعقل لولا الامر او الترخيص الشرعي في الاتيان به بخصوصه لا يرخص في الاتيان به، وان كان المكلف لو أتي به كان صحيحاً بمنأى المضادة - كما بينا فيما سبق - فعلى هذا الاحتمال نحتاج الى امر من الشارع متعلق - ولو ببعض مبادئه - بالخصوصية، وهذا يعني ان مقتضى الحفاظ على ظهور الامر الاضطراري في التعلق بالخصوصية الاجزاء بملاك التفويت لا الوفاء بتمام الغرض ولا عدم الاجزاء، وهذا الظهور اقوى من اطلاق الامر الاضطراري في البدلية والتنزيل أو اطلاق الأمر الاختياري المقتضي لعدم الاجزاء^١.

وفيه:-

اولاً - انه لا معنى للامر التعييني بالحصاة الاضطرارية حتى على الاحتمال الثالث

ايضاً، لان الامر بالوظيفة الاختيارية اما ان يفرض كونه امراً بخصوص الاختياري الذي لم يسبقه الاضطراري، أو يفرض كونه مطلقاً؛ فعلى الأول لا يجوز الاتيان بالوظيفة الاضطرارية مسبقاً، لان الإلزام بالمقيد إلزام بالقيد، وهذا لا يمكن ان يجتمع مع الامر بالحصة الاضطرارية. وان فرض الثاني فلا يقبح عقلاً في تفويت باقي غرض المولى بالاتيان بالحصة الاضطرارية لنكون بحاجة الى ترخيص مولوي بالحصة الاضطرارية، لان هذا القيد - وهو عدم سبق الاضطراري - وان كان فيه الملاك - حيث يترتب عليه عدم فوات الغرض الكامل - الا انه حيث ان المولى لم يتصد لتحصيله بأخذه تحت أمره فلا يدخل في عهدة المكلف، لان الذي يدخل في عهدة المكلفين انما هو الغرض المولوي المأمور به لا الغرض الواقعي ولوم يتصد المولى لتحصيله بالامر - على ما حقق ذلك في بحث الاقل والاكثر الارتباطيين - فعلى هذا التقدير ايضاً لا بد من الامر بالجامع لخصوص، الحصة الاضطرارية.

والحاصل: ان الذي يدخل في العهدة ولا يرخص العقل في تفويته هو اوامر المولى بعد فعليتها لا الأغراض الواقعية، والأمر الاختياري في المقام إن كان متعلقاً بالصلاة الاختيارية المقيدة بعدم سبق الاضطرارية كان هذا بنفسه منعاً عن سبق الاضطرارية، فلا يعقل الترخيص فيها. وان كان متعلقاً بذات الصلاة الاختيارية فلا يكون فعل الاضطراري قبلها تفويتاً لمادخل في عهدة المكلف وان فرض انه مفوت لملاكه الواقعي، فلا حكم عقلي بعدم الترخيص لاحتاج الى ترخيص مولوي. فعلى هذا الاحتمال ايضاً يكفي للشارع اذا اراد ان يأمر بالملاك الناقص ان يأمر بالجامع بين الاضطراري والاختياري، لان الملاك فيه ولا مبرر ولا فائدة لتعلقه بخصوص الاضطراري. وكان هذا البيان انما صدر من المحقق العراقي (قده) بتخيّل ان مجرد الملاكات تكون منجزة وداخله في عهدة المكلفين وان المولى طالما يرى ان ملاك الاضطراري الناقص يفوت الملاك التام في الاختياري لا بد له أن يأمر بالاضطراري لكي يجوز للمكلفين فعله.

وثانياً - ان الأوامر التعييني بالاضطراري اما ان يفرض امراً حقيقياً وبداعي البعث والتحرك نحو متعلقه، فهذا لا يعقل نشوؤه الا من ملاك تعييني في المتعلق وهو الحصة

بالجامع، ولازمه العصيان لوترك الفعل الاضطراري وجاء بالاختياري، كما انه لولم يجيء بها فهناك عقابان عليه. وكلاهما مما لايلتزم به المحقق العراقي (قده) وان فرض انه مجرد امر صوري من اجل الترخيص في الفعل فهذا ايضاً مخالفة لظاهر الدليل ليس بأقل من حمل الامر على التخيير.

التقريب الرابع - ما ذكره المحقق الاصفهاني (قده) بما لفظه: (فلا تكاد تكون بقية المصلحة ملاكاً للبعث الى المبدل بتمامه اذ المفروض حصول طبيعة المصلحة القائمة بالجامع الموجود بوجود المبدل فتسقط عن الاقتضاء والشدة بماهي لايعقل ان تكون ملاكاً للامر بالمبدل بكماله، حيث ان المفروض ان تمام الملاك للامر بتمام المبدل هي المصلحة الكاملة القوية وطبيعتها وجدت في الخارج وسقطت عن الاقتضاء، فلوكان مع هذا حد الطبيعة القوية مقتضياً للامر بتمام المبدل لزم الخلف، نعم اقتضائه لتحصيل الخصوصية القائمة بالمبدل معقول نظراً الى ان اشترك المبدل والمبدل في جامع الملاك يكشف عن جامع بينهما، لكنه لايجدى الام مع الالتزام بالامر بالجامع ايضاً في ضمن المبدل تحصيلاً للخصوصية التي لها ملاك ملزم فيكون الامر بالمبدل مقديماً وهو مما لاينبغي الالتزام به. ومنه تعرف ان الالتزام بمصلحتين في المبدل ايضاً لايجدى اذا كانت احدهما قائمة بالجامع والاخرى بالخصوصية بل لابد من الالتزام بقيام مصلحتين احدهما بالجامع فقط واخرى بالجامع المتخصص بالخصوصية)!

وحاصله: ان اطلاق دليل الامر بالصلاة الاختيارية انما يدل بظاهره على الامر بذى الخصوصية وهي الصلاة القيامية لاالأمر بالخصوصية وهي القيام في الصلاة، وهذا يعني ان ما هو ظاهر الدليل غير محتمل وما هو محتمل في صالح عدم الاجزاء - وهو فرض الامر بالخصوصية - لا يستفاد من دليل الامر، ومنه يعرف ان هذا التقريب انما يبرهن على عدم دلالة دليل الامر الاختياري على عدم الاجزاء ولا يبرهن على الاجزاء فاذا تمّ وجب الرجوع في مقام الاثبات الى اطلاق او اصل اولي وهو ثبت الاجزاء. والتحقيق ان هذا التقريب غير تام وذلك.

أولاً - لما تفتن إليه المحقق نفسه من احتمال ان يكون للواجب ملا كان مستقلاً واحدهما في الجامع والآخر في الجامع المتخصص فيكون منسجماً مع الامر بذي الخصوصية.

وثانياً - امكان افتراض دخل الجامع في اصل الملاك الواحد بنحو العلية وفي مرتبتها ايضاً بنحو الاقتضاء مشروطاً باقتران الخصوصية معها، وما اكثر مقتضيات التي تحتاج في مقام التأثير الى شروط وهذا ينسجم مع الامر بذي الخصوصية. وثالثاً - ان ما ذكر على تقدير التنزل عما ذكرنا انما هو بحسب المداقة العقلية والا فبحسب الصياغة العرفية للامر يمكن ان يكون الامر بذي الخصوصية من جهة قيام مرتبة من الملاك في خصوصيته.

هذا تمام الكلام فيما اذا كان لدليل الامر الاختياري اطلاق يقتضي عدم الاجزاء. وقد تلخص وجوه خمسة للاجزاء لم يقم منها عدا الوجه الثالث الذي كان متوقفاً على خصوصية اثباتية في دليل الامر الاضطراري.

واما اذا فرض عدم اطلاق دليل الامر الاختياري في نفسه، فتارة: يفرض ان له اطلاقاً يقتضي الاجزاء، بان كان منحللاً الى دليل يدل على اصل الواجب - كالصلاة - بالاطلاق ودليل آخر يقيد ذلك الاطلاق بقيد زائد في الواجب كالقيام مثلاً، الا ان هذا الدليل الثاني منفصل عن الاول ولم يكن له اطلاق لحال الاضطرار - كما هو الحال في الادلة اللبئية - فانه في مثل هذه الحالة يتمسك باطلاق دليل الواجب لاثبات عدم تقيده بالقيود المتعذر في حق هذا المكلف.

واخرى يفرض ان دليل الامر الاختياري ايضاً كان مجمللاً لا يقتضي الاجزاء ولا عدمه فتصل التوبة الى مقتضى الاصل العملي.

مقتضى الاصل العملي

وقد ذكر صاحب الكفاية (قده) ان مقتضى الاصل العملي هو الاجزاء لاصالة البراءة عن وجوب الاعادة.^١

وقد اعترض عليه باعتراضين:

الاعتراض الاول - ما ذكره المحقق العراقي (قده) - من ان احتمال الاجزاء اما ينشأ من احتمال وفاء الفعل الاضطراري بتمام الملاك او ينشأ من احتمال عدم امكان التدارك لما يتبقى من الملاك وعلى كلا التقديرين لاتبجري البراءة بل يجب الاحتياط اما على الفرض الاول فلأنه يكون من الدوران بين التعيين والتخير، اذ لو كان الفعل الاضطراري وافياً بالملاك فالحكم هو التخير والا فالحكم هو تعيين الفعل الاختياري، والاصل في موارد الدوران بين التعيين والتخير هو الاحتياط كما اختاره المحقق الخراساني نفسه.

واما على الفرض الثاني فيرجع الشك في التكليف الى الشك في القدرة على تحصيل الملاك التام وعدمه وهو مجرى الاحتياط ايضاً^١
ولنا على كل من الفرضيتين كلام:

اما على الفرضية الاولى والتي يكون الشك في الاجزاء وعدمه فيها لاحتمال الوفاء بالملاك فلا بد من الرجوع الى المسلك الذي اخترناه لتصوير الامرين الاضطراري والاختياري بناء على عدم الاجزاء، فان اخترنا هناك تعدد الامر بنحو يكون احدهما امراً بالجامع والآخر بالحصة الاختيارية فالشك في الاجزاء وعدمه سوف يرجع الى القطع بوجود امر بالجامع بين الاضطراري والاختياري على كل حال والشك في وجود امر ثانٍ بالاختياري، وهو من الشك في تكليف زائد ولا ربط له ببحث الدوران بين التعيين والتخير.

وان اختير معقولية الأمر بكل من الاضطراري والاختياري على نحو التخير بين الاقل والأكثر كان الامر في المقام دائراً بين شقين؛ الاجزاء وهو يعني الامر التخيري بهما بنحو التخير بين المتباينين، وعدم الاجزاء الذي يعني الامر التخيري بهما بنحو التخير بين الاقل والأكثر، وهذا معناه اننا نقطع بوجود امر تخيري في المقام كما نقطع ان الفعل الاختياري في آخر الوقت طرف لهذا الامر التخيري وانما نشك في طرفه

وعدله الآخر هل هو الفعل الاضطراري وحده على تقدير الاجزاء او هو مع الاختياري على تقدير عدم الاجزاء؟ وهذا من الدوران بين الاقل والاكثر في عدل الواجب التخييري، وهو كالدوران بين الأقل والاكثر في اصل الواجب من حيث جريان البراءة.

وان اختير مبنى مدرسة المحقق النائيني (قده) من استحالة التخيير بين الفعل الاضطراري والاختياري على نحو التخيير بين الاقل والاكثر فالشك في الاجزاء وعدمه سوف يرجع الى الشك في التعيين والتخيير، لانه على تقدير الوفاء والاجزاء فالامر تخييري، وعلى تقدير عدم الاجزاء فالامر متعلق بالاختياري تعييناً^١.
واما على الفرضية الثانية فتارة: يفترض مع احتمال بقاء مقدار من الملاك غير قابل للتدراك وجود مصلحة اخرى في الترخيص في التفويت يتدارك بها المصلحة الفائتة، بحيث يعقل ان يجعل الامر على الجامع بين الفعلين، فيكون حال هذا الفرض حال الفرضية الاولى، لان الاضطراري سوف يستوفي ما به يتدارك مفسدة التفويت فيأتي هنا كل ما ذكر هناك .

واخرى يفترض اختيار مبنى المحقق العراقي (قده) من إمكان الامر التعييني بالاضطراري لرفع حكم العقل بقبح التفويت، وهذا معناه أن المولى لا يريد التحفظ حقيقة على الملاك التام الموجود في الاختياري اذا جاء المكلف بالاضطراري، اذ لا يعقل ان يأمر بالاضطراري تعييناً اذا كان يريد ذلك، فيكون عدم الاتيان بالاضطراري قيماً في وجوب الاختياري لاحالة. وهذا يعني رجوع الشك الى القطع بوجوب الاختياري على تقدير عدم الاتيان بالاضطراري والشك في وجوبه على تقدير الاتيان به، وهذا من الشك في اصل التكليف، ولا مجال هنا لحديث الشك في القدرة الذي هو مجرى الاحتياط عقلاً، لان مورده ما اذا شك في القدرة على ماتنجز ودخل في عهدة المكلف، وفي المقام الغرض الذي يحتمل ان المولى لم يتصد الى تحصيله اصله وان

١ - تارة يفرض احراز ثبوت الامر بالفعل الاضطراري واخرى يفرض الشك في ذلك فعل الاول لا مجال على المبني الاخير للشك بل يتعين القول بالاجزاء للتلازم الثبوتي بينها وعلى الثاني لا يتم ما ذكر على المبنيين الاولين اذ لا يجرز الامر التخييري او الامر بالجامع بل يكون على المباني الثلاثة من الدوران بين التعيين والتخيير كما افاد المحقق العراقي (قده).

كان معلوماً الا انه لا يدخل في العهدة وانما المقدار الذي يدخل في العهدة و يتنجز على المكلف هو ما احرز تصدي المولى لتحصيله، وهو الاختياري على تقدير ترك الاضطراري. وان شئت قلت: ان هذا الملاك تفويته القطعي جائز فكيف بالتفويت الاحتمالي.

لا يقال: يتشكل على هذا المبني للمكلف علم اجمالي بوجود الصلاة الاضطرارية عليه الآن، أو اطلاق وجوب الصلاة الاختيارية لحالة ما اذا جاء بالصلاة الاضطرارية ايضاً فيجب الاحتياط.

فانه يقال:- هذا العلم الاجمالي ليس بمنجز حتى اذا فرضنا ان الالتزام بالصلاة الاضطرارية على تقدير امكان تدارك الملاك الباقي الزام حقيقي لاشكلي لاجل رفع قبح التفويت، وذلك لان الطرف الثاني لهذا العلم الاجمالي تقديري لفعلي، لانه معلق على الاتيان بالصلاة الاضطرارية، فقبل الاتيان بها لا علم اجمالي فعلي، وبعد الاتيان يكون الطرف الاول خارجاً عن الإبتلاء ومنتهياً.

وثالثة: يفترض ان المولى لا يرضى بتفويت الملاك المتبقي على تقدير الاجزاء وهذا يعني انه يعلم بفعلية الاختياري عليه على كل حال ولكن يشك في ان الواجب هو مطلق الاختياري - على تقدير عدم التفويت - أو الاختياري المقيد بعدم سبق الاضطراري - على تقدير التفويت - وهذا من الدوران بين الأقل والأكثر.

الاعتراض الثاني: ان هناك اصلاً عملياً حاكماً على اصاله البراءة، وهو الاستصحاب التعليقي لوجوب الفعل الاختياري لو كان زوال العذر قبل الاتيان بالفعل الاضطراري، وقد اختار جملة من المحققين ومنهم صاحب الكفاية (قده) جريان الاستصحاب في القضايا التعليقية.

والجواب:- ان وجوب الفعل الاختياري تعييناً لا يقين سابق به بالخصوص، اذ على فرض الاجزاء خصوصاً بملاك الاستيفاء يكون الواجب من اول الامر هو الجامع بين الفعلين مقيداً كل منهما بحاله، فان اريد من الاستصحاب التعليقي استصحاب وجوب الفعل الاختياري تعليقاً فلا علم بوجوب تعليقي من هذا القبيل، وان اريد

استصحاب الانحصار في تطبيق الجامع على الفعل الاختياري على تقدير ارتفاع العذر، فليس هذا الانحصار حكماً شرعياً ليجري الاستصحاب بلحاظه، بل هو لازم عقلي من باب تعذر احد فردي الجامع.

المسألة الثانية:- ما اذا ارتفع العذر بعد انقضاء الوقت فهل يجب القضاء في خارج الوقت ام لا؟

والبحث حول هذه المسألة يقع في ثلاث نقاط.

- ١- اطلاق دليل القضاء، لمن جاء بالفعل الاضطراري داخل الوقت.
- ٢- امكان تقييد اطلاق القضاء بدليل الامر الاختياري لو كان لدليل القضاء اطلاق.

٣- مقتضى الاصل العملي.

اما البحث في النقطة الاولى فهو بحث اثباتي محله علم الفقه، الا اننا هنا نقول بشكل كلي ان الحال يختلف باختلاف استظهار وتشخيص ماهو الموضوع في دليل وجوب القضاء فلو كان الموضوع فوت الفريضة الفعلية فلا فوت في حق من جاء بالفعل الاضطراري تاخر الوقت، لانه قد جاء بوظيفته الفعلية ولو كان الموضوع فوت الفريضة الشأنية الاولية أي لولا الطوارئ والاعذار، فلا اشكال في وجوب القضاء عليه. ولو كان الموضوع خسارة الملاك وفوته، فيكون المقام شبهة مصداقية لدليل وجوب القضاء، لاحتمال الاستيفاء وعدم الفوت، ولا يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية. نعم قد يحرز الموضوع بالاستصحاب اذا كان المقصود من الفوت عدم حصول الملاك كمفهوم عدمي لا وجودي بمعنى الخسارة المنتزعة من عدم الاتيان وعدم امكان التدارك. واما تشخيص احدي هذه الصيغ في مقام الإستظهار من دليل القضاء فهو في ذمة علم الفقه.

واما البحث في النقطة الثانية - فلو كان لسان دليل الحكم الاضطراري لسان جواز البدار، وقلنا في صورة ارتفاع العذر في داخل الوقت بالاجزاء وعدم وجوب الاعادة، فعدم وجوب القضاء أوضح بلا حاجة الى استيناف بحث وكلام. اما لو فرض انه لم يكن بلسان جواز البدار بل كان مختصاً بصورة ما اذا استمر العذر الى آخر الوقت،

فلا بد من الرجوع الى الوجوه الخمسة المتقدمة للاجزاء في صورة ارتفاع العذر داخل الوقت لنرى مايجري منها في المقام.

اما الوجه الاول وهو دعوى الملازمة العقلية بين الامر بالاضطراري والاجزاء، فقد يقرب جريانه هنا: بأن القيد المتعذر اما ان يكون دخيلاً في الملاك مطلقاً أو في خصوص حال عدم الإضطرار والتعذر فلو كان دخيلاً مطلقاً فلامعنى للامر بالاضطراري داخل الوقت، لفقدانه للملاك بحسب الفرض. ولولم يكن دخيلاً في حال التعذر فقد حصل الملاك ولا معنى للقضاء. هذا ما ذكره المحقق النائيني (قده).^١ والجواب: ان هناك احتمالاً ثالثاً وهو ان يكون القيد المتعذر كالقيام مثلاً دخيلاً في جزء من ملاك الصلاة الادائية وغير دخيل في الجزء الآخر، فيكون المولى قدامر بالصلاة الادائية من جلوس حفاظاً على ملاك الصلاة الادائية بلحاظ ذلك الجزء الذي لا يكون القيام دخيلاً فيه، وامر بالقضاء تداركاً لذلك الجزء الذي كان القيام دخيلاً فيه وقد فات بفوت القيام في الصلاة.

واما الوجه الثاني - وهو الاطلاق المقامي لدليل الامر بالفعل الاضطراري بنكته انه في مقام بيان تمام الوظيفة، فهذا ان تم هناك لايم هنا، ألا بمؤنة زائدة، هي انه يكون بصدد بيان تمام الوظيفة حتى بلحاظ امر آخر خارج الوقت.

واما الوجه الثالث - وهو التمسك باطلاق البدلية والتنزيل بلحاظ تمام المراتب، فهذا ان تم جرى في المقام ايضاً.

واما الوجه الرابع - وهو ما ذكره المحقق العراقي (قده) من استفادة الاجزاء من ظهور الامر في التعيين الذي لايناسب عنده الامع الاجزاء، فهذا لايم هنا ولو فرض تماميته هناك، لان الامر بالاضطراري لا بد وان يكون تعييناً في المقام على كل حال، لان العذر مستوعب لتمام الوقت.

واما الوجه الخامس - الذي حصلناه من كلمات المحقق الاصفهاني (قده) من ان عدم الاجزاء انما يكون لو كان دليل الامر الاختياري امراً بالخصوصية وليس لنا امر

كذلك، فهذا لا يتم في المقام اذا كان دليل القضاء مثل لسان (اقض مافات كما فات) فان هذا اللسان لا ينحصر مفاده بالامر بذي الخصوصية، فانه اذا استمر العذر الى آخر الوقت صدق الفوت على الخصوصية فيشملمها (اقض مافات كما فات).

واما البحث في النقطة الثالثة - فقد ذكر صاحب الكفاية (قده) ان مقتضى الاصل العملي هو البراءة عن وجوب القضاء، وافاد أنّ جريان البراءة هنا اولى من جريانها في المسألة السابقة، اي من جريانها بلحاظ الاعادة.^١

والتحقيق: ان اولوية جريان البراءة عن وجوب القضاء انما يكون بناءً على ان يكون القضاء بأمر جديد، حيث يكون الشك في اصل تكليف جديد، ولا يتوهم فيه مورد للاحتياط او الاستصحاب التعليقي لأنّ عنوان الفوت لا يمكن اثباته حتى بالاستصحاب التعليقي - واما اذا كان القضاء بالامر الاول، بان كان هناك امران. احدهما - بالجامع، والآخر - بايجاد الجامع في الوقت. فع الشك في الأجزاء يكون المقام من الدوران بين التعيين والتخير الذي يرى فيه صاحب الكفاية جريان الاحتياط لا البراءة، لانه سوف يعلم بوجوب الصلاة من جلوس مثلاً عليه داخل الوقت على كل حال - وهذا هو الامر الثاني المختص بالوقت - و يعلم بوجود امر آخر عليه مردد بين ان يكون امراً بالصلاة من قيام على تقدير عدم الاجزاء او بالجامع بينها والصلاة الجلوسية في الوقت - على تقدير الاجزاء - وهذا من الدوران بين التعيين والتخير.

المقام الثاني - في اجزاء الامر الظاهري عن الواقع.

والكلام تارة؛ في فرض انكشاف مخالفة الحكم الظاهري للواقع بالجزم واليقين،
واخرى، في فرض تبدل الحكم الظاهري.

اما اذا فرض انكشاف الخلاف باليقين: فقتضى الاصل والقاعدة هو عدم
الاجزاء، لان الحكم الظاهري لا يرفع الحكم الواقعي، فع انكشاف عدم امتثاله مع
فعليته بحسب الفرض يجب لامحالة الاعادة والقضاء. ولكن قديصار الى الاجزاء بأحد
بيانات اهمها اثنان:

البيان الاول:- ماذهب اليه صاحب الكفاية(ره) من التفصيل بين حكم ظاهري
ثبت بلسان جعل الحكم المماثل للواقع كاصالة الحل والطهارة- في رأيه- وحكم
ظاهري ثبت بلسان احراز الواقع وان كان لباً حكماً ظاهرياً وراء الواقع. ففي الاول
مقتضى القاعدة الاجزاء، بخلاف الثاني، فلوصلى مع اصالة الطهارة ثم انكشف
الخلاف، كان مقتضى القاعدة الاجزاء، وذلك لان دليل اصالة الطهارة او الحل
يوسع من موضوع دليل اشتراط الطهارة او الحل في الصلاة وينقح لنا صغرى الشرط
بجعل الطهارة او الحلية على المشكوكاً .

وقد اوردت مدرسة المحقق النائيني (قده) على هذا البيان مناقشات عديدة نقضاً وحلاً نشير فيما يلي الى جملة منها.

منها - ما اتفق عليه المحقق النائيني (قده) والسيد الاستاذ: من ان حكومة ادلة الاحكام الظاهرية على الواقع حكومة ظاهرية وليست واقعية لان الحكم الظاهري في طول الحكم الواقعي ومتأخر عنه رتبة، فلا يعقل توسعته للحكم الواقعي الا ظاهراً وفي مقام الوظيفة العملية والتي ترتفع بانكشاف الخلاف^١.

وهذا النقاش قابل للدفع: بان اصالة الطهارة في طول النجاسة الواقعية المشكوكة ولكنها ليست في طول شرطية الطهور في الصلاة، فلا مانع من ان تكون حكومته على دليل شرطية الطهارة واقعية.

ومنها - ما ذكره المحقق النائيني والسيد الاستاذ معاً: من ان الحكومة في نظر صاحب الكفاية على ما يذكره في بحوث التعارض منحصرة في التفسير اللفظي بمثل (أي وأعني) ولسان دليل اصالة الطهارة والحل ليس كذلك.

والجواب: من الجائز ان يكون نظر صاحب الكفاية (قده) الى الورود لالحكومة والتنزيل، فكأنه يريد أن يقول انه يتحقق موضوع جديد للطهارة او الحل باصالة الطهارة والحل، وليكن تفسيره للحكومة بذلك بنفسه قرينة على ان مراده هنا الورود لالحكومة نظير ما يقوله في ورود الامارات على الاصول.

ومنها - ما اتفق عليه المحقق النائيني (قده) والسيد الاستاذ معاً: من النقض بسائر احكام الطهارة كاشتراط طهارة ماء الوضوء وطهارة الملاقى ونحو ذلك حيث لا يظن بأحد أن يلتزم بصحة الصلاة او بطهارة الملاقى بعد انكشاف الخلاف فيهما^٢.

وفيه: انه يمكن لصاحب الكفاية ان يجيب على هذه النقوض بفرضية اصولية عهدة اثباتها صغروياً او نفيها في ذمة الفقه، وذلك بان يقول: ان اصالة الطهارة انما توسع موضوع حكم اخذ فيه الطهارة ولا تضيق موضوع حكم اخذ فيه النجاسة، لان

١ - اجود التقريرات، ج ١، ص ١٩٩. محاضرات في اصول الفقه، ج ٢، ص ٢٥٧.

٢ - اجود التقريرات، ج ١، ص ١٩٨.

٣ - اجود التقريرات، ١، وهامشه، ج ١، ص ١٩٩ - ٢٠٠. محاضرات في اصول الفقه، ج ٢، ص ٢٥٤ - ٢٥٥.

اصالة الطهارة توجد طهارة اخرى ظاهرية في مقابل الطهارة الواقعية ولا تنفي النجاسة الواقعية، فاذا ثبت في الفقه ان الطهارة هي الشرط في الصلاة ولكن النجاسة هي المانعة عن صحة الوضوء او الموجبة لتنجس الملاقي كان التفصيل بين الأثرين معقولاً لامحالة.

لا يقال - ان اصالة الطهارة ان لم تدل بالملازمة ولوالعرفية على نفي النجاسة ظاهراً فكيف نصحح الوضوء حينئذ بما ثبتت طهارته باصالة الطهارة؛ وان دلت على ذلك بدعوى الملازمة حتى في مرحلة الظاهر بين الطهارة وعدم النجاسة فاصالة الطهارة كما تحكم وتوسع دليل شرطية الطهارة كذلك تحكم على دليل مانعية النجاسة، فان كانت الحكومة واقعية ثبت الاجزاء في المقامين، وان فرضت ظاهرية فقط فلا اجزاء كذلك. فانه يقال - انما يتم هذا الاشكال اذا كان المراد من الحكومة التنزيل لا ما ذكرناه من ايجاد فرد حقيقي للموضوع بالورود، فانه حينئذ يكون الفرق بين فرض شرطية الطهارة ومانعية النجاسة واضحاً، لان الشرط يتحقق مصداقه الآخر باصالة الطهارة فيجزى، بينما المانع لا بد من انتفاء تمام مصاديقه لينتفي، وباصالة الطهارة لا يمكن نفي النجاسة الواقعية المشكوكه حقيقة بالورود، لان هذا خلف الطولية بين الحكمين وانحفاظ الحكم الواقعي، فليس هذا الا تعبيراً ظاهراً بانتفاء النجاسة المانعية وقد انكشف بعد ذلك وجودها.

نعم يوجد لهذا الكلام لازم لا يدري هل يلتزم به صاحب الكفاية أم لا، وهو انه لو توضحاً بما نجس ظاهراً بالاستصحاب مثلاً - ولورجاء - ثم انكشف الخلاف كان وضوؤه باطلاً اذ كما يفرض توسيع الشرطية الواقعية للطهارة كذلك ينبغي ان يفرض توسيع المانعية الواقعية للنجاسة، الا ان هذا مبني على التزامه بالاجزاء في الاستصحاب ايضاً كما قواه في الكفاية.

ومنها - ما اختص به المحقق النائيني (قده) نفسه وحاصله: ان تصحيح الصلاة الواقعة مع الطهارة الظاهرية بحيث لا تحتاج الى الاعادة بعد انكشاف الخلاف يحتاج الى مجموع امرين.

احدهما - الحكم بالطهارة ظاهراً.

الثاني - توسعة دائرة الشرطية بحيث تشمل الطهارة الظاهرية أيضاً. وهذان مطلبان طوليان يفترض في ثانيهما الفراغ عن الاول، حيث انه لا بد من فرض الطهارة الظاهرية اولاً ثم يقال ان هذا فرد من افراد الشرط أيضاً. ودليل اصالة الطهارة لا يمكنه ان يفي بكلا المطلبين في انشاء واحد لما عرف من الطولية بينهما^١. وان شئت قلت: ان قوله (كل شيء نظيف حتى تعلم انه قدر) اما أن يراد به انشاء الطهارة للمشكوك فيكون المجهول فيه الطهارة الظاهرية لا التوسعة، واما ان يكون قد فرغ فيه عن الطهارة و يراد توسعة اثارها الواقعية، فلا يمكن ان يستفاد منها الطهارة الظاهرية حينئذ.

وفيه: اولاً - ان هذا مبني على تفسير كلام صاحب الكفاية (قده) بالحكومة والتنزيل لا الورود، والا ففي الورود لاحتاج الى نظر الدليل الوارد الى المورد بل التمسك في اثبات الحكم المورد بنفس دليل المورد ولا يتكفل الوارد الآ جعل الطهارة. وثانياً - بناءً على التنزيل والحكومة بامكان صاحب الكفاية ان يجيب على هذا الاشكال: بان موضوع هذا التنزيل ليس هو الطهارة الظاهرية ليقال بانه كيف يمكن لجعل واحد ان يتكفل التوسعة وموضوع هذه التوسعة في وقت واحد، وانما موضوع التنزيل والتوسعة نفس مشكوك الطهارة فكأنه قال (ان مشكوك الطهارة محكوم باحكام الطاهر الواقعي بما هو طاهر) وما يسمى بالطهارة الظاهرية منتزع عن مثل هذا التنزيل لأنه حكم آخر وقع موضوعاً لهذا التنزيل^٢.
والتحقيق في الجواب على كلام صاحب الكفاية (قده) أن يقال:

١ - اجود التقريرات، ج ١، ص ١٩٨.

٢ - الطهارة الانتزاعية ليست كالطهارة الظاهرية لاختلافها في الملاك والجوهر، فان الحكم الظاهري انما يجعل بملك التزام الحفظي بين الاحكام الواقعية المشتبهة، فلا بد من امكان انحفاظها في مورد الحكم الظاهري، بينما على هذا التفسير يكون مشكوك الطهارة كالطاهر الواقعي واقعا، وهذا معناه تخصيص دليل النجاسة الواقعية بحسب الحقيقة، لان النجاسة والطهارة حكمان وضعيان يجعلان بلحاظ الاثار التكليفية المترتبة عليهما، فلو فرض التوسعة الواقعية في تلك الاثار لحالة الشك كان جعل النجاسة الواقعية للمشكوك لغوا صرفا. هذا في اصالة الطهارة واما اصالة الحل فيرد فيها الاشكال علاوة على ما ذكر: بأن دليل (كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام) اذا كان تنزيلا للمشكوك منزلة الحلال الواقعي في آثاره الشرعية كجواز لبسه في الصلاة فدليل التنزيل والحكومة لا يكون ناظرا الا الى الاحكام المجعولة من قبل الشارع نفسه والتي يراد توسعتها او تضييقها في مورد التنزيل، وحينئذ لا يمكن ان يستفاد منه اصالة الحل بمعنى التأمين والبراءة في موارد الشك في حلية شيء وحرمة لان التأمين ليس حكما شرعيا لكي يشمل اطلاق التنزيل بهذا المعنى كما هو واضح.

ان قاعدة الطهارة تقابل دليلين واقعيين، احدهما: دليل نجاسة الشيء، والآخر: دليل اشتراط الصلاة بالطهارة فاذا قايسنا قاعدة الطهارة الى الدليل الاول فن الواضح عدم حكومتها عليه اذ ليست موسعة لموضوعه او مضيقة له، فيدور الامر بين ان تكون مخصصة له كما يظهر من كلام لصاحب الحدائق (قده) او تكون حكماً ظاهرياً مؤمناً عنه. وقدوضحنا في الفقه انها لا تكون مخصصة لدليل النجاسة، وانما هي حكم ظاهري موضوعه الشك في النجاسة والطهارة. وعلى أي حال ان بنينا على ان القاعدة مخصصة لدليل النجاسة فلاشكال في الاجزاء وصحة الصلاة واقعاً وكان خروجاً عن محل الكلام والبحث وعن اجزاء الحكم الظاهري عن الواقعي، فلا بد من افتراض ان القاعدة بلحاظ الحكم الاول ليست الا حكماً ظاهرياً، ويبقى مقياسها مع الحكم الثاني وهو الشرطية وبلحاظ هذا الحكم يوجد احتمالان.

الاول - ان يكون تنزيلاً لمشكوك الطهارة منزلة الطاهر الواقعي بلحاظ عالم الاحكام المجعولة من قبل الشارع والتي منها الشرطية، فتفيد الحكومة الواقعية والتوسعة الحقيقية للشرطية.

الثاني - ان يكون تنزيلاً للمشكوك منزلة الطاهر بلحاظ الجري العملي والوظيفة في حالات الشك والالتباس والتحير، وبناء عليه لا يثبت الاجزاء، لانها لا تفيد اكثر من تحديد الوظيفة العملية أي التأمين في حالة الشك ولا تقتضي سقوط الواقع. والظاهر الأولي لألسنة التنزيل كقوله «ع» (الصلاة بالبيت طواف) وان كان هو الاحتمال الأول أي الحكومة والتوسعة الواقعية للأحكام، بل لا يعقل في اكثر الموارد الا المعنى الاول، الا انه في موارد اخذ الشك في موضوع التنزيل كما يتحمل المعنى الاول يعقل المعنى الثاني ايضاً، وحينئذ ان لم نستظهر من نفس اخذ الشك والتحير في لسان التنزيل ارادة المعنى الثاني ولو بحسب مناسبات الحكم والموضوع العرفية الأرتكازية، فلا أقل من الاجمال المنافي لإمكان اثبات الاجزاء بملك التوسعة الواقعية.

و يؤيد ارادة الاحتمال الثاني في القاعدة ذيل موثقة عمّار حيث تقول: (فاذا علمت فقد قدر) الذي يعني ان مجرد العلم بالقذارة يوجب نفوذ آثار القذارة، ومقتضى اطلاقها انفاذ جميع آثار القذارة حتى الثابتة قبل العلم بها والتي منها بطلان العمل

السابق ولزوم الاعادة، واحتمال هذا الاطلاق كافٍ ايضاً، لسريان الاجمال الى صدر الحديث^١.

البيان الثاني - لاثبات اجزاء الحكم الظاهري مبني على القول بالسببية في حجية الامارات او الاصول، بحيث تكون مصلحة الواقع متداركة بالامارة فلا تجب الاعادة ولا القضاء.

وتفصيل الكلام في هذا البيان: ان الاحتمالات بدوياً في حجية الامارات او الاصول عديدة.

الاول - ما يسمى عند اصحابنا بالسببية الاشعرية: والمقصود منه سواءً صحت النسبة الى الاشعرية ام لا - انه لاحكم في المرتبة السابقة على اداء الامارة او الاصل لمؤداه، فالحكم يتولد بنفس اداء الامارة او الاصل الى شيء وفق مؤداه، وهذا لامحالة يستلزم التصويب والاجزاء معاً، اذ لا امر الا الامر الذي قدامته ولا معنى لانكشاف الخلاف وعدم الاجزاء.

الثاني - ما يسمى عندنا بالسببية المعتزلية، والمقصود منه - سواءً صحت النسبة ام لا - انه توجد احكام في المرتبة السابقة على قيام الامارة او الاصل الا انها احكام مغياة باداء الامارة او الاصل الى خلافها فترتفع ويكون الحكم ما ادى اليه الاصل او الامارة، وهو ايضاً يستلزم التصويب والاجزاء، اذ بعد قيام الامارة والاصل لا يكون هناك واقع لكي ينكشف خلافه.

الثالث - الطريقة الصرفة، وهو ما حققناه واخترناه في مبحث الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي من ان الحكم الظاهري لم ينشأ الا لاجل الحفاظ على الملاكات

١ - قد يقال: ان هذا الاشكال انما يرد على صاحب الكفاية بناءً على ارادة الحكومة بمعنى التنزيل واما اذا اراد الحكومة بمعنى الوجود ويجابد المصداق حقيقة فالحكم بالطهارة على المشكوك معها كان معناه وملاكه يكون محققاً لهذا المصداق لان المشكوك سوف يكون محكوماً عليه بأنه طاهر على كل حال فيكون وارداً على دليل الشرطية وموسعاً لها بالورود.

فالاولى أن يقال: في جواب صاحب الكفاية انه اذا اراد بالحكومة الوجود فظاهر دليل شرطية الطهور او الحلية في الصلاة شرطية الطهارة والحلية الواقعتين اي الناشئين عن ملاكاتها الواقعية لا مجرد اعتبار الطهارة والحل وانسانها باي ملاك كان كما في موارد اعتبار الاحكام الظاهرية التي تكون بملاك التزام الحفظي، وان اراد الحكومة بمعنى التنزيل ورد عليه: اضافة على ما ذكرنا اشرونا اليه في الهامش المتقدم من انه لا يمكن الجمع بين الحكم الظاهري والتنزيل بمعنى التوسعة الواقعية في الاثار واستفادة ذلك من دليل واحد.

الواقعية المتزامنة في مرحلة الحفظ بقدر الامكان، وهذا يساوق عدم التصويب وعدم الاجزاء، لان مقتضاه بقاء الحكم الواقعي في موارد الاحكام الظاهرية على اطلاقها وفعاليتها فتجب الاعادة والقضاء.

الرابع - افتراض مصلحة في مؤدى الامارة او الاصل تحفظاً على ظهور الامر بسلك الامارة او الاصل في نشوئه من مصلحة حقيقية لمؤداهما، وهذا نحو من السببية في قبال الطريقة ولكنه لا يقتضي التصويب ولا الاجزاء، اذ لم يفترض بهذا المقدار ان المصلحة الظاهرية هذه لا بد وان تكون من سنخ المصلحة الواقعية بحيث تستوفي بها، فيكون مقتضى اطلاق الحكم الواقعي عدم التصويب وعدم الاجزاء.

الخامس - القول بالسببية بمعنى وجود مصلحة في جعل الحكم الظاهري لاجل دفع شبهة ابن قبة من قبح تفويت مصلحة الواقع، بدعوى ان هذا التفويت انما يكون قبيحاً اذا لم يكن مصلحة في نفس هذا التفويت، كما تصوره بعضهم في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي، وبناءً عليه لا تصويب ولا اجزاء ايضاً، اذ لم يفرض تدارك المصلحة الواقعية المحفوظة بأي وجه.

السادس - السببية بمعنى المصلحة السلوكية التي جاءت في كلمات المحقق النائيني (قده) في مقام دفع شبهة ابن قبة وفرقها عن سابقتها ان المصلحة هناك فرضت في نفس جعل الحكم الظاهري، وهنا تفرض في عمل المكلف بعنوانه الثانوي الذي هو سلوك الامارة، وعلى مقدار هذا السلوك وما يستلزمه من التفويت لمصلحة الواقع لاكثر، فاذا ارتفع الجهل في الاثناء وجبت الاعادة فلا اجزاء، لان سلوك الامارة لم يفوت عليه اكثر من فضيلة اول الوقت لأصل الفريضة، لان التدارك الثابت ببرهان قبح التفويت لا يقتضي اكثر من ذلك، ومقتضى اطلاق دليل الواقع وجوب الاعادة. واذا ارتفع الجهل خارج الوقت فان قلنا ان القضاء بالامر الاول فيجب القضاء بلا اشكال، لان التدارك انما هو بمقدار مافات، وهو مصلحة الوقت لا اصل الفعل الواجب^١، واذا كان بأمر جديد فقد ذكر السيد الاستاذ بأنه لا يجب القضاء،

لانه فرع الفوت وخسارة مصلحة الفريضة، والمفروض انها متدركة جميعاً بسلوك الامارة في داخل الوقت، فيثبت الاجزاء بهذا المقدار.^١

وفيه: ان المصلحة السلوكية انما تثبت ببرهان قبح التفويت بمقدار لولاها لزم فوات المصلحة بلا تدارك اصلاً، وهذا البرهان لا يقتضي اكثر من وجود مصلحة سلوكية بمقدار مصلحة الوقت التي لا يمكن تداركها اصلاً، واما مصلحة اصل الفعل الذي يمكن تداركه بالقضاء - كما هو ظاهر دليل القضاء - فلا وجه لان نستفيد من دليل الحكم الظاهري تداركها، فان مدرك هذا التقييد هو الضرورة والبرهان، والضرورات تقدر بقدرها لا اكثر، فيجب القضاء كما هو مقتضى ظاهر دليله.

هذا اذا فرضنا ان مصلحة القضاء مصلحة مستقلة عن مصلحة الاداء، واما اذا فرضنا استظهارها انها نفس مصلحة الفعل الباقية بعد الوقت ايضاً فلا فوت لها اصلاً بسلوك الامارة او الاصل، الا ان هذا رجوع بحسب الروح الى فرض ان القضاء بالامر الاول.

وهكذا تكون النتيجة على هذا الوجه ايضاً عدم التصويب وعدم الاجزاء لافي الوقت ولا خارجه، نعم يلزم التصويب بمقدار انه لو استمر الجهل الى ان مات المكلف ولم ينكشف له الخلاف لافي داخل الوقت ولا خارجه لم يكن قد فات شيء، حيث انه لا بد من فرض تدارك المصلحة الواقعية لاصل الفعل ايضاً في حقه بسلوكه للامارة او الاصل، وهذا المقدار ربما يقال انه لا دليل على محذوريته.

وقد تحصل: انه بناءً على هذه الاحتمالات الستة يكون الاجزاء والتصويب متلازمين ثبوتاً وارتفاعاً، فعل الاولين يثبت الاجزاء ولكنه يثبت التصويب ايضاً، وعلى الاحتمالات الاخرى التي لا تصويب فيها ينتفي الاجزاء ايضاً.

السابع - ما ذكره المحقق الاصفهاني (قده) بهدف تحصيل وجه يصور فيه الاجزاء دون الوقوع في محذور التصويب، وذلك بافتراض مصلحة في مؤدى الامارة المخالفة للواقع بما هو مؤدى ايمارة مخالفة للواقع، وهي مصلحة في عرض مصلحة الواقع، أي ان

المؤدى' مشتمل على الملاك المطلوب الا انه في هذا العنوان الثانوي لافي المؤدى' بعنوانه الاولي، وهذا يوجب الاجزاء لحصول الغرض^١ ولا يوجب التصويب وتبدل الامر الواقعي التعييني بالواقع الى الامر بالجامع بينه وبين مؤدى الامارة المخالفة بما هو مؤدى' امارة مخالفة، لاستحالة ذلك^٢، ويمكن بيان هذه الاستحالة بأحد وجوه ثلاثة.

الاول - ان الامر بالجامع يستحيل جعله لانه يستحيل وصوله الى المكلف، اذ لولم يعلم المكلف بان الامارة مخالفة للواقع لم يعلم بتوجه الامر بالجامع اليه، لانه معلق على اداء الامارة الى خلاف الواقع، ولوعلم بانها مخالفة للواقع سقطت عن الحجية. وفيه: بالامكان فرض الامر التخييري بالجامع مع اخذ قيد الامارة المخالفة في احد شقي الواجب التخييري لالوجوب، فالوجوب من اول الامر مطلق ثابت في حق كل احد وليس مقيداً بقيام امارة مخالفة للواقع، ومن قامت عنده الامارة يعلم بأنه يمثل هذا الجامع ضمن احد شقيه على كل حال.

الثاني - ان الجامع بين الواقع ومؤدى امارة مخالفة للواقع ليس له تقرر لولا الامر التعييني بالواقع، اذ لو كان الامر الواقعي تخييرياً لم تكن الامارة متعلقة بما يخالف الواقع، فيكون الجامع غير معقول.

وفيه: ان الجامع له تقرر وثبوت بقطع النظر عن الامر التعييني بالواقع، اذ من الواضح اننا يمكننا ان نتصور مفهوم الجامع بين الواقع ومؤدى امارة تعلقت بخلاف الواقع، سواءً تعلق امر تعييني بالواقع ام لا، نعم تحقق احد فردي هذا الجامع خارجاً - وهو الاتيان بمؤدى امارة مخالفة للواقع - موقوف على تعلق امر تعيني بالواقع، اذ لولا ذلك لما امكن تحقيق عمل يكون مؤدى امارة مخالفة للواقع، وهذا يعني ان الامر والارادة التعينية بالواقع انما يجعله المولى ليتمكن العبد من الفرد الثاني للجامع الذي فيه الملاك، وقد حققنا في محله ان الارادة يستحيل ان تنبثق من مصلحة مترتبة على نفسها لافي متعلقها، فهذا التصوير للسببية بنفسه مستحيل من هذه الجهة.

الثالث - ان تحقق الملاك في الجامع منوط بتعلق الامر بالواقع تعييناً، اذ لولا ذلك

١ - نهاية الدراية، ج١، ص ١٥٧ - ١٥٨.

٢ - نفس المصدر السابق، ج١، ص ١٥٥.

لم تكن الامارة متعلقة بما يخالف الواقع، فلا يمكن ان يوجب ذلك انقلاب الامر التعييني الى الامر التخيري بالجامع، فان الشيء يستحيل ان ينفي علته و يلزم من وجوده عدمه.

ويرد عليه: اولاً - النقض: بان الوصول الى هذه النتيجة المستحيلة وهي لزوم نفي الشيء لعلته وبالتالي لنفسه كان لمجموع أمرين: أحدهما - افتراض تولد ملاك في الجامع من الامر التعييني - بالواقع، والآخر - افتراض انه اذا صار الملاك في الجامع لامحالة ينتفي الامر التعييني بالواقع و يتبدل الى الامر التخيري بالجامع، فلماذا يكون فساد النتيجة برهاناً على بطلان الثاني فليكن برهاناً على بطلان الامر الاول.

وثانياً - الحل: بأن كون الملاك في الجامع ليس منوطاً بتعلق الامر التعييني بالواقع، وانما امكانية الاتيان بالفرد الثاني من هذا الجامع خارجاً وهو العمل بمؤدى امارة مخالفة للواقع هو المتوقف على تعلق الامر التعييني بالواقع.

وهكذا يتلخص من كل ما ذكرناه: ان الاجزاء والتصويب في الحكم الظاهري متلازمان، ففي الاحتمالين الاولين يثبت الاجزاء والتصويب معاً وفي مابعدهما من الاحتمالات الاربعة لا تصويب ولا اجزاء، والاحتمال السابع في نفسه لم يكن معقولاً.

الا ان هذه الملازمة بين الاجزاء والتصويب بناء على السببية انما هو في الاجزاء على اساس الاستيفاء، واما الاجزاء بملاك التعذر وعدم امكان التدارك فبالامكان ثبوتاً تحققه من دون تصويب، وذلك كما اذا فرضنا ان الحكم الظاهري يتضمن مصلحة مضادة مع مصلحة الواقع بحيث لا يمكن تحصيلها معاً، فع تحصيل احدهما تتعذر الاخرى من دون ان يلزم التصويب والامر بالجامع بينهما، لان المصلحة الواقعية تعيينية.

لا يقال - اذا فرض ان مصلحة الحكم الظاهري مساوية مع مصلحة الحكم الواقعي في الاهمية انقلب الامر التعييني بالواقع الى التخيري بينها بعد عدم امكان الجمع، اذ لا ترجيح لاحدهما على الاخرى وهو التصويب، واذا فرض انها اقل من مصلحة الواقع بمرتبة لزومية فلامعنى للامر الظاهري، لانه مفوت للواقع الالهم.

فانه يقال: يمكن اختيار كلاً من الشقين ودفع الاشكال. أما على الاول، فلأننا نفترض تعيينية المصلحتين معاً، بحيث لولا المضادة بينها لأمر بها معاً، الا ان القصور في قدرة المكلف خارجاً على الجمع، لمكان المضادة بينهما، فيقع التزام بينهما، والتزام انما يوجب رفع اليد عن الامر التعييني بكل منهما عند وصول الاثر الاخر، اما اذا وصل أحدهما دون الآخر فلا محذور في بقاء الآخر على اطلاقه، وفيما نحن فيه لا يصل الحكم الواقعي والظاهري معاً بل دائماً يصل أحدهما، فالمقتضي للامر التعييني بالواقع وهو المصلحة التعيينية موجد والمانع وهو التزام مفقود، لان التزام بين الامرين فرع وصولهما خلافاً لباب التعارض فلا تصويب^١.

واما على الثاني وهو فرض عدم اشتمال الحكم الظاهري الا على مصلحة اقل من مصلحة الواقع، فاشكال لزوم التفويت هو اشكال ابن قبة المعروف في باب الجمع بين الاحكام الظاهرية والواقعية، والمفروض الاجابة عليه اما بان الفوت شيء لا بد منه على كل حال، وهو الجواب بناءً على الطريقة، او بجواب من قبيل دعوى وجود مصلحة في التفويت او غير ذلك.

هذا كله فيما اذا انكشف الخلاف باليقين.

واما اذا انكشف خلاف الحكم الظاهري بالتعبد:

فتارة: يكون هذا الانكشاف بامارة مثبتة لجميع اللوازم، واخرى: يكون بأصل

عملي.

فاذا كان انكشاف الخلاف بالامارة، كما اذا افتى بوجوب الجمع بالاستصحاب

١ - لا يقال: في باب التزام يكون الوصول شرطاً في القيد لا المقيّد، اي كل واجب يكون مقيداً لبا بعدم الاشتغال بضد واجب واصل سواء كان الواجب المقيّد واصلًا ام لا، لان هذا التقييد اللبي الذي به اخرجنا باب التزام عن التعارض لتقييد واقعي في كل خطاب وليس من شؤون حكم العقل بوجوب امتثال الخطاب ليكون قيدا له في مرحلة الوصول فقط، وعليه فالامر الواقعي لا محالة لا بد وان يكون مشروطاً بعدم امتثال الامر الظاهري التزاماً لانه واصل بحسب الفرض فيكون وجوبه تخييراً لا تعييناً.

فانه يقال: في خصوص المقام حيث ان الواجب التزام ظاهري يرتفع موضوعه بوصول الواجب الواقعي فلا موجب لتقييد الواجب الواقعي بعدم وصول الظاهري، بل يبقى على اطلاقه وتعيينته. نظير ما يقال في المشروط بالقدرة العقلية بالنسبة الى المشروط بالقدرة الشرعية، اذ لا يلزم من هذا الاطلاق محذور التنافي لا ذاتاً ولا بلحاظ مرحلة الامتثال والداعوية، اما الاول فواضح، واما الثاني فلانه في فرض الدعوية والامتثال الذي هو فرض التنجز والوصول يكون الخطاب الظاهري مرفوعاً فتأمل جيداً.

ثم عثر على رواية معتبرة تدل على وجوب الظهر تعييناً، فالصحيح عدم الاجزاء ولزوم الاعادة والقضاء، لان ذلك مدلول التزامي للامارة نفسها على كل تقدير.

وإذا انكشف الخلاف بالاصل فهناك صبور عديدة نذكر فيما يلي أهمها:

الاولى - ان ينكشف الخلاف بالاستصحاب في شبهة موضوعية، كمن توضعاً فشك في اثناء وضوئه وبنى على قاعدة التجاوز فيه ثم ظهر له بحجة اخرى اجتهاداً أو تقليداً عدم جريانها في اجزاء الوضوء، فجرى في حقه استصحاب عدم الاتيان بالجزء المشكوك من وضوئه.

وفي هذه الصورة لا اشكال في وجوب الاعادة في داخل الوقت بحكم هذا الاستصحاب، بل وباصالة الاشتغال ايضاً لان الشك في الفراغ من الامثال.

واما اذا كان الانكشاف خارج الوقت، فايضاً لا اشكال في وجوب القضاء لوقيل بانه بالامر الاول، او قيل ان موضوعه عدم الاتيان الثابت بالاستصحاب، واما اذا كان موضوعه الفتور فقد ذكر صاحب الكفاية انه لا يمكن اثباته باستصحاب عدم الاتيان لانه مثبت^١، فيكون المرجع اصالة البراءة عن وجوب القضاء. وهذا الكلام رغم فنيته يرد عليه نقض يصعب الجواب عليه، وهو انه يلزم منه عدم وجوب القضاء حتى اذا انكشف الخلاف في الوقت ولكنه قصر ولم يعد الى ان خرج الوقت، اذ سوف يشك ايضاً في توجه امر جديد اليه، ولا يمكن اثبات موضوعه بالاستصحاب فتجرى البراءة.

وقديقال: بأن المكلف في هذا الفرض يصدق عليه انه قد فاتة الفريضة الواجبة عليه ظاهراً بالاستصحاب فيجب عليه قضاؤها، نعم اذا لم يكن الاستصحاب واصلاً اليه لا يصدق عليه الفتور والخسارة لان حقيقة الحكم الظاهري متقومة بالوصول والتنجز.

وقديجاب: بان ظاهر دليل وجوب القضاء بعد فرض انه امر جديد الوجوب الواقعي كما هو الحال في سائر الاوامر، وحينئذ موضوع هذا الوجوب الواقعي ان كان

هو فوت الواقع فلا يمكن احرازه، وان كان الاعم من فوت الفريضة الواقعية او الفريضة الظاهرية لزم ان من جرى في حقه الاستصحاب داخل الوقت ولم يعد حتى خرج الوقت يجب عليه القضاء في خارج الوقت كوجوب واقعي أي حتى اذا انكشف بعد الوقت ان صلاته في الوقت كانت صحيحة مطابقة للمأمور به وهذا ايضاً لا يظن بفقهاء ان يلتزم به.

ويمكن حل الاشكال: بان دليل القضاء حيث انه بمناسبة التدارك لمافات على المكلفين داخل الوقت فلا ينبغي قياسه على الاوامر الابتدائية الصرفة، بل لا يبعد استظهار كونه تبعاً للشيء المتدارك، كقاعدة الميسور، فان كان المتدارك واجباً فهذا واجب وان كان ظاهرياً فهذا ظاهري ايضاً يرتفع بانكشاف صحة الفريضة الواقعية، وهذا يتم التفصيل بين من انكشف له الخلاف في داخل الوقت وقصر ولم يعد حتى خرج الوقت فيجب عليه القضاء لمافات من الفريضة المتنجزة عليه في الوقت طالما لم ينكشف له صحة عمله الواقعي، وبين من انكشف له الخلاف في خارج الوقت.

الثانية - نفس الصورة الاولى ولكن مع فرض الشبهة حكيمية لاموضوعية، كما لو فرض ثبوت وجوب الظهر عليه بدليل اجتهادي ثم عدل عن ذلك ووجد خللاً في مدركه فاستصحاب بقاء وجوب الجمعة الثابت في عصر الحضور مثلاً، ففي الوقت يجب الاتيان بها وفي خارج الوقت يجب القضاء - وقضاء الجمعة بالظهر لا محالة - بناءً على انه بالامر الاول او ان موضوعه عدم الاتيان لا الفوت.

وقد يقال بوجوب القضاء حتى لو قيل بان موضوعه الفوت، وذلك لان الموضوع مركب من جزئين فوت شيء وان يكون واجباً، وفي المقام قد فاتت الجمعة بالوجدان، وهو واجب بالاستصحاب فيثبت وجوب القضاء خلافاً للصورة الاولى.

وفيه: ان استظهار التركيب بين القيود وان كان صحيحاً في موضوعات التكاليف الا ان عنوان الفوت ليس منتزعا من مجرد عدم الاتيان بشيء بل منتزع من خصوص عدم اتيان ما فيه مزية ونفع، فن ترك في النهار صلاة ثلاث ركعات وهي غير مشروعة لا يقال عنه انه فاتته، وهذا يعني ان عنوان الفوت منتزع من ترك الواجب بما هو واجب فلا يمكن اثباته باستصحاب وجوب الشيء.

الثالثة - ماذا كان الاصل العملي الجاري في حقه اصالة الاشتغال بملاك منجزية العلم الاجمالي، كما اذا عدل عن رأيه بوجوب الظهر مثلاً تعييناً فحصل له علم اجمالي بوجوب الظهر او الجمعة، او حصل له العلم الاجمالي بوجوب القصر او التمام فيمن عمله يتوقف على السفر بعد ان كان يرى وجوب التمام عليه.

وهنا لاشكال في وجوب الاحتياط قبل العمل وانما الكلام في فرضين:
الاول - ان لا يصلي داخل الوقت الا احدهما حتى خرج الوقت فهل يجب عليه القضاء أم لا؟

الثاني - ان يحصل له هذا الانكشاف بعد أن صلى الجمعة مثلاً، فهل يجب عليه الظهر احتياطاً أداءً في داخل الوقت وقضاءً خارجه ام لا؟

اما في الفرض الاول - فاثبات وجوب القضاء عليه يمكن ان يقرب بوجوه:
الاول - الاستناد الى ما ذكرناه فيما سبق من تبعية الامر القضائي للاداء، فكلمة ثبت امر ادائي ولوظاهراً وتنجز على المكلف فلم يأت به وجب قضاؤه كذلك، وهذا الوجه تطبيقه هنا لا يخلو من اشكال، لأنه متوقف على افتراض ان دليل القضاء يشمل الوظائف المقررة بحكم العقل، ولا ينظر الى فوت الأحكام الشرعية بالخصوص.

الثاني - التمسك باستصحاب عدم الاتيان بالواجب الواقعي بناءً على ان الموضوع عدم الاتيان. وفيه: انه لاشك هنا فيما آتي به وما لم يوت به، وعنوان الواجب بما هو واجب ليس موضوعاً للقضاء وانما الموضوع واقع الواجب، ولا شك فيه.

الثالث - العلم الاجمالي من اول الامر بوجوب الجمعة عليه أداءً او الظهر خارج الوقت قضاءً لولم يأت بها داخل الوقت، وهو من العلم الاجمالي في التدريجيات.
وفيه: انه ليس علماً اجمالياً بالتكليف على كل تقدير، الا اذا كان عازماً وجازماً من اول الامر انه لا يأتي بالظهر داخل الوقت على كل حال.

الرابع - ان القضاء بالامر الاول وقد تنجز على المكلف بالعلم الاجمالي فيجب الاحتياط وتفرغ الذمة عنه من غير فرق في داخل الوقت او خارجه.
وهذا الوجه لو تم مبناه تم هنا ايضاً، الا ان المبنى كما عرفت غير تام.

الخامس - ان المكلف يعلم اجمالاً بوجوب صلاة الظهر عليه خارج الوقت او

وجوب الجمعة عليه في الجمعة القادمة، وهو علم اجمالي في التدرجيات وعلم بتكليف فعلي في ظرفه على كل تقدير.

وهذا الوجه يتم في الواجبات التكرارية، كالظهر والجمعة، لاني مثل القصر والتمام الذي لا يعلم فيه بان الحالة سوف تتكرر على كل حال، ولذلك كان الحكم بوجود القضاء في غير الواجبات التكرارية مبنياً على الاحتياط

واما في الفرض الثاني - اي ما اذا حصل له هذا العلم الاجمالي بعد ان ادى احد طرفيه، كما اذا صلى الجمعة ثم حصل له العلم الاجمالي في داخل الوقت او خارجه، فهنا لايجري الوجه الاول والثالث والرابع حتى لو تم شيء منها في الفرض السابق، اذ العلم الاجمالي منذ ان يتشكل يكون احد طرفيه خارجاً عن محل الابتلاء، فلا يكون منجزاً ليجب على المكلف طرفه الآخر اعادة داخل الوقت او قضاء خارجه، كما ان الوجه الثاني والخامس يجريان هنا ان كانا جاريتين في الفرض السابق حرفاً بحرف.

الرابعة - اذا كان الاصل العملي اصالة الاشتغال على اساس الدوران بين الاقل والاكثر، بناءً على اصالة الاشتغال فيه لامن باب منجزية العلم الاجمالي بوجود الاقل او الاكثر - فانه يكون رجوعاً الى الصورة السابقة - بل من باب الشك في حصول الغرض وسقوط الوجوب، وتجري الوجوه المتقدمة لاثبات الاعادة او القضاء في الصورة السابقة هنا باستثناء الوجه الخامس منها، اذ لايمكن ان يقال انه يعلم اجمالاً بوجود الاكثر عليه الآن أو الاقل في الزمان القادم، لان الاقل معلوم الوجوب في الزمن القادم على كل حال.

وقد تحصل من مجموع ماتقدم في هذا البحث: انه متى ما كان لدليل الامر الواقعي اطلاق فمقتضى القاعدة عدم اجزاء الحكم الظاهري ولزوم الاعادة داخل الوقت والقضاء خارجه في غالب الفروض، وبنحو الاحتياط في بعضها ما لم يرد مخصص لمقتضى القاعدة اي لاطلاق دليل الحكم الواقعي، كما ورد في الصلاة حديث لاتعاد، او لم يكن دليل الحكم الواقعي مطلقاً كما في الادلة اللبية على بعض الاجزاء والشرايط والتي قد لا تشمل حالة تبدل الحكم والوظيفة اجتهاداً او تقليداً. وتحقيق موارد هذا القصور في مقتضى او ثبوت المخصص المانع في ذمة علم الفقه.

وبما تقدم من عدم اجزاء الامر الظاهري يظهر الوجه في عدم اجزاء أمر تخيلي وهمي، كما اذا تصور حكماً ظاهرياً أو واقعياً ثم انكشف له عدمه، فانه في هذه الحالة لاجزاء بطريق اولى، اذ لا يتم هنا شيء من البيانين المتقدمين لاجزاء الحكم الظاهري عن الواقعي من حكومة هذا الأمر على الحكم الواقعي وتوسعته لدائرة موضوعه، أو سببته لمصلحة اخرى، كما هو اوضح من ان يخفى.

مقدمة الواجب

- تعريف مقدمة الواجب
- تقسيمات الواجب
- ١ - الواجب المشروط
- ٢ - الواجب المعلق
- المقدمات المفوتة للواجب
- وجوب التعلم
- ٣ - الواجب الغيري
- حكم الشك في الواجب الغيري
- قرينة الواجب الغيري
- اطلاق الوجوب الغيري أو اختصاصه ببعض الحصص
- ثمرة القول بالواجب الغيري
- دليل الوجوب الغيري
- مقدمة المستحب والمكروه والحرام

مقدمة الواجب

والمراد بها مقدمات وجود الواجب اي مايتوقف ايجاد الواجب على ايجاده، لامقدمات الوجوب، والفرق بينها ان الوجوب مشروط ومقيد بالمقدمات الوجوبية بخلاف المقدمات الوجودية، وهذا الفرق ناجم من فرق آخر بينها بلحاظ عالم الملاك ، فان مقدمات وجود الواجب لا تكون دخيلة في اتصاف الفعل بكونه ذا ملاك ومصالحة، بخلاف مقدمة الوجوب فانها اذا كانت اختيارية ومقدورة للمكلف لا محالة يكون وجودها دخيلاً في الاتصاف ولهذا اخذ قيداً وشرطاً للوجوب ومن هنا لايتوهم ترشح الوجوب عليها.

كما ان المراد بوجوب مقدمة الواجب ليس اللابدية التكوينية فانها عين المقدمة، ولا اللابدية العقلية بمعنى عدم صحة الاعتذار عن ترك ذي المقدمة بتركها، لوضوح ذلك وعدم نقاش فيها، ولا الوجوب المولوي المجعول بالجعل المستقل على عنوان المقدمة الاجمالي او التفصيلي لوضوح ان هذا موقوف على التفات المولى الى المقدمة مع انه قد لايطلع اولا يلتفت الى مايتوقف عليه الواجب اصلاً. وانما المقصود الوجوب المولوي المجعول على المقدمة ارتكازاً وشأناً بحيث لوالتفت اليها لطلبها.

كما ان البحث ليس عن الدلالة الالتزامية اللفظية للأمر بشيء على وجوب

مقدماته، بل البحث في مطلق الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدماته سواءً كانت هذه الملازمة بينة بحيث تشكل دلالة لفظية التزامية ام لا، اذ لا مبرر لقصر البحث على ذلك بالخصوص بعد ان كانت النتائج المطلوبة من هذا البحث غير مقصورة على ذلك كما هو واضح.

ثم انَّ البحث عن المقدمات وقيود الواجب يقع ضمن فصلين رئيسيين.

الفصل الأول

«في تقسيمات المقدمة»

قسمت المقدمة الى وجوبية ووجودية كما تقدم، والى عقلية وشرعية وعادية، والى مقدمات الوجود ومقدمات الحصّة، والى داخلية وخارجية، والى الشرط المقارن والمتقدم والمتأخر. ولا اثر للحديث عن هذه التقسيمات التي ذكرها من حيث ما هو المهم وهو انه متى ما تحققت المقدمة جاء النزاع في وجوبها سواء كانت ذاتية، وهي المسماة بالعقلية، او شرعية عرضية نشأت من تقييد الواجب بفعل، كالوضوء، فيصبح الواجب المقيد بما هو مقيد متوقفاً عليه. نعم التقسيم الاخير يستحق البحث من ناحية الاشكال الواقع في معقولة الشرط المتأخر بل المتقدم ايضاً، فلا بد من التعرض له فنقول:

«الشرط المتأخر»

أمتن صيغة للاشكال في معقولية الشرط المتأخر ان يقال: ان الشرط المتأخر اما ان يؤثر في مشروطه أولاً الثاني خلف معنى الشرطية والاول يؤدي اما الى تأثير المعدوم في الموجود اذا اريد ان يكون الشرط مؤثراً في المشروط حين تحقق المشروط في الزمان المتقدم، او الى تغيير وقلب الواقع عما وقع عليه اذا اريد ان يكون مؤثراً فيه حين تحقق الشرط في الزمان المتأخر، وكلاهما محال عقلاً.

ولحل هذا الاشكال ينبغي البحث في مقامات ثلاثة

١- في الشرط المتأخر للوجوب.

٢- في الشرط المتأخر للواجب.

٣- فيما أحقه صاحب الكفاية بالشرط المتأخر وهو الشرط المتقدم.

اما المقام الاول - وهو الشرط المتأخر للوجوب، كما اذا اوجب المولى الصيام في النهار على المستحاضة مثلاً مشروطاً بان تغتسل في الليلة القادمة.

وقد ذكر صاحب الكفاية (قده) في هذا المجال ان ما هو الشرط للوجوب انما هو الوجود اللحاطي الذهني للشرط المتأخر لا الخارجي، لان الحكم والوجوب أمر قائم في نفس المولى لا في الخارج، فهو بحاجة الى لحاظ الشرط لا اكثر ولحاظ الشرط المتأخر

مقارن مع الحكم وليس متأخراً عنه ليرد المحذور.^١

واعترضت على هذا الكلام مدرسة المحقق النائيني (قده) بان هذا خلط بين الوجوب بمعنى الجعل والوجوب بمعنى المجمعول، فان الجعل كقضية حقيقية شرطية لايتوقف على وجود الشرط والموضوع خارجاً وانما يكفي لحاظه وتقديره من قبل الجاعل، واما المجمعول وهو الحكم الفعلي فلا محالة متوقف على فعلية الشرط وتحققه خارجاً فاذا كان متأخراً عنه لزم محذور تأثير المتأخر في المتقدم.^٢

وتحقيق الكلام في هذا المقام ان اشكال استحالة الشرط المتأخر للوجوب له ثلاثة مواقع، فانه تارة: يثار بلحاظ عالم الجعل، واخرى: بلحاظ عالم المجمعول، وثالثة: بلحاظ عالم الملاك.

اما بلحاظ عالم الجعل فتارة: يقرب المحذور فيه بصيغة استحالة تأثير المتأخر في المتقدم. وجوابه: ما ذكره المحقق الخراساني (قده). واخرى: يقرب بما يستفاد من كلمات المحقق النائيني (قده). كمحذور آخر يرد حتى اذا افترض ان الشرط هو اللحاظ للشرط، وحاصله لزوم التهافت في عالم اللحاظ لدى الجاعل^٣، لان المولى اذا اراد ان يوجب على العبد مثلاً صوم يوم السبت على تقدير ان يغتسل في ليلة الاحد فلا بد له من تقدير ولحاظ صدور الغسل منه في ليلة الاحد، وهذا التقدير تقدير إنتهاء يوم السبت ومضيه والفراغ عنه فكيف يمكنه ان يوجب على هذا التقدير صوم يوم السبت؟

والجواب: ان تقدير الغسل في ليلة الاحد لا ينحصر في تقديرها ماضية وفي الزمان السابق بل امر التقدير والفرض واللحاظ بيد الملاحظ، فله ان يقدر ذلك مستقبلياً اي يقدر ان العبد سوف يصلي في الليلة القادمة، لان تحديد ظرف المقدر من حيث فرضه مستقبلياً او ماضياً يكون بيد المقدر نفسه فلا يلزم أي تهافت في اللحاظ.

واما بلحاظ عالم المجمعول، فقد تقدم تقريب الاشكال فيه عن مدرسة المحقق

١ - كفاية الاصول، ج ١، ص ١٤٥-١٤٦.

٢ - محاضرات في اصول الفقه، ج ٢، ص ٣١١-٣١٢.

٣ - اجود التفريعات، ج ١، ص ٢٢٥-٢٢٦.

النائبي (قده). والجواب: ما سنذكره في بحث الواجب المشروط من انكار وجود عالم حقيقي باسم عالم المجمعول، لانه لو اريد بالمجمعول الذي يفرض تحققه بعد تحقق الجعل حين فعلية موضوعه وجود شيء نسبته الى الجعل انه مجعول ذلك الجعل، فهذا غير معقول، لان الجعل والمجمعول كالايجاد والوجود شيء واحد مختلفان بالاعتبار والاضافة. ولو اريد وجود شيء نسبته الى الجعل نسبة المسبب والمقتضى الى المقتضى والسبب والذي قديتأخر عنه في الوجود، فان اريد بذلك حصول مسبب في الخارج فهو واضح البطلان، وان اريد حصول مسبب وحالة في نفس المولى حين تحقق الموضوع نسميه بالوجوب الفعلي فهو أيضاً واضح الفساد، اذ يكفي في فعلية الحكم تحقق الموضوع في الخارج ولو لم يطلع المولى عليه ولم يلتفت اليه اصلاً او اعتقد خطأ عدمه، فليس الوجوب الفعلي - المجمعول - الا امراً تصورياً بمعنى ان الجاعل عندما يجعل الوجوب على المستطيع يرى بنظره التصوري وبالحمل الاولي كأنه قذف بهذا الوجوب على المستطيع عندما يصبح مستطيعاً. وهذا انكرنا ما اصطالحوا عليه بالوجوب الفعلي او فعلية الوجوب، فان كل وجوب فعلي منذ فعلية جعله. نعم تحصل هناك فاعلية ومحركة عقلاً لهذا الجعل عندما يتحقق موضوعه في الخارج وينطبق على المكلف، فباب المجمعول ليس اكثر من باب الانطباق والانتزاع ولا ربط له بباب التأثير والتأثر، وباب الانطباق والانتزاع ثابت بقطع النظر عن الحكم والوجوب من قبل المولى، فيقال مثلاً فلان سيغتسل في الليلة القادمة، ولا يعني ذلك تأثير شيء متأخر في زمان متقدم.

واما بلحاظ عالم الملاك، فقد يتصور صعوبة دفع الاشكال فيه، باعتبار ان شرط الوجوب - على ما تقدم - يكون مؤثراً في اتصاف الفعل بانه ذو ملاك ومصلحة، وهو امر تكويني خارجي يكون المؤثر فيه الشرط بوجوده الخارجي لا اللحاظي، فيلزم محذور تأثير المتأخر في المتقدم.

والجواب - أن الشرط المتأخر يمكن ان يفترض دخله في الملاك والحاجة الى

الواجب المتقدم باحد نحوين:

١ - ان يكون دخيلاً في احتياجه الى الواجب المتقدم لافي الزمن المتقدم بل في زمن الشرط الا أن المحتاج اليه هو اما جامع الفعل - كالصوم في المثال الاعم من الواقع في اليوم المتقدم، والمتأخر، فلامحالة يكون الوجوب بلحاظ اول ازمته، متقدماً على الشرط، او خصوص الفعل المتقدم لخصوصية فيه تفوت على المكلف اذا لم يفعله في اليوم المتقدم، كما اذا راي المولى ان عبده سيحتاج في الشتاء الى شراء الفحم مثلاً الا انه لا يمكنه شراؤه اذا جاء الشتاء فيوجب عليه شراء الفحم في الصيف شريطة بقاءه حياً في الشتاء.

٢ - ان يكون الاحتياج حاصلًا في زمان الواجب المتقدم وليس الشرط المتأخر هو الذي يولد الاحتياج، الا أنه يكون عدم تحققه فيما بعد موجباً لمفسدة اشد، فثلاً لو كان لشرب دواء فائدة ولكنها مشروطة بعدم عروض الانسان للبرد بعد ذلك والا كان مضراً فيشترط في شرب ذلك الدواء في الزمان المتقدم عدم تعرضه للبرد في الليلة القادمة، ولهذا أمثلة عرفية كثيرة.

اما المقام الثاني - وهو الشرط المتأخر للواجب كما اذا افترضنا غسل المستحاضة في ليلة الاحد شرطاً لصحة صومها يوم السبت لالوجوبه.

والاشكال هنا بلحاظ عالم الواجب بما هو واجب واضح الاندفاع، لانه يرجع بحسب الحقيقة الى تخصيص الواجب بخصوص الحصة التي يعقبا الشرط، وهذا ليس بابيه باب الشرط والتاثير حقيقة ليقال كيف أثر المتأخر في الشيء المتقدم، وانما بابيه باب تخصيص المفهوم المأخوذ في متعلق الامر، والمفهوم كما يمكن تخصيصه بقيد متقدم او مقارن كذلك يمكن تخصيصه بقيد متأخر.

واما الاشكال على مستوى الملاك والمصلحة فالشرط بلحاظ الملاك يكون شرطاً بالمعنى الحقيقي، أي مؤثراً في تحصيل الملاك كما تقدم في شرح مقدمة الواجب والفرق بينها وبين مقدمة الوجوب، وحينئذ يجري ما ذكر في وجه استحالة الشرط المتأخر.

وقد اجاب صاحب الكفاية (قده) على الاشكال في المقام: بأن الملاك لو كان عبارة عن المصلحة استحکم الاشكال، لان المصلحة أمر واقعي ووجود تكويني في الخارج يستحيل ان يؤثر فيه امر متأخر عنه، واما اذا كان الملاك عبارة عن الحسن

والقبح اللذان هما من المقولات الاعتبارية الواقعية بحسب تعبيراتهم، ومن موجودات لوح الواقع بحسب تعبيراتنا، فبالامكان استناده الى شرط من سنخه كعنوان تعقب الغسل مثلاً فعنوان تعقب الشرط او مسبوقية الفعل به وتقدمه عليه يمكن ان ينتزع منه العقل الحسن او من خلافه القبح والقبلية تنشأ من مقايسة العقل بين الصوم والغسل وهي حاضرة دائماً لدى العقل فيصبح الشرط مقارناً في الحقيقة^١.

والواقع ان الشرط المتأخر في باب المصالح والمفاسد ثابت ايضاً ومعقول ولا يختص باحكام المولى تعالى التي قد تكون بملاك الحسن والقبح العقليين، فالطبيب قدياً امر المريض بشرب دواء مشروطاً بشيء متأخر، فلا بد من استئناف جواب آخر عام في سائر موارد الشرط المتأخر.

والتحقيق: ان الاشكال نشأ من افتراض ان الأمور به هو المقتضي للمصلحة المطلوبة كصحة المزاج مثلاً في مثال المريض، وان الامر المتأخر هو الشرط في تحقق تلك المصلحة، فيقال لو فرض تحقق المصلحة حين المقتضي لزم تأثير المتأخر في المتقدم ولو فرض تحققها حين الشرط لزم تأثير المقتضي بعد انقضائه وكلاهما محال، الا أن هناك فرضاً آخر ينحل به الاشكال، وهو ان ما فرض مقتضياً للمصلحة المطلوبة ليس مقتضياً لذلك بالمباشرة بل ذلك يوجد اثرأ معيناً يكون الحلقة المفقودة بين هذا الأمر به والمصلحة المطلوبة، وذلك الاثريبيق الى زمان الشرط المتأخر، فبمجموعها يكتمل اجزاء علة المصلحة المتوخاة فتحصل المصلحة، فشرب الدواء مثلاً يولد حرارة معينة في الجسم وتلك الحرارة تبقى الى زمان المشي او الامتناع عن الطعام مثلاً فتؤثر في الصحة المزاجية المطلوبة، وهذا شيء مطرد في كل المقتضيات التي يظهر اثرها بعد انضمام شرط متأخر يحصل بعد فقدان ذلك المقتضي، فنعرف عن هذا الطريق وجود حلقة مفقودة هي المقتضي للاثر المطلوب لاهذا الذي سمي بالمقتضي، بل هذا مجرد موجد لذلك المقتضي والمفروض الفراغ عن امكانية بقاء الاثر بعد زوال المؤثر بواسطة حافظات اخرى لذلك الاثر، فانه لا اشكال عند احد في بقاء البناء على وضعه الذي

بني عليه بعد فناء البتاء، ولو بحافظة الجاذبية وتماسك اجزاء البناء وانما الاشكال في المقام من ناحية الشرط المتأخر. فيظهر بهذا البيان ان ماهو الشرط بحسب الحقيقة ليس متأخراً، وهذا اذا صح في الامور التكوينية فليكن الامر التعبدي المولوي بالصوم مع اشتراط الغسل في الليل من هذا الباب.

واما المقام الثالث - أي الشرط المتقدم الذي استشكل فيه صاحب الكفاية، فقد ذكر ان حاله حال الشرط المتأخر، فان العلة بتمام اجزائها يجب ان تكون مقارنة مع المعلول لا متأخرة ولا متقدمة عليه فلو تقدم بعض اجزاء العلة ثم اثر بعد انقضائه كان معنى ذلك تأثير المعدوم في الموجود.^١

اقول: ان حل المطلب ما عرفته من انه اذا تكلمنا بلحاظ ذات الواجب فالشرط يكون بمعنى التحصيل، واذ تكلمنا بلحاظ الملاك فهناك حلقة مفقودة توجد الشرط وتبقى لكي تكتمل عند اقترانه بالواجب.

ثم ان الاصحاب لم يستشكل منهم أحد في الشرط المتقدم حتى من استشكل في الشرط المتأخر، فكأنهم وجداناً يجدون فرقاً بينها مع ان اشكال المحقق الخراساني (قده) برهان متين، فان العلة بتمام اجزائها كما لا يمكن تأخرها عن المعلول كذلك لا يمكن تقدمها عليه، ولهذا تصدى المحقق الاصفهاني (ره) والسيد الاستاذ للجمع بين هذا الوجدان وذلك البرهان بدعوى: أن الشرط قديكون مقدمة اعدادية وهي لا يستحيل تقدمها على المعلول زماناً.^٢ وقد اوضح ذلك المحقق الاصفهاني: بان الشرط اذا كان متمماً لفاعلية الفاعل او قابلية القابل فلا بد وان يكون مقارناً مع المعلول، واما اذا كان معدداً بمعنى مقرباً للشيء من الامتناع نحو الامكان حتى اذا تحققت علته صار موجوداً، كمن يريد الجلوس على الكرسي فيتقدم بخطوات نحوه لكي يتمكن من الجلوس عليه، فان هذه الخطوات يمكن تكون متقدمة على المعلول وهو الجلوس على الكرسي، لانها غير دخيلة لافي قابلية القابل ولا في فاعلية الفاعل.^٣

١ - كفاية الاصول، ج ١، ص ١٤٥.

٢ - محاضرات في اصول الفقه، ج ٢، ص ٣٠٥ - ٣٠٦.

٣ - نهاية الدراية، ج ١، ص ١٧٠.

وهذا الكلام رغم اشتهاه لا يرجع الى محصل عندنا، لانه اذا اريد بتقريب الشيء من الامتناع الى الامكان تقريب الشيء الممتنع بالذات كاجتماع النقيضين الى الامكان فهذا خلف كونه ممتنعاً بالذات، وان اريد تقريبه من الامتناع بالغير أي الامتناع بعدم علته فهذا لا يعقل الا بتقريبه الى علته بان يكون شرطاً دخلياً في وجوده، فبوجوده يقترب الشيء الى الامكان الذي هو في مقابل الامتناع بعدم العلة، وحينئذ يقال بانه كيف يكون دخلياً في وجوده وهو متقدم أو متأخر عنه في الوجود؟ وان اريد به مايسمونه بالامكان الاستعدادي فيقال مثلاً ان البيضة يمكن ان تصبح فرخ دجاجة لكن ذلك بحاجة الى استعداد خاص في البيضة، وهذا الامكان والاستعداد والتهيؤ يوفر في البيضة من خلال إعطائها درجة من الحرارة والدفىء مثلاً، ففما نحن فيه يفترض ان الشرط المتقدم يعطي للشيء الامكان الاستعدادي لايجاد المصلحة خارجاً - أريد هذا المعنى - قلنا: ان هذا الاستعداد والتهيؤ ان فرض امرأ اعتبارياً فن الواضح ان الامر الاعتباري لا يمكن ان يكون دخلياً حقيقة في ايجاد شيء في الخارج وهو المصلحة، وان فرض امرأ حقيقياً وحالة خارجية تنشأ في البيضة مثلاً وتبقى الى ان تأتي سائر اجزاء العلة فهذا في الحقيقة شرط مقارن و يرجع الى الشيء الذي ذكرناه في تفسير هذا النوع من الشرائط التي سميت عندهم بالامكان الاستعدادي ولا مشاحة في التسمية.

الفصل الثاني - في تقسيمات الواجب

الواجب المشروط

منها - تقسيمه الى الواجب المشروط والواجب المطلق:
فالحج مثلاً واجب مشروط بما هو واجب أي مشروط وجوبه بالاستطاعة ومطلق
من حيث الزوال، بينما صلاة الظهر واجب مشروط بالزوال ومطلق من حيث
الاستطاعة.

وقد وقع البحث في امكان الواجب المشروط عقلاً تارة: بلحاظ عالم الثبوت أي في
معقوليته في نفسه، واخرى، بلحاظ عالم الاثبات وابرار الايجاب بصيغة الأمر وامكان
ارجاع الشرط الى مدلولها. فالبحت في مقامين.
المقام الأول - في الواجب المشروط في عالم نفس الأمر وبقطع النظر عن الابرار،
وفي هذا المقام توجد بحسب الحقيقة ثلاث مراحل.

١ - مرحلة الملاك .

٢ - مرحلة الارادة والشوق.

٣ - مرحلة الجعل والاعتبار.

فلنتتبع الواجب المشروط في كل واحدة من هذه المراحل فنقول:

أما بلحاظ مرحلة الملاك فلاشكال في معقولية ان يكون الملاك والحاجة الى شيء

مشروطاً بتحقق شيء آخر، كالحاجة الى شرب الماء المشروط بالعطش، والنار بالبرد. واما بلحاظ المرحلة الثانية، وهي مرحلة الشوق والارادة، فبعد الفراغ عن اصل وجود ارادة وشوق مشروط بشيء كارادة الدواء مشروطاً بالمرض، يقع البحث في كيفية تخريج وتفسير هذه الارادة. وهنا نظريات عديدة.

النظرية الاولى - وهي المنسوبة الى تقريرات الشيخ الاعظم (قده) و يظهر من المحقق الخراساني والسيد الاستاذ متابعتة عليها^١ من ان الارادة المشروطة كالارادة غير المشروطة كالتاهما ارادة فعلية موجودة في افق نفس المريد بالفعل، فلا فرق بينها من حيث نفس الارادة المطلقة لا قيد في متعلقها بينما المشروطة يكون متعلقها مقيداً، فالقيد راجع الى المراد لا الارادة، والانسان يريد شرب الدواء المقيد بحالة المرض آلا ان هذا القيد قد اخذ على نحو لا تسري الارادة من المقيد اليه، كما اذا اخذ وجوده الاتفاقي وفي نفسه قيداً ومعه لا يعقل سريان الالتزام اليه من قبل الارادة، وهكذا ترجع هذه النظرية الشرط في الارادة المشروطة الى المراد.

ورغم ان هذا خلاف الوجدان القاضي بعدم رجوع القيد الى المراد، وان الفرق بين الارادتين المشروطة والمطلقة في نفسيهما، الا ان ماعى جملة من المحققين الى اختيار هذه النظرية على ما يظهر من كلماتهم في المقام احد دليلين.

احدهما - الدليل الوجداني من ان المولى اذا التفت الى نفسه بالنسبة لشيء ما فاما ان يريد او لا يريد، فان لم يرد خرج عن محل البحث، فانا نتكلم في ما يريد المولى، وان اراده فقد افترضنا منذ البدء ان الارادة قد وجدت فكيف يفترض فيها انها معلقة على وجود شيء آخر؟.

وهذا المقدار من البيان واضح الاندفاع، لانه ان اريد من الارادة المطلقة وغير المنوطة فافتراض كون صورة عدم الارادة خارجة عن محل البحث اول الكلام، بل البحث يكون في هذه الصورة لنرى ان عند عدم الارادة المطلقة هل يتعلل ارادة منوطة ومقيدة ام لا، وان اريد من الارادة ما يشمل الارادة المنوطة والمقيدة فصورة

عدمها وان كان خارجاً عن محل البحث ألا ان صورة وجودها لا تعني فعلية الارادة كما افيد.

وربما يطور هذا البيان الوجداني الى دعوى: ان فرض عدم الارادة نهائياً خارج عن محل البحث، فلا بد من فرض وجود ارادة في الجملة. وحينئذ يقال: هل ان هذه الارادة في باب الارادات المشروطة فعلية قبل تحقق الشرط أم ليست فعلية؟ فان فرض انها فعلية فلا بد من رجوع القيد فيها الى المراد لامحالة وهو المطلوب، وان فرض انها ليست فعلية فهذا خلاف الوجدان القاضي بوجود فرق قبل تحقق الشرط - كالانسان قبل مرضه - بين من يريد شرب الدواء على تقدير المرض ومن لا يريد، فهذا يدل على فعلية الارادة قبل الشرط ايضاً.

والجواب: ان اشباع هذا الوجدان لا ينحصر وجهه برجوع القيد الى المراد لانفس الارادة على ما سوف يأتي توضيحه.

ثانيها - الدليل البرهاني - ان نفس تصدي المولى وتحركه نحو طلب الفعل من العبد بنحو الواجب المشروط قبل تحقق الشرط برهان على فعلية الارادة في نفس المولى، لان تشريع الايجاب مقدمة بحسب الحقيقة وتصدي المولى لايجاد المراد خارجاً، ولا يمكن ان تترشح الارادة نحو المقدمات ألا بعد فرض فعلية الارادة.

والجواب: ما ذكرنا من ان وجه هذا لا ينحصر فيما ذكر من رجوع الشرط الى المراد بل يمكن تفسيره على اسس اخرى ايضاً، من قبيل كونه من المقدمات المفوتة. وهكذا يتضح: ان هذه النظرية لا تمتلك دليلاً يبررها لا وجداناً ولا برهاناً، بل هناك برهان على خلافها.

وحاصله: ان فعلية الارادة نحو المقيّد تقتضي فعلية الشوق والارادة نحو قيده لامحالة، وما ذكر من ان القيد مما يحصل من نفسه واتفاقاً لامن ناحية إلزام المولى وارادته انما يصحح عدم إلزام المولى لعبده لاعدم شوقه وارادته لذلك القيد، اللهم الا ان يؤخذ القيد خصوص ما لا يشاق اليه المولى بالشوق الغيري التبعية وهذه شرطية مستحيلة في نفسها، لانها تعني التفكيك بين الإشتياق إلى شيء والاشتياق الى مقدمته.

النظرية الثانية - ما يظهر من كلمات المحقق العراقي (قده) من ان الارادة المشروطة

كما المطلقة فعلية من اول الامر، كما هو الحال على النظرية الاولى، ولكنها تختلف عنها في ان النظرية الاولى كانت تفترض فعلية الارادة ورجوع القيد الى المراد الا ان هذه النظرية تقبل ان الشرط راجع الى الارادة ولكنها تفترض ان الارادة تكون فعلية لفعلية شرطها، لان شرطها ليس وجود القيد خارجاً بل لحاظه ووجوده الذهني في افق نفس المولى وهو فعلي حين فعلية الارادة، نعم فاعلية هذه الارادة الفعلية عقلاً مشروطة بتحقق الشرط خارجاً، وكأن منشأ هذه النظرية ان الارادة من موجودات عالم النفس فلا بد وان يكون شرطه المؤثر فيه من سنخه وعالمه لامن عالم آخر وهو العالم الخارجي^١. وفيه: ان ما ذكر من ان الارادة من موجودات عالم النفس لا الخارج فلا بد وان يكون شرطه كذلك ايضاً وان كان صحيحاً الا انه لا يعني ان يكون مجرد لحاظ وتصوير الشرط الخارجي شرطاً للارادة، بل التصديق بوجوده والاحساس به هو الذي يكون شرطاً في انقذاح الارادة في النفس. والوجدان قاضي بأن مجرد تصور العطش لا يكفي لحصول الارادة نحو شرب الماء ولا يحدث شوقاً، كيف والشوق بحسب تركيب الانسان انما ينشأ من ملائمة قوة من قوى النفس وحاجة من حاجاته مع شيء يكمله ويجبر النقص الذي يحس به، والمرئى بالفعل لا يناسب الماء مع قواه بل قديكون مضراً بحاله، والشوق فرع الملائمة حقيقة لا تصور الملائم.

النظرية الثالثة - ما ذهب اليه المحقق النائيني (قده) من ان الارادة المشروطة كما المطلقة فعلي من اول الامر - كما هو الحال على النظريتين السابقتين - الا ان وجود الارادة المشروطة تعني وجود ارادة معلقة بينا وجود الارادة المطلقة تعني وجود ارادة فعلية وغير معلقة، فالوجود للارادة في كليهما فعلي الا أن الموجود في المشروطة معلق وفي المطلقة فعلي، وهذا نظير وجود حرمة فعلية لشرب الخمر ووجود حرمة معلقة على الغليان لشرب العصير العنبي في الاحكام الاعتبارية.

وفيه: ان التفكيك بين الوجود والموجود غير معقول، لان الوجود عين الموجود بذلك الوجود فيستحيل ان يكون احدهما معلقاً والآخر فعلياً، نعم يصح هذا التفكيك في

الوجودات الاعتبارية العنوانية التي لا يكون الموجود فيها حقيقياً بل مسامحياً واعتبارياً، كباب الجعل والمجموع، الا ان الكلام في المقام ليس في الجعل بل في الارادة والشوق الذي هو من مباديء الجعل وهو وجود حقيقي في عالم النفس فيستحيل ان يكون وجوده فعلياً والموجود استقبالياً.

والتحقيق، في تفسير حقيقة الارادة المشروطة ان يقال: توجد في موارد الارادة المشروطة بحسب الحقيقة إرادتان.

احدهما - ارادة الفعل المفروض وجود شرط له كشرب الماء المشروط بالعطش، وهذه الارادة ليست فعلية قبل تحقق الشرط بحسب الوجدان، بل تتحقق عند تحقق الشرط في ذهن الانسان ان كان من الموجودات الحضورية لدى نفس المريد، او عند تحقق التصديق بحصوله في الخارج، ومن دون ذلك لا توجد هذه الارادة، لما ذكرناه من ان الشوق الحقيقي الى شيء انما يحصل عند ملائمة قوة من قوى النفس مع ذلك الشيء والاحساس بالحاجة اليه.

الثانية - ارادة مطلقة وفعلية قبل وجود الشرط او التصديق به خارجاً، وهذه غير متعلقة بنفس الفعل - وهو شرب الماء في مثال العطش - بل بالجامع بين شرب الماء وعدم العطش - الارتواء - اي انها متعلقة بعدم تحقق المجموع من شرط الوجوب وعدم الواجب، فهذا الاجتماع مبغوض لديه بالفعل لمنافرتة مع قواه فتندح في نفسه شوق فعلي نحو ان لا يقع هذا المجموع المركب، وهذه الارادة غير ارادة الجزاء على تقدير الشرط ولا تبعث نحوه وانما تبعث نحو الجامع، ولذا لو علم انه اذا صعد على السطح عطش عطشاً لا يمكنه شرب الماء كان ذلك داعياً لعدم صعوده، بينما ارادة شرب الماء لادوارها في عدم الصعود على السطح وانما تدعو نحو شرب الماء، وكأن احساس القوم وجداناً بان هناك شيئاً من الشوق قبل تحقق الشرط وعدم التفاتهم الى هذه الارادة المتعلقة بالجامع جعلهم يتخيلون ان تلك الارادة المشروطة فعلية من اول الامر.

ومن خلال هذا التحليل يظهر: ان الارادة المشروطة في الحقيقة تطور للارادة المطلقة فارادة شرب الماء على تقدير العطش تطور لارادة الارتواء الذي يتحقق بالجامع بين عدم العطش وشرب الماء على تقدير العطش، فان ارادة هذا الجامع ذات اقتضاء

تخييري لإعدام الشرط - كما في مثال عدم الذهاب على السطح - او الجزاء على تقدير الشرط - كما اذا عطش وكان يمكنه شرب الماء - وهذا يظهر الجواب الفني التفصيلي على ما جعل برهاناً عندهم على فعلية الارادة قبل تحقق الشرط من انه لو لم تكن الارادة فعلية وثابتة قبل الشرط فكيف يتصدى المريد لجعل الخطاب والامر من اول الامر مع ان الخطاب والجعل من مقدمات المراد ولا يعقل التحرك نحوها من دون فعلية الارادة، فانه قد اتضح ان الباعث على الخطاب والجعل هو الارادة الثانية المتعلقة بالجامع، والتي هي فعلية قبل تحقق الشرط وبعده وتتطور وتتحول الى ارادة متعلقة بالجزاء كلما تحقق الشرط في الخارج، وسوف يأتي مزيد شرح لهذا الموضوع. ثم انه ان قلنا بان الحكم في عالم الثبوت ليس له عدا مرحلتين - مرحلة الملاك ومرحلة الارادة والشوق - فهما روح الحكم وبعده تماميتها يبرز المولى هذه الارادة ابرازاً للمكلفين، اما بصياغة اخبارية بان يقول (اريد كذا) او بصياغة انشائية كقوله (افعل كذا) لم يبق مجال لبحث آخر بلحاظ عالم الثبوت في الواجب المشروط، وكان الحكم عبارة عما يستكشف من ابراز المولى الاخباري او الانشائي من الارادتين. وان قلنا بان هناك مرحلة ثالثة ثبوتاً اسمها الجعل والاعتبار وقع البحث في حقيقة الواجب المشروط بلحاظها ايضاً.

وقديستشكل: بان الواجب المشروط اذا رجع بحسب روجه الى ارادة متعلقة بالجامع بين عدم الشرط ووجود الجزاء اذن سوف لن يمكن اجراء البراءة عن الواجب المشروط عند الشك في تحقق شرطه خارجاً، للقطع بالتكليف بالجامع والشك في حصوله من جهة الشك في حصول احد فرديه، بل لا بدّ من الرجوع الى اصل آخر مؤمن كاستصحاب عدم تحقق الشرط مثلاً.

والجواب - اما اذا قلنا بوجود المرحلة الثالثة للحكم، اعني عالم الجعل والاعتبار فحينئذ سوف تكون ادلة البراءة - الشرعية طبعاً - ناظرة الى الحكم بحسب هذا العالم وعمولة عليه، واما اذا لم نقل بذلك فأيضاً تجري البراءة عند الشك في الشرط لان اشواق المولى وارادته لا تدخل كلها في عهدة المكلفين الا بمقدار ما يتصدى المولى نفسه لتسجيله والمطالبة به وجعله في عهدة عبده، وفي الواجب المشروط المقدار الذي

يستفاد من دليله تسجيله على ذمة المكلفين ومطالبتهم به انما هو فعل الجزاء على تقدير الشرط، اي الارادة المشروطة، فلا تشتغل ذمة المكلفين الا بهذا المقدار، فاذا شك في تحقق شرط هذه الارادة جرت البراءة. اما لماذا لا يدخل المولى اكثر من هذا المقدار في عهدة المكلفين؛ فيتصور لذلك ملاكات عديدة من كون الشرط غير مقدور للمكلفين، او ان الملاك في الوجود الاتفاقي الحاصل من غير ناحية الزام المولى، او وجود مصلحة في اطلاق العنان وعدم كون العبد ملزماً من ناحية الشرط بل من ناحية الجزاء على تقدير تحقق الشرط فقط.

واما المرحلة الثالثة - وهي عالم الجعل والاعتبار على القول به - كما هو المتعارف عقلاً في الاحكام المجعولة على نهج القضايا الحقيقية والقانونية - فالواجب المشروط بلحاظ هذه المرحلة ايضاً يقع البحث في امكانه او لزوم رجوع الشرط فيه الى الواجب. والصحيح: امكان رجوع الشرط الى الوجوب في هذه المرحلة ايضاً بل لزومه في ما يسمى بقيود الاتصاف - اي قيود اتصاف الفعل بكونه ذا مصلحة - وفي قيود الترتب اذا كانت غير اختيارية، ومعني اخذها في الوجوب اناطة الوجوب بمعنى المجعول بها رغم فعالية الجعل والايجاب، ولا محذور فيه بعد ان كان المجعول من الامور الاعتبارية العنوانية، فيكون ايجاده فعلياً والموجود بهذا اليجاد والجعل تعليقاً مشروطاً بتحقق شيء في الخارج.

وقد ذكر المحقق النائيني (قده) ان حال الواجب المشروط حال القضايا الحقيقية من قبيل (النار حارة) فكما ان هذه القضايا مرحلتين مرحلة القضية الشرطية الصادقة حتى مع كذب طرفيها ومرحلة القضية الحملية في طرف الجزاء التي تكون فعالية عند فعالية الشرط فكذلك الحال في الواجب المشروط تكون للحكم الشرعي مرحلتان مرحلة الجعل التي ترجع الى قضية حقيقية شرطية ومرحلة المجعول التي ترجع الى قضية فعالية للوجوب عند تحقق الشرط في الخارج.^١

وهذه المقايسة بين القضية الحكمية الشرعية والقضية الحقيقية التكوينية بلحاظ

المرحلة الاولى صحيحة، الا انه بلحاظ المرحلة الثانية غير صحيحة، لان القضية الحقيقية تكون جزائها مرحلة فعلية حقيقية بخلاف القضية المجعولة فانها لا تكون جزائها مرحلة فعلية حقيقية بالدقة، بل وهمية تصورية. والبرهان على ذلك: ان مايفترض تحققه في القضايا المجعولة عند تحقق شرطها من الحكم الفعلي ان كانت نسبتها الى القضية المجعولة نسبة المفعول الى جعله حقيقة فن الواضح ان المجعولة الحقيقي -اي المفعول بالذات- انما هو نفس القضية الحقيقية -اي نفس الجعل- لان الجعل والاعتبار من الصفات النفسانية ذات الاضافة - كالحب والعلم- والاضافة في هذه الصفات داخله في حاق ذاتها وليست عارضة عليها، ولهذا لا يمكن تصورها من دون الاضافة، فالمفعول بالذات حقيقة عين الجعل كما ان المعلوم والمحجوب بالذات عين العلم وعين الحب، فلوفرض شيء اسمه المفعول يتحقق عند تحقق الشرط في الخارج استحالة ان تكون نسبتها الى الجعل نسبة المفعول الحقيقي فلا بد أن يكون مجعولاً بالعرض والمجاز، فاذا كانت له نسبة وعلاقة بالجعل وكان له وجود حقيقي فلا بد وان تكون علاقة اخرى. وان كانت نسبتها الى الجعل نسبة المسبب الى سببه ومقتضيه ويكون الامر الخارجي شرطاً لفعليته، فان اريد به امر خارجي مسبب عن جعل الشارع فن الواضح ان الاحكام الشرعية ليست اموراً خارجية تكوينية، وان اريد به امر نفسي يحصل لدى الجاعل عن تحقق الشرط في الخارج فن الواضح ايضاً انه لا يحصل في نفس المولى الجاعل للحكم شيء عند تحقق الشرط في الخارج سواء علم بتحقيقه في الخارج ام لا.

وعليه فلا يوجد لدينا في الاحكام والقضايا المجعولة شيء حقيقي خارجاً او في نفس المولى وراء نفس الجعل لتصلح عليه بالمفعول الفعلي، نعم عند تحقق الشرط خارجاً تصبح للقضية المجعولة فاعلية ومحركة للعبد نحو الفعل. كما انه لا بأس ان يعبر مسامحة عند تحقق الشرط خارجاً بفعلية المفعول وتحقق الوجوب تصوراً وعنواناً، وهذه نظرة ورؤية تصويرية، حيث ان الجاعل يتصور من خلال جعله كأنه يقذف بالوجوب على فرض تحقق الشرط ومع هذه الرؤية التصويرية انساق المحقق الثاني (قده) حينما ادعى وجود مرحلتين للحكم مرحلة الجعل والمفعول، و يترتب على انكار المفعول

بالنظرة التصديقية الحقيقية حل اشكال الشرط المتأخر- كما تقدم- وعلى قبول المجعول بالنظرة التصورية صحة استصحاب بقاء المجعول في الشبهات الحكمية على ماسوف يأتي في محله ان شاء الله. وقد اتضح مما ذكرنا امكان الواجب المشروط ثبوتاً على مستوى المراحل الثلاث للحكم، واتضح ايضاً بما ذكرناه اخيراً الجواب على ماأثاره صاحب الكفاية(قده) من الاشكال في الواجب المشروط من استلزامه للتفكيك بين الاعتبار والمعتبر او الانشاء والمنشاء وكلاهما محال. فانه قدظهر عدم لزوم الانفكاك بين الاعتبار والمعتبر بالذات والانشاء والمنشأ بالذات واما المعتبر والمنشأ بالعرض فليس بالمنشأ والمعتبر حقيقة.

المقام الثاني - في اشكال استحالة رجوع الشرط الى الوجوب في مرحلة الاثبات والدلالة. وقد اورد هذا الاشكال فيما اذا كان الوجوب مستفاداً من صيغة الامر التي تدل على مفهوم حرفي نسبي لا ما اذا افيد ذلك بمفهوم اسمي، كما اذا قال وجوب الحج مشروط بالاستطاعة.

وقد ذكر في تقرير الاشكال تقريبان

الاول - ان المعنى الحرفي جزئي والجزئي لا يقبل التقييد والتخصيص، فانها من شؤون المعاني الكلية.

وتحقيق حال هذا التقريب يرتبط في الحقيقة بمعرفة ما يُتَبَيَّنُ من الجزئية للمعنى الحرفي ويختلف اسلوب البحث فيه باختلاف المعاني والمباني في جزئته. وقد اخترنا في محله ان جزئية المعنى الحرفي تعني نسبيته وتقومه بشخص طرفيه اي ان النسبة تختلف وتتباين باختلاف اطرافها ولا يعقل انتزاع جامع حقيقي بين النسب الحقيقية، وهذا لا يقتضي جزئية المعنى الحرفي المحفوظ ضمن طرفيه من حيث صدقه خارجاً ومن حيث سائر الجهات كي لا يعقل تخصيصه وتقييده بطرف آخر.

الثاني - ان الاطلاق والتقييد حكم من قبل المتكلم فلا بد من التوجه الى موضوعه وما ينصب عليه التقييد او الاطلاق توجهاً استقلالياً تفصيلاً، والمعنى الحرفي آلي لا يمكن التوجه اليه كذلك.

وفيه: ان اريد بالآلية المرآتية والاستطراقية فهذا غير صحيح، كيف والمعاني

الحرفية ربما يكون النظر اليها بما هي هي، كما اذا سئل (اين زيد؟) فقبل (في المسجد) حيث يكون النظر الى النسبة الطرفية بين زيد وبين المسجد.

وان اريد بالآلية الاندكاك والحالية والطرفية لمعنى اسمي، فلئن سلمنا ان الاطلاق والتقييد لشيء يحتاج الى توجه استقلالي بهذا المعنى، وسلمنا ان الطرفية والآلية بهذا المعنى يمنع عن امكان توجه النفس استقلاً الى المعنى، كان بالامكان حل الاشكال عن طريق تقييد المعنى الحرفي من خلال مفهوم اسمي مشير اليه، كما في عملية وضع الحروف لمعانيها من خلال الوضع العام والموضوع له الخاص الذي هو ايضاً نوع حكم على المعاني الحرفية، فلا استحالة في تقييد مدلول الهيئة الحرفي.

الواجب المعلق والواجب المنجز

ومنها: تقسيمه الى الواجب المعلق والواجب المنجز. والاصل في هذا التقسيم هو صاحب الفصول حيث ذكر: ان القيد تارة، يكون قيداً للوجوب فيكون الواجب مشروطاً، وقديكون قيداً للواجب بنحو يجب تحصيله و يترشح عليه الوجوب فيكون واجباً منجزاً، وقديكون راجعاً للواجب بنحو لا يجب تحصيله بل ينتظر المكلف حصوله اما لكونه غير اختياري او لاختذ وجوده الاتفاقي قيداً في الواجب فيكون واجباً معلقاً، فبحسب الحقيقة الواجب المعلق عند صاحب الفصول هو الواجب المشروط عند الشيخ الاعظم (قده) الا ان الشيخ الاعظم افترض ان قيد اتصاف الفعل بالمصلحة ايضاً قيد للواجب - على مانسب اليه - ولهذا يرد عليه بان ذلك يستلزم ترشح الشوق الى القيد مع ان قيود الاتصاف يستحيل ترشح الشوق اليها بل قديكون مبغوضاً، ولكن صاحب الفصول يعترف بان قيود الاتصاف كلها ترجع الى الوجوب وانما يقصد ان قيود ترتب الملاك على الفعل هي التي تؤخذ في الواجب تارة بنحو يترشح إليها التحريك وأخرى بنحو لا يترشح اليها التحريك لعدم اختيارياتها او لاختذ وجودها الاتفاقي قيداً، وهذا التقسيم الثلاثي لاشكال في تعقله ثبوتاً على مستوى الملاك وعالم الشوق والمحبوبة وينتج منه انقسام الواجب الى منجز ومشروط ومعلق وهو القسم الأخير، ولا يرد عليه

اشكال ترشح الشوق الى القيد اذا كان قيداً للمراد وكان امرأ غير اختياري، اذ لا بأس بالاشتياق الى امر غير اختياري، وانما الكلام في معقولة الواجب المعلق بالنسبة الى مرحلة ما بعد الارادة والملاك من مراتب الحكم اي مرتبة الوجوب والتحريك، ومهم الاشكال في ذلك يرجع الى احد اعتراضين:

الاعتراض الاول - ان القيد غير الاختياري او الاتفاقي - كالزمان الاستقبالي - المأخوذ في الواجب المعلق ان كان راجعاً الى الوجوب ايضاً ولو بنحو الشرط المتأخر فالوجوب وان كان فعلياً قبل تحقق القيد اذا كان متحققاً في لوح الواقع الا ان هذا من الواجب المشروط وليس قسماً آخر في قبال الواجب المشروط، وان لم يرجع الى الوجوب يلزم ترشح التحريك نحوه لامحالة، لفعلية الوجوب قبل تحققه وعدم اناطته به فان التحريك نحو المقيد بقيد تحريك نحوه لامحالة وهو امر غير اختياري لا يعقل التحريك نحوه بحسب الفرض، فلا بد من اخذه قيداً في الوجوب بنحو الشرط المتأخر.

والجواب: انه يوجد بحسب الحقيقة قيدان قيد طلوع الفجر مثلاً وقيد قدرة المكلف على الصوم على تقدير طلوع الفجر، والقيد الثاني الذي مرجعه الى قضية شرطية لا بد من اخذه قيداً في الوجوب ولو بنحو الشرط المتأخر، لان المولى بما هو مولى لا يمكنه ان يضمن للمكلفين تحقق هذا القيد خارجاً، واما القيد الاول فحيث انه بامكان المولى ان يضمن تحققه للمكلف لدوران الفلك ما لم تقم القيامة وطلوع الفجر في كل يوم لامحالة فمن الجائر ان يوجب المقيد من دون ان يأخذه قيداً للوجوب، ولا يرد محذور التحريك نحو غير المقدور فان الامر بالمقيد ليس امرأ بحسب الحقيقة بالقيد بل امر بالتقيد وذات المقيد وذات المقيد مقدور والتقيد بالقيد ايضاً يكون مقدوراً اذا كان تحقق القيد مضمون التحقق خارجاً، فلا يلزم في مثل هذه الفرضية من الامر بالمقيد اي محذور، فلامحذور في الامر بالصوم المقيد بطلوع الفجر منذ الليل بنحو الواجب المعلق. نعم اذا فرض ان الامر كان على نحو الفورية لم يعقل الامر بالصوم المقيد بالفجر منذ الليل الا أن هذا غير لازم فان الامر لا يدل إلا على مطلوبة متعلقة في عمود الزمان. نعم القدرة على الفعل الاستقبالي

-الواجب المعلق- في ظرفه لا بد وان يؤخذ شرطاً في الوجوب بنحو الشرط المتأخر، لان القدرة او الحياة غير مضمون التحقق فلا بد من تقييد الوجوب بها لكيلا يشمل الوجوب باطلاقه صورة عدم القدرة او الحياة فيكون تكليفاً بغير المقدور.

الاعتراض الثاني - ان القول بالواجب المعلق يستلزم التفكيك بين الارادة التشريعية والمراد التشريعي وهو محال، اما باعتبار ان الارادة التشريعية لا بد وان يكون على وزان الارادة التكوينية فكما يستحيل انفكاك الارادة التكوينية عن المراد التكويني لا بمعنى ان الارادة تساق وجود المراد بل بمعنى انه في موارد عدم امكان تحقق المراد التكويني لا تتأني الارادة ايضاً، كذلك يستحيل فعلية الارادة التشريعية واستقبالية المراد التشريعي. واما باعتبار ان الايجاب حقيقته ايجاد الباعث والداعي للعبء نحو الفعل والباعثية مع الانبعاث متضايقان، فاذا كان انبعاث المكلف مستحيلًا بالفعل نحو امر استقبالي كانت الباعثية مستحيلة ايضاً فيكون الواجب المعلق محالاً.

وكلا التقريبين لهذا الاعتراض غير تام.

اما الاول: فلان الارادة التشريعية وان كانت كالتكوينية الا من حيث تعلقها بفعل الغير، اي بفعل العبد الذي اذا كان منقاداً للمولى كانت كالارادة التكوينية تماماً في تحصيل المراد، الا أنا نمنع ان الارادة التكوينية يستحيل انفكاكها عن المراد التكويني، اذ المراد بالارادة التكوينية هي تلك المرتبة المؤكدة من الشوق المستتبع لتحريك العضلات نحو الفعل والمقتضي لتحقيقه خارجاً اذا كانت سائر الشرايط اي قابلية القابل متحققة، فاذا كان الفعل المشتاق اليه غير مقيد بزمان استقبالي تحقق خارجاً، والا لم يتحقق حتى يأتي الزمن الاستقبالي، فالتخلف والانفكاك ليس من جهة عدم اكتمال الارادة وبلوغها المرتبة العالية، بل لعدم قابلية القابل وتوقفه على طلوع الفجر مثلاً لامن اجل ان الامر الخارجي يكون علة في تحريك العضلات الذي هو امر نفساني بل لان الارادة متعلقة بالحصة الخاصة من التحرك وهو التحريك عند طلوع الفجر، وقابلية العضلات لهذه الحصة من التحرك لا تتم الا عند طلوع الفجر، وليست الارادة متعلقة بمطلق تحرك العضلات، فهذا البرهان في طول افتراض الشوق

متعلقاً بالتحرك العضلي على الاطلاق لا بتحرك مقيد بقيد غير مقدور وغير حاصل الان فيستحيل ان يكون برهاناً على عدم هذا التقييد.

وبعبارة اخرى ان المستحيل انما هو تخلف الشوق الكامل النفساني عن متعلق له يكون ايضاً فعلاً نفسانياً محضاً، اما اذا كان متعلقه فعلاً خارجياً مسبباً عن حركة العضلات او كان مزيجاً من فعل نفساني وآخر خارجي، بان قيد تحريك العضلات بطلوع الفجر فلا استحالة في تخلف الشوق الكامل عن متعلقه، لان مثل هذا المتعلق يخضع لقوانين طبيعية خارجة عن اختيار النفس، فلوتعلقت الارادة التشريعية بالاحتراق الذي يتأخر بالطبع عن القاء الورقة في النار الذي هو فعل النفس، او تعلقت بالصوم بعد طلوع الفجر وطلوع الفجر والاحتراق امور خارجية خاضعة لقوانين خارجية خاصة فاي استحالة في تخلف الشوق عن المشتاق اليه؟^١

واما الثاني، فجوابه: ان البحث ليس عن المدلول اللفظي او العرفي للارادة التشريعية بل عن ماهو موضوع حكم العقل بلزوم الاطاعة، ومن الواضح ان موضوع حكم العقل بلزوم الاطاعة كل شوق مؤكدا قد حمل المولى على التصدي لتحصيله من خلال تحريك العبد وجعل ما يكون باعثاً له نحو الفعل في ظرفه وبحسب مقدماته، فان

١ - هذا مبني على ان تكون الارادة نفس الشوق لاشيئاً آخر من قبيل ما يقوله الميرزا (قده) من هجمة النفس والوجدان بحكم بأن الارادة من مقولة فعل النفس لا الشوق الذي هو من مقولة الصفة، وهذا في التشريعية اوضح فان مجرد الشوق المؤكد في نفس المولى من دون صدور التحريك منه للمكلف ولومن جهة جهله وتغيبه بأن المكلف غير قادر على الفعل لا يكتفي بتحقق الارادة التشريعية التي تقع موضوعاً لحكم العقل بلزوم الاطاعة، وعلى كل حال فاذا فرضنا أن الارادة غير الشوق وانها. من مقولة الفعل النفساني لا الصفة وانها لا تتعلق بفعل الا اذا كان الفعل الخارجي ممكناً فحينئذ لا بد في الاجابة على هذا التقريب من منع المقدمة الاخرى، وهي قياس الارادة التشريعية على التكوينية بهذا المعنى؛ فان الارادة التشريعية ليست الا عبارة عن دفع الغير وتحريكه نحو الفعل الذي يتمكن منه ولو في ظرفه فانه كما يمكن دفع شخص نحو فعل حالي كذلك يمكن دفعه نحو فعل استقبالي ويكون معناه الحفاظ عليه في وقته الاستقبالي من خلال الحفاظ على مقدماته المفوته قبل الوقت، وليست الارادة التشريعية الا بمعنى حمل الغير على العمل في ظرفه وبحسب مقدماته اذا كان متقاداً لا اكثر من ذلك.

وان شئت قلت: في الارادة التكوينية حيث ان الفعل مباشر للفاعل فلا تصدر منه الارادة بهذا المعنى الا متزامناً مع ما هو فعله المباشر الذي هو حركة العضلات ولا معنى لصدورها من دون امكان تحريك العضلات بالفعل لانها تتعلق بها بحسب الحقيقة، واما الارادة التشريعية فلا تعني التسبب التكويني بالغير الى الفعل نظير توسط الاسباب والوسائط الخارجية بين حركة العضلات وبين النتيجة المطلوبة خارجاً لتكون الارادة التشريعية كالتكوينية الا أنها بتوسط الغير بل الارادة التشريعية تعني التسبب المولوي الارادي الواعي الذي يعني ضمان صدور الفعل من الغير بحسب قوانين العبودية والمولوية ومن الواضح ان هذا المعنى كما يعقل بشأن الامر الحالي يعقل بشأن الامر الاستقبالي كما اشرنا.

هذا المقدار كاف لحكم العقل على العبد بلزوم الانبعاث في وقت الواجب. والا فإذا يقال بشأن الواجبات المنجزة المقيدة بقيود لا بد وان تقع قبلها زماناً، فالصلاة مقيدة بالوضوء قبلها وهو يستلزم مرور زمان حتى ينتهي المكلف منه و يبدأ بالصلاة مع ان الواجب لم يقيّد بالزمان المتأخر عن فعل الوضوء بل فعلي من اول الامر، فلو كان يشترط في الوجوب، فعلية الانبعاث نحو الواجب لزم المحذور في المقام ايضاً، اذ الانبعاث فعلاً نحو الصلاة المقيدة بالوضوء غير معقول وانما المعقول الانبعاث اولاً نحو الوضوء ثم نحو الصلاة.

وقد تفتطن صاحب الاشكال^١ الى هذا النقض وحاول التخلص عنه تارة: بان انشروط هو امكان الانبعاث نحو متعلق الامر امكاناً وقوعاً - اي لا يلزم من وقوعه المحال - فقال: بان وقوع الواجب المعلق بالفعل غير ممكن وقوعاً لانه يلزم منه التهافت في الزمان، وهذا بخلاف وقوع الصلاة في كل آن من آتات الوقت لإمكان ايقاعها فيه بوضوء قبله. واخرى: بان الشرط هو الامكان الاستعدادي بمعنى وجود الاستعداد في الفاعل للقيام بالفعل وتهيؤ عضلاته فعلاً لذلك وان كان صدوره خارجاً بحاجة الى التدرج في عمود الزمان.

وواضح ان هذا الجواب لا يسمن ولا يغني من جوع، فان الواجب المقيد بقيد زماني وان كان ممكناً في عمود الزمان وقوعاً ولكن وقوعه الآن دفعة واحدة لكونه تدريجياً مستحيل استحالة وقوعية، اذ يوجب الخلف أو التناقض، اذ لا يعقل وجود التدريجي دفعة واحدة كاستحالة وقوع الفجر في الليل. واما الامكان الاستعدادي فان اراد به اشتراط استعداد وقابلية الفاعل - أي كون عضلاته غير مشلولة - فن الواضح ان هذا ليس شرطاً في فعلية الوجوب ولهذا يصح تكليف المشلول الذي يمكنه علاج نفسه دون ان يصبح علاج نفسه مقدمة وجوبية، ولو فرض شرطيته فهو محفوظ في الواجب المعلق ايضاً اذ ليس القصور في استعداد الفاعل، وإن أراد به اشتراط استعداد وقابلية في القابل بمعنى امكان وقوعه رجع الى المعنى السابق.

وهكذا يتضح امكان الواجب المعلق وعدم لزوم محذور منه .

بقى التنبيه على امور:

الامر الاول - في المقدمات المفوتة: والتي من اجلها دخلوا في البحث عن الواجب المعلق، وهي مقدمات الواجب قبل تحقق زمانه، حيث قالوا كيف يترشح الوجوب الى المقدمة قبل زمان وجوب ذي المقدمة، فثلاً كيف يجب الغسل قبل فجر شهر رمضان مع ان الصوم يجب منذ الفجر. وقد بحثوا في المقام بحثاً ثبوتياً عن كيفية تخريج هذه الموارد بعد فرض ثبوت الدليل عليها اثباتاً من الناحية الفقهية.

وقد استعرض المحققون في حل هذا الاشكال الثبوتي اجوبة عديدة نوردها فيما يلي مع تمحيص كل منها.

الجواب الاول - الالتزام بكون الواجب معلقاً على الوقت لامشروطاً به فيكون الوجوب فعلياً من اول الامر فلا محذور في ترشح الوجوب على مقدماته قبل الوقت. وهذا الجواب يصح اذا ماتوفرت ثلاثة شروط:

١ - ان يكون القيد الاستقبالي للواجب مما يضمن حصوله كالوقت، لما مضى من عدم امكان الواجب المعلق في غير هذه الصورة.

٢ - ان يكون الوقت من قيود الترتب لا الاتصاف والآن لم يكن مقتضى لاطلاق الوجوب لفرض عدمه بل كان الوجوب مشروطاً به ولو بنحو الشرط المتأخر.

٣ - امكان الشرط المتأخر لما مضى من ان كل واجب معلق يكون مشروطاً بنحو الشرط المتأخر بحياة وقدرة المكلف على الواجب في وقته، لان قيد الحياة والقدرة ليس مما يحرز حصوله دائماً.

الجواب الثاني - الالتزام بكون الواجب مشروطاً بالوقت المتأخر على نحو الشرط المتأخر - وهذا ما ذكره صاحب الكفاية - وهو لا يتوقف على الشرطين الاول والثاني مما كان يتوقف عليها الجواب السابق وانما يتوقف على الشرط الثالث فقط وهو امكان الشرط المتأخر.

وقد علق المحقق الاصفهاني (قده) في المقام: أن كلا هذين الوجهين متلازمان في الصحة والبطالان، لاننا ان قلنا باستحالة انفكاك الواجب عن الوجوب بطل الواجب

المعلق وبطل الشرط المتأخر أيضاً لأن المفروض تقدم الوجوب على زمن الواجب على كل حال، وان قلنا بعدم استحالة ذلك صحح الواجب المعلق أيضاً. وهذا الكلام كأنه ينظر الى بعض براهين استحالة الواجب المعلق، واما لوبرهن على ذلك بالبرهان الاول من البرهانين المتقدمين في الواجب المعلق اي لزوم الامر بغير المقدور وهو قيد الوقت فهذا لا يرد على الشرط المتأخر كما لا يخفى.

ثم انه قد يقال: أن الشرط المتأخر في المقام مستحيل حتى اذا قلنا بإمكانه في غير المقام فيبطل الجوابان معاً. توضيح ذلك ان المقام يكون المتقدم فيه هو الوجوب فقط لا الواجب، فان زمانه مقارن مع زمان الشرط، بينما في الفروض المتعارفة للشرط المتأخر يفرض ان زمان الوجوب المتقدم نفس زمان الواجب، فكان يمكن فيها حل اشكال استحالة تأثير الشرط المتأخر في ايجاد الوجوب المتقدم عليه بأن الشرط المتأخر يؤثر في توليد الاحتياج في وقته لاني وقت سابق عليه الا أن المحتاج اليه شيء لا يمكن تحصيله في وقت الحاجة فيأمر المولى بتحصيله من قبل، او ان المحتاج اليه يتحقق بالجامع بين الحصة التي تقع قبل الشرط او التي تقع بعد الشرط وحين الحاجة فالمولى يُقدم الوجوب لكي يكون المكلف مطلق العنان في ايجاد اي الحصتين قضاءً لحق اطلاق أوصاف الفعل بالملاك من ناحية الحصص، واما فيما نحن فيه فالمفروض ان زمان الواجب مقارن لزمان الشرط وانما المتقدم زمان الوجوب فقط فالمولى يوجب من الغروب مثلاً صوم النهار مشروطاً بطلوع الفجر، فلو كان لطلوع الفجر دخل في تحقق الاحتياج الى الصوم فباعتبار انه قيد في الواجب أيضاً كان الاحتياج الى الحصة المقارنة لطلوع الفجر من الصوم لا المتقدمة عليه ولا الجامع، ومعه بأي مبرر لتقديم الوجوب عليه الا افتراض انه يولد ويحدث احتياجاً من قبل، وهذا هو معنى تأثير المتأخر في المتقدم.

والجواب: اولاً- في المقام أيضاً نقول بان طلوع الفجر يحدث حاجة في وقته للصوم النهاري الا ان المكلف لا يمكنه تحصيل هذه الحصة المقارنة حين الاحتياج الا باتيان بعض المقدمات وقبوع الواجب من قبل - كالصوم المقيد بالظهور من اول آتات الفجر- فيقدم المولى إجابته على المكلف لكي يسعى في تحصيلها قبل ذلك بتحصيل مقدماتها، فروح تقديم الايجاب وملاكه في المقام نفس الروح والملاك في سائر موارد الشرط

المتأخر دون ان يرد اشكال تأثير الامر المتأخر في المتقدم.

وثانياً - كان لنا افتراض آخر في موارد الشرط المتأخر هو ان يكون الاتصاف والحاجة الى الواجب الاستقبالي فعلياً من اول الامر، وانما انيط الوجوب بالشرط المتأخر من جهة ان اشباع تلك الحاجة من دون تحقق ذلك الشرط المتأخر فيه مفسدة أهم من مصلحة الاشباع، فانيط الوجوب به بنحو الشرط المتأخر بهذا الاعتبار^١.

الجواب الثالث - وهو يتم حتى عند من يرى استحالة الواجب المعلق والمشروط بالشرط المتأخر معاً كالمحقق النائي (قده) ان الواجب منذ الغروب ليس هو الصوم الاستقبالي في النهار والذي هو امر واحد لا يتجزأ وانما هو سد باب عدم الصوم في النهار من غير ناحية طلوع الفجر، فان هناك حصصاً لعدم الصوم بعدد اسباب العدم، فيلتزم بوجوب فعلي لسد باب عدمه من ناحية سائر القيود والمقدمات وتحقيق هذا الواجب الفعلي قبل الوقت يتوقف على فعل المقدمة كالغسل مثلاً فيترشح منه وجوب مقدمي عليه، وهذا الوجوب النفسي لسد ابواب العدم يكون فعلياً ومطلقاً لا يحتاج الى شرط متأخر وهو طلوع الفجر ولا القدرة حين طلوع الفجر، كما لا يتوجه عليه اشكال لزوم انفكك الارادة عن المراد لأن المراد نفي بعض الاعدام المعاصر زماناً مع الوجوب^٢ نعم هذا الوجه يتوقف على ان لا يكون طلوع الفجر من قيود الاتصاف.

١ - يمكن ان يعترض على هذا الوجه بامرين.

الأمر الأول - ان المصلحة والحاجة الفعلية انما هي المصلحة غير المنكسرة بالفسدة وهذا لا يحصل بحسب الفرض الا بعد تحقق الشرط المتأخر فيكون الشرط مولداً للحاجة الفعلية من حينه لا قبل ذلك فكيف يتقدم الوجوب؟ فنحتاج الى الجواب السابق. الأمر الثاني - لغوية هذا التقييد لان المفروض اخذ الزمان المتأخر قيماً في الواجب ايضاً ومعه يكون التقييد لغواً اذ لا يمتز به الا عن حصة غير ممكنة في نفسها وهي الصوم النهاري من دون طلوع الفجر وهذا محال، نعم لو لم يكن الزمان المتأخر قيماً في الواجب كان التقييد معقولاً.

٢ - لا يقال: ان هذا الجواب يؤدي الى ان يكون ايجاب المقدمات الموقوفة نفسياً لا غيرياً بحيث تجب حتى في حق من يعلم بأنه عند الفجر لا يكون قادراً على الصوم. فانه يقال: ان الثابت وجوب واحد لسد ابواب العدم من غير ناحية طلوع الفجر وهو ثابت من اول الامر والى ما بعد طلوع الفجر فتكون القدرة على متعلقه بتمامه شرطاً في فعلية من اول الامر كوجوب الصوم في اول النهار المشروط بالقدرة عليه في آخر النهار ايضاً، وهذا المقدار من التعليق يقبله حتى القائل باستحالة الشرط المتأخر. نعم يرد على هذا الجواب انه سوف يكون ايجاب سد باب عدم الصوم من ناحية عدم الغسل في عرض ايجاب سد باب عدمه من ناحية ترك نفس الصوم بعد طلوع الفجر، فسد كل ابواب العدم غير طلوع الفجر واجب بوجوب واحد فيكون فعل الغسل وفعل الصوم على نسق واحد كل منهما يسد باباً من ابواب العدم فيكون كلاهما غيرياً.

الجواب الرابع - الاستناد الى ما ذكره المحقق العراقي (قده) في الواجب المشروط من ان وجود الوجوب فعلي قبل الشرط الا ان الموجود بهذا الوجود تقديري، والشرط في نظره هو الوجود اللحاظي والتقديري الثابت فعلاً بنفس لحاظ المولى وتقديره، وعليه فلا بأس بترشح الوجوب منه الى المقدمات المفوتة.

و يرد عليه: ان الوجوب الغيري ايضاً لا بد وان يكون مشروطاً بطلوع الفجر، لان الوجوب النفسي الموجود ليس فعلياً. وبعبارة اخرى: قبل تحقق الشرط الوجوب كوجود وان كان فعلياً الا ان فاعليته وتأثيره منوطة بتحقيق شرطه المقدر عليه الوجوب بمعنى الموجود، وايجاب المقدمة يكون من شؤون فاعلية الوجوب لفاعليته بهذا المعنى. فهذا الجواب لا ينفع في المقام.

الجواب الخامس - لو سلم عدم امكانية فعلية وجوب ذي المقدمة قبل تحقق الشرط المتأخر بأي شكل من الاشكال المذكورة في الوجوه السابقة. مع ذلك يقال: ان الشرط المتأخر - وهو طلوع الفجر - اذا كان من قيود الترتب لا الاتصاف فالملاك والارادة فعليان من اول الامر وقبل تحقق الشرط، غاية الامر لا يمكن للمولى الخطاب فعلاً لاستحالة الواجب المعلق والمشروط بالشرط المتأخر، الا انه يمكنه الاخبار عن فعلية الملاك والارادة لديه - ولو باستفادة ذلك من الأمر بالمقدمات المفوتة - فيحكم العقل بوجود المقدمات المفوتة لكفاية ابراز المولى فعلية ارادته لشيء في وجوب سد ابواب عدمه من ناحية مقدماته الاختيارية، بل يقال بالوجوب الشرعي للمقدمات ايضاً لان الوجوب المقدمي ليس معلولاً للوجوب النفسي بل كلاهما معلولان لفعلية الملاك والارادة النفسيين والمفروض فعليتها في المقام، وانما لم يؤثر ذلك في فعلية وجوب ذي المقدمة لمحدور الشرط المتأخر او الواجب المعلق وهو غير وارد بلحاظ وجوب المقدمة.

الجواب السادس - لو فرض ان الشرط كان من قيود الاتصاف فقبل الفجر لاخطاب ولا ملاك ولا ارادة الا أنه لو ترك المقدمة - وهي الغسل - قبل الفجر فسوف يفوت على المولى ملاكاً و ارادة فعليين بعد الفجر حيث يكون عاجزاً عن الاتيان بذوي المقدمة عندئذ، وليس من الضروري اشتراط الملاك والارادة بالقدرة على الواجب في

وقته كما في الخطاب، وهذا التفويت غير جائز وذلك لمجموع امرين.

١ - انه تفويت اختياري للملاك فانه وان كان حين طلوع الفجر عاجزاً الا انه عجز نشأ باختياره والامتناع بالاختيار لاينافي الاختيار.

٢ - ان التفويت الاختياري للملاك اللزومي الذي تصدى المولى لابرازه بالقدر الممكن كالتفويت الاختياري للخطاب. وهذا الجواب صحيح بعد فرض عدم تمكن المولى من حفظ ملاكه بخطاب آخر معلق او مشروط او غيره لكي يكون ملاكاً قدابرزه المولى بالقدر الممكن. وهذا هو الذي ذهب اليه كل من المحقق النائيني (ره) والسيد الاستاذ وان اختلفا في انه هل يمكن ان يستكشف بذلك الوجوب الشرعي للمقدمات المفوتة ايضاً ام لا يثبت به آلا الوجوب العقلي. حيث ذهب الاول الى انه يستكشف به الوجوب الشرعي الغيري للمقدمات المفوتة، وذكر الثاني بان استكشاف ذلك انما يكون بالنظر الى قاعدة التلازم بين ما حكم بوجوده العقل حكم به الشرع، وهذه القاعدة لا تنطبق على الاحكام العقلية التي تكون في طول حكم مولوي شرعي كوجوب الاطاعة وحرمة المعصية اذ يكون حكم الشرع المستكشف لغواً صرفاً. وما نحن فيه من هذا الباب.

والظاهر ان مقصود المحقق النائيني (قده) لم يكن اثبات الوجوب الشرعي للمقدمات على اساس قاعدة الملازمة، وانما هو استكشاف الحكم الشرعي بنفس الملاك المولوي، فانه بعد ان كان للمولى ملاك في صوم النهار سيصبح فعلياً عند طلوع الفجر فلا بد من حفظه تشريعاً، وحيث ان الامر بالصوم عند طلوع الفجر لا يكفي لحفظه التشريعي على كل تقدير، لعجزه عنه لو لم يغتسل قبل الفجر، فلا بد من تتميم الحفظ التشريعي بالامر بالمقدمة المفوتة، ومنه يظهر انه لا يرد اشكال اللغوية لان حال هذا الخطاب حال خطاب (صُم) كلاهما ينشآن من منشأ واحد هو الملاك النفسي وكل منها يحفظ حيثية من حيثيات الملاك، ولولا الحفظ التشريعي لم يجب على العبد التحرك، لان العبد لا يجب عليه التحرك الاً بمقدار تحرك المولى للحفظ التشريعي.

هذه وجوه ستة للجواب على مشكلة المقدمات المفوتة وهي ما عدا الرابع منها الذي عرفت النقاش فيه كلها صحيحة على وفق المنهج الذي سار عليه المحققون

في بحث مشكلة المقدمات المفوتة. فانهم قد بحثوا المقدمات المفوتة بلحاظ الاوامر والاعراض التشريعية وكأنها تختص بها، مع ان الصحيح ان البحث عن هذه المشكلة لا تختص بذلك بل تجري في الاعراض التكوينية ايضا، اذ كثيرا ما يكون للانسان مطلوب تكويني مشروط بزمان استقبالي وهو يهيئ مقدماته قبل وقته، كمن يعرف انه سوف يعطش في سفره ولا يجد الماء فانه سوف يأخذ معه الماء قبل السفر وقبل العطش. فلا بد من حل هذا الاشكال على صعيد المطلوب التكويني أولاً، وانه كيف اصبحت المقدمة مطلوبة قبل تحقق شرط الطلب النفسي؟ اذ لو لم تحل المشكلة على هذا الصعيد والتزمنا بانَّ المطلوب النفسي التكويني اذا كان استقباليا فلا يهتم بتحقيق مقدماته المفوتة من قبل اذن لا معنى للزوم الا تيان بها في الغرض التشريعي ايضا، اذ لا معنى لان يجب على المكلف الاهتمام بغرض للمولى في مورد لايهتم به المولى نفسه اذا كان يريد بالارادة التكوينية، اذ ليس التشريع الا من اجل جعل المكلف كالمولى في التصدي لاغراضه لا اكثر من ذلك، فلا بد من بحث مشكلة المقدمات المفوتة على صعيد المطلوب التكويني اولاً وما ذكر من الوجوه الخمسة الصحيحة على منهج الاصحاب في البحث لايجدي شيء منها على هذا الصعيد. فان التمسك بالواجب المعلق، او بوجود سد بعض ابواب العدم او بان الملاك والارادة فعليان من اول الامر هذه الوجوه الثلاثة كلها تتركز على اساس افتراض ان الظرف الاستقبالي قيد للترتب لا الاتصاف، بحيث لو كان يمكنه ايجاد ذلك الظرف الان وكان اختياريا لكان يحققه، ومن الواضح ان هذه الاجوبة لا تفي بحل الاشكال على المنهج الذي طرحناه، لوضوح ان فعل المقدمات المفوتة في الاعراض التكوينية لا تختص بما اذا كان ظرف المطلوب التكويني الاستقبالي قيذا في الترتب بل يجري في فرض كونه قيذا للاتصاف كما في مثال العطش في السفر الذي ذكرناه، حيث لا أشكال ولا ريب في كون العطش قيذا للاتصاف لا الترتب ولهذا لو كان يمكنه ان يعطش نفسه الان لما عطش - والجواب بالشرط المتأخر وأن المولى يعلم ان المكلف سوف لن يقدر على اشباع الحاجة التي تحصل في الزمن المتأخر اذا ما لم يوفر المقدمات من قبل

فيقدم الايجاب ايضا لايحل المشكّة في صميمها، لأننا نقلنا البحث الى الغرض التكويني لنرى ان المولى بنفسه كيف يتصدى و يهتم بالمقدمات المفوتة لغرضه التكويني، وهذا الايجاب المتقدم بنفسه تحفظ تكويني من قبل المولى على مقدمات غرض تشريعي لم يتحقق شرط الاتصاف به بعد، فهذا الجواب لايمس روح الاشكال. وكذلك الجواب بانّ العقل يحكم بوجود التحفظ على الملاك الفعلي للمولى ولو كان مستقبليا، فان ايجاب العقل لذلك فرع ان يعقل اهتمام المولى نفسه بالمقدمات المفوتة لغرضه التكويني قبل فعليته كي يجب اهتمام المكلف بها اذا احرز ذلك، واما اذا لم يكن ذلك معقولا فلا يحكم العقل بالوجوب كما هو واضح.

نعم لو التزمنا باحد المسلكين التاليين امكن على اساسه حل الاشكال على هذا الصعيد.

الاول - مسلك الشيخ الاعظم حيث نسب اليه ان الواجب المشروط يكون القيد فيه راجعا للمراد للنفس الارادة، لان الارادة فعلية دائما ومن اول الامر اذ من الطبيعي ان يتحرك المولى نفسه على المقدمات المفوتة وايجابها على المكلف حينئذ لفعلية الاتصاف دائما، الا ان هذا المسلك قد تقدم بطلانه في بحث الواجب المشروط.

الثاني - ما سلكه المحقق العراقي (قده) من ان الظرف الاستقبالي الذي هو قيد للاتصاف قيد للارادة بوجوده اللحظي لا الواقعي، والوجود اللحظي فعلي من اول الامر، فان هذا المسلك تارة: نقره في الوجوب والارادة التشريعية وان وجود الوجوب فعلي الا أن الموجود به مشروط ومعلق على تقدير تحقق الشرط - نتيجة التمييز بين عالمي الجعل والمجعول - وحينئذ لو تم لا يجدي في حل اشكال وجوب المقدمات المفوتة كما بينا لان ايجاب المقدمات ايضا من شؤون مرحلة المجعول وفاعلية الوجوب. واخرى: نقره هذا المسلك على صعيد الارادة التكوينية التي هي امر تكويني لا يعقل فيها جعل ومجعول بان يكون وجود الارادة التكوينية فعليا لفعلية شرطها اللحظي ولكن الارادة الموجودة بها تقديري، فان هذا تفكيك

بين الوجود والوجود في امر تكويني وهو محال، فاذا كانت الارادة فعلية لفعلية شرطها وهو الوجود اللحظي للشرط - كالعطش - فلا محالة تكون محركة نحو المقدمات المفوتة. لأن فاعليتها تامة من سائر الجهات الا من الجهة التي فرضت الارادة منوطة بلحظها، فهذا المسلك لو تم يمس روح المشكلة الا انه غير تام كما بيّننا سابقا، لان مجرد لحاظ العطش وتصوره لا يوجب الشوق والارادة لشرب الماء بل لابد من العطش حقيقة او احرازا.

والحل الصحيح للمشكلة والذي يمس روح الاشكال انما يكون بالرجوع الى ما بيناه في الواجب المشروط وحقيقة الارادة التشريعية في مورده وانها تنحل الى ارادتين. بيان ذلك: انه تارة؛ يفترض ان القدرة على المطلوب الاستقبالي في وقته ايضا من قيود الاتصاف بحيث لا حاجة مع العجز، فلا اشكال عندئذ في عدم الاهتمام بالمقدمات المفوتة لا في الاغراض التكوينية ولا التشريعية، وانما البحث فيما اذا لم تكن القدرة على الواجب من قيود الاتصاف - كما في مثال العطش - وهنا انما يهتم الانسان بالمقدمات المفوتة قبل وقت الاتصاف والحاجة باعتبار ما ذكرناه فيما سبق من ان للانسان في موارد الارادة المشروطة بحسب الحقيقة ارادتين. احدهما - ارادة الجزاء، وهو شرب الماء وهذه مشروطة بتحقق العطش او احرازه، اما قبله فلا شوق ولا ارادة لشرب الماء، بل قد يبغضه لمنافرتة مع طبعه. والاخرى - ارادة الجامع بين عدم الشرط او وجود الجزاء، اي الجامع بين ان لا يعطش او يشرب الماء على تقدير العطش اي ارادة الارتواء الذي هو الجامع الملائم مع طبعه، وهذه ارادة فعلية غير مشروطة بشيء، وهذه الارادة الفعلية للجامع هي في الحقيقة ما يعبر عنه بحب الذات وحب بقاء الذات وحب ما يلائمها الذي هو امر غريزي ذاتي في كل فرد. ومن هذه الارادة الفعلية تنقذ ارادة غيرية تجاه المقدمات المفوتة للجزاء وهو شرب الماء في المثال قبل تحقق شرط الاتصاف وهو العطش، لانه يعلم بانه لو لم يحققها من قبل فسوف يفقد ذلك الجامع وابتلي بما ينافر ذاته، وهذا ما يتجنبه ويتعد عنه في كل آن، لانه يحب ذاته وما يلائمها وينطلق منها دائما بحكم الفطرة.

وإذا اتضح بهذا حال الإرادة التكوينية يتضح الحال في الإرادة التشريعية أيضاً، فإن المكلف في الإرادة التشريعية يصبح كأنه نفس المولى في الإرادة التكوينية فيتحرك نحو المقدمات المفوتة، فلاشكال كان ناشئاً من الغفلة عن الإرادة نحو الجامع الفعلية المحركة للمولى نحو حفظ المقدمات المفوتة في كل غرض بالنحو المناسب له، أي حفظها تكوينياً في الأغراض التكوينية وتشريعياً في الواجبات والأغراض التشريعية، وهناك صياغات مختلفة لابرز هذا الاهتمام والحفظ التشريعي في التشريعات، فتارة: يجعل وجوب الصوم من أول الأمر لمن الفجر. وأخرى: يوجب المقدمات المفوتة. وثالثة: يخبر عن الاهتمام بها. وكل هذه صياغات للحفظ التشريعي وروح النكتة واحدة في الجميع.

وحيث انتهى الكلام إلى انحلال الإرادة في موارد الواجب المشروط إلى ارادتين أحدهما متعلقة بالجزاء على تقدير الشرط والأخرى متعلقة بالجامع بين الجزاء أو عدم الشرط من الجدير أن نبحت نكات تتعلق بهاتين الإرادتين وخصيصتهما فنقول:

السؤال الذي يتبادر إلى الذهن بشأن هاتين الإرادتين هو أن إرادة الجزاء عند حصول الشرط التي هي إرادة تعيينية هل تكون عبارة عن تطور نفس إرادة الجامع التي هي إرادة تخييرية وكانت ثابتة من أول الأمر أو أنهما إرادتان مستقلتان بنكتهما أحدهما مستقلة عن الأخرى؟

قد يقال بالثاني، لوجدانية الفرق بين الشوق الذي يتحقق بعد تحقق الشرط كالعطش نحو الجزاء وهو شرب الماء وبين الشوق نحو الجامع من أول الأمر، كيف وأن الأول شوق نفساني قد يوجد حتى في الحيوان بينما الثاني شوق عقلائي مبني على التبصر والعقل وإدراك المستقبل.

إلا أن الصحيح أنهما بنكتة واحدة وإرادة واحدة روحاً ولباً، فإن كلا من الجزاء على تقدير الشرط وعدم الشرط في الحقيقة مقدمة لمحجوب نفسي واحد هو الارتواء، كما أشرنا، غاية الأمر أن ما يتوصل به فعلاً إلى هذا المحجوب النفسي هو أحد فردي الجامع، فإذا فقد الفرد الأول بتحقق الشرط كان ما يتوصل به عملاً إلى

المحسوب النفسي هو الجزاء فينقدح الشوق والارادة نحوه، وبهذا يفسر الوجدان المشار اليه.

ان قلت: اذا كانت الارادة الفعلية الاصلية متعلقة بالجامع فهي لا تتحول من الجامع الى الفرد بمجرد فقدان احد الفردين وخروجه عن قدرة المكلف، بل يبقى شوقا نحو الجامع وتخيرييا غاية الامر انه بحسب العمل الخارجي سوف يختار الفرد المقدور في اتيانه بالجامع وهذا غير تعلق الارادة بالفرد.

قلنا: هذا صحيح في الارادة والشوق النفسي لا الغيري، وارادة الجامع العقلانية هذه غيرية من اجل تحقيق المحبوب النفسي وهو حفظ الذات وملائماته، والشوق الغيري باعتباره توصليا يتعلق بما هو فعلا يوصل الانسان الى مطلوبه النفسي ومن هنا صح هذا التحول.

وان شئت قلت: - ان هناك ارادة نفسية واحدة خلف كل الارادات المشروطة والتي هي كلها غيرية للوصول الى الغرض النهائي الاصلي النفسي، وهو حفظ الحياة وحب الذات وملائماتها، وتنقدح من تلك الارادة الواحدة النفسية الكلية ارادات واشواق مقدمة تتعلق بواقع ما يحقق ويوصل الى ذلك المطلوب النفسي في كل مرحلة، وتتولد منها ايضا الارادة الغيرية نحو المقدمات المفوته التي يعلم او يحتمل الانسان انه اذا لم يحققها قبل تحقق الشروط المستقبلية فسوف لن يتمكن من اشباع حاجته وتحقيق ما يلائم ذاته او يدفع عنها الالم والنقص في المستقبل.

وهذا هو الحل الفني الدقيق الصحيح بناءً ومبنى لمشكلة المقدمات المفوته على الصعيدين التكويني والتشريعي.

الامر الثاني - في وجوب التعلم الذي قد يصبح مقدمة مفوته: - وهنا عدة فروض.

الفرض الاول - ان يكون عالما بتكليف فعلي ثابت عليه الان، كوجوب الصلاة او الحج او غير ذلك، ولكنه لا يعرف احكام ذلك الواجب من اجزاء او شرائط، فهل يجب عليه التعلم ام لا؟ الصحيح ان هنا ثلاث صور.

الاولى - ان لا يتمكن من اداء ذلك الواجب من دون تعلم احكامه، كما في تعلم

القراءة والركوع والسجود في مثل الصلاة، وفي مثل ذلك لاشبهة في وجوب التعلم لصيرورته مقدمة وجودية للواجب.

الثانية - ان يتوقف احراز الامتثال القطعي على التعلم، كما لو دار الامر بين محتملات عديدة لا يمكن الجمع بينها الا انه قد يطابق ما يأتي به صدفة للواقع، وهنا ايضا لا اشكال في وجوب التعلم عقلا لوجوب الامتثال اليقيني.

الثالثة - ان يتمكن من الامتثال القطعي من دون تعلم عن طريق الاحتياط والاتيان بكل المحتملات، وهنا لا يجب الاحتياط لكفاية الامتثال الاجمالي على ما حقق في محله.

الفرض الثاني - ان يعلم بتكليف سوف يتلى به في المستقبل ولكنه لو لم يتعلم احكامه الان فسوف تفوته فرصة تعلمها في وقت فعلية ذلك التكليف عليه. وهنا ترد الصور الثلاث المتقدمة ايضا، غاية الامر يكون وجوب التعلم في الصورتين الاولى والثانية من باب وجوب المقدمات المفوتة للواجب الشرعي - في الصورة الاولى - او الواجب العقلي اعني احراز الامتثال اليقيني - في الصورة الثانية - وهذا ظهر اندفاع ما ذكره المحقق النائيني (ره) في المقام من ان الحكم بوجوب التعلم في الصورة الثانية هنا لا يرتبط بوجوب المقدمات المفوتة.

الفرض الثالث - ان يشك في كبرى التكليف بعد احراز صفراه، كمن رأى الهلال ليلة خروجه ولكنه شك في وجوب قراءة الدعاء الذي لم يتعلمه بعد عند رؤيته وعدمه، وحيث ان الشبهة حكمية فيجب عليه اما تعلم الدعاء وقراءته احتياطاً أو الفحص وتحصيل الحجة على عدم وجوب الدعاء عليه أو وجوبه، فيدخل في الفرض الاول.

الفرض الرابع - عكس ما تقدم بأن يتجز كبرى التكليف عليه بالفعل ولكنه يشك في صفراه، وهنا تجري الاصول المؤمنة عن فعلية ذلك التكليف، كاستصحاب عدم تحقق الصغرى وبذلك ينفي وجوب التعلم.

الفرض الخامس - ان يحتمل ابتلاؤه في المستقبل بصغرى تكليف كبراه منجز عليه، كما اذا احتتمل انه سوف يستطيع وهو يعلم بوجوب الحج على المستطيع او

يحتمله احتمالا منجزا، فهل يجب عليه تعلم احكام الحج اذا كان تركه للتعلم الان سببا في عجزه عن الأمثال في حينه؟ قد يقال: بجريان الاصول المؤمنة هنا ايضا كاستصحاب عدم ابتلاؤه في المستقبل بصغرى ذلك التكليف، وليس حال احتمال ابتلائه بصغرى تكليف في المستقبل بأشد حالا من احتمال ابتلائه بصغرى تكليف في الحال الذي تحدثنا عنه في الصورة السابقة وقلنا بجريان الاصول المؤمنة النافية لوجوب التعلم عليه.

الانه وقع الاشكال في ذلك تارة: بما عن السيد الاستاذ من وجود علم اجمالي بابتلائه في المستقبل ببعض صغريات التكاليف فلو عوّل على الاصل المؤمن لزم عنه المخالفة القطعية.

و يرد عليه: اولا - انحلال هذا العلم الاجمالي في كثير من الاحيان بعلم تفصيلي او علم اجمالي في دائرة اصغر هي دائرة الوقائع القريبة من حياته وشؤونه يساوي معلومه معلوم العلم الاجمالي في دائرة مطلق الوقائع.

وثانيا - ليست كل تلك الاطراف مما يكون ترك التعلم فيها من قبل موجبا للتفويت بل كثير منها يمكن التعلم فيها بعد العلم بالتكليف او كان قد تعلمه سابقا، فلا تتعارض الاصول المؤمنة بلحاظ هذا الاثر وهو نفي وجوب التعلم الآن.

واخرى: بما عنه ايضا من ان ادلة وجوب التعلم وارد في مورد الاستصحاب او الاصول المؤمنة فلو تقدمت عليه لزم الغائها. و يرد عليه: ان وجوب التعلم يشمل موارد العلم بأصل الوجوب والجهل بخصوصيات الواجب وفي مثله لا معنى للأستصحاب، وكذلك يشمل موارد العلم الاجمالي الصغير المنجز والتي لا تجري فيها الاصول المؤمنة ذاتا، للتعارض والاجمال الداخلي بلحاظ هذه الدائرة.

وثالثة: بما عن المحقق النائيني من ان وجوب التعلم لا يمكن نفيه بمثل استصحاب العدم، لانه من آثار نفس الشك والاحتمال لا ثبوت المشكوك واقعا كي ينتهي بانفتاحه تعبدا.

و يرد على ظاهر هذا الكلام لو سلم ان دليل وجوب التعلم اخذ في موضوعه نفس الشك والاحتمال، فبناءً على مباني القوم من جعل الطريقة للاستصحاب وقيامه

مقام القطع الموضوعي يكون استصحاب عدم الاستطاعة التي هي موضوع الحكم الشرعي بوجوب الحج الذي يجب تعلم احكامه قائما مقام العلم بعدمها فيحكم على وجوب التعلم.

ورابعة: بما يمكن ان يكون هو مقصود المحقق النائي (قده) من ان دليل وجوب التعلم يدل على ان كل مخالفة نشأت من ترك التعلم يعاقب عليها، وان الاصول المؤمنة لم تجعل لتكون ذريعة الى ترك التعلم، والاصل النائي لا يني وقوع هذه المخالفة الا بالملازمة اعقلية، بل حتى لو استصحب عدم الوقوع في المخالفة لم يفد ذلك لانه يحتمل على كل حال الوقوع في المخالفة نتيجة ذلك ولو وقع فيها لعوقب لاحالة فيجب دفع الضرر المحتمل بالتعلم. ولا يقاس ذلك بالفرض الرابع فانه هناك حتى اذا كان قد تعلم يقع في المخالفة استناداً الى عدم احراز صغرى التكليف، فلا يكون مشمولاً لدليل التعلم

الامر الثالث - في دوران القيد بين الرجوع الى المادة او الهيئة:- لا اشكال في وجوب تحصيل القيد اذا كان راجعا الى المادة، اي من قيود الواجب، كما لا اشكال في عدم لزوم تحصيله اذا كان راجعا الى الهيئة اي من قيود الوجوب، فاذا شك في حال قيد هل يرجع الى الهيئة او المادة، فتارة: يكون دليل التقييد منفصلا، واخرى: يكون متصلا بدليل الامر. فالبحث في مقامين.

المقام الاول - اذا كان دليل التقييد منفصلا عن دليل الامر وشك في رجوعه الى مدلول هيئة الامر أو مادته. وهنا مقتضى القاعدة الاولى التعارض بين اطلاق المادة واطلاق الهيئة والتساقط ثم الرجوع الى الاصول العملية، الا انه قد ذكرت عنايات لترجيح اطلاق الهيئة وحفظه عن السقوط، أهمها ثلاثة تقريرات.

التقريب الاول - تقديم اطلاق الهيئة لكونه شموليا يقتضي توسيع الوجوب لحالة فقدان القيد بخلاف اطلاق المادة الذي مدلوله صرف الوجود فيكون بدليا، والاطلاق الشمولي اقوى من البدلي.

واعترض عليه المحقق الخراساني (قده) بانه لا موجب للأقوائية فان كليهما بمقدمات الحكمة. وهذا الاعتراض متجه على هذا التقريب، وقد بسطنا بعض الكلام

فيه في بحث المرة والتكرار وقلنا ان البدلية والشمولية ليستا مدلولين للاطلاق ومقدمات الحكمة، والمعارضة ليست بين البدلية والشمولية المفادين بدليل عقلي بل بين الاطلاقين اللذين في كل منها بمعنى واحد.

التقريب الثاني - دوران الامر بين مخالفة واحدة أو مخالفتين، لان تقييد الهيئة يستلزم تقييد المادة اذ لا معنى لاطلاق المادة صدق الواجب من دون الوجوب دون العكس، وبما ان التقييد مخالفة وضرورة فالعرف في موارد الدوران يرتكب مخالفة واحدة لا مخالفتين.

ويرد عليه: مضافا الى بطلان الكبرى، ان تقييد المادة بعد تقييد الهيئة ليس مخالفة، لانه تقييد وليس بتقييد بحسب الحقيقة، اذ مادة كل امر مقيدة لها بكل قيود الوجوب فاذا قيد الوجوب في مورد فقد تحقق صغرى ذلك المقيد اللي الكلي وليس تقييدا جديدا في المادة.

التقريب الثالث - ان التعارض بين الاطلاقين فرع العلم الاجمالي برجوع القيد الى احدهما، مع ان هذا العلم الاجمالي منحل الى العلم التفصيلي بتقييد المادة وعدم شمولها للحصة الفاقدة - اي الصدقة قبل القيام مثلاً - على كل تقديرا ما تخصصا او تخصصا، اي اما لعدم الوجوب او لعدم كونه الواجب، مع الشك في تقييد الهيئة، فيتمسك فيها بالاطلاق بلا معارض.

وهذا التقريب انما يتم في بعض الموارد لاجمعها، توضيحه: ان التقييد بقيد يكون باحد نحوين.

الاول - ان يكون بحدوثة قيدا للواجب ا والوجوب كالاتطاعة للحج.

الثاني ان يكون التقييد بنحو الظرفية اي يشترط حدوثة وبقائه في الوجوب او الواجب، وهذا يعني بحسب الحقيقة مزيدا من التقييد.

وحينئذ يقال: تارة يعلم اجمالا بتقييد المادة او الهيئة على وزان واحد، بان يعلم اجمالا ان حدوث القيام شرط إما في وجوب الصدقة او في الصدقة الواجبة، او يعلم ان القيام ظرف للوجوب او الواجب وفي مثل ذلك يتم التقريب المتقدم للانحلال والتمسك باطلاق الهيئة.

واخرى: يعلم اجمالا بتقييد القيام لمدلول الهيئة بنحو الظرفية أو لمدلول المادة بحدوثه، وهنا ايضا يتم تقريب الانحلال للعلم تفصيلا بتقييد المادة باصل حدوث القيام فلا واجب قبله و يشك في تقييد كل من الهيئة او المادة بالقيام بنحو الظرفية، فيتمسك بالاطلاق لنفي اصل تقييد الهيئة وتقييد المادة بنحو الظرفية بلا معارض.

وثالثة: يعلم اجمالا بتقييد مدلول الهيئة بالقيام حدوثاً او مدلول المادة به حدوثاً وبقاءً، وهنا لا انحلال اذ لا يلزم من تقييد الهيئة بالقيام حدوثاً تقييد المادة به الا حدوثاً لا بقاءً، فيمكن التمسك بالاطلاق لنفي تقييد المادة به بقاءً فيعارض الاطلاق في مدلول الهيئة، حيث يعلم اجمالا باحد التقييدين بحسب الغرض.

وقد يستشكل في هذا التقريب في مورده ايضا باحد ايرادين.

الاول - ان ما يتولد من التقييد في المادة من خلال تقييد الهيئة انما هو بمعنى عدم وقوع الصدقة قبل القيام مصداقا للواجب من دون ان يلزم من ذلك وجوب ايجاد القيام قبل الصدقة بمعنى تقيدها به، بينا اللازم من تقييد المادة ابتداءً قيدية القيام ولزوم ايجاده وهذا غير معلوم على كل حال، فيتمسك بالاطلاق في المادة لنفي هذا المعنى للتقييد.

وفيه: ان تقييد المادة ليس الا بمعنى واحد دائما وهو تخصيصها بالقيد وصيرورة التقييد به تحت الامر وهذا معلوم على كل حال، اما كل من صحة الاجتزاء بما وقع قبل القيد او الالتزام بتحصيل القيد قبلها فهما من آثار التقييد وليس نفس التقييد. والاثر الاول من آثار تقييد المادة مباشرة، والاثر الثاني من آثار تقييد المادة بضميمة اطلاق الوجوب من ناحية القيد فيثبت باعتبار معلومية تقييد المادة وإطلاق الهيئة المثبت لاطلاق الوجوب.

الثاني - انكار لزوم تقييد المادة على كل حال بل لو كان القيد راجعا الى الهيئة كانت المادة مهملة من ناحية ذلك القيد لا مطلقة ولا مقيدة لاستحالتها معا، اما الاطلاق فواضح، واما التقييد فلكونه لغوا صرفا، اذ الغاية من التقييد الامر بالتقييد والتحرك نحوه، مع إن الامر بالتقييد بقيد الوجوب تحصيل للحاصل، لانه يكفي في حصوله خارجا حصول القيد وذات القيد والاول مفروض الحصول والثاني يكفي فيه

الامر بذات المقيد فأى فائدة للامر مع ذلك بالتقيد، فإذا ثبت استحالة الاطلاق والتقييد في المادة ثبت الاهمال فيها، ولا بأس به في المقام لانه ليس اهمالا بلحاظ اصل الحكم ليقال لا يعقل ذلك ثبوتاً لدى الحاكم وانما هو اهمال في طرف من اطراف الجعل للاستغناء بتقييد الوجوب عن تقييده، فاصالة الاطلاق في المادة بمعنى عدم التقييد بالقيد المشكوك جارية لانه مؤنة زائدة محتملة في قبال الاهمال، فينبى بالاصل وتكون طرفاً للمعارضة مع اصالة الاطلاق في الهيئة^١.

وفيه: انه مبني على ان يكون التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل الضدين اللذين لهما ثالث، وقد نقحنا في بحث المطلق والمقيد ان التقابل بينهما تقابل السلب والايجاب فلا تتصور واسطة بينهما باسم الاهمال.

وهكذا يتضح صحة التقريب الثالث في المورد الذي يكون وزان التقييد المردد لكل منها على نسق واحد.

المقام الثاني - فيما اذا كان دليل التقييد متصلاً. والتحقيق: انه تارة: يكون القيد المتصل بحسب لسان دليله مطلباً مستقلاً ولازماً اعم للجامع بين تقييد المادة او الهيئة من دون ان يكون متجها الى احدهما بالخصوص، كما اذا قال (تصدق ولا تجزى الصدقة قبل القيام).

واخرى يفرض ان لسان القيد متجه الى احد الامرين من الهيئة او المادة بالخصوص او يصلح لذلك ونحن لا نعرف انه قيد لأيهما، كما اذا قال (تصدق قائماً). ففي الغرض الاول يكون مقتضى الاطلاق في كل منها تاماً ذاتاً، فإذا كان احد المقتضيين اقوى قدم وجعل قرينة متصلة على تقييد الاخر والا تعارضاً وتساقطاً، هذا اذا لم ينب على ما ذكرناه في التقريب الثالث من رجوع التقييد الى المادة على كل حال والا كانت مقدمات الحكمة منخرمة فيها ويتم اطلاق الهيئة.

١ - اذا كان الاهمال الشبوتي في قوة الاطلاق هنا بحيث تصدق المادة على الصدقة الواقعة صدقة قبل القيام كان ما افيد من أن التقييد لغوفاً، اذ من دونه لا يحفظ تقييد الصدقة بكونها بعد القيام و اذا كان الاهمال في قوة التقييد لم تجر اصالة عدم التقييد في قبال الاهمال اذ ليس فيه مؤنة زائدة بحسب النتيجة وان كان فيه مؤنة زائدة على صعيد اللحاظ اذ المعيار في المؤنة بالاعتبار الاول.

واما الفرض الثاني فالحكم فيه هو الاجمال على كمال حال، لانه من الاجمال والشك في اصل انعقاد الظهور الاطلاقي ذاتا على جميع المسالك والتقريبات فلا يمكن التمسك بأطلاق الهيئة لاثبات سعة الوجوب.

(تذنيب) ذكر المحقق النائيني (قده) في المقام أمراً هو مطلب كلي في باب التعارض ولكنه طبقه هنا بالمناسبة وحاصله: ان قانون الجمع بين الدليلين بتقديم الأقوى منها انما يكون بين دليلين متعارضين ذاتاً لا عرضاً من جهة العلم الاجمالي من الخارج بكذب أحدهما، كما اذا علمنا من الخارج بكذب أحد خطابين امّا خطاب (لايضر الصائم اذا اجتنب عن ثلاث الطعام والشراب والنساء) أو خطاب (لا تقضي الحائض ما فاتها من الصلاة) فعلمنا بخروج الارتماس من الأول أو صلاة الآيات من الثاني مثلاً، فانه لا يقدم اطلاق أحدهما على الآخر ولو كان أقوى. ومقامنا من هذا القبيل فانه لا تعارض بالذات بين اطلاق المادة والهيئة في دليل واحد. وما يمكن ان يجعل بياناً فنيا لهذه الدعوى احد وجوه.

الاول - قياس ذلك بباب العلم الاجمالي بكذب احد الخبرين، حيث ان ذلك لا يوجب تقديم الخبر الذي يكون لسان الخطاب فيه أقوى على الآخر، لان نسبة العلم الاجمالي الى كل منهما على حد واحد، فكذلك الحال في الظهورين اللذين يعلم اجمالاً بكذب احدهما.

وفيه: انه خلط بين مرحلة الصدور ومرحلة الدلالة والكشف عن المراد الواقعي للمتكلم، فان قواعد الجمع العرفي ترتبط بمرحلة الدلالة والكشف عن المراد وتضع ملاكاً لتشخيص مرام المتكلم على ضوء ما هو أقوى كشفاً واصرح دلالة، فلو علم اجمالاً بكذب احدي الدالتين والكشفيين وكانت احدهما أقوى من الاخرى كان احتمال الكذب وعدم التطابق في الأقوى اضعف منه في الاضعف فيقدم عليه ويجعل قرينة على تشخيص المراد.

الثاني - انه من اشتباه الحجة باللاحجة فتكون من الشبهة المصدقية لدليل الحجية، لان حجية الظهور مشروطة بعدم العلم بالكذب ويعلم اجمالاً بكذب احدهما فيسقطان معا عن الحجية، ولا تجري قواعد الجمع العرفي لانهما تجري في تقديم أقوى

الحجتين لا تعيين الحججة عن اللاجحة.

وفيه: ان حججة الظهور ليست مشروطة بعدم واقع المقيد او المخصص او القرينة ليكون من الشبهة المصدقية للحجة وانما لاجحية في مورد العلم بالخلاف، وفي المقام لا يوجد علم بمخالفة شيء منها بالخصوص لان العلم الاجمالي علم بالجامع لا اكثر. الثالث - ان تقديم الاقوى انما يكون من باب القرينية، والقرينية انما تثبت فيما اذا كان الاقوى اذا جمع مع الاضعف في سياق متصل هدم ظهور الاضعف ورفعها، ولا يتم ذلك الا في باب المتعارضين بالذات لا موارد العلم الاجمالي بكذب احدهما فانها اذا جمعا مع العلم الاجمالي اصبحا مجملين.

وفيه: ان الاجمال في هذه الحالة ناشيء من وجود دليل ثالث صالح للقرينية على كل منها وهو الدال على القيد الاجمالي، هذا اذا كان دليله صالحا للتوجه الى كل منها بالخصوص والا لم يكن اجمال كما اشرنا.

الرابع - ان القرينية انما تكون اذا كان احد الدليلين بدلوله متعرضا لنفي مدلول الاخر وقرينة عليه، كالتخصص بالنسبة الى العام، وفي باب التعارض العرضي مدلول احد الدليلين اجنبي بالمرّة عن مدلول الاخر.

وفيه: ان التعرض لنفي مدلول الاخر لا يشترط فيه ان يكون بدلالة مطابقة بل يكفي فيه ان يكون بالدلالة الالتزامية، فاذا كان ما يتعرض له بهذه الدلالة واجدا لملاك القرينية قدّم على الاخر لا محالة، وفي موارد التعارض العرضي كل من الدليلين بالالتزام يتعرضان لنفي الاخر، لان كلا منهما يدل بالالتزام على قضية شرطية هي انه لو كان احدهما غير مراد فانما هو ذلك الاخر، فيرجع كل تعارض عرضي بالدقة الى تعارض ذاتي بين الدليلين، لان هذه القضية الشرطية ثابتة في كل منها من اول الامر والعلم الاجمالي يحرز لنا تحقق الشرط ليس الا.

الواجب النفسي والواجب الغيرى

ومنها - تقسيمه الى الواجب النفسي والغيرى. والبحث عنه يقع في جهات.
الجهة الاولى - في تعريف الواجب النفسي والغيرى. وقد عرف النفسي بانه ما
وجب لنفسه لا لواجب آخر والغيرى ما وجب لاجل واجب آخر. واورد عليه: بان
اكثر الواجبات انما وجبت لاجل مصالح وملاكات لزومية اخرى تترتب عليها فتكون
بمقتضى هذا التعريف واجبات غيرية.

والجواب: ليست النفسية والغيرية في التعريف بلحاظ عالم الملاك والمباديء بل
بلحاظ عالم الالزام وتحميل المسؤولية من قبل المولى على العبد. وان شئت قلت: ان
الواجب النفسي ما يعاقب على تركه بما هو هو والواجب الغيرى ما لا يعاقب على تركه
بما هو هو بل بما هو يؤدي الى ترك شىء آخر، وعلى هذا الاساس فاذا جعلت المصلحة
بنفسها في عهدة المكلف ابتداءً فاشتغلت الذمة بها كانت هي الواجب النفسي
والفعل المحصل لها واجبا غيريا، لان اشتغال الذمة واستحقاق العقوبة يكونان
بلحاظها، اما اذا جعل نفس العمل كالصلاة والصوم في العهدة واشتغلت الذمة به كان
الفعل واجبا نفسيا، لان استحقاق العقوبة يكون بلحاظه لا بلحاظ المصالح التي قد
تترتب عليه. اما لماذا يعدل المولى في تسجيل مطلبه على عهدة المكلف عن ادخال

نفس تلك المصالح الى ادخال اسبابها او مقدماتها كالصلاة والصوم في العهدة مع ان مقتضى القاعدة لزوم التطابق بين ما يسجله المولى في العهدة وبين غرضه؟ فالجواب عليه يمكن ان يكون باحد وجوه:

الاول:- ما يستفاد من بعض كلمات المحقق النائيني (قده) من ان تلك المصالح ربما تتوقف على مقدمات وامور اخرى خارجة عن قدرة المكلفين واختيارهم وما هو داخل تحت اختيارهم هو الفعل فيأمر به فحسب،^١ ولا يرد عليه: ما اورده السيد الاستاذ من ان الغرض الاقصى وان كان خارجا عن القدرة الا ان الغرض الادنى وهو الاعداد والتهيؤ يكون تحت قدرة المكلف فلا بد^٢ وان يدخله في العهدة. فان التهيؤ والاعداد الموصل الى الغرض الاقصى ايضا ليس تحت القدرة، والاعداد والتهيؤ الاعم حاله حال الفعل من حيث انه ليس المطلوب الحقيقي لا النفسي ولا الغيري، بناءً على ما هو الصحيح من اختصاص الوجوب والشوق الغيريين بالمقدمة الموصلة، وانما هو المطلوب بالمساحة فأى فرق في اعمال المساحة بين ان يطلب الاعداد او ذات الفعل؟^٣

الثاني - غموض المصلحة المطلوبة للمولى لدى المكلف وعدم امكان تشخيصها الآ من قبل المولى نفسه من خلال ما يأمر به من الافعال والعناوين التي قد تكون مشيرة اليها فلا يحيص عن الامر بها.

الثالث - التباس الطرق الموصلة الى تلك المصلحة المطلوبة بحيث لا يثق المولى بأنه لو امر بالمصلحة ابتداءً لسلك المكلف طريقاً صحيحاً موصلًا اليها، كما اذا كان الغرض مثلاً حفظ النظام الاجتماعي الذي تختلف فيه الاذواق والانظار لوترك ذلك الى المكلفين انفسهم، فالمولى يشخص الطريق الذي يراه موصلًا اليه - ولو نوعاً وغالباً - فيأمر به تعييناً حفاظاً على غرضه في دائرة اوسع وتجنباً عن وقوع المكلفين في الخطأ اذا ترك الامر اليهم.

١ - اجود التقريرات، ج ١، ص ١٦٧.

٢ - هامش المصدر السابق، ج ١، ص ١٦٧.

٣ - اذا كان غرض المولى وما يهتم به حصول الغرض الاقصى فاذا كان بعض مقدماته غير اختيارية لزم تقييد الامر بالفعل - وهو المقدمة الاختيارية - بفرض تحقق تلك المقدمات الخارجة عن قدرة المكلف، وان كان المولى يكتفي بمجرد حصول التهيؤ والاستعداد لبلوغ الهدف الاقصى لكونه بنفسه درجة من الكمال فيكون هو المطلوب النفسي فلا بد من الامر به ولعل هذا هو مقصود المستشكل.

الرابع - ربما يكون ادخال الفعل في العهدة بنفسه مما يتوقف عليه حصول المصلحة النهائية، وهذا انما يكون في الاغراض المتعلقة بنفس عنوان الاطاعة والامتثال والتقرب الى المولى فلا بد من الامر بالفعل ليتمكن المكلف من تحصيل الغرض.

الخامس - قد لا يهتم المولى الآ بسد باب عدم غرضه النهائي من سائر الجهات وانما يهتم بسده من ناحية الفعل فيأمر به فقط جاعلا حصول سائر المقدمات على عهدة الصدفة والاتفاق، وانما لم يقيد الامر بفرض تحقق تلك المقدمات لاحراز حصولها دائما أو غالبا.

ثم ان المراد من تسجيل الفعل في العهدة ليس هو الجعل والاعتبار الذي قلنا مرارا أنه مجرد صياغة واسلوب وليس له دخل في حقيقة الحكم ثبوتا، بل المراد به تعيين المولى نفسه لمصب ما يريد من العبد ويلزمه به، فان حكم العقل بوجوب الامتثال موضوعه ما عينه المولى والزم به وابرزه، سواء كان مصب غرضه ايضا او كان مقدمة له، والجعل والاعتبار ليس الا صياغة عرفية تكشف عن ذلك.

(دوران الوجوب بين النفسي والغيري)

الجهة الثانية - اذا شك في واجب انه نفسي أو غيري. والبحث على مستوى الاصل اللفظي تارة، والعملي اخرى.

اما الاصل اللفظي فيقتضي ان يكون الواجب نفسياً، وذلك تمسكاً بالاطلاق في مدلول الهيئته او المادة، او باصالة التطابق بين عالمي الاثبات والثبوت على تفصيل تقدم مبسوطاً في بحث دلالة الامر على النفسية.

واما الاصل العملي فيختلف حاله باختلاف الصور التالية

الاولى - ان يعلم بكون الوضوء مثلاً اما واجباً نفسياً او غيرياً لواجب آخر غير فعلي في حق المكلف، كالصلاة على الحائض والحج على غير المستطيع، وهنا تجري البراءة عن الوجوب النفسي للوضوء.

الثانية - ان يعلم بوجوبه نفسياً او وجوب الزيارة المقيدة به بحيث اذا كان واجباً نفسياً فلا وجوب للزيارة، فيتشكل علم اجمالي بوجود الوضوء او الزيارة المقيدة به، وهو وان كان غير منحل حقيقة لان وجوب الوضوء المعلوم على كل حال انما هو الجامع بين الوجوب الغيري والنفسي فلا يتطابق معلومه ومتملقه مع المعلوم بالاجمال في احد الطرفين ولكنه منحل حكماً، لان اصالة البراءة عن وجوب الزيارة لا تعارضه إصالة البراءة

عن وجوب الوضوء، اذ يعلم على كل حال بترتب العقوبة على مخالفته اما بنفسه او باعتباره يؤدي الى ترك الواجب النفسي فلا تجري البراءة عنه. وان شئت قلت: يلحظ عالم الامر وان لم يكن انحلال الا انه بلحاظ عالم العهدة والتحميل يتم الانحلال. اذ يعلم باشتغال الذمة بالوضوء على كل حال فيكون حاله حال الانحلال في سائر موارد الدوران بين التعمين والتخيير، والنتيجة جواز ترك الزيارة دون الوضوء.

الثالثة - نفس الصورة مع فرض انه على تقدير الغيرية يكون مقدمة لواجب نفسي مررد بين امور غير محصورة، فيتشكل علم اجمالي بوجوب نفسي مررد بين امور غير محصورة. وقد حققنا في محله جريان البراءة في تمام اطرافها وان العلم الاجمالي فيها لا ينجز حتى حرمة المخالفة القطعية، فتجري البراءة عن وجوب الوضوء النفسي ويجوز تركه.

الرابعة - نفس الصورة الثانية مع اختلاف من حيث ان الواجب الاخر ثابت على كل حال، اي سواء كان الواجب الاول نفسيا او غيريا وقيد للواجب الاخر، كالصلاة لغير الحائض او الحج للمستطيع.

وقد ذكر المحقق النائيني (قده) هنا ان اصل وجوب كل من الواجبين ثابت معلوم هنا وانما الشك في تقيدهما بالآخر فتجري البراءة عنه، ونتيجة ذلك نفسيتها معا فبا مكان المكلف ايقاع اي منها قبل الاخر.^١

وناقش في ذلك السيد الاستاذ: بأننا نعلم علما اجماليا بوجوب الوضوء نفسيا او وجوب تقيده الصلاة بالوضوء نفسيا وهذا علم اجمالي منجز غير منحل لاحقيقة كما هو واضح ولا حكما، لان الاصل المؤمن عن وجوب التقيده يعارض الاصل المؤمن عن الوجوب النفسي للوضوء الذي يجري بلحاظ العقوبة الزائدة في تركه، إذ الوضوء لو كان واجبا في المقام بوجوب نفسي كان في تركه عقوبة زائدة على عقوبة ترك الواجب الاخر على تقدير تقيده به.^٢

والصحيح ما افاده المحقق النائيني (قده) فيما اذا فرض وحدة الواقعة وعدم تكررها. توضيح ذلك: ان اصالة البراءة عن التقيده مع اصالة البراءة عن وجوب الوضوء

١ - اجود التقريرات، ج ١، ص ١٧٠.

٢ - هامش المصدر السابق، ج ١، ص ١٧٠. محاضرات في اصول الفقه، ج ٢، ص ٣٩٢.

النفسى لا يمكن للمكلف الاستناد اليها معا، لان البراءة عن التقييد تجري للتأمين عن العقوبة في فرض فعل ذات الصلاة لا في فرض تركها، والا كانت هذه العقوبة معلومة على كل حال، وفي فرض فعل الصلاة لا تكون البراءة عن وجوب الوضوء جارية، لانه في هذا الحال يعلم بأن في ترك الوضوء عقوبة واحدة على كل حال، اما من جهة وجوبه نفسيا او من جهة وجوب التقييد به، كما يعلم بأنه ليس في تركه عقوبة اخرى زائدة، اذ لا يحتمل بحسب الفرض ان الوضوء واجب نفسى وغيرى في آن واحد. وهذا هو ملاك للانحلال الحكيمى في اطراف الشبهة غير المحصورة التي لا يمكن فيها للمكلف الاستناد الى الاصول المؤمنة جميعا في عرض واحد، وعليه فتجري البراءة عن وجوب التقييد بلا معارض، هذا اذا كانت الواقعة مرة واحدة واما اذا كانت متكررة فسوف يتشكل علم اجمالي تدريجي منجز كما هو واضح.

وقد تلخص من استعراض الصور الاربع المتقدمة ان ملاك الانحلال الحكيمى ثابت في الصور الثلاث ونكتة الانحلال وضابطه الكلي: انه كلما تشكل علم اجمالي باحد تكليفين كانت مخالفة احدهما مستلزما لمخالفة الاخر دون العكس لم تجر البراءة عن ذلك التكليف، لان مخالفته تساوق المخالفة القطعية على كل حال فتجري البراءة عن التكليف الاخر بلا معارض، وهذا له تطبيقات عديدة.

منها - ما نحن فيه اي لو علم اجمالا بوجوب شيء أو تقييد واجب آخر محتمل الوجوب او مقطوع الوجوب به فانه تجري البراءة عن التقييد بلا معارض.

ومنها - اذا علم اجمالا بوجوب احد ضدتين لهما ثالث او حرمة الاخر، كما اذ علم بوجوب استقبال القبلة او حرمة استدبارها في الصلاة، فتجري البراءة عن وجوب الاستقبال بلا معارض لان الاستدبار يستلزم عدم الاستقبال فهو مخالفة قطعية.

ومنها - العلم بوجوب احد امرين وجوديين متغايرين احدهما اخص موردا من الاخر، فان ترك الاعم يكون تركا للاخص دون العكس فتجرى البراءة عن ترك الاخص، كما اذا علمنا بوجوب استقبال الكعبة داخل الحجر او وجوب استدبار حائط الحجر، فترك استدبار الحائط مخالفة قطعية على كل حال وتجرى البراءة عن الاستقبال.

ومنها - موارد الدوران بين الاقل والاكثر بالمعنى الاعم الشامل للدوران بين التعيين والتخير، فان ترك الجامع مخالفة قطعية البراءة عن التعيين، نعم في خصوص الاقل والاكثر الارتباطيين يوجد بيان آخر للانحلال هو ان وجوب ذات الاقل - المطلق - معلوم وان كان اطلاقه غير معلوم الا ان اطلاقه ليس ثقيلا ومؤنة كي تجري عنه البراءة.

وهذا الضابط الكلي للانحلال يحتل في احدى حالتين:

الاولى - ان يفرض تباين زمان الوضوء الواجب فيما اذا كان نفسيا عن زمانه فيما اذا كان غيريا كما اذا كان الوضوء على تقدير كونه واجبا نفسيا قبل الظهر وعلى تقدير كونه واجبا غيريا للصلاة بعد الظهر، فانه في هذه الحالة يمكن المخالفة القطعية لكل منها في زمانه مستقلا عن الآخر.

الثانية - ان تكون دائرة الشرطية وزمان الوجوب الغيري اوسع من زمان الوجوب النفسي بان كان زمان الاول اعم وزمان الثاني قبل الظهر في المثال، فانه حينئذ لايجري الانحلال في الصورة الثانية اي ما اذا كان اصل وجوب الصلاة مشكوكا، اذ يمكن حينئذ المخالفة القطعية للتكليف النفسي المعلوم بالاجمال على كل تقدير، بان يترك الوضوء النفسي قبل الظهر ويترك الصلاة بعد الظهر. ويجري الانحلال عكسيا في الصورة الرابعة لان مخالفة الوجوب النفسي للوضوء لا تستلزم مخالفة الوجوب النفسي للتقيد، اذ يمكنه الاتيان بالوضوء بعد الظهر بخلاف العكس، فان مخالفة وجوب التقيد بفرض الاتيان باصل الصلاة دون وضوء مخالفة قطعية للتكليف فتجري البراءة عن الوجوب النفسي للوضوء قبل الظهر.

«الثواب والعقاب على الواجب الغيري»

الجهة الثالثة - في استحقاق العقاب والثواب على الاوامر الغيرية والبحث تارة: في ترتب الثواب على الواجب الغيري والعقاب على تركه. واخرى: في امكان التقرب بقصد الامر الغيري فالحديث في مقامين .

المقام الأول:- في العقاب والثواب على الواجب الغيري، ذهب المشهور الى عدم ترتب ثواب ولا عقاب مستقل بلحاظ المقدمة والأمر الغيري، وخالف في ذلك السيد الأستاذ حيث فصل بين العقاب فلا يترتب إلا على ترك ذي المقدمة والثواب فيترتب على فعل المقدمة أيضاً مع قصد الامتثال بحيث يستحق فاعلها لثواب آخرزائد على ثواب ذي المقدمة^١.
و ينبغي ان نشير منذ البداية ان هناك نوعين من الثواب والعقاب او قل ملاكين للثواب والعقاب.

احد هما - العقاب والثواب الانفعاليان و يكونان بملاك حصول المطلوب النفسي للمولى وتحقق حافز انفعالي في نفسه ملائم او معاكس فيثيب او يعاقب.
والاخر - العقاب والثواب المولويان الناشئان من حكم العقل بالاستحقاق ولا بد

من تشخيص موضوع حكم العقل الحاكم في هذا الباب، ولا شك عندنا في ان موضوع حكمه هو اتيان ما هو موضوع للثواب او العقاب الانفعاليين بحسب اعتقاده، اي امثال ذلك او تركه بحسب اعتقاده.

اذا عرفت ذلك قلنا: ان القائل بترتب الثواب على فعل المقدمة بقصد الامثال كسبب مستقل للثواب يمكن ان يستند الى احد وجوه ثلاثة كلها غير تامة.

الوجه الاول - دعوى وجدانية الفرق بين من يأتي بالواجب مع مقدمات طويلة تجب عليه وبين من يأتي به بلا مقدمة بينه وبين الواجب ولا مشقة، فان العقل يحكم بأن الاول يستحق ثواباً زائداً.

وفيه: انه اعم من المدعى، اذ القائل بوحدة السبب يعترف بزيادة الثواب في هذه الحالة بقاعدة افضل الاعمال أحزها، ولكنه ثواب على الواجب النفسي الذي اصبح شاقاً، فالسبب للثواب الزائد واحد كمن يأتي بواجب اصعب فليس حال هذين كحال من يأتي بواجب نفسي واحد ومن يأتي بواجبين، ولعل الوجدان يقضي بهذا الفرق ايضا.

الوجه الثاني - ان موضوع الثواب المولوي هو التعظيم واحترام المولى لا الاحسان اليه، ولا اشكال في ان فعل المقدمة بقصد الامثال والتوصل الى ذي المقدمة انقياد وتعظيم للمولى سواء جاء بذى المقدمة بعد ذلك ام لا، فالتعظيم متعدد فلا بد وان يكون الثواب متعدداً ايضا.

وفيه: ان التعظيم والانقياد وان كان هو موضوع الثواب المولوي الا ان الكلام في ان العقل الحاكم في هذا المجال يرى الانقياد والتعظيم في اي شيء؟ في اتيان الواجب الغيري للمولى او اتيان الواجب النفسي اي امثال ما هو موضوع الثواب الانفعالي لو كان المولى ممن ينفع، ولا شك ان العقل انما يحكم بالثاني وان التعظيم انما يتحقق بمقدار ما يسير المكلف ويتحرك نحو تحقيق المطلوب النفسي للمولى في ضوء ما وصل الى المكلف وانكشف لديه بحسب اعتقاده. وعليه فلا يتكرر الثواب موضوعاً بل يكون كل حركة العبد من المقدمات والى النتيجة تعظيماً وانقياداً واحداً طويلاً ولعله شاقاً، نظير الواجب النفسي الطويل ونظير الواجب الارتباطي ذي الاجزاء الكثيرة

التدريجية، مع انه لا اشكال عند احد في وحدة سبب الثواب هناك رغم تعدد ما به التعظيم وتكثره خارجا، بل اجزاء الواجب الارتباطي اولى بان يكون التعظيم الحاصل بكل منها سببا مستقلا للثواب. وهل يمكن ان يقال بان المقدمة لو صارت جزءاً خرجت عن كونها سببا مستقلا للثواب؟

الوجه الثالث - لو لم يكن يترتب ثواب مستقل على فعل الواجب الغيري بقصد الامتثال فكيف يمكننا ان نفسر ترتب الثواب على الاتيان بالمقدمة بقصد التوصل والامتثال، حتى اذا لم يتمكن بعد ذلك من اتيان ذي المقدمة لمانع ما؟ مع انه لا اشكال في ترتب الثواب واستحقاقه هنا من دون ان يكون قد تحقق المطلوب النفسي وموضوع الثواب الانفعالي للمولى.

وفيه: اولاً - النقص بالاجزاء لمن شرع بها ثم لم يتمكن من اتمام الواجب الارتباطي.

وثانياً - ما اشرنا اليه من ان موضوع الثواب المولوي هو الانقياد والتعظيم بلحاظ المطلوب النفسي للمولى بحسب اعتقاد المكلف ومقدار الانكشاف لديه لا بحسب الواقع، وهذا حاصل في المقام كما هو حاصل في سائر موارد الانقياد الا انه في موارد اصابته للواقع وحصول المطلوب النفسي لا يتعدد السبب بل هو سبب واحد على كل حال اصاب أو أخطأ، وهذا التعظيم والانقياد يشرع فيه المكلف و يتحقق بمجرد شروعه بالمقدمات أو الأجزاء بقصد الأمتثال وتحصيل المطلوب النفسي للمولى الذي هو ميزان الثواب وان لم يستمر حتى النهاية بقاءً، فبقدر ما كان يستحق الثواب. وان شئت قلت: ان التحرك نحو المقدمة أو الجزء بنفسه شروع في امتثال المطلوب النفسي الواصل للمكلف وهذا هو موضوع التعظيم والانقياد وهو امر وحداني حدوداً وبقاءً لانه يتعدد بتعدد الاجزاء أو المقدمات كما هو واضح.

نعم اذا ما ترك المكلف الاستمرار في تحصيل المطلوب النفسي للمولى باختياره ومن دون عجز حقيقي او علمي لم يستحق ثواباً على ما فعل، لا الثواب الانفعالي لوضوح انه انما يكون بملاك حصول الاحسان والانفعال في نفس المولى، ولا المولوي لان موضوعه وهو التعظيم والانقياد انما يتحقق من اول الأمر مشروطاً بان لا يتراجع بعد ذلك

بنحو الشرط المتأخر عن الاستمرار في تحقيق المطلوب النفسي للمولى، فان من يتراجع باختياره عن فعل المطلوب النفسي لم يكن قد عظم المولى من اول الامر سواءً في فعله للمقدمات او للاجزاء. وهذا بنفسه نقض آخر على مبني القائل بترتب الثواب مستقلاً على فعل المقدمة بلحاظ امرها الغيري، اذ لو لم يكن الميزان ملاحظة المطلوب النفسي وكان الامر الغيري وحده كافياً لم يكن وجه لعدم الثواب هنا، ولكن حال ذلك حال من يأتي بواجب نفسي ويترك واجبا آخر حتى على القول بالمقدمة الموصلة لانه عندما جاء بالمقدمة كان ناوياً التوصل وكان يعتقد أن المقدمة التي جاء بها موصلة فالانقياد والتعظيم تام بالنسبة اليه، فكيف يفسر وجدانية عدم استحقاقه للثواب؟

وهكذا يتلخص ان لا ثواب مستقلاً على امثال الواجب الغيري كما لعقاب على تركه وانما يكون للمقدمة دخل في تكثير حجم الثواب على الواجب النفسي وبالقياس اليه بقانون افضل الاعمال احزمها اذا جبيء بها بقصد التقرب والامثال. المقام الثاني - في امكان التقرب بالامر الغيري من دون قصد التوصل لامثال الامر النفسي، والمشهور عدم امكان ذلك وقد قرّب ذلك بوجوه.

الوجه الاول - مبني على القول باختصاص الوجوب الغيري بالمقدمة الموصلة حيث يقال: بأن متعلق الوجوب الغيري انما هو الحصة الموصلة فلا يمكن قصد امثال هذا الوجوب الا بارادة التوصل لانه قيد أجزء في متعلق الامر الغيري.

وفيه: ان هذا خلط بين قصد التوصل بمعنى محركة الامر النفسي بذى المقدمة نحو فعل المقدمة من اجل التوصل الى امثاله وبين قصد التوصل بمعنى الاقدام على فعل المقدمة الموصلة بمحركة الامر الغيري بها، فان المدعى لزوم قصد التوصل بالمعنى الاول بينما هذا الوجه لا يثبت الا لزوم قصد التوصل بالمعنى الثاني الذي لا يني امكان الانبعاث والتحرك عن الامر الغيري بل يثبت.

الوجه الثاني - مبني على القول بالمقدمة الموصلة ايضاً وحاصله: انه لا يوجد بناءً على تعلق الامر الغيري بالحصة الموصلة اية مزية في الاثار والمؤونه بين الامر الغيري والنفسى ليعدل عن التحرك من الاخير اليه فان كلاهما يحرك نحو الوضوء الموصل الى الصلاة، اما الغيري فواضح، واما النفسى فلأنه يقتضي سد ابواب عدم تحقق ذي

المقدمة من ناحية مقدماته ايضا فلا يعقل اختصاص التحريك والانبعاث نحو فعل المقدمة بالامر الغيري بناءً على القول بالمقدمة الموصلة.^١

الوجه الثالث - ان محركية الامر انما يكون بلحاظ ما يترتب عليه من اثر الثواب والتجنب عن العقاب، ومن الواضح ان الثواب والعقاب انما يكونان بلحاظ المطلوب النفسي للمولى لما عرفت من ان موضوع الثواب ذاتا وحجبا في الثواب الانفعالي والمولوي معا انما هو بلحاظ المطلوب النفسي للمولى لا الغيري وكذلك العقاب فلا محالة لا تكون المحركية الا بقصد الامر النفسي.

وان شئت قلت: العقل يحكم بان العبد لا بد وان يجعل نفسه امتدادا للمولى، وهذا يستدعى التطابق بين ارادة العبد و ارادة المولى لو كان هو المباشر، ولا اشكال ان المولى لو مباشر تحقيق مطلوبه كانت ارادته للمقدمة غيرية، اي كان تحركه بداعي المطلوب النفسي، فالعبد ايضا انما يستحق الجزاء بحكم العقل اذا تعلقت ارادته بذلك، اي كان مراده النفسي الصلاة لا الضوء.

وهذا وجه صحيح ايضا ولا يعترض عليه: بما ذكره العراقي (قده) من ان ارادة المولى للصلاة غيرية ايضا لانه انما يريد بها باعتبار المصالح فيها فلا بد للمكلف من ارادة تلك المصالح^٢ فان جواب هذا الاعتراض يتضح مما تقدم من ان مولوية المولى تبدأ من حيث يسجل فعلا في عهدة المكلف، وهو فعل الصلاة لا ملاكاتها، واللازم هو التطابق بين ارادة المكلف والمولى بما هو مولى لا بما هو كائن، و ارادة المولى بما هو مولى للصلاة نفسية وليست غيرية.

الوجه الرابع - ما عن المحقق الاصفهاني (قده) من ان الامر الغيري لكونه تابعا في الوجود للامر النفسي فتكون محركيته ايضا تبعية ولا يمكن ان تكون مستقلة.^٣

وكأن هذا البيان انسياق مع كلمات الحكماء من ان الممكن كما هو غير مستقل

١ - هذا الوجه لا يثبت عدم امكان الانبعاث من الامر الغيري وانما يثبت عدم اختصاص الانبعاث بذلك في مورد الانبعاث.

٢ - مقالات الاصول، ج ١ ص ١١٤.

٣ - نهاية الدراية، ج ١، ص ١٩٧-١٩٨.

في الوجود بل تابع لواجب الوجود لا يكون مستقلا في اليجاد والفاعلية ايضا وانما
 الفاعل الحقيقي هو الله الواجب الوجود، فلا فاعل بالحقيقة غيره.
 الا ان هذا التطبييق في المقام غير صحيح، لان فاعلية الامر الغيري التابع في
 وجوده وفعليته للامر النفسي لا يراد بها الفاعلية الحقيقية، اذ فاعل المقدمة انما هو
 المكلف نفسه، وانما المراد أن الامر بالوضوء تترتب عليه فوائد من استحقاق الثواب
 والتجنب عن العقاب وتكون تلك الفوائد علة غائية في نفس المكلف للاقدام على
 الفعل، فلا بد من النظر في ان تلك الاثار هل تترتب على الامر الغيري ايضا ليكون
 محركا ام لا؟

«وجه القربية في الطهارات»

الجهة الرابعة - في معالجة اشكال يرد على ضوء ما تقدم من عدم قربية الامر الغيري في بعض المصاديق الفقهية، كالطهارات الثلاث التي لا اشكال في مقدمتها مع انها لا تكون بصفات الواجبات الغيرية من هذه الناحية. والاشكال حول الطهارات الثلاث تارة: في كيفية قربيتها، واخرى: في كيفية ترتب الثواب عليها.

اما الاشكال في القربية فيمكن ان يقرب بوجوه الاول - ان قربة واجب تتوقف على تعلق امر قربي به، والامر الغيري لا يمكن ان يكون قريباً كما تقدم فكيف تكون الطهارات قربة؟ والجواب: ان قربة واجب تتوقف على ان يكون قد اخذ فيه قيد قصد القربة ويمكن ان يؤتى به كذلك، سوءً من ناحية قصد نفس الامر المتعلق به او امر آخر كقصد التوصل في المقام.

الثاني - ان الامر الغيري لا يمكن ان يكون سقوطه متوقفاً على قصد القربة، لانه أمر توصلي الغرض منه يحصل بمجرد تحقيق متعلقه وهو التمكن او الوصول الى ذي المقدمة.

وفيه: ان التوصل او المقدمة اذا كانت متوقفة على العبادية كان لا بد من قصد التقريب بالمقدمة ليتحقق الغرض الغيري المقدمي، وكأنه وقع خلط بين توصلية الواجب الغيري بمعنى ان الغرض هو التوصل به الى ذي المقدمة وليس الغرض نفسه وبين التوصلية بمعنى ما يقابل التعبدية وقصد التقرب.

وقد حاول في الكفاية نقلا عن تقارير الشيخ الاعظم (قده) ان يجيب على هذا الاشكال بافتراض ان للطهارات الثلاث حقيقة لاهوتية لانعرفها نحن يعرفها الشارع، وهو امر قصدي كالتعظيم فلا بد من قصده ولو اجمالا من خلال قصد الامر الغيري استطرافا الى قصد ذلك العنوان اللاهوتي.

وهذا البيان رغم انه تبعيد للمسافة يرد عليه: ما اورده في الكفاية من لزوم كفاية قصد ذلك العنوان وصفا لا غاية^١ - بل لزم كفاية قصد عنوان المأمور به ولو فرض خطأه في التطبيق وتخيل ان ذلك العنوان هو الموضوع اذا لم يكن على وجه التقييد - فلا يثبت لزوم التحرك عن الامر الغيري.

الثالث - ان قرينة المقدمة ان كانت من ناحية أخذ قصد امثال نفس الامر الغيري المتعلق به فهذا دور بل غير معقول، لما تقدم من عدم قرينة الامر الغيري، وان كانت من ناحية الامر النفسي بذوي المقدمة اي قصد التوصل فهو دور ايضا لان قصد التوصل فرع المقدمة والمقدمة لكونها قرينة فرع قصد التوصل.

وفيه: ان قصد التوصل فرع اصل المقدمة لا تماميتها، وذات الفعل ايضا مقدمة اذ به يتحقق جزء من المقدمة وجزءها الاخر نفس القصد، فبقصد التوصل بالجزء الاول يحصل الجزء الثاني ايضا فلا يتوقف قصد التوصل على قصد التوصل.

ثم ان صاحب الكفاية حاول دفع اشكال القرينة على اساس الاستحباب النفسي للطهارات فيؤتى بها بقصد امثال هذا الامر النفسي من دون محذور^٢ و يرد على هذا العلاج اعتراضات عديدة بعضها متجه وبعضها قابل للدفع. اما المتجه منها فاثنتان:

١ - كفاية الاصول، ج ١، ص ١٧٨ - ١٧٩.

٢ - نفس المصدر السابق، ج ١، ص ١٧٧.

احدهما - ما ذكره بنفسه من ان لازمه عدم امكان التقرب لمن لا يعتقد باستحباب الطهارات او غافل عنه ولا يأتي بها الا من جهة المقدمة مع ان الضرورة الفقهية قاضية بصحة الطهارة في حقه ايضا، اي عدم اختصاص الصحة بما اذا جيبء بها بقصد الاستحباب النفسي بل تثبت في موارد الاتيان بها بقصد التوصل ايضا.

وحاول ان يجيب عليه: بتصوير الداعي على الداعي وان من يأتي بالوضوء بداعي التوصل قاصد للاتيان بمتعلق الامر الغيري الذي هو الفعل العبادي من ناحية الاستحباب النفسي، فداعوية التوصل تبعث نحو داعوية الاستحباب النفسي.

وفيه: ان تعدد الداعي أو الداعي على الداعي انما يعقل مع الالتفات الى الداعي الطولي والانتهاه اليه لا ما اذا لم يكن المكلف عالمًا به ولا ملتفتًا اليه.

ثانيها - انه قد يرتفع الاستحباب النفسي في بعض الموارد، كمورد مزاحمته مع استحباب آخر أهم منه، كما اذا لزم من استعمال الماء للوضوء تأثر المؤمن، بل قد يفرض وجوب الترك لولا المقدمة، كما لو امر الوالد بترك استعمال ذلك الماء الرافع للاستحباب النفسي دون الوجوب الغيري، وفي مثل ذلك كيف تفسر القرية ولا امر نفسي؟

لا يقال - بعد ثبوت الوجوب الغيري يرتفع الاستحباب الا اهم او الوجوب خطابا، ومع سقوطها لا يمكن اثبات ملاكها فيرجع الاستحباب النفسي لاحالة.

فانه يقال - اولاً: يمكن افتراض امكان احراز ثبوت الملاك في بعض الموارد اذا كان ملاكاً عرفياً بالملازمة.

وثانياً - يمكن افتراض عدم انحصار الماء فيه بل يوجد فرد آخر منه يمكن التوضوء به، فانه في مثل ذلك لا يرتفع الاستحباب الا اهم في ترك التوضوء بذلك الماء فكيف يصحح الوضوء به؟

- واما الاعتراضات التي يمكن دفعها فن قبيل دعوى لزوم اندكك الاستحباب في الوجوب الغيري.

والجواب: انه يكفي للقرية بقاء الاستحباب النفسي ذاتا وان ارتفع مرتبة وحدًا، بل لا اندكك ايضا بناءً على القول بالمقدمة الموصلة لتعدد الموضوع.

- و من قبيل ان ذات الوضوء ايضا تصبح مقدمة للظهور الذي هو المستحب النفسي فكيف يؤتى به بقصد القرية؟

والجواب: اولا - بطلان المبني فقها فان الظهور منطبق على نفس الوضوء. وثانيا - لو فرض ان الظهور عنوان آخر يتولد من الوضوء فلا دليل على عبادية ذات الوضوء زائدا على الظهور لو فرض التغاير بينهما. ومن قبيل ان التيمم ليس مستحبا نفسيا. والجواب: بالامكان استفادة استحبابه مما دل على أن التراب احد الظهورين بضمه الى مثل (ان الله يحب المتطهرين). وهكذا اتضح عدم وجود مشكلة في قرينة الطهارات الثلاث، واما الاشكال في الثواب على الطهارات فقد اجاب عليه السيد الاستاذ على مبناه المتقدم في الجهة السابقة وصاحب الكفاية على اساس ثبوت الاستحباب النفسي.

والتحقيق ان يقال: ان تم دليل على الاستحباب النفسي فهذا بنفسه دليل على ترتب الثواب عليها كلما جيء بها بقصد قرني، سواء قصد الامر النفسي الاستحبابي او قصد التوصل، لان دليل الاستحباب لا يدل على اشتراط قصد الامر النفسي بالخصوص في ترتب الثواب. وهذا يظهر ان ثبوت الاستحباب النفسي يكفي في دفع اشكال ترتب الثواب في تمام الحالات.

وان لم يتم دليل على الاستحباب النفسي فلامحالة يكون المدرك على الثواب في الطهارات الاجماع ونحوه من الادلة اللبية، ولا اطلاق فيها لاكثر من موارد الايتان بها بقصد التوصل الى غاية من الغايات الشرعية القريبة، ولا اشكال في ترتب الثواب فيها ولو من جهة كثرة الثواب على الغاية بسببها. ولو فرض انعقاد اطلاق في معقد الاجماع على ترتب الثواب على الطهارات بعنوانها ومستقلا عن غاية من غاياتها كان هذا بنفسه دليلا بالملازمة على استحبابها ومطلوبيتها نفسيا.

«صياغة الوجوب الغيري»

الجهة الخامسة: اختلف في صياغة الوجوب الغيري اطلاقاً وتقييداً من حيث الوجوب او الواجب على اقوال:

القول الاول: ما عن المشهور من القول بالاطلاق في الوجوب والواجب وعدم تقيدهما بتقييداً على شرائط الوجوب النفسي السارية الى الوجوب الغيري ايضاً.
القول الثاني: ما عن صاحب المعالم (قده)، من اشتراط وجوب المقدمة بالعزم والارادة على اتيان ذي المقدمة.

وقد اعترض عليه من قبل المحققين باستحالة مثل هذا التقييد، وقد قرر ذلك في كلماتهم بأحد نحوين.

النحو الاول: ما ذكره المحقق العراقي في وجه الاستحالة بان هذا يشبه طلب الحاصل وهو محال، لأن ارادة ذي المقدمة مستلزمة لارادة المقدمة لاحالة، فتقييد وجوبها بها يشبه بطلب الحاصل.

وفيه: ان اشتراط وجوب المقدمة بارادة ذيها يتصور باحد انحاء.
الاول: أن يكون الشرط ارادة ذي المقدمة من غير ناحية هذه المقدمة، أي سد باب عدمه من ناحية غيرها، وهذا من الواضح انه ليس من طلب الحاصل.

الثاني: أنّ يكون الشرط صدق قضية شرطية هي أنّه لو أتى بالمقدمة لآتى بذي المقدمة، وصدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها، وهذه صياغة ثانية لشرطية ارادة ذي المقدمة في الوجوب الغيري، ولا محذور فيه ايضا.

الثالث: ان يكون الشرط ارادة ذي المقدمة بالفعل ومن جميع الجهات، وهذه الصيغة للشرط هي التي لاحظ عليها المحقق العراقي الاستحالة غير ان الصحيح عدم المحذور في هذه الصيغة ايضا، لان محذور تحصيل الحاصل اما ان تكون من جهة لزوم التهافت في عالم الجعل، لان طلب شيء يستلزم لحاظ المطلوب مفقوداً في الخارج حين الطلب، فيكون فرض حصوله مستلزماً للتهافت، او من جهة لزوم اللغوية لان الامر من اجل قدح الداعي نحو المطلوب لتحصيله، فلو اخذ فيه حصوله كان طلبه حينئذ لغوا.

وكلتا النكتتين لا تتمان في المقام.

اما الاولى فلان الشرط هنا ليس هو حصول المقدمة بل ارادة ذبها، وهي ولو فرض بشكل بحيث كان ملازماً تصديقا مع حصول المقدمة او ارادتها لكنه ليس مساوقاً مع حصولها تصورا ليلزم التهافت.

واما الثانية، فلان وجوب المقدمة وجوب غيري تبعي ليس له جعل مستقل ولا داعوية مستقلة ليعترض عليه بلزوم محذور اللغوية كما هو واضح.

النحو الثاني: ما ذكرته مدرسة المحقق النائيني (قده)، من أنّ الوجوب الغيري لو كان مشروطاً بارادة الواجب النفسي والعزم عليه فمع عدم ذلك لا يكون الوجوب ثابتاً، وحينئذ لو فرض أنّ الوجوب النفسي باق، لزم التفكيك بين الوجوب النفسي والغيري، وهو خلف الملازمة والتبعية بينها والتي لا تختلف من حال الى حال. وان فرض ارتفاع الوجوب النفسي ايضا. كان معنى ذلك اشتراطه بارادته والعزم عليه، وهذا ان كان بالصيغة الثالثة للاشتراط لزم محذور طلب الحاصل المستحيل في الواجبات النفسية، وان كان بالصيغة الثانية او الاولى. فهو وان لم يكن فيه محذور ثبوتي، لكنه خلاف الواقع اثباتاً، اذ ليست الواجبات النفسية مشروطة بسد باب

عدمها من غير ناحية المقدمة بل الوجوب ثابت لها من اول الامر و يتطلب سد كل ابواب عدمها^١.

وهذا الوجه في ابطال هذا القول صحيح لا غبار عليه^٢.

القول الثالث: مانسب الى الشيخ الأعظم على ما في تقارير بحثه من أنّ الواجب الغيري هو المقدمة مع قصد التوصل بها الى الواجب النفسي على نحو يكون قصد التوصل من قيود الواجب الغيري.

وذكر السيد الاستاذ^٣: أنّ هذا القيد هو نفس القيد الذي افاده صاحب المعالم (قده)، غاية الامر انه جعله قيدا للوجوب الغيري والشيخ (قده) يجعله قيدا للواجب، إلاّ أنّه بالدقة يوجد فرق بين قصد التوصل بالمقدمة وبين قصد ذي المقدمة و ارادته، اذ يريد المكلف فعل ذي المقدمة ولكنه مع ذلك يأتي بالمقدمة فعلا بقصد آخر. وعلى اي حال عبائر التقارير مشوشة في شرح مرام الشيخ (قده)، في المقام فهناك احتمالات عديدة في تفسير مرامه.

الأول: ما ذكر من اخذ قصد التوصل قيدا في الواجب الغيري.

الثاني: أنّ وقوع المقدمة امتثالاً وعبادة يتوقف على قصد التوصل بها، وهذا المعنى لو كان هو المتصور فهو معنى صحيح لما تقدم من أنّ الوجوب الغيري ليس بنفسه قريباً وعبادياً. الثالث: ان قصد التوصل قيد في الواجب الغيري كالاول ولكنه في خصوص الواجبات المتوقفة على مقدمة محرمة، فانها تقع محرمة الا اذا جسيء بها بقصد التوصل، فتكون واجبة، وهذا بخلاف المقدمة المباحة فانها واجبة على الاطلاق، وهذا المعنى

١- محاضرات في اصول الفقه ج ٢، ص ٤٠٤

٢ - يمكن لصاحب المعالم ان يختار الشق الاول. و هو ثبوت الوجوب النفسي عند عدم ارادة فعل الواجب النفسي رغم ارتفاع الوجوب الغيري. و دعوى استحالة ذلك من جهة لزوم التفكيك بين المتلازمين مصادرة، اذ تتوقف على افتراض ان الملازمة بين الوجوب المطلق للمقدمة مع وجوب ذبها لا بين الوجوب المشروط لها ووجوب ذبها. و هو اول الكلام، فانه يدعي أنّ ايجاب شيء لا يستلزم الا ايجاب مقدماته مشروطا بالعزم على اتيان ذلك الشيء، و اما لو لم يكن يريد الا اتيان به فلا تكليف آخر للمولى عليه باتيان مقدماته. فالاولى في الاشكال الرجوع الى مدرك الملازمة و انه اما التوقف او الوصول الى ذي المقدمة، و كلاهما لا يقتضيان تقييد الوجوب، و انما الثاني يقتضي تقييد الواجب الغيري بالحصة الموصلة على بيان يأتي في محله.

٣ - اجود التقارير، ج ١، ص ٢٣٣.

سوف يقع الحديث عنه لديّ التعرض لثمرة البحث عن وجوب المقدمة بصيغته المتعددة. فموضوع البحث في هذا القول المنسوب الى الشيخ (قده)، هو الاحتمال الاول. وقد يعترض على هذا القول: بانه لاوجه لاختذ قيد قصد التوصل في الواجب الغيري، اذ لو كان ملاك الوجوب الغيري هو التوقف، فهو يقتضي الوجوب. لمطلق المقدمة وان كان الملاك هو التوصل وحصول الواجب النفسي بها، فهو يقتضي وجوب المقدمة الموصلة، فاعتبار قصد التوصل بلا مأخذ.

وقد حاول المحقق الاصفهاني (قده)، تخريج هذا القول على اساس ان الحيثيات التعليلية في الاحكام العقلية دائما تكون تقييدية. فيكون الموصول من المقدمة هو الواجب بحكم العقل بالملازمة، وبما ان الوجوب يتعلق ككل تكليف بالحصة الاختيارية، أي الصادرة عن قصد واختيار، فلا تقع المقدمة مصداقا للواجب الغيري الا اذا جسي بها بقصد التوصل^١.

وقد وافق سيدنا الاستاذ على كبرى رجوع الحيثيات التعليلية الى تقييديه في احكام العقل مطلقا، ولكنه ناقش في كلام هذا المحقق بان الوجوب المبحوث عنه في المقدمة هو الوجوب الشرعي لا العقلي، وانما العقل مجرد كاشف عنه^٢.

مع ان هذا تهافت، فانه اذا وافقنا على ان الحيثيات التعليلية في الاحكام العقلية مطلقا العملية والنظرية، تكون تقييدية، فلاوجه لخروج المقام عن تلك القاعدة، اذ ليس دور العقل في الاحكام خصوصا النظرية سوى الكشف والاحراز، فالتسليم بتلك المقدمة مناقض مع الاعتراض عليه، وانما الصحيح في الجواب ان يقال:

اولا - ان هذه القاعدة كلام موروث يقصد منه الاحكام العقلية العملية، لا النظرية، فعند ما يقال (الضرب للتأديب حسن)، يكون التأديب هو الحسن لا ان التأديب يجعل الضرب بعنوانه حسنا، وذلك لان هذه الاحكام العملية امور نفس امرية يدركها العقل لموضوعاتها بالذات، وهذا بخلاف المععولات الشرعية، فانها ربما تؤخذ في لسان جعلها حيثيات هي وسائط لثبوت الحكم على موضوع، وكذلك

١ - نهاية الدراية، ج ١، ص ٢٠٤ - ٢٠٥.

٢ - محاضرات في اصول الفقه، ج ٢ ص ٤٠٧.

مدركات العقل النظري حيث قد تكون حيثية ما، سببا لادراك العقل حكما على موضوع ليست تلك الحيثية مأخوذة فيه.

وثانياً - لو سلمنا ذلك فما أفيد من ان الوجوب لا بد وان يتعلق بالحصّة الاختيارية بالخصوص من المقدمة غير صحيح، وذلك تارة: لعدم صحّة الكبرى على ما تقدم في محله، فان اشتراط القدرة والاختيار في التكاليف ليس بمعنى لزوم اختصاص متعلقاتها بالحصّة الاختيارية بل يمكن تعلّقها بالجامع بين الحصّة الأختيارية وغير الاختيارية، نعم لا يمكن تخصيصها بالحصّة غير الاختيارية، واخرى: لعدم انطباق ذلك في المقام حتى لو سلمت الكبرى لأنّ الوجوب الغيري وجوب تبعي قهري، وليس بملاك جعل الداعي لكي يشترط فيه تعلقه بالحصّة الأختيارية بالخصوص.

وثالثاً - شرطية الاختيار في التكاليف ليست بمعنى لزوم القصد والعزم والارادة لتعلق التكاليف، بل يكفي فيها عدم الغفلة والجهل وعدم العجز والاضطرار، فن يضرب شخصاً بقصد اظهار قوته امام الاخرين وهو ملتفت الى ان ضربه له سوف يؤدي الى هلاكه يكون القتل الصادر منه اختيارياً رغم انه ربما لم يكن يقصد قتله ولا يريد به وعليه: فن يأتي بالمقدمة لغرض فيها ولكنه يعلم ايضاً بأنها سوف تكون موصلة الى ذي المقدمة تكون المقدمة الصادرة منه اختيارية رغم انه لم يقصد التوصل بها.

ورابعاً - ان هذا التخريج لا يثبت مقالة الشيخ الاعظم، بل ينتج الجمع بين قيدين، قصد التوصل والموصلية، وهذا جمع بين مقالة الشيخ ومقالة صاحب الفصول، التي سوف يأتي شرحها، هذا لو اراد المحقق الاصفهاني من حيثية التوصل الموصلية بالفعل، واما اذا اراد الموصلية الشأنية الثابتة في كل مقدمة، فقصدتها لا يتوقف على قصد التوصل كما هو واضح.

وهكذا يتضح عدم تمامية هذا القول.

القول الرابع: ما ذهب اليه صاحب الفصول (قده)، من ان الواجب الغيري خصوص الحصّة الموصلة من المقدمة.

والبحث عن هذه المقالة يقع في مقامين يتكلم في احدهما عن البراهين التي

اقيمت لابطال هذا القول، وفي الاخرى، عن الوجوه والبيانات التي يمكن على اساسها تشييد هذه المقالة الذكية التي انتبه اليها هذا المحقق.

اما المقام الاول: فبراهين بطلان القول بالمقدمة الموصلة يرجع بعضها الى بيان عدم المقتضي للتقييد بالموصلة وبعضها الى استحالة التقييد بها، وفيما يلي نستعرض هذه الوجوه:

الوجه الاول: دعوى لزوم التسلسل من تخصيص الوجوب الغيري بالمقدمة الموصلة، وذلك لان المقدمة الموصلة مركب من ذات المقدمة وتقيدها بالايصال الى ذي المقدمة، وبما ان الوجوب الغيري يثبت لمقدمة المقدمة ايضاً ولا تختص بالمقدمة المتصلة، فحينئذ يلزم التسلسل، اما بتقريب يظهر من عبائر المحقق النائيني وحاصله: ان ذات المقدمة التي اصبحت مقدمة ثانوية ان كانت مقيدة بالايصال الى المقدمة الاولى اصبحت مركبة ايضاً من ذات المقدمة الثانوية وايصالها الى المقدمة الاولى فلا بد من وجوب غيري ثالث. وهكذا حتى يتسلسل، وان كانت غير مقيدة بالايصال فنقل بذلك من اول الامر بلحاظ المقدمة الاولى^١.

ويكفي في جواب هذا التقريب ان ذات المقدمة تكون جزءاً ومقدمة داخلية للمقدمة الموصلة، والوجوب الغيري على القول به يترشح على المقدمة الخارجية. لان نكته التوقف في الوجود، وهذا مفقود بالنسبة الى الاجزاء.

واما بتقريب آخر حاصله: ان الواجب اذا كان الحصة الموصلة الى ذي المقدمة اصبحت ذات المقدمة قيماً في الواجب الغيري، فلا بد وان يكون واجبا غيرياً ايضاً. وحيث انه متوقف على المقدمة فلا بد وان يترشح وجوب غيري آخر من ايجاب ذي المقدمة على المقدمة وهي ايضاً مقيدة بالايصال اليه، وهكذا تتسلسل الوجوبات الغيرية.

والجواب:

اولاً - بما سوف يأتي في محله من ان القول بالمقدمة لا ينحصر معناه في اخذ التوصل قيماً بل له معنى آخر هو ان الواجب الغيري عبارة عن العلة التامة او ما يكون بمثابة

لِلوِاجِبِ، وَهَذَا أَمْرٌ وَاحِدٌ لَا يَتَعَدَّدُ عَلَى مَا سَوْفَ يَأْتِي تَوْضِيحُهُ. وَهَذَا الْجَوَابُ يَرُدُّ التَّقْرِيبَ الْأَوَّلَ لِلسَّلْسَلِ أَيْضًا.

وِثَانِيًا - لَوْ سَلَمْنَا أَنَّ الْوَجُوبَ الْغَيْرِيَّ يَتَرَشَّحُ عَلَى كُلِّ مَا هُوَ مُقَدِّمَةٌ، فَلَا أَشْكَالَ فِي أَنَّ مَبْدَأَ هَذَا التَّرَشُّحِ أَمَّا هُوَ الْإِيصَالُ إِلَى الْوَجِبِ النَّفْسِيِّ لِالْغَيْرِيِّ، مَهْمَا تَعَدَّدَ وَتَكَثَّرَ، لِأَنَّ الْوَجُوبَ الْغَيْرِيَّ تَبَعِيٌّ وَغَيْرِيٌّ وَلَا يُمْكِنُ أَنْ يَدْعُوَ لِنَفْسِهِ، وَحِينَئِذٍ يُقَالُ: إِذَا كَانَتْ الْمَقَدِّمَةُ الثَّانِيَّةُ مَغَايِرَةً مَعَ الْوَجِبِ النَّفْسِيِّ أَوْ الْوَجِبِ الْغَيْرِيِّ الْأَوَّلِ كَأَخْرَاجِ الْمَاءِ لِلْمَوْضُوعِ. أَمْكِنُ أَنْ يَكُونَ هُنَاكَ وَجُوبٌ غَيْرِيٌّ خَاصٌّ بِهِ، وَأَمَّا إِذَا كَانَتْ نَفْسُ الْوَجِبِ النَّفْسِيِّ كَمَا فِي قِيْدِيَّةِ ذِي الْمَقَدِّمَةِ لَا يَصِلُ الْمَقَدِّمَةُ - التَّقْرِيبَ الثَّانِي - وَأَنْفُسُ الْوَجِبِ الْغَيْرِيِّ الْأَوَّلِ - كَمَا فِي التَّقْرِيبِ الْأَوَّلِ - فَانْزَاةَ الْمَقَدِّمَةِ تَقْيِيدَ بِإِيصَالِهَا إِلَى ذِي الْمَقَدِّمَةِ لَا إِلَى الْمَقَدِّمَةِ الْمَوْصَلَةِ، فَلَا مَعْنَى لِتَرَشُّحِ وَجُوبِ غَيْرِيٍّ جَدِيدٍ لِيَلْزَمَ التَّلْسُلُ.

وِثَالثًا - أَسَاسًا مِثْلُ هَذَا التَّلْسُلِ لَيْسَ مَحَالًا لِأَنَّهُ يَنْقَطِعُ بِانْقِطَاعِ الْإِعْتِبَارِ وَاللِّحَاطِ، لِأَنَّهُ لَيْسَ تَسْلُسًا وَجُودِيًّا، وَأَمَّا هُوَ مِنَ التَّلْسُلِ فِي الْإِعْتِبَارِ وَمِلَاخِظَةِ حَيْثِيَّةِ الْإِيصَالِ إِلَى الْمَقَدِّمَةِ وَهُوَ يَنْقَطِعُ بِانْقِطَاعِ الْإِعْتِبَارِ وَالْمِلَاخِظَةِ، فَلَا مَحْذُورَ فِي أَنَّ تَكُونَ هُنَاكَ أَشْوَاقَ نَفْسِيَّةٍ غَيْرِيَّةٍ مِتْسَلْسَلَةٌ وَمَمْتَدَةٌ كَلَّمَا أَمْتَدَّتِ الْمِلَاخِظَةُ وَالْإِعْتِبَارُ فِي عَالَمِ نَفْسِ الْأَمْرِ.

الْوَجْهَ الثَّانِي: لَزُومِ اجْتِمَاعِ الْمُثَلِّينَ، أَيِ الْوَجُوبَيْنِ عَلَى ذِي الْمَقَدِّمَةِ، لَمَّا تَقَدَّمَ مِنْهُ أَنَّ عَلَى الْقَوْلِ بِالْمَقَدِّمَةِ الْمَوْصَلَةِ يَكُونُ ذُو الْمَقَدِّمَةِ قِيْدًا فِيهَا، فَيَتَرَشَّحُ وَجُوبٌ غَيْرِيٌّ عَلَيْهِ فَيَجْتَمِعُ فِيهِ الْوَجُوبَانِ النَّفْسِيُّ وَالْغَيْرِيُّ.

وَقَدْ ظَهَرَ جَوَابُ هَذَا الْوَجْهِ مِمَّا ذَكَرْنَاهُ فِي رَدِّ الْوَجْهِ السَّابِقِ، فَانْزَاةَ الْقَوْلِ بِالْمَقَدِّمَةِ الْمَوْصَلَةِ لَا يَعْني أَخْذَ الْإِيصَالِ قِيْدًا فِي الْوَجِبِ الْغَيْرِيِّ زَائِدًا عَلَى ذَاتِ الْمَقَدِّمَةِ، وَأَنَّ مَبْدَأَ الْوَجُوبِ الْغَيْرِيِّ هُوَ الْإِيصَالُ إِلَى الْوَجِبِ النَّفْسِيِّ فَلَا بَدَّ وَأَنْ يَكُونَ مَا يَتَرَشَّحُ عَلَيْهِ الْوَجُوبَ الْغَيْرِيَّ مِنَ الْوَجِبِ النَّفْسِيِّ أَمَّا آخَرُ غَيْرِ الْوَجِبِ النَّفْسِيِّ لِيَعْقَلَ أَنْ يَتَرَشَّحَ عَلَيْهِ وَجُوبٌ غَيْرِيٌّ، لَا مَا إِذَا كَانَ نَفْسَهُ.

الْآنَ السَّيِّدُ الْإِسْتَاذُ ذَكَرَ فِي الْمَقَامِ جَوَابًا ثَالِثًا هُوَ الْإِلْتِمَازُ بِالْتَعَدُّدِ ثُمَّ التَّأَكُّدُ

والاشتداد في الوجوب والشوق، نظير تعلق النذر بالواجب.

وفيه: أنّ ازدياد الشوق وتأكيد الوجوب، إنما يكون على أساس وجود ملاكين يقتضيان الشوق ولكن يستحيل تأثير كل منهما على حدة لاستحالة اجتماع شوقين في آن واحد على موضوع واحد، فيؤثران تأثيراً واحداً في إيجاد شوق شديد ووجوب أكيد، وهذا في المقام غير معقول لأن مقتضى الشوقين وملاكهما واحد وهو الملاك النفسي، فلا يعقل تأكيد الوجوب ولا يصح قياسه على تعلق النذر بالواجب.

الوجه الثالث: لزوم الدور، وهذا المحذور تاره: يقرب بلحاظ عالم الوجود بدعوى ان المقدمة الموصلة متوقفة على الايصال الى ذي المقدمة فتكون متوقفة عليه والمفروض انه متوقف عليها وهذا دور. والجواب على هذا التقريب واضح، فان المدعى ان الوجوب الغيري متعلق بالحصة الموصلة لا ان الواجب النفسي متوقف على الحصة الموصلة بل هو متوقف على ذات المقدمة، فلا دور.

واخرى: يقرب بلحاظ عالم الوجوب اذ يلزم من وجوب الحصة الموصلة وجوب ذي المقدمة لكونه قيدها مع ان وجوب المقدمة ناشىء من وجوب ذي المقدمة وهو دور.

وقد اجاب عليه الاستاذ: بانّ الوجوب الذي يتولد منه وجوب المقدمة هو الوجوب النفسي لذي المقدمة، والوجوب الذي يتولد من وجوب المقدمة هو الوجوب الغيري لذي المقدمة، فلا دور.^١

وهذا الجواب واضح لو كان المستشكل يفترض عدم التأكيد.

اما لو كان يرى لزوم التأكيد بين الوجوبين اتجه المحذور حينئذ بتقريب: ان الوجوب النفسي للصلاة مثلاً يترشح منه وجوب غيري للوضوء الموصول، و يترشح منه وجوب غيري للصلاة فان بقى الاول والثالث على حدّيهما من دون تأكد لزم اجتماع المثليين، وان اتحدا لزم تقديم المتأخر وتأخير المتقدم، لانها في مرتبتين مترتبتين وهوروح الدور. ولكنك عرفت ان الاصول الموضوعية لهذا التقريب من ترشح الوجوب الغيري

على ذي المقدمة ومن كون الوجوب الغيري في طول الوجوب النفسي ومن لزوم التأكد كلها باطلة.

الوجه الرابع: ما ذكره صاحب الكفاية (قده)، من ان الوجوب الغيري اذا كان متعلقا بالخصه الموصلة من المقدمة بالخصوص فاذا جيبىء بالمقدمة وبعد لم يشرع في ذي المقدمة، فهل يسقط الامر الغيري ام لا؟. فاذا فرض عدم سقوطه لزم منه طلب الحاصل، اذ لم يبق شيء الا ذوالمقدمة وان فرض سقوطه، فسقوط امر لا يكون الا بالامتثال او العصيان او ارتفاع الموضوع او تحقق الغرض بحصة منه لا يمكن انبساط الامر عليها، والمتعين منها هنا هو الاول لامحالة، وهو يعني تعلق الامر الغيري بذات المقدمة.^١

والجواب: اولاً - بالنقض بموارد الاتيان بالجزء قبل تحقق المركب فانه يرد فيها نفس البيان، بل والنقض على صاحب الكفاية بالخصوص بما ذكره في بحث الاجزاء من امكان تبديل الامتثال بالامتثال اذا كان الواجب مقدمة اعدادية لغرض اقصى لم يتحقق بعد، لبقاء الامر، وبما ذكره في بحث التعبدى من بقاء الامر وعدم سقوطه اذا لم يأت بقصد القربة رغم ان متعلق الامر ذات الفعل، فان محذور طلب الحاصل اوضح بل لانملك جوابا صحيحا عليه فيها بخلاف المقام على ما سوف يظهر.

وثانياً - الحل بان الامر الغيري وكذلك الامر الضمني لا يسقطان بمجرد فعل المقدمة أو الجزء لا من جهة ان متعلقها مقيد بالاتيان بباقي الاجزاء او بذى المقدمة فلا يتحقق الا بعد ذلك فان هذا غايته ان هناك امرين ضمنيين، احدهما بذات الجزء او المقدمة والآخر بالتقيد فيرد الكلام في الامر الضمني المتعلق بذات الفعل، بل لان تحصيل الامر الضمني والغيري، ليس تحصيلاً مستقلاً، وانما يكون من خلال تحصيل الامر الاستقلالي النفسي، اذ ليس هنالك بحسب الحقيقة الا امر واحد له محركية ومحصلية واحدة وبالنسبة اليه لا يكون الامر تحصيلاً للحاصل، واما ما يسمى بالامر الضمني فهو امر تحليلي وكما ان وجوده يكون ضمنيا محصليته وسقوطه ايضا يكون

ضمنيا اي ضمن محصلية الامر الاستقلالي وسقوطه، وهذا البيان هو الفارق بين المقام وبين موردي النقص من مباني صاحب الكفاية عليه. وهو كما يجرى في الاوامر الضمنية يجرى ايضا بناءً على القول بالمقدمة الموصلة في الاوامر الغيرية، فان الامر بالمقدمة امر بها مع انضمام سائر المقدمات الموصلة الى ذي المقدمة، فيكون سقوط الامر بها بسقوط الامر به^١.

الوجه الخامس: ما ذكره في الكفاية من عدم المقتضي لاختصاص الوجوب بالحصّة الموصلة اذ ملاك ايجاب المقدمة لا يمكن ان يكون ترتب ذي المقدمة عليها، لوضوح عدم الترتب المذكور في غير الافعال التسيبية فلا بد وان يكون الملاك امرا آخر من امكان ذي المقدمة، او القدرة عليه، او حصول مالولاه لما حصل، او التهبوء والاقتراب من فعل ذي المقدمة، على اختلاف في الصياغات المستفادّة من كلمات صاحب الكفاية، وكل هذه الحثيات عامة لا تختص بالمقدمة الموصلة^٢.

وفيه: اولاً - ان شيئاً مما ذكر لا يمكن ان يكون هو ملاك ايجاب المقدمة بل الملاك والمقتضي في ايجاب المقدمة انما هو أصل وجود ذي المقدمة بها الذي لا يكون إلا في الحصّة الموصلة منها أي الغرض هو التوصل على ماسوف نشرح.

وثانياً - بعض ما ذكر من العناوين لا ترتب على المقدمة، فان امكان ذي المقدمة ان اريد به الامكان الذاتي المقابل للامتناع الذاتي فهذا ثابت بذاته ولا يعقل ان يكون

١ - هذا التزام بعدم المحذور في طلب الحاصل في الاوامر الضمنية و كأن المحذور مخصوص بالامر الاستقلالي مع ان روح استحاله ونكتتها لا تختص بذلك، ولعل الاوفق في الجواب على هذه الشبهة ان يقال: اولاً - بناءً على ما هو الصحيح من ان الذي يسقط دائماً انما هو فاعلية الامر لافعليته، نقول: ان فاعلية الامر الضمني تسقط كلما تحققت متعلقه خارجا الا اذا كان ترك سائر الاجزاء سببا لتعذر قيد من قيوده كالاتزان أو المسولات مع سائر الاجزاء لان الفاعلية تعني حكم العقل بلزوم الامتثال، وهذا الحكم انما يحكم به العقل كلما لم يحقق المكلف ما هو متعلق الامر، اما اذا تحققت المتعلق بنحو ينطبق عليه المأمور به اذا حقق المكلف قيده بعد ذلك ولا ينطبق عليه اذا ما لم يتحقق فانه في مثل ذلك يكون حكم العقل بالامتثال مراعى بتحقيق القيد فيما بعدلان انطباق المأمور به على المأتي به مراعى بذلك، ولعل هذا هو مقصود من قال بان السقوط يكون مراعى بانضمام سائر القيود، ولا ضير في ذلك بعد ان نعرف بان السقوط للفاعلية و حكم العقل بالاشتغال لا للفعلية و وجود الامر.

وثانياً - ان قياس الاوامر الغيرية بالضمنية بلا موجب اساساً فان الشبهة فيها اوضح جوابا باعتبار انه لفاعلية ولا محركية للاوامر الغيرية وانما هي مجرد اشواق قهرية تبعية للمولى على ما تقدم في الجهة السابقة.

٢ - كفاية الاصول، ج ١، ص ١٨٤ - ١٨٥.

متوقفا على المقدمة، وان اريد به الامكان الوقوعي المقابل للامتناع الوقوعي اى ما يكون وقوعه مستلزما للمحال فالامكان الوقوعي يتوقف على امكان المقدمة وقوعا لاعلى فعله، ولو اريد به ما يقابل الامتناع بالغير اى بالعلة فهو يقابله الوجوب بالغير المساوق لوجود ذي المقدمة وهو خلف المقصود. ومثل الامكان القدرة على ذي المقدمة فانها لا تتوقف على فعل المقدمة بل على القدرة على المقدمة.

وهكذا يتضح: عدم صحة شيء مما ذكر في ابطال القول بالمقدمة الموصلة. المقام الثاني: في البرهنة على اختصاص الوجوب الغيري بالمقدمة الموصلة. وحاصله: ان ملاك ايجاب المقدمة لا يمكن ان يكون الا التوصل الى ذي المقدمة اذ أي ملاك غيره اما ان يفرض ملاكا نفسيا، ولو كان هو التهيوء والقدرة، او غيريا من اجل غرض آخر، والاول خلف وحدة الغرض ووحدة المطلوب النفسي. فلا بد من الثاني اى ان يكون الملاك غيريا ومن اجل غرض آخر، فان كان ذلك الغرض الآخر غير الواجب النفسي وكان نفسيا ايضا لزم الخلف الذى اشرنا اليه، وان كان غيريا لزم التسلسل، وان كان نفس حصول الواجب النفسي كان معناه ان الملاك من اول الامرانما هو حصول الواجب النفسي وان ملاك من هذا القبيل لا يثبت اكثر من ايجاب الحصة الموصلة من المقدمة. وهذا البرهان يطابقه الوجدان ايضا لكل من راجع اشواقه الغيرية بدقة.

يبقى ان نعرف كيفية صياغة وجوب المقدمة الموصلة وما هو معروض الوجوب الغيري بالدقة، فان هناك عدة تصورات لذلك.

التصوير الاول: ان الواجب الغيري المقدمة بقيد ترتب ذي المقدمة عليها الذي ينتزع في مرتبة متأخرة عن وجود الواجب النفسي، وهذا التصوير هو الذى وقع مبني لا شكالات الدور والتسلسل المتقدمة، وقد تقدم عدم صحتها. الا ان هذا التصوير ايضا غير صحيح في نفسه لان اخذ حيثية ترتب الواجب النفسي في متعلق الواجب الغيري معناه انبساط الوجوب الغيري على حيثية لا ربط لها به فان ملاك تعلق الشوق والوجوب الغيري بشئ ليس الا وقوع ذلك الشيء في طريق تحقيق الواجب النفسي، ومن الواضح عدم دخل حيثية المذكورة في ذلك أصلاً بل هي متأخرة في الانتزاع

والتحقق عن وجود ذي المقدمة، ومعه كيف يعقل انبساط الوجوب الغيري عليها؟
التصوير الثاني: ان تؤخذ قيد الموصلية في الواجب الغيري ويدعى انها ليست
متقومة بتحقق ذيها وانما هي معلولة لذات المقدمة، فكل من الموصلية وذي المقدمة
معلولان عرضيان للمقدمة. وهذا هو الذى افاده المحقق الاصفهاني لدفع غائلة المحاذير
السابقة.

وفيه: انه لا يدفع المحذور الذى اوردناه على التصوير السابق من انه لا يعقل تعلق
الوجوب الغيري بالحيثية المذكورة بعد كونها غير دخيلة في ايجاد ذي المقدمة ولو فرض
ملازمتها مع المقدمة الدخيلة في ايجاده، فان الوجوب لا يسرى الى الملازمات والا
لوجب ترشح الوجوب الى كل ما يلزم الواجب النفسى .

التصوير الثالث: ما افاده المحقق العراقي (قده)، من تعلق الوجوب الغيري بالحصة
التوأم مع سائر المقدمات وذي المقدمة .
وتوضيح ذلك ببيان امرين

أحدهما: ان تعلق الامر بشيء قديكون بنحو الاطلاق وقديكون بنحو التقيد بقيد مع
خروج القيد ودخول التقيد في موضوع الحكم، وثالثة يكون بنحو خروج القيد والتقيد وبقاء
ذات الحصة التوامة مع القيد في موضوع الحكم كقولك (خاصف النعل امام) الذى
لادخل لخصوصية خصف النعل فيه في الذات المقدسة اصلا وانما موضوع الحكم
المشار اليه بها وهي الذات الشريفة.

الثاني: ان تعلق الامر بالمقدمة بنحو الاطلاق خلف برهان المقدمة الموصلة الذى
فرغنا عن صحته، وتعلقه بها مقيدة بانضمام سائر المقدمات المستلزمة للوصول الى ذي
المقدمة معناه تقيد كل جزء من المقدمة بالاجزاء الاخرى وهو يعنى توقف كل جزء
على الاخر وبالعكس وهذا دور مستحيل ولهذا يحكم باستحالة افتراض كون الجزء في
الواجب النفسى المركب ايضا مقيداً بالاجزاء الاخرى، فيتعين ان يكون الوجوب
الغيري متعلقا بالحصة التوأم من المقدمة التى تنتج نتيجة التقيد.
وفيه بطلان كلتا المقدمتين.

اما الاولى^١، فلما تقدم مرارا من عدم معقولة الحصة التوأم في باب تقييد المفاهيم والقضايا الحقيقية. وانما يتعلل اخذ القيد مشيراً الى الحصة في المصاديق المتشخصة في الخارج بقطع النظر عن التقييد المذكور. واما في المفهوم الكلي الموضوع للاحكام بنحو القضايا الحقيقية لو افترض خروج القيد والتقييد معاً لم يكن هناك تخصيص بل كان المطلق، اذ لا تشخص ولا تخصص، في المفهوم المطلق الا بلحاظ ذلك التقييد.

واما الثانية: فلوضوح عدم الدور فانه من الخلط بين المقدمة الشرعية والعقلية، لان لازم تقييد كل جزء بالجزء الآخر أو كل مقدمة بالآخرى. انّ الجزء المقيد بما هو مقيد متوقف على تحقق ذات الجزء الاخر وكذلك العكس لا توقف ذات الجزء على الجزء الاخر فالموقوف غير الموقوف عليه، وهذا ظاهر جدا.

التصوير الرابع: انّ الوجوب الغيري متعلق بمجموع المقدمات المساوق مع العلة التامة وحصول ذي المقدمة ولكن لا بعنوان المقدمة والعلية التي هي كالموصلية عناوين انتزاعية لا تدخل لها في وجود ذي المقدمة، بل يتعلق الوجوب المذكور بواقعها وعنوانها الذاتي دون اخذ حيثية الايصال تحت الوجوب والشوق الغيري وهذا التصوير هو الصحيح.

غير انه ربما استشكل فيه من وجوه.

الاول - توهم اختصاصه بالمقدمات التوليدية التي تساوق العلة التامة دون غيرها التي يبقى بينها وبين تحقيق ذي المقدمة اختيار واردة.

وفيه انّ من جملة اجزاء المقدمات الارادة نفسها فلو اخذناها في المجموع كانت مساوقة مع العلة التامة.

الثاني - انّ اخذ الاختيار والارادة معها غير معقول لانها ليست باختيارية والآ لتسلسل، والتكليف لا بدّ وأن يتعلّق بالفعل الاختياري. وهذا الاعتراض انما يرد على مباني من يرى انّ الاختيار والقدرة الذي هو شرط في التكليف بمعنى الارادة.

وفيه - اولاً - عدم اشتراط الاختيارية في الواجبات الغيرية التي هي قهرية على القول بها على ما تقدم سابقاً، فان المحذور في التكليف بغير الاختياري اما هو عدم امكان الباعثية والداعوية ومن الواضح اختصاصها بالواجب النفسي، واما احراج

المكلف وإيقاعه في العصيان وهذا أيضاً غير حاصل في الوجوب الغيري، أما لأنه لاعتقاب فيه - على ما تقدم - وأما باعتبار أن الإحراج بهذا المقدار واقع بلحاظ الواجب النفسي على كل حال.

وثانياً - يمكن افتراض اختيارية الاختيار سواءً فسرناها بالإرادة كما عند المحقق الخراساني (قده) أو بأعمال القدرة وهجمة النفس كما عند الميرزا (قده) - وذلك باختيار مقدماته من التأمل والبحث عن المصلحة ونحو ذلك، فإنه بذلك تصبح إرادة الفعل اختيارية أما بالإرادة والاختيار الموجود قبلها - كما هو مسلك صاحب الكفاية حيث يتعقل اختيارية الاختيار بوجود اختيار وإرادة قبله تتعلق بالمقدمات - أو بنفسها - كما هو مسلك الميرزا (قده) حيث يرى أن اختيارية كل شيء غير الاختيار تكون بالاختيار ولكن اختيارية الاختيار تكون بنفسها لرجوع كل ما بالعرض إلى ما بالذات - وعليه فيمكن الأمر الغيري بمجموع المقدمات التي منها اختيار الفعل المساوق مع العلة التامة. وهذا الجواب هو الذي اختاره المحقق الأصفهايي (قده) ^١ أيضاً في رد الاعتراض المذكور، غير أن هذا الجواب غير صحيح وذلك باعتبار ما تقدم منا سابقاً من أن تعلق الإرادة بالإرادة مستحيل، لأن الإرادة في الصور الاعتيادية لا تكون إلا عن مصلحة في المراد، فإذا كان الفعل المراد كامل المصلحة فهو يقتضي تحقق إرادة الفعل ابتداءً والا فكما لا تتحقق إرادة الفعل لا تتحقق إرادة أن يريد لعدم ملاك فيها غير الملاك الطريقي الثابت في الفعل نفسه ^٢.

الاعتراض الثالث - أن أخذ الإرادة مع سائر المقدمات لا يجدي في صيرورة المقدمة موصلة لأن مجموعها مع الإرادة أيضاً لا تكون علة تامة كي يساوق الإيصال، وذلك لما تقدم منا من أن حصول الإرادة نحو الفعل لا يستلزم أن يكون الفعل واجباً بالغير بل لا يزال ممكن الوجود وللمكلف أن يتركه بمقتضى سلطنته التي قلنا أنها غير مفهوم الوجوب بالغير.

١ - نهاية الدراية، ج ١، ص ٢٠٧.

٢ - كما ويرد على المحقق الأصفهايي (قده) أيضاً: أن الإرادة الثانية لو فرض خروجها عن معروض الواجب الغيري لم يكن متعلق الوجوب الغيري مساوفاً مع العلة التامة، ولو كانت من أجزاء المقدمة الواجبة لزم تعلق الأمر بما لا يكون ارادياً فيعود والمحدور.

وفيه: ان برهان اختصاص الوجوب بالمقدمة الموصلة لم يكن يقتضي الاختصاص بالمقدمة التي يستحيل أن تنفك عن ذيها بمعناه المعقولي الفلسفي، اذ لا موجب لاختذ ذلك قيدها فيه وانما تمام النكته والملاك لا يجاب المقدمة ضمان حصول ذي المقدمة بحسب عالم الافعال الاختيارية الذي هو عالم التكاليف لاعالم الافعال الطبيعية القسرية الذي هو عالم الوجوب والامتناع، ومن الواضح ان مجموع المقدمات بما فيها الارادة الكاملة الواجدة لمقتضياتها الفاقدة لمزاحمتها في عالم الافعال الاختيارية هو الذي يضمن معه حصول ذي المقدمة، لأن هذا هو الطريق الذي لا ينفك عن ذي المقدمة بالمعنى المناسب مع باب السلطنة والاختيار فان العاقل اذا تمت عنده كل ذلك حقق المراد لامحالة.

الاعتراض الرابع: ان الامر بالارادة غير معقول باعتبارها المقتضي المباشر لا يجاب ذي المقدمة، لما هو ثابت في محله من ان الامر بشيء يقتضي قبح الداعي والارادة في نفس المكلف نحو الفعل فكيف يكون ذلك مأمورا به بالامر الغيري فانه أشبه بتحصيل الحاصل أو بالطلب التشريعي لما هو مقتضى التكويني للأمر. وفيه: ما تقدم من ان الامر الغيري ليس بداعي المحركة والتحصيل كي يشكل عليه باشكال تحصيل الحاصل ونحوه، وانما هو امر تبعية قهري، ولو فرض انه من اجل المحركة فلاوجه لتخصيص الاشكال بالارادة خاصة من اجزاء المقدمة بل سائر اجزائها ايضا تكون ارادتها مقتضى ولو غير مباشر للوجوب النفسي. والجواب عليها جميعاً بأنه لا محذور في ان يكون فعل واحداً مستدعى من قبل اكثر من طلب.

الاعتراض الخامس: ان الامر بشيء انما هو لفتح الارادة في نفس العبد نحوه فالامر بالمقدمة الموصلة لا بدوان يكون لفتح ارادتها فاذا كان منها الارادة لزم ان يكون الامر الغيري لفتح ارادة الارادة مع ان ارادة الارادة لا تكون من مقدمات حصول الواجب خارجا بل يتحقق الواجب من دونها دائما او غالبا فكيف يكون مطلوباً ولو غيريا.

وفيه: مضافا الى ما تقدم من عدم كون الامر الغيري لفتح ارادة نحو الواجب الغيري، ان هذا من الخلل بين المطلوب التشريعي للمولى والمطلوب التكويني له،

فان الارادة التي تنقذح بالامر مراد تكويني للمولى يحصله بنفس امره فهو فعله بالتسبيب - في حق المطيع - ومن مقدمات التحصيل المولوي وليس هو من مقدمات حصول ذلك الواجب، كي يكون مطلوباً تشريعياً له، وحينئذ لو فرض ان تحصيل المطلوب التشريعي في مورد غير متوقف على ارادته - كما في الأمر الغيري بالارادة - لم تكن ارادته مطلوبة للمولى لا تشريعاً ولا تكويناً.

ثم ان صاحب الفصول الذي ينسب اليه تاريخياً القول بالمقدمة الموصلة قد استدل على مدعاه بوجوه عديدة نذكر فيما يلي بعضها:

الأول: ان الوجودان قاض باختصاص الطلب الغيري بالمقدمة الموصلة وان الحصة غير الموصلة ليست محبوبة ولا شوق نحوها اصلاً.

وهذا الوجدان وان كنا نوافق عليه الا انه لا يكون برهاناً صالحاً لانزام الخصم، ومن الطريف استدلال القائل بالاطلاق على قوله بالوجدان ايضاً.

الثاني: ما ذكره من امكان تصريح الأمر بعدم مطلوية الحصة غير الموصلة مع مطلوية ذي المقدمة مع انه لو كانت واجبة على الاطلاق لما صح ذلك كما لا يصح التصريح بعدم مطلوية المقدمة مطلقاً او عدم مطلوية الحصة الموصلة منها.

وهذا الوجه كالوجه الاول استدلال بالوجدان بل عينه غايته انه دعوى الوجدان بلحاظ عالم الاثبات وذاك دعوى الوجدان بلحاظ عالم الثبوت فلا يجدي في مقام الزام المنكر خصوصاً اذا كان يدعي الوجدان على الخلاف.

الثالث: ما نسب الى صاحب العروة (قده)، من صحة منع المولى عن الحصة غير الموصلة من المقدمة وتشريع حرمتها اذا كانت غير موصلة، مع انه لو كانت واجبة مطلقاً لامتنع ذلك.

وفيه: انه لا يكون برهاناً على الاختصاص بالموصلة وانما هو دليل الاختصاص بغير المحرمة منها ولهذا لا تكون المحرمة واجبة مع وجود المباحة حتى لو كانت موصلة.

نعم يمكن ان يجعل ذلك نقضاً على القائل باستحالة اختصاص الوجوب بالموصلة، حيث يقال: ان التعميم خلاف التحريم والتخصيص يلزم منه المحاذير المذكورة.

ثم ان صاحب الكفاية (قده)^١ انكر شهادة الوجدان على امكان تحريم الحصة غير الموصلة بل ابطال هذا الدليل بدعوى: استحالة المنع وتحريم غير الموصلة لاستلزامه تحصيل الحاصل في طرف الامر بذني المقدمة. بتقريب: ان الامر به موقوف على مقدورية مقدماته عقلا وشرعا، بان تكون مباحة، فاذا كانت الحصة غير الموصلة محرمة توقفت اباحة المقدمة على ان تكون موصلة المساوقة مع تحقيق ذي المقدمة فينتج توقف ايجاب ذي المقدمة على اباحة مقدماته الموقوفة على الوصول المساوق لحصوله فيكون ايجابه موقوفا على حصوله وهو تحصيل الحاصل.

وهذا الوجه قد اوضح مغالطته الميرزا (قده)^٢ بتقريب ان الموصلية قيدي المباح لافي الاباحة فالمقدمة الموصلة مباحة قبل فعلها والتوصل بها فيصح ايجاب ذهابها، ونضيف على ذلك: بانه لا محذور في ذلك حتى لوجعلنا الوصول شرطاً في الاباحة لافي المباح، وذلك باعتبار ان الامر بذني المقدمة موقوف على مقدورية مقدماته شرعا بمعنى عدم حرمتها المطلقة وليس موقوفا على عدم حرمتها المشروطة بعدم الوصول، وعدم الحرمة المطلقة فعلية قبل تحقق المقدمة. وبعبارة اخرى: الامر بذني المقدمة موقوف على الاباحة اللوائية لمقدماته، اى اباحتها لتوصل بها الى ذهابها، وهذه الاباحة اللوائية فعلية وهي تحت اختيار المكلف قبل وجودها، والشرط في الامر بشيء مقدورية مقدماته وامكان ايقاعها على وجه شرعي لا اكثر من ذلك.

الدليل الرابع: ما افاده صاحب الفصول ايضا من دعوى: ان الغرض من الطلب الغيري للمقدمة ليس غير حصول ذي المقدمة، وهذا لا يكون الا في الموصلة منها والوجوب لا يكون اوسع مما فيه الغرض.

وهذا الوجه روح ما تقدم منا في البرهنة على المقدمة الموصلة، وهكذا اتضح ان الصحيح هو اختصاص الوجوب الغيري على القول به بالمقدمة الموصلة فقط.

بقي في المقام تنبيهان.

التنبيه الاول: ان المقدمة لو كانت محرمة في نفسها مع افتراض اهمية الواجب

١ - كفاية الاصول، ج ١، ص ١٩٠.

٢ - اجود التقريرات، ج ١، ص ٢٤٠.

ورجحان ملاكه من ملاكها فبأي مقدار ترتفع الحرمة عن المقدمة وبأي مقدار تثبت فيها، فهل ترتفع عن مطلقها او عن خصوص الحصة الموصلة؟ وعلى الثاني هل ترتفع الحرمة عن مطلق الحصة الموصلة او التي قصد بها التوصل الى ذبيها، فالكلام في مقامين:

المقام الاول: في ان الحرمة هل تثبت في الحصة غير الموصلة ام لا؟

والتحقيق في ذلك ان يقال: هنا جهتان للتنافي بين الحرمة والوجوب.

احدهما: التنافي بينها وبين وجوب الواجب النفسي اذ كيف يعقل الامر بشئ والنهي عن مقدمته، وهذاتناف بملاك التزاحم في مقام الامتثال لا بملاك التعارض، لعدم وحدة موضوع الحكيم.

الثانية: التنافي بينها وبين الوجوب الغيري للمقدمة، وهذاتناف بملاك التعارض المستحيل في مرحلة الجعل وبقطع النظر عن الامتثال لوحدة موضوع الحكيم.

اما الجهة الاولى للتنافي: فالمزاحم للواجب النفسي انما هو حرمة المقدمة الموصلة خاصة، واما حرمة غير الموصلة فلا تزاحم الواجب النفسي اذ يمكن الجمع بينهما في مقام الامتثال، ومعه لاوجه لارتفاع الحرمة بعد ثبوت مقتضيها وان شئت قلت: ان كل خطاب مقيد لباً بعدم الاتيان بضده المساوي او الاهم لا اكثر على ما سوف يأتي في بحث التزاحم وهذا يقتضي اختصاص الحرمة بالحصة غير الموصلة في المقام.

واما الجهة الثانية للتنافي: التي تكون بملاك التعارض بين الحرمة والوجوب الغيري للمقدمة على القول به، فتارة: يُبنى على اختصاص الوجوب الغيري بالمقدمة الموصلة واخرى يُبنى على وجوب الجامع.

اما على الاول: فقد يقال بالتعارض بين حرمة الحصة الموصلة من المقدمة ووجوبها، والصحيح عدم المعارضة بين الجعلين وانما هو من التزاحم بين المجمعولين، لان الوجوب الغيري كالوجوب النفسي مقيد بالقدرة على الواجب النفسي وهي ترتفع لو صرف المكلف قدرته في ترك الحرام، فكما لا تعارض بين جعل الوجوب النفسي مع الحرمة كذلك لا تعارض بين الوجوب الغيري للحصة الموصلة المساوقة لتحقق الواجب النفسي مع الحرمة.

واما على^١ الثاني، فتارة: يقال بوجوب جامع المقدمة من جهة عدم مقتضي للتخصيص بالموصلة، واخرى: يقال باستحالة التخصيص بالموصلة فعلى^١ الاول، تكون النتيجة حرمة المقدمة غير الموصلة ايضا، لان وجوب الجامع انما كان لعدم مقتضي للتخصيص والحرمة مقتضية له فيختص التحريم بالموصلة حفاظا على ملاك الحرمة كما هو الحال في تمام موارد حرمة بعض افراد الجامع الواجب حيث يتخصص وجوبه بالجامع بين الافراد غير المحرمة.

وعلى الثاني: يقع التنافي بين حرمة غير الموصلة ووجوب المقدمة اذ يستحيل الاطلاق للتناقض، والتقييد بالموصلة للاستحالة، ويسري التعارض والتنافي بالتبع الى وجوب ذي المقدمة وحرمة المقدمة غير الموصلة لاستحالة اجتماعهما، ومع افتراض اهمية الواجب لا بد من ارتفاع الحرمة عن مطلق المقدمة حتى^١ غير الموصلة بحيث لو فعلها المكلف لم يكن عاصيا ومرتكباً للحرام بخلافه على ما سبق، وهذا من النتائج الغريبة للقول باستحالة تخصيص الوجوب بالموصلة.

ولا يتوهم: امكان تعقل حرمة غير الموصلة مشروطا بترك الواجب بناءً على^١ الترتب على^١ هذا التقدير.

لان الترتب انما يعقل في موارد التزاحم بين الامثالين لافي موارد التنافي بين الجعلين كما في المقام. وبعبير آخر: المقدمة غير الموصلة يستحيل حرمتها المشروطة بترك ذبها ايضا لانها في هذا الفرض واجبة بالوجوب الغيري - بعد استحالة التقييد بالموصلة - فيلزم اجتماع الضدين بلحاظ حال ترك ذي المقدمة، فلا يحيص عن الالتزام بارتفاع حرمتها مطلقاً.

المقام الثاني: في ثبوت الحرمة للمقدمة الموصلة التي لم يقصد بها التوصل الى^١ الواجب النفسي حين الاتيان بها، أو عدم ثبوتها، وهنا تتصور كلتا الجهتين المتقدمتين للتنافي، أي التنافي بين الحرمة والوجوب النفسي بنحو التزاحم والتنافي بينها وبين الوجوب الغيري بنحو التعارض.

اما التنافي الاول: فرما يقال فيه نظير ما قيل في المقام السابق من ان حرمة المقدمة الموصلة التي قصد بها التوصل لا بد من ارتفاعها على^١ كل حال باعتبارها تنافي وجوب

ذبحها المقتضي لقصد التوصل والامثال، واما حرمة الحصة الموصلة التي لم يقصد بها التوصل فلاوجه لارتفاعها بعد تمامية المقتضي وعدم المانع، اذ المزاحمة بين الواجب والحرام ترتفع بارتفاع الحرمة عن الحصة التي قصد بها التوصل.

وفيه: ان ثبوت الحرمة على الموصلة التي لم يقصد بها التوصل لغومحض اذلايترتب عليه لا الجمع بين الغرضين المولويين - مصلحة الواجب النفسي ومفسدة المقدمة - ولا المنع من خسارة كلا الغرضين، اذ الاول مستحيل على كل حال بعد افتراض المزاحمة بين مصلحة ذي المقدمة - كالاتفاق - ومفسدة المقدمة - كالغصب -، والثاني حاصل على كل حال سواء حُرمت المقدمة الموصلة التي لم يقصد بها التوصل ام لا لان فرض كونها موصلة هو فرض حصول مصلحة الواجب وعدم خسارة المصلحتين.

وقد يقال: ان ثبوت الحرمة على ما لم يقصد بها التوصل يستلزم الجمع بين الغرضين، وذلك باعتباره يضطر المكلف الى قصد التوصل بالمقدمة وهو أمر راجح عقلاً فيوجب أن يجار مفسدة حرمة المقدمة وارتفاعها بعد الكسر والانكسار، فيكون بذلك قد حفظ كلا الغرضين للمكلف من حصول مصلحة الواجب النفسي وعدم الوقوع في المفسدة ولكن هذا الكلام غير تام فانه فرع ان يكون للمولى غرض لزومي في قصد التوصل فيكون هذا النحو من التقييد مقرباً للمولى نحو هذا الغرض وهو خلف، اذ المفروض عدم لزوم قصد التوصل لو كانت المقدمة مباحة، وبعبارة اخرى: ان من يأتي بالحصة الموصلة واقعا بلا قصد التوصل لا يختلف حاله عما يأتي بها بقصد التوصل من حيث تحقيقه لما يمكن تحقيقه من غرضي المولى في باب التزاحم في مقام الامثال والذي يكون ارتفاع احد التكليفين فيه على اساس تقييد كل تكليف لبا بقيد عدم الاشتغال بالاهم او المساوي على ما سوف يأتي في محله.

وهكذا يتضح: ان ثبوت الحرمة على الحصة الموصلة التي لم يقصد بها التوصل لاوجه له فالصحيح ارتفاع الحرمة عن مطلق المقدمة الموصلة، وبذلك يرتفع موضوع التنافي الثاني بين الحرمة والوجوب الغيري للمقدمة الموصلة.

التنبيه الثاني: ذكر صاحب الكفاية (قده)^١، ثمره للقول بالمقدمة الموصلة حاصلها

ان الضد العبادي كالصلاة لو وقعت مزاحمة، مع واجب اهم كالا زالة فعلى القول بتوقف احد الضدين على ترك الاخر، وكون الامر بشيء يقتضي النهي عن ضده العام، وكون النهي ولو الغيري مقتضيا لفساد العبادة، سوف تقع الصلاة فاسدة على القول بوجود مطلق المقدمة لكونها الضد العام للواجب الغيري وهو ترك الصلاة الواقع مقدمة للازالة الواجبة، واما على القول بوجود الحصة الموصلة من المقدمة خاصة فالواجب هو الترك الموصل للازالة لا مطلق الترك، وال ضد العام للترك الموصل ليس فعل الصلاة بل رفعه الذي هو اعم من فعل الصلاة او تركها تركا غير موصل، وهذا عنوان نسبته الى الصلاة نسبة الملازم الى الملازم لانسبة الجامع الى الفرد -خلافًا لتقريرات الشيخ الاعظم (قده)-. فلا تسري الحرمة الى فعل الصلاة كي تفسد. ثم دخل (قده)، في بحث مع صاحب تقريرات الشيخ (قده)، في اثبات ان نسبة هذا الامر الهم الى الصلاة نسبة الملازم الى ملازمه لانسبة الجامع الى مصداقه^١ والتحقيق: انا حتى لو سلمنا كافة الاصول الموضوعية المفروضة في تصوير هذه الثمرة مع ذلك لم تترتب الثمرة للقول بالمقدمة الموصلة ذلك لعدة وجوه:

- ١- وهذا احسن توجيه لكلام صاحب الكفاية (قده)، في تصوير الثمرة وهناك تفسيران آخران لكلامه. احدهما: ان الواجب على القول بوجود المقدمة الموصلة انما هو ترك الصلاة المقيد بالايصال، فيكون نقيضه هو الصلاة المقيدة به ايضا، لان القيد المأخوذ في احد النقيضين لا بد من اخذه في النقيض الاخر، فيكون الحرام غيرياً هو الصلاة المقيدة بالايصال لا الصلاة غير الموصلة كما هو المفروض فانها نقيض الترك الغير الموصل وليس بواجب كي يحرم نقيضها فتقع صحيحة، وهذا بخلاف ما لو قيل بوجود مطلق المقدمة. وفيه: اولاً ان نقيض المقيد هو عدم المقيد لا عدم المقيد، فان نقيض كل شيء رفعه فلا يعتبر تقيد السلب بما يتقيد به الايجاب.
- وثانياً - لا تناقض بين الصلاة المقيدة بالايصال مع تركها الموصل كيف وهما يرتفعان بالترك غير الموصل، بل الصلاة الموصلة مستحيلة فيقتضي ان يكون الترك الموصل واجبا في وجوده وهو واضح البطلان.
- الثاني: ان الترك انما يكون واجبا لو فرض موصل، والمكلف المشتغل بال ضد العبادي المفروض انه تارك للازالة بحيث لو فرض وقوع ترك العبادة منه لم يكن موصلا فلا يكون واجبا غيرياً على القول باختصاص الوجوب الغيري بالمقدمة الموصلة. ومعه لا يكون فعل العبادة ضدا عاما للواجب الغيري.
- وفيه ان اريد بذلك ان نقيض كل شيء ما يترتب لولم يوجد وهو في المقام الترك غير الموصل فهذا رجوع الى الوجه السابق فيرد عليه ما قلناه هناك، وان اريد بذلك عدم الوجوب الغيري للترك في حال عدم الايصال ففيه: اولاً عدم كون الايصال شرطاً للوجوب، وانما هو شرط للواجب فوجوب الترك الموصل فعلي على كل حال.
- وثانياً - لا يجدي فيما اذا كان المكلف على تقدير عدم غرض له في العبادة وتركه لها كان يأتي بالازالة.

الاول: انه لو سلمت الاصول الموضوعية في التقريب وان عدم الضد مقدمة للضد الآخر للتمانع، فهذا كما يقتضي ان يكون عدم المانع مقدمة كذلك يقتضي أن يكون وجود الضد مانعا عن الضد الآخر وبالتالي علة تامة لترك الضد الآخر، وتركه يكون حراما غيريا باعتباره الضد العام للواجب، فيحرم علته التامة لاحتمالها بالحرمة الغيرية^١.

الثاني: ويتوقف على مقدمتين:

الاولى: ان معنى وجوب المقدمة الموصلة هو وجوب المركب من مجموع المقدمات المساوق مع العلة التامة على ما تقدم شرحه لدى اثبات وجوب المقدمة الموصلة.

الثاني: ان وجوب المركب ينحل الى وجوب كل جزء منه وجوبا ضمنيا فتكون ذات المقدمة واجبة بوجوب ضمني، ولا يجدي حديث تقييد كل جزء من المركب بانضمام الباقي في عدم كون الجزء ذا وجوب ضمني لان المقيد ينحل أيضاً الى ذات المقيد والتقييد، فلا بد وان تكون ذات الجزء واجبا بالوجوب الضمني، وهذا يعني ان ترك الضد العبادة واجب بالوجوب الضمني الغيري وان كان الوجوب الاستقلالي على الترك الموصل، وكما ان الوجوب الاستقلالي لشيء يقتضي النهي عن ضده العام تبعاً كذلك الوجوب الضمني لعدم الفرق بينها وجدانا، غاية الامر ان النهي التبعية عن الضد العام للواجب الضمني يكون نهي استقلاليا لاضمنيا ليكون ترك ذلك الجزء كافياً في انتفاء المركب وبالتالي انتفاء الغرض الاستقلالي للمولى.

والمستنتج من ضم هاتين المقدمتين احدهما الى الاخرى ان ترك الضد العبادي واجب بالوجوب الضمني الغيري فيكون مقتضيا للنهي الغيري الاستقلالي عن ضده العام الفعل العبادي فتقع العبادة فاسدة بناء على اقتضاء النهي الغيري للبطلان^٢.

١ - وجود الضد وان فرض علة لترك الضد الآخر الا ان ترك الواجب ليس حراماً نفسياً ليرشح منه الحرمة الى علته بقانون من ابغض شيئاً ابغض علته، نعم هوعلة للحرام التبعية والذي تكون حرمة بملاك عدم الايصال الى الواجب النفسي فلا توجد في فعل الضد مبغوضة او حرمة الا بملاك كونه نقيض الواجب الغيري الموصل الى الواجب النفسي والمفروض ان الفعل على القول بالمقدمة الموصلة ليس هو النقيض.

٢ - الوجدان يقتضي بان ايجاب الصلاة من دون قهقهة مثلاً لا يستلزم منه تحريم القهقهة من دون صلاة نعم قد يبغض القهقهة في فرض الصلاة وذلك لان وجوب المركب يستلزم حرمة تركه وعنوان ترك المركب لا يصدق على الفعل الذي لا

الثالث: ما نسبته في الكفاية الى تقارير الشيخ الاعظم (قده) وعبارة الكفاية في توضيحه لاحتلو من تشويش ولذلك فيحتمل في حق مقصود صاحب التقرير تقريبان.

الاول: ان نقيض كل شيء رفعه، وهذا يعني ان نقيض الترك اللازم مع الفعل، وحينئذ لوقلنا بسراية الحرمة من اللازم الى ملازمه فسوف يحرم الفعل فيفسد اذا كان عبادة، سواء قيل بوجود مطلق المقدمة او المقدمة الموصلة خاصة، اما على الاول فواضح، واما على الثاني فلان نقيض الترك الموصل انما هو رفعه وهو عنوان له حصتان ومصداقان احدهما، عدم الترك الموصل الملازم مع الفعل، والاخرى عدم الترك الموصل الملازم مع الترك غير الموصل، وحرمة الجامع تنحل الى حرمة كل حصة من حصصه لاحالة فتثبت حرمة الملازم مع الفعل ايضا فيحرم على القول بالسراية، ولو قلنا بعدم السراية فكما لا يفسد الضد العبادي على القول بالمقدمة الموصلة، كذلك لا يفسد على القول بوجود مطلق المقدمة.

وهذا التقريب لا يرد ما في الكفاية من ان الترك الموصل ليس نقيضه الفعل وانما هو عدم الترك الموصل وهو ليس ملازما مع الفعل فضلا عن كونه عينه، اذ ينفك عنه في الترك غير الموصل.

اذ ليس المدعى في هذا التقريب كون الفعل هو النقيض بل لازم النقيض، والملازم وهو عدم الترك الموصل اذا كان حراما حرمت كل حصصه فعلى القول بالسراية كان الفعل حراما ايضا وقد يقال في رد هذا التقريب: ان انحلال العنوان المحرم على حصصه لا يعني كون الحصة بما هي موضوع الحكم، فان الاطلاق عبارة عن رفض القيود لاجمعها فلا يلزم حرمة ما يلزم الصلاة فيه: ان ترك المقدمة الموصلة باعتبار كونه تركا للمركب من امرين، فيكون تارة بترك الايصال واخرى بترك المقدمة، فتكون الحصة الملازمة مع الصلاة متحصصة بقطع النظر عن اقترانها بالصلاة

→ اشترط عدمه في المركب الاحين الاتيان بسائر الاجزاء بينما على ما ذكرناه ان الأمر الضمني بالجزء يقتضي النهي الاستقلالي عن نقيضه لا بد من الالتزام بحرمة القهقهة، والتحقيق: ما ذكرناه من ان الأمر بالمركب يقتضي النهي عن عدمه بعنوان عدم المركب اي يضاف الترك المبعوض الى نفس العنوان المحبوب و عنوان المركب غير عنوان كل جزء جزء و عدم المركب ينطبق على عدم كل جزء من باب انطباق الكلي على مصداقه حين تحقق سائر الاجزاء فيسرى اليه النهي بنسبة سريان الحكم من الجامع الى الفرد عند انحصاره به، وفي المقام حيث ان فعل الصلاة يستلزم عدم الجزء الآخر من الواجب الضمني وهو الايصال فلا ينحصر الجامع المحرم في الانطباق عليه ليكون هو الحرام بخصوصه.

وهي محرمة فتسري الحرمة منها الى الصلاة^١.

الثاني: ويسلم في هذا التقريب ايضا بالاصل الموضوعي المفترض في التقريب السابق من ان نقيض كل شيء رفعه ولكنه يقال: ان الفعل مصداق لعدم الترك وليس ملازما معه حيث ينطبق عليه و يتحد معه بالحمل الشائع كما يدعيه صاحب الكفاية(قده)، ومع ذلك لا ثمره بين القول بوجوب مطلق المقدمة او الموصلة خاصة، اذ كما يكون عدم الترك المطلق منطبقا على الفعل فيحرم بجرمته كذلك عدم الترك الموصل ينطبق على الفعل فيكون مصداقا له فتسري اليه الحرمة باعتبارها انحلالية، ولا يضر بذلك انطباقه على الترك غير الموصل ايضا فانه مصداق آخر للنقيض وليس نقيضا آخر كي يكون مستحيلا.

والحاصل: ان نقيض الترك رفعه وهو عدم الترك، ونسبة هذا العنوان الى الفعل ان كان نسبة المفهوم الى المصداق والجامع الى الفرد فلا فرق فيه بين عدم الترك المطلق المتحد مع الفعل وعدم الترك الموصل المتحد مع الفعل أيضاً فيكون الفعل حراما على كلا القولين.

وهكذا يتضح: انه لا يرد على هذا التقريب ما في الكفاية ايضا من ان الترك المطلق نقيضه رفعه والفعل مصداق له لانه عينه ومتحد معه خارجا فتسري الحرمة اليه، بخلاف الفعل بالنسبة الى الترك الموصل فانه ليس نقيضه ولذلك يرتفعان معا. اذ لا موجب للتفريق بينهما بعد افتراض ان نقيض كل شيء رفعه اذ لو كانت مصداقية الفعل لرفع الترك المطلق باعتبار انطباقه وحمله عليه بالحمل الشائع، فهذا الملاك بنفسه موجود بالنسبة الى الفعل ورفع الترك الموصل، غاية الامر ان هذا النقيض له مصداقان ومنشآن يحمل عليهما بالحمل الشائع، فما في الكفاية لو اريد به هذا المقدار فهو مما لا يفهم له وجهها^٢.

١ - هذا اذا كان الاشكال من ناحية عدم التحصن لا من ناحية ان الحصاة لا تكون محرمة بما هي حصاة كي تسري حرمتها الى الصلاة والا فحتاج الى جواب آخر من قبيل ان عدم الترك الموصل ملازم مع الجامع بين الصلاة والترك غير الموصل - ولو كان انتزاعياً - فاذا حرم عدم الترك الموصل سرت حرمة الى هذا الجامع المنطبق على الصلاة فتحرم.

٢ - بناءً على ما اشرنا اليه اذا وجب المركب حرم تركه الذي يكون بترك جزء من اجزائه والذي ينطبق على ترك الجزء الذي به يتحقق ترك المركب والا بقى الحكم على جامع ترك المركب. وحينئذ اذا كان المركب في مورد مؤلفاً من

ولذلك ناقش المحقق الاصفهاني(قده)، في الاصل الموضوعي المفترض في التقريبيين معا حيث أفاد أنّ هذا الالتزام بملاحظة ما هو المشهور في الالسنه من ان نقيض كل شيء رفعه والفعل امر وجودي وليس رفعاً للترك بل رفعه اللاترك وهو غفلة عن المراد بالرفع فان الرفع في هذه العبارة كما عليه اهله الاعم من الرفع الفاعلي والمفعولي فالانسان انما يكون نقيضا للانسان حيث انه مرفوع به واللانسان انما يكون نقيضا للانسان حيث انه رافع له.^١

ولعله يريد بذلك ابطال التقريبيين معا وبيان الوجه للتفكيك بين مركز الفعل على القول بمطلق المقدمة فأنه نقيض للترك الواجب، ومركزه على القول بالمقدمة الموصلة فلا يكون نقيض الواجب، فان الفعل يرفع بالترك فيكون نقيضه لانه رفعه بالمعنى المفعولي - اى مرفوعه - فلو كان الواجب الغيري هو الترك حرم الفعل تبعاً، واما الترك الموصل فليس الفعل رفعاً له لا بالمعنى الفاعلي ولا بالمعنى المفعولي، واما الفعل موقوف بذات الترك وليست هي الواجب.

والتحقيق: ان المسألة لا بدّ وأن تُربط بالملاكات الموضوعية للتناقض المستوجبة لاقتضاء الامر بالشيء للنهي عن ضده العام لا باصطلاح الفلاسفة، ونحن بمراجعتنا لوجداننا القاضي بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام نرى ان ملاك ذلك يمكن التعبير عنه تعبيرا فلسفيا تارة فيقال: بأنّ الضد العام هو ذلك الامر الذي يعاند الواجب معاندة ابتدائية اولا وبالذات كمعاندة الترك للفعل والفعل للترك لا ما يكون معانده له باعتبار وجود معاندة اخرى اسبق منها كمعاندة الامرين الوجوديين فانه لولا استحالة اجتماع النقيضين - وجود شيء وعدمه - لما كان التمانع بين الامرين الوجوديين مستلزما للمنافرة والمعاندة بينهما كما هو واضح.

واخرى نعبّر عنه تعبيرا اصوليا فنقول: ان النفس البشرية تضيق من ان تحب شيئا

→

= جزئين طرفيين - كما في المقام حيث ان اتصال و ارادة فعل الواجب يكون في طول ترك ضده - حرم تركه الذي يكون بترك جزئه الاخير دائما سواء ترك الجزء الاول ام لا اذ لا يكون ترك المركب بتركه بالخصوص اصلاً، وهذا فرق فني بين القولين في المقام

ولا تبغض عدمه، فلو أحببت الفعل أبغضت الترك، واستحال أن تحبه وكذلك العكس، إلا إذا رجعنا إلى عنوانين وجوديين، وهذا بخلاف الأمرين الوجوديين، فإنه لا مانع من تعلق الحب بها غاية عدم القدرة على تحقيقها وامتثالها في الخارج. وهذا التعبير الاصولي عن الضد العام هو الاوفق والاقترب إلى الذوق الاصولي لأنه يفسر لنا ابتداءً نكتة التفصيل وجدانا بين الضد العام وال ضد الخاص، وعلى كل حال فباحد هذين التعبيرين يعرف أن نكتة الفرق بين الضد العام وال ضد الخاص ليس هو ان الضد العام لا يمكن ان يرتفع مع الأمور به والخاص يمكن ان يرتفع لكي يقال في المقام ان الفعل مع الترك الموصل يمكن ان يرتفعان اذ لو كانت هذه هي النكتة لزم حرمة الضد الخاص ايضا: بتقريب: ان الفعل مع جامع الاضداد الخاصة لا يمكن ارتفاعها فاذا وجب الفعل حرم الجامع وبالتالي حرم كل واحد من مصاديقه بل الضدان اللذان لثالث لهما ايضا لا يمكن ارتفاعها معاً وإنما النكتة ما يبينه من ضيق افق النفس عن حبهما ذاتا وعدمه، وهذه النكتة تقتضي جعل الفعل ضد اعاما للترك المطلق والموصل معا. ثم انه ربما يناقش في هذه الثمرة بما أفاده المحقق الاصفهاني (قده) من ان الامر الغيري متعلق بمجموع المقدمات المساوقة مع العلة التامة، و عنوان المجموع عنوان اعتباري والوجود الحقيقي لواقع تلك الاجزاء. وعليه فيكون نقيضه هو عدم جميع تلك الاجزاء لاعدم عنوان المجموع الاعتباري، فيتعلق النهي الغيري بهذا النقيض فيكون لعدم كل جزء منها ضمناً غيرياً فيكون الفعل أيضاً مضمناً عنه ضمناً لأنه نقيض الترك الذي جزء من المقدمة الموصلة.

وفيه: أولاً - ما تقدم من ان عدم الجزء والمطلوب الضمني يكون مبعوضاً استقلالياً لاضمناً لكونه مفوتاً للغرض الاستقلالي بتمامه كما بينا.

وثانياً - ان عنوان المجموع لو سلم كونه عنواناً اعتبارياً محضاً مجرد عنوان عقلي يلبسه على الوجودات الحقيقية للاجزاء، مع ذلك قلنا: انه لا أشكال في ان هذا العنوان الاعتباري صالح لان يتعلق به الحب والوجوب بما هو حالك عن الخارج متحد معه، فيكون نقيضه الذي يتعلق به النهي عدم هذا العنوان الاعتباري لاعدم الاجزاء فلا وجه لأن يكون المبعوض عدم كل جزء جزء.

«ثمره وجوب المقدمة»

الجهة السادسة - وقبل بيانها لابد من الالتفات الى ان الثمرة للمسألة الأصولية لابد وأن تكون هي التوصل الى اثبات جعل شرعي لا تطبيق جعل ثابت على صغرى من صغرياتة: كما لو بحث عن وجوب فعل وعدمه لا ثبات حرمة أخذ الأجرة عليه وعدمها مثلاً، كيف وأي بحث يمكن تصويره وقوعه في طريق مثل هذا التطبيق لأقل من تطبيق كبرى حرمة الكذب وجواز الصدق.

وعلى هذا الاساس قد يقال بعدم الثمرة لبحث الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدماته شرعاً، اذ لو اريد من ورائه اثبات نفس الوجوب الغيري للمقدمة، فهذا وان كان في طريق اثبات جعل شرعي ولكنه جعل لا يقبل التنجيز والتعذير كي يدخل في اهتمامات الفقيه، لان الواجب الغيري على ما تقدم لا يترتب على مخالفته العقاب ولا على موافقته الثواب بما هو واجب غيري.

ولو اريد من ورائه تنقيح صغرى من صغريات جعل آخر كحرمة أخذ الاجرة عليه مثلاً بناءً على ثبوتها واطلاقها للواجب الغيري فمثل هذا لا يكون ثمرة اصولية كما تقدم.

ولكن الصحيح ثبوت الثمرة الاصولية على بعض الاقوال والتقاير في وجوب

المقدمة حيث يقع التنافي بناءً عليه بين وجوب ذي المقدمة النفسي مع حرمة المقدمة وبالتالي وقوع التعارض بين دليليهما.

وتفصيل ذلك: انه تارة يفترض كون تمام افراد مقدمة الواجب النفسي مباحة بطبيعتها وبقطع النظر عن وجوب ذيهما، واخرى يفترض كونها تشتمل على المباح والمحرم، وثالثة يفترض ان تمام افرادها محرمة بطبيعتها.

اما في القسم الاول، فلا يترتب على القول بوجوب المقدمة فيه ثمرة اصولية كما هو واضح.

واما في القسم الثاني؛ فتارة: يُبنى على ان ملاك الوجوب الغيري لايسع الفرد الحرام من المقدمة بمعنى ان الوجدان القاضي بارادة المقدمة غيريا لا يحكم باكثر من ارادة الجامع بين الافراد المباحة واخرى: يقال بما تبناه السيد الاستاذ، من حكم الوجدان بوجوب الجامع بين تمام افراد المقدمة حتى المحرمة منها، لان ملاك هذه الارادة انما هو التوقف او التوصل الى ذي المقدمة وهما مشتركان بين المباح والحرام. فعلى الاول: سوف يختص الوجوب الغيري بالمقدمة المباحة خاصة فلا يكون تزامم ولا تعارض بين الحرام والواجب الغيري.

وعلى الثاني: لو قيل بتعلق الوجوب الغيري بعنوان المقدمة بنحو الحيثية التقييدية دخل المقام في باب اجتماع الامر والنهي بالمعنى المصطلح، وكذلك الحال لو قيل بتعلقه بواقع المقدمة وعنوانها حيثية تعليلية للوجوب ولكن كانت الحرمة متعلقة بعنوان آخر، اذ في هاتين الصورتين يتعدد العنوان فعلى القول بامكان الاجتماع لا تعارض ايضا، وعلى القول بالاستحالة أو افتراض تعلق كل من الوجوب والحرمة بواقع الفعل يدخل المقام في موارد التعارض بين الخطابين، هذا اذا كانت الدلالة على وجوب المقدمة التزامية لفظية واما اذا كانت على اساس الملازمة العقلية فسوف يختص الوجوب - كلما قيل بالامتناع - بالحصّة المباحة لان اطلاق الوجوب كان من جهة عدم المقتضي للتخصيص فكلا وجد مقتض له خصص لامحالة.

واما في القسم الثالث؛ وهو ما اذا كانت المقدمة محرمة بقطع النظر عن وجوب ذيهما، فاذا قيل بعدم وجوب المقدمة لم يكن هناك تعارض بين الخطابين الوجوب

النفسي وحرمة المقدمة، اذ كل منها جعل مقيدلباً بالقدرة على متعلقه ولا استحالة في ثبوت جعلين كذلك -بناءً على امكان الترتب- غايته التزاحم في مقام الامتثال -أي التنافي بين المجمعولين الفعليين- حيث ان للمكلف قدرة واحدة لو صرفها على كل منها ارتفعت القدرة عن الآخر وليس هذا من التعارض في شيء. واما اذا قيل بوجوب المقدمة فاذا افترضنا اهمية الحرام او مساواته مع الواجب النفسي فايضا لا يحصل تعارض في البين حيث تكون المقدمة على ذلك مقدمة وجوب الواجب النفسي فلا تكون واجبة اصلاً، اما كونها مقدمة وجوب فباعتبار تقييد الوجوب النفسي بعدم صرف القدرة في المزاحم الالهة او المساوي الذي يعني في المقام عدم الاتيان بالحرام وهو المقدمة، واما عدم وجوبها فلما تقدم من استحالة ترشح الوجوب الغيري، على مقدمات الوجوب. واما اذا كان الوجوب النفسي هو الأهم فلا تكون المقدمة عندئذ مقدمة الوجوب لفعلية قيد الوجوب النفسي ولولم يفعل المقدمة تجنباً للحرام، لانه لم يصرف قدرته في الالهة او المساوي، وحينئذ اذا قلنا بوجوب المقدمة الموصلة خاصة لم يكن تعارض في البين ايضاً، لان الحرمة تكون مقيدة بعدم صرف القدرة في الواجب النفسي فيجتمع مع وجوب المقدمة الموصلة المساوقة مع تحقيق الواجب النفسي وصرف القدرة فيها.

لا يقال -على هذا لو فرض عدم اشتغال المكلف بذى المقدمة فسوف يلزم ان المولى يريد منه المقدمة الموصلة لكون شرط الوجوب النفسي الالهة- وهو عدم الاشتغال بالالهة والمساوي فعليا على كل تقدير- ويحرم عليه في نفس الوقت المقدمة- لكون شرط الحرمة فعليا ايضاً - وهذا مستحيل ثبوتاً باعتبار وحدة الموضوع وليس من قبيل التكليف بالمتزاحمين على تقدير ترك الالهة.

فانه يقال: لاوحدة موضوع في المقام ايضاً فان عدم الاشتغال بالواجب المأخوذ قيدياً في الحرمة يكون قيدياً في الحرام لرجوع شرائط الحكم دائماً الى المتعلق ايضاً فيكون الحرام بحسب الحقيقة الحصاة غير الموصلة خاصة.

وإذا قلنا بوجوب مطلق المقدمة فان كان من جهة استحالة التقييد بالموصلة فالنتيجة التعارض بين دليلي وجوب ذي المقدمة وحرمة المقدمة، ان قلنا باستحالة

اجتماع الامر والنهي او تعلقها بالمعنون الواحد والا فيكون من باب الاجتماع. وان كان القول بوجوب مطلق المقدمة من جهة عدم المقتضي للتخصيص بالموصلة، فان كان الوجوب على عنوان المقدمة دخل في باب الاجتماع لتعدد عنوان الواجب الغيري والحرام، واما ان قلنا بتعلق الوجوب بواقع المقدمة او قلنا بامتناع اجتماع الامر والنهي اختص الوجوب بالموصلة لامحالة اذا كان الملحوظ عالم الثبوت والدلالة الالتزامية العقلية لدليل الوجوب، وان كانت الدلالة التزامية لفظية كان من التعارض بين الخطابين كما تقدم في القسم الثاني.

ان قلت: ما الفرق بين هذا القسم والقسم الثاني فيما اذا كانت الحرمة متعلقة بعنوان آخر وكان الوجوب متعلقا بواقع المقدمة حيث كان من باب الاجتماع هناك ومن باب التعارض هنا.

قلنا: الفرق انه في هذا القسم يلزم اجتماع الامر والنهي على معنون واحد بلحاظ مقدمة المقدمة اعني ارادة اجتياز الطريق المغصوب لانقاذ النفس المحترمة فانها باعتبارها مقدمة للواجب سوف تكون واجبة وباعتبار ان المجموع منها ومن عدم ارادة الانقاذ يشكل العلة التامة للحرام - وهو وقوع الاجتياز غير الموصل - تكون محرمة بالحرمة الضمنية، أي في حال ارتكاب هذا المجموع تكون محرمة ضمنا وهذا محال، اذ لا يمكن ان يكون شيء واحد في أي حال واجبا وحراما ضمنا. وهذا بخلاف ارادة الاجتياز في القسم الثاني الذي كان يفرض فيه تعدد المقدمة المحرمة والمباحة فان المحرم ارادة اجتياز الطريق المغصوب بالخصوص بينما الواجب بالوجوب الغيري ارادة جامع الاجتياز، وليست ارادة جامع الاجتياز علة تامة ولا ضمن العلة التامة للحرام وإنما يلزم الحرام وينطبق عليه كعنوان آخر واما علة الحرام فيه ارادة اجتياز الطريق المغصوب، بخلاف ارادة الحصاة غير الموصلة في هذا القسم فانها عبارة اخرى عن ارادة الاجتياز وعدم ارادة الانقاذ لوحدة المقدمة هنا وعدم تعددها بالاىصال وعدمه وتعددتها في القسم الثاني فتأمل جيدا. ومن مجموع ما ذكرنا ظهرت ثمرة القول بالمقدمة الموصلة أيضاً.

١ - هذا مبني على معقولية الحرمة والمبغوضية الضمنية وأنها كالحرمة الاستقلالية لا تجتمع مع الوجوب ولكن سوف يأتي في مبحث الاجتماع عدم معقوليتها في نفسها فلا يتم هذا الفرق بين القسمين.

→

ثمَّ انَّ هناك ثمرة أخرى للقول بوجود المقدمة صورها السيد الشهيد (قدس سره) في الجزء الثالث من حلقات الأصول وهي فيما اذا اتفق ان أصبح واجب علة تامة لحرام وكان الواجب أهم ملاكاً فإنه بناءً على القول بالملازمة يقع التزاحم بين خطاب الوجوب والحرمه بينا على القول بعدم الملازمة يقع التعارض بينها لأنَّ الحرمة تسري من الحرام الى علة التامة التي هي نفس الواجب فيقع التنافي بين جعلها لامحالة.

ولنا في المقام كلامان:

الأول - انَّ هذه الثمرة وهي دخول المقام في باب التعارض بناءً على الملازمة وفي باب التزاحم بناءً على انكارها انما يتم فيما اذا كان الحرام هو الأهم ملاكاً لاما إذا كان الواجب أهم أو متساو بين لأنَّ خطاب الحرمة ككل خطاب آخر مقيد بعدم الاشتغال بالأهم أو المساوي فاذا لم يكن الحرام هو الأهم كانت الحرمة مقيدة لامحالة بعدم الاتيان بالواجب وحيث انَّ قيود الحرمة قيود للحرام فلماحالة يكون الحرام خصوص الحصة المقرونة بعدم الاتيان بالواجب لا المسببة منه فلا تعارض بين خطابي الحرمة والوجوب حتى لو قيل بالملازمة. نعم اذا كانت الحرمة أهم ملاكاً فالحصة المتولدة من الواجب تكون محرمة أيضاً وبناءً على الملازمة تسري الحرمة منها الى السبب وهو الواجب فيقع التنافي بين الجعلين والتعارض بين الدليلين بخلاف ما اذا قلنا بعدم الملازمة.

لا يقال - بناءً على عدم الملازمة أيضاً يكون تعارض بين الخطابين لأنَّ الأمر بالواجب مطلقاً خلف أهمية الحرام ومشروطاً بعصيان الحرام تحصيل للحاصل اذ على تقدير الاتيان بالمعلول تكون علة التامة حاصلة لامحالة فلا يمكن الأمر به على كل تقدير وهو معنى التعارض فهذه الثمرة غير صحيحة، فانه يقال - لو كان الأمر بالواجب مشروطاً باتيان تلك الحصة من الحرام المتولدة منه كان كما ذكر إلا أنَّه بلاموجب بل القيد عدم الاشتغال بحفظ الملاك الأهم وهو الحرام في المقام ولوضمن الحصة الأخرى غير المسببة عن الواجب لأنَّ الخارج عن كل خطاب بالقيد اللبّي انما هو خصوص الاشتغال بالأهم أو المساوي والاشتغال بامتنال الحرام لا يكون إلا بتترك كافة حصصه لأنَّ النهي والحرمة لا يمثل إلا بانتفاء كافة حصص الحرام فاذا عصي الحرمة ولو بالاقدم على حصة منها كان الوجوب فعلياً على المكلف في المقام وكان معاقباً بعقابين فعلة للحرام وتركه للواجب وفائدة هذا الوجوب المشروط بعصيان خطاب الحرمة دفع المكلف الى عدم تفويت الغرضين معاً على المولى فاذا كان بناً على ارتكاب الحرام على كل حال فليحققه عن طريق الواجب.

الثاني - انَّ وضوح امكان الأمر بالواجب الواقع علة للحرام الأهم بنحو الترتب وكونه طريقة وجدانية الصحة في حفظ الأغراض المولوية وعدم تفويتها جميعاً من دون تأويله وارجاعه الى طلب الجماع بين فعل الواجب وترك الحرام والتي هي عن الحرام بالخصوص خير دليل على عدم الملازمة.

«حكم الشك في وجوب المقدمة»

الجهة السابعة - وقد وقع البحث عندهم في تأسيس الأصل عند الشك في وجوب المقدمة ومصّب هذا الأصل المؤسس، تارة: يكون وجوب المقدمة - المسألة الفقهية - وأخرى يكون الملازمة - المسألة الأصولية -.

والصحيح انه لا يمكن الرجوع الى، اصل في المقام لابلحاط الشك في الملازمة ولا بلحاط وجوب المقدمة، الا في موارد نادرة.

وتفصيل ذلك: ان الاصول العملية من البراءة والاستصحاب انما تجري بلحاط الاحكام التكليفية التي تقبل التنجيز والتعذير و يكون في مخالفتها عصيان وعقاب، ووجوب المقدمة شرعا على القول به ليس بنفسه مما يقبل التنجيز كما تقدم شرحه، فلا يمكن اجراء البراءة عنه أو الاستصحاب بلحاط نفسه.

نعم ربما يجري الاستصحاب في اثباته او نفيه بلحاط حكم آخر يقبل التنجيز والتعذير فحينئذ يكون وجوب المقدمة شرعا موضوعا له، فيكون اجراء الاصل بلحاط ذلك الحكم الجزئي المشكوك بنحو الشبهة الموضوعية.

وهذا موقوف على ثبوت كبرى ذلك الحكم الآخر بنحو يصلح الوجوب الغيري للمقدمة لتتقيح صغراها. وقد يذكر لذلك امثلة.

من قبيل ما قد يُدعى من اجراء استصحاب عدم وجوب المقدمة لاثبات جواز اخذ الاجرة عليه وعدم حرمة تكليفاً أو وضعاً الثابتة في الواجبات. غير ان هذا موقوف على ثبوت كبرى حرمة اخذ الاجرة على الواجبات بهذا العنوان مع انه لا مدرك لهذا الحكم الا احد امرين. اما دعوى الدلالة العرفية لخطاب ايجاب شيء على كونه مجانياً، واما دعوى ان التكليف بعمل يخرج عن كونه تحت سلطان فاعله فلا تصح اخذ الاجرة عليه.

والدعوى الاولى على تقدير تماميتها لا تجدي في تصحيح جريان استصحاب عدم وجوب المقدمة شرعاً، اذ سواء قيل بوجوبها ام لا يترتب ذلك الحكم الا في حدود الواجبات النفسية التي تتكفل بيانها الخطابات الشرعية واما الوجوب الغيري ومدركه برهان الملازمة عقلاً وهو قاصر عن اثبات المجانية كي لا تصح الاجرة عليه كما انه لو فرض استفادة مجانية الواجب النفسي بجميع مقدماته من الخطاب النفسي فايضاً لافرق في عدم جواز اخذ الاجرة بين القول بوجوب المقدمة شرعاً وعدمه فلا مجرى للاصل ايضاً.

والدعوى الثانية لو تمت لا يفرق فيها بين القول بوجوب المقدمة او انكاره، لان دليل الواجب النفسي كما يسلب سلطنة المكلف عن ذي المقدمة كذلك يسلبها عن مقدمته سواء قيل بوجوبها الغيري ام لا فلا يكون الوجوب موضوعاً للحكم المذكور كي يصح الاستصحاب.

وقد تذكر كبرى ثانية في المقام هي كبرى ان الاصرار على الصغيرة الذي يتحقق بتكرار الصغيرة كبيرة فاعله فاسقاً، وحينئذ لو قلنا بوجوب المقدمة كان تاركها مصراً على الصغيرة حيث يكون تاركاً لواجين الواجب النفسي - ونفرضه صغيرة - والواجب الغيري، بخلاف ما لو قيل بعدم وجوبها، فيكون استصحاب عدم الغيري مجدياً في نفي تحقق الفسق.

غير ان هذا ايضاً غير صحيح وذلك اولاً - لعدم ثبوت الكبرى القائلة باشتراط الكبيرة في الخروج عن العدالة، بل الصحيح ان الذنب ولو كان صغيرة يخرج عن

العدالة مادام لم يتب.

وثانياً- لوسلمت الكبرى المذكورة فلاشكال أن المراد من الاصرار على الصغيرة المتحقق بتكرار الصغيرة ما اذا تكرر العصيان لا ما اذا ترك واجبين ليس فيها إلا واحد، اذ ليس ترك الواجب الغيري عصياناً.

وثالثاً- لو سلم كون المراد بالصغيرة مطلق المخالفة وترك الواجب او فعل الحرام مع ذلك لا يمكن اثبات عنوان الاصرار على الصغيرة او نفيه باستصحاب وجوب المقدمة أو نفيه، لانه عنوان وحداني وليس تركيباً فلا يمكن أثباته أو نفيه بنفي الوجوب الا على القول بالاصل المثبت.

وقد تذكر كبرى ثالثة هي ما لو نذر الا تيان بواجب، فانه على القول بوجوب المقدمة يبرّ نذره بالاتيان، بها فلو شك يكون استصحاب عدم الوجوب نافياً لوقوع الامتثال ومبقياً للوجوب،

وهذه الكبرى موقوفة على ان يكون وجوب الوفاء بالنذر موضوعه نفس ما نذره الناذر بان يكون عنوان الوفاء مشيراً به الى واقع ما شرطه الناذر على نفسه، اما اذا كان الوفاء عنواناً منتزعا عقلاً من الا تيان بما نذره الناذر لم يجد الاستصحاب الجاري في وجوب المقدمة اثباتاً او نفيًا لاحترازه الا على القول بالاصل المثبت، على ان مثل هذه الثمرة تتصور في كل مسألة. هذا كله في اجراء الاصل عن وجوب المقدمة أي في المسألة الفقهية، واما اجرائها عن الملازمة اي في المسألة الفقهية فالحال فيها اوضح، اذ مضافاً الى ما تقدم من عدم انتهائه الى الاثر العملي التنجيزي والتعديري يرد عليه: ان ترتب الوجوب الغيري للمقدمة على الملازمة ليس شرعياً لان الملازمة بين الجعلين النفسي والغيري ليس شرعياً، اذ الشرعي ترتب المجمعول على موضوعه لا ترتب الجعل على اسبابه.

ثم ان هنا اشكالات أخرى تعرض لها في الكفاية:

منها - ما يختص باجراء الاصل في المسألة الاصولية - الملازمة - حيث يقال: بأنه لاحالة سابقة متيقنة للملازمة باعتبار انها لو كانت فهي ازلية وابدية فكيف يعقل العلم بعدمها سابقاً والشك في بقائها لاحقاً؟.

وهذا الاشكال يمكن دفعه: بأن الملازمة لو اريد منها القضية الحقيقية الشرطية الصادقة على تقدير ثبوتها قبل تحقق الشرط والجزاء فهي كما افيد لاحالة سابقة لها، واما لو اريد بها القضية الفعلية الخارجية اي العلية واللزوم الفعلي من قبل الوجوب النفسي الفعلي للوجوب الغيري الفعلي المنتزعة في طول وجود العلة خارجا فهي مسبوقة بالعدم - ولو العدم الازلي قبل تحقق الملزوم -.

ومنها ، ما يورد على الاصل في كلتا المسألتين الاصولية والفقهية من دعوى استحالة اجراء التعبد والأصل العملي في الوجوب الغيري مع احتمال الملازمة لانه من التعبد فيما يحتمل استحالته، اذ الملازمة لو كانت فالتفكيك بين اللازم والملزوم مستحيل.

وحيث انها محتملة كان التعبد المذكور مما يحتمل كونه من المستحيل، وثبوت ما يحتمل استحالته مستحيل. وبعبارة اخرى: لا بد من ان تنتهي الاصول العملية والحجج الشرعية الى نتيجة مقطوعة لاحتملة، واحتمال الاستحالة في ثبوت التعبد مساوق مع عدم ثبوته.

وقد اجاب على هذا الاشكال في الكفاية: بانه مبني على ثبوت التلازم بين الحكيم حتى في مرحلة الفعلية من الاحكام لا ما اذا قيل بان التلازم على تقديره انما هو بين الاحكام في مرحلة الواقع، وقد يستظهر من سياق الكفاية الميل الى التقدير الثاني كي يندفع به الاشكال^١.

فهنا كلامان، احدهما جريان الاصل فيما لو كانت الملازمة بين الوجوبين في مرحلة الاحكام الواقعية فقط، والثاني عدم جريانه فيما اذا كانت الملازمة بينهما في مرحلة الاحكام الفعلية ايضا، ولا بد من تمحيص كل منها، على ضوء المراد من مرحلة الفعلية ومرحلة الواقع في الاحكام الشرعية فانه توجد مصطلحات مختلفة في تفسير الفعلية.

الاول: الفعلية في مصطلح الكفاية حيث يريد المحقق الخراساني (قده) بالحكم

الواقعي الحكم الانشائي الذي لاحقيقة له غير الاعتبار والانشاء، وبالحكم الفعلي الارادة الحقيقية والطلب الجاد للفعل من العبد، وقد جمع (قده)، بين الاحكام الواقعية والظاهرية بافتراض ارتفاع فعلية الحكم الواقعي في موارد الاصول والامارات وبقاءها انشائية محضة، ولا تناقض في اجتماع حكيم متضادين على مستوى الانشاء والاعتبار المحض وانما المستحيل هو اجتماع ارادتين واقعتين فعليتين.

وعلى هذا المصطلح يكون من الواضح عدم صحة دعوى اختصاص التلازم بين الوجوديين بمرحلة الاحكام الواقعية وعدم ثبوته في الاحكام الفعلية، اذ كيف يمكن توهم التلازم بين الانشائين الذين هما مجرد لقلقة جعل واعتبار مع عدمه بين الارادتين الحقيقيتين.

الثاني: الفعلية في مصطلح الميرزا(قده)، ويراد بها المجعول أي الحكم بنحو القضية الخارجية عند فعلية موضوعه خارجاً، وبناءً على هذا المعنى للفعلية لاشكال في ثبوت الملازمة بين الحكيم الفعلين، اذ لو فرض ثبوت التلازم بين الجعولين والقضيتين الحقيقيتين كان ثبوته بين المجعولين اولى فحين فعلية الجعل النفسي بتحقيق موضوعه خارجاً يصبح الجعل الغيري المقيّد بقيود الجعل النفسي فعلياً أيضاً.

الا ان هذا المعنى للفعلية لايمكن افتراض ارتفاعها في موارد الاصول والامارات ولذلك فلا يحتمل ان يكون هو مقصود صاحب الكفاية(قده).

الثالث: الفعلية بمصطلح المحقق الاصفهاني(قده)، ويريد بها صيرورة الطلب بحيث يكون باعثاً ومحركاً بالفعل للمكلف المطيع الموقوف على الوصول، وهذا معنى مساوق مع التنجز بحسب مصطلحاتنا،

وبناءً عليه يصح الجواب المذكور، اذ من الواضح انه لا تلازم بين الحكيم في مرحلة الفعلية المساوقة مع التنجز لوضوح عدم الملازمة بين وصول الوجوب النفسي وبين وصول الوجوب الغيري.

واما الكلام الثاني أي عدم جريان الاصل فيما اذا افترض ان الملازمة على

تقديرها ثابتة في مرحلة الاحكام الفعلية ايضا. فقد اشكل عليه المحقق الاصفهاني (قده)، بانه على التقدير ايضا لا يتم الاشكال بل يجري الاصل، لان مجرد احتمال الاستحالة في التعبد المذكور لا يمنع عن التمسك بدليله وانما يرفع اليد عن الدليل فيما اذا قطع بالاستحالة، ولذلك يصح التمسك باطلاق دليل التعبد بحجية البينة حتى لما اذا اخبرت بضمون احتمالنا استحالته ثبوتاً كما لو اخبرت بتكلم الميت مثلاً، واحتملنا استحالته.

وكذلك يصح التمسك بظهور آية النبأ مثلاً في حجية خبر الواحد لو فرض ظهورها في ذلك ولا يرفع اليد عنه لمجرد احتمال استحالته^١.

وهذا الاعتراض من المحقق الاصفهاني (قده)، غير متجه في المقام ذلك ان الاستحالة المحتملة تارة: تكون في حق الحكم الواقعي فقط الذي هو مؤدى الاصل او الامارة دون ان تكون بنكته مشتركة بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري أي نفس التعبد، واخرى: تكون الاستحالة المحتملة في حق الحكم الواقعي بنكته مشتركة بينه وبين نفس التعبد، ففي النحو الاول لا يضر ذلك الاحتمال في التمسك بدليل التعبد لاثباته، لوضوح ان المحتمل استحالته انما هو الحكم الواقعي وهو لا يثبت حقيقة بل تعبداً والثابت حقيقة ووجدانا انما هو التعبد بوجود ذلك الحكم وتنجز آثاره وهو مقطوع الامكان فلا وجه لرفع اليد عن دليل ثبوته.

وفي النحو الثاني يستحيل التعبد بالمحتمل لانه يستلزم الخلف، اذ اثبات ذلك التعبد بدليله يقتضي ثبوته وجداناً وحقيقةً وحينئذ ان فرض مع ذلك احتمال الاستحالة في ذلك التعبد كان تناقضاً، وان فرض ارتفاع احتمال الاستحالة فالمفروض ان نكتهما مشتركة بين مرحلة التعبد والواقع وهذا يعني ان احتمال الاستحالة في الواقع أيضاً يرتفع ومع ارتفاعه يرتفع الشك في الواقع اذا كان منشأه احتمال الاستحالة فقط كما في المقام، فيلزم منه ارتفاع التعبد وهو خلف.

وهذا اتضح انّ المشالين الذين ساقهما من النحو الاول ومحل الكلام من النحو

الثاني فقياسه عليها في غير محله، فان احتمال استحالة تكلم الميت لا يستلزم احتمال استحالة التعبد به لترتيب آثاره شرعا وكذلك احتمال استحالة حجية خبر الثقة فانها لا تستلزم احتمال استحالة التعبد بها - اذا فرضنا ان الاستحالة المحتملة مخصوصة بحجية الخبر لا الظهور - واما احتمال استحالة نفي وجوب الغيري مع فعلية الوجوب النفسي فنكته مشتركة بين الحكم الواقعي والحكم الفعلي - التعبد - فاذا فرض التمسك بدليل التعبد الاستصحابي المستلزم لثبوت نفس التعبد وجدانا مع بقاء احتمال استحالته كان تناقضا؛ وان فرض ارتفاع احتمال الاستحالة ارتفع احتمال استحالة الحكم الواقعي ايضا فيقطع بعدم الملازمة لامحالة وبالتالي يقطع بعدم الوجوب الغيري الواقعي فيرتفع موضوع التعبد وهو خلف.

ومن جملة الاشكالات ايضا ما يتركب من مقدمتين.

الاولى: ان التعبد بالاستصحاب لا بد ان يكون فيمان هو تحت تصرف المولى بما هو شارع وجاعل وهو الحكم الشرعي او موضوع الحكم الشرعي فلا بد وان يكون المستصحب احدهما.

الثانية: ان وجوب المقدمة - فضلا عن الملازمة - ليس داخلا تحت التصرف المولوي، لانه من لوازم ماهية الوجوب - النفسي وهي غير مجعولة لا يجعل بسيط - لانه خلف كونه لازما - ولا بالجعل التأليفي - لان لوازم الماهية ذاتية والذاتي لا يُعَلَّل - فلا يمكن اجراء الاستصحاب فيه.

وقد اجاب عن الاشكال صاحب الكفاية: بان الوجوب الغيري وان لم يكن مجعولا استقلالاً الا انه مجعول بالتبع فيكون تحت سلطان الشارع يجعل منشأ انتزاعه^١ و توضيح الحال بنحو يتضح به مدى صحة كل من الاشكال والجواب يستدعي التكلم في ثلاث نقاط على النحو التالي:

النقطة الاولى: في تحقيق حال الكبرى القائلة ان المستصحب لا بد وان يكون حكما شرعيا او موضوعاً لحكم شرعي، فانه قد اشتهر ذلك في أسنتهم مستدلين عليه:

أن الاستصحاب حكم شرعي فلا بدّ وان يكون ما يجري فيه تحت سلطان الشارع بما هو شارع وليس هو الا الحكم الشرعي او موضوع الحكم الشرعي بلعناظ حكمه.
غير أنّ الصحيح على ما بيناه مفصلاً في مباحث الاستصحاب، عدم اشتراط ذلك في إجراء الاستصحاب وانما المشروط ان يكون المستصحب منتها الى اثر عملي.

اما وجه اشتراط ان يكون المستصحب ذا اثر عملي فلان الاستصحاب حكم ظاهري والحكم الظاهري يجعل من اجل تحديد الوظيفة العملية في موارد الشك، فلا بدّ وأن يكون المشكوك منتهاً الى الأثر العملي لكي يجري فيه الأصل، وأما وجه عدم اشتراط كون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوع حكم فلان الاستصحاب ليس اثباتاً حقيقياً للمستصحب بل اثبات تعبدي ظاهري الذي يعني اثبات أثره العملي، وهذا لا يقتضي أكثر من أن يكون المستصحب منتهاً الى ذلك ولولم يكن بوجوده الحقيقي تحت تصرف المولى بما هو مولى.

وهذا عرف ان الاشكال المذكور غير تام لعدم تمامية مقدمته الاولى المتضمنة للكبرى المذكورة.

النقطة الثانية: في تحقيق معنى لوازم الماهية والوجود وتشخيص نسبة الوجوب الغيري الى النفسي على ضوء ذلك فنقول:

المعروف بينهم في الفرق بين لوازم الماهية ولوازم الوجود ان ما يكون لازماً لشيء في نفسه وبقطع النظر عن وجوده الخارجي والذهني فهو من لوازم الماهية، وما يكون لازماً لشيء في عالم وجوده فهو من لوازم الوجود. ويمثل للاول بزوجة الاربعة وامكان الممكن والثاني بجملة النار.

وقد اشكل عليه المحقق الاصفهاني (قده): بانه بناءً على ما هو التحقيق من اصالة الوجود وان الماهية ليست الا امراً وهمياً اعتبارياً لا معنى لافتراض ان لازم الماهية هو الامر الثابت لها بقطع النظر عن الوجود العيني والذهني، فان اللازم معلول ومستتبع للملزوم فلا بدّ أنّ يكون الملزوم امراً اصيلاً صالحاً للتاثير في ايجاد ذلك اللازم وليس هو غير الوجود، وانما المقصود من لوازم الماهية على هذا التحقيق هو اللازم لمطلق

وجود الشيء العيني والذهني بينما لازم الوجود هو ما يكون لازماً لوجوده العيني فقط.^١ وهذا الذي افاده (قده) غير تام وذلك ببرهان ان لوازم الماهية تثبت للملزومها وهو الماهية حتى لو قيد بعدم مطلق وجودها حيث تصدق القضية القائلة الانسان غير الموجود في الخارج ولا في الذهن ممكن او الاربعة غير الموجودة زوج وليس المحكوم عليه في هذه القضايا الوجود الذهني للملزوم المتصور في طرف موضوعها فانه خلف وتناقض، لان تصور الاربعة غير الموجودة - اي الاربعة غير الموجودة بالحمل الشائع - ليس باربعة غير موجودة بل هي اربعة موجودة فلا يمكن أن يكون الحكم على هذا العنوان بلحاظ نفسه بالحمل الشائع وانما بلحاظه، بالحمل الاولي كما هو واضح.

وصدق هذه القضايا ببرهان على ما كنا نقوله مرارا من أن عالم الواقع اوسع من عالم الوجود العيني او الذهني، فلوازم الماهية هي امور واقعية وليست اموراً وجودية حقيقية، ولذلك تكون صادقة وثابتة مع فرض عدم الوجود فهي امور واجبة ضرورية ولكنها ليست واجبة بوجودها وانما واجبة بذاتها، ولذلك لا يلزم تعدد واجب الوجود، وما قيل من انها معلولات للملزوم فبناءً على اصالة الوجود لا يعقل تاثير الماهية فيها واستلزامها لها، مدفوع بان نسبة هذه اللوازم الى ملزوماتها انما هي نسبة العرض الى المعروف لا المعلول الى العلة بمعنى انها ليست اموراً وجودية كي تحتاج الى العلة في ايجادها وانما هي امور واقعية واجبة بذاتها وواقعيتها لا بوجودها، بل لا وجود لها وانما لها الواقعية والثبوت الذاتي سواء تحقق وجود للملزوم ام لا وبهذا يعرف أن لوازم الماهية ليست بمجولة حقيقة أصلاً حتى الجعل بالتبع اي الجعل الحقيقي للشيء بتبع جعل منشأه وعلته، وانما هي مجعولة بالعرض والمجاز باعتبار انتزاعها من الملزوم الموجود فالوجود للملزوم حقيقة وليس لازماً المجازاً.

وعلى هذا الاساس يعرف ان وجوب المقدمة على القول به ليس من لوازم الماهية؛ باعتبار امر وجوديا يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون في نفس المولى ولوازم الماهية كما قلنا امور واجبة بذاتها وواقعيتها وصادقة بقطع النظر عن الوجود. ومن كل ذلك

تعرف ان ما في الكفاية من افتراض ان لوازم الماهية مجعولة بالتبع وان الوجوب الغيري من لوازم الماهية للوجوب النفسي كلاهما غير صحيح.

النقطة الثالثة: لو افترضنا ان الوجوب الغيري من لوازم الماهية التي هي ليست بمجعولة الا بالعرض والمجاز أو افترضنا ان الوجوب الغيري من لوازم الوجود فيكون مجعولا بالتبع فهل يمكن اجراء الاستصحاب فيه ام لا بناءً على التسليم بالكبرى المبينة في النقطة الاولى من ان التعبد الاستصحابي لابد وأن يكون في شيء تحت تصرف المولى جعلاً ورفعا؟

الصحيح: هو العدم، لانه لو اريد بالتعبد الاستصحابي نفس الموجود بالعرض أو بالتبع دون الموجود بالذات وبالاصالة فهذا ليس تحت تصرف المولى ايضاً، والمفروض الالتزام باشتراط كون المستصحب تحت تصرف المولى وقدرته بما هو مولى وجاعل، وان اريد بالاستصحاب نفي الموجود بالعرض أو بالتبع ظاهراً وبلحاظ الاثر العلمي أي نفي الاثر العملي من وجوده، فهذا خلف اشتراط كون المستصحب امراً تحت تصرف الشارع من حكم شرعي أو موضوع لحكم شرعي وانما هو التزام بالكبرى الاخرى التي بينها في النقطة الاولى.

وهذا ينتهي البحث عن الاصل العملي..

«الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته»

الجهة الثامنة - وأما البحث عن ثبوت الملازمة بين الوجودين الشرعيين فتفصيل الكلام في ذلك أن يقال: قد تقدم في بعض الأبحاث السابقة أن للحكم مراحل ثلاث، مرحلة الملاك ومرحلة الحب والإرادة ومرحلة الجعل والاعتبار. أما بلحاظ المرحلة الأولى، فلا ينبغي أن يتوهم الملازمة بين ذي المقدمة والمقدمة في الملاك، إذ لو فرض أن وجود ملاك في شيء يستدعي وجوده في مقدماته أيضاً لزم الخلف وانقلاب الواجب الغيري إلى نفسي.

وأما بلحاظ مرحلة الاعتبار والجعل، فالصحيح فيها عدم الملازمة بين اعتبار الوجوب النفسي واعتبار الوجوب الغيري، إذ أن الملازمة بينهما إما أن يراد بها الملازمة بنحو الاستتباع القهري أو يراد بها أن اعتبار الوجوب النفسي يحقق داعياً في نفس المولى لجعل الوجوب على مقدماته وكلاهما غير موجود.

أما الملازمة بمعنى الاستتباع القهري فإنها غير معقونة في باب الجعل والانشاء، لأن انشاء الجعل والاعتبار فعل اختياري مباشر للجاعل فيكون مستتباً لمبادئه من الاختيار والإرادة للفعل مباشري آخر إذ الفعل المباشري من الفاعل المختار لا يكون علة لفعل مباشري آخر منه، فانشاء الوجوب النفسي لا يعقل أن يستتبع قهراً انشاء للوجوب الغيري.

واما الملازمة بمعنى كونه داعياً فهو وان كان معقولاً كبيراً في الافعال المباشرة، غير ان الداعي لجعل الحكم واعتباره اما أن يكون هو ابراز الحب والارادة واما أن يكون تحديد مركز المسؤولية وتعيين ما يدخل في عهدة المكلف فيما لو فرض أن المحبوب المولوي لم يكن بجميع مقدماته تحت قدرة المكلف بحيث يترك تحقيقه اليه كيفما يمكنه، وكلا هذين الداعيين غير معقول في المقام.

اما الاول: فلأن الحب الغيري للمقدمة لو فرض وجوده للملازمة في مرحلة الحب والشوق فسوف يكون نفس الجعل النفسي كافياً في ابرازه لأن المبرز والكاشف عن الملزوم كاشف عن لازمه أيضاً، وان فرض عدم وجوده فلا وجود للمبرز كي يحتاج الى ابرازه بالجعل والاعتبار، فالداعي الاول غير موجود. لا يقال:

يكفي أن يكون الداعي ابراز الحب الغيري لمن لم يدرك الملازمة بين الارادتين النفسي والغيري.

فانه يقال: هذا ليس داعياً فعلياً ملازماً مع داعي جعل الامر النفسي وانما هو مجرد امكان الداعي في بعض الحالات.

هذا مضافاً الى ان الداعي المصحح للجعل والاعتبار انما هو ابراز الحب والارادة التي تنتج تدخل في عهدة المكلف ليرتب عليه الامتثال والارادة الغيرية لامنجزية لها على ماتقدم.

واما الداعي الثاني: فلان تحديد مركز المسؤولية وما يدخل في عهدة المكلف انما هو في المحبوب المولوي الذي يدخل في عهدة المكلف و ينتج عليه لا الغيري الذي لا ينتج عليه ولا يدخل في عهده.

وهكذا اتضح عدم الملازمة بين الوجوب النفسي والغيري بحسب مرحلة الجعل والأعتبار.

واما بلحاظ عالم الشوق والارادة فالصحيح فيه هو التلازم بين الحب النفسي والحب الغيري، لأن الشوق امر تكويني وليس كالجعل والاعتبار فعلاً اختيارياً فيعقل ان يكون مستتبعا لامر تكويني اخر - وهو ملاك الحب النفسي اونفسه - والواقع أن تشخيص الاستتباع والتلازم بين شي و اخر لا يمكن ان يكون بالبراهين أو المصادرات العقلية وانما يكون عن طريق الاستقراء والملاحظة، فانه لولا ملاحظة احراق النار

بالتجربة خارجاً لم يكن يعرف كونها علة له، وفي المقام لتشخيص التلازم لابد وأن نرجع الى الوجدان المدرك للتلازم بين ارادة الواجب النفسي و ارادة مقدماته، فانه يقضي بانه كلما أراد الانسان فعلاً أراد مقدماته تبعاً أيضاً، وهذا الملازمة يقبلها حتى المنكر لوجوب المقدمة شرعاً كالسيد الاستاذ غير انه افاد خروج ذلك عن محل النزاع وان الإلتزام به ليس قولاً بالملازمة لان موضوع البحث هو الملازمة بين الوجوبين. والصحيح: انه قول بالملازمة بلحاظ ما هو المهم من البحث لا بلحاظ عالم الالفاظ، فان البحث ليس لفظياً ولا لغاية لفظية كي يتوقف على معنى الوجوب وانه هل هو عبارة عن الاعتبار والجعل او هو عبارة عن الشوق والارادة، وانما البحث والنزاع في ثبوت الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته بحيث يؤدي الى وقوع التعارض بين دليله ودليل حرمة المقدمة في بعض الصور التي تقدمت الاشارة اليها في ثمره المسألة، ومن الواضح ان ثبوت الملازمة بين الوجوبين بمعنى الشوقين والارادتين مستلزم لتلك الثمرة، حيث يستحيل اجتماع الحب والارادة الغيرية للمقدمة مع حرمتها، بل التعارض بين الاحكام انما هو بهذا الاعتبار لا باعتبار مرحلة الانشاء بما هو اعتبار محض، فانه لاستحالة بين الاحكام في عالم الاعتبار الاً بلحاظ ما يكشف عنه من المبادي، واجتماع البغض والحب في امر واحد^١.

ثم انه قد استدلل للملازمة بوجوه اخرى.

منها: ما يتألف من مقدمتين كبيرى وصغرى:

اما الكبرى فدعوى ان ما يصح في الارادة التكوينية يصح في الارادة التشريعية.

١ - توجد هنا ملاحظات.

الأولى - ان ارادة المقدمة ليست بمعنى تعلق الحب والشوق بها، بل بمعنى تحرك الانسان واعمال قدرته باتجاه فعلها الذي هو روح الاختيار ووجهه - خلافاً لما قيل من انه عبارة عن الشوق المؤكد المستيع لتحريك العضلات - وذلك لحكم الوجدان بان لاشوق إلا اتجاه المطلوب النفسي فقط والذي فيه المصلحة الملائمة مع الذات واما ارادة المقدمة فليست بأكثر من اعمال القدرة والتحريك عليها بداع عقلائي هو الوصول الى المطلوب النفسي.

والمنبه الوجداني؛ على هذا: انه لو توقف فعل واجب نفسي على مقدمة مجرمة وكانا متساويين في الاهمية ولم تكن القدرة شرطاً في فعلية الملاك فانه على القول بوجوب المقدمة لابد من أن يكون فعل تلك المقدمة محبباً بالفعل لأن حب ذي المقدمة فعلي بحسب الفرض، مع ان الوجدان قاض بان الانسان لا يجب الاقدام على فعل المقدمة المحرمة حتى الموصلة منها اذا كان ملاكها مساوياً مع ملاك الواجب المتوقف عليه وانما يتعامل معها تعامل الملاكين المتزاحمين تماماً كما هو في سائر موارد التزام بين واجب وحرام أي يحكم بمبغضية المقدمة ومحبوية ذي المقدمة.

والمنبه الآخر: ان الحب والبغض أمران غير اختياريين للانسان ينشآن على حد الامور التكوينية الاخرى من ملائمة شيء مع

وأما الصغرى: فدعوى ثبوت الملازمة في الإرادة التكوينية بمعنى أن من أراد شيئاً واشتاق إليه أراد مقدماته والصغرى هذه يمكن أن تُقَرَّبَ باحد بيانين:

→ الذات أو منافرتها معها، فإن الإنسان يحب ذاته دائماً، وحيثية المقدمة وتوقف المطلوب النفسي على المقدمة حيثية عقلانية تستوجب اعمال القدرة والاختيار لها من قبل العاقل المختار للوصول الى هدفه وليست موجبة للإلزامه أخرى زائداً على المصلحة النفسية.

وهكذا يحكم الوجدان بأن حب ذي المقدمة لايسري الى المقدمة بل يجتمع مع بغضها و يكون بينهما التزامم لاالتعارض. الثانية - وهي الاساس ليس مجرد الحب والبغض حكماً وإنما واقع الحكم الإرادة التشريعية الموازية للإرادة التكوينية والتي تعني -على ما تقدم في بحث الجبر والاختيار- اعمال القدرة والسلطة بحسب تعبيراتنا - أو هجمة النفس- بحسب تعبيرات المحقق الثاني (قده) فإن ما هو قوام الحكم والتكليف أن يعمل المولى إرادته على العبد وهذا مرحلة بعد الحب أو الشوق - لو فرض وجوده- وقبل الصياغة والابراز، والدليل الوجداني عليه: أن المولى قد يحب شيئاً حباً شديداً ولكنه مع ذلك لا يريد من العبد فلا يجب على العبد امتثاله حتى لو كان عالماً بحب المولى له ولو كان ذلك بإبراز من قبله ولكن لا يصدد الطلب والإرادة من العبد. وإيضاً لو كان روح الحكم هو الحب والبغض لكان الحكم من الامور التكوينية والتي قد تتعلق بالامور المستحيلة أيضاً مع وجدانية أن الحكم من مقولة الامور الاختيارية للمولى وليس هو مجرد الشوق النفسي بل ولا هو مع الاظهار والابراز- أي الحب المبرز- لوضوح أن الابراز ليس إلا كاشفاً عن الحكم الذي لا بد وأن يكون له تقويم يقطع النظر عن الابراز والكشف وليس هنالك شيء آخر فيما بين الحب والابراز أو الصياغة سوى الإرادة بالمعنى الذي اشرنا اليه.

فاذا اتضح أن حقيقة الحكم وروحه هي الإرادة التشريعية بهذا المعنى المضاهي للإرادة والاختيار التكويني لا مجرد الحب والبغض فضلاً عن المصلحة والمفسدة اتضح حينئذ وجه عدم الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته فإن الإرادة التشريعية بهذا المعنى كالجعل من مقولة الفعل أو اعمال القدرة أو ما ينتزع منه فيجري فيها نفس البرهان المتقدم في عدم الملازمة بين الوجوبين بحسب عالم الجعل والاعتبار.

وأما التلازم في عالم الحب والشوق- لو سلمنا به- فلا يضر في المقام بمعنى أنه لا يوجب تعارضاً بين دليل وجوب الشيء ودليل حرمة مقدمته بعدان عرفاً روح الحكم الإرادة التشريعية فأما المعيار عندئذ ملاحظة الإرادة وإرادة ذي المقدمة لاتنافي كراهة مقدمته ذاتاً وإنما بينهما التزامم في مرحلة الامتثال فحسب.

لا يقال - يقع التنافي بين المدلولين الأتزاميين لدليل وجوب ذي المقدمة ودليل حرمة المقدمة بلحفاظ عالم الحب والبغض حيث يكشف الاول بالملازمة عن محبوبية المقدمة ويكشف الثاني عن مبغوضيتها واجتماعهما مستحيل ذاتاً.

فإنه يقال - بناءً على ما ذكرناه لايشترط في ايجاب شيء أو تحريمه بمعنى إرادته أو كراهته بالمعنى الذي شرحناه للإرادة التشريعية نشؤهما عن المحبوبة والمبغوضية بالخصوص بل قد ينشأن عن مجرد الملاك بمعنى المصلحة والمفسدة.

نعم قد يُدعى دلالة عرفية على أن الأمر بشيء كاشف عن محبوبيته والنهي عن شيء يكشف عن مبغوضيته إلا أن مثل هذه الدلالة على تقدير التسليم بها في الخطابات الشرعية فهي ليست بدرجة بحيث توجب رفع اليد عن المدلول المطابق للخطاب في مورد يعقل ثبوته فيه بل يؤخذ بالمدلولين المطابقين، ويكشفان حينئذ عن الأمر أو النهي في ذلك المورد نشأ أحدهما عن مجرد الملاك من المصلحة أو المفسدة على أن هذا لو سلم ففي دلالة عرفية وليست ملازمة عقلية بين الوجوبين

الثالثة - لو تزلنا عن كل ذلك فلا إشكال أن أشواق المولى بما هي أمور تكوينية لا تشغل بها الذمة وإنما تشغل الذمة بما يسجله المولى في عهدة العبد وهذا التسجيل فعل اختياري عقلاي يتبع مقدار حفظه لأغراض المولى ودرجة قدرة المكلف عليه ولا برهان على أنه لا بد وأن يكون متطابقاً مورداً مع أشواقه بل الدليل على خلافه لأن المولى إذا لاحظ في مورد أن الأفيد بحاله تسجيل عمل يبغضه بالفعل أو النهي عما يحبه بالفعل لكونه أقلّ خسارة وتفويتاً لأغراضه أقدم عليه لاحالة فاليزان في حساب التنافي بين الأحكام ملاحظة هذا المنصر الاختياري للحكم وهذا يعني أن ثبوت الملازمة في الأشواق لا يكفي لاثبات الملازمة بالمعنى المطلوب.

الاول: انّ من اشتاق الى شيء اشتاق الى مقدماته ببرهان أتيانه بها والفعل الصادر عن الفاعل المختار ما لم تتعلق به الارادة لا يصدر منه.

الثاني: انّ من أراد شيئاً بالارادة التكوينية سوف يتصدى الى حفظه من ناحية مقدمته، فن اراد شرب الماء سوف يتصدى الى حفظ مقدمته التي هي اعداده مثلا - ولو فرض عدم تعلق الشوق والارادة بها - وهذا يقتضي انه لو ارادة تشريعياً يحفظه أيضاً من ناحية مقدمته بايجابه غيريا، فان الحفظ في الارادة التكوينية يكون بفعل المقدمة وفي الارادة التشريعية يكون بايجابه على العبد. وهذا الدليل بكلا التقريبين للصغرى باطل.

اما التقريب الاول: فلانا لو فرضنا التشكيك في الملازمة بين الارادتين في التشريعية فبالامكان ان يشكك في الارادة التكوينية أيضاً، وما أقيم كبرهان في هذا التقريب مدفوع: بانّ اتيان المقدمة قديكون بنفس الارادة التكوينية المتعلقة بذى المقدمة.

واما التقريب الثاني: فالجواب عليه انّ حفظ المراد التشريعي من ناحية مقدمته كما يمكن ان يكون بايجابها غيريا كذلك يمكن بنفس الايجاب النفسي لذيها فانه يقتضي الأتيان بالمقدمة في مقام الامتثال، سيما والايجاب الغيري لا حافظة له لانه لا منجزية له ولا محركة.

ومنها - أنه لو لم تجب المقدمة لجاز تركها، واذا جاز تركها فاما ان يفترض العقاب عليه اولاً، وكلاهما باطل. اذ لو فرض العقاب كان خلف الجواز، ولو فرض عدم العقاب كان معناه انقلاب الواجب النفسي المطلق الى الواجب المشروط وانقلاب مقدمة الوجود مقدمة للجوب وهو خلف ايضاً. اذن فكلا التالين في الشرطية الثانية باطلان فلا بد وان يكون التالي من الشرطية الاولى باطلا ايضاً، فيبطل الشرط وهو عدم وجوب المقدمة ويثبت وجوبها وهذا هو الدليل المنقول في الكفاية عن ابي الحسن البصري بعد تعديله بحيث يصلح ان يكون بياناً فنياً.

وفيه: انه لو اريد من جواز الترك في الشرطية الاولى جواز ترك الوضوء مثلاً بما هو وضوء فالشرطية الاولى صادقة ولكن الشرطية الثانية نسلم فيها بالعقاب ولا يكون

خلفاء، اذ يكون العقاب على الترك لا ببحيثة كونه تركاً للوضوء بل ببحيثة ما يستتبعه من كونه تركاً لذي المقدمة وهو الصلاة المقيدة بالوضوء وان اريد من جواز الترك جواز الترك المطلق ومن جميع الحيثيات فالشرطية الاولى ممنوعة، اذلا يلزم من عدم وجوب المقدمة جواز تركها من جميع الحيثيات المستتبعة للترك .

ومنها - التمسك بالاوامر الخاصة الواردة في بعض المقدمات حيث يستكشف منها بالبرهان الأني ثبوت الحب والارادة الغيرية فيها، اذ يعلم بعدم ملاك نفسي في موردها. واذا ثبتت الملازمة في بعض الموارد ثبتت في الكل لعدم امكان التبعض .

وفيه: انه ان اريد استكشاف الملازمة من تلك الاوامر بالبرهان الأني بدعوى، انه لاعلة ولا داعي للامر بتلك المقدمات لولا ثبوت الملازمة فهو واضح الفساد. اذ هناك داعٍ آخر ايضاً يقتضي الامرها وهو الارشاد الى مقدميتها ودخلها في الغرض من الواجب النفسي، وان اريد استكشاف ذلك من ظهور الامر في المولوية والصدور عن ارادة حقيقية فهذا الظهور غير مسلم في جميع اوامر الاجزاء والشرائط فانها ارشاد الى الجزئية والشرطية للمركبات الشرعية لاكثر من ذلك .

على ان الظهور المذكور انما ينفع في حق غير من حكم وجدانه بثبوت الملازمة او عدمها، كما لو فرض تعقل الشك في الوجدانيات التي منها المقام ولا بد من أن يفترض في هذا الشاك ايضا عدم احتمالها للتفصيل في الوجوب الغيري والآ لم يكن دليلاً على الملازمة كما هو واضح .

وهكذا يتضح: ان الصحيح في البرهنة على الملازمة ما قلناه لاهذه الوجوه وما يضاهاها. ثم انه قد يفصل في القول بوجوب المقدمة شرعاً بين المقدمة العقلية فلا تكون واجبة وبين المقدمة الشرعية فتكون واجبة باعتبار ان المقدمة فيها متوقفة على الايجاب الشرعي .

وفيه: ان المقدمة يستحيل ان تكون متوقفة على الايجاب الغيري لها كي يستكشف ثبوته بها لان الايجاب الغيري موقوف عليها فكيف يصح ان يكون منشأ لها .

١ - وما افاده المحقق الاصفهاني (قده) في دفع اشكال الدور من ان الايجاب الغيري موقوف على المقدمة بلحاظ الفرض والموقوف على الايجاب الغيري هو المقدمة بلحاظ الواجب غير تام اذ لو كان مقتضي الامر الغيري حينئذ هو المقدمة

بل هي منتزعة من الامر النفسي بالمقيد على انَّ المقدمة الشرعية هي مقدمة عقلية في واقعها ولا فرق بينها وبين المقدمات العقلية الاخرى من حيث المقدمة، وانما الفارق بينها بلحاظ ذي المقدمة، فانه في المقدمة الشرعية يكون ذوالمقدمة المقيد المأمور به لا ذات الفعل، اما توقف المقيد على المقدمة الشرعية فعقلي لامحالة.

وقد يفصل ايضا بين المقدمة التي تكون سببا لتوليد يا وبين غيرها، فيقال بوجوب الاولى لاستحالة تعلقه بذى المقدمة بعد ان كان خارجا عن الاختيار وبعدم وجوب الثانية لعدم الملازمة.

وفيه ما يفيد من قبل المحققين من ان هذا ليس تفصيلاً في وجوب المقدمة، وانما هو اختيار تعلق الوجوب النفسي بالاسباب التوليدية لا المسببات على اساس توهم عدم القدرة عليها وهذا الاساس باطل، لان المقدرة المشروط بها التكليف لا يراد بها صدور الفعل عن القوة العضلية للانسان مباشرة وانما يراد بها دخول الفعل تحت سلطنة المكلف بحيث ان شاء حققه وان شاء لم يحققه وهذا صادق على السبب والمسبب معا.

«خاتمة»

في مقدمة المستحب والمكروه والحرام.

اما مقدمة المستحب فهي على وزن مقدمة الواجب دون كلام زائد فيها. واما مقدمة الحرام فباعتبار ان المطلوب في الحرام هو الترك فسوف يكون الموصوف بالحرمة الغيرية مجموع مقدماته لاجمعها. كما في الواجب- اى ان يراد ترك احدها. وحينئذ اذا فرض انَّ المقدمات كانت كلها عرضية من حيث مركزها من ذبها كانت هناك حرمة واحدة على مجموعها، اى طلب ترك احدها تخييراً و يتعين لا محالة في ترك ما يقع في اخر السلسلة، واما اذا كانت احداها تقع من حيث المركز وفي التسلسل، اخر السلسلة دائما فسوف يكون المطلوب تركها تعيينا ولا يكون طلب تخييري لترك

→

بلحاظ الفرض فهو مقدمة تكوينية موجودة في المقدمة العقلية ايضا وان كان المقضي المقدمة للواجب فهو دور وان كان المقضي هو تحقق المقدمة للواجب ونشوتها فان كان هذا منشأ لجعل الوجوب الغيري المتعلق بالمقدمة فهو مستحيل لان الوجوب الغيري لا يكون الا بفرض تحقق المقدمة وجودها خارجا والا كان واجبا نفسيا وهو خلف.

احدها، لان ترك المقدمة الواقعة في المرتبة السابقة يستتبع ترك تلك المقدمة لاحالة فلاوجه لطلبه ولو تخييرا فانه من طلب مجموع التركين وامثال الحرمة غير موقوف عليهما. بل يتوقف على احدهما، وحيث ان احد التركين واقع لاحالة فسوف تكون حرمة مجموع المقدمات مؤدية الى المنع عن الأخيرة وطلب تركها تعييناً. هذه هي الكبرى.

وبنحو البحث الصغروي لابد وأن يعلم بان المحرمات الاختيارية غير التوليدية تكون من القسم الثاني دائماً، حيث يكون احد اجزاء مجموع مقدماته هو الارادة التي تقع في اخر السلسلة فيكون تركها هو المطلوب تعييناً. واما المحرمات التوليدية كما لو حرم احراق المصحف مثلاً وكان الالتقاء في التار سببا له، فإنه في مثل ذلك لو كانت المقدمة مجموع امور عرضية بمعنى أنّ كلاً منها قد يقع قبل الباقي وقد يقع الباقي قبله.

يكون الواجب ترك احدها تخييراً و يتعين هذا المطلوب التخييري تعينا عقليا فيما ينحصر فيه واما غير المنحصر فيه فلا يطلب تركه ولا يحرم فعله، اللهم الآ من ناحية حرمة التجري وهي غير الحرمة المبحوث عنها في المقام، فلو قصد بفعله التوصل الى الحرام بناءً على حرمة التجري على هذا المستوى حرم ذلك وهو بحث اخر.

وهذا اتضح: ان مقدمات الحرام الاختياري ليست بمحرمة ولو ارتكب جميعها باستثناء الارادة، لتعين المطلوب في مثل ذلك في ترك الارادة. نعم قد يقال بحرمتها نفسياً - ولو كان بملاك غيري - باعتبار استفادة حرمة تعريض الانسان نفسه لمظنة ارتكاب الحرام من مثل قوله تعالى (قوانفسكم واهليكم نارا) بناءً على أنّ الوقاية انما تعني ترك التعرض والابتعاد عن مقدمات الخطر لا عن الخطر نفسه وهذا ايضا بحث اخر خارج عن محل الكلام.

واما مقدمات المكروه فوزانه وزان مقدمات الحرام بلا مزيد كلام.

مَبْحَثُ الضِّدِّ

- اقتضاء الامر للنهي عن الضد الخاص
- اقتضاء الامر للنهي عن الضد العام
- ثمرة بحث الضد
- مبحث الترتب
- بعض التطبيقات للترتب

«اقتضاء الامر بشيء للنهي عن الضد»

وقد قسّم صاحب الكفاية (قده) هذا البحث الى ثلاثة فصول، الاول في الضد الخاص والثاني في الضد العام والثالث في ثمرة البحث. وال ضد الخاص للواجب هو ذلك الامر الوجودي الذي لا يجتمع معه ويكون التقابل بينها تقابل التضاد، بينما الضد العام هو ما يكون التقابل بينه وبين الواجب بالسلب والايجاب أي النقيض.

الفصل الاول

«الضد الخاص»

في البحث عن اقتضاء الامر للنهي عن الضد الخاص، ولا ينبغي الأشكال في أن الامر بشي يقتضي سقوط الايجاب المطلق لضده الخاص والآ كان من طلب الضدين مطلقا وهو غير معقول. نعم هناك بحث في انه هل يمكن طلب ضده مقيدا بعدم الاشتغال بالواجب بنحو الترتب أم لا يمكن ذلك ايضا؟ وسوف يأتي توضيحه في محله.

وانما الكلام في انه اضافة الى ذلك هل يقتضي حرمة أم لا؟ ولا بد وأن نفترض في هذا البحث الفراغ عن اقتضاء الامر بشيء لحرمة ضده العام لأن جملة من الاستدلالات والبراهين لا تثبات الحرمة موقوفة على التسليم بذلك كما سوف يتضح.

وهناك مسلكان لأثبات حرمة الضد الخاص.

الأول: مسلك التلازم وهو موقوف على ثلاث دعاوى.

الأولى: أن كلّ ضد ملازم مع عدم ضده الاخر.

الثانية - أن المتلازمين وجودا متلازمان في الحكم ايضا.

الثالثة - أن الامر بشيء يقتضي النهي عن نقيضه - ضده العام..

فلو تمت هذه الدعاوى جميعا ثبت لا محالة حرمة الضد. فالصلاة مثلاً المضادة مع

الازالة الواجبة، ملازمة مع عدمها بحكم المقدمة الاولى فيكون هذا العدم واجباً بحكم الثانية فيحرم النقيض وهو نفس الصلاة بحكم الثالثة. والدعوى الاولى بديهية بحسب فرض التضاد فان امتناع اجتماعهما يجعل كل ضد ملازماً مع عدم ضده وهذا تام حتى فيما اذا لم ينحصر الضد في الواجب بل كان هنالك ضد ثالث اذ الواجب ملازم لاحالة مع عدم كل تلك الاضداد. وان لم يكن عدم الضد ملازماً مع الواجب لو كان هنالك ضد ثالث. والدعوى الثالثة سوف يقع الحديث عن مدركها في البحث القادم، وانما المهم هو الدعوى الثانية أي التلازم بين المتلازمين وجوداً في الحكم ايضاً فان هذه الدعوى لا وجدان عليها ولا برهان. نعم لو تم ما تقدم في مقدمة الواجب من انه لو لم تجب المقدمة لجاز تركها وحينئذ إن كان على تركها عقاب كان خلف الجواز والآن انقلب الواجب المطلق مشروطاً لا تجبه ذلك في المقام ايضاً حيث يقال: لو لم يجب ملازم الواجب لجاز تركه وحينئذ لو كان في تركه العقاب كان خلف الجواز والآن انقلب الواجب المطلق الملازم مشروطاً بفعل ملازمه المساوق مع حصول نفسه وهو محال، لكنك عرفت عدم صحة مثل ذلك الدليل.

فهذا المسلك لأثبت حرمة الضد الخاص غير تام.

الثاني - مسلك المقدمة وهو ايضاً موقوف على التسليم بدعاوى ثلاث.

الاولى - توقف كل ضد على عدم الضد الاخر.

الثانية - وجوب مقدمة الواجب.

الثالثة - حرمة الضد العام للواجب.

وبناءً على تماميتها يتم حرمة الصلاة الضد الخاص للازالة الواجبة اذ وجوبها يستلزم وجوب عدم الصلاة الدعويين الاوليتين ووجوبه يستلزم حرمتها بحكم الثالثة.

والدعوى الثانية قد تقدم البحث عنها فيما سبق، كما ان الدعوى الثالثة يأتي تحقيقها فيما يأتي، وانما الذي ينبغي الحديث عنه هنا تحقيق حال الدعوى الاولى أعني مقدمة عدم الضد للضد الاخر.

والحديث عنها تارة: في تقريرات اثبات هذه المقدمة، واخرى: في البراهين التي

اقاموها لأبطال المقدمة، فهنا مقامان. اما المقام الاول فيمكن ان يستدل على المقدمة بوجوه:

الاول - دعوى التوقف لكل ضد على عدم ضده باعتبار التمانع والتنافي بينهما في الوجود.

وهذه الدعوى بهذه الصيغة الساذجة يكفي في ردّها ما في الكفاية من انه لو كان مجرد التنافي في الصدق مستلزماً للتوقف لكان الامر في النقيضين كذلك ايضاً وللزم توقف كل نقيض على رفع النقيض الاخر وهو مستحيل لأنّ رفع النقيض الاخر هو عين الاول فيكون من توقف الشيء على نفسه.

اللهم الا أنّ يدعى صاحب هذا الوجه في مقام التخلص عن هذا النقض بأنّ التمانع والتنافي الذي يحفظ فيه التغاير بين رفع احد المتنافين مع المنافي الاخر هو الذي يستوجب التوقف والمقدمة غير أنّ هذا سوف يكون مجرد دعوى ومصادرة.

الثاني - أنّ كل ضد لو لم يكن متوقفاً على عدم ضده الاخر لزم امكان تحقق علته التامة مع فرض وجود ذلك الضد وهذا يلزم منه المحال اذ لو فرض وجود العلة التامة للضد فانّ فرض تأثيره في ايجاد معلوله وهو الضد لزم اجتماع الضدين والآزم تفكيك العلة التامة عن المعلول وكلاهما مستحيل فلا بدّ وأنّ يتوقف وجود كل ضد على عدم الضد الاخر.

وفيه: أنّ غاية ما يثبت بهذا التقريب أنّ العلة التامة للضد لا تجتمع مع الضد الاخر لا توقف الضد على عدم الضد الآخر فلعله متوقف على عدم علة الضد الاخر.

الثالث - دعوى مقدمة عدم احد الضدين لوجود الضد الاخر بالطبع لا في رتبة الوجود او زمانه، فانّ التقدم قد يكون بالزمان كتقدم الموجود في الزمان الاول على الموجود في الزمان الثاني، وقد يكون بالوجود كتقدم العلة التامة على معلولها، وقد يكون بالطبع، وقد فسر المتقدم بالطبع في الحكمة بأنه عبارة عن الذي يكون موجوداً كلياً فرض وجود المتأخر بالطبع دون العكس وقالوا أنّ هذا يكون بين الماهية واجزائها فالحيوانية؛ متقدمة بالطبع على الانسان اذ كلياً فرض الانسان كان الحيوان موجوداً، ويكون ايضاً بين المقتضي ومقتضاه دون العكس اذ كلياً فرض وجود المقتضى كان

المقتضى موجوداً أيضاً دون العكس، وموجوداً أيضاً بين الشرط والمشروط اذ كليهما وجد المشروط كان الشرط ايضاً دون العكس وفي المقام كليهما وجد الضد كان عدم الضد الاخر ثابتاً لامحالة دون العكس اذ قد يوجد عدم الضد من دون وجود الضد الاول.

وفيه: انَّ المقدمة الطبيعية لا تكون ملاكاً للوجوب الغيري وانما الملاك له على ما اشرنا اليه في بحث مقدمة الواجب انما هو التوقف في الوجود، والتقدم بالطبع لا يلزم ان يكون كذلك فان ملازمات المتقدم بالوجود تكون متقدمة على ذي المقدمة بالطبع ولكنها ليست مقدمات له كما هو واضح. وهذا يعرف عدم صحة حصر المقدم بالطبع في الثلاثة التي ذكرها بل يجري في ملازمات اجزاء العلة او اجزاء الماهية مع المعلول ايضاً. وهكذا يتضح عدم تمامية شيء من تقريبات هذا المسلك.

ثم انه ربما يطبق هذان المسلكان في المقام بنحو آخر غير ما تقدم أي من طرف فعل الضد الخاص وملازمته مع عدم الواجب لا من طرف الواجب وملازمته مع عدم الضد الخاص.

وتوضيح ذلك اما بناءً على مسلك الملازمة فبأن يقال: انَّ الامر بالازالة يقتضي حرمة ضدها العام وهو تركها الملازم مع الصلاة - الضد الخاص - فبناءً على القول بالسراية يحرم الضد الخاص لامحالة.

ونوقش في هذا التطبيق بأنه لا يتم في الضدين اللذين هما ثالث اذ لا يكون عدم الازالة حينئذ ملازماً مع الصلاة كي تسري حرمة اليها.

وهذا النقاش يمكن الاجابة عليه باحد وجوه:

الأول - انَّ عدم الازالة له حصتان احدهما ملازمة مع الصلاة والاخرى ملازمة مع الضد الثالث فاذا حرم عدم الازالة سرت الحرمة الى كلتا الحصتين باعتبار انحلالية الحرمة فتحرم الحصنة الملازمة مع الصلاة فتحرم الصلاة.

وفيه: انَّ الاطلاق انما هو رفض القيود لا الجمع بينها ومعه لا يكون انطباق الجامع على الحصنة المقرونة بالصلاة موجبا لكون تلك الحصنة بما هي تلك الحصنة محرمة كي تسري الى الصلاة بالملازمة فتبقى الحرمة على الجامع بين الحصتين. بل دعوى سريان الحرمة وانحلالها على الحصص غير معقولة في المقام لانه لو اريد انحلالها على عدم

الأزالة المقيد بالصلاة فهو غير معقول لما قلناه من ان الاطلاق ليس جمعاً للقيود وان اريد انحلها على ذلك بغض النظر عن تلك القيود فلا يعقل التخصيص حتى ينحل الحكم على الحصص.

الثاني - ان عدم الازالة وأن لم يكن ملازماً مع الصلاة اذا كان في البين ضد ثالث ولكن الصلاة ملازمة مع عدم الازالة لاستحالة اجتماع الضدين وحينئذ لو فرض عدم حكم للصلاة اصلاً كان خلف قانون عدم خلو الواقعة عن حكم، ولو فرض انها ذات حكم غير الحرمة لسرى بقانون الملازمة الى عدم الازالة المحرم بحسب الفرض فيكون من اجتماع الحكيم المتضادين فيتعين أن تكون محكومة بالحرمة وهو المطلوب.

وهذا الجواب موقوف على افتراض عدم خلو الواقعة عن حكم ولو فرض عدم لزوم تحريم المكلف في وظيفته كما في المقام، حيث أن المفروض وجوب الازالة الذي لا يتحقق خارجاً إلا مع ترك الصلاة، فسواء كان للصلاة حكم بالحرمة ام لا لا يؤثر ذلك في حال المكلف ووظيفته، او كان المدعى ان مصب الملازمة بين حكم شيء و حكم لازمه انما هو عالم الحب والبغض لا الجعل والانشاء وفي مرحلة الحب والبغض يستحيل ان لا يكون للصلاة احد المبادي الخمسة للاحكام فيسرى الى عدم الازالة، نعم اذا كان دليل سراية الحكم من احد المتلازمين الى ملازمه من سنخ ما تقدم في بحث المقدمة من انه اذا لم تجب لجاز تركها ولوجاز تركها لزم التكليف بغير المقدور او خروج الواجب المطلق الى الواجب المشروط امكن ان يستظهر ان المحذور انما يلزم من الجواز الذي هو احد الاحكام الخمسة لا مجرد كون الشيء بحسب المبادي غير واجب.

الثالث - ان عدم الازالة ملازم للجامع بين الصلاة وال ضد الثالث، سواء كان هذا الجامع انتزاعياً او حقيقياً فإنه على كل تقدير عنوان ملازم قابل لتعلق الحكم به فتسري الحرمة منه الى ذلك الجامع وبالاختلال تكون الصلاة محرمة.

واما بناءً على مسلك المقدمة فيقال: ان الامر بالازالة يستوجب حرمة عدمها -الضد العام- وفعل الصلاة -الضد الخاص علة له باعتبار ان عدم الضد اذا كان

مقدمة كان وجوده يعني انتفاء احد اجزاء العلة وهو علة تامة لانتفاء المعلول فيحرم
لا محالة.

ثم انه ربما يسلك طريق آخر لا ثبات حرمة الضد لا يحتاج فيه الى كبرى النهي
عن الضد العام للواجب وذلك بأن يقال ابتداءً: إن الفعلين المتضادين في الوجود
الخارجي يلزم أن يكون هناك تضاد بين حكميهما بنحو مناسب لسنخ التضاد الموجود
بينهما، فاذا كان وجود احدهما موجبا لامتناع الاخر ينبغي أن يكون ايجاب احدهما
مستلزما للمنع عن الاخر ايضاً إلا أن هذه الدعوى لم يدعها احد بخلاف المسلكين
المتقدمين كما انه لا برهان ولا وجدان يقتضيها.

المقام الثاني - في البراهين التي اقيمت أو يمكن ان تقام لإبطال توقف احد
الضدين على عدم الاخر وهي عديدة:

البرهان الاول - ويتألف من مقدمتين:

الاولى - ان مقتضي الضد اذا كان مساوياً او ارجح من مقتضي الضد الاخر
فهو مانع عنه وذلك ببرهان: انه لو اجتمع المقتضيان معاً - وهو امر ممكن اذ لا تضاد
بينهما بحسب الوجدان كما سوف يتضح اكثر بما يأتي في البراهين القادمة وكانا بدرجة
واحدة من حيث الفاعلية والتأثير فاما أن يفترض تأثيرهما معاً أو يفترض تأثير احدهما
دون الآخر أو يفترض عدم تأثيرهما وعدم وجود شيء من الضدين. لا مجال للاول لانه
يستلزم اجتماع الضدين، ولا للثاني لانه ترجيح احد المتساويين على الاخر دون
مرجح وهو محال، فيتعين الثالث وهو يعني مانعية المقتضي المساوي لاحد الضدين عن الضد
الاخر. اذا لا يوجد غيره ما يمكن ان يكون مانعاً في هذا الفرض والمانع لا بد وان يكون
موجوداً لكي يمكن ان يستند المنع اليه.

واذا صح هذا في المقتضي المساوي في درجة الفاعلية مع مقتضي الضد الاخر فهو
صادق ايضاً فيما لو كان ارجح منه واشد فاعلية.

الثانية - ان نفس الضد لا يكون مانعاً ولو فسي عرض مانعية مقتضيه وذلك
باعتبار أن منعه عن الضد الاخر إن كان قبل وجوده فهو مستحيل اذ المانعية فرع
وجود المانع، وإن كان بعد وجوده، فوجوده موقوف على تمامية مقتضيه الذي يعني

وجود ذات مقتضيه وأن يكون راجحاً على مقتضى الضد الاخر لو كان كي يكون مانعاً عن تأثيره بحكم المقدمة السابقة، وهكذا يعرف أن وجود الضد موقوف على تحقق المانع عن الاخر فيستحيل أن يكون مانعاً عنه بمعنى ان يكون في طول ذات مقتضيه وفي طول مانعية مقتضيه بل راجحته ايضا اذ لولا مانعيته عن تأثير المقتضى للضد الاخر لوجد الضد الاخر فامتنع وجود الاول اما لوجود مانعه او لوجود الضد ولولا راجحته بل مساواته لما وجد شيء من الضدين على ما تقدم في المقدمة الاولى فاذا كان وجود احد الضدين في طول امتناع الآخر واستحالة أن يكون مانعاً عنه او ان يكون مؤثراً في اعدامه فان العلة انما تتعقل في حق ما يكون ممكناً في مرتبة وجودها لا ما يكون واجباً أو ممتنعاً في تلك المرتبة. وهكذا يتم هذا البرهان والذي يتلخص في أن معقولة اجتماع مقتضى الضدين مع عدم تحقق شيء منها دليل على مانعية كل من المقتضيين المتساويين عن وجود الضد الآخر ومعه يمتنع ان يكون الضد مانعاً عن ضده لان وجود الاول فرع ممنوعية الثاني في الرتبة السابقة.^١

البرهان الثاني - ما نسبه في التقرير الى السيد الاستاذ كتفسير لعبارة الكفاية وهو وإن خالف مع الوجه الذي جعله المحقق الاصفهاني (قده) تفسيراً لعبارة الكفاية الا انا نذكر كل منها كبرهان على الاستحالة قاطعين النظر عن كيفية تفسير عبارة صاحب الكفاية (قده) وحاصل هذا الوجه: ان الضد لو كان متوقفاً على عدم الضد الاخر لكان متاخراً عن ذلك رتبة والتالي باطل لوجود البرهان على ان عدم الضد في رتبة الضد وليس في رتبة متقدمة عليه فيثبت بطلان المقدم وعدم التوقف.^٢

والبرهان انه اما ان يفرض ان الضد الاخر ثبوته في رتبة الضد الاول او لا فان كان في رتبته لزم ثبوت الضدين واجتماعها في رتبة واحدة وهو مستحيل كاجتماعها

١ - الظاهر ان هذا البرهان موقوف على امكان افتراض وجود المقتضيين المتساويين للضدين خارجاً وهذا لا دليل عليه بل على عدم امكانه دليل، لان ارتفاع الضدين ايضاً محال فلا بد من وجود احدهما وهذا يعني لابدية اقوائية مقتضى احد الضدين ورجحانه على الآخر هذا في الضدين اللذين لا ثالث لهما واما اذا كان لهما ثالث فيمكن ارتفاعهما ووجود الثالث الا ان الخصم يدعي هنا ان الثالث هو المانع عن الاول والثاني.

٢ - محاضرات في اصول الفقه، ج ٣، ص ٢٠-٢٢.

في زمان واحد، وأن فرض عدم ثبوته في رتبة ثبوت الضد الاخر كان عدمه ثابتاً فيها لا محالة لاستحالة ارتفاع النقيضين فكان كل ضد متحداً رتبة مع عدم ضده الاخر فيستحيل توقفه عليه.

ثم اشكل على هذا الوجه بأن التنافي بين الاضداد إنما هو بلحاظ عالم الوجود الخارجي واجتماعها في زمان واحد لا بلحاظ عالم الرتب، ولذلك نجد استحالة اجتماع الضدين خارجاً في زمان واحد ولو فرض تغايرهما رتبة كما لو فرض احدهما في طول الاخر وعلّة له.

والواقع أنّ هذا الجواب وقع فيه الخلط بين مسألتين ومعنيين للمقول باستحالة اجتماع الضدين في رتبة واحدة كاستحالة اجتماعها في زمان واحد، فانه تارة: يراد بذلك أنه يشترط في استحالة اجتماع الضدين وحدة الرتبة كما يشترط وحدة الزمان والمكان مثلاً، وهذه الدعوى بحسب الحقيقة تضيق في دائرة الاستحالة حيث ترجع الى دعوى أنّ استحالة اجتماع الضدين في زمان واحد مشروط بوحدة رتبتهما واقماً لو كان احدهما في طول الاخر جاز الاجتماع، واخرى: يراد بذلك أنّ ثبوت الضدين في رتبة واحدة كثبوتها في زمان واحد مستحيل وهذه الدعوى على عكس سابقتها توسعة لدائرة الاستحالة بين الضدين واسرائها لعالم الرتبة ايضاً الذي هو عالم التحليل العقلي، فكما يقال مثلاً أنه يستحيل ثبوت العلة والمعلول في رتبة واحدة كذلك يستحيل ثبوت الضدين، وهذه الدعوى هي المقصودة في البرهان فلا يمكن ردها باستحالة اجتماع الضدين في زمان واحد ولو كان طوليين اذ هو يسلم بذلك و يدعي الزيادة عليه في الاستحالة، كما لا يصح دعوى أنّ التنافي بين الاضداد إنما هو بلحاظ عالم الوجود الخارجي والزمان دون الرتب فان العلة والمعلول لا يجتمعان في رتبة واحدة بمعنى أنه يستحيل ثبوتها معا في رتبة بلحاظ عالم التحليل العقلي فالتضاد في عالم الرتب ايضاً معقول كعالم الوجود الخارجي.

والحري حينئذ أنّ نبين المغالطة التي احتواها الوجه المذكور فنقول: المراد باجتماع الضد مع ضده في رتبة واحدة يمكن أنّ يكون احد معنيين.

الاول - كونهما توأمين ومعلولين لعلّة واحدة.

الثاني - عدم كون احدهما في طول الاخر بمعنى أنه لاعلية بينهما سواء كانا

معلولين لعلة ثالثة أو لعلتين.

فاذا أريد المعنى الاول فالجواب: وإن كان هو استحالة اتحاد الضدين في رتبة واحدة اذ يحكم العقل باستحالة كونها معا في رتبة المعلولين لعلة ثالثة بحسب عالم التحليل العقلي غير انّ هذا لا يقتضي أنّ يكون عدم احدهما في رتبة الاخر بهذا المعنى، ولا يستلزم منه ارتفاع النقيضين فانّ هذا رفع للمقيد وهو لا يستلزم الرفع المقيد. وبعبارة اخرى: نفي معولية الضدين لعلة ثالثة لا يستلزم أنّ يكون كل منهما مع عدم الاخر معلولاً لتلك العلة فانّ نفي عليه شيء لشيء لا يعني عليته لنقيضه كما هو واضح.

وإن أريد المعنى الثاني فالجواب: وحدة رتبة الضدين بمعنى انه لا طولية بينهما، وليس هذا من اجتماع الضدين لا في الزمان ولا في الرتبة الواحدة بالمعنى المتقدم المستحيل بحكم العقل.

البرهان الثالث - وهو برهان صحيح ايضاً كالبرهان الاول وحاصله: انّ افتراض توقف الضد على عدم ضده الاخر يعني دخل عدم الضد في تحقق الضد، وحينئذ نسال بأنّ هذا الدخل هل يراد به دخل العدم في الوجود بحيث يكون عدم الضد كجزء المقتضي او يراد به دخل الوجود في الوجود بنحو التامع بأنّ يكون عدم الضد من باب عدم المانع؟ لاجمال للاول باعتبار استحالة تاثير العدم في الوجود بمعنى اقتضائه له كيف والآجاز وجود الممكن بلا علة.

وعلى الثاني نسال بأنّ تاثير الضد في وجود الضد الاخر بنحو الممانعة والمغالبة هل يكون قبل وجوده أو بعده؟ لاجمال للاول لاستحالة مانعية المعدوم. والثاني أعني مانعيته بعد وجوده يتوقف على أنّ يكون الضد الاخر معدوماً باعتبار تسليم الخصم بتوقف الضد على عدم الاخر من كلا الطرفين وهذا يعني انّ الضد الاول - المانع - موقوف وجوده على عدم الضد الاخر - الممنوع - ومعه يستحيل أنّ يكون مانعاً عنه فانّ ما يتوقف وجوده على عدم شيء اخر يستحيل أنّ يكون مانعاً عن وجوده، وهذا اما يُدعى بدهائه في نفسه او يبرهن عليه: بأنّ المانع انما يمنع عمّا يكون ممكناً لا ما يكون ممتنعاً ولو بالغير، وفي رتبة وجود المانع في المقام يكون الاخر ممتنعاً بالغير في رتبة سابقة لأنّ التوقف من الطرفين فلا بدّ من عدم الضد المعدوم ولو بعدم علته حتى يتحقق الضد

الموجود ومعه كيف يعقل ان يكون مانعاً عنه او يبرهن عليه: بأنه يستلزم التهافت في الرتبة لأن المانع متقدم رتبة على عدم الممنوع فلو كان متوقفاً على عدم الممنوع كان متأخراً عنه و هو تهافت. وهذا غير اشكال الدور الذي سوف تأتي الإشارة اليه فانه موقوف على الالتزام بلازم مدعى الخصم من توقف الضد على عدم الاخر وهو توقف عدم الاخر على وجود الضد الاول، بينما هذا البرهان ينطلق من المدلول المطابق لمدعى الخصم نفسه وهو توقف وجود الضد على عدم الضد الاخر من كلا الطرفين.

البرهان الرابع - وهو موقوف على امرين.

الاول - اثبات مانعية مقتضي احد الضدين عن الضد الاخر، وهذا نفس الامر الاول في البرهان الاول غير أنه نشبته هنا بطريق اخر غير ما اثبتناه به في ذلك البرهان فإن ذلك البرهان كان ينطلق من فرض تساوي المقتضيين وكان ينتج أن المقتضي المساوي او الارجح يكون مانعاً، اما هنا فنقول: أن مقتضى احد الضدين كالسواد مثلاً اما أن يُفترض اقتضائه للسواد مطلقاً أي سواء كان الجسم ايضاً ام لا، أو يُفترض أن اصل اقتضائه للسواد موقوف على عدم البياض، أو يُفترض أنه يقتضي السواد الذي لا بياض معه، أي كما يقتضي السواد يقتضي بنفس ذلك الاقتضاء اعدام البياض الذي هو معنى المانعية، والفرض الاول من هذه الفروض الثلاثة مستحيل لان سواد الابيض محال ذاتا فيكون اقتضاء مقتضى له اقتضاءاً للمحال واقتضاء المحال محال في نفسه.

لا يقال: المحال أنها هو فعلية المقتضى - بالفتح - مع البياض والمفروض عدمه ولو باعتبار مانعية الضد بحسب مدعى الخصم. وبعبارة اخرى المقتضي في نفسه يقتضي ذات السواد ويكون عدم البياض شرطاً في فعلية المقتضى.

فانه يقال: افتراض أن مقتضى السواد يقتضي في نفسه ذات السواد ولو في الابيض عبارة اخرى عن أنه مقتضى للمحال وهو محال في نفسه لا أن فعلية مقتضاه محال، والوجه في استحالته أن العلة باجزائها إنما تتعقل في حق ما يكون ممكناً ذاتا لا واجباً في وجوده او عدمه، نعم هذا مخصوص بالمحال الذاتي لا المحال بالغير فإن وجود المقتضى له معقول بل واقع كما لو افترض المقتضي مع المانع وفي المقام ندعي أن

استحالة اجتماع الضدين ذاتي وليس من جهة استلزامه وجود المعلول بلامتامية علته، فيؤخذ كمصادرة بديهية في هذا البرهان وهناك شاهدان يرشدان الى ذلك .

احدهما: أوضحية هذه الاستحالة من تلك الاستحالة بحيث حتى القائل بإمكان وجود المعلول بلا علة يقبل استحالة اجتماع الضدين.

الثاني - أنّ العقل يدرك استحالة اجتماع الضدين مع قطع النظر عن كونها ممكنين أو واجبين مما يدل على أنه امتناع ذاتي لا من أجل عدم العلة والّا لاختصاص بالممكن كما هو واضح.

وأما الفرض الثاني، أعني توقف اقتضاء مقتضي احد الضدين في نفسه على عدم الضد الاخر فيبطل بطريقتين:

الاول - أنه خلاف الوجدان فإنّ فرض التضاد لا يقتضي ذلك وإن كان قد يتقيد مقتضي أحد الضدين بعدم الاخر، كما اذا فرض عدم احتواء مكان لاكثر من شخص فعلق احد الصديقين دخوله في ذلك المكان على عدم رغبة الاخر في الدخول اليه.

لايقال - هذا في قوة أنّ يقال للخصم بأنّ توقف احد الضدين على عدم الاخر خلاف الوجدان.

فأنه يقال: أنّ دعوى وجدانية عدم توقف احد الضدين على عدم الاخر وان كان صحيحا الا أنّ هناك ما يوهم وجدانية خلافه لدى الخصم وهو المنافاة بين الضدين وعدم وجود احدهما الا والاخر معدوم، وهذا ليس هو الوجدان المدعى في المقام كي يقال أنه محل النزاع. وانما المدعى وجدانية عدم توقف مقتضي احد الضدين في نفسه على عدم الضد الاخر وهو ما يعترف به الخصم ايضا لوضوح امكان اجتماع المقتضى لاحد الضدين مع وجود الضد الاخر.

الثاني - أنه لو فرض اقوائية مقتضي السواد من مقتضي البياض فلو فرض توقف اقتضائه على عدم الضد الاخر كان معناه عدم تأثيره في إيجاد المقتضى - بالفتح - مهما كان المقتضى له قويا ما دام مشروطاً بعدم تأثير المقتضي الضعيف، مع وضوح تأثيره في فرض قوته وان كان المقتضي الضعيف موجودا.

وهذا إن صحَّ في المقتضي القوي صحَّ في الضعيف ايضاً لبداهة عدم الفرق بين فرض قوة المقتضي وضعفه في سنخ الاقتضاء وإنما يختلفان في درجته.

وهكذا يتبرهن تعيين الفرض الثالث وهو اقتضاء مقتضي احد الضدين لاعدام الضد الاخر. بنحو المغالبة والممانعة وهو معنى توقف احد الضدين على عدم المقتضي المساوي او الأرجح للآخر.^١

وهذا الأمر تعويض عن الأمر الأول في البرهان الأول حيث يثبت نفس النتيجة المُستدل عليها فيه وهو مانعية مقتضي احد الضدين عن الضد الآخر فيضم اليه الامر الثاني في ذلك البرهان لا ثبات عدم مانعية نفس الضد.

البرهان الخامس - وفي هذا البرهان ايضاً نفترض ما افترضناه - في البرهان السابق كمصادرة بديهية من أنَّ اجتماع الضدين من الممتنع بالذات وليس من جهة استلزمه وجود المعلول بلا علته.

وحينئذ يُقال: انه لو فرض تأثير احد الضدين وهو السواد مثلاً في المنع عن الضد الاخر وهو البياض فإن فرض تأثيره في المنع عن البياض الذي يوجد في فرض عدم السواد كان مستحيلًا لأنَّ مانعية المانع إنما يعقل في فرض وجوده لا في فرض عدمه، وأنَّ فرض مانعيته عن البياض في فرض وجود السواد فهو ممتنع بالذات بحسب الفرض والممتنع بالذات يستحيل في حقه المانع فإنَّ العلة باجزائها إنما يتعقل في الممكن لا الممتنع ولذلك قيل بأنَّ مقتضى المحال ذاتا محال.

وهذا البرهان موقوف على أنَّ يكون مُدعى الخصم تأثير عدم الضد في وجود الضد

١ - لا يقال: أنَّ مقتضي كل من الضدين إنما يمنع عن الضد الآخر في طول ايجاده للضد الاول أي انه يوجد الضد فيمتنع الاخر فالمانعية لعلها طويلة لأعرضية وهذا لا ينافي توقف احد الضدين على عدم الاخر. فإنه يقال: اذا كانت المانعية طويلة لاستحال أنَّ يتغلب المقتضي الأقوى للضد على المقتضي الاضعف للاخر اذا كان موجوداً في الرتبة السابقة عليه فغلبة الأقوى حتى في مرحلة البقاء دليل على أنَّ المقتضي الأرجح بنفس اقتضائه ينفي وجود الضد الاخر ويمنعه.

لا يقال: للخصم أنَّ يقول كما يوجد تضاد بين كل من الضدين والضد الاخر كذلك هناك تضاد بين كل منهما مع مقتضي الضد الاخر الفعلي أي مع المقتضي بما هو مقتضي لا بذاته فلا دليل على المانعية وإنما مجرد تناف وتضاد في الوجود. فإنه يقال: لا بد من فرض مانعيته في المقام ببرهان تقدم مقتضي الضد الأقوى بقاءً على الضد الاضعف الموجود حدوثاً فإنَّ هذه الغلبة في الوجود تكشف عن المانعية لامحالة والألبيقي الضد الاول مهما كان مقتضيه ضعيفاً.

الآخر من باب عدم المانع لاجزاء المقتضي .

البرهان السادس: ما افاده الميرزا (قده) وهو يتوقف على مقدمتين^١:

الاولى - ان المانع لا يعقل أن يكون مانعاً إلا في طول تمامية المقتضي والشرط للممنوع لأن دور المانع انما هو المزاحمة والمانعة عن تأثير المقتضي فلا بد من ثبوته وثبوت شرطه ايضاً الذي هو بحسب الحقيقة تخصيص للمقتضي بالحصة الصالحة للتأثير.

الثانية - ان مقتضي المحال محال اما بدهة أو ببرهان ان المقتضي من اجزاء العلة وهو انما يتعقل في الممكن الذي يتساوى فيه الوجود والعدم لا المحال الذي هو واجب العدم كما هو واضح.

فاذا تمت المقدمتان فيقال: ان وجود احد الضدين لو توقف على عدم الضد الآخر كان الآخر مانعاً عنه وحينئذ إن فرض مانعيته قبل وجوده كان محالاً للزوم وجود المانع في المانعية وإن فرض مانعيته حين وجوده فلو فرض عدم مقتضي الضد الآخر كان الآخر مانعاً عنه وحينئذ إن فرض مانعيته قبل وجوده كان محالاً لوضوح لزوم المقتضي، ولو فرض وجود مقتضي الضد الممنوع لزم المحال لأن المفروض ثبوت مقتضي الضد المانع ايضاً فيكونان مقتضيين لاجتماع الضدين ومقتضي المحال محال.

وقد اشكل عليه السيد الاستاذ بان مقتضي المحال وإن كان محالاً الآن المقام ليس منه لأن مقتضى الضد الممنوع لا يقتضي الآ وجود ذات الضد وهو ليس بمحال وانما المحال اجتماع الضدين ولا يوجد مقتضى له، ففرق بين أن يكون شيء ما مقتضياً للمحال وبين أن يقتضي شيء شيئاً و يقتضي شيء آخر شيئاً آخر ويكون اجتماعهما محالاً.

وهذا الاشكال يمكن دفعه على ضوء ما تقدم في البرهان الرابع المتقدم حيث قلنا بان مقتضى احد الضدين اما ان يفرض أن يقتضي ذات ذلك الضد مطلقاً ولو في ظرف تحقق الآخر او يكون اقتضائه مشروطاً بعدمه او يكون مقتضياً للضد الذي

لا يوجد الضد الاخر معه أي بقدر ما يثبت من الضد ينفي الضد الاخر ويمنع عنه. والاحتمال الثالث لوقيل به - كما اثبتناه في ذلك البرهان - لا يلزم منه اقتضاء المحال اذ لا يعني اقتضاء احد المقتضيين للضد في فرض ثبوت الضد الاخر كي يكون محالا، الا ان هذا الاحتمال بحسب الحقيقة قد جعله الميرزا (قده) برهانا مستقلا كما نحن جعلناه كذلك مع الفرق من حيث كيفية البرهنة على تعيين هذا الاحتمال ومن حيث ضم الامر الثاني الذي يثبت استحالة مانعية الضد بعد مانعية المقتضي فاذا تنزلنا عن ذلك واقترضنا ان المدعى مانعية نفس الضد عن وجود الضد الآخر فحينئذ يقال: ان هذا يستلزم فعلية مقتضى الضد الممنوع والا لم يكن الضد الموجود مانعاً وعندئذ لو فرض ان مقتضى الممنوع اقتضاؤه مطلق وغير مشروط بعدم اقتضاء مقتضى الضد الموجود لزم اقتضاء المحال فان هذا هو الاحتمال الاول من الاحتمالات الثلاثة والذي قلنا انه محال لان بياض الاسود مثلاً محال فأقتضاؤه يكون اقتضاءً للمحال. فلابد وأن يكون اقتضاء الضد الممنوع مشروطاً بعدم اقتضاء الضد الموجود وهو معنى مانعية المقتضي لانفس الضد - والصحيح في الجواب مضافاً، الى أنه لا يجدي في دفع احتمال التوقف على اساس كون عدم الضد دخيلاً في المقتضي لامن باب عدم المانع، ان المقتضي المحال تارة يكون محالا بالذات، واخرى: يكون محالا بالغير ومن باب عدم علته، فلو فرض ان بياض الاسود محال بالذات فوجود مقتضى له وإن كان محالاً الا ان برهان استحالته بنفسه يقتضي استحالة المانع عنه اذ كما يكون المقتضي احد اجزاء العلة والمرجح فلا يعقل في غير الممكن كذلك عدم المانع انما يتعقل في الممكن الذي يترجح وجوده على عدمه واما الممتنع بالذات فلا يعقل المانع عنه فلا نحتاج الى المقدمات الاخرى في هذا البرهان وبذلك يكون هذا هو البرهان الخامس الذي تقدمت صياغته الفنية.

وان فرض ان بياض الاسود محال بالغير اي من باب عدم تمامية علته فمقتضيه ليس بمحال لوضوح امكان وجود المقتضي لما هو محال بالغير كما لو اجتمع المقتضي مع المانع.

البرهان السابع - دعوى ان توقف احد الضدين على عدم الاخر مستلزم للدور

وهذا يمكن تقريبه بعدة بيانات:

البيان الاول - الاستناد في تقريب الدور الى المدلول المطابق لمُدعى الخصم وهو توقف وجود الضد على عدم ضده الاخر، حيث يقال: انَّ هذا يستلزم انَّ يكون وجود البياض موقوفاً على عدم السواد لكون السواد مانعاً عن البياض والمفروض انَّ السواد ايضاً موقوف على عدم البياض ومعه تكون مانعية السواد عن البياض مستحيلة لانَّ وجوده في طول عدم البياض فكيف يعقل انَّ يفرض اعدامه له، وهذا هو البرهان الثالث المتقدم منا مع تكميله بدفع احتمال دخل عدم الضد في وجود الضد الاخر لا على اساس المانعية.

البيان الثاني - وهو يستند الى المدلول الالتزامي لمُدعى الخصم ويفترض فيه انَّ التوقف باعتبار دخل عدم الضد في وجود الاخر حيث يقال: انه اذا كان عدم السواد دخيلاً في قابلية المحل للبياض مثلاً كان لازمه انَّ البياض دخيل في قابلية المحل لعدم السواد فيكون كل من عدم السواد والبياض موقوفاً على الاخر في القابلية.

وهذا البيان غير تام لانَّ اللازم الذي استخرج من مُدعى الخصم غير تام اذ قد يتوقف قابلية المحل للبياض مثلاً على عدم شيء اخر ولكن عدمه لا يشترط في قابلية المحل له وجود شيء اخر بل يكفي فيه عدم قابلية المحل لوجوده فانَّ عدم عروض العارض يكفي فيه عدم قابلية المحل له ولا يشترط وجود ما يجعل المحل قابلاً لعدمه.

البيان الثالث - انَّ احد الضدين لو كان موقوفاً على عدم الاخر كان وجوده لا محالة علّة لعدم الاخر ايضاً بقانون انَّ نقيض العلّة علّة لنقيض المعلول.

فيلزم توقف وجود البياض على عدم السواد وعدم السواد على البياض وهو من توقف الشيء على نفسه فيكون محالاً.

وقد نوقش في هذا الاستدلال بمناقشتين:

الاولى - ما نقله المحقق النائيني (قده) عن المحقق الخوانساري (قده)^١ من انَّ مانعية الضد وعلية وجوده لعدم الاخر مستحيلة بمعنى انَّ وجود الضد الموجود مستند الى عدم

الآخر الآ أن عدم الآخر ليس من جهة مانعية الموجود لما تقدم من أن مانعية المانع فرع تمامية مقتضى الممنوع والضد المعدوم لا مقتضى له والآ كان مقتضياً للمحال وهو محال.

وقد ذكر في الكفاية^١ أيضاً هذه المناقشة مع فرق في مقدمتها الثانية حيث لم يعتمد المحقق الخراساني على كبرى أن مقتضى المحال محال وأنها سلك طريقاً آخر هو أنه لو وجد أحد الضدين كان ذلك كاشفاً عن عدم تعلق الإرادة الأزلية بالضد الآخر والآ لما تخلفت عن المراد فيستحيل وجود مقتضى الضد المعدوم كي يكون الضد الموجود مانعاً عنه. الآ أن هذا التقرير للمناقشة غير متين بخلاف تقرير الميرزا (قده) فإن أوضح ما يرد عليه: أن غاية ما يثبت ببرهان عدم تخلف الإرادة الأزلية عن المراد هو عدم تعلق الإرادة الأزلية بالعلة التامة للضد المعدوم وهذا لا يعين انتقاء أي جزء من اجزائها، فلعل الجزء المتني عدم المانع الذي هو الضد الموجود كما هو واضح. وهذا النقاش واضح الجواب أما بصياغة الميرزا (قده): فبأنه لو فرض استحالة مانعية الضد الموجود عن المعدوم اذن كان ذلك دليلاً وبرهاناً آخر على استحالة توقف أحد الضدين على عدم الآخر، فإن هذا التوقف إنما هو باعتبار المانعية فلو فرض استحالتها استحالة التوقف أيضاً. وبعبارة أخرى: أن للضد المتوهم مانعيته حصتين الأولى: الحصّة المقرونة مع مقتضى الضد الآخر. والثانية: الحصّة المقرونة مع عدم مقتضى الضد الآخر، والأولى من الحصتين هي التي يعقل أن تكون مانعة فيكون عدمها مقدمة للضد الآخر الآ أنها مستحيلة. والحصّة الثانية التي يعقل وجودها لا تكون مانعة كي يكون عدمها مقدمة وواجباً وهذا واضح.

وأما بصياغة المحقق الخراساني (قده) فبأن غاية ما يثبت بذلك أن الضد المعدوم لم يستند عدمه بالفعل إلى الضد الموجود وأنها استند إلى عدم مقتضيه وهذا لا يمنع من ثبوت التوقف من الطرفين في نفسه أي توقف الضد الموجود على عدم الآخر وكون هذا العدم متوقفاً على وجود الأول وهذا هو الدور المستحيل. وبعبارة أخرى: أن هذا

الجواب غاية ما صنعه أنه جعل التوقف من الطرفين ممتنعاً بالغير مع امكانه ذاتاً في حين أنّ الدور ممتنع ذاتاً فامتناع المانع بالغير لا يكون دفعاً لاشكال الدور واستحالة توقف الضد على عدم ضده.

المناقشة الثانية - ما افاده المحقق الاصفهاني (قده) من أنّ وجود الضد وإن كان موقوفاً على عدم الضد الاخر الا أنّ عدم الاخر ليس متوقفاً على وجود الاول وانما متوقف على عدمه فانّ نقيض العلة هو علة لنقيض المعلول ونقيض كل شيء رفعه فاذا كان وجود الضد المعدوم متوقفاً على عدم الموجود كان عدمه موقوفاً على عدم الموجود لانفس الموجود وعدم العدم ملازم مع الوجود لاعتينه كيف ويستحيل أن يكون العدم وجوداً^١.

وفيه - اولاً - أنّ المقصود من أنّ نقيض كل شيء رفعه ليس الا مجرد التعبير عن أنّ الوجود نقيض للعدم والعدم نقيض للوجود ولذلك ذكر نفسه (قده) فيما سبق أنّ المراد بالرفع ما يعم الرفع الفاعلي والمفعولي، وقانون أنّ نقيض العلة علة لنقيض المعلول ايضاً لا يُراد به غير الوجود والعدم.

ثانياً - أنّ عدم العدم أمر اعتباري أو انتزاعي معلول للوجود نفسه فرجع التوقف على الوجود، وليس هذا من تأثير الوجود في العدم لأنّ مثل هذا العدم اعتباري. لا يقال - لينسب علة عدم الوجود بل بقانون أنّ نقيض العلة علة لنقيض المعلول يكون وجود العلة علة للمعلول الوجودي و يكون عدمها علة لعدمه ويكون عدم عدمها علة لعدمه فعدم عدم المعلول معلول لعدم العلة فلا نرجع الى الوجود في تسلسل العلل كي يلزم توقف الشيء على نفسه.

فأنه يقال: هذا التسلسل يؤدي بنا الى الانتهاء في المبدأ الاول الى واجبين بالذات متلازمين احدهما الوجود الواجب الذي يكون علة لوجود المعلول والثاني عدم عدمه العلة لعدم المعلول وكلاهما واجب اذ لو كان عدم عدم الواجب معلولاً لوجوده فليقل بذلك في كل وجود وإن فرض كونه معلولاً لشيء اخر قبله كان خلفاً اذ

المفروض كونه المبدأ الاول ولا مبدأ قبله، وثبوت واجبين بالذات متلازمين اما ان يُدعى: إستحالته من جهة برهان وحدة الواجب واستحالة تعدده - ولو فرض ان احدهما عدمي او يُقال: أنه محال باعتبار ان التلازم بين شيئين يكون باعتبار عليّة احدهما للاخر او كونها معلولين لعلّة ثالثة وكلاهما غير معقول في الواجب لانه خلف. وهذا يتحصل برهان ان عدم العدم معلول ومُنتزَع عن الوجود اذ نقول: هل ان عدم عدم الواجب ممكن ام واجب؟ فان قيل: بالاول كان معلولاً للوجود الواجب لاحالة على حد معلولية الامور الاعتبارية للامور الواقعية وان قيل: بالثاني فان أُريد من عدم العدم مجرد اللفظ المساوق مع الوجود فهو خلف وان أُريد انه أمر آخر واجب فهو مستحيل اذ يلزم منه تعدد الواجب وتلازمها وهو مستحيل.

ثالثاً - ان هذا النقاش غاية ما يثبت دفع توقف وجود الضد على نفسه الا انه يستلزم توقفه على عدم عدم نفسه وهو مستحيل ايضا بنكته اخرى هي: ان في رتبة عدم عدم الشيء يكون وجود ذلك الشيء واجباً بقانون استحالة ارتفاع النقيضين فان الوجود وان لم يكن هو نقيض العدم بناءً على هذا المسلك الا انه لا اشكال عند صاحب هذا المسلك ايضاً في بدهة استحالة ارتفاع الوجود والعدم ذاتاً لا بالعرض ومن جهة كون الوجود لازماً لعدم العدم فيستحيل ان يكون عدم العدم علة للوجود، اذ العلة يتعقل في الامر الممكن في رتبة وجود العلة لا الواجب بالذات. وبعبارة اخرى: ان عليّة عدم العدم للوجود تكون مقيدة بفرض ثبوت عدم العدم لان عليّة العلة فرع ثبوت العلة، فسوف تكون العلية الفعلية في المقام مقيدة بثبوت عدم العدم مع انه في هذه المرتبة يكون الوجود ضرورياً بالذات فتكون العلية عليّة مقيدة بفرض يكون المعلول فيه واجباً وهو مستحيل.

رابعاً - ان عدم العدم ان أُريد به اضافة العدم الى واقع العدم فهو مستحيل لان الوجود والعدم عارضان على الماهية لا واقع الوجود أو العدم، فان اتصاف واقع الوجود بالوجود أو بالعدم وكذلك واقع العدم مستحيل لانه يستلزم التناقض أو اثبات الشيء لنفسه، وان أُريد انتزاع مفهوم اعتباري للعدم واطافة العدم اليه على حد اضافته الى الماهيات فهذا المفهوم امر اعتباري ذهني محض ويستحيل ان يكون عدمه

علة للوجود الحقيقي كما هو لازم نقاش هذا المحقق (قده).

خامساً - أنّ هذا الاشكال خلاف المدعى المعترف به لدى القائلين بتوقف الضد على عدم الضد الاخر، فإنّ مشهور القائلين بذلك أنّها يدعونه من باب التمانع والتنافي بين نفس الضدين وأن توقف احدهما على عدم الاخر من باب المانعية التي تعنى أنّ وجود الضد الموجود هو العلة في عدم الضد المعدوم فان التنافي والتضاد بين الوجودين لا بين وجود احدهما وعدم عدم الاخر كما هو واضح.

وهكذا اتضح صحة اشكال الدور بالنحو الثالث ايضا كصحته بالتقريب الاول. البرهان الثامن - ما نستنتجه من الجواب الثالث على مناقشة المحقق الاصفهاني (قده) على البرهان السابق وذلك بأنّ يقال: أنّ توقف احد الضدين على عدم الاخر مستحيل في الضدين اللذين لا ثالث لهما و الذي يستحيل ارتفاعها، فأنه في مثل ذلك يكون فرض عدم احد الضدين هو فرض الفراغ عن وجوب الضد الاخر لاستحالة ارتفاعها بحسب الفرض، ومعه تكون علية عدم الضد المعدوم في وجود الضد الموجود مستحيلة لانها علية مقيدة بفرض يخرج فيه المعلول عن الامكان الى الوجوب كما قلنا بذلك في توقف الوجود على عدم عدمه.

واذا ثبت ذلك في الضدين اللذين لا ثالث لهما ثبت في الاضداد المتعددة ايضا اما بدعوى: بدهاهة عدم الفرق. أو بدعوى: أنّ في الاضداد المتعددة يكون عدم ما عدا الضد الواحد علة لوجود ذلك الضد وفي ظرف عدم مجموع الاضداد الاخرى يكون الضد الاول واجبا فيستحيل العلية.

نعم هذا البرهان لا يفيد في الضدين أو الاضداد التي يمكن ارتفاعها أي يكون لها ضد اخرى عدمي - إن صح التعبير عنه بالضد - كما في الحب والبغض اللذين يمكن ارتفاعها بمعنى عدمها معاً فانه في مثل ذلك لا يتم البرهان المذكور فيتعين التمسك بوجدانية عدم الفرق.

لا يقال - أنّ استحالة الارتفاع في المقام ليس ذاتياً كما في ارتفاع النقيضين وأنّها هو امتناع بالغير وباعتبار عدم خلو المحل عن علة احد الضدين ومعه فعل من اجزاء العلة عدم الضد.

فأنه يقال - بعد افتراض ثبوت الضدين اللذين يستحيل أن يكون لهما ثالث كما هو المفروض عندهم - مثل حركة الجسم وسكونه فلو فرض أن استحالة ارتفاعهما تكون بالغير ومن جهة لابدئية وجود مقتضى احدهما نقلنا الكلام الى المقتضيين نفسيهما فلا بد وأن يكون عدم ارتفاعهما معاً ضروريا وهما ضدان لاحالة، فليس هذا الا تطويلا للمسافة.

البرهان التاسع - ما افاده المحقق الاصفهاني (قده) في تفسير عبارة الكفاية وهو يتألف من مقدمتين^١.

الاولى - ان النقيضين في رتبة واحدة فالسواد وعدمه وكذلك البياض وعدمه في رتبة واحدة لاني رتبتين لانهما يختلفان على محل واحد ويكون كل منهما بديلا عنه في محله فلا يمكن أن يكونا مختلفين في الرتبة.

الثانية - ان ما في رتبة المتقدم يكون متقدما ايضا، وكان هذه قضايا قياساتها معها، فاذا تمت المقدمتان ثبت ان احد الضدين يستحيل أن يتوقف على عدم الاخر، لان عدم الاخر في رتبة وجوده بحكم المقدمة الاولى، فاذا كان يتوقف عليه وجود الاول كان متقدما عليه رتبة فيكون وجود الاخر ايضا متقدما عليه بحكم المقدمة الثانية، وباعتبار صدق ذلك في كل من الضدين لزم من ذلك التهافت في الرتبة بين الضدين وكون كل منهما متقدما على الاخر ومتأخرا عنه وهذا مستحيل.

وهذا البيان لاحتجاج الى اضافة دعوى وحدة رتبة الضدين كي نحتاج الى الاثبات والبرهنة عليها في تقريب هذا البرهان كما فعله السيد الاستاذ، لان الضدين ولو فرض عدم وحدة رتبتها يستحيل تقدم كل منهما على الاخر لانه تهافت. وهذا البرهان صحته موقوفة على تمامية كلتا المقدمتين المتقدمتين مع ان كليهما مخدوشة.

اما الاولى - فلان كون النقيضين في رتبة واحدة لو أريد به عدم عليهما احدهما للاخر وتقدمه عليه فهذا صحيح الا انه لا يستلزم ما أفيد في المقدمة الثانية من انه لو

كان احدهما علة لشيء ومتقدما عليه كان الاخر كذلك على ما سوف نشير اليه .
 وإن أُريد أنَّها ثابتان في مرتبة واحدة بمعنى أنَّ المرتبة التي تكون قيداً لثبوت احد
 النقيضين تكون قيداً لثبوت الاخر لأنَّ احدهما يخلف الاخر في موضعه مثلاً . فهذا
 ممنوع، فإنَّ كلاً من النقيضين يخلف الاخر في لوح الواقع لا في ظرف ثبوت الاول
 زمانا او رتبة فاذا ثبت وجود شيء في زمان لا يكون عدمه مقيداً بذلك الزمان كما أنَّ
 الشيء الثابت في مرتبة كثبوت الصاهلية مثلاً في مرتبة ذات الفرس لا يكون نقيضه
 عدم الصاهلية المقيدة بتلك المرتبة بل النقيض عدم المقيد بذلك الزمان او المرتبة لا
 العدم المقيد، والآ لزم ارتفاع النقيضين في فرض ارتفاع القيد كما هو واضح .

واما المقدمة الثانية، فلأنَّ ما مع المتقدم إنَّ أُريد به المتقدم بالزمان صحَّ القول بان
 مامع المتقدم متقدم الآ أنه لا باعتباره مع المتقدم بل باعتباره بنفسه متقدما بالزمان على
 حدِّ ذلك المتقدم الاخر، وإنَّ أُريد به المتقدم في الرتبة أي المقارن مع المتقدم رتبة فإنَّ
 أُريد بالمقارنة معنى سلبياً وهو عدم كونه علة ولا معلولا للاخر فهذا لا يقتضي أنَّ
 يكون تقدم احد المتقارنين بهذا المعنى موجبا لتقدم الاخر، اذ ملاك التقدم أنَّها هو
 العلية ولا يلزم من علية المتقدم للمتأخر أنَّ يكون المقارن مع المتقدم علة للمتأخر
 ايضاً .

وإنَّ أُريد بالمقارنة المعنى الثبوتي وهو التوأمية وكونها متلازمين ومعلولين لعلة ثالثة
 فيرد على تطبيق هذا القانون في المقام .

اولاً - أنَّ وجود كل ضد وعدمه ليسا في رتبة واحدة بهذا المعنى اذ لا يمكن أن
 يكون النقيضان معلولين لعلة ثالثة والآ اجتمع النقيضان .

وثانياً - أنَّ هذا المعنى للتقارن ايضاً لا يقتضي تقدم ما مع المتقدم لأنَّ ملاك
 التقدم كما قلنا هو العلية وعلية احد المتلازمين لا يستلزم علية الاخر ايضاً .

ثم أنه قد يفصل في القول بتوقف الضد على عدم الاخر بين الضد الموجود وال ضد
 المعدوم بنحو آخر بأنَّ يقال: أنَّ الضد الموجود غير موقوف على عدم الضد المعدوم وأنَّما
 الضد المعدوم حدوده موقوف على ارتفاع الضد الموجود بقاءً، فالجسم لو فرض عدم وجود
 البسود ولا البياض فيه لا يتوقف وجود أحد الضدتين فيه على عدم الآخر وإنما لو

كان الجسم اسوداً وأريد إيجاد البياض فيه توقف ذلك على رفع السواد. فيكون حدوث البياض موقوفاً على ارتفاع السواد الموجود.

وهذا التفصيل لو عرضناه على البراهين السابقة لوجدنا أن بعض تلك البراهين لا ينفيه وبعضها ينفيه وبعضها انما ينفيه معلقاً على الالتزام بنكته زائدة.

فالبرهان الثالث وبرهان الدور لا ينفيان هذه الدعوى للتوقف بين الضدين، اذ لا يلزم من توقف الضد المعدوم على عدم الوجود الدور ولا مانعية المتأخر رتبة عن المنوع - وهوروح البرهان الثالث - اذ لا يكون المانع وهو الضد الموجود بقاءً موقوفاً على عدم الضد المعدوم كي يلزم شيء من ذلك.

والبرهان الخامس ينفى هذا القول لأنه كان يفترض أن اجتماع الضدين ممتنع بالذات ويستحيل افتراض المانع للمتنع بالذات، وهذا لا يفرق فيه بين مانعية الضد الموجود عن المعدوم أو مانعية مطلق الضد.

والبرهان الأول والرابع اللذان كانا يشتركان في اثبات امتناع مانعية الضد من جهة كون وجوده في طول مانعية مقتضيه تتوقف تماميتهما في المقام على القول بان الوجود البقائي بحاجة الى العلة كالوجود الحدوثي فإنه لو قبل هذا القانون - كما ذكرناه في فلسفتنا - كان الضد الموجود بقاءً ايضاً في طول مانعية مقتضيه فيستحيل مانعيته بمقتضى ذينك البرهانين.

واما لو قيل بنظرية الحدوث في الاحتياج الى العلة فلا بأس بأن يكون الضد الموجود هو المانع عن الضد المعدوم في مرحلة البقاء. واما مقتضى الضد الموجود فيمنع عن الضد المعدوم في مرحلة الحدوث فقط ثم يرتفع.

الفصل الثاني:

«الضد العام»

في اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده العام — أي النقيض والإقتضاء المذكور تارة يُراد به العينية وأخرى التضمنية وثالثة الإلزامية.

كما أنّ الإقتضاء المذكور تارة يُفترض بلحاظ مرحلة الإثبات والدلالة، وأخرى بلحاظ مرحلة الثبوت. أمّا بلحاظ مرحلة الإثبات فلا ينبغي الإشكال في أنّ الأمر بشيء والنهي عن تركه يستعمل أحدهما مكان الآخر فقولك (صلّ) كقولك (لا تترك الصلاة) من حيث المعنى عرفاً وإن اختلفا في المدلول التصوري كمفردات، فأحدهما عين الآخر في هذه المرحلة.

وأمّا بلحاظ مرحلة الثبوت فتارة يلحظ الحكم والإعتبار ويدّعي أنّ اعتبار طلب الفعل يقتضي اعتبار النهي عن ضده العام، وأخرى: يلحظ عالم الحبّ والبغض والإرادة والكراهة.

أمّا في عالم الحكم والاعتبار على القول به، فإذا قلنا بأنّ النهي عن شيء عبارة عن طلب نقيضه وإنّ نقيض الفعل الترك ونقيض الترك الفعل كان الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام بنحو العينية إذ ليس النهي عن ترك ذلك الشيء غير طلب فعله حسب الفرض.

وأمّا إذا قلنا أنّ النهي عبارة عن اعتبار الزجر مثلاً والأمر عبارة عن اعتبار البعث والإرسال فلامحالة يكون أحدهما غير الآخر، فلا يعقل اقتضاء أحدهما للآخر بنحو العينية.

وأمّا الاقتضاء بنحو التضمّن فهو موقوف على أنّ يكون الأمر عبارة عن طلب الفعل مع المنع من الترك بتقريب: أنّ مجرد طلب الفعل لا يقتضي الإلزام فأنّه يلائم مع الاستحباب أيضاً فلا بدّ وأنّ يكون مركباً من الطلب للشيء والمنع عن نقيضه وهو معنى تضمن الأمر بالشيء للنهي عن نقيضه.

وهذا التقريب لا ينبغي أنّ يُورد عليه بما أفاده السيد الأستاذ وغيره: من أنّ الحكم أمر اعتباري والأمور الاعتبارية بسائط وليست مركبات ولا يتعلّق لها جنس وفصل. ذلك أنّ التركيب المقصود في هذا البحث الأصولي لا يُراد منه التركيب الماهويّ المبحوث عنه في الحكمة فليكن الاعتبار أمراً بسيطاً لا يتعلّق فيه الأجزاء الماهوية، مع ذلك يقول الخصم في المقام أنّ الأمر ينحلّ الى اعتبارين اعتبار طلب الفعل واعتبار المنع من الترك.

وإنّما الصحيح أنّ يقال: بأنّ إضافة المنع من الترك لا يحلّ من العقدة شيئاً فإنّ المنع بنفسه كالطلب ينقسم الى لزومي وغير لزومي كما في الكراهة فلا بدّ من تعديله بعدم الترخيص في الترك لا المنع والحرمة، وبعد ذلك تكون دعوى كون الاعتبار بهذا النحو عهدتها على مدّعيا والمسألة بعد ذلك اعتبارية وكيفية صياغة الاعتبار أمر سهل. وأمّا الاقتضاء بنحو الملازمة فيرد عليه: ما قلناه في بحث مقدمة الواجب على القائل بالملازمة بلحاظ عالم الجعل والاعتبار من أنّ الاعتبار فعل اختياري للمولى فيكون منوطاً بمبادئه الاختيارية وحينئذٍ لو أُريد دعوى حصول الاعتبار الثاني الغيري بالاعتبار الأول بنحو التوليد ومن دون حصول مبادئه فهو خلف كونه من الأفعال الاختيارية، وإنّ أُريد كون الاعتبار الأول بنفسه يصبح داعياً لجعل النهي الغيري وإنشائه فهذا أيضاً واضح البطلان، إذ لفائدة عملية من الاعتبار الثاني الغيري بعد فرض الاعتبار الأول وكون الحكم الغيري ليس موضوعاً مستقلاً للطاعة والداعوية كما هو واضح. هذا كلّه بلحاظ عالم الحكم والاعتبار.

وأما بلحاظ عالم الحب والبغض والارادة والكرهه فاقترضاء حب فعل للبغض عن ضده العام يتبني على الفروض المتصورة في تفسير الحب والبغض من النفس البشرية وهي على مايلي:

الفرضية الأولى — أن يُدعى عدم وجود حب أصلاً وإن العاطفة الموجودة لدى النفس هي عاطفة البغض، وهو عندما يتعلق بترك شيء يقال عنه حب الفعل. وبناءً على هذا التفسير سوف يكون الأمر بشيء بلحاظ عالم الملاك والارادة عين البغض عن ضده العام.

غير أن هذه الفرضية يكفينا في ردها أنها خلاف مانجده في نفوسنا بالوجدان من وجود عاطفتي الحب والبغض.

الفرضية الثانية — أن يُدعى وجود عاطفة واحدة في النفس وهي عندما تضاف وتنسب الى فعل ما يلائم الطبع سميت حباً، وعندما تضاف وتنسب الى نقيضه تسمى بغضاً.

وبناءً على هذا الفرض أيضاً سوف يكون الأمر بشيء عين النهي عن ضده العام بلحاظ عالم النفس.

غير أنها أيضاً فرضية لايمكن المساعدة عليها فانه:

أولاً— خلاف وجدانية تعدد الحب والبغض في النفس وإن مركز الثقل في العاطفة تارة يكون الفعل وأخرى يكون الترك.

وثانياً — أن عاطفة الحب والبغض من الصفات الحقيقية ذات الإضافة والتي يكون متعلقها قوامها فإذا كان هناك متعلقان الفعل والترك كان هناك عاطفتان لاحتالة وصفتان في النفس إحداهما الحب المتعلق بالمحبوب وهو الفعل والآخر البغض المتعلق بالترك المبعوض.

الفرضية الثالثة — أن يفترض وجود عاطفتين مستقلتين ذاتاً وماهية ولكنها تنشآن من منشأ واحد هو المصلحة والملاك أحدهما يتعلق بفعل مافيه المصلحة ويسمى بالحب والآخر يتعلق بتركه ويسمى بالبغض وهذه الفرضية تفيد القائل بأن الأمر بالشيء يتضمن النهي عن ضده العام، وليس فيه مخالفة للوجدان على نحو

الفرضية الأولى، كما لا يوجد فيه محذور عقلي كما في الفرضية الثانية. إلا أنه يبقى في ذمة التأمل الباطني للإنسان لكي يرى هل تكون هناك عاطفتان عرضيتان بالنحو المذكور في هذه الفرضية أم إنهما طوليتان كما يأتي؟

الفرضية الرابعة - نفس الفرضية الثالثة مع افتراض الطولية بين العاطفتين بأن يقال: إن بغض الترك يتولد من حب الفعل وفي طوله باعتبار أن الإنسان يبغض ويتألم لفوات محبوبه وما يلائم قواه.

وهذه الفرضية هي النافعة للقول بأن الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده العام. ولا يرد ما أفيد من قبل الأستاذ على القول بالاستلزام للنهي الغيري: بأن الحرمة الغيرية ملاكها المقدمة ولا مقدمة بين الشيء وضده العام،^١ فإن هذا مصادرة إذ مدعى القائل بالاستلزام أن هناك ملاكاً آخر للحرمة الغيرية وهو كون الشيء نقيض المحبوب والمطلوب، فكما أن المقدمة للمحبوب ملاك للوجوب الغيري كذلك كون الشيء نقيضاً له ملاك للحرمة الغيرية التبعية كما هو واضح^٢.

١- محاضرات في أصول الفقه، ج ٣، ص ٤٩.

٢- لعل الأوفق ربط هذه المسألة بما يسلك في حقيقة الحكم وروحه فإن كان الحكم عبارة عن المحبوبة والمبغوضة كصفتين تكو بنيتين في عالم نفس المولى أمكن دعوى أن حب شيء يستلزم بغض نقيضه ولو في طوله وإن كان الحكم عبارة عن الإرادة والكراهة كفتلين نفسانيين للمولى فلا يعقل الاقتضاء لعين ما ذكر من البرهان على عدم الاقتضاء بلحافظ مرحلة الجعل والاعتبار هنا وفي بحث مقدمة الواجب، وإن كان الحكم عبارة عما يتصوره المحقق الأصمعي في فقه من أن حقيقة الحكم هو البعث والتحرك والزجر والمنع بالحمل الشائع أمكن دعوى الاقتضاء بنحو العينية لأن الدفع والارسال إلى أحد النقيضين بالحمل الشائع بنفسه منع وصد عن الآخر، وبما أن الأوفق من هذه المباني أوسطها فالصحيح عدم الاقتضاء هنا أيضاً.

وأما ما أخذ صحة هذا المبنى فقد شرحتاه في تعليق سابق ونوضحه هنا بأن الوجدان يحكم أن روح الحكم وحقيقته متقومة بتوجه المولى وإرادته النفسانية التي هي من مقولة أفعالها فلا بد من تعلق ذلك بفعل أو ترك حتى يتحقق ما هو حكم يدخل في عهدة المكلف بحكم العقل من دون أن يرتبط بذلك سائر العناصر الأجنبية عن حقيقة الحكم كالمصلحة والمفسدة والحب والبغض أو الاعتبارات هذه الأمور ليست مطردة في تمام الموارد فوضوح عدم اختصاص الحكم بما إذا كان هناك صياغة قانونية اعتبارية ولا موارد وجود مصلحة أو مفسدة إذ قد لا يدرك المولى العرفي الصياغة القانونية كما أنه قد لا يشخص مصلحته أو تكون المصلحة غالبية لا دائمة في تمام موارد الأمر كما أن الحب والبغض لو اراد منها الحب والبغض الطبيعيان فقد لا يكون للمولى طبع كذلك أما لاستحالة فيه ونزاهته كما في المولى الحقيقي أو لصدور أمره من جهة الاضطراب أو دفع الضرر، ولو اراد بها ما قد يسمى بالحب والبغض العقليين فلا تفهم لها معنى سوى المصلحة والمفسدة أو أعمال السلطة والإرادة الذي ذكرنا أنه من مقولة الفعل. وتحقيق حال حقيقة الحكم مطلب أساسي ومهم يترتب عليه جملة من الانظار والمباني الأصولية خصوصاً في بحوث الاستلزامات العقلية.

الفصل الثالث

«ثمره مسألة الضد»

في ثمره البحث عن اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده وقد ذكر لذلك ثمرتان: أولاهما - فيما إذا تزاحم واجب مضيق مع واجب آخر عبادي موسع كما لوتزاحت الازالة الفورية مع الصلاة في جزء من الوقت فإنه في مثل ذلك لإشكال في فعلية الوجوب المضيق، وحينئذ بناءً على اقتضاء الأمر بالازالة للنهي عن ضده الخاص تقع تلك العبادة الموسعة فاسدة إذا ما وقعت في وقت الواجب المضيق لكونها منهيًا عنها والنهي ولو كان غيرياً يقتضي الفساد وأما لو أنكرنا الاقتضاء فلا تقع فاسدة. وثانيتهما - فيما إذا تزاحم واجب مضيقان وكان أحدهما أهم من الآخر وكان المهمل عبادياً فإنه في مثل ذلك أيضاً تقع العبادة فاسدة بناءً على الاقتضاء بينما تكون صحيحة بناءً على عدم الاقتضاء.

وقد أورد على الثمرتين باعتراضين رئيسين:

الاعتراض الأول - أنه على القول بانكار الاقتضاء أيضاً لا تقع العبادة صحيحة لأنها وإن لم تكن منهيًا عنها غير أنه لا امر بها إذ لا يعقل الأمر بها مع طلب ضدها ويشترط في صحة العبادة الأمر فالثمره غير موجودة في الفرعين.

وقد نوقش في هذا الاعتراض بوجوه:

الوجه الأول — ما ذكره المحقق الثاني (قده) وأوضحه شراح كلامه ممن تأخر عنه وحاصله:

أن الثمرة في الفرع الأول موجودة إذ لا مانع بناءً على عدم الاقتضاء من الأمر بالازالة والأمر بجامع الصلاة الموسعة في ذلك الوقت أو غيره إذ لا تضاد بين الجامع المذكور وبين الازالة وإنما التضاد بينها وبين الفرد من الصلاة الواقع في خصوص ذلك الوقت وليس هو المأمور به في الفرع الأول وإنما المأمور به هو الجامع الذي ينبسط قهراً على الفرد المزاحم أيضاً فيكون مجزياً عقلاً.

وأمّا بناءً على الاقتضاء فسوف يكون ذلك الفرد منهيّاً عنه وهو لا يجتمع مع الأمر بالجامع المنطبق عليه لاستحالة اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد^١.

والمحقق النائيني (قده) لم يرتض هذا التصحيح من المحقق الثاني (قده) للثمره بناءً على تقدير وأرتضاه بناءً على تقدير آخر، حيث أفاد: بأن اعتبار القدرة في التكليف إن كان من باب حكم العقل بقبح التكليف بغير المقدور لأنه إخراج للمكلف على المخالفة مثلاً صح ما ذكر، إذ على هذا الأصل يمكن أن يقال إن العقل لا يحكم بأزيد من اعتبار القدرة على الواجب بنحو لا يلزم من التكليف الإخراج المذكور، وهذا يكفي فيه القدرة على بعض أفراد الواجب الموسع فيبقى تعلق التكليف بالجامع بين الفرد المزاحم وغيره من الواجب الموسع معقولاً إذ لا يلزم منه المحذور العقلي فيكون الفرد المزاحم فرداً من المأمور به أيضاً.

وأمّا إذا قلنا باعتبار القدرة في الخطاب من جهة اقتضاء نفس التكليف لذلك لأنه عبارة عن جعل الداعي للمكلف نحو الفعل وهو لا يكون إلاً بلحاظ ما يعقل جعل الداعي إليه وهو الأمر المقدور فلا محالة يتضيّق الخطاب بحدود ما يكون مقدوراً من متعلقه فلا يكون هناك أمر بالجامع بين الفرد المزاحم وغيره من الواجب الموسع لأنه لا قدرة عليه شرعاً بحسب الفرض فلا يقع فرداً من المأمور به^٢.

١- محاضرات في أصول الفقه، ج ٣، ص ٥٢ - ٥٣.

٢- نفس المصدر، ص ٥٤.

وللسيد الأستاذ مؤاخذات على شيخه المحقق النائيني (قده) في المقام وهي تتلخص في ثلاث نقاط^١:

النقطة الأولى — انّ ما أفاده من وجاهة تصحيح المحقق الثاني (قده) للثمرة بناءً على كون اعتبار القدرة في التكليف بحكم العقل منافٍ لما يبني عليه الشيخ النائيني (قده) من استحالة الواجب المعلق، إذ لازمه فعلية الوجوب للواجب الموسع حتى في زمان المضيق مع كون متعلقه غير مقدور شرعاً في ذلك الزمان، فأنه وإن كان متعلقاً بالجامع لا للفرد المزاحم إلا أنّ الجامع أيضاً غير مقدور في ذلك الزمان، لأنّ أفراد الطولية الاستقبالية أي الأفراد غير المزاحمة غير مقدورة عقلاً فعلاً وفرداً المزاحم غير مقدور شرعاً فيلزم التفكيك بين زمان فعلية الوجوب وزمان القدرة على متعلقه وهو مستحيل على مسالكه (قده).

وتعليقنا على هذه النقطة يتوقف على بيان أمرين:

الأول — أنّ القائلين باستحالة الواجب المعلق يقولون باستحالته بأحد منشأين: أولهما — أنّه يستلزم انفكاك البعث عن الإنبعث وهو مستحيل لأنّ الحكم أنّها يجعل بداعي جعل الداعي والمركبة فلا بدّ وأن يكون التحرك والانبعث معقولاً حين فعلية الحكم، والواجب المعلق لا يكون فيه الانبعث فعلياً قبل مجيء المعلق عليه الواجب.

ثانيهما — أنّه يستلزم اناطة الحكم بالشرط المتأخر لأنّ مجيء معلق عليه الواجب يكون شرطاً في التكليف ولكنه بنحو الشرط المتأخر فعلى القول باستحالة الشرط المتأخر يكون الواجب المعلق مستحيلًا.

والميرزا (قده) أنّها قال بالاستحالة في بحث الواجب المعلق على أساس المنشأ الثاني.

الثاني — أنّ المحقق النائيني (قده) يقبل ما يدل عليه دليل في مرحلة الاثبات مما يكون بظاهره من الواجب المعلق سواء كان دليلاً خاصاً أو اطلاقاً وخطاباً ولكنه

يوؤله بما يندفع به غائلة الشرط المتأخر وذلك بأخذ عنوان تعقب ذلك الشرط شرطاً لانفسه والتعقب شرط مقارن وليس بتأخر.

وعلى ضوء هذين الأمرين يمكن أن يُجاب على ما أخذه عليه السيد الأستاذ من مخالفته لبناءه في استحالة الواجب المعلق في المقام بأن مقتضى اطلاق الخطاب ثبوت التكليف بالصلاة لمن كان عاجزه وعدم قدرته مستوعباً أو في خصوص زمان الواجب المضيّق المزاحم - وهو الازالة - وقدرفنا اليد عن اطلاق الخطاب فيمن عذره مستوعب فيبقى الاطلاق بلحاظ من ليس كذلك وإن كانت قدرته شرعاً غير ثابتة في ذلك الزمان بلحاظ الفرد المزاحم على حاله فإن اطلاق الخطاب لا بدّ من التحفظ عليه مهما أمكن وفي المقام يمكن التحفظ عليه ولو بأخذ الشرط التعقب بالقدرة المقارن مع فعلية الحكم.

النقطة الثانية - ممّا أورده السيد الأستاذ على المحقق النائيني (قده) أنّ التزامه بالاطلاق خلاف ماسلكه في باب المطلق والمقيّد والتعبدّي والتوصلي من أنّه إذا استحال التقييد استحال الاطلاق أيضاً لكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكية، فإنّه في المقام لا يمكن تقييد الحكم بالفرد المزاحم لعدم القدرة عليه فيستحيل اطلاقه له حتى لو قيل بإمكان الاطلاق في التعبدّي والتوصلي بتمم الجعل لأنّ أي خطاب يُفترض لا يمكن فيه التقييد بالفرد المزاحم.

وهذه النقطة أيضاً غير متجهة على المحقق النائيني (قده) لأنّ المراد بالاطلاق المقابل للتقييد تقابل العدم والملكية هو عدم التقييد الذي هو معنى سلبّي والذي يستلزم سريان الحكم الى فاقد القيد، وليس المراد بالاطلاق شمول الحكم الذي هو معنى وجودي ولا يمكن أن يكون التقابل بينه وبين التقييد بالعدم والملكية. وعليه فاطلاق الحكم للفرد المزاحم يقابله التقييد بغير المزاحم وهو ممكن وأما انتقييد بالمزاحم فيقابله اطلاق الحكم للفرد غير المزاحم فينبغي أن يكون هو المستحيل وهذه من النتائج الغريبة على أصل هذا المسلك في الاطلاق والتقييد.

النقطة الثالثة - ممّا أورده السيد الأستاذ على المحقق النائيني (قده) أنّ مفاد الأمر ليس إلاّ عبارة عن اعتبار الشيء في ذمة المكلف لا البعث والإرسال والتحرير

كفي يقال بأنه موقوف على امكان الانبعاث ولا انبعاث لغير المقدور، فالقدرة بحسب الحقيقة ليست قيداً للخطاب لا بحكم العقل ولا من باب اشتراط امكان الانبعاث نحو المتعلق وإنما هي شرط عقلي في مقام الامتثال ولزوم الطاعة أي قيد في مرحلة التنجيز واستحقاق العقاب.

وهذه النقطة أيضاً غير واردة على المحقق النائيني (قده) إذ ليس البحث في المدلول التصوري للأمر كفي تربط المسألة به وإنما البحث على مستوى المدلول التصديقي والمراد الجدّي الذي هو روح الحكم وحقيقته، سواءً كان المدلول التصوري هو النسبة الارشالية والتحريكية أو اعتبار الفعل في ذمة المكلف فإن ذلك بأيّ لسان وصياغة كان لا بدّ وأن يكون بداعي البعث والتحريك جداً وحقيقةً والتحريك نحو غير المقدور غير معقول.

والصحيح في دفع ايراد المحقق النائيني (قده) على المحقق الثاني أن يُقال: بأن اشتراط القدرة في الخطاب والحكم لكونه يجعل بداعي جعل الداعي لايعني تخصيص متعلق الخطاب بالحصة المقدورة خاصة وإنما يعني اشتراط كونه مقدوراً، ومن الواضح أنّ الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور ولو كانت الأفراد طويلة لاعرضية، فإنّ القدرة على الجامع الذي هو متعلق الخطاب والحكم موجود فيكون البعث نحوه معقولاً كما هو واضح، نعم لو فرض أنّ التخيير بين الأفراد شرعي لاعتقلي كان تعلق الخطاب بالفرد المزاحم غير معقول إلاّ أنّه خلف المفروض.

وهكذا أتضح صحة ما أفاده المحقق الثاني من تمامية الثمرة في الفرع الأول وهو ما إذا كان الواجب العبادي موسعاً ولكنه لا تصحّ الثمرة في الفرع الثاني. وهذا هو الوجه الأول في دفع ما قيل من الاعتراض الأول على الثمرة.

الوجه الثاني - تصحيح الثمرة في الفرعين وذلك عن طريق الالتزام بوجود أمر على الفرد المزاحم بناءً على عدم الاقتضاء بنحو الترتب أي مقيداً بعدم الاتيان بالمزاحم الآخر الأهم أو المساوي فتصحح العبادة بالأمر الترتبي بناءً على عدم الاقتضاء وبناءً على الاقتضاء تقع العبادة فاسدة من جهة النهي. وهذا الوجه صحيح بناءً على عدم امكان تعلق الخطاب بالجامع المنطبق على الفرد المزاحم في عرض الأمر بالواجب

الآخر كما هو في الفرع الثاني، وبناءً على إمكان الترتب كما هو الصحيح على ما يأتي توضيحه مفصلاً.

الوجه الثالث — تصحيح الثمرة في الفرعين أيضاً عن طريق قصد الملاك المحفوظ في الواجب العبادي بناءً على عدم الاقتضاء، ولا يُشترط في صحة العبادة إلا وجود الملاك وتحقق القرابة التي يكفي فيها بقصد الملاك، وفي المقام وإن كان الأمر مرتفعاً عن العبادة المزاحمة بالأهم أو بواجب مضيّق إلا أن ارتفاعه إنما هو فراراً عن التكليف بغير المقدور وليس من أجل ارتفاع الملاك.

وهذا المقدار من البيان يكفي في رده: بأنه كما يحتمل أن يكون الفرد المزاحم قد ارتفع الخطاب عنه بمجرد عدم القدرة عليه مع انحفاظ الملاك فيه كذلك يحتمل أن يكون ارتفاع القدرة رافعاً للملاك رأساً وليست مناطات الأحكام وملاكاتهما معروفة لدينا كي ندعي ثبوت الملاك في الفرد المزاحم، ولذلك يحاول اثبات الملاك في الفرد المزاحم بأحد طريقتين:

الطريق الأول — هو التمسك بالدلالة الإلزامية للخطاب في الفرد المزاحم فإنه كان يدلّ على اطلاق الحكم له بالمطابقة ويدلّ على ثبوت الملاك فيه بالالتزام، فإذا فُرض ارتفاع الأول دفعاً محذور طلب غير المقدور أمكننا التمسك بالثاني إذ وجود الملاك في غير المقدور ليس فيه محذور.

وهذا الطريق قد أورد عليه السيد الأستاذ — بأنّ الدلالة الإلزامية تابعة للمطابقيّة في الحجية أيضاً نعم لو كانت التبعية بين الدالتين في تكونها فقط لافي الحجية تم هذا الطريق وأمكن تصحيح العبادة المزاحمة عن طريق الملاك. ولنا على هذا الاعتراض الموجّه من السيد الأستاذ ثلاث كلمات:

الأولى — أنّ ربط المقام بمسألة التبعية بين الدالتين وإن كان صحيحاً في نفسه ولكنه يناقض ما سلكه الأستاذ نفسه في هذه المسألة في دفع كلام المحقق النائيني (قده) حيث أنه أنكر اشتراط القدرة في التكليف وإنما اعتبرها قيداً في الإطاعة

والتنجيز والتكليف الذي هو عنده عبارة عن جعل الفعل في ذمة المكلف غير مقيد أصلاً، فإنه على هذا المسلك لا يكون المدلول المطابق للأمر ساقطاً في الفرد المزاحم فضلاً عن سقوط مدلوله الإلزامي كما هو واضح فثله لا بد وأن يقبل هذا التصحيح.

الثانية — أن الصحيح هو تبعية الدالتين في الحجية أيضاً على ما حققناه في محله. فبناءً على ما هو الصحيح من كون القدرة قيماً في الخطاب يسقط المدلول الإلزامي في الفرد المزاحم بعد سقوط المدلول المطابق للخطاب.

الثالثة — أن القائلين بعدم التبعية بين الدالتين في الحجية أيضاً لا يمكنهم التمسك بإطلاق الدليل لاثبات الملاك في الفرد المزاحم لأن شرطية القدرة في الخطاب قيماً لبيدي بديهي بحيث يعد مخصصاً متصللاً بدليل التكليف ومعه لا ينعقد إطلاق في شيء من الأمرين للحكم والملاك بلحاظ الفرد المزاحم من أول الأمر.

الطريق الثاني — لاثبات الملاك هو التمسك بإطلاق المادة على ما أفاده المحقق النائيني (قده) وتوضيحه: هو أن الخطاب يكون متكفلاً للدلالة على مطلبين أحدهما طلب المادة والآخر وجود الملاك وتعلقه بها، وكلا هذين المطلبين منصبان على المادة بحيث يستفاد من خطاب «صل» قضيتان، أحدهما: أن الصلاة واجبة، والثانية: أن الصلاة فيها ملك مولوي، غاية الأمر أن القضية الأولى مدلول لفظي لصيغة الأمر في حين أن القضية الثانية مدلول سياقي للخطاب.

وفرق هذا الطريق عن الطريق السابق أن الدلالة على الملاك في هذا التقريب في عرض الدلالة على الحكم وليس مدلولاً إلتزامياً طويلاً للخطاب كي يسقط بسقوطه بناءً على التبعية، فيكون مقتضى إطلاق القضية الثانية ثبوت الملاك حتى في الفرد المزاحم لأن التخصيص بالقدرة سواء كان بحكم العقل أو مأخوذاً في نفس الخطاب لا يكون إلاً بلحاظ الحكم والطلب أي بلحاظ القضية الأولى المدلول عليها باللفظ دون الثانية. نعم لو فرض أخذ القدرة في الخطاب صريحاً كان ذلك رافعاً لإطلاق المادة بلحاظ معموليها، فقولها (أن استطعت فحج) في قوة أن يقول (إن استطعت فالحج واجب) وفيه ملك فيدل على اختصاص الملاك بفرض القدرة وذلك باعتبار ارتباط المحمولين وحملها معاً على المادة فيكون القيد المأخوذ تقييداً للمادة بلحاظها أيضاً.

وهذا بخلاف ما إذا لم تكن القدرة مأخوذة لفظاً في الخطاب الشرعي، فإنَّ القرينة اللبّية العقلية على شرطية القدرة لا تشترط ذلك إلاّ بلحاظ التكليف للملاك .

وهذا هو الذي ينبغي أن يكون مقصود المحقق النائيني في المقام من دعوى عدم قرينية اشتراط القدرة لتقييد اطلاق المادة، وليس المقصود أنّ التقييد بالقدرة تكون مرتبته مرتبة الحكم والطلب فلا يمكن أن تكون مقيدة لمرحلة الملاك المتقدمة على الطلب والباعثية كي يورد عليه بما يظهر من بعض كلمات السيد الأستاذ: من أنّ شرطية القدرة التي تكون قرينة ودالاً على التقييد وإن كانت مرتبتها مرتبة الطلب والباعثية إذ من دونها لا معنى لشرطيتها فتكون متأخرة عن مرحلة الملاك إلاّ أنّه لا مانع من تقييدها للملاك فإنّ التقييد يكون بلحاظ المدلول ومقداره ولو كان التقييد متأخراً رتبة ولا أقلّ من الإجمال باعتبار صلاحيته للتقييد، ليس هذا مُدعى الميرزا بل مدعاه: أنّ مدلول هذه القرينة ليس إلاّ بمقدار مرحلة الحكم والباعثية أي القضية الأولى فهي لا تقيّد القضية الثانية ولا تصلح لاجمالها أيضاً كما أتضح مما سبق.

والصحيح في منع هذا الطريق: انكار أصله الموضوعي، فإنّ الخطاب يدلّ على الحكم والطلب أولاً وبالذات وتكون دلالته على الملاك في طول ذلك أي يكون ثبوت الحكم هو الدال على ثبوت الملاك . وهكذا أتضح أنّه لا يمكن تصحيح العبادة المزاحمة بالملاك بل يتوقف التصحيح على اثبات الأمر فيها بأحد الوجهين المتقدمين أي الأمر العرضي أو الأمر الترتبي والذين تقدّم ثبوت أولهما في الفرع الأول وثبوت الثاني في الفرع الثاني.

وهكذا ينهار الإعتراض الأول على الثمرة.

الاعتراض الثاني: على الثمرة عكس الأول وهو دعوى صحة العبادة حتى على القول بالاعتضاء، لأنّ النهي المتعلق بالعبادة المزاحمة يكون غيرياً وهو لا يقتضي الفساد.

وقد أوضح هذا المعنى المحقق النائيني (قده) والسيد الأستاذ بأنّ النهي الغيري ما كان من أجل الغير وليس لملاك في متعلّقه بل متعلّقه على ما هو عليه من الملاك

الفعلي فيكون ايقاعه صحيحاً باعتبار الملاك الموجود فيه^١.
وفيه — أولاً — أنه إن أُريد بالملاك المحبوبة فستحيلة بناءً على الاقتضاء، لأنَّ
القائل به يدعي وجود مبغوضية في الضد وهي لا تجتمع مع المحبوبة، وإن أُريد بالملاك
مجرد المصلحة فهي لا تصلح للمقرية لما تقدمت في مباحث التعبدية والتوصلي أن
قصد المصلحة بما هي هي ومن دون اضافته الى المولى لا يكون مقرباً وفي المقام تكون
المصلحة مضافة الى المولى باضافة البغض لا الحب فلا يمكن الاتيان بها من اجله^٢.
وثانياً — هذا فرع امكان اثبات وجود الملاك واحرازه في الفرد المزاحم وقد تقدم
أنه بعد سقوط الأمر بالعبادة المزاحمة لا يمكن اثبات وجود الملاك فيها وبناءً على
الاقتضاء لا يمكن احرازه حتى بنحو الترتب لمكان النهي^٣.
وهكذا يتضح عدم ورود شيء من الاعتراضين على ثمرة القول بالاقتضاء فإنه في

١- محاضرات في أصول الفقه، ج ٣، ص ٤٩.

٢- الأأن هذا البغض غيري ناشئ من فوات ملاك الأهم فلا ينافي التقرب بالمهم في قبال ان يتركه أيضاً فيخسر المولى كلا الملاكين.
فالخاص: اضافة فعل الى المولى يعقل كلما كان حال المولى على تقدير الفعل أحسن من حاله على تقدير عدمه ولا اشكال في ان فعل المهم على
تقدير ترك الأهم أحسن للمولى من تركها معاً والمفروض ان النهي عنه ليس نفسياً لتكون مخالفته عصبانياً وقبيحاً فيمنع عن التقرب
٣- الأمر الترتبي بالمهم مشروطاً بترك الأهم لا ينافي محبوبة أو وجوب ترك المهم الموصل الى الأهم - بناءً على اختصاص الوجوب الغيري
بالمقدمة الموصلة - كما لا ينافي وجوب الأهم نفسه لان الأمر بالمهم المشروط بترك الأهم انما يمنع بحسب الحقيقة عن تحقق الترك غير الموصل
ولا يمنع عن تحقيق الترك الموصل. ومنه يعرف انه اذا توقف خارجاً فعل واجب أهم على ترك واجب مهم لم يكن من باب التعارض بل
التزاحم حتى على القول بوجود مقدمة الواجب على مستوى عالم الحب والبغض.
لا يقال - اذا وجب الشرك الموصل مطلقاً حرم ضده العام مطلقاً أي حرم الفعل حتى في فرض ترك الأهم فيلزم اجتماع الامر والنهي
والمحبوبة والمبغوضية.

فانه يقال - اولاً - لوجه لا يفرض نشؤ الأمر بفعل عن المحبوبة دائماً بل قد ينشأ عن وجود ملاك ملزم فيه يمكن تحقيقه فيأمره المولى من
اجل عدم تفويته ولو فرض عدم محبوبيته اصلاً بل مبغوضيته الغيرية كما في المقام بناءً على الاقتضاء.
وثانياً - بناءً على ان مدرك القول بالاقتضاء هو مقدمة عدم الضد وحكم الوجدان بوجود المقدمة بمعنى محبوبيتها الغيرية فللقائل
بالاقتضاء ان يمنع عن حكم الوجدان بالوجوب فيما اذا كان في الضد ملاك لزمي محبوب في نفسه للمولى وسوف يأتي التزام الاستاذ
قدس سره الشريف وفقاً لصاحب الكفاية «قده» مثل هذا الاستثناء عن وجوب المقدمة في بحوث اجتماع الأمر والنهي عند
التمرض لحكم الخروج عن الدار المنصوبة التي دخلها المكلف بسوء اختياره.

وهكذا يظهر صحة الاعتراض الثاني الذي وجهته مدرسة المحقق الثاني قده في المقام على ثمرة بحث الضد، نعم إذا قلنا
باقتضاء الأمر بشيء للنهي عن ضده بلحاظ عالم الحكم والاعتبار أو بلحاظ عالم الارادة أو الكراهة بوصفها فعلاً نفسانياً لا مجرد
المحبوبة والمبغوضية وقلنا بامتناع اجتماع الأمر والنهي - أي امتناع الأمر بصرف الوجود والنهي عن فرد - لم يمكن الأمر بال ضد
بناءً على الاقتضاء ولعل نظر الأستاذ - قدس سره الشريف - الى ذلك.

الفرع الأول وهو ما إذا كانت العبادة المزاحمة واجباً موسعاً تكون العبادة على الاقتضاء فاسدة وعلى العدم صحيحة لوجود أمر بها في عرض الأمر بالضد الآخر، وفي الفرع الثاني وهو ما إذا كانت العبادة المزاحمة واجباً مضيقاً أيضاً تكون العبادة فاسدة على الاقتضاء وصحيحة على العدم بناءً على إمكان الترتب كما هو الصحيح على ما يقع الحديث فيه إنشاءً لله.

بل يمكن صياغة ثمرة القول بالاقتضاء بنحو أوسع يكون بطلان العبادة المزاحمة أحد مظاهرها وذلك بأن يقال: أنه على الاقتضاء يدخل الخطابان بالضدين في باب التعارض^١ لأن الأمر بالأهم منها يقتضي النهي عن الآخر فيعارض الأمر به وبناءً على عدمه والقول بإمكان الترتب يدخلان في باب التزاحم بينهما في مقام الإمتثال. ومن نتائج ذلك أنه على القول بالتعارض يحكم بفساد العبادة باعتبار عدم وجود ما يحرز به الملاك عادة بخلافه على القول بعدم الاقتضاء.

١ - أتضح مما سبق أن حصول التعارض بين الخطابين لا يكفي فيه القول بمقدمة ترك أحد الضدين لفعل الآخر والقول بوجود المقدمة - الملازمة - بل لابد من القول بالملازمة حتى فيما إذا كان في الضد ملاك لزومي في نفسه وقد عرفت الإشكال في الأمور الثلاثة كلها.

الفصل الرابع

«مبحث الترتب»

بعد هذا ننتقل الى البحث عن امكان الأمر بالضد المهم بنحو الترتب. والحديث عن ذلك يقع في عدة جهات:

الجهة الأولى — انّ الغرض من هذا البحث اثبات الأمر بالمهم مترتباً على ترك الأهم، والثمره المقصودة من ذلك انه على القول بامكان الترتب لا يدخل الخطابان المتعلقان بالمتزاحمين في باب التعارض لعدم التعارض بينها بحسب الجعل الذي هو مدلول الخطاب لأنّ كلّ خطاب مقيد بالقدرة على متعلقه وفي موارد التزاحم لا توجد للمكلف إلاّ قدرة واحدة لو صرفها في كلّ منها ارتفع موضوع الآخر وهذا هو البيان الأولي الساذج لتقريب عدم التعارض وسوف يأتي تعميقه وشرح نكاته.

وأما بناءً على عدم امكان الترتب فتقع المعارضة بين الخطابين ويدخل موارد التزاحم في التعارض بين الدليلين، إذ يكون سقوط أحد الخطابين ممّا لا بدّ منه وإلّا يلزم طلب الضدين المستحيل.

والسيد الأستاذ قد جعل الثمرة لبحث الترتب عبارة عن صحة العبادة المزاحمة مع الأهم مطلقاً وكذلك صحة العبادة الموسعة المزاحمة مع الواجب المضيق بناءً على مبنى المحقق النائيني (قده) من استحالة الأمر بالجامع الموسع للفرد، المزاحم، لاستحالة

التقييد به المستلزم لاستحالة الاطلاق له.

ولكن الأفضل على ضوء ما تقدم جعل الثمرة بالنحو الأوسع و يكون بطلان العبادة وصحتها أحد مظاهر وآثار تلك الثمرة.

كما أنه بناءً على مسلك السيد الأستاذ من انكار شرطية القدرة في التكليف لامن باب حكم العقل بالقبح ولا من باب تقييد الخطاب بالقادر روحاً ولباً وإنما هي شرط في التنجيز العقلي ولزوم الاطاعة. أقول: بناءً على هذا المسلك الذي سلكه الأستاذ لا تبقى ثمرة للبحث عن امكان الترتب وعدمه، إذ طلب الضدين في عرض واحد يكون ممكناً على هذا القول، لأنه ليس بأكثر من طلب الفعل من العاجز بل نكتة استحالته إنما هو العجز وعدم امكان الجمع بينها فلا موجب لسقوط الأمر بالضد بل يبقى الأمر على الضد المهم في عرض الأمر بالأهم، فشرط تأثير الترتب في الثمرة المقصودة أن يكون الخطاب مقيداً بالقدرة بحيث لا يمكن التكليف بغير المقدور كما هو الصحيح. وقد تقدمت مثلاً في بعض الأبحاث السابقة أن الخطاب ولو كان مدلوله عبارة عن اعتبار الفعل في ذمة المكلف، له ظهور في أنه بداعي الجذ وليس هزلاً وذلك الداعي الجذّي هو التحريك والباعثية، ومن الواضح أن هذا الظهور العرفي لو سلم كان مدلول الخطاب مقيداً بالقدرة لا محالة إذ لا يعقل الباعثية والمحركة نحو غير المقدور.

وأمّا ما أفاده من الثمرة في العبادة الموسعة بناءً على استحالة اطلاق الأمر العرضي للفرد المزاحم منها مع الواجب المضيق فقد تقدم دفعه وأنه ليس تطبيقاً صحيحاً لقاعدة استحالة الاطلاق حيث يستحيل التقييد.

وهكذا يتضح: أن ما ينبغي جعله ثمرة للبحث عن امكان الترتب هو الصياغة العامة التي ذكرناها، وهي دخول الأمر بالمتزامين في باب التعارض على القول بالاستحالة وعدم دخولها في ذلك على القول بالامكان، لا الصياغة التي أفادها الأستاذ من تصحيح الضد العبادي. والصياغتان كلاتهما مبنيتان على أصلين موضوعيين.

أولهما: — أخذ القدرة قيداً في التكليف إذ من دونه لا مانع من الأمر بالضدين في عرض واحد ومعه لا موضوع للتعارض، كما أنه سوف يكون الضد العبادي ذا أمر

عرضي فتصحح به العبادة سواءً كان الترتب ممكناً أم لا .
 ثانيهما: — أن لا يكون الأمر بالشيء مقتضياً للنهي عن ضده وإلا فلامحالة يكون
 هناك تعارض بين الأمر بالضد مع النهي عنه سواءً قيل بإمكان الترتب أم لا، كما أنه
 لا يقع الضد عبادياً سواءً قيل بإمكان الترتب أم لا لمكان النهي وعدم إمكان التقرب
 بالملك محضاً على ما تقدم.

والصياغة الأولى تمتاز على الثانية من ناحيتين:

الأولى — أنّ الثانية من متفرعات الأولى وشؤونها إذ لا تكون صحة الضد
 العبادي سواءً فيما إذا زاحم الواجب الأهم أو الواجب المضيّق — وقلنا بعدم إمكان
 الأمر بالجامع الموسع — على القول بإمكان الترتب إلا باعتبار عدم المعارضة بين
 الخطابين، وأما بناءً على استحالة الترتب فيكون هناك تعارض بينها وبالتالي لا يمكن
 تصحيح الضد العبادي.

الثانية — أنّ الصياغة الأولى للثمرة أعم من الثانية بحيث تثبت حتى على تقدير
 عدم ثبوت الثانية، كما إذا افترضنا أنّ المدلول الالتزامي لا يسقط عن الحجية بعد
 سقوط المطابقي، فإنّه على ذلك يكون الضد العبادي صحيحاً حتى لو قيل باستحالة
 الترتب فلا تثبت الثمرة بصياغتها الثانية إلا أنّها تثبت بالصياغة الأولى إذ يكون هناك
 تعارض بين الخطابين على القول بالاستحالة فيحكم قوانين التعارض على الخطابين.

ثمّ أنّ التعبير الجاري على كلام السيد الأستاذ لتقريب الثمرة بحاجة الى شيء
 من التعديل حيث جعل ثمرة القول بإمكان الترتب تصحيح الضد العبادي مع أنّه
 لا وجه لتخصيصها به سواءً جعلنا الثمرة بالصيغة الأولى الشاملة أو بالصيغة الثانية. أمّا
 على الأول: فلوضوح أنّ دخول الخطابين في التعارض بناءً على الاستحالة وعدمه بناءً
 على الإمكان لا يختصّ بما إذا كان الخطابان تعبيدين أو توصليين أو مختلفين. وأمّا على
 الثاني: فلأنّ الضدّ حتى لو كان توصلياً يمكن تصحيحه وإثبات الاجتزاء به بناءً على
 إمكان الترتب، نعم لو فرض القول بعدم سقوط الدلالة الالتزامية بعد سقوط الدلالة

المطابقية وقلنا بأن الملاك لا يمكن التعبد به بل لابد من الأمر في تصحيح العبادة، لم يكن الإجتزاء بالضمة التوصلي مبنياً على الترتب بل مع استحالته أيضاً يجتزأ به باعتبار توفره على الغرض والملاك المنكشف بالدلالة الإلزامية للخطاب.

الجهة الثانية — أن كل خطابين سواء كانا متعارضين أم لا — قد لا يكون أحدهما رافعاً لموضوع الآخر، كخطاب صلّ وضمّ أو خطاب صلّ ولا تصلّ. وقد يكون أحدهما رافعاً لموضوع الآخر، وهذا الأخير يكون بأحد أنحاء خمسة ذكرناها تفصيلاً في مباحث تعارض الأدلة ونجملها في المقام فنقول:

الأول — أن يكون أحد الحكمين يجعله رافعاً للآخر، ومثاله ما إذا سلمنا فقهماً بالكبرى القائلة بعدم دخول مال زكوية واحدة في نصابين، وقلنا بأن النصاب المتقدم لا يمكن تجاوزه وإهماله، وافترضنا أن الإبل بلغت عشرين وهو النصاب الرابع وفيه خمس شياه ولكن معلقاً على مرور الحول، وافترضنا أنه على رأس ستة أشهر من الحول أصبحت خمساً وعشرين إبلاً وهو النصاب الخامس، فإنه في مثل ذلك بناءً على القاعدة المذكورة سوف يكون دخول الإبل في النصاب الأول رافعاً لحكم النصاب الثاني رغم عدم فعلية حكم النصاب الأول بعد.

الثاني — أن يكون أحد الحكمين رافعاً بفعلية مجعوله للحكم الآخر، كما إذا افترضنا أن الفعل المنذور أصبح مرجوحاً فإنه يرتفع عندئذ وجوب الوفاء بالنذر لأنه قد أخذ فيه رجحان متعلقه أو عدم مرجوحيته على أقل تقدير، وكذلك الحال في وجوب الوفاء بالشرط.

الثالث — أن يكون أحد الحكمين رافعاً بوضوئه وانكشافه للحكم الآخر، كما إذا جعلت الغاية في الأصول العملية الانكشاف والعلم الوجداني فإنها ترتفع بوصول الحكم الواقعي لابوجوده واقعاً. وكذلك حكم حرمة الافتاء بغير علم يرتفع بالعلم لبالوجود الواقعي للحكم.

الرابع — أن يكون أحد الحكمين رافعاً للآخر بتنجزه، كما إذا فسرنا الغاية في الأصول العملية بالمنجز فإنه حينئذ يكون الحكم الواقعي المنجز ولو بغير العلم الوجداني رافعاً لها ووارداً عليها، وكذلك من أمثلة ذلك ما إذا قلنا في باب الزكاة باشتراط كون

المال الزكوي جائز التصرف وغير ممنوع عن التصرف فيه شرعاً خلال الحول فإن المنع الشرعي إنما يتحقق بتنجز حرمة التصرف بنذر أو غير ذلك عليه وبه يرتفع الحكم بالزكاة.

وكذلك من أمثلته ما إذا كان الحكم مقيداً بالقدرة الشرعية، كما إذا قيد وجوب الوضوء بالماء على كون التصرف فيه مقدوراً شرعاً فإن حرمة التصرف فيه أو وجوب بذله لحفظ النفس المحترمة مثلاً يكون رافعاً لوجوب الوضوء بتنجزه لامحالة.

الخامس — أن يكون الحكم بامثاله رافعاً للآخر، كما في التكليف بالكفارات فإنه بامثال الأمر بالصوم وعدم الافطار يرتفع وجوب الكفارة.

وفي المقام إذا تزامم واجبان كالازالة والصلاة فإذا قلنا بإمكان الترتب كان امتثال الأهم هو الرفع للأمر بالمهم لاجعله ولا فعلية مجعوله ولا وصوله أو تنجزه. وأما على القول باستحالة الترتب فالتقييد بعدم الامتثال لا يرفع محذور الاستحالة والامتناع بل لا بد من التقييد أكثر من ذلك. والصحيح حينئذ هو التقييد بعدم تنجز الأهم لا بعدم وصوله أو بعدم فعليته فإنه بهذا المقدار من التقييد يرتفع محذور الامتناع من البين لأن جعل الأمر بالمهم مقيداً بعدم تنجز الأهم غير ممتنع بل معقول فيكون اطلاق خطاب المهم لحالة عدم تنجز الأهم غير ساقط فيكون المتزاممان من القسم الرابع بناءً على هذا المسلك.

لا يقال — هذا إنما يتم لو كان ملاك أخذ القدرة في التكليف هو قبح تكليف العاجز وكونه احراجاً له على العصيان مثلاً، وأما لوقلنا بأن ملاك التقييد هو استحالة البعث والتحرك نحو غير المقدور بعد استظهار أن التكليف مهما كانت صياغته التعبيرية إنما هو بداعي جذبي هو الباعثية والمحركة.

أقول: بناءً على هذا المسلك الذي هو الصحيح في تخريج شرطية القدرة في الخطابات. لا يكفي تقييد الأمر بالمهم بعدم تنجز الأهم في رفع الامتناع بل يتعين تقييده بعدم فعلية الأهم كي لا يلزم التحريك والبعث نحو الضدين.

فإنه يقال: الباعثية والمحركة التي قلنا أنها هي الداعي وراء التكاليف والتي على أساسه لا تشمل التكاليف غير القادر يمكن أن يُراد بها أحد معانٍ.

الأول — أن يكون مصحح التكليف والداعي عليه — الذي هو المراد التكويني من التكليف — الباعثية أعني انبعاث المكلف انبعثاً فعلياً مطلقاً، وهذا المعنى وإن كان صالحاً لتقييد الخطاب والتكليف بالقادر لفرض استظهاره من الدليل غير أنه واضح الفساد في نفسه، إذ لو كان داعي المولى هو الانبعاث الفعلي فهذا لا يكون إلا في حق المكلف المنتقاد دون العاصي فإنه لا يتحرك من التكليف فلو كان الداعي هو الانبعاث الفعلي كان معناه عدم إلتفات المولى الى وجود العاصي .

الثاني — أن يكون الداعي من التكليف الانبعاث على تقدير الانقياد، بأن يكون التكليف بداعي أن ينقاد المكلف فينبعث. وهذا المعنى أيضاً غير تام، لأنه وإن كان صالحاً لتخصيص الخطاب بالقادر الذي يتعقل في شأنه الانقياد والانبعاث إلا أنه يستلزم تخصيص الخطاب بغير الجاهل بالحكم خصوصاً إذا كان جهله مركباً، فإنه حتى لو كان منقاداً لا ينبعث بالخطاب ولا ينقاد به إلا بالوصول، فلواستظهر من الخطاب داعي أن ينقاد المكلف وينبعث كان مخصوصاً بمن علم بالتكليف وهو تصويب باطل.

الثالث — أن يكون التكليف بداعي الانبعاث على تقدير الانقياد والوصول والتنجز و يكون الوصول والتنجز قيداً في المراد لا الإرادة، أي يريد بالتكليف أن يصل الى المكلف فينقاد فينبعث. وهذا المعنى لو استظهر من الدليل لا يوجب تخصيص الخطاب بالعالم بل يشمل الجاهل أيضاً، نعم لا يشمل العاجز لأنه حتى لو وصل إليه لما أمكنه الانقياد.

الرابع — أن يكون الداعي هو الانبعاث الاقتضائي أي أن يكون صالحاً للمحركية لولا المزاحم والمانع وهذا هو وجه اشتراط القدرة الشرعية في الخطاب.

فإنه لو استظهر من التكليف أنه بداعي جعل ما يقتضي التحريك والانبعاث لولا المزاحم لا التحريك الفعلي كان الخطاب غير شامل لموارد عدم القدرة شرعاً ولو كانت القدرة العقلية محفوظة.

الخامس — أن يكون الداعي انبعاث كل مكلف نحو المطلوب حسب درجة انقياده، فيكون الغرض من التكليف بالنسبة الى من لا ينقاد إلا بالوصول أن يصل

إليه فينقاد وبالنسبة إلى من ينقاد بمجرد الظن والإحتمال أن ينقاد حتى لو لم يصل إليه هذه هي الاحتمالات الخمسة في تصوير الداعي من وراء التكليف، ومن الواضح أن تقييد الأمر بالضد المهم - بناءً على استحالة الترتب - بعدم تنجز الأمر بالضد الآخر الأهم على الاحتمال الأول والثاني لا يجدي في رفع الامتناع، إذ لو كان التكليف مقيداً بالقدرة من جهة كونه بداعي الانبعاث الفعلي أو على تقدير الانقياد فهو غير معقول بلحاظ الضدين إذ لا يمكن الانبعاث إليهما حتى إذا كان يريد الانقياد بل لا بد من تقييد كل منها بعدم فعلية الآخر. وأما بناءً على الاحتمال الثالث والرابع فلإمناع من التكليف بالضد المهم على فرض عدم وصول الأهم، لأن المولى وإن كان واقعاً مريداً للأهم إلا أن إرادته لا تعني أكثر من داعي تحريك المكلف نحو الأهم على تقدير وصوله إليه وانقياده، ومثل هذا الداعي لا يمنع عن داعي الانبعاث نحو المهم في فرض عدم وصول الأهم إلى المكلف ولا يلزم من وجودهما الانبعاث والتحريك نحو غير المقدور إذ لا يصل الأهم إلا ويرتفع المهم.

وأما الاحتمال الخامس - فهو يقتضي إمكان الأمر بالمهم في فرض عدم وصول الأهم وكان بحيث لا ينقاد منه المكلف بحسب درجة اهتمامه بالانقياد للمولى، وأما إذا كان انقياده بدرجة بحيث ينقاد من التكليف المحتمل كان الأمر بالمهم مع احتمال الأهم غير ممكن ولو فرض تقييده بعدم تنجزه، باعتباره مستلزماً لوجود داعيين مولويين للانبعاث نحو الضدين وهو غير معقول. وهذا يتضح الفارق بين المقام بناءً على امتناع الترتب وبين موارد التعارض الأخرى - كموارد اجتماع الأمر والنهي بناءً على الامتناع - فإنه في تلك الموارد يُقيد كل تكليف بعدم الآخر واقعاً لا بعدم تنجزه فإن الامتناع هنالك في مركز أسبق من الحكم والتكليف وهو مركز الملاك ومباديء الحكم أي الحب والبغض حيث يستحيل ثبوتاً اجتماع حب وبغض في موضوع واحد قبل النظر إلى عالم التنجز واطاعة العبد، وأما في المقام فباعتبار تعدد موضوع كل من الأمرين فلا امتناع ولا تعارض من ناحية مباديء الحكم - فيما إذا لم يُبين على اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده - وأما من جهة نفس الحكم والتكليف بالضدين فلو اقتصرنا على ما يقال من أن الحكم هو مجرد اعتبار لأكثر

فلامتناع في التكليف بالضدين حتى في عرض واحد فضلاً عما إذا قيّد أحدهما بعدم وصول وتنجز الآخر. نعم بلحاظ حكم العقل باستحقاق الامتثال لابتداءً من تقييد أحد الاستحقاقين بعدم الآخر. وأمّا إذا لاحظنا ما يكشف عنه الحكم من الداعي واستظهرنا أنه بداعي البعث والتحرك الذي لا يعقل بالنسبة الى غير المقدور — كالضدين معاً — فالامتناع مبني على أحد التفسيرين الأول أو الثاني لداعي الانبعاث على ماتقدم، وأمّا على التفسيرين الثالث أو الرابع بل الخامس أيضاً لو فرض عدم كون المكلف منقاداً بدرجة يكفي احتمال التكليف لتحريكه فلا مانع من التكليف بالضدين معاً مع تقييد المهم بعدم وصول الأهم، فلا يكون الساقط من اطلاق الأمر بالمهم إلا بمقدار ما إذا فرض تنجز الأهم.

الجهة الثالثة — استدلال للقول بإمكان الترتب بالنقض بما ثبت في الفقه من عدم سقوط الأمر بالصلاة الرباعية مثلاً حتى إذا وجب على المكلف أن يسافر بنذر أو غيره وقد عصي ذلك، فإنه في مثل ذلك أمّا أن يقال بسقوط الصلاة رأساً أو بثبوت صلاة ثنائية في حقه أو بثبوت صلاة رباعية على تقدير أن لا يسافر؟ والأولان خلاف الضرورة الفقهية، والثالث هو الترتب إذ معناه أنه مكلف بالسفر وهو على حدّ التكليف بالازالة الأهم ومكلف على تقدير عدم السفر بالصلاة الحضريّة الرباعية على حدّ التكليف بالصلاة على تقدير عدم الازالة.

ونظيره فرع آخر وهو ما إذا كان الواجب الإقامة ولكن المكلف سافر فإنه لا اشكال فقهيّاً في وجوب الصلاة الثنائية عليه في السفر على تقدير عدم الإقامة وهو من الترتب. ونظيره أيضاً ما إذا وجب السفر في شهر رمضان فإنه إذا لم يسافر لا اشكال فقهيّاً في عدم سقوط الصوم عنه على تقدير عدم السفر وهو من الترتب أيضاً.

ولنا حول هذا النحو من الاستدلال ثلاث تعليقات:

التعليق الأول — أنّ الفروع الفقهية هذه كلّها أجنبية عن الترتب، لأنّ هناك

علاقين بين الخطابين في موارد الترتب:

الأولى: أنّ الأمر بالأهم يستدعي — بامتثاله — رفع موضوع الأمر بالمهم باعتبار

ترتبه على عدم الإتيان بالأهم.

الثانية - أنّ كلاً من الأمرين الأهم والمهم يقتضي من المكلف - عند فعلية شرط المهم - تحركاً يعاكس ما يقتضيه الآخر باعتبار التضاد بين المتعلقين فيكون كلّ منهما مطاردًا للآخر.

والعلاقة الأولى من العلاقتين هي المنشأ للقول بإمكان الترتب عند القائلين به حيث أنّه أستوجب توهم عدم التنافر والتعاقد بين الخطابين، والعلاقة الثانية هي المنشأ لتوهم الاستحالة عند القائلين بها، ومن البديهي أنّ الأمثلة المذكورة كلّها لا تحتوي إلاّ على العلاقة الأولى من هاتين العلاقتين، حيث يكون الأمر بالصلاة الرباعية مثلاً مترتباً على عدم السفر فيكون الأمر بالسفر مستديماً بامتناله رفع الأمر بالصلاة ولكنه لا تضاد بين المتعلقين كي تكون بينهما العلاقة الثانية، لأنّ الصلاة الرباعية وإن كانت مقيدة بالحضر وعدم السفر إلاّ أنّه من شرائط الوجوب بحسب الفرض فلا يكون تحت الطلب كي يكون الأمر به مطاردًا مع الأمر بالسفر ومقتضياً لتحرك المكلف باتجاه معاكس مع ما يقتضيه الأمر بالسفر كما كان في موارد الترتب، فكأن سوق هذه النقوض كان نتيجة لملاحظة العلاقة الأولى التي هي مجرد ترتب أحد الأمرين على عصيان الآخر مع أنّك عرفت أنّ هذه العلاقة منشأ القول بالإمكان للاستحالة.

التعليق الثاني:

إنّ الضرورة الفقهيّة في الفروع المذكورة أنّها تقوم على النتيجة وهي عصيان المكلف بترك الصلاة الرباعيّة في الفرع الأول والثانية في الفرع الثاني وترك الصوم في الفرع الثالث، ولكونها لا تعين كيفية تخريجها وصياغتها ثبوتاً وأنّها على أساس الأمر الترتبي، وعليه فيكون برهان استحالة الترتب منضماً الى هذه الضرورة الفقهيّة معينة لصياغة ثبوتية أخرى وهي يمكن تصويرها بأحد وجهين:

الأول: أنّ يكون هناك أمران عرضيان أحدهما بالسفر والآخر بالجامع بين السفر والصلاة الرباعيّة في الحضر - أو الشنائية في السفر أو الصوم في الحضر - فإننا قد تعقلنا في الأبحاث السابقة إمكان وجود أمرين أحدهما بالجامع تحييراً والآخر بالفرد تعييناً فيكون تارك السفر والصلاة معاً معاقباً بعقابين لمحالته لتركه مطلوبين

كانا مقدورين في حقّه، وأمّا لزوم ثوابين أيضاً لوجاء بالسفر باعتباره ممثلاً الأمرين معاً فلوفرض عدم الالتزام به فقهيّاً أمكن توجيهه بأنّ الأمرين باعتبار نشؤوهما عن مصلحتين لا يمكن إلاّ تحصيل أحدهما دائماً فلا يكون عليها إلاّ ثواب واحد، وإنّما اقتضيا التكليف بالصياغة المذكورة التي يتعدد فيها الأمر لمجرد الفرار عن محذور طلب الضدين غير المقدور للمكلّف.

الثاني - أن يقال بتحريم الجمع بين التركين، ترك السفر وترك الصلاة الرباعية، ويكفي في تصحيح قرينة العمل قصد التخلص من الحرام إذا كان متوقفاً عليه كالوضوء من أجل مسّ المصحف مثلاً، فيكون فعل الصلاة قريباً بهذا الاعتبار ويكون تارك السفر والصلاة معاً معاقباً بعقابين لتركه واجباً وفعله حراماً.

التعليق الثالث - أنّ النقضين الأولين من هذه النقوض مبنيان على القول بكون السفر والحضر من شرائط وجوب التمام والقصر، وأمّا لوقلنا بأنّها قيدان في الواجب والوجوب مطلق متعلق بالجامع بين الرباعية الحضرية والثنائية السفرية فلا ترتب أصلاً، بل هناك أمران من أول الأمر بالسفر والجامع المذكور ولا ترتب بينها ولا تضاد بين متعلقها إذ السفر يمكن أن يجتمع مع الجامع المذكور كما هو واضح.

نعم هذا المسلك ليس هو المسلك المتعين بل هناك مسلك آخر يرى بأنّ السفر والحضر من شرائط التكليف بالرباعية أو القصر، وقد يشكّل بناءً عليه بمن كان حاضراً أول الوقت مسافراً آخره من أنّه لو كان شرط التكليف بالرباعية ان يكون المكلف حاضراً في تمام الوقت لزم عدم تكليفه في المثال المذكور بها مع وضوح أنّه لوصلّى قبل سفره كان مصداقاً للواجب، ولوفرض أنّ الشرط هو الحضر ولو في أول الوقت لزم القول بوجوب الرباعية عليه قبل أن يسافر وكونه عاصياً فيما إذا سافر من دون الصلاة مع أنّه ممّالاً يلتزم به أحد.

والجواب: بافتراض تقييد زائد في دليل التكليف وشرطه بأنّ نقول مثلاً أنّ الشرط هو الحاضر في أول الوقت إضافة الى شرط آخر هو أنّ لا يسافر بعد ذلك سفرّاً غير مسبوق بالصلاة الرباعية، فلوم يسافر أصلاً أو سافر سفرّاً مسبوقاً بالصلاة الرباعية كان التكليف بالرباعية فعلياً عليه من أول الأمر وكانت صلواته الرباعية مصداقاً

للوأجل، لأنه في الصورتين لم يقع منه سفر غير مسبوق بالصلاة وأما لو سافر سافراً غير مسبوق فلا يكون عليه تكليف بالرابعة من أول الأمر.

الجهة الرابعة — استدل على إمكان الترتب بالطولية بين الأمر بالمهم مع الأمر بالأهم فلا مانع من اجتماعهما، نظير ما يقال في الجمع بين الأحكام الظاهرية والواقعية من عدم التمانع والتنافي بينها لأن مرتبة الحكم الظاهري متأخرة عن الحكم الواقعي المضاد أو المماثل. وقد ذكر في تقريب ذلك وجوه:

الأول — ما ذكره المحقق الاصفهاني (قده) نقلاً عن بعض القائلين بإمكان الترتب وحاصله:

إن الأمر بالمهم في مرتبة متأخرة عن الأمر بالأهم فيكون اقتضائه الإتيان بالمهم في غير مرتبة اقتضاء الأمر بالأهم بل في رتبة متأخرة، وذلك لأن الأمر بالمهم مترتب على ترك الأهم وهذا الأخير في رتبة فعل الأهم — بناءً على أن النقيضين في رتبة واحدة — وفعل الأهم متأخر عن الأمر بالأهم واقتضائه لأنه معلول له فيكون الأمر بالمهم واقتضائه لفعل المهم متأخراً عن الأمر بالأهم واقتضائه فلا محذوراً. وهذا التقريب يمكن أن يُورد عليه بعدة وجوه:

الأول — النقض بما إذا قيدنا الأمر بالمهم بامتنال الأهم لابعصيانه، فإنه سوف تكون رتبة الأمر بالمهم متأخرة عن رتبة الأمر بالأهم، مع أنه لا إشكال في استحالته حتى عند القائل بإمكان الترتب.

وهذا النقض غير وجيه بهذه الصياغة، إذ يدفعه: أنه على تقدير إتيان الأهم يكون فعل المهم غير مقدور في نفسه إذ الضد المقيّد بوجود الضد الآخر ممتنع في نفسه فيكون الأمر به أمراً بالمتنع في نفسه وليس من قبيل الأمر بالضعف المقدور في نفسه.

الثاني — النقض بما إذا قيد الأمر بالمهم باقتضاء الأمر بالأهم للامتثال أو قل بفعلية الأمر بالأهم فإنه في مثل ذلك سوف تتعدد رتبة الأمرين واقتضاءهما مع وضوح أن مشكلة تعلق الأمر بالضدين لا ترتفع بذلك.

الثالث — انَّ غائلة المنافاة والتضاد في اجتماع المتضادين تكمن في اجتماعهما في زمان واحد لاني رتبة واحدة، لأنَّها من شؤون وجود الضدين في الزمان ولذلك قلنا فيما تقدّم من الأبحاث بأنَّ استحالة اجتماع الضدين لا ترتفع حتى لو فرض الطولية بينهما كما لو كان أحدهما علّة للآخر، ففي المقام اجتماع اقتضاء الأمرين بالضدين في زمان واحد يكون مستحيلاً ولو كان في رتبتين، فإنَّ ملاك الاستحالة المعية في الزمان لاني الرتبة وغاية ما يثبت بهذا التقريب عدم المعية في الرتبة.

الرابع — انَّ الأمر بالمهم واقتضائه لفعل المهم وإن كان في طول ترك الأهم ولكن ترك الأهم ليس في رتبة فعله ليكون في طول الأمر به، لأنَّ قانون انَّ التقيضين في رتبة واحدة غير صحيح على ماضى في مبحث مقدمية ترك أحد الضدين للآخر فلا تعدد مرتبة الأمرين.

وهذا الجواب يمكن رده بتغيير الصياغة وذلك بأنَّ يقال: انَّ المرتب عليه الأمر بالمهم ليس هو ترك الأهم بل عصيانه وهو عنوان انتزاعي يتقوم بالأمر بالأهم إذ من دونه لا يتعقل العصيان فيكون متقدماً عليه بالطبع من باب انه كلاً وجد العصيان كان الأمر بالأهم موجوداً دون العكس.

الخامس — انَّ هذا التضاد بين الأمرين ليس ذاتياً وإنما باعتبار التضاد بين متعلقها أي الصلاة والازالة مثلاً فتعدد الرتبة بين نفس الأمرين لا يدفع مشكلة الأمر بالضدين التي هي منشأ التنافي بين الأمرين بل يتعيّن في رفع التنافي والتضاد العرضي بين الأمرين من علاج التضاد الذاتي بين المتعلقين بأن لا يكون من اجتماع الضدين في مرتبة واحدة. وحينئذ إذا قبلنا قانون انَّ التقيضين في رتبة واحدة أمكن العلاج المذكور، حيث يكون فعل المهم متأخراً عن الأمر به المتأخر عن ترك الأهم الذي هو في رتبة فعل الأهم فيتأخر المهم عن الأهم رتبة، وأما إذا أنكرنا ذلك بقيت الممانعة والمضادة بين المتعلقين على حالها فيكون الأمر بها ولو في رتبتين أمراً بالضدين. نعم الأمر بالأهم يتطلّب هدم موضوع الأمر بالمهم إلاَّ انَّ هذه نكتة مستقلة للقول بإمكان الترتب سوف يأتي ذكرها في برهان مستقل.

التقريب الثاني — انَّ الأمر بالمهم معلول لعصيان الأهم وسقوط الأهم أيضاً

معلول لعصيان الأهم — أو ما هو لازمه وهو انتفاء الموضوع وعدم الامتثال ولو بنحو الشرط المتأخر — لأنَّ العصيان كالامتثال سبب للسقوط، إذن فالأمر بالمهم مع سقوط الأهم في رتبة واحدة لأنَّهما معلولان لشيء واحد وهذا يعني أنَّه في رتبة الأمر بالمهم لأمر بالأهم كي يقتضي الامتثال فلا يتنافى الأمران.

وهذا التقريب له بعض امتيازات على سابقه حيث أنَّه لا يحتاج فيه الى قانون انَّ النقيضين في رتبة واحدة، لأنَّنا لانطلق في هذا التقريب من انَّ الأمر بالمهم متأخر عن ترك الأهم فيكون متأخراً عن نفس الأهم والأمر به، بل ننتقل من انَّ مرتبة الأمر بالمهم هي مرتبة سقوط الأمر بالأهم لكونها معلولين لشيء واحد. كما أنَّه لا يرد على هذا الوجه ما قد يورد على سابقه من انَّ الأمر بالمهم وإن لم يكن يصعد الى مرتبة الأمر بالأهم ولكنَّ الأمر بالأهم ينزل الى مرتبة الأمر بالمهم، فإنَّ العلة وإن كانت أقدم من المعلول رتبة لكن معنى التقيد في الرتبة أنَّها هوانَّ العلة غير متقيد بالرتبة المتأخرة لأنَّه متقيد بالرتبة المتقدمة بل لها اطلاق ولذلك صحَّ أن يقال وجدت العلة فانضم اليها المعلول فهذا الايراد لو تمَّ لأبطل الوجه السابق حيث يستلزم فعلية الاقتضاء في كلِّ من الأمرين في الرتبة المتأخرة، ولكنه لا يرد على هذا الوجه لأنَّ هذا الوجه يثبت فيه سقوط الأمر بالأهم في رتبة الأمر بالمهم لأنَّ علته وهو العصيان علة لسقوط الأمر بالأهم فلا يجتمع الأمر بالأهم حتى باطلاقه مع الأمر بالمهم في مرتبة واحدة. ولكن يرد على هذا التقريب أيضاً:

أولاً — ماتقدّم من أنَّ غائلة اجتماع الضدين أو الأمر بالضدين لا ترتفع بتعدد الرتبة، لأنَّ الاستحالة تكمن في المعية الزمانية فلا ينفع عدم المعية في الرتبة لدفع المحذور.

وثانياً — مامضى أيضاً من أنَّ الاختلاف في الرتبة لو أفاد لوجب تصويره بين المتعلقين لابين الأمرين.

التقريب الثالث — انَّ الأمر بالمهم باعتباره مترتباً على عصيان الأمر بالأهم المترتب على الأمر بالأهم فلا يعقل مانعيته عنه ومزاحمته له إذ ما يكون وجوده في طول شيء آخر يستحيل أن يكون مانعاً عنه ورافعاً له، إذ لو كان مانعاً عنه في ظرف عدمه

كان مستحيلاً لأنَّ مانعيّة المعدوم مستحيلة، وإنَّ كان مانعاً في ظرف وجوده فظرف وجوده هو ظرف ثبوت الأول في الرتبة السابقة بحسب الفرض فانعيته عنه خلف بل يستلزم أن يكون عادماً لنفسه وهو مستحيل، وعليه فلا يمكن أن يكون الأمر بالمهم طارداً ومزاحماً للأمر بالأهم وهو معنى عدم المانعيّة والتضاد بينها ومعه لا وجه لفرض المطاردة من قبل الأمر بالأهم أيضاً، لأنَّ ملاك المطاردة هو التضاد وهو لو كان كانت المطاردة من الطرفين وإلاَّ فلامطاردة حتى من طرف الأهم للمهم.

ويرد عليه: أنَّ هذا التقريب مبنيّ على توهم أنَّ المطاردة بين الضدين من جهة المقدميّة وكون كلِّ منها مانعاً عن الآخر وأنَّ استحالة اجتماعهما استحالة بالغير إذ يلزم منه وجود المعلول مع عدم علته فيدفع باقامة البرهان على عدم المانعيّة في المقام باعتبار الطولية، ولكن قد تقدّم فيما سبق أنَّ استحالة اجتماع الضدين ليست استحالة بالغير بل استحالة بالذات^١.

الجهة الخامسة — أنَّ القول بالترتب عليه إشكال رئيس هو استلزام الأمرين بالضدين ولو بنحو الترتب لطلب الجمع بين الضدين وهو غير معقول، غير أنَّ هناك اشكالات أخرى جانبية قد تُورد على القول بالترتب لا بدَّ من تمحيصها:

الإشكال الأول — دعوى استحالة الترتب باعتبار أنَّ المترتب عليه الأمر بالمهم وهو عصيان الأهم أمّا أن يُؤخذ بنحو الشرط المتقدم أو المقارن أو المتأخر، أمّا أخذه بنحو الشرط المتقدم فيلزم منه أن يكون الأمر بالمهم فعلياً في الزمن الثاني بعد زمن العصيان وترك الأهم، وهذا خارج عن محل الكلام إذ ليس هو الترتب المبحوث عن امكانه واستحالاته إذ يقصد به أن يجتمع الأمران في زمان واحد لأنَّ يكون فعلية أحدهما في زمن متأخر عن زمن فعلية الأول. هذا مضافاً: إلى أنَّ موضوع البحث وقوع التزاحم بين واجبين مضيقين متضادين في الزمان الواحد بحيث لو فرض مضي جزء من ذلك الزمان بنحو تحقق به عصيان الواجب الأهم كان ذلك موجباً لمضي جزء

١ — بل ويرد عليه أيضاً بأنَّ امتناع اجتماع الأمر بالضدين أمّا كان من جهة التضاد بين متعلقها ولزوم طلب الضدين لا التضاد بينها بالذات ومن المعلوم أنَّ هذا الامتناع لا يرتفع إذا كان المتعلق لكلِّ منهما باقياً على مضادته لمتعلق الآخر فلا بدَّ من بيان لرفع محذور الجمع بين الضدين.

من زمن امتثال المهم أيضاً بحيث لا يمكن امتثاله بعد ذلك. وأمّا أخذه بنحو الشرط المقارن فغير ممكن أيضاً لاستلزامه أن يكون الأمر بالمهم مقارناً مع زمان عصيان الأهم الذي هو زمان امتثال المهم فيكون الأمر بالمهم معاصراً زماناً مع امتثاله وهو غير ممكن بل لا بدّ من تقدّم الأمر الباعث على الامتثال والانبعث، وأمّا أخذه بنحو الشرط المتأخر فلائنه يستلزم القول بإمكان الشرط المتأخر والواجب المعلق إذ يستلزم أن يكون الأمر بالمهم متقدماً زماناً على زمان عصيان الأهم الذي هو زمان امتثال المهم أيضاً فيكون كلّ من الشرط والواجب في الأمر بالمهم متأخراً عنه وهو مستحيل.

وهذا الإشكال بناءً على ماهو الصحيح من امكان الشرط المتأخر والواجب المعلق لاموضوع له، وأمّا بناءً على انكار ذلك فيلتزم بأخذ عصيان الأهم شرطاً مقارناً وما قيل من استحالته ولزوم تقدّم الأمر الباعث على الامتثال والانبعث مردود.

أولاً — بالنقض بسائر التكاليف، فإنّها تثبت في أول أزمنة الامتثال فلوالتزم فيها بتقدم الأمر على الامتثال زماناً وان زمان الواجب يكون متأخراً ولو أنّاً بنا نحو الواجب المعلق والمشروط بالشرط المتأخر — حيث أنّ القدرة على الواجب في ظرفه شرط للتكليف المتقدم في كل واجب معلق — قلنا به في المقام أيضاً.

وإن شئت قلت: الجمع بين ابطال الاحتمال الثالث — الشرط المتأخر — والاحتمال الثاني — الشرط المقارن — تهافت فإنّ القول بلزوم تقدّم الأمر على الامتثال زماناً يستلزم القول بالشرط المتأخر والواجب المعلق في الواجبات.

وثانياً — أنّه لا موجب للالتزام بلزوم انفكاك الأمر عن الامتثال، إذ لو كان ذلك من أجل ما ذكره صاحب الكفاية من أنّ الأمر يكون بداعي جعل الداعي في نفس المكلف نحو الامتثال وهو موقوف على حصول مباديه من التصور والتصديق بالفائدة والحزم والعزم وهي أمور زمانية لا بدّ من تحقّقها من سبق زمان فلا بدّ من تأخر الأمر عن تحقّق الداعي لامثاله.

ففيه — أنّ هذه المباديء لا يتوقّف تحقّقها على وجود الأمر وفعليته بل يمكن تماميتها قبل فعليته كما هو واضح.

وإنّ كان ذلك من أجل ما أفاده في تقريرات الميرزا (قده) من أنّ الأمر لا بدّ من

تقدمه زماناً على زمان حصول الامتثال وإلا لزم أمّا تحصيل الحاصل إذا كان الطلب في زمان وجود الامتثال المحقق أو طلب المستحيل إذا كان الامتثال في زمان الأمر معدوماً.

ففيه — أنّ ثبوت الأمر في زمن وجود الامتثال ليس طلباً للحاصل بل طلب لشيء غير حاصل بقطع النظر عن هذا التحصيل فطلب الحاصل أو الممتنع هو ذلك الطلب الذي يكون المطلوب حاصلًا أو ممتنعاً بقطع النظر عن ذلك التحصيل، كيف ولولا ذلك لورد النقص بالعلل التكوينية فإنّ المعلول موجود في زمان وجود العلة ولانفكاك بينهما في الزمان فيقال أنّ هذا يستلزم عليّة العلة لمعلول حاصل أي طلبه الحاصل تكويناً وهو مستحيل. بل لو تمّ هذا المحذور لورد حتى على تقدير القول بتقدم الأمر على الامتثال زماناً إذ لوبقي الطلب الى الزمن الثاني الذي هو زمن الامتثال كان بقاؤه تحصيلاً للحاصل وإن ارتفع وانقطع لم يكن يلزم امتثال اصلاً فيكون كما إذا بدا للمولى فرجع وجوبه.

وإن كان ذلك من أجل كون الطلب علة لوقوع الامتثال فلا بدّ وأن يكون متقدماً عليه. ففيه: أنّ هذا غاية ما يلزم منه التقدّم في الرتبة لافي الزمان.

وإن كان ذلك من أجل ما يقال: من أنّ الامتثال علة لسقوط الأمر والطلب فيستحيل أنّ يكون الأمر ثابتاً في زمن الامتثال وإلا لاجتمع ثبوته مع سقوطه وهو تهافت فلا بدّ من تقدّم الطلب على الامتثال زماناً.

ففيه: ما سوف يأتي في جواب بعض المناقشات الجانبية الآتية من عدم كون الامتثال موجباً لسقوط الأمر في آن الامتثال بل في طوله. وهكذا اتضح أنّ الاشكال الجانبي الأول في غير محله بل يعقل أنّ يكون العصيان شرطاً للتكليف بنحو الشرط المقارن فضلاً عن المتأخر.

إلاّ أنّه ربما يقال بعدم انحصار تخريج القول بالترتب في أخذ العصيان شرطاً بل يمكن أخذ العزم على العصيان شرطاً فتكون شرطيته بنحو الشرط المقارن معقولاً لاحتمال، غير أنّه لا بدّ من البحث عن أنّ هذا هل يستلزم محذوراً آخر أم لا؟ وهذا حديث نؤجله فعلاً الى مجال آخر.

الإشكال الثاني من الاشكالات الجانبية: أنه بناءً على القاعدة الميرزائية القائلة باستحالة الاطلاق إذا استحال التقييد لكون التقابل بينها بالعدم والملكية ربما يقال باستحالة الترتب وذلك بأحد تقريبين:

التقريب الأول - أن اطلاق الأمر بالمهم لحالتي عصيان الأمر بالأهم وامتناله مستحيل إذ يلزم منه طلب الضدين في عرض واحد فيكون تقييده بعصيان الأهم أيضاً مستحيلاً للتقابل بينها تقابل العدم والملكية.

وفيه: أولاً - النقص بالتكاليف كلها فأنها لا يمكن اطلاقها للعاجز باعتبارها بداعي جعل الداعي وهو غير معقول في حق العاجز فيلزم أن يكون تقييدها بالقادر مستحيلاً أيضاً لأن التقييد المقابل لذلك الاطلاق تقابل العدم والملكية.

وثانياً - أن استحالة التقييد هي الموجبة لاستحالة الاطلاق دون العكس لأن الوجه في هذا القانون هو أنه يشترط في التقابل بنحو العدم والملكية أن يكون المورد قابلاً للملكة التي هي الوجود كي يكون عدمها مقابلاً لذلك الوجود فليس مطلق عدم ذلك الوجود مقابلاً له بل عدمه الخاص أي في المورد القابل للبصر لا غير القابل له، فإذا كالعُمى مثلاً فإنه عبارة عن عدم البصر في المورد القابل للبصر لا غير القابل له، فإذا استحال الوجود وخرج المورد عن قابليته للاتصاف به لم يكن العدم صادقاً فيه أيضاً، كالحائض فإنه ليس بأعمى ولا بصير، وأما إذا كان المورد قابلاً للوجود ولكنه استحال عليه العدم لضرورة الوجود في حقه فهنالك تجب الملكية لأنها تستحيل، فالله سبحانه يستحيل فيه العمى ومع ذلك هو البصير بعباده، وعليه في المقام استحالة الاطلاق لا تنفع في اثبات استحالة الأمر بالمهم مقيداً بعصيان الأهم.

التقريب الثاني - أن تقييد الأمر بالمهم بحالة امتثال الأهم مستحيل لأنه من التكليف بغير المقدور فيكون الاطلاق بمعنى رفض هذا القيد المستتبع لشمول الأمر بالمهم لحالة عدم امتثال الأهم أيضاً مستحيلاً، لأنه إذا استحال التقييد استحال الاطلاق والقائل بالترتب يريد اثبات الأمر بالمهم في حال عدم امتثال الأهم وقد ثبت بهذه القاعدة استحالة ثبوته فيه.

وفيه:

أولاً — النقض أيضاً بسائر التكاليف فإنّ تقييدها بحالة العجز مستحيل فلا بدّ أن يكون اطلاقها المستلزم لثبوتها في حقّ القادر مستحيلاً وهذا يعني انه لا يمكن ثبوت التكليف أصلاً لافي حقّ العاجز ولا القادر.

وثانياً — أنّ ثبوت الحكم في مورد تارة: يكون ثبوتاً اطلاقياً الذي يكون بالاطلاق وعدم التقييد بالخصوصية المقابلة المفقودة في ذلك المورد، وأخرى: يكون ثبوتاً تخصيصياً الذي يكون بأخذ ذلك المورد وخصوصيته قيماً في الحكم.

والذي يكون استحالة التقييد موجباً لاستحالة أنّها هو الثبوت بالنحو الأول أي الثبوت الاطلاقي الذي يتقابل مع التقييد تقابل العدم والملكة، وأمّا الثبوت التخصصي وبالنحو الثاني فلا يكون تقابله مع التقييد تقابل العدم والملكة بل تقابل الضدين والتقيدين فلا يلزم من استحالة أحدهما استحالة الآخر.

الإشكال الثالث — أنّ الأمر بالمهم المعلق على عصيان الأهم إنّ أخذ عصيان الأهم شرطاً متقدماً أو متأخراً بالنسبة اليه لزمّت المحاذير المتقدمة في الإشكال الأول، وإنّ أخذ بنحو الشرط المقارن فيلزم عدم اجتماع الأمرين الترتيبين في زمان واحد، لأنّ ظرف عصيان الأهم هو ظرف سقوطه لأنّ العصيان علة لسقوط الخطاب والعلّة مع المعلول متعاصران زماناً فيكون ثبوت الأمر بالمهم فعلياً في ظرف لا يكون الأمر بالأهم فعلياً فيه وهذا خارج عن كلام القائل بالترتب فأنّه يقول بإمكان تصوير الأمرين الفعلين بالضدين في زمان واحد بنحو الترتب.

وهذا الإشكال لو فرض التسليم — بما يفترض فيه من استحالة الشرط المتأخر الذي تقدّم ردها كان الجواب عليه مع ذلك: بأنّ العصيان ليس سبباً لسقوط الأمر وأنّها المسقط هو العجز عن امتثال التكليف، وظرف العصيان ليس ظرف العجز لأنّ العصيان نداءً للإمتثال ويعني إعمال القدرة في الترك وظرف إعمال القدرة هو ظرف القدرة فيستحيل أن يكون ظرف العصيان هو ظرف العجز لاستحالة اجتماع الضدين في زمان واحد ولوني ترتبين، وعليه ففي ظرف العصيان يكون الأمر باقياً بعد وغير ساقط وأنّها يسقط بعد العجز الحاصل في طول العصيان زماناً، وهكذا الحال في الامتثال أيضاً فأنّه يعني إعمال القدرة في ظرف الفعل فيكون الأمر في ظرفه موجوداً

بعد لاساقطاً. وهذا اتضح الجواب على ماتقدم في الإشكال الأول من دعوى لزوم تقدم الأمر على الامتثال زماناً بدعوى أنّ الامتثال علة لسقوط الأمر والعلّة مع المعلول متعاصران زماناً فلا يمكن أن يكون زمان فعلية الأمر هو زمان الامتثال.

ثمّ أنّه قد يحاول التخلص عن هذا الإشكال والاشكال الأول من هذه الاشكالات الجانبية بأخذ العزم على العصيان أو عدم العزم على الامتثال شرطاً في فعلية الأمر بالمهم فيكون من الشرط المتقدم أو المقارن.

وقد علق على ذلك كل من المحقق الإصفهاني والمحقق النائيني (قده). أمّا ما علقه المحقق الإصفهاني (قده) فحاصله: أنّ أخذ العزم على العصيان شرطاً في فعلية الأمر بالمهم يؤدي الى محذور الواجب المعلق أو هو مع محذور الشرط المتقدم، وذلك لأنّ الأمر بالمهم إنّ كان في زمن العزم على العصيان المتقدم على زمان العصيان كان فيه محذور الواجب المعلق لأنّ زمان الواجب المهم أنّما هو زمان العصيان المتأخر بحسب الفرض، عن زمان العزم على العصيان فاذا كان زمان العزم هو زمان الأمر بالمهم كان من الواجب المعلق لا محالة، وإنّ فرض أنّ زمانه زمان العصيان المتأخر عن زمان العزم كان فيه محذور الشرط المتقدم لأنّ العزم متقدماً زماناً على الوجوب المشروط، وإنّ فرض أنّ زمان الوجوب متخلل بين زمان العزم وزمان العصيان لزم المحذوران معاً.

وتعليقنا على هذا الكلام: أنّ العزم على العصيان لو أخذ شرطاً فلا بدّ وأنّ يؤخذ العزم الثابت حين العصيان شرطاً للأمر بالمهم لا مطلق العزم، إذ لولا ذلك لما أمكن الأمر بالمهم فإنّ البدء أمر ممكن في حق المكلفين فلو كان مطلق العزم على عصيان الأهم شرطاً كان التكليف بالمهم فعلياً حتى مع البدء وتبدل العزم فيلزم المطاردة بين الأمرين بالضدين، ومن الواضح أنّ العزم على العصيان حال العصيان كنفس العصيان أمّا أنّ يؤخذ شرطاً مقارناً للأمر بالمهم من حينه أو شرطاً متأخراً للأمر بالمهم من قبل، وعلى أي حال لا يبقى مكسب في تغيير الشرط والانتقال من شرطية العصيان الى شرطية العزم عليه.

وأمّا ما علّقه المحقق النائيني (قده) فدعوى رجوع محذور المصادمة والمطاردة بين أمرين بالضدين على تقدير أخذ العزم على المعصية شرطاً للأمر بالمهم، حيث أفاد أنّ النكته التي بها تعقلنا امكان الترتب تقتضي أن يكون المترتب عليه الأمر بالمهم هو عصيان الأهم ولا تكفي شرطية العزم على العصيان في دفع المحذور، فإنّ تلك النكته هي أن يكون ما يترتب عليه الأمر بالمهم ممّا يقتضي الأمر بالأهم هدمه أولاً وبالذات، فإنّه على هذا سوف ترتفع غائلة المطاردة بين الأمرين — على ما سوف يأتي شرحه مفصلاً — ومن الواضح أنّ الأمر بالأهم يقتضي بذاته هدم عصيان الأهم وتركه لا العزم على عصيانه، فلو عزم على العصيان ولكنه لم يعصِ وصدر منه الأهم لم يكن الأمر بالمهم فعلياً^١.

وتعليقنا على هذا الكلام من وجوه:

أولاً — أنّ ما يقتضي الأمر بالأهم هدمه أولاً وبالذات ليس هو العصيان وترك الأهم وأنما هو العزم عليه وعدم العزم على الامتثال، لأنّ التكليف أنما يُجعل من أجل أن يكون داعياً في نفس العبد فقتضاه الأولي ايجاد الداعي والعزم في نفس العبد على الامتثال فهو يهدم عدم العزم على الامتثال والعزم، على العصيان أولاً وبالذات.

وثانياً — ما أفاده السيد الأستاذ من عدم تمامية ذلك لوتّم في الواجبات العبادية التي يكون الداعي والعزم فيها مأخوذاً في الواجب، بل حتى الواجبات التوصلية أيضاً فيما إذا قلنا بأنّ التكليف يقتضي تخصيص متعلقه بالحصّة الاختيارية كما هو مسلك المحقق النائيني (قده)^٢.

وثالثاً — لا وجه لتخصيص نكته امكان الترتب بأنّ يكون شرطاً للأمر بالمهم ممّا يقتضي الأمر بالأهم أولاً وبالذات هدمه ورفع، بل الميزان في ذلك أن يكون مقتضى الأمر بالأهم مساوياً مع انهدام وارتفاع موضوع الأمر بالمهم سواء كان بنفسه مقتضى

١- أجود التقريرات، ج ١، ص ٣٠٦.

٢- معاضرات في أصول الفقه، ج ٣، ص ١٥٠.

٣- وهذا الإشكال غير صحيح في شطره الثاني أي بلحاظ التوصليات لأنّه خلط بين الإرادة والقدرة فإنّ متعلق التكليف يتقيد بالقدرة لا بالإرادة والقصد المتوقف على العزم فإن القدرة والاختيار لدى هذا المحقق وعندنا غير الإرادة.

الأمر بالأهم أم ملازماً له ومساوقاً معه بحيث لو فرض محالاً اجتماع الضدين ووجودهما معاً في الخارج لم يكن موضوع الأمر بالمهم فعلياً لعدم تحقق شرطه أي لا يكونان معاً فعليين لوجع بين الضدين.

وعلى هذا فإذا كان الفعل الأهم من الأمور القصدية التي لا يمكن تحققها بلاعزم كالتحية والإحترام مثلاً، كان هدم عصيانه ملازماً مع هدم العزم على عصيانه أو عدم العزم على امتثاله لاستحالة صدوره بلاعزم على امتثاله بحسب الفرض.

وإذا كان الفعل الأهم ممّا يعقل صدوره بلاختيار كان لا بدّ من أخذ قيد زائد على العزم على العصيان أو عدم العزم على الامتثال وهو قيد أن يكون ترك الأهم تحت اختياره فن يصدر عنه الفعل الأهم بلاختيار لا يكون تركه مقدوراً له فلا يكون الأمر بالمهم فعلياً في حقّه.

نعم بناءً على أنّ ملاك امكان الترتب هو الطولية بين الأمرين لا يمكن الأمر بالمهم مترتباً على العزم على عصيان الأهم أو عدم العزم على امتثاله بل يتعيّن أن يؤخذ العصيان شرطاً فيه، وذلك لأنّ العزم على العصيان أو عدم العزم على امتثال الأهم ليس في طول الأمر أمّا عدم العزم على الامتثال فعدم طوليته للأمر واضح إذ قد يكون ذلك من جهة عدم الأمر أصلاً. وأمّا العزم على العصيان فلائّه موقوف على وجود الأمر في أفق العزم وعالم النفس، أي على الوجود العلمي للأمر الواقعي ولذلك يكون العزم على العصيان موجوداً في موارد التجري مع عدم الأمر واقعاً.

إلا أنّ وجدانية عدم الفرق في إمكان الترتب بين أخذ عصيان الأهم أو العزم على عصيانه بنفسه يكون دليلاً وجدانياً على بطلان المسلك الذي ينتج التفصيل بين الشرطين في الإمكان وإنّ الفذلكة الحقيقية لامكان الترتب غير ذلك.

الجهة السادسة: في البرهان الذي أفاده المحقق النائيني (قده) لاثبات امكان الأمر بالضدين بنحو الترتب، وهو مؤلف من خمس مقدمات وهي وإنّ كانت لا تخلو عن مناقشات إلا أنّ وضوح فكرة الترتب وابطال شبهات القائلين بالاستحالة أنّها كان بفضل تحقيقات هذا المحقق (قده). وهذه المقدمات تتكفّل اولها بيان ثمره القول بالترتب وأنّه ماذا تكون النتيجة في حالي امكان الترتب واستحالته، وثانيها

اثبات أنّ الأمر بالمهم مشروطاً بعصيان الأهم لا ينافي الأمر بالأهم ولا يطارده، وتتكفل ثالثها دفع بعض الشبهات والإشكالات الجانبية، ورابعها في اثبات أنّ الأمر بالأهم لا يطارده الأمر بالمهم، وخامستها في كيفية استنتاج النتيجة من محتوى تلك المقدمات.

والمقدمة الأولى من هذه المقدمات قد تقدم البحث عنها في إحدى الجهات السابقة، حيث قلنا هناك أنّ ثمره القول بالترتب عدم التعارض بين خطاب الأهم والمهم. وعبرة المحقق النائيني (قده) في هذه المقدمة وإن كانت مهمة إلا أنّ مقصوده ما ذكرناه فيما سبق، فقد جاء في العبارة التي يذكرها: «أنّ الأمر بالمهم لا يمكن انخفاضه مع فعلية الأمر بالأهم واشتغال المكلف بامثاله ولكن على القول بإمكان الترتب يرفع اليد عن خطاب المهم بمقدار قليل وهو ما إذا امتثل الأهم وأما على القول باستحالة الترتب فيرفع اليد عن الخطاب بالمهم بمقدار أكثر إذ لا بدّ من رفع اليد عن إطلاقه لحال فعلية الخطاب بالأهم وتنجزه ولولم يشتغل به» فإنّ هذه العبارة توهم أنّ التعارض ثابت بين الخطابين حتى على القول بالترتب في حين أنّه ليس كذلك لما تقدم من تقييد كلّ خطاب بمقيد لبي متصل بحال القدرة فلا يشمل حال العجز، وامثال الأهم هو حال العجز عن فعل المهم فيكون عدم ثبوت الأمر بالمهم فيه تخصصاً لا تخصيصاً على ما سوف يأتي تفصيله وتحقيقه، فالتعبير الأصحّ ما تقدم في الجهة الأولى من أنّه على القول بالترتب لا يكون باب التزاحم من التعارض بخلافه على القول بامتناع الترتب.

والمقدمة الثالثة من المقدمات الخمس قد تقدم البحث عنها في الجهة السابقة التي عقدناها لملاحظة الإشكالات الجانبية.

وأما المقدمة الثانية فهي في اثبات أنّ الأمر بالمهم لا ينافي ولا يطارده الأمر بالأهم، وقد عنونها الميرزا (قده) بأنّ الواجب المشروط لا يخرج بتحقيق شرطه عن كونه مشروطاً.

وهذه المقدمة يقع البحث عنها في نقطتين:

أولهما — في بيان معنى شرائط الحكم ذلك أنّ هناك تفسيرين لشرائط الحكم.

التفسير الأول — التفسير القائل بأنَّ شرائط الحكم بمعنى المؤثرات في إيجاد الحكم على حدّ تأثير الأسباب في المسببات وهذا التفسير يحتوي على ثلاثة اتجاهات:

الأول — الاتجاه القائل بأنَّ الشرط سبب للحكم حقيقة على حدّ سببية النار للإحتراق في الظواهر الطبيعية من دون دخل للجعل فيه.

الثاني — الاتجاه القائل بأنَّ الشارع يجعل السببية بين الشرط والحكم فيكون الشرط في طول ذلك هو المسبب للحكم.

الثالث — الاتجاه القائل بأنَّ الشرط بوجوده العلمي وبتشخيص المولى له شرط حقيقي في وجود الحكم.

التفسير الثاني: التفسير القائل بأنَّ الشرائط ليست إلاّ عبارة عن الموضوع وظرف تحقّق الحكم المأخوذ في القضايا الحقيقية مفروغ الوجود، فالحكم يوجد و يعتبره المولى على ذلك الموضوع المقدّر الوجود فلا يكون دور الشرط أكثر من دور الموضوع ووعاء ثبوت الحكم واما موجد الحكم وفاعله فهو الجاعل لاغير.

والمحقق النائيني (قده) يختار التفسير الثاني من هذين التفسيرين لحقيقة الحكم. النقطة الثانية — في بيان أنه على التفسير الثاني للشرط يتضح أنّ الأمر بالمهم لاينافي الأمر بالأهم بخلاف التفسير الأول. وهذا يمكن تقريبه بعدة أنحاء كلّ منها يصلح أن يكون هو مراد المحقق النائيني (قده) من هذه المقدمة وإن كانت عبارته ظاهرة في بعضها.

التقريب الأول — أن يقال بأنَّ الشرط لو كان سبباً للحكم وعلّة لثبوته على حدّ الأسباب الطبيعية لمسبباتها كان لا محالة حيثية تعليلية لثبوت الحكم على موضوعه الذي هو ذات المكلف، ومعه فلو أخذ العصيان شرطاً لفعالية الأمر بالمهم كان حيثية تعليلية لثبوت الأمر بالمهم على ذات المكلف الذي هو موضوع للتكليف بالأهم في نفس الوقت فيلزم اجتماع الضدين — وهما الأمران — على موضوع واحد وهو مستحيل وهذا بخلاف ما إذا قلنا بأنَّ الشرط موضوع للحكم يُؤخذ مفروض الوجود فإنّ حيثية العصيان سوف تكون تقييدية فيتعدد موضوع التكليف بالأهم والتكليف بالمهم.

وهذا التقريب أقل مافية: انَّ تعدد عنوان الموضوع للأمرين وكون أحدهما ذات المكلف والآخر المكلف العاصي لا يدفع المحذور طالما ينطبق العنوانان على مكلف واحد حيث يستلزم منه توجه التكليف بالضدين اليه وهو مستحيل.

وإن شئت قلت: انَّ مشكلة الأمر بالضدين لم تكن من ناحية اجتماع الأمرين الضدين في موضوع واحد كي يقال بأنَّ هناك عنوانين يكون كلٌّ منها معروضاً لأحد الحكيمين وأننا كانت المشكلة المطاردة بين الأمرين والمزاومة بينهما المستلزم للجمع بين الضدين والتكليف بغير المقدور ومن الواضح انَّ هذا المحذور لا يندفع سواءً أفترض الشرط علّة للحكم أو موضوعاً له.

التقريب الثاني — أنه على القول بكون الشرائط أسباب ومؤثرات في إيجاد الحكم فالمؤثر يقتضي إيجاد أثره مادام لم يوجد فاذا وجد الأثر وصار فعلياً ينتهي دور المؤثر وإيجاده، وأما إذا كانت الشرائط مجرد موضوع يرتبط به الحكم فبوجود الموضوع لا يخرج المحمول على ذلك الموضوع والمرتبط به عن كونه منوطاً ومشروطاً به، فالبياض الذي موضوعه الجسم بوجود الجسم لا يخرج عن الارتباط به والترتب عليه بل هو منوط به، وحينئذ نقول: إذا كان عصيان الأهم شرطاً بمعنى المؤثر في إيجاد الأمر بالمهم فبوجود هذا الأخير يخرج الواجب المشروط عن كونه مشروطاً الى كونه فعلياً وبالتالي مقتضياً مطلقاً لفعل متعلقه المساوق مع ترك الأهم فيقع التطارد والتنافي بين الأمرين، وأما إذا كان العصيان شرطاً بمعنى الموضوع فتحققه لا يخرج الأمر بالمهم عن كونه مشروطاً به ومرتبباً عليه فيستحيل أن يكون مقتضياً له وإلا كان دوراً.

وهذا التقريب ظاهر من بعض عبارات تقريرات هذا المحقق (قده).

ويرد عليه:

انَّ الاناطة والارتباط كما لا ترتفع عن الحكم وموضوعه بوجود موضوعه كذلك لا ترتفع عن الأثر ومؤثره بوجودهما، فكما أنَّ العرض بحاجة الى موضوعه حتى بعد وجوده المعلول بحاجة الى علته حتى بعد وجوده، وكما انَّ الحكم يستحيل أن يحقق موضوعه وبقضيه كذلك المعلول يستحيل أن يحقق علته وبقضيتها، فالترفة بين الشرط بمعنى المؤثر والشرط بمعنى الموضوع من هذه الناحية ممّالاً محصل له.

التقريب الثالث — أن يكون النظر الى خصوص الاتجاه الثالث من الاتجاهات الثلاثة التي احتواها التفسير الأول، أي الاتجاه القائل بأن الشرط بوجوده العلمي واحراز المولى له مؤثر في ايجاد الحكم، فإنه على أساس هذا المسلك سوف يكون الشرط مجرد داع للمولى — كالمصلحة والمفسدة — ويكون تشخيصه له هو السبب للإنشاء واعتبار الحكم على المكلف ولا يمكن للمكلف اعمال تشخيصه في ذلك، وعلى ذلك فلوفرض ان عصيان الأمر بالأهم كان شرطاً من هذا القبيل كما لو كان المكلف بين يدي المولى وأحرز المولى أنه يعصي الأمر بالأهم فامرهم بالمهم، أو قيل بأن الخطابات المشروطة ليست إلا عبارة عن مجموعة من الخطابات المطلقة على خصوص المكلفين الذين قد أحرز الله تعالى تحقق الشرط في حقهم وأن القضية الحقيقية المجعولة مجرد تعبير وتجميع لتلك الخطابات الخاصة كان الأمر بالمهم حينئذ منافياً ومطارداً مع الأمر بالأهم لأنه تكليف مطلق بالضدين وهو تكليف بغير المقدور. وهذا بخلاف ما إذا قلنا بأن الشرط بمعنى الموضوع.

وهذا التقريب ظاهر جزء آخر من عبارة التقرير، وهو وإن كان صحيحاً إلا أنه لم يكن متوهماً من قبل القائل بامتناع الترتب في المقام، بل الدخول في البحث عن امتناع الترتب واستحالته أنها هو بعد الفراغ عن كون التكاليف المشروطة مجعولة على نهج القضايا الحقيقية وليست عبارة عن الجمع بين تكاليف مطلقة لخصوص من يتحقق الشرط في حقهم.

ومن مجموع ماتقدم في هذه المقدمة أتضح أن مهم النكته في عدم المنافاة بين الأمر بالمهم مع الأمر بالأهم والذي لم يتصد في المقدمة لاثباته والتوجه اليه مستقلاً لتوضيحه وتنقيحه وأنها اشتغل ببيان معاني الشرطية التي هي أجنبية عن روح البحث وأصله. أقول: قد أتضح أن النكته كامنة في أن الأمر بالمهم بعد كونه مشروطاً ومرتباً على عصيان الأهم لا يمكن أن يكون مقتضياً له وهذا ماسنوضحه وننقحه بشكل أكثر تفصيلاً لدى التعرض الى لباب برهان امكان الترتب.

وأما المقدمة الرابعة ففي بيان عدم المطاردة بين الأمر بالأهم والأمر بالمهم وهذا ما يمكن توضيحه ضمن نقاط ثلاث:

النقطة الأولى — أن ثبوت الحكم في تقدير من التقديرات يكون بأحد أنحاء

ثلاثة:

١ — أن يثبت الحكم باطلاق الخطاب لذلك التقدير أو التقييد به في نفس الجعل الأول، وهذا أنما يكون في التقسيمات الأولية التي تثبت للموضوع في نفسه وبقطع النظر عن طرو الحكم عليه، كتقسيم العالم الى العادل وغيره، فيحفظ الحكم في فرض العدالة مثلاً بالاطلاق في خطاب اكرم العالم أو بلحاظ تقييده بالعالم العادل، وهذا صحيح في جميع التقسيمات الأولية ما عدا قسم واحد سوف يأتي الحديث عنه.

٢ — أن يثبت الحكم بنتيجة الاطلاق أو الاطلاق الذاتي والملاكي وذلك فيما إذا لم يكن يمكن حفظ الخطاب في تقدير من التقديرات لا بالاطلاق ولا بالتقييد في الجعل الأول بل كان لابداً من جعل آخر به يحفظ الحكم ويُسمى ذلك بتمم الجعل باعتبار كون ملاك الحكم وروحه مطلقاً أو مقيداً بذلك التقدير.

وهذا النحو من حفظ الخطاب أنما يكون في التقسيمات الثانوية كثبوت الحكم في صورة جهل المكلف بالحكم أو علمه به باعتبار استحالة اثبات الحكم فيها بالجعل الأول ابتداءً.

٣ — أن يحفظ الحكم في تقدير من التقديرات بذاته لا بالاطلاق والتقييد ولا بنتيجة الاطلاق والتقييد لاستحالة ذلك وهذا أنما يكون بالنسبة الى ثبوت الحكم في حالتي العصيان والامثال والوجود والعدم لمتعلقه، فإن اطلاق الخطاب أو تقييده بالجعل الأول أو الثاني بنتيجة الاطلاق والتقييد لهذين التقديرين مستحيل، لأنه لو قيد الحكم بوجوب الإكرام بفرض وجود الإكرام فهو تحصيل للحاصل — سواء كان ذلك بالجعل الأول أو الثاني — ولو قيد بعدم الإكرام لزم تحصيل الممتنع — وهو من طلب الجمع بين النقيضين — وكذلك اطلاق الحكم لحالي وجود المتعلق وعدمه مستحيل أيضاً، إما باعتبار استحالة التقييد إذا استحال الاطلاق على مسالك المحقق النائبي (قده) أو باعتبار أن الاطلاق للحالتين يستلزم الجمع بين المحذورين من تحصيل الحاصل وتحصيل الممتنع، وعليه: فلا يمكن أن يكون الخطاب محفوظاً بالاطلاق أو التقييد في هذا الانقسام أعني انقسام متعلقه الى حالتي الوجود والعدم أو العصيان

والامثال، فلا بدّ وأن يكون الخطاب محفوظاً في تلك الحالة بذاته أي أنه بنفسه متعرّض الى ايجاد المتعلّق وامثاله وليس من قبيل الموضوع وقبوده التي يحتاج حفظ الخطاب فيها الى الاطلاق أو التقييد في الجعل الأول أو متممه.

النقطة الثانية — انّ الفرق بين الحفظ الذاتي للخطاب في الحالة الثالثة مع حفظه بالاطلاق أو التقييد أو نتيجة الاطلاق أو التقييد في الحالتين الأخيرين انّ الحكم تكون نسبته الى ذلك التقدير في النحويين الأولين نسبة المعلول الى العلة وفي النحو الثالث نسبة العلة الى المعلول، فوجوب اكرام العالم الثابت في تقدير العدالة بالاطلاق أو التقييد أو بنتيجة الاطلاق والتقييد فرع ثبوت ذلك التقدير أي العدالة وفي طوله وهذا بخلاف ثبوت الحكم في الحالة الثالثة فليس في طول وجود المتعلق أو عدمه بل المتعلّق في طوله وجوداً وعدمياً. و يتفرّع على ذلك انّ الحكم في النحويين الأولين لا يمكنه أن يحفظ تقدير ثبوته وموضوعه لأنّ المعلول لا يمكنه أن يثبت علته أو ينفيها، وأمّا في النحو الثالث فباعتبار كون الحكم علة فيه فهو يقتضي ايجاد ذلك التقدير وحفظه وهدم عدمه.

النقطة الثالثة — انّ نتيجة ذلك وإن كان فعلية كلا الخطابين الأهم والمهم في حال عصيان الأهم إلاّ أنّه لا يستلزم ذلك التنافي بينهما الأختلاف سنخ ثبوتها، فإنّ ثبوت خطاب الأهم أنّها هو بالنحو الثالث بينما ثبوت خطاب المهم بالنحو الأول وبذلك ترتفع المنافاة بين الأمرين لارتفاع المنافاة بين المقتضيين — بالفتح — إذ مقتضى الأمر بالأهم هدم عدم الأهم — لما قلناه في النقطة السابقة — وليس مقتضى الأمر بالمهم عدم الأهم — لما قلناه في النقطة السابقة أيضاً من عدم تعرض الحكم المحفوظ في تقدير بالنحو الأول لاثبات ذلك التقدير أو نفيه — وهذا يعني أنّ الأمر بالأهم يقتضي هدم عدم الأهم والأمر بالمهم يقتضي هدم عدم المهم على تقدير عدم الأهم، وبالتطبيق على المثال يقول انّ الأمر بالازالة — الأهم — يقتضي هدم عدم الازالة والأمر بالصلاة — المهم — يقتضي هدم عدم الصلاة على تقدير عدم الازالة والأمر بالأهم وهو الازالة في المثال لا يقتضي هدم الصلاة على تقدير الازالة لكي يكون خلاف مقتضى الأمر بالمهم بل يقتضي هدم الازالة نفسها وأمّا لو فرض عدم الازالة فالأمر

بالأهم — الازالة — لا يقتضي عدم الصلاة على ذلك التقدير. وهكذا يظهر أن مقتضى كل من الأمرين متعاكس مع مقتضى الآخر، فايقتضي الأمر بالأهم هدمه لا يقتضي الأمر بالمهم اثباته وما يقتضي الأمر بالمهم هدمه لا يقتضي الأمر بالأهم اثباته وبذلك ارتفعت المطاردة بين الأمرين.

وهذه المقدمة وإن كان فيها روح النكتة لامكان الترتب إلا أنه باعتبار كونها حشيت بكثير من الاصطلاحات والنكات الاضافية قد ضاعت النكتة من خلال تضاعفها كما سوف يتضح.

وحاصل تعليقنا على هذه المقدمة:

أما فيما يرجع الى النقطة الأولى فثبوت الخطاب وحفظه في تقدير من التقديرات بالاطلاق والتقييد للحاظين أمر صحيح نتقله، وإن كنا نختلف مع المحقق المذكور في فهم الاطلاق وكونه لحاظياً دائماً أو يمكن أن يكون ذاتياً ومن دون لحاظ للاطلاق. وأما ثبوته بتمتع الجعل ونتيجة الاطلاق فهذا قد تقدم البحث عنه فيما سبق من أبحاث التعبدية والتوصلي، وقد قلنا هناك بأن التقابل بين الاطلاق والتقييد هو تقابل السلب والايجاب لالعدم والملكة فحيث يستحيل التقييد بقيد يصبح الاطلاق ضرورياً بنفس الجعل الأول.

وأما النحو الثالث من حفظ الخطاب المسمى عند هذا المحقق (قده) بالحفظ الذاتي فهذا ينطوي على شقين شق سلبى هو عدم ثبوت الحكم في تقدير الامتثال والعصيان بالاطلاق والتقييد أو نتیجتها، وشق ايجابى هو أن الخطاب ينحفظ في تقديري الامتثال والعصيان بالذات.

أما الشق السلبى فاستحالة انحفاظ الحكم في تقديري الامتثال والعصيان بالتقييد صحيح، وأما اطلاق الحكم للتقديرين فليس بمستحيل بل ضروري وكلا الوجهين اللذين قيل في استحالته غير تام. إذ الوجه الأول مبني على أن يكون التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة وقد عرفت أنه تقابل السلب والايجاب. والوجه الثاني أعني اشتمال الاطلاق على محذوري التقييد بالامتثال والتقييد بالعصيان فيه ماتقدم في مباحث التعبدية والتوصلي من أن استحالة التقييد تارة يكون محذوره في

ثبوت الحكم على المقيد وأخرى في التقييد فالنحو الأول من المحذور يثبت في الاطلاق أيضاً إذ المحذور قائم في ثبوت الحكم على الحصة المعينة سواءً كان الثبوت باطلاق أو بتخصيص، وأمّا النحو الثاني من المحذور فهو غير جارٍ في المطلق إذ مركزه نفس التقييد والمفروض عدمه في المطلق، ومقامنا من الثاني لا الأول إذ لا محذور في ثبوت الحكم في حالتي العصيان والامثال وأنما المحذور في نفس تقييد الحكم بحالة العصيان أو حالة الامثال فيرتفع بالاطلاق.

وأمّا الشقّ الايجابي فلم يتحصّل لنا منه معنى، إذ لا معنى للحفظ الذاتي فإنّ الحكم تابع لوجود موضوعه وثبوته كذلك فرع الاطلاق والتقييد، نعم الحكم يقتضي التحريك نحو متعلقه وهدم تركه ذاتاً إلا أنّ هذا التحريك فرع ثبوته والكلام في ما يحفظ ثبوته. وأمّا النقطة الثانية، فقد أُفيد فيها مطلبان. أحدهما - أنّ الحكم الثابت في تقدير ما بأحد النحويين الأولين أي الاطلاق أو التقييد في الجعل الأول أو في الجعل الثاني يكون في طول ذلك التقدير. والثاني: أنّ النحو الثالث من أنحاء حفظ الحكم وهو الحفظ الذاتي لا يكون الحكم فيه في طول العصيان والامثال بل العصيان والامثال في طوله.

أمّا تعليقنا على المطلب الأول فهو أنّ الحكم الثابت بالتقييد كما أُفيد يكون ثبوته فرع ثبوت القيد وفي طوله، وأمّا الحكم الثابت بالاطلاق الشامل لتقدير من التقادير فلا يكون ثبوته فرع ذلك التقدير، فوجوب الاكرام الثابت للعالم الفاسق باطلاق اكرم العالم لا يكون فرع فسق العالم أو عدالته، نعم ثبوته فرع ثبوت الاطلاق في جعل المولى حين الانشاء والجعل وهذه الطولية خارجة عن محل للكلام.

وأمّا تعليقنا على المطلب الثاني فما أُفيد فيه من طولية الامثال للأمر وإن كان مفهوماً إلا أنّ طولية عدم الامثال للأمر غير صحيح إلاّ بناءً على كون النقيضين في رتبة واحدة الذي عرفت بطلانه.

وأمّا النقطة الثالثة، فحاصل تعليقنا عليها أنّ الأمر بالمهم وإن كان لا يقتضي ترك الأهم إلاّ أنّ الأمر بالأهم يقتضي ترك المهم فيكون التنافي بين المقتضيين - بالفتح - ثابتاً.

وما قيل: من أنّ الأمر بالأهم يقتضي هدم عدم الأهم ولا يقتضي هدم المهم على تقدير عدم الأهم. مدفوع: بأنّه إن أُريد من ذلك أنّ الأمر بالأهم ليس له اقتضاء لهدم المهم مقيداً بتقدير عدم الأهم بأن يقتضي على تقدير عدم الأهم هدم المهم فهذا صحيح لأنّ الأمر بالأهم لا يمكن اثباته مقيداً بتقدير عدم الأهم كما تقدم في النقاط السابقة، إلّا أنّ الالتزام بهذا غير لازم بل المُدعى الذي اعترف به هذا المحقق أيضاً ثبوت اقتضاء الأمر بالأهم في حال عدم الأهم لا مقيداً بذلك الحال — سواء كان ذلك من باب الاطلاق أو الحفظ الذاتي — ومع ثبوته في حال عدم الأهم يكون مقتضياً لهدم المهم في هذا الحال أيضاً، والمفروض أنّ الأمر بالمهم يقتضي فعل المهم فيه فتقع المطاردة والمنافاة بينهما لاحالة، وهكذا يتبين انه لا يمكن دفع غائلة المطاردة بين الأمرين بلحاظ المقتضيين — بالفتح — للأمرين، وأنّها النكتة الصحيحة لدفع الغائلة هو عدم المنافاة بين المقتضيين - بالكسر - للطولية بينهما على ما سوف نشرحه في الجهة القادمة إنشاء الله تعالى.

وأما المقدمة الخامسة — فقد مهدت لدفع بعض الاشكالات على الترتب التي تقدم شطر منها في الجهة الثانية ويأتي شطر منها في جهة لاحقة، ومقتضى سياق هذه المقدمة أنّ تكون في مقام استخلاص النتيجة من الأبحاث المتقدمة في المقدمات السابقة إلّا أنّه مع هذا يُبين فيها مطلب جديد لتعزيز برهان امكان الترتب وحاصله: أنّ وجه المنع عن الأمر بالضدين أنّها هو محذور طلب الجمع بين الضدين وهذا غير حاصل في الأمرين بالضدين بنحو الترتب، إذ ليس من طلب الجمع بل من الجمع في الطلب، لأنّ طلب الجمع أنّها يلزم لو كان الأمر بالضدين مطلقاً أو مقيداً بامثال الآخر وأما إذا كان أحدهما مطلقاً والآخر مقيداً بعدم امثال الآخر فلا يلزم طلب الجمع، إذ لو فرض محالاً امكان الجمع بين الضدين وايقاع المكلف لهما معاً لم يقعا معاً على صفة الوجوب بل كان الأهم هو الواجب والمهم غير واجب لعدم تحقّق شرطه وهو ترك الأهم، وهذا برهان عدم استلزام الأمر بالضدين بنحو الترتب لطلب الجمع بينهما بل استحالة استلزامها لذلك.

وهذه النكتة الاضافية إنّ لم ترجع الى ما أشرنا اليه من الطولية بين الأمرين في

الاقتضاء لا تكون دليلاً مستقلاً، وذلك لا يمكن أن يُجاب عليه: بأنه إن فُرض اجتماع الضدين محالاً دون اجتماع النقيضين فللخصم أن يقول أن عدم اتصاف الضد المهم بالمطلوبية ليس لأجل عدم الأمر به بل لأجل عدم كونه هو المطلوب إذ كان المطلوب هو المهم المقيد بعدم الأهم لأن قيود الهيئة والوجوب ترجع الى المادة والواجب أيضاً.

وإن فُرض اجتماع النقيضين أيضاً وأن الأهم موجود ومعدوم في آن واحد، إذن كان الفعلان واجبين ومطلوبين معاً لتحقيق شرط وجوبها خارجاً كما هو واضح.

فالصحيح أن يقال: أن المولى في الترتب لا يطلب الجمع بين الضدين بنكته جعله الأمر بالمهم في طول عدم اقتضاء الأمر بالأهم ومعه يستحيل أن يكون الأمران مؤديين الى طلب الجمع على ما يأتي تفصيله إنشاء الله تعالى.

الجهة السابعة — في بيان الفدلكة الرئيسية لوجه امكان الترتب وعدم استحالته وذلك بأحد بيانين:

البيان الأول — و يتكوّن من نقطتين:

الأولى — أنه لا ريب ولا اشكال في أن المحذور الموجود في الأمر بالضدين أنما هو بلحاظ التمانع بينهما في مقام التأثير والامثال بحيث لوقطع النظر عن ذلك لم يكن هناك محذور آخر من تناقض أو اجتماع ضدين، لعدم التضاد ذاتاً بين الأمرين كما هو واضح.

الثانية — انّ التمانع بين الأمرين في مقام التأثير يرتفع من البين فيما إذا رتب الأمر المهم على عدم فعل الأهم، لاستحالة مانعية الأمر بالمهم حينئذ عن تأثير الأمر بالأهم واستحالة مانعية الأمر بالأهم عن تأثير الأمر بالمهم.

أمّا الاستحالة الأولى فوجهها لزوم الدور لأنّ الأمر بالمهم متفرّع بحسب الفرض على عدم الأهم ومعه يستحيل أن يكون مانعاً عن اقتضاء الأمر بالأهم وتأثيره لأنّ معنى ذلك أن يكون عدم الأهم مستنداً الى الأمر بالمهم وهو محال، وهذا هو معنى أن اقتضاء الأمر بالمهم في طول عدم اقتضاء الأمر بالأهم فلا تنافي بين المقتضيين —

بالكسر— .

وأما الاستحالة الثانية — فلأنَّ الأمر بالأهم إذا كان مانعاً عن تأثير الأمر بالمهم في فرض عدم وجود الأمر بالمهم فهو غير معقول إذ المانع عن تأثير مقتضى ما لا بدَّ أن يفرض في ظرف وجود ذلك المقتضي، وإنَّ كان مانعاً عن تأثيره في فرض وجوده ففرض وجوده هو فرض وجود موضوعه الذي هو عدم الأهم وهو ظرف محرومة الأمر بالأهم عن التأثير في نفسه، لأنَّ الأمر بالمهم بحسب الفرض مرتب على فرض عدم الأهم الذي يعني عدم تأثير الأمر بالأهم في إيجاد متعلقه في نفسه وعليه فإنعية الأمر بالأهم عن تأثير الأمر بالمهم في هذا الظرف مستحيلة أيضاً لأنه خلف، وهكذا يتبرهن عدم إمكان التمانع بين الأمرين.

البيان الثاني — وهو مبني على مسلكنا في تفسير الواجب المشروط الذي أوضحناه مفصلاً في بحث الواجب المشروط من أنَّ الوجوب المشروط والارادة المشروطة مرجعها لبتاً الى ارادة مطلقة متعلقة بالجامع بين الجزاء على تقدير الشرط وعدم الشرط.

فإرادة الماء على تقدير العطش مرجعها الى ارادة فعلية للجامع بين أن لا يعطش وأن يشرب الماء على تقدير العطش.

فإنه بناءً على هذا التخريج للواجب المشروط ترتفع شبهة استحالة الترتب في المقام رأساً، لأنَّ الأمر بالمهم المشروط بترك الأهم يرجع الى ارادة الجامع بين اتیان المهم على تقدير عدم الأهم أو اتیان الأهم ومن الواضح أنَّ الأمر الجامع بين المهم والأهم ليس مضاداً أصلاً مع الأمر الأهم وإنما التضاد بين الأهم تعييناً والمهم تعييناً كما هو واضح^١.

ثمَّ أنَّ هنا اشكالات قد تورد على إمكان الترتب والمستحق منها للتعرض له اثنا عشر فقطصر عليهما.

الاشكال الأول — دعوى أنَّ القول بإمكان الترتب يستلزم تعدد العقاب فيما إذا

١ — ولكن قد تقدّم أنَّ ارادة الجامع تتولد منها ارادة تعيينية بالجزاء على تقدير عدم الشرط فيرجع التضاد بينها وبين ارادة الأهم فلا يحصى عن البيان الأول.

خالف المكلف وترك الضدين معاً، مع أنه لم يكن للمكلف قدرة إلا على أحد الفعلين فيكون أحد العقابين على أمر غير اختياري والعقاب على مالمس بالاختيار كالتكليف من غير اختيار قبيح عقلاً.

وقد أجاب عن هذا الاشكال المحقق النائيني (قده) بجوابين نقض وحل.

أما النقض: فبالواجب الكفائي إذا ما كان لا يتحمل التكرار كقتل حيوان مفترس مثلاً فإنه في مثل ذلك أيضاً لا يكون صدور الفعل من الكل مقدوراً إلا مشروطاً بترك الآخرين - في حين أنه لا إشكال في معاقبة الجميع إذا عُصي الواجب الكفائي. وهذا النقض يمكن دفعه بابرار الفرق بين المورد المنقوض به ومحل الكلام فإنه يُمكن أن يُبرهن على وجود قدرات متعددة بعدد المكلفين في الواجب الكفائي، غاية الأمر:

إن أعمال كلّ منهم لقدرته فرع عدم المزاحم الخارجي الذي منه سبق غيره الى امتثال الواجب الذي لا يقبل التكرار، لأنّ القدرة إذا كانت واحدة فهي من الأعراض التي بحاجة الى محلّ تقوم به فاهو المحل الذي تحلّ فيه؟ إن كان هو أحد المكلفين تعييناً كان ترجيحاً بلامرجح، وإن كان الجامع بينهم فالجامع لا وجود له بحده الجامعي في الخارج ومثله الفرد المردد فلا يحيص من أن يقال بقيام القدرة بكل واحد منهم الذي هو معنى تعددها خارجاً، ومثل هذا البرهان نفتقده في محل الكلام إذا ادعى الخضم وجود قدرة واحدة قائمة بالمكلف الواحد على الجامع بين الضدين أي أحدهما.

وإن شئت قلت: إن الواجب الكفائي يوجد فيه عقاب واحد إلا أن نسبة هذا العقاب الى المكلفين كلّهم على حدّ سواء لعدم خصوصية في أحدهم من حيث القدرة فلا محالة يستحق العقاب كلّهم جميعاً فلا نقض. والأفضل تبديل هذا النقض بالنقض بالتكليف بالضدين في زمانين كما إذا فرض أن الزيارة صباحاً مع الزيارة ليلاً وقع بينها تضاد لدى المكلف بحيث لم يكن يمكنه أن يأتي بها معاً وكان هناك تكليف بالزيارة صباحاً أو الزيارة ليلاً على تقدير عدم الزيارة صباحاً وهو تكليف جائز حتى عند القائل باستحالة الترتب إذ لا يستلزم اجتماع التكليف بالضدين في زمان واحد

كبي يلزم المطاردة بينها وإنما التكليف بكلّ منها في زمان غير زمان الآخر. فلوفرض عصيان المكلف وتركه للفعلين معاً كان هناك عقابان لامحالة حتى عند القائل بعدم امكان الترتب مع أنّه يجري فيه الاشكال المزبور، إذ لاقدرة على الفعلين معاً فأحد العقابين على ما ليس بالاختيار لامحالة.

وأما الحلّ الذي أفاده المحقق النائيني (قده) فحاصله: أنّ الإشكال المذكور مبنيّ على توهم كون العقاب الثاني على عدم الجمع بين الضدين وهو غير مقدور، مع أنّه ليس كذلك وإنما هو عقاب على الجمع بين المعصيتين وقد كان مقدوراً للمكلف أنّ لايجمع بين المعصيتين فيما لوجاء بالأهم. ثمّ عبّر في ذيل كلامه بأنّ العقاب على كلّ من المعصيتين لكون كلّ منها كان مقدوراً في نفسه وميزان العقاب أنّ تكون المعصية المعاقب عليها مقدورة في نفسها^١.

وهذا الجواب الحليّ لا بدّ من تمحيصه، فإنّ الميزان في صحّة العقاب أنّ يكون التخلّص من مخالفة مقدوراً للمكلف وأما أنّ يكون الفعل والامثال مقدوراً فهو شرط في معقولة التكليف وعدم لغويته، ومن الواضح أنّه في المقام يكون التخلّص من مخالفة التكليفين بالأهم والمهم بنحو الترتب مقدوراً للمكلف وإن لم يكن امتثالها معاً مقدوراً له فيكون تعدد العقاب في محله، نعم يشترط في تحقّق المعصية عندنا أنّ يكون مخالفاً للتكليف المولوي بنحو يؤدّي الى تفويت الملاك عليه لا مجرد مخالفة الخطاب المولوي وعليه فلو كان الخطابان الترتيبان فعليين من حيث الملاك أي لم يكن الاشتغال بأحدهما رافعاً للآخر ملاكاً فلا يستحقّ المكلف أكثر من عقاب واحد لأنّه لم يفوت باختياره إلّا ملاكاً واحداً وأما الملاك الآخر فقد كان فائتاً عليه لامحالة فلا بدّ من التفصيل بين الحالتين.

والفرق بين الذي قلناه وبين تعبيرات المحقق النائيني (قده) يظهر فيما إذا فرض الأمر بالضدين مطلقاً كما إذا صدر من المولى أمرٌ بها بنحو القضية الخارجية اشتهاً وغفلة عن التضاد بينهما، فأنّه بناءً على تعبيرات المحقق النائيني (قده) ينبغي أن يقال

باستحقاق المكلف لعقابين لو عصى^١ ولم يأت بشيء منها لأن كلاً منها في نفسه كان مقدوراً أو قلاً لأن كلاً منها معصية مقدورة في نفسها والجمع بينها وبين المعصية الأخرى مقدور أيضاً، مع حكم الوجدان بعدم استحقاقه ذلك ممّا يبرهن على ما قلناه من أنّ الميزان في صحة العقاب امكان التخلص عن المعصية، والمكلف في المثال لا يمكنه التخلص إلّا عن احدي المعصيتين لا كليهما فلا يستحق إلّا عقاباً واحداً لاعتقابين.

الاشكال الثاني - اشكال اثباتي وحاصله: أنّ غاية ما ثبت مما تقدم امكان الترتب ثبوتاً ولكنه لا دليل عليه اثباتاً، إذ دليل الأمر بالضد غير الأهم كالصلاة المزاحمة مع الازالة مثلاً أنّها دلّ على الوجوب المطلق الذي فرغ عن استحالته بعد ثبوت الأمر بالأهم والوجوب المشروط بعدم الأهم لم يرد دليل عليه لنشئته به. وهذا الاشكال أيضاً أجاب عنه المحقق النائيني (قده) بمجوابين^١:

الأول - أنّ اثبات الواجب المشروط الترتبي لا يحتاج الى دليل خاص بل اطلاق الخطاب بالصلاة بنفسه يثبت ذلك، وذلك تطبيقاً لقانون أنّه كلّما دار الأمر بين رفع اليد عن أصل اطلاق الخطاب لفرد أو عن بعض حالاته تعين الثاني لكون الاطلاق بلحاظ تلك الحالة متيقن السقوط على كلّ تقدير وأما الاطلاق بلحاظ الزائد عن تلك الحالة المتيقنة فلا يعلم سقوطه والأصل حجية كلّ اطلاق ما لم يثبت سقوطه، ففي المقام الاطلاق بلحاظ حالة الاشتغال بالأهم متيقن السقوط على كلّ حال وأما بلحاظ ترك الأهم فهو ممكن الثبوت بناءً على الترتب فيثبت بالاطلاق وهو معنى الوجوب الترتبي المشروط.

وهذا الجواب صحيح من حيث الكبرى غير أنّ تطبيقها على المقام فيه مسامحة بناءً على ما تقدم في الجهة الأولى من البحث حيث قلنا هناك أنّه بناءً على الترتب لا يدخل الخطابان في باب التعارض أصلاً إذ لا يلزم تقييد زائد على ما هو مأخوذ في كلّ خطاب من القيود العامة لئلا أعني قيد القدرة، فإنّ عدم الاشتغال بواجب أهم أو مساوٍ سوف يأتي في بحث التزاحم أنّه مأخوذ في الخطابات عموماً، فالأمر دائر بين

التقييد واللا تقييد لا التقييد الأقل والأكثر. ولعلّ مقصود الميرزا ذلك أيضاً وإنما أراد إبراز القيد العام المستتر في كلّ خطاب بهذا التعبير.

الثاني - اثبات الخطاب الآخر بطريق اللّم بدعوى: أنه في موارد التزاحم يكون الملاك ثابتاً بمقتضى اطلاق دليله فبناءً على امكان الخطاب الترتبي يستكشف ذلك بالبرهان اللّمي .

وهذا الجواب يرد عليه:

أولاً - عدم تمامية مبناه حيث تقدّم أنّ الملاك لا يمكن اثباته عادة إلا بالدلالة الإلزامية التي تسقط بسقوط الدلالة المطابقة على ما حَقّق في محلّه.

وثانياً - أنّ مثل هذه النتيجة ليست من ثمرات القول بالترتب الذي هو محل النزاع وإنما هو من ثمرات القول بثبوت الملاك مع سقوط الخطاب بحيث يستفيد منه القائل باستحالة الترتب أيضاً في اثبات خطاب ثانٍ بحفظ ملاك المهم، غاية الأمر: أنه سوف يختلف مع القائلين بإمكان الترتب في صياغته، فالقائل بالترتب يقول بأنّ الملاك الموجود في المهم يقتضي أمراً تعيينياً بالمهم مشروطاً بترك الأهم - ولو باعتبار كون الملاك في المهم تعيينياً مثلاً والخطاب لا بدّ وأن يجعل على وزان الملاك - أمّا القائل بالاستحالة فيصوّر الخطاب الثاني على شكل الأمر بالجامع بين الضدّين أو بتحريم الجمع بين الترتبين.

الجهة الثامنة - في معالجة الترتب من الجانبين فيما إذا كان الضدّان بمستوى واحد من حيث الأهميّة فإنّه ربما يقال باستحالته ولو فرض امكان الترتب من جانب واحد، وذلك لوجود محذور زائد فيه يمكن بيانه بأحد تقريبين:

التقريب الأول - ما ذكره المحقق العراقي (قده) من أنّ الترتب من الجانبين وجعل كل من الخطابين مشروطاً بعصيان الآخر يستلزم الدور، إذ يكون الأمر بالصلاة مثلاً متوقفاً على عصيان الإزالة المتوقّف على وجود الأمر بالإزالة فعلاً وإلا لم يتحقق عصيان فيكون الأمر بالصلاة متوقفاً على الأمر بالإزالة وكذلك العكس وهو دور.

وهذا المحذور يمكن دفعه بوجهين:

الأول — أن يكون المترتب عليه منشأ انتزاع العصيان وهو ترك الفعل وهو غير متوقف على الأمر بها كما لا يخفى^١.

الثاني — أن يكون الشرط هو العصيان التقديري لا المنجز بمعنى أن الأمر بالازالة مثلاً مشروط بأن تصدق القضية الشرطية القائلة بأنه لو كان هناك أمر بالصلاة كان المكلف عاصياً له — أي كان عمل المكلف الصادر منه خارجاً عاصياً له — وكذلك العكس، ومن الواضح أن القضية الشرطية لا تتوقف على فعلية الأمر إذ الشرطية لا تستلزم صدق طرفيها.

التقريب الثاني — أن الترتب من الجانبين يستلزم المحذور في مرحلة الامتثال، فإنه إذا فرضنا العبد منقاداً وفرضنا أنه لولا الأمر لما كان له داع إلى أي واحد من الفعلين في نفسه فإنه سوف يوجب الترتب من الطرفين بالنسبة إلى هذا العبد داعيين مشروطين كل منهما بعدم الآخر وهو مستحيل، أي يصبح كل واحد من الفعلين تحققه خارجاً مشروطاً بعدم الآخر، فإن فعل الصلاة يتوقف على وجود الداعي نحوها الموقوف على فعلية الأمر بها الموقوف على ترك الازالة وكذلك العكس، وحينئذ يكون تحقيق كل من الفعلين في مقام الامتثال متوقفاً على عدم الآخر، وهذا مستحيل إذ يلزم من وجودهما معاً عدم وجودهما ومن عدمهما وجودهما ومن وجود أحدهما دون الآخر الترجيح بلا مرجح فإنه موقوف على فعلية الأمر به الموقوف على ترك الآخر، مع أن نسبة الأمرين والداعيين إلى المكلف على حد سواء.

والتحقيق: أن هذا الإشكال لأساس له لأن المكلف من أول الأمر يحدث في نفسه باعتبار الأمرين المترتين اللذين يعلم المكلف بتحقق موضوع أحدهما على الأقل اجمالاً داع نحو الجامع بين الفعلين فليس هناك داعيان مشروطان بل داع واحد نحو الجامع ويكون تطبيقه على كل من الفعلين أمّا بمرجح شخصي أو بأفضلية شرعية أو بلا مرجح الممكن في الأفعال الاختيارية كما يقال به في طريق الهارب ورغيفي الجائع. ثم أنه قد يقرب الإشكال المزبور بنحو يكون دوراً ببيان أن فعل الصلاة موقوف على الداعي إليها الموقوف على فعلية الأمر بها الموقوفة على ترك الازالة الموقوف على عدم الداعي إلى الازالة الموقوف على عدم فعلية الأمر بها الموقوف على فعل الصلاة وهو

دور. والجواب السابق وارد على هذا التقريب أيضاً إلا أنه لا بد من التفتيش عن جواب آخر باعتبار ورود التقريب المذكور بصياغته في مورد لا يتم فيه هذا الجواب وذلك ما إذا افترضنا شخصين كل منهما داعية على تحريك الحجر مثلاً موقوف على اعطائه الجائزة والجائزة يفترض وضعها لمن يقدم على رفع الحجر بشرط عدم اقدم الآخر أي بشرط كونه الوحيد في الإقدام فإنه في مثل ذلك سوف يتحقق الدور، إذ اقدم كل منهما موقوف على فعلية الجائزة له الموقوف على عدم اقدم الأول. والجواب السابق لا يرد هنا إذ الفاعل هنا شخصان لا شخص واحد وليس لكل منهما إلا الداعي نحو الفعل، والجامع بينهما ليس شخصاً قابلاً لأن يكون له داع. والتحقيق: أن هذا ليس دوراً حقيقة بل يرجع بالتدقيق الى محذور آخر شبه الدور في الاستحالة ومن أجل توضيحه نفترض أن انساناً ما لا يريد أن يحتاط وإنما يعمل بالأمر المعلوم المنجز فإن صدور فعل الصلاة من قبل هذا الشخص موقوف على الداعي له نحو الصلاة والداعي له ليس متوقفاً على واقع الأمر بها بل على العلم بالأمر واحرازه الموقوف على احراز موضوعه وهو ترك الازالة الموقوف على عدم العلم بالأمر بها الموقوف على عدم العلم بفعل الصلاة فصار فعل الصلاة موقوفاً على عدم العلم بفعل الصلاة لاعلى نفسه، وهذا ليس دوراً لكنه مستحيل بنكتة استحالة الدور لأن العلم وعدم العلم بالشيء يكون دائماً في نظر صاحبه بنحو كأنه يرى المعلوم شيئاً مفروغاً عنه في مرتبة سابقة يعرض عليه العلم وعدم العلم فيستحيل أن يعلم أو يحتتم شيئاً متقوماً بذلك العلم أو الاحتمال، وعلى هذا الأساس نقول باستحالة أخذ العلم بالحكم في موضوع شخصه لاعلى أساس الدور، وهذا المحذور غير موجود في المثال المنقوض به فاذا افترضنا الفاعل لا يحتاط فاقدامه على الفعل يصبح موقوفاً على علمه بعدم علم الآخر باقدامه وليس في ذلك محذور، نعم لو فرضنا كلا الشخصين ذكيتين ملتفتين الى كل هذه الحسابات الأصولية والى أن صاحبه يقع فيها أيضاً فسوف يقع كلاهما في حيرة تجعل صدور الفعل منها ممتنعاً.

هذا وقد يبين الإشكال بصيغة الدور ببيان أن فعل الصلاة موقوف على الداعي إليها الموقوف - فيمن لا يحتاط - على العلم بالأمر الموقوف على العلم بترك الازالة المتولد

أمّا من نفس ترك الازالة أو من العلم بعدم الداعي الى الازالة فعلى الأول يكون كلّ من الفعلين متوقفاً على عدم الآخر، وعلى الثاني يكون كلّ من الداعيين متوقفاً على عدم الآخر، وإذا توقّف شيان كل منهما على عدم الآخر لزم الدور. وجوابه: فيما نحن فيه ماتقدّم من أنّ الداعي ينقدح نحو الجامع وفي مثال النقض لا يأتي هذا التقريب لأنّ غاية ما هنالك أن يصبح اقدام أحدهما موقوفاً على علمه بعدم علم الآخر باقدامه لاعلى عدم اقدم الآخر.

بل قد يقال بأنّ الالتزام بالترتب من كلا الجانبين أسهل من الترتب من جانب واحد خلافاً لما ذكره المحقق النائيني (قده) من أنّه إذا استحال الترتب من طرف واحد فهو من الطرفين كذلك ولذلك استغرب من الشيخ (قده) الذي أنكر الترتب من طرف واحد ولكن ذهب في تعارض الخبرين بناءً على السببية الى أنّ الأمر بالعمل بكل واحد منها مشروط بترك الآخر وهذا ليس إلّا الترتب من الطرفين، وهل يكون ضمّ محال الى محال موجباً للامكان؟

أقول: نحن لاندرى ماذا كان يقصده الشيخ الأعظم (قده) إلّا أنّه بالامكان لاحد أن يقبل برهاننا على امكان الترتب في أحد جزئيه، فإنّ الترتب على ماتقدّم يتوقّف أولاً على اثبات عدم مانعية الأمر بالمهم عن تأثير الأمر بالأهم لأنّ مانعيته عنه يستلزم الدور. ويتوقّف ثانياً على اثبات عدم مانعية الأمر بالأهم عن الأمر بالمهم، فن أنكر البرهان الثاني ولكنه اعترف بالبرهان الأول أمكنه القول بامكان الترتب من كلا الطرفين، بخلاف الترتب من طرف واحد لأنّه مستلزم لمحذور مانعية الأمر بالأهم ومطاردته للأمر بالمهم. وبعبارة أخرى: اثبات عدم مانعية الأمر بالمهم المشروط بعدم الإتيان بالأهم للأمر بالأهم كافٍ في اثبات الترتب من كلا الطرفين وغير كافٍ لاثبات الترتب من طرف واحد.

الجهة التاسعة — في تطبيق من تطبيقات الترتب. حيث أنّه ذكر في تخريج الحكم بصحة الصلاة جهراً في موضع الاخفات وبالعكس عن جهل أو نسيان وكذلك الصلاة تماماً في موضع القصر وجوه، من جملتها ما ذكره الشيخ كاشف الغطاء (قده) من الإلتزام بالترتب وأنّ هناك أمراً بالصلاة جهراً واقعاً وعلى تقدير الترك

يوجد أمر بالصلاة اخفائاً، فوقع البحث في المقام عن صحة هذا التطبيق للترتب وعدمه وقدنوقش فيه من قبل القائلين بالترتب بعده مناقشات نستعرض أهمها:
الإشكال الأول — ما أفاده الميرزا (قده) من أنّ الترتب أنّما يعقل من الضدين اللذين هما ثالث واما الضدان اللذان لا ثالث لهما فلا يعقل الترتب فيها، لأنّ صدور الضد الآخر على تقدير ترك الأول ضروري حينئذ فلا يمكن الأمر به ولو بنحو الترتب، وفي المقام يكون الجهر والاخفات في القراءة من الضدين اللذين لا ثالث لهما إذ القراءة أمّا أن تقع جهرية أو أخفائية^١.

وقد أشكل على ذلك السيد الأستاذ: بأنّ الضدين في المقام هما القراءة الجهرية والقراءة الاخفائية وهما من الضدين اللذين هما ثالث، وذلك بأن يترك القرائتين معاً في الصلاة فالتطبيق المذكور تام من هذه الجهة^٢.

ولنا في المقام كلامان:

الكلام الأول — هو أنّ الترتب لا يعقل بين الأمرين الضميين سواء جُعلا عبارة عن الأمر بالجهر والأمر بالاخفات أو الأمر بالقراءة الجهرية والقراءة الاخفائية، وأنما الترتب بين الأمر بالصلاة الجهرية والأمر بالصلاة الاخفائية. والوجه في ذلك: أنّ افتراض الترتب بين الأمرين الضميين في خطاب واحد يستلزم أخذ ترك الجزئين كالجهر مثلاً شرطاً للأمر الضمني بالاخفات، فإنّ أخذ شرطاً في موضوع الأمر الضمني خاصة فهو غير معقول لأنّ مقتضى ضمّيته أنّ هناك أمراً واحداً بالمجموع فلا بدّ وأن يكون الشرط مأخوذاً في ذلك الأمر الواحد الاستقلالي، وإن أخذ شرطاً في موضوع الأمر الاستقلالي بالمركب - بنحو شرط الوجوب - لزم منه أخذ ترك الجهر مثلاً في الخطاب الواحد الذي من ضمنه الأمر بالجهر وهو مستحيل، وإن أخذ شرطاً في متعلق الأمر بالاخفات - بنحو شرط الوجوب - لزم فعليه كلا الأمرين الضميين أي الأمر بالجهر وبالاخفات المقيد بعدم الجهر وهو طلب الجمع بين الضدين المحال.

الكلام الثاني — أنّ الشرط لو كان هو عدم الجهر الأعم من السالبة بانتفاء

١ — أجود التقريرات، ج ١، ص ٣١٠.

٢ — محاضرات في أصول الفقه، ج ٣، ص ١٦٣-١٦٥.

المحمول بأن يقرأ ولا يجهر أو السالبة بانتفاء الموضوع بأن لا يقرأ أصلاً. فالأمر بالقراءة الاخفائية يكون معقولاً، وأمّا إذا كان الشرط هو عدم الجهر في القراءة أي بنحو السالبة بانتفاء المحمول خاصة فالأمر بالاخفات لا يكون معقولاً حينئذ. وقد لاحظ كلّ من المحقق النائيني (قده) والسيد الأستاذ إحدى هاتين الفرضيتين دون الأخرى فتخالفا في امكان الأمر بالقراءة الاخفائية وعدمه.

الإشكال الثاني — ما أفاده المحقق النائيني (قده) أيضاً من أنّ الترتب أنّما يعقل في الأمرين المتزامين اتفاقاً وأمّا إذا كان التضاد بين الفعلين دائماً فلا يعقل فيه الترتب، والجهر والاخفات في القراءة من هذا القبيل.

وقد أشكل عليه السيد الأستاذ: بعدم اختصاص امكان الترتب بالتضاد الاتفاقي على ما يأتي بيانه وتفصيله في بحث التزام.

هذا ولكنك عرفت أنّه لا موضوع لهذا الإشكال حتى لو قيل باختصاص الترتب بالتضاد الاتفاقي حيث عرفت أنّ الأمرين في المقام هما الأمر بالصلاة الجهرية والأمر بالصلاة الاخفائية وهما لا تضاد بينهما أصلاً لإمكان إيقاعها معاً في الخارج فليس هذا التطبيق من باب الترتب.

الإشكال الثالث — ما أفاده الميرزا (قده) أيضاً وحاصله: أنّ الأمر الترتبي بالتام في المقام غير معقول لأنّه غير قابل لأن يكون بعثاً حقيقياً باعتباره غير قابل للوصول والتنجز على المكلف، وكلّ أمر لا يكون صالحاً للتنجيز لا يكون أمراً حقيقياً. والوجه في عدم امكان وصول الأمر الترتبي المذكور هو أنّ موضوعه عبارة عن المسافر الذي قد عصى الأمر بالقصر وهو جاهل بوجوبه. لم تُقرأ عليه آية التقصير كما في لسان الرواية - ومن الواضح أنّ احراز المسافر لهذا الشرط لا يكون إلّا مع علمه بوجوب القصر عليه أو تنجزه في حقّه ومعهم يرتفع موضوع الأمر الترتبي.

وقد أشكل عليه الأستاذ: بأنّ الموضوع ليس هو عنوان عصيان الأمر بالقصر بل هو ترك الصلاة القصيرية، ومن الواضح أنّ المكلف يمكنه أن يحرز تركه لذلك مع افتراض كونه جاهلاً لوجوب القصر ومعتقداً لوجوب التمام فموضوع الأمر الترتبي قابل للاحراز في المقام.

والتحقيق: انّ هذا الإحراز لموضوع الأمر الترتيبي وإن كان معقولاً في حقّ المكلف كما أفاده الأستاذ إلا انّ هذا لا يكفي لدفع المحذور، بل نكتة الإشكال باقية على حالها لأنّ المكلف أنّها يمكنه أن يحرز ذوات أجزاء موضوع الأمر الترتيبي دون أن يعلم بموضوعيته، ووصول الحكم لابدّ فيه من احراز الموضوع بما هو موضوع. والوجه في عدم امكان احراز المكلف في المقام موضوعية تركه للقصر للأمر الترتيبي هو انّ المكلف بحسب الفرض معتقد وجوب التمام عليه بخطاب أولي ومعه لا يعقل أن يحرز كونه موضوعاً لوجوب التمام بخطاب ثانوي ترتيبي، إذ احرازه لذلك إن كان بأن يحرز كون اعتقاده بوجوب التمام موضوعاً لنفس ذلك الوجوب كان فيه محذور أخذ العلم بالحكم في موضوع ذلك الحكم الذي هو محذور شبه الدور، وإن كان بأن يحرز كونه موضوعاً لوجوب تمام آخر كان من اجتماع المثليين في نظره، وعليه فالمكلف المسافر في المقام دائماً يكون اتيانه بالتمام بتحريك أمر تخيلي بالتمام يعتقد كخطاب أولي على المكلفين جميعاً في الحضر والسفر، وأمّا وجوب التمام الترتيبي المخصوص بالمسافر الجاهل بوجوب القصر فلا يعقل وصوله اليه ومحركيته له نحو التمام، إلا أنّ أصل هذا الإشكال أنّها جاء بتصوّر أنّ الأمر بالتمام في حقّ الجاهل بالقصر بنحو الترتب أمر آخر غير الأمر الأولي بالتمام وهذا لا موجب له بل هو اطلاق في نفس الجعل الأولي الذي يجعل في حقّ كلّ من لم يأت بالقصر نتيجة عدم علمه بوجوب القصر عليه سواء كان عدم العلم لعدم الوجوب أو للجهل وهذا الخطاب يمكن أن يحرزه المكلف في كلّ حال.

الإشكال الرابع - انّ الأمر بالتمام إن كان مترتباً على ترك القصر في تمام الوقت فالمكلف إذا علم بوجوب القصر عليه بعد اتيانه بالتمام كانت وظيفته القصر ولم يكن ما أتى به من التمام صحيحاً ومطابقاً للأمر، وهذا خلف الفتوى الفقهية القاضية بصحة التمام وعدم لزوم القصر بعدها، وان كان مترتباً على ترك القصر آنأما فيلزم ايجاب الوظيفتين عليه لتحقق موضوعهما معاً. وهذا اشكال في الصياغة بحسب الحقيقة، والجواب عليه بافتراض تصرفين في الخطابين، التصرف الأول: أن نقيّد الأمر بالتمام بأن لا يكون مصلياً القصر الى حين اتيانه بالتمام وعدم خروج الوقت - أقرب الأجلين منها - فلو لم يصل القصر الى حين اتيانه بالتمام كان موضوعاً لوجوب التمام ووقعت

صلاته صحيحة. والتصرف الثاني: أن نقيده الأمر بالقصر بعدم الاتيان بالتمام ولكن لابنحو الشرط المتأخر كي يكون معناه الترتب من الطرفين الذي يعني المساواة بين الواجبين في الأهمية وهو خلف الفتوى، بل بنحو الشرط المقارن بأن يكون عدم اتيانه بالتمام بل عدم اتمامه للتمام. ولهذا لوالفتت في أثناء العمل الى وجوب القصر بطلت صلته. في الآن الأول موجباً لوجوب القصر عليه فعلاً فيكون الاتيان بالتمام بعد ذلك رافعاً لموضوع الوجوب من باب انتهاء الموضوع وسقوط الأمر لارافعاً له من أول الأمر من باب عدم ثبوته.

الجهة العاشرة - في بيان لزوم المصير الى الترتب في الواجبين المتزامين مع كون أحدهما واجباً موسعاً أو عدمه بأن يمكن الأمر بهما عرضياً، وهذا البحث وإن كان قد تقدم المهم منه في مباحث الضد إلا أن في تكراره هنا بنحو الایجاز مزيد فائدة مع كونه مناسباً مع بحث التزام فنقول:

قد ذكر المحقق الثاني (قده) امكان الأمر بالواجب الموسع المزاحم مع الواجب المضيق في عرض واحد لأن الواجب الموسع يرجع الى ايجاب الجامع والاتيان به مع الواجب المضيق مقدور للمكلف فلا يلزم من الأمر بهما في عرض واحد طلب غير المقدور المستحيل، وقد علق على هذا الكلام بملاحظات ترجع كلها الى التفصيل في صحة هذا الكلام على المباني المختلفة.

التعليق الأول - ما أفاده الميرزا (قده) من ابتناء ذلك على كون القدرة شرطاً في التكليف من باب حكم العقل وأما لو كان الخطاب بنفسه يتطلب اختصاص متعلقه بالخصلة المقدورة لأن مفاده البعث والتحرير وهو لا يعقل نحو غير المقدور فلا بد من تقييد الواجب الموسع بغير الفرد المزاحم بواجب آخر، فلا يمكن الأمر به في زمان المزاحمة إلا بنحو الترتب لعدم القدرة عليها شرعاً^١.

وقد تقدم بيان هذا المطلب في مباحث الضد، وتقدم أيضاً أنه لا يصح الالواب عنه بأن التكليف مجرد اعتبار الفعل في ذمة المكلف وهو سهل المؤونة واشترط القدرة أنها

هو بحكم العقل في مرحلة التنجيز والطاعة. إذ ليس البحث في المدلول التصوري للأمر وصياغته العقلانية بل هناك أمر ثبوتي لإشكال منه هو ظهور الخطابات كلها في أنها تكون بداعي المحركة والباعثية مهما كان مدلول الأمر والوجوب صياغة، وهذا الظهور التصديقي الكاشف عن داعي المحركة يمنع من ثبوت الخطاب لغير المقدور لأن التحريك نحوه غير معقول.

وأما الصحيح في الجواب ما تقدم: من أن داعي المحركة لا يتطلب أكثر من مقدورية متعلق الخطاب والجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور ولا يتطلب التقييد بالحصّة المقدورة، نعم هو يقتضي تقييد المكلف بالمكلف القادر بالخصوص كما تقدم. لا يقال: على هذا يستحيل أن يكون الأمر بالجامع في زمان المزامحة. ولنفترضه الآن الأول من دخول الوقت. باعثاً ومحركاً حقيقياً لعدم قدرة المكلف على ذلك شرعاً والخطاب مختص بالمكلف القادر.

فإنه يقال: أن الباعثية والمحركة إنما استكشفتها بالظهور التصديقي المتقدم ذكره ومن الواضح أن الباعثية المستكشفة في الواجب الموسع إنما هي الباعثية نحو تحقيق الفعل في مجموع الوقت لافي جميع آياته ومثل هذه المحركة محفوظة في المقام ومعقولة حتى بلحاظ أن المزامحة فإطلاق الخطاب لا محذور فيه.

التعليق الثاني - دعوى أبتناء ذلك على القول بعدم استحالة الإطلاق إذا استحال التقييد وأما لوقيل بمبنى الميرزا (قده) من استحالته كلها استحال التقييد فلا يمكن الأمر بالواجب الموسع في المقام بنحو مطلق يشمل الفرد المزامح لأن التقييد بالفرد المزامح مستحيل فالإطلاق له يصبح مستحيلاً أيضاً.

وهذا المطلب أيضاً تقدم عدم صحته لأن الإطلاق الذي يستحيل عند استحالة التقييد إنما هو الإطلاق بالمعنى السلبي الذي يقابل التقييد تقابل العدم والملكية عند صاحب هذا المسلك أي عدم أخذ القيد المستلزم لشمول الحكم للحصّة الفاقدة للقيد لا الإطلاق الإيجابي أي الشمول للحصّة المقيدة، ومن الواضح أن التقييد بالفرد غير

المزاحم ممكن في المقام فيكون عدمه المستلزم لشمول الحكم للفرد المزاحم ممكناً أيضاً. التعليق الثالث - دعوى ابتناء امكان ذلك على القول بامكان الواجب المعلق حيث يستلزم فعلية الأمر بالجامع في الزمان الأول الذي هو زمان المزاحمة مثلاً مع كون الواجب غير مقدور شرعاً في ذلك الزمان وإنما يكون مقدوراً بعد ذلك الزمان فيلزم تقدم زمان الوجوب على زمان الواجب وهو مشكلة الواجب المعلق، فإن قيل باستحالته كان الأمر بالجامع في المقام مستحيلاً أيضاً. وهذا التعليق إنما يصح بناءً على بعض المسالك في امتناع الواجب المعلق لا كلها، ذلك أن القائلين باستحالة الواجب المعلق يستندون الى أحد مأخذين في اثبات الامتناع.

المأخذ الأول - دعوى الاستحالة من جهة أن الحكم يستبطن الباعثية والمحركة وهي بحكم تضاييفها مع الانبعاث والتحرك لا بد وأن يكون ملازماً له في الامكان والتحقق، وليس المقصود من ذلك استلزام الخطاب للبعث خارجاً بدهاءة أن الخطاب يشمل العاصين أيضاً ولا انبعاث لهم، وإنما المقصود كشفه عن داعي البعث بمعنى ايجاد ما يمكن أن يكون باعثاً، وامكانية البعث تلازم امكانية الانبعاث وفي مورد الواجب المعلق لا توجد امكانية الانبعاث فلا يكون البعث ممكناً.

أقول: هذا الوجه يثبت استحالة تعلق الوجوب بالجامع بين الأفراد الطولية من أول الأمر في عرض الوجوب المضيق، فلا بد من اختصاص الأمر بالفرد غير المزاحم وتأخره الى زمان انتهاء المزاحمة أو ثبوته من أول الأمر بنحو الترتب، إلا أن هذا الوجه غير تام فإن الخطاب وإن كان يدل على داعي البعث ولكن هذا لا يتطلب مزيد من امكانية الانبعاث في عمود الزمان، ولا يلزم امكانية الانبعاث في تمام آتات ذلك الزمان المأخوذ في الخطاب، والوجه في ذلك أن دلالة الخطاب على البعث مع أنه بطبعه الأولي وبلحاظ عالم اللغة لا يدل على أكثر من الجعل والاعتبار الذي لا يتوقف ثبوته على امكانية الانبعاث يكون لها أحد وجهين:

الأول - ماتقدم من الظهور السياقي بحسب فهم العرف الكاشف عن مدلول تصديقي هو داعي البعث والتحرك، وهذا يتحدد وفقاً لما يفهمه العرف من سياق الخطاب وهو لا يفهم من التكليف بواجب يطلب صرف وجوده في عمود الزمان مزيد

مما قلناه من داعي البعث والانبعث في مجموع ذلك الزمان لافي كل آن آن.
 الثاني - ما يظهر من كلام المحقق الاصفهاني (قده) من دعوى أنّ الخطاب والانشاء كأى فعل آخر يكشف عن داع وهذا الداعي هو الذي يحدّد حقيقة ذلك الخطاب وماهيته من حيث كونه مصداقاً للبعث أو للاستهزاء أو للتمني أو للترجي أو غير ذلك، ومن الواضح أنّه لا يصلح شيء أن يكون هو الحكم بحيث يكون الخطاب مصداقاً له غير البعث، فإنّ كلاً من الاستهزاء أو التعجيز أو التمني ليس حكماً. وكانّ هذا المحقق (قده) يريد أن يدعي برهاناً ثبوتياً على المقصود غير ذلك الاستظهار المتقدم، ولو تمّ هذا البرهان فهو أيضاً لا يقتضي أكثر من امكان الانبعث بلحاظ مجموع عمود الزمان فإنّ هذا كاف في كون الخطاب والحكم بعثاً لاستهزاء أو تمناً.

المأخذ الثاني - ما استند إليه المحقق النائيني (قده) في اثبات استحالة الواجب المعلق من أنّ الواجب المعلق باعتبار تأخر زمان الواجب فيه عن زمان الوجوب لامحالة يستبطن شرطية مجيء ذلك الزمان في التكليف، وباعتبار تأخره عن التكليف فلامحالة يكون من الشرط المتأخر المستحيل عنده، نعم لو كان الشرط هو التعقب به فهو ليس بمتأخر وإنما المتعقب هو المتأخر، إلا أنّ هذا يكون خلاف ظاهر الدليل اثباتاً إذا كان ظاهراً في شرطية الزمان نفسه.

وبناءً على هذا الموقف قديقال في المقام بالاستحالة لاستلزام التكليف بالجامع في الزمان الأول - الذي هو زمان المزامحة - الشرط المتأخر، إذ القدرة على الواجب شرط في كلّ تكليف والقدرة في المقام تحصل فيما بعد زمن المزامحة فيكون شرطاً في التكليف المتقدم في الآن الأول، إلا أنّ هذا الكلام يمكن الجواب عليه: بأنّ شرطية القدرة من باب حكم العقل بقبح التكليف بغير المقدور والضرورات تقدّر بقدرها دائماً، ومن الواضح أنّه يرتفع القبح بثبوت القدرة على الجامع ولو في الزمن المتأخر، أي أخذ تعقب القدرة شرطاً مقارناً للتكليف فلامحذور ثبوتي، كما أنّه لامحذور إثباتي فإنّ اطلاق الخطاب يشبث ذلك ولم يرد دليل على شرطية نفس الزمان المتأخر كي يكون تأويله وتحويله الى شرطية التعقب خلاف الظاهر اثباتاً.

التعليق الرابع - أنّ الأمر بالواجب الموسع في عرض الأمر بمزامحه المصتيق بيتني

على عدم رجوع التخيير العقلي الى التخيير الشرعي الذي يعني الأمر بكل فرد مشروطاً بعدم الآخر وإلا كان التكليف بالفرد المزاحم ولو مشروطاً بترك سائر الأفراد غير معقول.

وهذا التفصيل صحيح في نفسه غير أنه لا يبطل كلام المحقق الثاني (قده) في المقام، لأنَّ الصحيح في محله عدم رجوع التخيير العقلي الى التخيير الشرعي وإنما هو تكليف بالجامع. بل قديقال برجوع التخيير الشرعي الى العقلي على ما يأتي تفصيله في محله.

وهذا ينتهي بحث الترتب وبه يتم المدخل الى بحث التزاحم حيث قلنا فيما سبق أنَّ ثمرة القول بإمكان الترتب اثبات عدم التعارض بين الخطابين وصيرورة باب التزاحم بين الضدين في مرحلة الامتثال باباً مستقلاً له أحكامه وقوانينه في قبال باب التعارض.

وهذا ما شرحناه وأوردناه مفصلاً في مباحث تعارض الأدلة الشرعية فراجع.

حالات خاصة بالأمر

- الأمر مع العلم بانتفاء شرطه
- الأمر بالأمر
- الأمر بعد الأمر
- الأمر بعد نسخ الوجوب

الأمر بشيء مع علم الأمر بانتفاء شرطه

قد وقع البحث عندهم في جواز أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه ولا بدّ وأن يكون المقصود من الأمر الذي يُبحث عن جوازه مرتبة من الأمر غير المرتبة المرادة من الأمر الذي علم بانتفاء شرطه وأمّا لو أُريدَ بهما مرتبة واحدة من الأمر فعدم جوازه واستحالته ناشئ من انتفاء شرطه سواء علم به أم لا فإنّ المعلول ينتفي بانتفاء علته واقعاً لا علماً كما هو واضح.

إذن فالمقصود في المقام أنّه هل يجوز جعل الأمر وتشريعه من الأمر مع علمه بانتفاء شرطه مجعوله الذي جعله على ذلك التقدير أم لا؟

حيث أنّ الجعل فعل اختياري للجاعل فيُعقل أنّ يبحث عن جوازه مع علمه بأنّ التقدير الذي يجعل الحكم معلقاً عليه منتفٍ خارجاً.

وحينئذ نقول: إنّ انتفاء شرط المَجْعول تارة يكون ضرورياً قهرياً، وأخرى يكون اختيارياً.

وفي الفرض الأول، تارة: يكون الانتفاء الضروري للشرط لامتناعه في نفسه، كما إذا قال إنّ اجتمع الضدان وجبت الصدقة، وأخرى يكون بسبب الجعل نفسه، كما إذا قال لو لم يُجعل عليك الصلاة فصلّ، فإنّه سوف يستحيل فعلية هذا المَجْعول لأنّه

بنفس هذا الجعل ينتفي موضوع المفعول، وعلى كلا الفرضين يكون الجعل مستهجناً عقلائياً ولو فرض امكانه عقلاً لكونه بعثاً على تقدير لا يتحقق ولو فرض امكان أن يكون الغرض في نفس جعل هذه القضية فإن هذا ليس غرضاً عقلائياً من الجعل.

وعلى الثاني، أي ما إذا كان الانتفاء إختيارياً. فتارة: يكون الانتفاء الاختياري بسبب الجعل ومنشئته له كما إذا كان جعل كفارة الجمع للإفطار العمدي بالحرام مستلزماً لانتفائه خارجاً، وأخرى، يكون الانتفاء الاختياري بدافع طبعي ثابت بقطع النظر عن الجعل.

لا إشكال في صحة الجعل وجوازه في الأول، إذ هذا مطابق مع ما هو المقصود والغرض من الجعل. وأما الثاني، كما إذا جعل الكفارة على تقدير تناول العذرة مثلاً، فإن الشرط فيه بحسب طبعه منتف خارجاً فالجعل وإن كان معقولاً وجائزاً في نفسه إلا أنه لا يمكن أن يكون كسائر الأوامر بملاك الإرادة الغيرية والمقدمية للمولى يقع في طريق امتثال المكلف خارجاً، لأن ذلك في المقام مضمون بحسب طبع القضية، بل لامحالة يكون الجعل مراداً لغرض مترتب عليه، من قبيل أن يتمكن المكلف من التعبد وقصد الإمتثال الموجب لترتب الثواب مثلاً ونحو ذلك من الأغراض والمصالح التي تترتب في طول الجعل.

«الأمر بالأمر»

وقع البحث في دلالة الأمر بالأمر على وجوب الفعل على المأمور الثاني وعدمه. والصحيح: أن يقال: هناك عدة احتمالات معقولة ومتصورة:

الاحتمال الأول - أن يكون مطلوب المولى هو صدور الفعل عن المأمور الثاني وأمره للمأمور الأول ليس إلا مجرد اتصال أمره الى المأمور الثاني فالمجوعول التشريعي بالأمر الأول إنما هو طلب الفعل من المأمور الثاني، فيكون المدلول التصديقي هو وجود أمرين أمر بالفعل على المأمور الثاني وأمر اتصال ذلك الأمر اليه على المأمور الأول.

الاحتمال الثاني - أن يكون المجعول في الأمر بالأمر هو إيجاب أن يأمر المأمور الأول المأمور الثاني لا إيجاب الفعل على المأمور الثاني، إلا أن هذا الأمر ليس نفسياً بل أمر طريقي الى حصول الفعل من المأمور الثاني ينعقد مدلول إلتزامي عرفي له على طلب الفعل من المأمور الثاني.

وهذان الاحتمالان وإن كانا مختلفان من حيث كيفية استفادة طلب الفعل وإيجابه على المأمور الثاني في كل منها حيث يكون مدلولاً مطابقياً في الأول والتزامياً في الثاني ولكنها يشتركان في كون الطلب من المأمور الثاني ثابتاً من حين صدور الأمر بالأمر وغير متوقف على أن يأمر المأمور الأول المأمور الثاني فلو وصله بطريق

آخر لتنجز عليه لأنه وجوب ثابت من قبل المولى ابتداءً.

الاحتمال الثالث — نفس الاحتمال الثاني مع افتراض ان أمر المأمور الأول للمأمور الثاني له موضوعية للمولى فيكون هو المطلوب المولوي وأما صدور الفعل من المأمور الثاني فلا يطلبه المولى ولا يريده لولا أمر المأمور الأول، وبناءً على هذا الاحتمال لا يثبت وجوب الفعل على المأمور الثاني إلا إذا استظهر من الأمر بالأمر اعطاء مقام الآمرية والولاية للمأمور الأول على المأمور الثاني فيجب على المأمور الثاني حينئذ الفعل لباعترابه أمراً من المولى الحقيقي ابتداءً بل باعتباره أمراً من المأمور الأول المجعول له الولاية ولذلك لا يتحقق هذا الوجوب إلا بعد صدور الأمر منه حقيقة.

الاحتمال الرابع — أن يكون غرض المولى في مجموع أمر المأمور الأول وفعل المأمور الثاني أمّا بأن يكون هناك غرض واحد متقوم بها ويكون أمر المأمور الأول من شرائط وجود ذلك الغرض بفعل المأمور الثاني فيكون متوقفاً على أمره، أو بأن يكون أمره من شرائط اتصاف فعل المأمور الثاني بالعرضية فلا بد من تعدد الغرض حينئذ افتراض وجود غرض مستقل في أمر المأمور الأول وإلا لم يكن وجه لأمره، وعلى كلا التقديرين فلا يجب الفعل على المأمور الثاني قبل أمر المأمور الأول.

والمستظهر من هذه الاحتمالات عرفاً أنّها هو أحد الأولين إن لم ندع ظهوره في الأول منها ولو باعتبار كون الأمر فعلاً طريقياً عادة وليس لمصلحة فيه بالخصوص مما يجعل ظهور الأمر بالأمر ابتداءً في إيجاب الفعل على المأمور الثاني.

«الأمر بعد الأمر»

إذا كرّر الأمر بشيء بلا شرط أو مع وحدة الشرط فهل يحمل على التأكيد فلا يثبت إلا وجوب واحد أو على التأسيس فهناك وجوبان؟
ذهب صاحب الكفاية (قده) إلى أنه يقع التعارض بين ظهور الصيغة في التأسيسية مع اطلاق المادة المقتضي لكون المتعلق للأمرين واحداً فإن الطبيعة لا تتحمل إلا طلباً واحداً.

وقد حكم بالتأكيد نتيجة من جهة اجمال ظهور الهيئة باعتبار اقترانها بالتكرار الصالح للقرينية على التأكيد فتكون جملة من هذه الناحية فلا يثبت وجود أمر آخر.^١
أقول: التحقيق أنّ هيئة الأمر لا تدلّ إلا على الوجوب، وأما التأسيسية أو التأكيدية فليس شيء منها مدلولاً لها إذ لم توضع الهيئة لطلب لم يكشف عنه بكاشف أسبق ولذلك لم يكن استعمالاً مجازياً إذا أمر عبده بما كان قد أمره به سابقاً لأجل التأكيد.

نعم هنالك دلالة سياقية حالية قد تقتضي التأسيسية في الكلام لوجاء المتكلم

بجملة أخرى صالحة لافادة معنى جديد كما تصلح لتأكيد المعنى السابق فقد يدعى حملها على افادة المعنى الجديد ليكون تأسيساً.

إلا أن هذا البيان لا يمكن تطبيقه في المقام إذ الأمر الثاني أمّا أن يُذكر متصلاً بالأول أو منفصلاً عنه فإن ذكر متصلاً به بحيث يمكن عطفه عليه بالواو فإن عطفه عليه بالواو كان العطف بنفسه قرينة على التأسيسية لظهوره في أنّ المعطوف ليس عين المعطوف عليه وإلا فنفس عدم ذكر العطف من وسائل التأكيد عرفاً فيكون ظاهراً فيه.

وأمّا إن ذكر منفصلاً فلا ظهور حالي فيه لافي التأسيس ولا في التأكيد إذ الحالة السياقية تقتضي التأسيسية بلحاظ شخص ذلك الخطاب وأمّا تكرار الطلب بشخص خطاب آخر فليس ذلك منافياً مع التأسيسية بلحاظ شخص الخطاب الثاني. فقد تحصل أنه لا يوجد ظهور في مدلول الهيئة يقتضي التأسيسية فيكون مقتضى اطلاق المادة هو التأكيد لا محالة.

إذا نسخ الأمر بعد نسخ الوجوب

والبحث عن ذلك يقع في مقامين: الأول في امكان اثبات الجواز بالدليل المنسوخ أو الناسخ، والثاني في اثبات ذلك بالأصل العملي.

أمّا المقام الأول — فالمشهور بينهم عدم امكان اثبات الجواز لا بالدليل المنسوخ ولا بالدليل الناسخ مع أنّ الصحيح التفصيل بلحاظ المسالك المختلفة. فإنّه بناءً على بعضها لا بدّ من القول بامكان اثبات الجواز وهذا ما يمكن بيانه بعدة تقرّيات:

التقريب الأول — اثبات الجواز بالمدلول الالتزامي للدليل المنسوخ فإنّه كان يدلّ بالمطابقة على الوجوب وبالالتزام على نفي الحرمة، وبعد ورود الناسخ يكون الساقط عن الحجية هو المدلول المطابقي ويبقى المدلول الإلتزامي على حجّيته في نفي الحرمة وبذلك يثبت الجواز بالمعنى الأخص.

وهذا التقريب عليه اشكال لا بدّ من التخلّص منه وحاصله: أنّ الدليل المنسوخ له أربع دلالات التزامية لادلالة واحدة، وهي الدلالة على نفي الحرمة والدلالة على نفي الكراهة والدلالة على نفي الاستحباب والدلالة على نفي الاباحة، فإنّ ثبوت الوجوب يستلزم انتفاء الأحكام الأخرى طرأً، وبعد ورود الناسخ وانتفاء الوجوب أيضاً بالدليل الناسخ يقع التعارض بين الدلالات الإلتزامية الأربع إذ لا يمكن صدقها

جميعاً فيسقط الجميع بالمعارضة.

والجواب على هذا الإشكال: أنّ الإباحة بالمعنى الأخص ليست منفية بدليل الوجوب المنسوخ بالالتزام بل منفية به بالمطابقة، والوجه في ذلك أنّ الإباحة بالمعنى الأخص تثبت بانتفاء الأحكام الأربعة الأخرى وعدم مقتضى لشيء منها، ودليل الوجوب المنسوخ يدل على انتفاء الاستحباب والكرهية والحرمة بالالتزام ولا يدل على نفي الإباحة إلا بنفس اثبات الوجوب ومقتضى الالتزام حيث أنّ نفي النفي اثبات فارتفاع انتفاء الأحكام الأربعة أي غير الإباحة أنّها يكون بنفس ثبوت أحدها الذي هو المدلول المطابق للخطاب والذي قد نفي بالدليل الناسخ فيكون نفيه هذا منضماً إلى الدلالات الالتزامية الثلاث في الدليل المنسوخ على نفي الاستحباب والكرهية والحرمة منتجاً للإباحة بالمعنى الأخص لاحتمال.

التقريب الثاني: مبني على القول بحجية الدلالة التضمنية بعد سقوط المطابقة، أمّا بتقريب: أنّ الوجوب مركب من طلب الفعل والمنع من الترك والدليل الناسخ أنّها ينفي مجموعها لاجتماعها فيكون المتيقن منه انتفاء الثاني، فلا بأس أن تبقى دلالة الدليل المنسوخ على أصل الطلب فيثبت الجواز بالمعنى الأعم.

وأمّا بتقريب أنّ الوجوب وإن لم يكن مركباً من أمرين وأنما هو عبارة عن الإرادة الشديدة، إلا أنّ الدليل الناسخ أنّها ينسخ المرتبة الشديدة أي يدل على انتفاء هذه المرتبة، وأمّا أصل الطلب ولومرتبة ضعيفة فلا بأس بالتمسك لاثباته بالدليل المنسوخ فيثبت الجواز بالمعنى الأعم.

التقريب الثالث - مبني على مسلك المحقق النائيني (قده) من أنّ الوجوب ليس مدلولاً للفظ وأنما هو بحكم العقل المنتزع من طلب الفعل وعدم الترخيص في الترك، فإنه على هذا المبني يتعين اثبات الجواز بالمعنى الأعم بلا حاجة إلى انكار شيء من التسبعيتين في الحجية والوجه في ذلك واضح إذ الدليل الناسخ غاية ما يثبت هو الترخيص في الفعل ولا ينفي الطلب فيكون مدلول الأمر غير منسوخ أصلاً، اللهم إلا أن يفرض نظر الدليل الناسخ إلى ما هو مفاد المنسوخ ونفيه سواء كان هو الوجوب أو غيره إلا أنّ هذه عناية زائدة لم تُفرض في عنوان البحث.

ولكنَّ الصحيح عدم تمامية شيء من هذه التقريبات لعدم المساعدة على شيء من مبانيها فإنَّ الوجوب ليس مركباً من أمرين، كما أنَّ الدلالة الالتزامية وكذلك الدلالة التضمنية التحليلية تابعة للدلالة المطابقة في الحجية وسوف يأتي تفصيل البحث عن ذلك في أبحاث العام والخاص والتعارض.

ومسلك المحقق النائي (قده) في مدلول الأمر قد تقدم بطلانه في أبحاث دلالة الأمر على الوجوب حيث أثبتنا أنَّ الوجوب مدلول لفظي وليس عقلياً. وعليه فلم تُفرض عناية زائدة في دليل الناسخ لا يمكن اثبات الجواز بالمعنى الأعم ولا بالمعنى الأخص.

ثمَّ أنه اتضح ممَّا تقدم وجه ما ذكره المشهور في المقام من ربط المسألة وتفريعها على المسألة الفلسفية المعروفة من أنَّ النوع إذا ارتفع بارتفاع فصله فهل يمكن أن يبقى الجنس المتضمن فيه ولو في ضمن نوع آخر أو لا يمكن ذلك؟ فعلى القول بإمكانه قيل في المقام ببقاء الجواز الذي كان بمثابة الجنس للوجوب ولو ارتفع ما كان بمثابة فصله وهو المنع من الترك، فإنَّ المقصود من هذا البيان هو التقريب الثاني من التقريبات الثلاثة، أي التمسك بالمدلول التضميني للدليل المنسوخ، إلاَّ أنه مبني على إمكان بقاء الجنس ولو في ضمن نوع آخر وإلاَّ كان المدلول التضميني أيضاً مرتفعاً فلا يرد عليه ما أورده السيد الأستاذ: من وجوه عديدة حيث أفاد:

أولاً — أنه لا يتم بناءً على كون الوجوب بحكم العقل لامدلولاً للفظ.

وثانياً — أنَّ الأحكام من الأمور الاعتبارية وهي بسايط وليست مركبة من مادة وصورة فضلاً عن الجنس والفصل.

وثالثاً — أنَّ البحث المذكور بحث ثبوتي عن إمكان بقاء الجنس بعد زوال فصله وعدمه بينما البحث في المقام أثباتي في أنَّ الدليل المنسوخ هل يمكن أن يستفاد منه بقاء الجواز أم لا؟ فلا ربط بين البحثين أصلاً^١.

أقول — هذه الاعتراضات لا يمكن المساعدة على شيء منها بعد توجيه كلام المشهور بما ذكرناه.

إذ فيما يتعلّق بالاعتراض الأول يرد عليه — أنّ الوجوب حتى لو فرض كونه بحكم العقل وليس مجعولاً شرعياً فلا اشكال أنّه مجعول بالتبع بمعنى أنّه ينتزعه العقل من مجموع أمرين بيد الشارع ومن تصرفاته، أحدهما طلب الفعل، والآخر عدم ورود الترخيص في الترك، ولذلك لوقيل أنّ الشارع رفع وجوب صلاة الليل عن هذه الأمة مثلاً لم يكن مستهجناً.

والدليل الناسخ قدره المتيقن أنّها هونفي الجزء الثاني لمنشأ انتزاع الوجوب وهو عدم الترخيص في الترك فيمكن التمسك بالدليل المنسوخ لاثبات الجزء الأول الوجودي. نعم على هذا التقدير يكون اثبات الجواز بالمدلول المطابق للدليل المنسوخ — كما أشرنا في التقريب الثالث — وليس بالمدلول التضميني لأنّ عدم الترخيص في الترك ليس مدلولاً للأمر فلا تكون المسألة متفرعة على المسألة الفلسفية بلحاظ مدلول الدليل وهو الأمر الاعتباري وإن كان بلحاظ مبادئه من الحب والارادة تكون صغرى للمسألة الفلسفية ولكنه ليس هو مدلول الدليل فحتى لو فرض عدم بقاء الجنس وتبدله الى وجود آخر له في ضمن النوع الآخر كشفنا عنه بمقتضى مدلول الدليل، إلا أنّ هذا مزيد اقتراب من مدّعى المشهور، والمشهور أنّها احتاجوا الى تفرّيع المسألة على المسألة الفلسفية للمفروغية عن كون الوجوب هو مدلول اللفظ وأنّه ينحل الى جنس وفصل.

وفما يتعلّق بالاعتراض الثاني يرد: أنّ مدّعى المشهور لم يكن هو تحليل الأمر الاعتباري المُسمّى بالوجوب بالحمل الشايح الى جنس وفصل في أفق وجوده كي يقال بأنّ الاعتبار من البسيط، وأنّ المدّعى أنّ الوجوب عبارة عن مجموع اعتبارين طلب الفعل والمنع من الترك مندكين في اعتبار واحد فهما بمثابة الجنس والفصل له، والدليل الناسخ غاية ما يدلّ عليه ارتفاع المجموع لا الجميع فيمكن اثبات أصل الجواز بالدليل المنسوخ.

نعم التعبير عن ذلك بالجنس والفصل اللذين هما من الأجزاء التحليلية العقلية واردة معناهما الحقيقي في المقام لا بدّ أنّ يكون مسامحة وكان الأولى أن يعبروا بالمدلول التضميني والمطابق كما تقدّم في التقريب الثاني.

وفما يتعلّق بالاعتراض الثالث نقول بأنّ التفرّيع المذكور كان بعد الفراغ عن

حجية المدلول التضمني بعد سقوط المطابق، حيث أنه لو فرغ عن ذلك فلو كان للجنس بقاء إذن كان المدلول التضمني كمدلول تصديقي قابلاً للبقاء بالدليل المنسوخ، وإلا فكما يسقط المدلول المطابق ويرتفع النوع يرتفع الجنس والمدلول التضمني الذي كان يكشف عنه الدليل المنسوخ تصديقاً. نعم الجامع والجنس كمدلول تصوري يمكن وجوده ولو في ضمن فرد آخر إلا أنه ليس مدلولاً تصديقياً للدليل.

هذا تمام الكلام في المقام الأول.

المقام الثاني: في مقتضى الأصل العملي وقد استندوا في اثبات الجواز بالأصل إلى استصحاب بقاء الجواز بعد العلم بارتفاع الوجوب. وقد ناقش في ذلك السيد الأستاذ بوجهين:

الأول - أنه مبني على جريان الاستصحاب في القسم الثالث من الكلي وهو غير صحيح، لأن الجواز بالمعنى الأعم المعلوم ثبوته سابقاً كان في ضمن الوجوب والذي يحتمل بقاءه بعد النسخ هو الجواز في ضمن فرد آخر هو الإباحة أو الاستحباب أو الكراهة^١.

وهذا الوجه غير وارد إذ الجواز بالمعنى الأعم الذي يعني عدم الحرمة يجري فيه الاستصحاب الشخصي لأن عدم الحرمة كان معلوماً سابقاً ويحتمل ثباته فيستصحب وكونه سابقاً مقترناً مع الوجوب لا يجعله متغيراً بل هو شخص ذلك العدم، إذ الإعدام لا تتعدد باختلاف مقارناتها والأثر وهو التأمين أنها يترتب على الجواز بمعنى عدم الحرمة وأما الجواز بالمعنى الأعم بمعنى آخر يفترض جامعاً بين الأحكام الأربعة - غير الحرمة - فهذا مضافاً إلى أننا لا نتعقله ليس موضوعاً لأثر عملي.

لا يقال: إن استصحاب عدم الحرمة معارض باستصحاب عدم الاستحباب والكراهة والإباحة للعلم اجمالاً بأن أحد هذه الإعدام قد تبدل بالوجود بعد نسخ الوجوب.

فإنه يقال - إن أوضح جواب على هذا الكلام أنه لو افترضنا الإباحة حكماً

وجودياً قلنا أنّ استصحاب عدمها غير جارٍ في نفسه كي يكون معارضاً مع استصحاب عدم الحرمة، إذ لا يترتب عليه تنجيز أو تعذير. لأنّه لو أريد به اثبات الإلزام وتنجيزه فهو لا يثبت الإلزام إلا بالأصل المثبت لو أريد اثبات التنجيز به مباشرةً فالتنجيز ليس مرتباً على عدم الاباحة كحكم وجودي بل مع عدم جعلها أيضاً لا تنجيز لولم تجعل الحرمة كما هو واضح.

هذا كله لو أريد استصحاب الجواز بالمعنى الأعم.

وأما لو أريد اثبات الطلب بالأصل فإذا أريد به استصحاب الطلب كحكم انشائي إعتباري فعلى المسلك المشهور والمختار من أنّ الطلب الوجوبي هو مفاد الأمر المنسوخ وأنّ وجود أصل الطلب ضمن الوجوب وجود تضمني تحليلي كان جريان استصحابه موقوفاً على جريان الاستصحاب في القسم الثالث من الكلّي، وعلى مسلك الميرزا (قده) من أنّ الوجوب بحكم العقل كان استصحاب الطلب جارياً كاستصحاب شخصي، لأنّ شخص ذلك الطلب المبحول يمكن بقائه بعد ورود الناسخ للوجوب أيضاً.

وأما إذا أريد به استصحاب روح الطلب وهي الإرادة التشريعية والحب للمولى فجريانه في أصل الإرادة ولو مرتبته الضعيفة التي لا يعلم بارتفاعها لمانع فيه بناءً على أنّه من الاستصحاب الشخصي وما أفيد في الكفاية من أنّ العرف يرى تغاير الوجوب والاستحباب وتباينهما في الوجود وإن كان بحسب الدقة العقلية لافرق بينها إلا في مرتبة الوجود الواحد غير تام في الإرادة والحب لأنّ العرف أنّها يرى التباين بين الوجوب والاستحباب لابين الإرادة التشريعية للزومية والإرادة التشريعية غير اللزومية التي هي من مبادئ الحكم.

الوجه الثاني من الإشكال الذي أورده السيد الأستاذ: أنّ هذا من الاستصحاب في الشبهة الحكمية وهو غير جارٍ.

وهذا الوجه أيضاً ممّا لا يمكن المساعدة عليه لامتنى ولا بناءً أمّا ممتنى فلما سوف يأتي في مباحث الاستصحاب من حججته في الشبهات الحكمية والموضوعية معاً. وأما بناءً فلأنّه حتى لو بنى على ذلك المبنى فتطبيقه في المقام خلاف ما أعترف

به الأستاذ نفسه من التفصيل بين استصحاب الحكم الالزامي واستصحاب الحكم
الترخيصي فالذي يراه غير جار للمعارضة مع استصحاب عدم الجعل أنها هو
استصحاب بقاء الحكم الالزامي في الشبهات الحكمية لاستصحاب عدم الحكم
والترخيص كما في المقام.

كَيْفِيَّاتُ تَعَلُّقِ الْأَمْرِ

- تعلق الأمر بالطبيعة أو الأفراد
- حقيقة الواجب التخييري
- حقيقة الواجب الكفائي
- الواجب الموسع والمضيق

تعلق الأمر بالطبيعة أو الأفراد

ولابدّ تمهيداً من توضيح مقدمة حاصلها: أنّ الاعراض على أقسام خمسة:
الأول - الاعراض الذهنية، ونقصد بها العوارض التي يكون عروضها
والإتصاف بها كلاهما في الذهن، ويمثلون لها بالمعقولات الثانوية في المنطق كالنوعية
والجنسية التي هي من عوارض المفهوم بما هو موجود في الذهن، فإنّ الانسان الذهني
يتصف بأنّه نوع لا الانسان الخارجي، كما أنّه معروض النوعية بما هو في الذهن لا بما هو
في الخارج.

الثاني - الأعراض الخارجية، وهي ما يكون عروضها والاتصاف بها كلاهما في
الخارج، كالحرارة للنار فإنّ الحرارة تعرض في العالم الخارجي على النار الخارجية
ولا وجود لها في الذهن، كما أنّ التوصيف بالحار أنّها يكون بلحاظ النار الخارجية فهي
الحارة لا النار الذهنية.

الثالث - الأعراض التي قال المشهور عنها بأنّها وسط بين القسمين السابقين
كالإمكان والامتناع والضرورة والاستلزامات كاستلزام العلة للمعلول ونحو ذلك،
حيث أفادوا أنّ هذا النوع من الأعراض يكون الاتصاف بها خارجياً، إذ الانسان
الخارجي ممكن والعلة الخارجية مستلزمة للمعلول، ولكن عروضها يكون في الذهن

وبالاعتبار، لاستحالة أن يكون عروضها في الخارج لأن ذلك يستلزم وجودها في الخارج وهو محال ولو برهان التسلسل، إذ لو كان الإمكان موجوداً خارجياً يعرض على الممكن الموجود الخارجي، كان ذلك الوجود كوجود معروض له الامكان أيضاً، فيلزم وجود ثالث في الخارج وهو أيضاً يثبت له الإمكان فيكون هنالك وجود رابع وهكذا يتسلسل، فهذا البرهان ذهبوا الى أن مثل هذه الأعراض وجودها وعروضها في الذهن والاعتبار فتكون معقولات ثانوية عند الحكيم وإن لم تكن كذلك عند المنطقي^١.
وقد تقدّم متاً في الأبحاث السابقة:

إنّ هذا المُدعى غير قابل للقبول لأننا لانتعقل أن يكون العروض في عالم والاتصاف في عالم آخر، لأنه لا يكون الاتصاف إلا باعتبار العروض وبسببه، كما أنّ هذه الأمور من الواضح أنّها ثابتة وواقعية حتى لو افترضنا عدم وجود اعتبار أو معتبر، ولذلك قلنا فيما سبق أنّ هذه الأعراض أمور واقعية وحقه بقطع النظر عن أي عقل أو اعتبار، فاستحالة اجتماع النقيضين حق واقعي ولو فرض انعدام كل العقول في الخارج. وقد قسمنا فيما سبق الأمور الخارجية الى قسمين ما يكون خارجياً بوجوده كما في الموجودات الخارجية، وما يكون خارجياً بذاته وهي الاستلزامات والإمكان والاستحالة والوجوب.

وهكذا يتلخّص في المقام إيرادان:

الأول — أنّ التفكيك بين ظرف العروض وظرف الاتصاف غير معقول لأنّ الاتصاف إنّما يكون بلحاظ العروض فيستحيل أن يكون ظرفه غير ظرف العروض.
الثاني — أنّ هذه الأعراض لو أرادوا باعتباريتها أنّها اعتبارية محضة كاعتبار «جبل من ذهب» بحيث لاحقيقة لها وراء الاعتبار فهذا واضح الفساد، لبداهة أنّ مثل قضية «الانسان ممكن» تختلف عن قضية «جبل من ذهب» فإنّ العقل يدرك صدق القضية الأولى وواقعيتها بقطع النظر عن وجود عقل ومعتبر.
وإن اعترف بأنّ الذهن يضطر وينساق الى أن يعتبر هذه الأعراض عندما يلاحظ

معروضاتها وليس كالأمر الاعتباري المحض، فإن أُريد بذلك أنّ هناك حالة في الذهن تقتضي من الناحية الفلسفية أن ينساق الى هذه المعاني من دون أن يكون ذلك مربوطاً بالواقع الموضوعي في الخارج بل بنكته ترتبط بذهن المفكر نفسه - كما أدعى ذلك بعض الفلاسفة المحدثين- فهذا أيضاً خلاف الوجدان والضرورة القاضية بأنّ مثل قضية «الإنسان ممكن» أو «مساو المساوي مساو» قضية صادقة صدقاً واقعياً مع قطع النظر عن وجود أي ذهن وذات مفكرة، بل أنّ هذه القضايا تكون بحسب هذا الإدراك فوق الذهن وثابتة قبله وفي عالم لم يخلق فيه مفكر، فالعقل يدرك استحالة اجتماع النقيضين في كلّ العوالم حتى عالم لا وجود فيه للفكر والمفكر. وإن أُريد بذلك أنّ الذهن ينساق الى هذه المعاني لنكته قائمة بالموضوع نفسه أي بالمفكر فيه لا بالفكر وفلسفته الذاتية، فتلك النكته لا بدّ وأن تكون هي النكته الواقعية والثابتة في لوح الواقع بنفسها وذاتها وإنّ خارجيتها وواقعيتها بالذات لا بالوجود كيف ومثل الامتناع في اجتماع النقيضين لا يمكن أن يكون خارجياً بالوجود.

وهذا أحد المسالك في إبطال من يدعي انحصار الواقع الخارجي بالمادة وظواهرها إذ من الضروري رياضياً ومنطقياً أنّ قضية مساو المساوي مساو ثابتة وحقّة سواء وجدت مادة وظاهرة مادية أم لا.

كما أنّه بما ذكرناه ظهر بطلان ما اقترحه الخواجة نصيرالدين الطوسي (قده) على مانقله عنه صاحب الأسفار في دفع العويصة في هذا القسم من العوارض التي يكون الاتصاف بها خارجياً مع أنّ عروضها في الذهن والاعتبار - على حسب تفسير المشهور - من نقل القضية من الذهن بالمعنى المعهود الى معنى آخر سمّاه العقل الأول أي الواجب وإنّ هذه الأعراض ثبوتها وعروضها أنّها يكون في العقل الأول فهي ثابتة بثبوتها وليس بوجود موضوعها في الخارج،^١ إذ من الواضح أنّ هذه الأعراض حقّة وثابتة وواقعية حتى لو فرض عدم وجود العقل الأول والواجب، فحتى المنكر لوجود الواجب يمكنه أن يتقبل حقانية هذه القضايا، وقضية امتناع اجتماع النقيضين صادقة

وثابتة حتى في عالم يفترض فيه عدم وجود الواجب ولومحالاً، ولا ينيط عقلنا المدرك لصدقها واقعيها وثبوتها بوجود العقل الأول بوجه من الوجوه أصلاً، إذن فلا يحصى من الإلتزام بأن هذه الأعراض والمعاني أمور من لوح الواقع الذي هو أوسع من لوح الوجود.

القسم الرابع - الأعراض الذهنية ذات الاضافة الى شيء في الخارج، كحبت علي (ع) وبغض معاوية، وهي تشبه المعقولات الثانوية المنطقية - القسم الأول - في كونها من عوارض النفس والصورة الذهنية ولكنها تختلف عنها في أن تلك العوارض تعرض على الصورة بماهي صورة ومفهوم، فتصوّر الانسان بماهو تصوّر ومفهوم يكون كلياً أي بماهو هوبينا هذه العوارض تعرضها بماهي مرآة وفانية في الخارج، ولذلك يتكون الوجود الخارجي معروضاً بالعرض لها ومعروضها الحقيقي والذاتي نفس الصورة الذهنية، فالصورة الذهنية بالحمل الأولي هو المعروض بالعرض وبالحمل الشايع هو المعروض بالذات.

وهذا عليه وجدان وبرهان:

أمّا الوجدان - فهو وضوح انحفاظ هذه العوارض وثبوتها في الموارد التي لا يوجد فيها خارجاً شيء أصلاً، كما في الصورة العلمية في موارد الخطأ وكما في حبت شخص غير موجود وإنما كان المُحب يتوهم وجوده، فإنه لو كان المتعلق الحقيقي هو الخارج فلا خارج هنا.

وأمّا البرهان: فهو أنّ هذه الصفات باعتبارها ذات اضافة فلا يتصور في تمام مراتب ثبوتها حتى مرتبة ذاتها ان ينفك عن طرف الاضافة وهو المضاف اليه، فلا بد أن يكون المضاف اليه ثابتاً حتى في مرتبة ذاته التي هي في الذهن والنفس - وهذا البرهان أيضاً يثبت وحدة المتعلق والمتعلق وأنّ الصورة الحية نفس الحب على ما شرحناه في ما سبق -.

القسم الخامس - الأعراض الذهنية ذات الاضافة الى صورة كلية وطبيعة لالى موجود خارجي، وهذا كما في الطلب - لا بما هو انشاء واعتبار بل بروحه التي هي الحبت في الأمر والبغض في النهي - فإنه يتعلّق بالمفهوم كما في القسم الأول والرابع

ولكنه يختلف عن الأول في أنه يتعلق بالمفهوم بما هو مرآة لآبما هو هو، ويختلف عن الرابع في أنه ليس له معروض بالعرض وإنما له معروض بالذات الذي هو نفس المفهوم الكلي، إذ لا يعقل له المعروض بالعرض لأن وجود المعروض بالعرض مساوق مع التشخيص حيث أن الوجود مساوق مع التشخيص وتعلق الأمر به تحصيل للحاصل كما هو واضح، نعم ما يوجد في الخارج يصبح مصداقاً لمعروض الطلب لأنه معروضه لآبالحقيقة وبالذات ولا بالعرض، وهذا بخلاف مثل الشوق والحب المتعلق بالآيمان كحبنا لعلّي (ع) وبغضنا لمعاوية فإن له معروض بالعرض وهو الوجود الخارجي للمحبوب وهذا تندفع العويصة المشهورة والتي هي شبهة في قبال البديهة من أن الطلب إذا كان متعلقاً بالمفهوم بما هو هو فهذا غير مفيد للمولى بل هو حاصل في ذهنه أيضاً، وإذا كان متعلقاً بالموجود الخارجي فهو طلب الحاصل. فإن الطلب متعلق بالمفهوم والصورة الذهنية بما هو مرآة فإن في الخارج أي بالحمل الأولي ولذلك لم يكن المطلوب هو نفس المفهوم بالحمل الشائع إذ ليس هو مصداقاً للمفهوم بالحمل الأولي وفي نفس الوقت لا يلزم طلب الحاصل لأنه غير متعلق بالوجود الخارجي ولو بالعرض وإنما الوجود الخارجي مصداق لما يتعلق به فلا يرد أن المتعلق بالعرض لو كان هو الوجود الخارجي لزم تأخر الطلب عنه وكانت مرتبته مرتبة متأخرة عن مرتبة المعروض بالعرض ومعه يستحيل طلبه لأنه طلب للحاصل.

وقد اجاب عن هذا الإشكال صاحب الكفاية (قده) بأن الذي يتعلق به الطلب هو ايجاد الطبيعة لا وجودها فلا يلزم تعلق الطلب بالطبيعة الموجودة كي يلزم طلب الحاصل.^١

وفيه: أنه لا فرق بين الایجاد والوجود إلا بالاعتبار، وإضافة الشيء الى الفاعل تارة والى نفسه أخرى لا يغير الواقع شيئاً فمحدور طلب الحاصل باق على حاله حتى لو كان الطلب متعلقاً بايجاد الطبيعة فإنه سوف يكون متأخراً مرتبة عن مرتبة هذا الایجاد ومعه يكون طلبه طلباً للحاصل.

ثم إنَّ زج مفهوم الایجاد أو الوجود في مدلول الأمر كما صنعه صاحب الكفاية (قده) في المقام يمكن أن يكون مبرره أحد وجوه:

الأول — ما أشير اليه في العويصة من أنَّ الطلب المفاد بالهيئة لو كان متعلقاً بالطبيعة فاذا أُريد منها الطبيعة بماهي هي فلا يكون فيها غرض للمولى ولا يطلبها أيضاً لأنَّها حاضرة في ذهنه، وإذا أُريد منها الطبيعة الموجودة كان طلب الحاصل، فاتجه صاحب الكفاية (قده) الى أخذ الایجاد في مدلول الهيئة.

وقد عرفت أنَّ الطلب لا يتعلّق بالخارج بل بالصورة الذهنية ولكن بالحمل الأولي لا بالحمل الشائع. أي بما هي فإن في الخارج والمفهوم بالحمل الأولي لا يصدق إلا على المصدق الخارجي لا على الصورة الذهنية ذاتها فإنَّها ليست مصداقاً لنفسها ولذلك كان امتثال الطلب وتنفيذه بإيجاد المصدق الخارجي.

الثاني — أنَّ الماهية المدلول عليها بالمادة لو كانت متعلقة للطلب ابتداءً كان معناه أنَّ الماهية بماهي هي مطلوبة مع أنَّها ليست إلا هي لا مطلوبة ولا غير مطلوبة كما ذكر في الحكمة.

وفيه: أنَّ هذا خلط بين مصطلح في الحكمة وبين المقام، فإنَّه في المعقول قيل: لو لوحظت الماهية بذاتها ومرحلة ذاتياتها فليست إلا هي بجنسها وفصلها ونوعها وأما سائر الأمور والعوارض التي هي خارجة عن الذات فلا تكون متصفة بها في هذه المرتبة، أي أنَّها ليست من ذاتياتها فالماهية بماهي هي ليست إلا هي. وهذا مطلب معقول مفهوم ولكنه عندما استخدمه الأصولي طبقه بشكل خاطيء وبتصوّر أنَّ الماهية بماهي هي لا يمكن أن يتعلّق بها الطلب ويعرض عليها لأنَّ الماهية بماهي هي ليست مطلوبة ولا غير مطلوبة، غافلاً عن أنَّ قيد (بماهي هي) لتحديد المعروض وأنَّه مرحلة الذات والذاتيات للبيان ظرف الحمل فلا يعني عروض الطلب أو أي عرض آخر عليها أنَّها في مرحلة ذاتها وبالحمل الأولي أصبحت مطلوبة وأصبح الطلب جزءاً من ذاتها وهذا واضح.

الثالث — أنَّ الوجود لو لم يكن مأخوذاً في مدلول هيئة الأمر لزم أن لا يكون الترك والعدم مأخوذاً أيضاً في مدلول النهي ومعه لا يبقى فارق بينها إذ كلاهما يدلّان على

طلب الطبيعة، وهذا واضح الفساد لوضوح عدم وحدتها في المدلول. وفيه - أنه مبني على أن النهي طلب الترك مع أنه ليس كذلك بل هو الزجر والمنع المتعلق بالطبيعة أيضاً التي هي مفاد المادة من دون أخذ العدم والوجود في جانب المدلول.

وأياً ما كان فهذه أقسام خمسة للأعراض، وهناك قسم سادس وهو الأعراض الذهنية التي تكون حالة لكيفية لحاظ الشيء الخارجي من قبيل عنوان أحدهما ومجموعها وجميعها، فإن هذه العناوين وإن كان يوصف بها الشيء الخارجي لاذهني فليس من قبيل الأعراض الذهنية التي تكون معقولات ثانوية عند المناطقة أعني القسم الأول المتقدم، ولكنه مع ذلك يختلف عن الأقسام الأخرى أيضاً في أنها لا تكون إضافة شيء إلى الموضوع الموصوف بها فإن زيدا الذي يتصف بأنه أحدهما لا ينضاف إليه شيء زائد على نفسه حتى في عالم الاعتبار والذهن فضلاً عن الخارج، وإنما هذا العنوان تعبير عن كيفية لحاظ الذهن وتصوره للموضوع وأنه ملحوظ بنحو غامض مجمل مثلاً أو بنحو مجتمع أو غير ذلك فهي حدود للحاظ والتصوير الذي يتمكن منه الذهن البشري في مقام التعبير عن الخارج والاشارة إليه.

هذه هي المقدمة التي أردنا تمهيداً للدخول في بحث تعلق الأحكام بالطبائع أو بالأفراد.

والواقع أن بحث تعلق الحكم بالطبيعة أو بالفرد قد أغلق فهم ما كان يقصده منه الأقدمون من علماء الأصول عندما أدرجوه في هذا العلم ولذلك اختلفت تفسيراتهم في اتجاه وصياغة هذا البحث، ونحن نذكر فيما يلي الصياغات المتصورة لهذا البحث.

الصياغة الأولى: أن النزاع المذكور إنما هو في تحديد أن الواجبات الشرعية التي يجب فرد منها على سبيل البدل وبنحو التخيير هل يكون التخيير فيها عقلياً أو شرعياً فعلى القول بتعلق الأحكام بالطبائع يكون التخيير عقلياً إذ لا يكون كل فرد من الأفراد مأموراً به بعنوانه بل هناك حكم واحد متعلق بالطبيعة التي تكون نسبتها إلى الأفراد على حد واحد والترديد فيما بينها عقلي.

وهذا هو المراد بالتخيير العقلي في المقام. وعلى القول بتعلقها بالأفراد تكون هنالك

أحكام عديدة بعدد الأفراد ولكن على سبيل البدل وهذا هو التخيير الشرعي في المقام. إذن فالقائل بتعلق الأحكام بالأفراد يقصد بذلك نفي التخيير العقلي في باب الأحكام.

وقد استبعد الميرزا (قده) أن يكون هذا غرض الأصوليين القدماء من عقد هذا البحث، وذلك لوضوح عدم المحذور في التخيير العقلي وعدم الكلام فيه وأنما الكلام بينهم في التخيير الشرعي.^١

ونحن نضيف على ذلك أنه لا يمكن انكار التخيير العقلي حتى لو قيل بتعلق الحكم بالأفراد والخصص على سبيل البدل، وذلك باعتبار أن العنوان تارة: يؤخذ مشيراً إلى حصة معينة وفرد في الخارج مفروغ عنه، وأخرى: لا يؤخذ كذلك. فعلى الأول لا يمكن تعلق الأمر به، لما تقدم من أنه تحصيل للحاصل وأن متعلق الأمر لابد وأن يكون المفهوم بما هو هولاء بما هو مشير إلى واقع خارجي مفروغ عنه. وعلى الثاني يكون متعلق الأمر مفهوماً كلياً مهما ضيق وخصص وقيد بقيود مختلفة إذ يبقى مع ذلك كلياً مالم يفرغ عن وجوده الذي يكون به التشخص الحقيقي.

نعم لو فرض اختيار المسلك القائل بعروض الوجود على الماهية الشخصية الذي يعني تعقل التشخص في الماهية بغير الوجود أمكن تعلق الحكم بالفرد بمعنى الماهية الشخصية دون أن يلزم تحصيل الحاصل ولا يكون تخييراً عقلياً حينئذٍ إلا أن هذا المسلك غير مقبول في نفسه على ما حقق في محله.

الصياغة الثانية - ما أفاده الميرزا (قده) من أن البحث عن تعلق الأحكام بالطبائع أو الأفراد مربوط بالمسألة الفلسفية في تشخيص معروض الوجود والابحاد الخارجي وأنه هل يعرض على الماهية الشخصية أو على ذات الماهية والطبيعة و يكون التشخص بالوجود نفسه، فعلى الأول يلزم أن يكون الحكم متعلقاً بالفرد لا الطبيعة لأن الإرادة التكوينية دائماً سوف تتعلق بإيجاد الماهية الشخصية فلا بد للإرادة التشريعية أن تتعلق بها أيضاً، لأنها إنما تتعلق بما يتعلق به الإيجاد والإرادة

التكوينية وتكون على وزانها، وأما إذا قيل بعروض الوجود على ذات الماهية كانت الإرادة التكوينية متعلقة بها لامحالة ومعه لا مانع من تعلق الإرادة التشريعية والحكم بالطبيعة. وفُرع على ذلك ثمرة حاصلها: أنه بناءً على تعلق الحكم بالماهية الشخصية لا يمكن اجتماع الأمر والنهي لأنَّ العنوانين وإنْ فرض تغايرهما عنواناً ومفهوماً غير أنه لا إشكال في أنَّ كل واحد منهما من مشخصات الآخر فيتحد متعلق الأمر مع النهي وهو مستحيل، وهذا بخلاف ما إذا قيل بذات الماهية والطبيعة إذ يكون متعلق الأمر طبيعة ومتعلق النهي طبيعة أخرى وإنْ تصادقا في واحد.^١

أقول: في هذا الكلام مواقع للنظر نقتصر على ذكر واحد منها. وهو أنه لا ترتب بين هذه المسألة والمسألة الفلسفية، إذ ليس من الضروري على من يقول في المسألة الفلسفية بأنَّ الوجود يعرض على الماهية المشخصة وأنَّ المشخصات مأخوذة في موضوع الوجود أنْ يقول بلزوم تعلق الإرادة التشريعية بالماهية الشخصية أيضاً بل يمكن أنْ يلتزم مع ذلك بتعلقها بذات الماهية. ودعوى: لزوم كون متعلق الإرادة التشريعية هو متعلق الإرادة التكوينية أول الكلام، إذ البرهان أنها قام على أنَّ الإرادة التشريعية للمولى لا بدَّ وأنْ تكون متعلقة بشيء يعقل صدوره من المكلف خارجاً لكيلا يلزم التكليف بغير المقدور، ومن الواضح أنَّ ذات الماهية في المقام يمكن صدورها وتحت قدرة المكلف وليس التكليف بها تكليفاً بغير المقدور.

الصياغة الثالثة — ما أفاده المحقق الاصفهاني (قده) في المقام وحاصله: أنَّ البحث المذكور مرتبط بالمسألة الفلسفية المعروفة لوجود الطبيعي في الخارج وعدم وجوده، فعلى القول بوجوده يكون تعلق الحكم به أيضاً معقولاً، وعلى القول بعدم وجوده في الخارج وإنَّ الموجود في الخارج الفرد دائماً لا يمكن تعلقه بالحكم به لأنه تكليف بغير المقدور.

ولا يخفى أنَّ هذا التوجيه لهذا البحث مشترك مع التوجيه السابق الذي أفاده الميرزا (قده) من حيث ربط المسألة الأصولية بالمسألة الفلسفية وأنَّ الوجود متعلق

بذات الطبيعة أو الطبيعة المشخصة، إلا أنها اختلفا في بيان كيفية تأثير تلك المسألة في المقام ووجه استلزام القولين هنا للقولين هناك .

وأياً ما كان يرد على هذا التفسير: أنّ النزاع حول وجود الطبيعي في الخارج وعدم وجوده أنّها هوي في الوجود بالذات والحقيقة لافي مطلق الوجود ولو بالعرض، إذ لا إشكال في أنّ الطبيعة يكون لها نحو وجود في الخارج ولو بالعرض، ببرهان صحة حملها على الوجود الخارجي بالحمل الشائع فيقال «زيد انسان» ولولا الاتحاد لما صحّ الحمل فهذا يكشف عن وجود نحو اتحاد في الوجود بين الطبيعي والفرد الخارجي، وهذا يعني لتعلق الأمر والارادة التشريعية بها و يطلب إيجادها بهذا النحو في الخارج ولا يلزم منه التكليف بغير المقدور كما هو واضح.

بل قد عرفت أنّه لا يُعقل تعلق الأمر بالأفراد لأنّ التشخص والفردية أنّها يكون بالوجود فلو كان متعلق الأمر هو الطبيعة المشار بها الى وجود حقيقي مفروغ عنه كان تحصيلاً للحاصل وإلا كان متعلقه كلياً لا محالة.

الصياغة الرابعة — أنّ التشخص الحقيقي وإنّ كان بالوجود إلا أنّه مع ذلك بحسب النظر العرفي تكون الشخصيات الخارجية التي هي في طول التشخص الحقيقي، من قبيل اللون والطول والعرض والكون في مكان معين وزمان معين وغير ذلك هي المشخصة للفرد رغم كونها بالدقة ضمائم عرضية ومصاديق لماهيات أخرى كلية، فحينما يسأل أحد من هو زيد؟ يُستعان بهذه الشخصيات لتعيينها وبضمها الى الوجود المحور لهذه الشخصيات يتحقق ما نطلق عليه اسم الفرد ونطلق على ذات الوجود اسم الحصة، فالفرد عبارة عن ذلك الوجود المنضم اليه تلك الشخصيات العرفية والحصة عبارة عن ذات ذلك الوجود المتشخص مع غض النظر عن مشخصاته العرفية. إذا أتضح هذا فنقول:

يمكن أن يكون المقصود من مبحث تعلق الأمر بالطبايع أو الأفراد أنّ الأمر هل يسري بحسب جعله أو بحسب التطبيق الى الأفراد أي الى الوجود بما له من ضمائم أو لا؟ فعننى تعلق الأمر بالأفراد السريان والتوسع في دائرة التطبيق بلحاظ هذه الضمائم أو السريان والتوسع بلحاظها بحسب عالم الجعل أو على الأقل بحسب عالم

الحب فلا يبقى الحب على ذات الصلاة بل يسري الى الضمائم من قبيل أن تكون في مكان ما أو زمان ما ونحو ذلك لاحتياج الصلاة إليها فلئن كان لا يعقل السريان بحسب التكليف فباعتبار لابدية وقوع هذه المشخصات وحتميتها لأقل من السريان بحسب روح التكليف وهو الحب.

وفي مقابل ذلك القول يتعلق الأمر بالطبيعة أي أنه لا يسري الى تلك الضمائم لا بحسب الجعل ولا بحسب روحه ولا بحسب التطبيق، لأن الجعل تابع لملاكه والملاك إنما هو في ذات الطبيعة ولو فرضت لافي زمان أو مكان، وبمجرد الملازمة لا يوجب سريان الحب إلا بناءً على وحدة المتلازمين في الحكم. وأما بحسب التطبيق فلأن مطبق الماهية إنما هو الحصة والعوارض كل واحد منها مطبق لماهية أخرى فلامعنى للسريان إليها. والأثر العملي لذلك أنه لو قلنا إن الحرام هو الكون في المكان المغصوب، وقلنا إن هذا الكون من العوارض لماهية الصلاة فبناءً على تعلق الأمر بالطبيعة لا بأس باجتماع الأمر والنهي ولا يلزم من ذلك اجتماع الضدين على مصب واحد، أما بناءً على تعلقه بالفرد فالكون في المكان صار مصداقاً للواجب أو للمحبوب فيلزم الاجتماع وقد أتضح من خلال هذا البيان أن الحق هو تعلق الأمر بالطبايع.

الواجب التخييري

قد عُرِّفَ الواجب التخييري: بالواجب الذي يجوز تركه الى بدل في قبال الواجب التعييني الذي لايجوز تركه الى بدل.
وقد أُثير حول هذا التفسير للواجب التخييري اشكال اشتماله على ما يبدو تناقضاً، حيث أنّ وجوب شيء يستبطن عدم جواز تركه مع أنّه افترض فيه جواز الترك وهذا تناقض.

وحالاً لهذا الإشكال طُرحت عدة نظريات:

النظرية الأولى — تفسير الواجب التخييري بأنه عبارة عن ايجاب الفرد الذي يختاره المكلف من البدائل فما سوف يختاره المكلف خارجاً واقعاً يكون هو الواجب على المكلف تعييناً دون غيره، وبذلك يرجع الواجب التخييري الى الواجب التعييني.
وقد أخذ السيد الأستاذ على هذه النظرية بعدة مؤاخذات:

الأولى — أنّه خلاف قاعدة الاشتراك الدالة على وحدة الأحكام بالنسبة الى المكلفين واشتراك المسلمين جميعاً فيها إذ يستلزم أن يكون الواجب في حقّ من يختار العتق مثلاً غير ما هو الواجب في حقّ من اختار اطعام ستين مسكيناً أو ما هو الواجب

في حق من اختار صيام شهرين متتالين^١.

الثانية — أنه غير معقول ثبوتاً لأنه يرجع الى ايجاب الفعل الذي يختاره المكلف والأمر بما يختاره المكلف مساوق مع تحصيل الحاصل فيكون محالاً^٢.

وهاتان المؤاخذتان متاهفتان فيما يفترض لكل منها فلا يمكن الجمع بينهما وتوضيح ذلك: انَّ عنوان ما يختاره المكلف تارة: يجعل بنحو الموضوعية: بأن يكون هو مركز التكليف ومصوب الايجاب. وأخرى: يجعل مشيراً الى واقع ما يختاره المكلف فيكون الفعل بعنوانه الواقعي هو مركز التكليف، فعلى الأول: لا مجال للمؤاخذة الأولى إذ سوف يكون التكليف متعلقاً بعنوان ما يختاره المكلف وهو مشترك بين الجميع ويكون كل من البدائل مصداقاً لما هو الواجب لأنه الواجب كما هو واضح.

وأما المؤاخذة الثانية فسوف يأتي ما يمكن أن تدفع به على هذا التقدير أيضاً.

وعلى الثاني: لا مجال للمؤاخذة الثانية إذ ليس الواجب إلا واقع الفعل الذي اختاره المكلف غاية الأمر انَّ المولى إستغنى عن جعل أحكام عديدة بعدد المكلفين بهذا العنوان المشير.

الثالثة — أنه يلزم في فرض العصيان وعدم اتيان المكلف بشيء من البدائل اما ارتفاع الوجوب و بالتالي ارتفاع العصيان وهو غير معقول إذ الوجوب الذي لا يكون له عصيان لا يكون معقولاً وأما بقائه بلا متعلق وهو محال أيضاً^٣.

وهذه المؤاخذة يمكن دفعها بالالتزام بأن متعلق الوجوب ليس هو ما يختاره بالفعل بل مايؤثره المكلف من البدائل إذا شاء أن يختار أحدها وهذا محفوظ حتى في فرض العصيان، نعم لو افترضنا حالة لا يوجد أي امتياز وترجيح من قبل المكلف لأحد البدائل بنسأ على امكان الترجيح بلا مرجح في الأفعال الاختيارية فلا يوجد تعين للمتعلق إلا أن هذا رغم معقوليته ثبوتاً ليس واقعاً اثباتاً بمعنى أنه لا يمنع عن عقلائية التكليف بالنحو المذكور.

١ — يمكن دفعها أيضاً بأن دليل الاشتراك ليس فيه اطلاق أكثر من هذا المقدار لأنه دليل لبي.

٢ — نفس المصدر السابق، ص ٢٦-٢٧.

٣ — ويمكن دفعها أيضاً بأن ما يختاره المكلف مأخوذ بنحو قيد الواجب لا قيد الوجوب فالعصيان متحقق وبذلك يظهر اندفاع المؤاخذة الثانية أيضاً، نعم هذا موقوف على أخذ عنوان ما يختاره المكلف لا واقعه فالولى يوجب مختار المكلف من البدائل.

وهذا الجواب بنفسه يدفع المؤاخذة الثانية فإن اشكال تحصيل الحاصل أننا يرد اذا كان المتعلق هو ما يختاره المكلف بنحو القضية الفعلية وأما إذا كان المتعلق هو ما يختاره المكلف بنحو القضية التعليقية فلا يكون من تحصيل الحاصل كما لا يخفى.
الرابعة - أن هذا خلاف ظاهر دليل الواجب التخيري اثباتاً فإن ظاهرها أن نسبة التكليف الى البدائل كلها على حد واحد لأن الواجب لخصوص ما يختاره المكلف فقط.

وهذه المؤاخذة أيضاً غير منهجية فإنه إذا افترضنا موافقة ما جعل تفسيراً للواجب التخيري مع الوجدان والارتكاز المعاش لدى العقلاء والموالي العرفية كان ظاهر الدليل معمولاً عليه لامحالة، كما هو شأن كل ارتكاز عقلائي يحكم على ظاهر الدليل، وإلا كان الإشكال ثبوتياً حينئذ.

والصحيح في ابطال هذه النظرية أن وجوب ما يختاره المكلف لوأريد به جعل الوجوب على واقع ما يختاره بعنوانه الأولي الواقعي فهذا خلاف الوجدان الواضح لدى الموالى العقلانية في مقام جعل الوجوب التخيري الحاكم بأن نسبة الوجوب الى كل من البدائل على حد واحد من حيث المكلف والمكلف به، وإن أريد به جعل الوجوب على عنوان ما يختاره بنحو الموضوعية ويكون ما يختاره مصداقاً لمتعلق الوجوب فعنوان ما يختار عنوان جامع بين البدائل نظير عنوان أحدها فاذا فرض أن الوجوب التخيري الشرعي كان عبارة عن ايجاب الجامع الذي هو التخيير العقلي فلاموجب لتطويل المسافة وأخذ عنوان ما يختار بل يقال من أول الأمر أن متعلق الوجوب هو عنوان جامع بين البدائل كعنوان أحدها.

النظرية الثانية - ما ذكره صاحب الكفاية (قده) من أنه يمكن أن يفترض الواجب التخيري عبارة عن وجوبين تعيينيين على العدلين كل منها مشروط بعدم الاتيان بالآخر وذلك باعتبار التضاد في الملاك التعيني في كل منها وهو يقتضي الأمر بكل منها مشروطاً. بعدم الآخر.

وقد أورد جملة من المحققين ومنهم السيد الأستاذ على هذه الفرضية بعدة مؤاخذات:^١

الأولى — أنّ هذا خلاف ظاهر الأمر التخييري «بضم» أو أعتق مثلاً، فإنّه ظاهر بحسب عالم الإثبات في أنّه خطاب واحد وأمر واحد لأمران مشروطان وهذه المؤاخذة غير متجهة على المحقق الخراساني (قده) لأنّه أنّما أراد تصوير فرضية من الواجب التخييري ولم يدع أنّه كذلك دائماً حتى إذا أفيد اثباتاً بمثل اللسان المذكور في الإشكال، وواضح أن طريق استفادة الواجب التخييري في الفقه ليس منحصرّاً بذلك بل يمكن أن يفترض أنّ دليل وجوب كلّ من العدلين منفصل عن الآخر غاية الأمر يفترض عدم الاطلاق لهما لما إذا جاء المكلف بالآخر، أمّا لكونه دليلاً لثبوتاً لا إطلاق له، أو لأنّه وإن كان لفظياً لكنه لم يكن في مقام البيان من هذه الجهة كي يتم فيه الاطلاق، وأمّا للعلم من الخارج بعدم وجوبها معاً المستوجب لاستفادة وجوب كلّ واحد منها مشروطاً بعدم الآخر أمّا كجمع عرفي بين الدليلين على ما اختاره السيد الأستاذ في مثل ذلك وناقشنا فيه في أبحاث التعادل والتراجيح، أو لتساقط اطلاق كلّ منها في حال الإتيان بالآخر، فيبقى اطلاق كلّ منها في حال ترك الآخر على حاله. إذن فالفرضية المذكورة من الناحية الإثباتية غير متوقفة على اللسان الذي افترض في المؤاخذة.

والثانية — أنّ الملايين المتضادين إنّ فرض حصولها معاً فيما إذا جاء بالعدلين معاً بأن كان التضاد بين وجوديهما بنحو متعاقب لا ما إذا جاء بهما دفعة واحدة كان اللازم حينئذ إيجاب الجمع بينهما حفظاً لكلا الملايين التعيينيين، وإن كانت المضادة موجودة بينهما في مطلق وجودهما في عمود الزمان حتى بنحو التقارن، لزم منه أن لا يقع امتثال أصلاً لوجاء بهما معاً وهذا خلاف الضرورة في باب الواجبات التخييرية.

وهذه المؤاخذة واضحة الفساد إذ يمكن ردّها على أساس فرضية صاحب الكفاية بأحد تفرّيبين على الأقل:

الأول — أنّ يقال بأنّ أحدهما ملاكه موقوف على عدم تقدّم الآخر عليه وعدم

مقارنته أي مطلق وجود الآخر في عمود الزمان مانع عنه وأما العدل الآخر فيكون الوجود المتقدم للأول بالخصوص مانعاً عنه لا الوجود المقارن، وهذا بحسب الحقيقة تليف بين الحالتين المفترضتين في المؤاخذة وبناءً عليه، لو وجد معاً كان الوجود أحد الملاكين لا محالة وهو ملاك ما افترض عدم مانعية وجود الآخر عنه في حال الاقتران. وبذلك يكون الامتثال حاصلًا به والتكليف بالجميع غير متجه أيضاً لعدم انخفاض أكثر من ملاك حتى لوجع.

الثاني - أن نفترض أن الوجود السابق لكل منها مؤثر في المنع المطلق لملاك الآخر وأما الوجود المقارن فهو يمنع عن نصف الملاك في الآخر بحيث يكون مجموع النصفين الحاصلين على وزان الملاك الكامل في أحدهما من حيث اهتمام المولى به، فإنه على هذه الفرضية أيضاً سوف لا يؤمر بالجمع ويكون الجميع امتثالاً إذ يكون هناك بحسب الحقيقة ثلاثة بدائل كل منها منفرداً عن الآخر ومجموعها معاً. فهذه المؤاخذة غير متجهة أيضاً.

الثالثة: أن لازم هذه الفرضية أن يصدر من المكلف معصيتان فيما إذا ترك العدلين معاً لأن شرط كل من الوجوبين المشروطين بتحقيق حينئذ يعاقب بعقابين وهذا خلاف ما هو المفروض في الواجبات التخيرية من عدم حصول أكثر من معصية واحدة واستحقاق عقاب واحد فيما إذا ترك البديلين معاً.

وهذه المؤاخذة أيضاً غير واردة إذا التفتنا إلى أن شرائط الوجوب على قسمين شرائط الاتصاف بالملاك وشرائط وجود الملاك الفعلي على كل حال، وأنه في موارد التنافي والتضاد بين الواجبين ذاتاً كما في باب التزاحم، أو ملاكاً كما في المقام بناءً على فرضية المحقق الخراساني (قده) إذا كان ترك كل منها شرطاً في اتصاف الآخر بالملاك كان تركها معاً مستلزماً لحصول خسارتين للمولى لامحالة لفعلية كلا الملاكين حينئذ مع عدم تحصيل شيء منها فيكون معاقباً بعقابين لأنه كان قادراً على دفع كلتا الخسارتين والألمين عنه ولم يدفع شيئاً منها، وأما إذا كان ترك كل منها شرطاً في وجود الملاك الآخر كان ترك أحد الملاكين وحصول إحدى الخسارتين ضرورياً فإيجاب من ترك المكلف للفتلن باختياره إحدى الخسارتين دائماً وأما الأخرى فلم يكن دفعها

ممكناً على كل حال، وحينئذ إن كان مناط الثواب والعقاب هو دفع ألم المولى وخسارته وعدم دفعه فلاحتمالاً لا موجب لاستحقاق أكثر من عقاب واحد وإن كان المناط مخالفة الانشاء بما هو انشاء وبقطع النظر عن مبادئه فهناك مخالفتان لانشائين كان يمكن للمكلف المنع من تحققها فيستحق عقابين لاحتمالاً. إلا أن الصحيح أن مناط العقاب والثواب إنما هو بلحاظ مباديء الحكم وملاكاته لا بلحاظ الانشاء بما هو هو ولذلك لا فرق وجداناً في ترتب العقاب بين ما إذا كان الملاك قد أبرزه المولى بنحو الانشاء أو بنحو الاخبار.

وعليه فالصحيح في موارد التضاد الذاتي أو الملاكي بين الواجبين هو التفصيل بين ما إذا كان عدم كل منها شرطاً في اتصاف الآخر بالملاك وبين ما إذا كان شرطاً في وجود الملاك الآخر، ففي الأول يلتزم بتعدد العقاب والمعصية فيما إذا تركهما معاً، وفي الثاني يلتزم بوحدة العقاب رغم أنها من حيث الانشاء على حد سواء.

وبذلك يتضح اندفاع هذه المؤاخذة عن فرضية المحقق الخراساني (قده) حيث أنه قد افترض التضاد بين الملاكين في الوجود لافي أصل اتصاف الواجبين به، كما يظهر أن فرضية المحقق الخراساني (قده) لتصوير الواجب التخيري صحيحة في نفسها لولأنها ليست مطردة بل موقوفة على أن يكون الواجبان متضادين في الملاك وجوداً لاذاتاً، وأما إذا لم يكن بينهما التضاد بالنحو المذكور فالفرضية قاصرة عن تصوير الوجوب التخيري والمحقق المذكور (قده) أيضاً لم يدع أكثر من ذلك.

النظرية الثالثة — ما أفاده المحقق الاصفهاني (قده) من أن الوجوب التخيري عبارة عن وجوب كل من العدلين والبدلين لوجود الملاك فيها معاً غير أن تحصيل ملاكهما معاً يعارض مصلحة التسهيل وملاكه على المكلف ولذلك يرخص المولى في ترك أحدهما على سبيل البدل، ولذلك فلوتركهما معاً كان معاقباً بعقاب واحد لأنه لم يكن مرخصاً في ترك الآخر، وإن فعل أحدهما أو كلاهما كان ممثلاً للواجب لاحتمالاً. وفرق هذه النظرية عن سابقتها أنه يستغنى عن افتراض التضاد بين الملاكين في العدلين^١.

وقد أشكل على هذه النظرية السيد الأستاذ بعدة اعتراضات: ^١
الأول — أنّ هذا يستلزم وجود وجوبين مستقلين لكلّ من العدلين وهذا خلاف ظاهر الدليل.

وهذا الاعتراض يدفعه ماتقدّم في النظرية السابقة حيث كان قد أورد عليها الأستاذ بنفس هذا الاعتراض وحاصله: أنّه لم يظهر من كلام صاحب النظرية أكثر من تصوير فرضية معقولة للوجوب التخيري ثبوتاً، وأما استفادته اثباتاً فيمكن ان يفترض ذلك في موارد تعدد الخطاب بالنحو المتقدّم. نعم لو فرض عدم معقولة أي فرضية أخرى في تصوير الواجب التخيري لتعين حمل الخطاب الواحد أيضاً عليه ولا يبقى مجال للإشكال الاثباتي بأنّه خلاف ظاهر الدليل.

الثاني — أنّه موقوف على استفادة وجود ملاكين تعيينيين في كلّ من الواجبين ولا طريق لنا الى اثبات الملاك غير الخطاب والمفروض ظهوره في وحدة الحكم لا تعدده.

وهذا الاعتراض أيضاً راجع الى الأول، حيث يعتمد على أنّ الظاهر من الدليل بحسب عالم الاثبات وحدة الجعل لا تعدده، وأما إذا افترضنا استفادة تعدده بالصيغة المتقدمة فلا مجال له بل يتعين الكشف عن تعدد الملاك لتعدد الجعل.

الثالث — أنّه موقوف على استفادة وجود مصلحة التسهيل في حقّ المكلفين واستفادته من الدليل أيضاً خلاف الظاهر إذ لا مثبت له ولا قرينة عليه.
وهذا الاعتراض أيضاً راجع الى الأول ومعتمد عليه، إذ لو فرض استفادة تعدد الوجوب فلاحتمال يدلّ الدليل على وجود ترخيص في ترك كل واحد منها الى البدل لأنّ أصل الدلالة على عدم لزوم الجمع بينها مفروغ عنه وأنها الكلام في كيفية تخريجه ثبوتاً.

الرابع — أنّ الوجوب لا يسقط إلاّ بالامتنال أو العصيان أو ارتفاع الموضوع وفي المقام لا بدّ وأنّ يفترض على تقدير تعدد الوجوب أنّ فعل كلّ منها رافع لموضوع الآخر

وإلا لم يكن وجه لسقوطه بل وجب الجمع بينهما، وهذا خلاف ظاهر الدليل.
وهذا الاعتراض أيضاً يرجع الى الأول وأن استفادة تعدد الوجوب بنحو مشروط
خلاف ظاهر الدليل.

فكان ينبغي أن يجعل هذه الاعتراضات كلها اعتراضاً واحداً محصله مخالفة هذه
الفرضية مع دليل الواجب التخييري الظاهر في وحدة الجعل لا تعدده و يكون جوابه
حينئذ ما تقدم.

الخامس — أن لازم هذا التفسير تعدد العقاب لترك المكلف كلا العدين لأن
الترخيص أنما كان على ترك كل منها بدلاً عن الآخر والترك الحاصل في فرض
تركها معاً هو الترك الجمعي لكل منها لا الترك البدي وهذا لم يكن هو المرخص فيه
فيعاقب على ترك كل من الواجبين، وهذا خلاف المفروض في موارد الوجوب
التخييري.

وهذا الاعتراض له صورة فنية لا بد من البحث حولها فنقول: أن الترخيص في
المقام يتصور بأحد أنحاء:

١ — ان يرخص ترخيصاً مطلقاً في ترك كل منها ولكنه يقيد متعلق الترخيص
بترك كل منها المقرون بفعل الآخر، فيوجد ترخيصان مطلقان متعلقان بترك كل منها
مقروناً بفعل الآخر.

وعلى هذا التقدير قديقال: أنه يتحقق عصيانان إذا ماتركها معاً بناءً على أن
الميزان في المعصية بمخالفة الانشاء لا الملاكات وإلا فلا اشكال في أن الفأنت أحد
الملاكين حيث لم يصدر منه الترك المرخص فيه وأنما صدر منه الترك غير المرخص فيه.
٢ — أن يرخص في ترك كل منها ولكن مشروطاً بفعل الآخر فيكون فعل الآخر
شرطاً في الحكم بالترخيص لافي المرخص فيه.

وعلى هذا التقدير أيضاً قديقال: أنه يتحقق عصيانان بتركها معاً اذ يتحقق شرط
فعلية شيء من الترخيصين في الترك، فالترك الواقع لكل منها لم يكن مرخصاً فيه
فيعاقب بعقابين بناءً على أن ميزانه مخالفة الانشاء والجعل كما تقدم.

٣ — أن يرخص في ترك أحدهما الجامع الانتزاعي، وعلى هذا التقدير لا يتحقق

أكثر من عصيان واحد بتركها معاً لأنَّ أحد التركين كان مرخصاً فيه بحسب الفرض، نعم على هذا التقدير يقال بأنَّه لو فرض تعقل تعلق الحكم الترخيصي بعنوان انتزاعي جامع بينها فليقل بتعلق الوجوب بأحدهما ابتداءً بلا حاجة الى تطويل المسافة.

٤ — أن يكون الترك المرخص فيه هو ترك المجموع نظير الأمر بالمجموع الذي لا كلام فيه، وبناءً على هذا التقدير أيضاً لا يلزم إلا معصية واحدة لأنَّ ترك الجميع لا يزيد على ترك المجموع بأكثر من ترك واحد لا تركين.

والتحقيق في الجواب على هذه النظرية: أنا إذا سلكتنا مسلك مدرسة الميرزا (قده) من أنَّ الوجوب ليس مفاد الأمر وأنَّما هو بحكم العقل المنتزع من طلب الفعل وعدم الترخيص في الترك فالفرضية المذكورة معقولة جداً كتصوير للواجب التخييري، فإنَّ المولى تارة: يطلب شيئاً من دون أن يرخص في ترك شيء منها وهذا معناه وجوبان تعينيان وأخرى يطلبها مع الترخيص في ترك كلِّ منها وهذا معناه استحباب كلِّ منها، وثالثة: يطلبها مع الترخيص في ترك أحدهم - ولولصحة التسهيل - وهذا هو الواجب التخييري.

وأما إذا سلكتنا المسلك القائل بأنَّ الوجوب هو مدلول الأمر والمنشأ به، أو افترضنا أنَّ المولى بنفسه انشأ الوجوب في مورد حتى على مسلك الميرزا (قده) فلامحالة يكون هناك تهافت عقلائي بين الوجوبين التعيينيين المطلقين في كل من الطرفين مع الترخيص فإنَّه نظير إيجاب شيء والترخيص في تركه فلامحالة لا بدَّ وأنَّ يكون الترخيص المذكور مقيداً لوجوب كلِّ منها بما إذا ترك الآخر فيقترب الى نظرية المحقق الخراساني (قده).

النظرية الرابعة — ان يقال بأنَّ الواجب التخييري معناه إيجاب الفرد المردد بين العدلين أو البدائل بخلاف الواجب التعييني الذي هو إيجاب الفرد المعين. وهذه النظرية قد اعترض عليها المحقق الاصفهاني (قده) بأنَّه إنَّ أريد إيجاب الفرد المردد بالحمل الأولي أي مفهوم الفرد المردد فهو ليس بمردد بل معين و يكون جامعاً بين الفردين، وان أريد الفرد المردد بالحمل الشائع أي المردد المصدقي فهو مستحيل لأنَّ

الفرد المردد يستحيل ثبوته وتحققه لاني الخارج ولا في الذهن إذ يستلزم التناقض، إذ لو كان ثابتاً بنحو يُحمل عليه أحد العنوانين فقط فهذا معين لامررد وإن كان بنحو يُحمل عليه كل من العنوانين فعناه أنه يصح حمل كل من العنوانين عليه وسلبه عنه وهذا تناقض مستحيل^١.

وهذا بيان في غاية المتانة والجودة بل هو أولى مما قيل في دفع تصوير الفرد المردد المصدقي من أن الوجود مساوق مع التعيين والتشخص فيستحيل وجود الفرد المردد مصداقاً، فإن هذا البيان موقوف على ملاحظة فلسفة الوجود وفهم حقيقته ليرى هل يعقل فيه التردد أم لا؟

النظرية الخامسة - أن يكون الواجب التخييري بمعنى ايجاب الجامع بين العدلين أو البدائل، إمام الجامع الحقيقي بناءً على قانون أن الواحد حتى النوعي لا يصدر إلا من واحد وتطبيقه على ملاك كل من العدلين والكشف عن أن المؤثر والمطلوب في كل منهما إنما هو الجامع الذاتي بينهما - كما أفاده صاحب الكفاية - وبذلك أدعى ضرورة وجود الجامع الحقيقي بين العدلين.

وإما الجامع الانتزاعي أي عنوان أحدهما الذي يصدق حتى على مالا جامع ذاتي بينهما بل يكون من قبيل النقيضين كما في التخيير بين القصر والتمام الذي يرجع روحاً الى التخيير بين الاتيان بالركعتين وعدمهما. وبناءً على كلا هذين التقديرين يرجع التخيير الشرعي الى العقلي أي الى ايجاب الجامع.

وهكذا يتضح أن تصوير الواجب التخييري لا ينحصر في صيغة وفرضية واحدة بل يمكن أن تكون بنحو الوجوبين التعيينيين المشروطين كما إذا كان هناك ملاك كان تعيينيان متضادان، أو بنحو وجوب واحد متعلق بالجامع الحقيقي أو الانتزاعي بين الفعلين فيما إذا كان هناك ملاك واحد يحصل بكل منهما.

وهناك أثر عملي لاختلاف صياغة الواجب التخييري يظهر في موارد الشك والدوران بين أن يكون الفعل الواجب تخييرياً أو تعيينياً، كما لو شك في أن صوم شهرين في

كفارة الإفطار عمداً تخييري أو تعيني، فإنه على فرض أن يكون الوجوب التخييري عبارة عن الوجوب المشروط بعدم العدل الآخر يكون الشك في أصل التكليف بنحو الشبهة البدوية، حيث يشك في وجوب الصيام لو اعتق رقبة مثلاً فيجري الأصل المؤمن عنه، بينما على افتراض أن يكون الوجوب التخييري بمعنى وجوب الجامع الذاتي الحقيقي بين العدلين تكون الشبهة من موارد الدوران بين الأقل والأكثر، إذ يعلم بتعلق الوجوب بالجامع ويشك في تعلقه زائداً على ذلك بخصوصية الصوم؛ فيتوقف جريان الأصل المؤمن فيه على أن يقال به في موارد الدوران بين الأقل والأكثر التحليليين أي الدوران بين المطلق والمقيّد.

وعلى افتراض أن يكون الوجوب التخييري بمعنى إيجاب الجامع الانتزاعي وهو عنوان أحدهما يدخل المقام في موارد الدوران بين التعيين والتخيير حيث يتشكل علم إجمالي بوجوب عنوان الصوم أو عنوان أحدهما وهما متبائنان مفهوماً فيكون إجراء البرائة عن التعيين أعني وجوب الصوم مبنياً على القول بعدم معارضته مع البرائة عن الطرف الآخر للعلم الإجمالي وهو وجوب أحدهما - كما هو الصحيح - باعتبار أن مؤونته قطعية على كل تقدير وإنما المؤونة والكلفة الزائدة في طرف وجوب الصوم فقط.

بقي بعد هذا البحث عن امكان التخيير بين الأقل والأكثر وعدمه حيث أنه أستشكل في امكانه، وذلك: أمّا إذا كان الأقل والأكثر تدريجين في الوجود فلائنه بحصول الأقل يسقط التكليف بالامثال ومعه يستحيل أن يقع الأكثر مصداقاً للواجب، وأمّا إذا كان الأقل والأكثر دفعيين فلائنه التكليف وإن كان محفوظاً في آن حصول الأكثر إلا أن المقدار الزائد في هذا الحال باعتبار أنه يجوز تركه لا إلى بدل فلا يعقل أن يكون واجباً لأنّ الواجب لا يجوز تركه لا إلى بدل.

وقد أجاب عن الإشكال المحقق الخراساني (قده) بصياغتين مختلفتين لابّد من ذكرهما وملاحظة أنّهما هل يسلمان عن النقد على كلا التفسيرين الذي تعقلناهما للواحب التخييري، وهما إيجاب الجامع الذي كان يجعل التخيير عقلياً وإيجاب كلّ منها مشروطاً بعدم الآخر أولاً؟.

الصياغة الأولى: (أنه إذا فرض أنّ المحصل للغرض فيما إذا وجد الأكثر هو الأكثر

للاقل الذي في ضمنه بمعنى أن يكون لجميع أجزائه حينئذ دخل في حصوله وإن كان الأقل لو لم يكن في ضمنه كان وافياً به أيضاً فلا يحصى عن التخيير بينها إذ تخصيص الأقل بالوجوب حينئذ كان بلا مخصص فإن الأكثر بحده يكون مثله على الغرض، مثل أن يكون الغرض الحاصل من رسم الخط مرتباً على الطويل إذا رسم بماله من الحد الأعلى القصير في ضمنه ومعهم كيف يجوز تخصيصه بما لا يعتمه ومن الواضح كون هذا الغرض بمكان من الإمكان^١.

وهذه الصياغة ذكرها فيما إذا كان الأقل والأكثر كل منهما وجوداً مستقلاً واحداً للطبيعة، كالخط الطويل والخط القصير، لا ما إذا كان الأكثر عبارة عن وجودات متعددة للطبيعة كدوران الأمرين تسيحة واحدة وتسيحات ثلاثة.

وقد أوضح المحقق الاصفهاني هذا الجواب في كلام أستاذه بماحصله:

أن المسألة مرتبطة بمسألة التشكيك الخاصي في الوجود من الفلسفة.

بيان ذلك: أن الأفراد المتفاوتة والمختلفة للطبيعة الواحدة قد تكون فوارقها بامتيازات خارجة عن الماهية عارضة عليها كالفرق بين الانسان العالم والانسان الجاهل، وأخرى: يكون فوارقها بامتيازات داخلية في الماهية وإنما تختلف باختلاف المراتب والحركة من الضعف الى الشدة ومن النقصان الى الكمال، كما في الماهيات المشككة كالخط الطويل والخط القصير وعدد الثلاثة وعدد الأربعة ونحو ذلك.

والفوارق التشكيكية لماهية واحدة يوجد في تفسيرها نظريات فلسفية مختلفة فهناك من جعلها على حد الفوارق من النوع الأول القائمة على أساس اختلاف خصوصيات عرضية خارجة عن ذات الماهية فيكون ما به الامتياز في كل وجود للماهية غير ما به الافتراق، وهذا يصطلح عليه عندهم بالتشكيك العامي.

وهناك من جعل ما به الامتياز فيها عين ما به الاشتراك فيها بلحاظ الماهية بأن افترض الامتياز بينها في مرحلة الذات والماهية، فماهية الأربعة كم عددي تختلف عن ماهية الثلاثة على حد اختلاف الأنواع لجنس واحد، وإن كان ما به الامتياز فيها من

سنخ ما به الاشتراك وهو العدد إذ تختلف الأربعة عن الثلاثة في العددية نفسها لاني شيء آخر، وكذا الخط الطويل والخط القصير. واصطلح على هذا الاتجاه بالتشكيك الخاصي الماهوي، وهناك من جعل ما به الامتياز في كل منها عين ما به الاشتراك ولكنه في الوجود لاني الماهية بمعنى ان الماهية المنتزعة عن الفردين المختلفين في المرتبة واحدة ذاتاً وانما الاختلاف بين الفردين في الوجود الذي هو الأصل في الخارج - بناءً على أصالة الوجود- فما به امتياز الخط الطويل عن الخط القصير حقيقة الوجود الكامل للخط الطويل الذي يختلف في كما له الوجودي لالماهوي عن وجود الخط القصير رغم أنه من سنخه مع كون كل منها مصداقاً مستقلاً واحداً ماهية واحدة وهو الكم أو الجسم التعليمي. وهذا ما يسمّى بالتشكيك الخاصي الوجودي.

في هذا الضوء يقال: بأنه إذا افترضنا أن كل واحد من الأقل والأكثر فرد واحد مستقل للماهية كما في الخطين لأن الأكثر افراد عديدة كما في التسيبجات الثلاث، فإن افترض ان التفاوت بينها كان عرضياً بأن كان الأكثر يشتمل على خصوصية زائدة على أصل الماهية المشتركة بينها لما يمكن التخيير بينها - مع قطع النظر عن الجواب الآتي- إذ لا محالة يكون الملاك في ذات الماهية الجامعة بين الفردين فهو الواجب تعييناً والخصوصية الزائدة لا تكون دخيلة في ملاك الحكم لأن الواحد لا يصدر إلا من واحد في الأنواع.

وإن فرض ان الفارق بينها كان ذاتياً وقيل بالتشكيك العامي فايضاً الأمر كذلك وكذلك لو قيل بالتشكيك الخاصي الماهوي إذ سوف لا يكون هناك جامع ماهوي بين المرتبتين بل تكون المرتبة الشديدة تمتاز في نوعها وماهيتها عن المرتبة الضعيفة فلا يعقل أن يكون كل منها بحدّه موجداً للملاك فإن الواحد لا يصدر إلا من الواحد، وانما إذا قيل بالتشكيك الخاصي الوجودي - كما هو مختار من يتأثر بهم المحقق الخراساني (قده)- فلا محالة يتعين التخيير بين الأقل والأكثر، لأن الأكثر بحدّه المستقل في وجوده عن الأقل لا يختلف عن الأقل في الماهية بل كلاهما وجود لنوع واحد وطبيعة واحدة وانما الفرق بينهما في الوجود والفارق الوجودي أيضاً من سنخ ما به الاشتراك لا من سنخ آخر فلا يلزم من تأثير كل منها بحدّه في ذلك الملاك صدور الواحد من المتعدد بالنوع،

بل وحدة النوع والماهية محفوظة فيها وليس الأكثر عبارة عن وجودين وجود للأقل وجود للزيادة كي يقال أنه لو لم يؤخذ الأقل بشرط لاعتن الزائد كان به الامتثال وكان الزائد يجوز تركه لالي بدل فلا يعقل أن يكون واجباً، لأن المفروض أن الأكثر وجود واحد مستقل للماهية وليس وجودات عديدة لأن الشيء - كما قالوا - مادام متحركاً ولم يقف في حركته لا يكون له وجود مستقل وإلا لزم حصر الامتناهي بالفعل بين حاصرين وهو مستحيل. وهذا الجواب كما قلنا مخصوص بما إذا كان الأكثر ضمن وجود واحد للطبيعة لوجودات متكثرة.

كما أنه ربما يورد عليه: بأن المكلف عندما تبرع في الامتثال ورسم أصل الخط فإن فرض حصول الغرض والملاك بذلك أي بأصل وجود الخط ولو غير مستقل في الوجود بعد فلاحمالة لابدء وأن يسقط التكليف فلا يكون الأكثر بمحده امتثالاً وإلا بأن كان هناك غرض للمولى في استقلالية الوجود فايضاً لامعنى لبقاء الأمر الذي يعني طلب الاستقلالية في الوجود ضمناً. لأن الاستقلالية حاصلة على أي حال في ضمن أحد الوجودين فيكون الأمر به تحصيلاً للحاصل.

وهذا الايراد - لو تم بأن افترضنا أن المقيد اللي العرفي للخطاب بالمقدور يقتضي مقدورية متعلق كل وجوب ضمني مستقلاً - فهو لا يرد فيما إذا كان الواجب موقفاً مقيداً بزمان معين بأن يجب وجود مستقل للطبيعة في ذلك الزمان أمّا إذا استمرت حركته الى أن مضى وانقضى ذلك الزمان فاستقل الوجود في الزمان الثاني فلا يكون مصداقاً للواجب فإنه في مثل ذلك لا تكون الاستقلالية في الوجود في ذلك الزمان أمراً حاصلًا على كل تقدير.

وهكذا يتضح: أن هذه الصياغة لتصوير الأمر بالجامع بين الأقل والأكثر معقولة في الجملة سواء افترض أمر واحد بالجامع أو أمران مشروطان، كما إذا كان هناك ملاكان لا ينافي ذلك صدور الكثير من واحد بالنوع فإن هذا إنما يستحيل في الواحد البسيط وأمّا غيره فباعتباره مركباً دائماً فلا مانع من صدور الكثير من فردين نوع واحد.

الصياغة الثانية - وقد ذكرها فيما إذا كان الأكثر متحققاً ضمن مصاديق متعددة

للطبيعية، كما في التخيير بين التسبيحة الواحدة وتسبيحات ثلاث، فإنه في مثل ذلك يمكن تصوير الواجب التخييري بأنه أمر بالأقل بشرط لا والأقل بشرط شيء، فيكون الواجب لا محالة متحققاً أما بالأقل أو بالأكثر، وأما الأقل في ضمن الأكثر فليس بواجب أصلاً كي يقال بسقوط التكليف به قبل الاتيان بالزيادة.

وهذه الصياغة منه (قده) لتصوير التخيير بين الأقل والأكثر فيما وقع في الفقه مما ظاهره ذلك وإن كان الأمر بحسب الدقة والتحليل تخييراً بين المتباينين لأن الأقل بشرط لا والأقل بشرط شيء متباينان، فلا ينبغي الإشكال عليه (قده) بأن هذا ليس تخييراً بين الأقل والأكثر حقيقة فإن هذا المقدار ملتفت إليه من قبل مثل صاحب الكفاية وأياً ما كان يوجد في المقام ثلاث ملاحظات على هذه الصياغة.

الأولى - أن هذا يتم فيما إذا كان الأقل والأكثر بنحو يمكن انتفائهما معاً مع وجود ذات الفعل، كما في التسبيحة الواحدة والثلاث تسبيحات حيث يمكن وجود ذات التسبيحة في ضمن الاثنين فلا يكون للأقل والأكثر متحققاً، وأما إذا كانا بنحو يكون فرض وجود ذات الفعل مستلزماً لتحقيق أحدهما على كل تقدير كما في التسبيحة الواحدة وأكثر منها - ولو ضمن اثنين - فمثل هذا الأقل والأكثر قد يقال أنه لا يعقل التخيير بينها وإن أخذ الأقل بشرط لآلته ينحل إلى الأمر الضمني بذات الأقل - المحفوظ حتى ضمن الأكثر - وأمر ضمني آخر بالجامع بين الشرط لا عن الزيادة وبشرط الزيادة وهذا الجامع قهري الحصول فالأمر الضمني به يكون تحصيلاً للحاصل. نعم لو قلنا بأنه يكفي في عقلانية التكليف واشباع حاجة المقيد اللبي العرفي للخطاب أن يكون متعلق التكليف الاستقلالي غير حاصل كان التخيير المذكور معقولاً من هذه الناحية مطلقاً.

الثانية - أنه بناءً على مسلك صاحب الكفاية (قده) من أن الواحد لا يصدر إلا من واحد يشكل هذا التصوير باعتبار أن الملاك لو كان حاصلًا بكل من الأقل بشرط لا والأقل بشرط شيء فهما متباينان فيلزم صدور الواحد من كثير، وإن كان حاصلًا من الجامع بينها فالجامع بينها ذات الأقل الذي لو كان هو محقق الملاك رجع الأشكال جذعاً كما هو واضح.

وسوف يأتي التعليق على هذه الملاحظة.

الثالثة - ان هذه الفرضية تستلزم أن يكون كل من النقيضين مؤثراً في إيجاد أمر واحد وهذا أكثر إشكالاً من صدور الواحد من الكثير، فإنه إذا كان الملاك حاصلاً بالجامع بين الأقل والأكثر الذي هو ذات الأقل رجع إشكال سقوط الواجب به قبل تحقق الأكثر - كما قلنا الآن - وإن كان موقوفاً على حصول الجزء الضمني الآخر الذي هو الجامع بين بشرط لا عن الزيادة وبشرط الزيادة فهذا معناه كون النقيضين مؤثرين أثراً واحداً. ودفع كلتا الملاحظتين يكون بإبراز فرضية أن يكون المؤثر هو ذات التسبيحة الجامع بين الأقل والأكثر غير أن كون العدد اثنين مثلاً مانع عن حصول ذلك الملاك فلامحالة يؤمر بالواحدة أو الثلاثة.

كما أنه إذا افترضنا فرضية الأمرين التعيينيين المشروطين في كل من الطرفين باعتبار ملاكين تعيينين متضادين، اندفعت هذه الملاحظات ظراً إذ الأمر بالأقل مشروطاً بترك الأكثر ولو كان هو اثنين لاثلاثة - ليس تحصيلاً للحاصل لأن من يترك الأكثر قديماً بالأقل وقد لا يأتي بشيء أصلاً وكذلك الحال في طرف الأمر بالأكثر مشروطاً بترك الأقل، كما أنه لا يلزم صدور الواحد من كثير ولا صدور الواحد من النقيضين كما هو واضح.

وهكذا يتضح تمامية هذه الصيغة لتصوير التخيير بين الأقل والأكثر وسوف يجيء تنمة تعليق يرجع الى الواجب التخييري أيضاً في بحث الوجوب الكفائي.

الواجب الكفائي

كما وقع البحث في تفسير الوجوب التخيري الذي رغم كون متعلقه واجباً جاز تركه الى بدل، كذلك وقع البحث في تفسير حقيقة الوجوب الكفائي الذي رغم كونه واجباً يجوز للمكلف أن يتركه لوفعه الآخر.

وهناك عدة نظريات طرحت في تفسير هذا الوجوب من ناحية كيفية تعلقه بالمكلف:

النظرية الأولى — أن يكون الوجوب متعلقاً بجميع المكلفين فهناك وجوبات عديدة بعددهم.

النظرية الثانية — أن يكون متعلقاً بمجموعهم فهناك وجوب واحد على المجموع.
النظرية الثالثة — أن يكون متعلقاً بعنوان أحد المكلفين فهناك وجوب واحد على عنوان أحدهم بنحو العموم البدلي.

النظرية الرابعة — أن لا يكون للواجب الكفائي إلا طرف واحد وهو المكلف به المتعلق به الإيجاب وأما بلحاظ المكلفين فلا طرف له أصلاً فهو إيجاب للفعل من دون أن يلحظ في جعله مكلف أصلاً.

وهذه النظريات لا بدّ من ملاحظتها وتمحيص ما هو الصحيح منها بعد الفراغ عن

ثبوت ثلاث خصائص في الواجبات الكفائية.

الخصيصة الأولى — أنه لو تركه الجميع فالكلّ عاصون ويستحقون العقاب.

الخصيصة الثانية — أنه لو فعله أحدهم سقط عن الآخرين.

الخصيصة الثالثة — أنه لو فعله الجميع دفعة أو متدرجاً إذا كان الواجب قابلاً

للتكرار فالكلّ يُعتبر إمتثالاً.

وأما تمحيص النظريات الأربع على ضوء هذه الخصائص.

فالنظرية الأولى التي تفترض وجود طرف للوجوب وهو كلّ مكلف من المكلفين

بنحو الاستغراق تحته عدة اتجاهات:

الاتجاه الأول — ما حققناه نحن في تفسير هذا الوجوب وحاصله:

أنّ هناك وجوبات عديدة بعدد المكلفين غير أنّ الواجب بهذا الوجوب ليس هو

صدور الفعل من كلّ واحد منهم وأنّما هو جامع الفعل الصادر منه أو من غيره

فالواجب هو حصول الفعل خارجاً، وبعبارة أخرى: الوجوب الكفائي معناه جعل

الفعل وصدوره بالنتيجة خارجاً في عهدة كل مكلف، وقد تقدّم في أبحاث التبدي

والتوصلي أنّ التكليف بالجامع بين فعل المكلف نفسه وفعل الغير معقول ولو فرض أنّ

فعل الغير ليس محت اختياره حتى بالتسبب لأنّ الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور.

وهذا الاتجاه يحافظ على الخصائص الثلاث في الوجوب الكفائي حيث يكون

الجميع عاصين إذا ماترك الكلّ لأنّ كلّ واحد منهم كان الفعل في عهده أي كلّ

واحد منهم كان له وجوب فعلي مطلق ولم يمثله فيكون عاصياً لا محالة، كما أنّه لو فعل

أحدهم سقط الوجوب عن الآخرين بملاك الامتثال وتحقق الغرض لأنّ الواجب

عليهم تحصيل جامع الفعل في الخارج سواء كان من هذا أو ذاك وقد حصل هذا

الجامع فتنتفي العهدة لا محالة، وكذلك لو فعل الجميع دفعة وحققوا الواجب في الخارج

كان الكلّ إمتثالاً واحداً فإنّه يكون نظير فعل صدقتين دفعة واحدة من مكلف واحد

في الواجب التعيني حيث أنّ الجامع الواجب متحقق بفعلهم جميعاً.

الاتجاه الثاني — أن يقال بوجود وجوبات عينية بعدد المكلفين ولكنها مشروطة

بعدم اتیان الآخر به.

وقد اعترض على ذلك باعتراضين:

الأول — أنه إذا افترضنا وحدة الملاك في صدور الفعل من أحد المكلفين فهو يقتضي وحدة الخطاب أيضاً فلامعنى لتعددته وإن فرض تعدده فهذا غير معقول في الواجبات الكفائية التي لا تقبل التعدد كالدفن مثلاً.

وفيه: أن افتراض تعدد الملاك ممكن ثبوتاً حتى في مثل الدفن فإنه من حيث صدوره من هذا المكلف أو ذاك متعدد، فقد يكون في صدوره من كلّ منهم ملاك مستقل غاية الأمر الدفن على نحو اسم المعنى المصدرى لايقبل التعدد، فكأنه هناك تمنع في وجود هذه الملاكات المتعددة ولذلك كان الوجوب مشروطاً.

الثاني — أنه في فرض اتیان أكثر من مكلف بالواجب يلزم أن لا يكون هناك امتثال أصلاً إذ الشرط هو عدم اتیان الآخر وقد أتى بحسب الفرض.

وهذا الاعتراض لا يحيص عنه ولا يمكن دفعه لا بافتراض مجموع الفعلين طرفاً ثالثاً للواجب كما تصوّرناه في الواجب التخييري لأنه أنما يعقل في مجموع فعلين يصدران من مكلف واحد لا ما إذا كان كل فعل صادراً من مكلف غير المكلف الذي صدر منه الفعل الآخر، ولا بافتراض أن الشرط هو عدم اتیان الآخر بالفعل قبله فإتيانه بالفعل مقارناً لا يكون مسقطاً فإن هذا معناه أنه في آخر الوقت يجب عليهم جميعاً اتیان الفعل وأنه لو علم بأن الآخر يأتي به في هذا الوقت لا يكون ذلك مسقطاً وهو خلف خصائص هذا الوجوب كما تقدّم، ولا بافتراض أن الشرط هو عدم اتیان الآخر بالفعل وحده ففي صورة اتیانها معاً شرط الوجوب فعلي، فإن هذا معناه اطلاق الوجوب لصورة ما إذا كان الآخر قد جاء بالواجب ولكن لا مطلقاً بل على تقدير أن يأتي الأول أيضاً كي لا يكون وحده وهذا الاطلاق تحصيل للحاصل.

الاتجاه الثالث — الاستعانة بنظرية المحقق الاصفهاني المتقدمة في الواجب التخييري وتطبيقها على المقام، وذلك بافتراض أن الفعل واجب على كلّ المكلفين إلا أن هناك ترخيصاً في الترك لكلّ منهم مشروطاً بفعل الآخر حفاظاً على مصلحة التسهيل.

وهذه الفرضية معقولة بناءً على مسلك الميرزا (قده) في تفسير الوجوب فإنها تفي

حينئذ بتفسير الوجوب الكفائي مع خصائصه، إذ لو كان أحد المكلفين قد جاء بالواجب أمكن للآخرين الترك باعتبار فعلية الترخيص في حقهم وإلا كان الكلّ معاقبين لفعلية الطلب في حقهم جميعاً من دون ترخيص في الترك ولوفعل الكل كان امتثالاً للطلب أيضاً وإن كان يصح أن يترك بعضهم^١.

ولاحتجاج الى افتراض مصلحة ثالثة هي التسهيل في الترخيص لاهناً ولا في الواجب التخيري بل يمكن افتراض أن الملاك الموجود في كلّ من الأفعال التخيرية أو الكفائية غير لزامية ولا موجبة لتأثر المولى لو لوحظ كل منها مستقلاً إلا أن توافر تفويتاتها يوجب أذية المولى فلا يرخص إلا مشروطاً.

وأما بناءً على المسلك الصحيح والمشهور من كون الوجوب هو المعمول الشرعي فلامحالة يكون هناك تناقض عقلائياً بين اطلاق الوجوبات المعمولة بعدد المكلفين وبين الترخيص المذكور فلا يحصى عن تضيق دائرة الوجوبات الذي يرجع الى الاتجاه السابق.

الاتجاه الرابع — أن يكون الوجوب الكفائي مرجعه الى تحريم ترك الفعل المنضم الى ترك الآخرين لامطلق الترك وهذا التحويل نستطيع التحفظ على كلّ خصائص الوجوب الكفائي إذ يكون ترك الجميع عصياناً من الجميع لصدور الترك المذكور من كل واحد منهم وعلى تقدير مجيء واحد منهم أمكن للآخرين الترك وعلى تقدير مجيء أكثر من واحد كان كلّ منهم قد حقق الملاك وامتل حيث تجنب الحرام.

وهذا التفسير صياغة تشريعية معقولة للايجاب بناءً على افتراض المسلك المشهور من كون الوجوب مجعولاً شرعياً ولعلّ الايجاب على الجميع بنحو الوجوب الكفائي يكون تعبيراً عرفياً عن هذه الصياغة التشريعية كما أنّ هذا التفسير معقول في الوجوب

١ — لا يقال: ان فرض أن الترخيص في الترك مشروط بفعل الآخر ولومقارناً يلزم في هذه الحالة أن يكون كلا الفعلين المقترنين متساويين كما يمكن لها أن يتركاها أي غير متصفيين بالوجوب وهذا خلاف خصائص الواجب الكفائي وإن كان الترخيص مشروطاً بأن يأتي الآخر وحده فاذا جاء به مع الغير لم يكن ترخيصاً فهو في قوة تحصيل الحاصل إذ معناه الإذن في ترك الفعل على تقدير تركه.

فأنه يقال: نختار الأول ولا يرد ما قيل فأنّ كلا الترخيصين وإن أصبح فعلياً حينئذ إلا أن فعليتها بنحو بحيث لا يؤدي الى الجمع بين الترخيصين نظير فعلية الوجوبين الترتيبين للفعلين في فرض ترك الأهم اللذين لا يؤديان الى الجمع بين الصديقين.

التخييري بلحاظ المتعلق. ولكنه لا يفي بتفسير روح الوجوب إذا أُريد به الإرادة والحب كما لا يخفى.

وهكذا اتضح أن هناك أكثر من اتجاه واحد معقول في هذه النظرية.

وأما النظرية الثانية التي تفسر الوجوب الكفائي بالوجوب المتعلق بالمكلفين بنحو العموم المجموعي فتارة: يراد منها تفسير الواجب الكفائي وتنظيره بما إذا كلف مجموع العشرة مثلاً بتحريك هذا الحجر الذي لا يمكن لكل فرد منهم مستقلاً تحريكه فكما أنه في المثال يوجد تكليف واحد على المجموع بتحريك الحجر فكذلك في الواجب الكفائي أن أُريد هذا المعنى.

ورد عليه أولاً: أن بعض الواجبات الكفائية لا يتعلّق فيه فعل واحد يصدر من الجميع بنحو الاشتراك كالصلاة على الميت مثلاً. فإنّ صلاة كل مكلف عليه غير صلاة المكلف الآخر.

وثانياً: أن هذا المعنى راجع بحسب الحقيقة الى وجوبات عديدة بالنسبة لكل مكلف ولكن متعلقه ليس هو رفع الحجر بل المشاركة فيه ولهذا يكون هناك امثالات عديدة وعصيانات متعددة أيضاً وتطبيق هذا على الواجب الكفائي لا ينسجم مع خصائصه المتقدمة حيث يسقط التكليف بامثال فرد واحد.

وإن أُريد جعل مجموع المكلفين مكلفاً واحداً بالوحدة الاعتبارية يكون منه امثال واحد وعصيان واحد فلو فعل أحدهم فكان هذا المجموع قد صدر منه الفعل ولو تجزء منه نظير المكلف الذي قد يحرك الحجر بيده وقد يحركه برجله فكما أنه لا ينافي ذلك صدور الامثال الواحد منه كذلك في المقام.

ورد عليه: أن هذه الوحدة الاعتبارية أنّها تتعلّق في طرف متعلق التكليف أي المكلف به كما في الأمر بمجموع أجزاء مركب اعتباري كالصلاة لأنّ المقصود منه إيجاده وإيجاد المركب كذلك معقول حيث يمكن انتقاد الداعي نحوه وأما في جانب المكلف فعنوان مجموع المكلفين الواحد بالاعتبار ليس مكلفاً حقيقة صالحاً لتشغيل ذمته بالتكليف وأنّ المكلف حقيقة أنّها هو كل فرد فرد فلا يعقل افتراض امثال واحد وعصيان كذلك للمجموع.

وأما النظرية الثالثة: التي تفسر الوجوب الكفائي بالوجوب المتعلق بالمكلفين بنحو العموم البدلي أي بأحدهم نظير الأمر المتعلق بإكرام عالم بنحو العموم البدلي فالعموم البدلي إنما يكون بافتراض أحد قيدتين في الطبيعة المتعلقة للأمر أما قيد الأولية بأن يكون الواجب مثلاً هو العالم الأول أو قيد الوحدة فإن قيل بالأول في المقام وأن التكليف متعلق بأول المكلفين كان هذا واضح البطلان إذ لا ينسجم مع خصائص الوجوب الكفائي الذي لا يفرق فيه بين المكلف الأول وغيره. وإن قيل بالثاني أي أن متعلق الوجوب هو المكلف بقيد الوحدة أي أحدهم كما في الواجب التخييري أيضاً بناءً على أحد التفاسير فيه - فهذا أيضاً لا يتم في المقام وإن كان تاماً في طرف متعلق الوجوب، ووجه الفرق أن المطلوب في طرف متعلق الوجوب إنما هو إيجاده بجعل التكليف به داعياً نحوه وقدح الداعي نحو أحد فعلين أو أفعال معقول، وأما في جانب المكلف فالغرض منه هو تشغيل ذمته بالتكليف وجعله في عهده ومسئوليته، وحينئذ إن أُريد بتكليف أحد المكلفين تشغيل ذمة هذا العنوان الاعتباري فهو لغو إذ ليس له ذمة كي ينشغل به، وإن أُريد بذلك تشغيل ذمة كل فرد من المكلفين باعتباره مصداقاً لهذا العنوان فهذا خلف وحدة التكليف، وإن أُريد تشغيل ذمة أحدهم تعييناً فهذا ترجيح بلا مرجح، وإن أُريد تشغيل ذمة أحدهم المررد فلا وجود للفرد المررد كي يعقل تشغيل ذمته.

نعم يمكن أن يُدعى أن التكليف تشغيل تشريعي للذمة المضافة الى عنوان أحدهم فيكون حكماً واحداً غاية الأمر أنه يستتبع عقلاً لزوم تحرك كل من المكلفين نحو تحقيق الواجب بنحو ما في الجملة بحيث لا يجوز لهم الترك المطلق.

إلا أن هذا معناه أننا احتجنا الرجوع الى أحد التفسيرات الأخرى للواجب الكفائي لتشخيص من تشتغل عهده بالتكليف وكيفيته.

فاتضح أن هذه النظرية أيضاً لا تتم لتفسير الوجوب الكفائي.

وأما النظرية الرابعة والتي فسرت الوجوب الكفائي بإيجاب الفعل دون اضافة الى مكلف أصلاً فهذا إنما يعقل بحسب عالم الحب والبغض أي مبادئ الحكم فإنه من المعقول أن يتعلق الحب والشوق بأمر في نفسه من دون دخالة صدوره من مكلف بل

ولامن انسان في ذلك، فإنَّ الحبَّ مضاييف مع المحبوب. وأمَّا بحسب عالم التكليف الذي حقيقته البعث والتحريك واشغال العهدة فالتحريك مضائف مع المتحرك واشغال العهدة مضاييف مع من تشتغل عهده فلا يعقل افتراضهما من دون طرف هو المكلف، وكما أنَّه إذا تجاوزنا عن ذلك وافترضنا معقولة تعلق التكليف بالفعل بلا طرف آخر على وزان عالم الحبِّ ومباديء الحكم وقلنا أنَّ هذا بنفسه كافٍ وحده لاشغال عهدة المكلفين بحكم العقل فلا بدَّ من البحث عن صياغة لذلك الحكم العقلي وكيفية اشتغال عهدة المكلفين به فنحتاج الرجوع الى إحدى الصياغات المتقدمة في تفسير كيفية اشتغال العهدة التي تتناسب مع الخصائص المتقدمة للوجوب الكفائي..

الواجب الموقت والموسّع والمضيق

قُسِّم الواجب الى موقت وهو الذي يشترط فيه أدائه في وقت معين، وغير موقت وهو الذي لم يُقَيَّد بوقت دون وقت.

وقُسِّم الموقت أيضاً الى مُضَيِّق وهو الذي يكون الوقت المحدد له بمقداره، وموسّع وهو الذي يكون وقته أوسع ممَّا يستوعبه الواجب.

وقد وقع البحث في امكان كلِّ من الواجب المضيق تارة، والموسّع أخرى بما لا يستحق التعرض له فالصفح عنه أولى، وأنَّا المهم هو البحث بهذه المناسبة عن مسألة تبعية القضاء للأداء وأنَّ الواجب الموقت فيما إذا لم يُمثَّل في الوقت فهل يمكن اثبات وجوب الإتيان به خارج الوقت بنفس دليل الواجب مع فرض عدم وجود دليل خاص أم لا؟

وينبغي أن يقع الكلام عن ذلك في جهتين:

الجهة الأولى — في الصور المعقولة ثبوتاً لتقييد الواجب بوقت معين وما يترتب على

كلِّ واحدة منها من التبعية وعدمها وهي عديدة.

الصورة الأولى — ما إذا افترضنا دلالة الدليل على وجوب فعل مطلقاً وجاء دليل

ثانٍ يدل على وجوب آخر مستقل متعلق امَّا بتقييد نفس الواجب الأول بوقت خاص

أو متعلق بالخصّة الخاصة من ذلك الجامع أي الواقع منه في ذلك الوقت المعين ببناءً على ماتقدّم في مباحث الاجزاء من معقولية تعدد الأمر بنحو يتعلّق أحدهما بالجامع والآخر بخصّة منه.

وبناءً على هذا لا إشكال في وجوب الإتيان بالفعل خارج الوقت بنفس الخطاب الأول، لأنّ فوات الوقت غاية ما يقتضيه هو فوات التكليف الثاني وأمّا التكليف الأول المتعلّق بذات الفعل فهو باقٍ على حاله.

الصورة الثانية — أن نفترض دليل التوقيت لم يجيء بلسان الأمر بالتقييد أو بالمقيّد بل بلسان تقييد الأمر في الدليل الأول الدال على أصل الواجب إلاّ أنّه لا يقيد أصل الوجوب فيه وأنّما يقيد المرتبة المؤكدة من ذلك الوجوب مع بقاء أصله غير مقيد بالوقت وهذا يعني أنّ هناك وجوبين في داخل الوقت ولو بنحو التأكيد ثابتين بنفس الدليل الأول — وهذا تفرّق هذه الصورة عن سابقتها — ويكون أحدهما مقيداً دون الآخر ولا إشكال في هذه الصورة أيضاً من حيث بقاء الأمر بذات الفعل خارج الوقت بنفس دليل الواجب.

الصورة الثالثة — أن يكون دليل التوقيت مقيداً للأمر الأول بتمام مراتبه إلاّ أنّه لا يقيد مطلقاً بل في فرض امكان الاتيان بالمقيد فكان الوقت فيه قيد غير ركني يتقيد به الواجب مع القدرة وأمّا مع العجز فلا تقييد به وهذا يعني تعدد الأمر أيضاً وأنّ هناك أمراً بالمقيد في حقّ القادر عليه وأمراً آخر بذات الفعل في حقّ الذي لم يأت بالمقيد لأنّه مقتضى اطلاق الدليل الأول لحال عدم الاتيان بالمقيد مع عدم التمكن منه لأنّ دليل التقييد لم يقيد حالة عدم التمكن.

وبناءً عليه أيضاً يثبت القضاء بنفس الدليل الأول.

الصورة الرابعة — أن يكون دليل التوقيت مقيداً لدليل الواجب بتمام مراتبه وفي تمام الحالات فيكون الوقت قيداً ركنياً وهذا يعني أنّ هناك وجوباً واحداً بالمقيد أفيد بمجموع الدليلين وفي مثله لو فرض انتهاء الوقت فلا يمكن أن نثبت القضاء بالأمر الأول كما هو واضح.

وأمّا البحث عمّا هو الممكن من هذه الصور اثباتاً وبحسب ظاهر الدليل الذي

افتراض فيه انفصال دليل التقييد بالوقت عن دليل الواجب فهل يمكن اثبات الوجوب خارج الوقت باطلاق دليل الواجب المحفوظ في نفسه أم لا؟ فنقول:

أمّا الصورة الأولى فهي خارجة عما هو المفروض إذ المفروض أنّ دليل التوقيت دلٌّ على قيودية الوقت للواجب على حدّ سائر التقييدات التي يحمل المطلق عليها بينما ما افتراض في هذه الصورة من دلالة دليل التوقيت على وجوب مستقل للموقت أو التقييد بالوقت من دون أن يمسّ الوجوب الثابت للواجب المطلق خلاف ذلك. وأنّا المهم ملاحظة الصورتين الثانية والثالثة ليرى هل يمكن اثبات شيء منها أم لا؟

ومفروض البحث هو ما إذا توفّر شرطان:

الأول - أن يكون دليل الواجب مطلقاً وفي مقام البيان لا مجملاً أو مهملاً من هذه الناحية أو دليلاً لبيّاً قدره المتيقن الفعل في الوقت.

الثاني - أن لا يكون دليل التوقيت مطلقاً وظاهراً في تقييد الدليل الأول بتمام مراتبه وموارده.

وعلى هذا الأساس يمكن أن يُذكر تقريب لتخريج كل واحدة من هاتين الصورتين كلاهما من سنخ واحد روحاً ولباً.

أمّا التقريب الذي قد يخرج عليه الصورة الثانية فهو أنّ القدر المتيقن من مدلول دليل التقييد هو تقييد المرتبة الشديدة الأكيدة من الوجوب الثابت بالدليل الأول لأصل مفاده فليتمسك باطلاقه لاثبات أصل الوجوب في خارج الوقت.

وفيه: أنّ دليل التوقيت تارة: يُفرض فيه أنه غير ناظر الى مفاد دليل الواجب أصلاً وأنّما يدلّ على اختصاص الوجوب الأكيد البالغ بالوقت بنحو يحمّل فيه أنّه تقييد لوجوب آخر غير ما جعل في دليل ذلك الواجب المفترض، ففي مثل ذلك لا بأس بأن يتمسك باطلاق دليل الواجب لاثبات عدم التقييد فيه أصلاً وإنّ الواجب بهذا الوجوب أنّها هو المطلق، وهذا خروج عن هذه الصورة ورجوع الى الصورة الأولى لبيّاً وروحاً.

وأخرى: يُفترض أنّ دليل التوقيت ناظر الى مفاد دليل الواجب و يقيده - كما هو المفروض - وفي هذه الحالة لا يصحّ أن يتمسك بدليل الوجوب لاثبات أصل الوجوب

في خارج الوقت - ولومرتبة أخرى - بناءً على تصوير المراتب في الوجوب بلحاظ المعبر وإن لم يكن معقولاً بلحاظ الاعتبار، وذلك لأن مفاد الخطاب ليس إلا جعل وجوب واحد ولا يتكفل إطلاقاً لاثبات تمام مراتب الوجوب على الواجب كي يبقى الإطلاق بلحاظ بعضها، ولهذا لا يُستظهر من دليل إيجاب شيء أنه واجب بالمرتبة العالية الشديدة والمفروض تقييد دليل التوقيت لهذا المدلول الواحد فلا إطلاق كي يتمسك به في خارج الوقت.

وأمّا التقريب الذي يخرج على أساسه الاحتمال الثالث فبأن يقال: إن دليل التوقيت إذا افترضناه لإطلاق له وإن قدره المتيقن من التقييد أنها هو تقييد الواجب بقيد الوقت في صورة الامكان والقدرة لامطلقاً الذي معناه عدم ركنية القيد فلا بأس بالتمسك بإطلاق أصل الواجب لما بعد الوقت الذي هو حالة عدم التمكن من القيد، فيكون من قبيل ما إذا كان دليل التقييد مقيداً للواجب بالنسبة إلى بعض أفراد المكلفين كما ورد الأمر بالجهر في غير صلاة الظهرين مثلاً بالنسبة للرجال وفي حال التمكن خاصة دون النساء ولا في حال الغفلة أو العذر، فيبقى إطلاق دليل أصل الواجب بالنسبة إلى سائر الحالات تاماً يتمسك به لنفي القيود المحتملة، فكما صحح في مثل ذلك التمسك بالإطلاق كذلك يصح التمسك به في المقام إذا افترضنا أن دليل التقييد بالوقت كان منفصلاً وكان القدر المتيقن من التقييد بالوقت المستفاد منه حالة التمكن خاصة أي حال كون المكلف في الوقت لامطلقاً. وقد ارتضى السيد الأستاذ هذا التقريب إذا توفرت الشرائط المذكورة له.^١

والصحيح عدم تماميته أيضاً كسابقه والوجه فيه هو ما أشرنا إليه من أن الأمر لا يتضمن الإطلاق بلحاظ الوجوب الذي يجعله وإنما يتضمن اثبات وجوب واحد بلحاظ المتعلق يتعلق بصرف وجود الطبيعة ولا يثبت وجوباً للطبيعة في حال القدرة على القيد وجوباً آخر للطبيعة في حال العجز عنه، فالأمر بلحاظ متعلقه لا ينحل إلى وجوبات عديدة بل هناك وجوب واحد متعلق بالطبيعة بنحو صرف الوجود وقد فرض

ورود التقييد عليه وهذا بخلافه بلحاظ موضوعه وهو المكلف فإنه ينحل الى وجوبات عديدة بعدد أفراد المكلفين فيعقل تقييد بعضها دون البعض الآخر فلا يمكن قياس المقام بمثال الجهر والاختفات.

وإن شئت قلت: أنه إن أريد الاستفادة جعلين من دليل الوجوب أحدهما وجوب المقيّد بالوقت والآخر وجوب المطلق فهذا خلاف ظاهر دليل الوجوب في أنه جعل واحد لجعلين وخلاف المفروض أيضاً من تقييد نفس الجعل المستفاد من دليل الوجوب لاستفادة وجوب آخر مستقل على المقيّد.

وإن أريد الاستفادة جعل واحد ولكنه متعلق في الوقت بالوقت وفي خارجه بذات الفعل فهذا مستحيل لأن الجعل الواحد أمّا أن يؤخذ في متعلقه التقييد بالوقت أو لا يؤخذ فاذا أخذ كان الواجب هو المقيّد فقط وإلا كان هو المطلق فتضمنه للمطلق والمقيّد معاً مستحيل، وفي مثال الجهر على الرجال ليس التقييد في الجعل بل في المجعول المنحل اليه الجعل وأمّا الجعل فواحد دائماً وهو عبارة عن إيجاب الجامع بين الصلاة الجهرية أو الصلاة مع كون صدورهما من غير الرجل وارجاع الجعل في مثل هذه الموارد الى جعل واحد متعلق بالجامع أمّا يعقل فيما إذا كان التقييد بلحاظ الحالات التي ينحل اليها الحكم وأمّا في مثل المقام فلا يمكن ارجاعه الى الجامع لأنّ الجامع بين الواجب في الوقت والواجب في خارجه أمّا هو ذات الواجب وهو خلف التقييد ولزوم الاتيان بالقيّد.

وهكذا يتبرهن أنّ الاحتمالات الثلاثة الأولى لا يمكن اثباتها بحسب ظاهر دليل الواجب مع دليل التوقيت إذا لم تكن قرينة على تعدد الجعل فيتعيّن لاحتمال الاحتمال الرابع فهو الثابت بمقتضى القاعدة بحسب عالم الاثبات وهو يقتضي عدم تبعية القضاء للأداء وأمّا حديث اثبات القضاء بالاستصحاب فهذا ما بحثناه مفصلاً في بعض تنبيهات الاستصحاب فيوكل الى محله.

فهرست الموضوعات

فهرست الموضوعات

٤٣٥-١	مباحث الدليل اللفظي - ٢-
٥	خطبة الكتاب
٤٣٥-٧	بحوث الأوامر
٤٣-٩	دلالات مادة الأمر
١٤-١١	الجهة الاولى - معنى الأمر
١٥	الجهة الثانية - اعتبار العلو أو الاستعلاء في الأمر
٢٦-١٧	الجهة الثالثة - دلالة الأمر على الوجوب وملاكاتهما
٣٩-٢٧	الجهة الرابعة - الطلب والإرادة
٤٣-٣٩	امكان نشوء الإرادة عن نفسها
١٣٢-٤٥	دلالات صيغة الأمر
٥١-٤٧	الجهة الاولى - دلالتها على الطلب
٥٤-٥٣	الجهة الثانية - كيفية دلالتها على الوجوب
٥٩-٥٥	الجهة الثالثة - الجمل الخبرية المستعملة في الطلب
١٠٧-٦١	الجهة الرابعة - التعبدي والتوصلي
٦٣	معاني التعبدي والتوصلي
٦٧-٦٤	المسألة الاولى - سقوط الواجب بفعل الغير
٧١-٦٧	المسألة الثانية - سقوط الواجب بالحصّة غير الاختياري
٧٣-٧١	المسألة الثالثة - سقوط الواجب بالحصّة المحرمة

٩٤-٧٣	المسألة الرابعة - سقوط الواجب بغير قصد القرية
٨٤-٧٣	المقام الاول - في امكان أخذ قصد الأمر في الأمر وامتناعه
٨٤-٧٣	براهين استحالة أخذ قصد الأمر في الأمر
٩٤-٨٤	المقام الثاني - أخذ قصد القرية بمعنى آخر غير قصد الأمر
٩٦-٩٤	المختار في تفسير الواجب التعبدية
١٠٤-٩٦	مقتضى الأصل اللفظي عند الشك في التعبدية
١٠٢-٩٦	تقريبات الاطلاق اللفظي لاثبات التوصلية
١٠٤-١٠٣	تقريبات الاطلاق المقامي لاثبات التوصلية
١٠٧-١٠٤	مقتضى الأصل العملي عند الشك في التعبدية
١١٤-١١١	الجهة الخامسة - دلالة الأمر على الوجوب النفسي العيني التعييني
١١٨-١١٧	الجهة السادسة - دلالة الأمر في مورد الحظر
١٢٦-١٢١	الجهة السابعة - دلالة الأمر على المرة أو التكرار
١٣٢-١٢٧	تذنيب - تعدد الامتثال أو تبديله

الاجزاء

١٧٢-١٣٣	تعريف الاجزاء
١٣٥	المقام الاول - اجزاء الأمر الاضطراري عن الاختياري
١٥٦-١٣٧	المسألة الاولى - الاجزاء داخل الوقت - عن الاعادة - مقتضى الأصل اللفظي
١٤٠	المنهج العقلي في اثبات الاجزاء
١٤٤-١٤٠	المنهج الاستظهاري في اثبات الاجزاء
١٥٠-١٤٤	مقتضى الأصل العملي
١٥٤-١٥٠	المسألة الثانية - اجزاء الامر الاضطراري خارج الوقت - عن القضاء-
١٥٦-١٥٤	المقام الثاني - اجزاء الأمر الظاهري عن الواقعي
١٧٢-١٥٧	

مقدمة الواجب

٢٨٧-١٧٣	قيود الوجوب وقيود الواجب
١٧٦-١٧٥	الفصل الاول: تقسيمات المقدمة
١٨٥-١٧٧	المقدمة الداخلية والخارجية
١٧٧	المقدمة المتقدمة والمقارنة والمتأخرة
١٨٥-١٧٩	امكان الشرط المتأخر للوجوب والواجب
٢٨٧-١٨٧	الفصل الثاني - تقسيمات الواجب
١٩٦-١٨٧	١ - الواجب المشروط والمطلق

٢١٩-١٩٧	٢ - الواجب المعلق والمنجز
١٩٧	تعريف الواجب المعلق
٢٠٢-١٩٨	امكان الواجب المعلق
٢١١-٢٠٢	وجوب المقدمات المفوتة
٢١٤-٢١١	وجوب التعلم قبل وقت الواجب
٢١٩-٢١٤	دوران أمر القيد بين الرجوع الى الهیئة أو المادة
٢٨٧-٢٢١	٣ - الواجب النفسي والغيري
٢٢٣-٢٢١	الجهة الاولى - تعريف الواجب النفسي والواجب الغيري
٢٢٨-٢٢٥	الجهة الثانية - حكم دوران الوجوب بين النفسية والغيرية
٢٣٤-٢٢٩	الجهة الثالثة - عدم مقربة الواجب الغيري وعدم استحقاق العقاب والثواب عليه
٢٣٨-٢٣٥	الجهة الرابعة: الطهارات الثلاث وكيفية ترتب الثواب عليها
٢٦٤-٢٣٩	الجهة الخامسة - صياغة الوجوب الغيري اطلاقاً وتقييداً
٢٤٣-٢٤١	اشترائط قصد التوصل في الواجب الغيري
٢٦٤-٢٤٣	اشترائط الايصال في الواجب الغيري (المقدمة الموصلة)
٢٤٩-٢٤٤	البراهين على استحالة تخصيص الوجوب بالمقدمة الموصلة
٢٥٥-٢٤٩	البرهان على اختصاص الوجوب بالمقدمة الموصلة
٢٥٨-٢٥٥	حكم ما اذا كانت المقدمة عمرة
٢٦٤-٢٥٨	ثمره القول باختصاص الوجوب بالمقدمة الموصلة
٢٦٩-٢٦٥	الجهة السادسة - ثمره القول بوجوب المقدمة
٢٨٠-٢٧١	الجهة السابعة: حكم الشك في وجوب المقدمة
٢٨٧-٢٨١	الجهة الثامنة - أدلة وجوب المقدمة (الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدماته)
٢٨٨-٢٨٧	خاتمة - مقدمة المستحب والمكروه والحرام

مبحث الضد

٣٧٥-٢٨٩	الفصل الاول - اقتضاء الامر للنهي عن الضد الخاص
٣١٤-٢٩٣	مبنى الاقتضاء
٢٩٣	مبنى التلازم
٢٩٤-٢٩٣	مقدمة ترك أحد الضدين لفعل الآخر
٢٩٨-٢٩٥	براهين استحالة المقدمة
٣١٤-٢٩٨	الفصل الثاني - اقتضاء الأمر بشيء للنهي عن ضده العام
٣١٨-٣١٥	الفصل الثالث - ثمره القول بالاقتضاء
٣٢٨-٣١٩	الفصل الرابع - مبحث الترتب
٣٧٥-٣٢٩	

٣٣٢-٣٢٩	الجهة الاولى - معنى الترتب والغرض منه
٣٣٦-٣٣٢	الجهة الثانية - أقسام العلاقة بين الخطابين المتنافيين
٣٣٩-٣٣٦	الجهة الثالثة - بعض الاستدلالات الفقهية على وقوع الترتب
٣٤٢-٣٣٩	الجهة الرابعة - الاستدلال على امكان الترتب بالطولية
٣٤٩-٣٤٢	الجهة الخامسة - الاشكالات الجانبية على الترتب
٣٥٩-٣٤٩	الجهة السادسة - استعراض ونقد المقدمات التي اقامها الميرزا على الترتب
٣٦٤-٣٥٩	الجهة السابعة - البرهان المختار لاثبات الترتب
٣٦٧-٣٦٤	الجهة الثامنة - في الترتب من الجانبين
٣٧١-٣٦٧	الجهة التاسعة - تطبيق فكرة الترتب على الصلاة جهراً موضع الاخفات وبالعكس
٣٧٥-٣٧١	الجهة العاشرة - مدى ضرورة الترتب بين الواجبين المتزامين اذا كان احدهما موسعاً

٣٩١-٣٧٧	حالات خاصة للامر
٣٨٠-٣٧٩	الامر مع العلم بانتفاء شرطه
٣٨٢-٣٨١	الامر بالامر
٣٨٤-٣٨٣	الامر بعد الامر
٣٩١-٣٨٥	الامر بعد نسخ الوجوب

٤٣٥-٣٩٣	كيفية تعلق الأمر
٤٠٥-٣٩٥	تعلق الامر بالطبيعة أو الافراد
٤٢٢-٤٠٧	حقيقة الواجب التخييري
٤٢٩-٤٢٣	حقيقة الواجب الكفائي
٤٣٥-٤٣١	الواجب الموسع والمضيق وتبعية القضاء للاداء



