

مباحث الأصول القسم الأول - الجزء الثاني

الفهرس:

- المقصد الأول: في الأوامر
- الفصل الأول: مادة الأمر
 - معنى مادة الأمر
 - اعتبار العلو أو هو مع الاستعلاء أو الجامع بينهما في مادة الأمر
 - دلالة الأمر على الوجوب وملاكها
 - أصل دلالة الأمر على الوجوب
 - ملاك دلالة الأمر على الوجوب
 - الوجوب والاستحباب والحرمة والكرهية العقلية
 - ملاك الانبعاث عن التكليف في النظر العرفاني
 - تقسيم المطيعين من ناحية الباعث إلى الطاعة
 - بعض الثمرات المترتبة على المسالك الثلاثة
- تحقيق معنى الطلب
 - مسألة الجبر والاختيار
 - المسألة الكلامية
 - المسألة الفلسفية
 - الفصل الثاني: صيغة
 - دلالة صيغة الأمر على الطلب
 - كيفية دلالة صيغة الأمر على الوجوب
 - دلالة الجملة الخبرية
 - تخريج دلالة الجملة الخبرية على الطلب
 - دلالة الجملة الخبرية على الوجوب أو الجامع بين الوجوب والاستحباب
 - تنبيهان
 - الأصل في الواجب التعبدية أو التوصلية؟
 - التوصلية بمعنى ما يسقط بفعل الغير
 - مقتضى الأصل اللفظي
 - مقتضى الأصل العملي
 - التوصلية بمعنى ما يسقط بالفعل غير الاختياري من نفس المكلف
 - الأصل اللفظي
 - الأصل العملي
 - التوصلية بمعنى ما يسقط بالفعل المحرم
 - الأصل اللفظي
 - الأصل العملي
 - التعبدية والتوصلية بمعنى اعتبار قصد القرية وعدمه
 - الوجه الأول للفرق بين التعبدية والتوصلية
 - أخذ قصد القرية بمعنى قصد الامتثال
 - أخذ قصد القرية بغير معنى قصد الامتثال
 - الوجه الثاني للفرق بين التعبدية والتوصلية
 - أشكال فرض تعدد الأمر في كلمات الأصحاب
 - الوجه الثالث للفرق بين التعبدية والتوصلية
 - الوجه الرابع للفرق بين التعبدية والتوصلية

له هل الأصل في الواجبات التعبدية أو التوصلية؟

له الأصل اللفظي

له الإطلاق اللفظي

له الإطلاق المقامي

له الأصل العملي

له ظهور صيغة الأمر في النفسية والتعينية والعينية

له دوران الأمر بين النفسية والغيرية

له دوران الأمر بين التخيير والتعيين

له دوران الأمر بين العينية والكفائية

له ورود الأمر عقيب الحظر أو في مورد توهمه

له مورد من موارد إجمال صيغة الأمر

له دلالة الأمر على المرة أو التكرار

له دلالة الأمر على المرة أو التكرار وضعاً

له هل يقتضي إطلاق الصيغة المرة أو التكرار؟

له الامتثال بأكثر من فرد

له تبديل الامتثال بفرد آخر

له ما يستظهر من روايات إعادة الصلاة جماعة

له الفور والتراخي

له دلالة نفس الصيغة على الفور أو التراخي

له إمكان استفادة الفور من دلالة عامة

له هل يسقط الواجب بترك الفور؟

له الفصل الثالث: أجزاء الأمر الاضطراري والظاهري

له أجزاء الأمر الاضطراري

له المحتملات الثبوتية

له البحث الإثباتي

له ارتفاع العذر أثناء الوقت

له ارتفاع العذر بعد الوقت

له أجزاء الأمر الظاهري

له الفصل الرابع: وجوب مقدمة الواجب

له البحث الأول: تقسيمات المقدمة

له شرط الوجوب

له شرط الواجب

له الشرط المتقدم

له البحث الثاني: تقسيمات الواجب

له الواجب المطلق والمشروط

له الإشكال بلحاظ عالم الثبوت

له الإشكال بلحاظ عالم الإثبات

له الواجب المعلق والمنجز

له تنبيهات

له المقدمات المفوتة

له دوران أمر القيد بين الرجوع إلى المادة أو الهيئة

له وجوب التعلم

له كلام المحقق النائيني(رحمه الله) في المقام

له الواجب النفسي والغيري

- له تعريف الواجب الغيريّ والنفسيّ
- له الأصل عند الشكّ في النفسيّة والغيريّة
- له استحقاق الجزاء على الأوامر الغيريّة
- له إشكال الطهارات الثلاث
- له كفيّة صياغة الوجوب الغيريّ إطلاقاً وتقييداً
- له إطلاق الوجوب والواجب
- له اشتراط وجوب المقدّمة بإرادة ذيها
- له اشتراط وجوب المقدّمة بقصد التوصل بها إلى ذيها
- له اشتراط وجوب المقدّمة بكونها موصلة
- له تنبيهان
- له حرمة المقدّمة وفرض تقديم وجوب ذيها
- له ثمرة بحث المقدّمة الموصلة
- له ثمرة القول بوجوب المقدّمة وعدمه
- له الأصل في المسألة
- له استدعاء وجوب ذي المقدّمة وجوب المقدّمة وعدمه
- له ردّ تفصيلين ذكرا في الكفاية
- له مقدّمة الحرام

مادّة الأمر

ويقع الكلام فيها في جهات:

- معنى مادّة الأمر.
- اختبار العلوّ أو هو مع الاستعلاء أو الجامع بينهما في مادّة الأمر.
- دلالة الأمر على الوجوب وملاكها.
- تحقيق معنى الطلب.

معنى ما كة الأمر

الجهة الأولى: في معنى الأمر.

فقد ذكر الطلب معنىً للأمر، وهو صحيح كما سيأتي بيانه إن شاء الله، وذكرت له أيضاً معانٍ أخرى في مقابل الطلب كالشيء، والفعل، والفعل العجيب، والحادثة، والغرض، وغير ذلك.

ومن المعلوم: أنّ جملة من هذه المعاني من قبيل الغرض ليست من معاني الأمر وإن كانت من مصاديق معناه، فالغرض مثلاً في مثل قولنا: «جئتك لأمر كذا» استفيد من اللام لا من كلمة الأمر، وعدّه من معاني الأمر يكون من باب اشتباه المفهوم بالمصداق، ومن هنا وقعت محاولتان مترتبتان: إحداهما محاولة إرجاع معاني الأمر غير الطلب إلى معنى واحد، والأخرى محاولة إرجاع الطلب وغيره إلى معنى واحد.

أمّا المحاولة الأولى: فقد يقال: إنّ ذلك المعنى الواحد هو الشيء، والباقي مصاديق له، فالفعل شيء، والحادثة شيء وهكذا؛ ولذا ذكر صاحب الكفاية: أنّ الأمر له معنيان: الطلب والشيء⁽¹⁾.

ولاحظ المحقق النائيني رحمته وكذا المحقق الإصفهاني رحمته أنّ مفهوم الشيء بعرضه

(1) الكفاية، ج 1، ص 90، طبعة المشكيني.

العريض لا يناسب أن يكون مدلولاً لكلمة الأمر، فقد ذكر المحقق النائيني رحمته (1): «أنّ الشيء يطلق على الجوامد، فيقال مثلاً: «زيد شيء من الأشياء» بينما لا يطلق الأمر عليها، فلا يقال: «زيد أمر من الأمور» ومن هنا ذكر: أنّه لا يبعد أن يكون هذا الجامع أضيق من دائرة الشيء، وهو الواقعة أو الحادثة، وأحياناً يذكر: أنّه الواقعة المهمّة والحادثة المهمّة. ونظير ذلك ذكره المحقق الإصفهاني رحمته، فرأى «أنّ ما يناسب أن يكون معنىً للأمر هو الفعل لا الشيء بعرضه العريض» (2)، والفعل مع الواقعة أو الحادثة متقاربا المفهوم.

والصحيح: أنّ مدلول كلمة الأمر - بحسب المستفاد من موارد الاستعمال في غير الطلب - وإن كان لا يساوق مفهوم الشيء بعرضه العريض، لكنّه ليس أيضاً مضيّقاً بقدر ضيق مفهوم الواقعة والحادثة المهمّة أو الفعل، بل أمرٌ بين الأمرين، فإنّه من الواضح صحّة استعمال الأمر في موارد لا أهميّة فيها، ولا حدوث ووقوع، ولا فعل، فيقال: «كلام فلان أمر غير مهمّ»، ولا يُرى في هذا تناقض، ويقال: «اجتماع المتناقضين أمر محال» أو «شريك الباري أمر محال»، أو «عدم مجيء زيد أمر عجيب» مع أنّ هذه الأمور اثنان منها مستحيل، والآخر أمر عديمي، وليست من الوقائع والحوادث أو الأفعال، بل نحن نرى - بحسب الحقيقة - أنّ كلمة الأمر تستعمل في الجوامد أيضاً حينما تكون من قبيل أسماء الأجناس، فيقال مثلاً: «النار أمر ضروريّ في الشئ». نعم، العَلَم بالذات أو بالعرض (أي: ما كان عَلَمًا بالإشارة) لا يقال عنه: إنّهُ أمر، فمفهوم الأمر مساوق لمفهوم الشيء مع شيء

(1) أجود التقريرات، ج 1، ص 86 بحسب الطبعة المشتملة على حاشية السيّد الخوئي رحمته.

(2) نهاية الدراية، ج 1، ص 146 بحسب طبعة مطبعة الطباطبائيّ بقم.

من الخصوصية، بمعنى: أنه مطعم بجانب وصفيّ، وحيث إنّ الأعلام منسلخة عن الجانب الوصفي بالمرّة، و متمخّضة في الجانب الذاتيّ والعلميّة؛ ولهذا تكون اسميّتها بهذا الاعتبار أقوى من غيرها لا يطلق عليها الأمر، بينما يطلق عليها الشيء، وأمّا أسماء الأجناس فهي مطعّمة بجانب وصفيّ، فالخشب مثلاً ذات ثبت له الخشبيّة.

هذا تمام الكلام في المحاولة الأولى.

وأما المحاولة الثانية: فتوحيد المعنى لكلمة الأمر يتصوّر على ثلاثة أنحاء، فنتكلّم عن كلّ واحد منها تفصيلاً، ثمّ نتكلّم عن الكلّ إجمالاً:

النحو الأوّل: أن يقال بإرجاع غير الطلب إلى الطلب، وهذا ما استقره المحقّق الإصفهانيّ رحمته، فبعد أن ذكر: أنّ غير الطلب عبارة عن الفعل، قال (1): يمكن القول بأنّ استعماله في الفعل يرجع إلى الاستعمال في الطلب بنحو من العناية؛ لأنّ الفعل في معرض أن يتعلّق به الطلب، فكما يعبر عن الفعل بمطلب ولو لم يتعلّق به الطلب، فيقال عن فعل من الأفعال: إنّهُ مطلب مهمّ مثلاً، والنكته في هذا الاستعمال هي شأنيّة تعلّق الطلب به، كذلك يصحّ أن تستعمل كلمة الأمر فيه، ففي قولنا مثلاً: «الصلاة أمر عظيم» أو «شرب الخمر أمر ذميم» استعمال الأمر في الطلب، إلاّ أنّه استعمال فيه لقابليّة الفعل للطلب.

ويرد عليه ما عرفت: من أنّ كلمة الأمر قد تستعمل فيما لا يكون فعلاً حتّى يكون من شأنه تعلّق الطلب به، كقولنا: «شريك الباري أمر مستحيل» أو «اجتماع النقيضين أمر مستحيل».

النحو الثاني: أن يقال بإرجاع الطلب إلى غير الطلب، وهو ما استقره المحقّق

(1) المصدر السابق، ص 147.

النائبي^{عليه السلام} على ما يظهر من عبارة تقريرات بحثه، فإنه بعد أن ذكر: أنّ كلمة الأمر لها معنيان: الطلب والواقعة أو الحادثة قال: يمكن القول بأنّ الطلب ليس معنىً براسه في مقابل الواقعة، بل مصداق من مصاديق الواقعة، فمعنى الأمر إنّما هو الواقعة أو الحادثة⁽¹⁾.

وهذا الاحتمال ساقط أيضاً؛ وذلك لأمرين:

الأول: أنّ الطلب لو كان يطلق عليه الأمر بلحاظه مصداقاً للواقعة، إذن لما كان فرق بين الطلب التشريعيّ من الغير والطلب التكوينيّ. وتوضيح ذلك: أنّ الطلب على قسمين: أحدهما الطلب التشريعيّ، وهو الطلب من الغير، كأن يطلب زيد أن تأتي له بالماء، والآخر الطلب التكوينيّ، كما في قولنا: «زيد يطلب العلم أو المال»، ومن الواضح: أنّ الأمر حينما يستعمل بمعنى الطلب يستعمل في الطلب التشريعيّ، فيقال: «زيد يأمر بإتيان الماء» دون التكوينيّ، فلا يقال: «زيد يأمر بالعلم أو المال»، ولو كان استعماله للطلب باعتباره مصداقاً للواقعة، لما كان في ذلك فرق بين الطلبين، فإنّ الطلب التكوينيّ أيضاً واقعة⁽²⁾.

الثاني: أنّ الأمر بمعنى الطلب يتعدّى إلى متعلّق الطلب، أعني: المطلوب ولو بالباء، فيقال: «أمرّ بالصلاة»، كما أنّ الطلب يتعدّى إلى متعلّقه، فيقال: «طلب الصلاة»، بينما الواقعة أو الحادثة لا تتعدّى إلى متعلّق الطلب، فلا يقال بدلاً عن

(1) بقيد أن تكون لها أهميّة. راجع أجود التقريرات، ج 1، ص 86 بحسب الطبعة المشتملة على

حاشية السيّد الخوئيّ.

(2) ومن الطريف أنّ المحقّق الإصفهانيّ^{عليه السلام} يميل إلى كون الأمر بمعنى الجامع بين الطلب التشريعيّ والطلب التكوينيّ. راجع نهاية الدراية، ج 1، ص 145 - 147 بحسب طبعة مطبعة الطباطبائيّ بقم.

«طلب الصلاة»: «واقعة الصلاة»، فهذا شاهد على أنّ الطلب إنّما سمّي أمراً بما هو طلب، فتعدّى الأمر إلى متعلّقه لا بما هو مصداق للواقعة، فلو كان الأمر بمعنى الواقعة، لكان معنى الأمر بالصلاة: الواقعة بالصلاة.

النحو الثالث: أن يقال: إنّ الأمر موضوع للجامع بين الطلب والواقعة.

وهذا يرد عليه ما ورد على سابقه مضافاً إلى عدم تعقّل هذا الجامع في مقابل الوجه الثاني، فإنّه لو أُريد به جامع أوسع انطباقاً من مجموع مفهومي الطلب والواقعة كمفهوم الشيء مثلاً، فمن الواضح: أنّ كلمة الأمر ليست أوسع انطباقاً من كلا الأمرين. ولو أُريد به جامع مساو لمجموعهما، فهذا عبارة أخرى عن نفس الواقعة، فإنّها تصدق على نفسها وعلى الطلب، فرجع إلى الوجه الثاني.

هذا هو الحساب التفصيليّ للأنحاء الثلاثة.

وهناك حساب إجماليّ لمجموعها، وهو استبعاد كون لفظة «أمر» لها معنىً واحد بأيّ نحو من الأنحاء الثلاثة؛ وذلك لأمرين:

الأوّل: اختلاف صيغة الجمع، حيث إنّ الأمر بمعنى الطلب يجمع على أوامر، وبمعنى الواقعة يجمع على أمور، ويستبعد تعدّد الجمع بلحاظ اختلاف المصدايق، فإنّ هذا غير معهود في اللغة.

الثاني: أنّ الأمر بمعنى الطلب له اشتقاقات، كآمر، ومأمور، وغير ذلك، بينما الأمر بمعنى الواقعة جامد، فهذا أيضاً شاهد على تعدّد المعنى، وأنّ المعنى الملحوظ فيه النسبة يشتقّ منه، والمعنى المعرّي عنها جامد، وأمّا الفرق في الاشتقاق والجمود باختلاف المصدايق، فمستبعد؛ لعدم معهوديته في اللغة.

احتبار العلوّ أو هو مع الاستعلاء أو الجامع بينهما

في مادة الأمر

الجهة الثانية: أنّ معنى مادّة الأمر هل يعتبر فيه العلوّ، أو مع الاستعلاء، أو الجامع بينهما، أو لا يعتبر شيء من ذلك؟

وهذا البحث تارةً يساق بلحاظ كون الأمر موضوعاً لحكم العقل بوجوب الطاعة، بأن يقال: إنّ موضوع حكم العقل بوجوب الطاعة هل هو الأمر مع العلوّ، أو الاستعلاء، أو لا؟ وهذا بحث عقليّ صرف لا بحث في المعنى اللغويّ. ومن الواضح: أنّه حينئذ لا معنى للنزاع؛ إذ من المعلوم أنّ الموضوع لحكم العقل إنّما هو أمر المولى، والمولويّة هي العلوّ الحقيقيّ، فيكون أمره موضوعاً لوجوب الإطاعة ولو كان بلا استعلاء، وكان بلسان (مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا)⁽¹⁾، وإن لم يكن من المولى لم تجب الطاعة.

وأخرى يساق بلحاظ المعنى اللغويّ للأمر، وفائدته فقهية فقط لا أصولية، فقد يقال مثلاً: لو ورد «يجب إطاعة أمر الوالدين»، فهنا تظهر الثمرة؛ إذ يترتب على هذا البحث تشخيص موضوع وجوب الطاعة للوالدين، وأتّه هل يشترط فيه الاستعلاء مثلاً، أو لا على إشكال في هذه الثمرة؛ إذ من الواضح عرفاً - بمناسبة الحكم والموضوع - : أنّّه يفهم من دليل وجوب إطاعة الوالدين أنّ نكته المطلب ليس هو تجرّ الوالدين واستعلاؤهما، بل علوّهما الحقيقيّ وحقّهما، فلا ثمرة فقهية أيضاً لهذا البحث.

وعلى أيّ حال، فهذا بحث في نفسه، وهو: أنّه هل يعتبر العلوّ فقط، أو مع

(1) سورة البقرة، الآية: 245، وسورة الحديد، الآية: 11.

الاستعلاء، أو الجامع بينهما، أو لا يعتبر شيء من ذلك؟ والظاهر: أنّ العلوّ شرط، فمع التساوي أو الدنو لا يسمّى أمراً ولو كان مستعلياً. نعم لو كان مستعلياً، أي: مدّعياً للعلو فكأنّه يكون مدّعياً للأمر، لا أنّه يكون أمراً حقيقة.

والخلاصة: أنّ اعتبار العلوّ ممّا لا ينبغي الإشكال فيه بحسب موارد الاستعمالات العرفيّة. وأمّا الاستعلاء فالظاهر عدم دخله عرفاً على ما يبدو من موارد استعماله. نعم، المستعلي يدّعي الأمريّة كما قلنا.

ومنه يظهر: أنّ دعوى الجامع أيضاً باطلة، ولكنّه - على أيّ حال - قد عرفت أنّه لا ثمرة لهذا البحث: لا أصولياً كما هو واضح، ولا فقهيّاً كما بيّنا.

دلالة الأمر على الوجوب وملاكها

الجهة الثالثة: أنّ كلمة الأمر بعد أن ثبت أنّها بمعنى الطلب يقع الكلام في أنّها هل تدلّ على جامع الطلب، أو خصوص الطلب الوجوبيّ.

والكلام هنا يقع في مقامين:

الأوّل: في أصل دلالة كلمة الأمر على الوجوب.

والثاني: بعد الفراغ عن أصل دلالاته في أنّها ما هو ملك هذه الدلالة ونكتتها؟

أصل دلالة الأمر على الوجوب

أمّا المقام الأوّل: فقد حاول بعض الأصوليين أن يستدلّ على ذلك بجملة من الآيات والروايات من قبيل قوله تعالى: (فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ) (1)، وما كان من قبيله من الروايات بتقريب: أنّ عنوان الأمر أخذ موضوعاً للتحذّر، ومن الواضح: أنّ ما هو موضوع التحذّر إنّما هو الأمر الوجوبيّ دون الاستحبابيّ، فلو كان الأمر معناه مطلق الطلب ولو كان استحبابيّاً، لما كان يقع بإطلاقه موضوعاً للتحذّر.

ويرد عليه: أنّ الأمر - في الحقيقة - دائر بين التخصيص والتخصّص، وإنّما يتمّ الاستدلال بهذه الآية وما كان من قبيلها من الروايات بناءً على تعيّن التخصّص، بأن يقال: لا بدّ من افتراض كون خروج الأمر الاستحبابيّ منها تخصّصاً لا تخصيصاً، بين ما لا سبيل إلى إثبات ذلك. أمّا بناءً على مبنى عدم جريان أصالة عدم التخصيص عند الدوران بين التخصيص والتخصّص كما هو مبنى صاحب

(1) سورة النور، الآية: 63.

الكفاية والمشهور بين المحققين، فواضح. وأمّا بناءً على القول بجريان أصالة عدم التخصيص وتعيين التخصيص عند الدوران بينهما، فلأنّ هذا إنّما يكون لو لم تكن هناك - على تقدير التخصيص - قرينة متّصلة تدلّ عليه، وإلاّ لما كان التخصيص حينئذٍ خلاف الأصل، وكان التخصيص والتخصيص عندئذٍ سواء، ولا يقتضي الأصل عدم أحدهما وتعيين الآخر، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّه على تقدير كون الطلب الاستحبابيّ أمراً تكون نفس كلمة الحذر مع بدهة عدم التحذّر في الاستحباب قرينة متّصلة على التخصيص.

وعلى أيّ حال، فنحن في غنى عن مثل هذا الاستدلال على دلالة الأمر على الوجوب؛ إذ لم يتحصّل إشكال معقول على دلالته على الوجوب، ولم يستشكل فقيه في لفظ أمر ورد من الشارع في فهم الوجوب منه عند عدم القرينة على الاستحباب، ويكفينا التبادر، ولا إشكال عند العقلاء والموالي العقلائيّة أنّهم يرتّبون آثار الوجوب عند صدور مادّة الأمر ممّن يفرغ عن مولويّته، وليس ذلك إلاّ لدلالة العرف والوجدان على ذلك. نعم، ما يتعلّق البحث فيه هو نكتة هذه الدلالة، وهو البحث في المقام الثاني.

ملاك دلالة الأمر على الوجوب

وأما المقام الثاني: وهو البحث في نكتة دلالة الأمر على الوجوب، فهنا يفتح باب ثلاثة احتمالات:

- 1 - أن تكون بالوضع.
- 2 - أن تكون بالعقل.
- 3 - أن تكون بمقدّمات الحكمة.

والاحتمال الأوّل للمشهور، والثاني للمحقّق النائيني رحمته (1)، وتبعه السيّد الأستاذ دامت بركاته (2)، والثالث ما اختاره المحقّق العراقي رحمته (3).

وباختلاف هذه الاحتمالات الثلاثة تنشأ ثمرات في مقام الجمع بين الأدلّة المتعارضة، وهذه المسالك الثلاثة بنفسها تجري في الصيغة أيضاً. والبحث الذي نبهته هنا قابل للانطباق على الصيغة. وعلى أيّ حال، فأصل دلالة مادّة الأمر على الوجوب مفروغ عنه، ويكفي في إثباته التبادر والوجدان، وإتّما الكلام في أنّ ملاكه هل هو الوضع، أو العقل، أو مقدّمات الحكمة؟

أمّا الاحتمال الأوّل: فتعيّنه موقوف على إبطال الاحتمالين الآخرين؛ إذ الدليل على الوضع إنّما هو الفهم العرفي والعقلاني للوجوب من الأمر، وهذا إنّما يدلّ على الوضع لو لم يكن منشأ آخر لهذا الفهم من إطلاق أو عقل، فلنتكلّم في هذين الاحتمالين.

وأمّا الاحتمال الثاني: فخلاصة كلام المحقّق النائيني رحمته فيه: أنّ المولى حينما يتصدّى للطلب بمادّة الأمر أو صيغته أو غير ذلك: فتارةً يقترن هذا بصدور بيان على الترخيص في الخلاف متّصل أو منفصل، وأخرى لا، ففي الأوّل لا يكون مثل هذا التصدّي للطلب المقرون بالترخيص في الخلاف موضوعاً لحكم العقل بوجوب الامتثال؛ إذ للعبد أن يأخذ بالرخصة. وفي الثاني يكون نفس التصدّي

(1) راجع أجود التقريرات، ج 1، ص 87 و95 - 96 بحسب الطبعة المشتملة على حاشية السيّد الخوئي رحمته، وفوائد الأصول، ج 1، ص 129 و135 - 137 بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم.

(2) راجع المحاضرات، ج 2، ص 14 و131 - 132.

(3) راجع المقالات، ج 1، ص 208 و222 بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلاميّ بقم.

للطلب بلا إصدار ترخيص موضوعاً لحكم العقل بلزوم التحرك من باب قانون العبودية والمولوية، فيعنون هذا الأمر بعنوان الوجوب، فاللفظ لا يدل على الوجوب، وإنما الوجوب شأن من شؤون حكم العقل المترتب على طلب المولى⁽¹⁾.

إلا أن هذا الكلام غير صحيح، ومزيد التعمق يعطي أن المحقق النائيني رحمته الله ومن تبعه لو أرادوا المشي على هذا الوجه، فلا بد لهم من منهج آخر في الفقه. وتوضيح الكلام في هذا المقام هو: أنه يرد عليه:

أولاً: الحل؛ لوضوح: أنه لو صدر من المولى طلب ولم يصدر منه ترخيص في المخالفة، ولكن علمنا واقعاً بعلم غير مستند إلى بيان المولى بأنه تطيب نفسه بالترك ويرضى به؛ لأن ملاك الطلب غير شديد في نفس المولى مثلاً، فالعقل لا يحكم بلزوم الامتثال، إذن فما هو موضوع حكم العقل بوجوب الامتثال هو صدور طلب من المولى وأن لا يرضى واقعاً وفي نفسه بالترك؛ لشدة الملاك وقوة الإرادة في نفسه، وهذا مطلب يحتاج إلى كاشف لا محالة، ومجرد صدور الطلب من دون أن نعرف شدة ملاك وعدم رضاه بالترك لا يكفي لإثبات الوجوب، إذن فلا بد من افتراض دلالة لفظية للأمر على أن الطلب يكون على أساس ملاك شديد وعدم طيب نفس الأمر بالترك، وليس كما يقوله المحقق النائيني رحمته الله من كفاية عدم صدور الترخيص؛ لكون موضوع حكم العقل بلزوم الامتثال هو الطلب مع عدم صدور الترخيص في الخلاف حتى لا نحتاج إلى دلالة لفظية.

وثانياً: النقص بأن هذا المسلك له لوازم في الفقه لا يلتزم بها أصحاب هذا المسلك:

(1) راجع أجود التقريرات، ج 1، ص 95 - 56 بحسب الطبعة المشتملة على تعليق السيد الخوئي

□، وفوائد الأصول، ج 1، ص 135 - 137.

فمنها: رفع اليد عن دلالة الأمر على الوجوب إذا دلّ عموم عامّ على الترخيص، كما لو ورد « لا بأس بترك إكرام العالم » وورد « أكرم الفقيه »، فهم يقولون عادةً بالتخصيص؛ لتعارض الخاصّ مع العامّ، وتقدّمه عليه في مقام حلّ المعارضة، بينما على هذا المسلك لا تعارض بينهما أصلاً؛ لأنّ الخاصّ إنّما دلّ على الطلب، والعامّ دلّ على الترخيص في الترك، ولا منافاة بينهما، وبما أنّ الطلب المقترن بالترخيص في الترك ليس موضوعاً لحكم العقل بوجوب الامتثال فلا يجب الامتثال في المقام، وهذا ممّا لا يلتزم به فقيه عادةً. نعم، لو قيل: إنّ موضوع حكم العقل بوجوب الامتثال هو الطلب مع عدم صدور ترخيص لو كان الأمر دالاً لفظاً على الوجوب، لما قدّم عليه، لم يرد هذا النقص، لكن هذا الكلام - كما ترى - تحكّم واضح.

ومنها: أنّه لو صدر طلب ولم يقترن بترخيص متّصل، ولكن احتملنا ورود ترخيص منفصل، فمن الواضح: أنّ الفقهاء عادةً يفتون بالوجوب. وهذا تفسيره على مسلكنا واضح؛ إذ الأمر دالّ على الوجوب، والظهور حجّة، فيؤخذ به ما لم يصل المعارض. وأمّا على هذا المسلك، فلا يثبت الوجوب؛ لأنّ الوجوب حكم عقليّ موضوعه هو أن يصدر الطلب ولا يصدر الترخيص، وهذا غير معلوم، بل يمكن الرجوع إلى الأصول المؤمّنة كحديث الرفع حيث شككنا في تحقّق ما هو موضوع لوجوب الطاعة، وهو الطلب مع عدم الترخيص⁽¹⁾.

1)

(أمّا إجراء استصحاب عدم صدور الترخيص، فلا يحلّ المشكل؛ وذلك لوضوح بناء الفقهاء بما فيهم المحقّق النائيني لدى صدور الأمر وعدم وصول الترخيص على الوجوب برغم احتمال صدور ترخيص لم يصل حتّى لو لم تكن تؤمن بحجّية

هذا بناءً على كون مقصود المحقق النائيني رحمته الله: أنّ الدخيل في موضوع حكم العقل بلزوم الامتثال هو عدم صدور الترخيص ولو منفصلاً، كما هو ظاهر عباراته ولعلّه صريحها. وأمّا لو فرض كفاية عدم الترخيص المتّصل في حكم العقل بالوجوب، لزم من ذلك: أنّه عند ورود الترخيص المنفصل يقع التعارض بين البيان المنفصل وحكم العقل، وهذا غير معقول، بينما على مسلكنا يكون التعارض بين دالتين لفظيتين، ولا بدّ من إعمال قواعد التعارض والجمع، ولا بأس بذلك.

وأما الاحتمال الثالث: وهو أن تكون الدلالة على الوجوب لفظية بمقدّمات الحكمة، فقد قرّب ذلك المحقق العراقي رحمته الله بما يرجع حاصله إلى أنّ الأمر مادّة أو صيغة يكون دالاً بمدلوله الوضعي على إرادة المولى وطلبه، وهذه الإرادة أمرها دائر بين أن تكون إرادة قويّة وهي الوجوب، أو ضعيفة وهي الاستحباب، والإرادة القويّة تكون ما به الامتياز لها عن الإرادة الضعيفة أيضاً هي الإرادة،

فهو في مرحلة العرفان يكون صاعداً من مستوىّ تحت الصفر إلى مستوى الصفر، لا أكثر من ذلك، ومن يلتفت إلى ذلك كيف يتبلي بالعجب؟!

أمّا من صعد من هذه المرتبة إلى ابتغاء مرضاة الله تعالى وإرادة ذاته عزّ وجل، فهو ليس بحاجة إلى ما قلناه في الارتداع عن العجب، بل الذي يردعه عن العُجب قول إمامنا زين العابدين عليه السلام: «وما قدر أعمالنا في جنب نعمك، وكيف نستكثر أعمالاً نقابل بها كرمك»⁽¹⁾.

اللهمّ ارزقنا توفيق الطاعة، وبُعد المعصية، وعرفان الحرمة، إنّك أنت السميع المجيب بمحمّد وآله الطاهرين عليهم السلام.

(1) دعاء أبي حمزة الثمالي لأسحار ليلي شهر رمضان.

فإنّها تمتاز عن الضعيفة بقوة الإرادة ودرجة زائدة من الإرادة، بينما الإرادة الضعيفة ما به الامتياز لها عن القويّة ليست هي الإرادة، بل عدم الإرادة؛ فإنّ ضعف الإرادة عبارة عن عدم تلك الدرجة الزائدة من الإرادة، إذن فلو كانت ما في نفس المولى هي الإرادة القويّة فكلّ ما في نفسه إرادة؛ لأنّ ما به الاشتراك وما به الامتياز كلاهما إرادة، فاللفظ دالّ على كلّ ما في نفس المولى؛ إذ هو دالّ على الإرادة، ولو كانت ما في نفس المولى هي الإرادة الضعيفة فليس كلّ ما في نفسه الإرادة؛ لأنّ ما به الاشتراك بين الضعيفة والقويّة وإن كانت هي الإرادة، لكن ما به الامتياز للضعيفة عبارة عن عدم الإرادة، فاللفظ لا يدلّ على كلّ ما في نفس المولى، وإذا دار الأمر بين أن يكون ما في نفس المولى كلّهُ هو المبرز باللفظ أو يكون بعض ما في نفسه شيئاً لم يبرز باللفظ، فمقدّمات الحكمة تعيّن الأوّل (1).

وهذا البيان وإن كان صناعياً في نفسه لا ترد عليه جملة ممّا أورد عليه، لكن يرد عليه: أنّ الإطلاق ومقدّمات الحكمة إنّما هي عبارة عن ظهور عرفيّ وحاليّ يقتضي: أنّه متى ما دار الأمر بين كون مرام المتكلّم سنخ مرام يفِي به كلامه وليست فيه مؤونة زائدة في نظر العرف، وكونه سنخ مرام فيه مؤونة زائدة في نظر العرف لم يفِ بها الكلام، كان مقتضى الإطلاق هو الأوّل. وأمّا لو فرض: أنّ أحدهما ليست فيه مؤونة والآخر فيه مؤونة في نظر العقل لا العرف، فهذا لا يكفي لتعيين ما ليست فيه مؤونة في مقابل ما فيه مؤونة بمقدّمات الحكمة، وما ذكر من أنّ الإرادة الشديدة ما به الامتياز وما به الاشتراك فيها كلّهُ إرادة بخلاف الإرادة الضعيفة؛ حيث إنّ ما به الامتياز فيها عبارة عن عدم الإرادة، فهذا يكون بحسب التحليل

(1) راجع المقالات، ج 1، ص 208 بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلاميّ، ونهاية الأفكار، ج 1، ص 192 بحسب طبعة جامعة المدرّسين بقم.

العقليّ، وأمّا بالنظر العرفيّ فلا يرى أنّ أحدهما فيه مؤونة في مقابل الآخر.

وبهذا ظهر: أنّ المقصود ليس دعوى: أنّ العرف غير ملتفت تفصيلاً إلى ما ذكره المحقّق العراقيّ رحمته حتّى يقال - كما ذكر المحقّق العراقيّ في مقالاته - : إنّ هذا المطلب وإن لم يلتفت إليه العرف تفصيلاً، لكنّه مركّز في نفسه، بل المقصود: أنّه حتّى إذا شرح له هذا المطلب لا يرى مؤونة في أحدهما في مقابل الآخر بما هو إنسان عرفيّ، فهو لا يصدّق بالفرق بينهما في المؤونة بما هو عرف وإن كان قد يصدّق بذلك بما هو فيلسوف.

نعم، هنا بيان آخر لتحليل الإطلاق أمتن من هذا البيان، وهو يتوقّف على مقدّمة حاصلها: أنّه كان المعروف بين جملة من المتقدّمين أنّ الوجوب مركّب من طلب الفعل مع النهي عن الترك، والاستحباب مركّب من طلب الفعل والترخيص في الترك، فهما يشتركان في الجزء الأوّل، وأحدهما يمتاز بالمنع من الترك، والآخر يمتاز بالترخيص في الترك، فإذا بنينا على هذا لم يمكن إجراء الإطلاق؛ إذ الأمر يدلّ على الجزء المشترك وهو طلب الفعل، وأمّا أنّه: هل انضمّ إليه النهي عن الترك، أو الترخيص في الترك، فلا يفى به كلام المولى، ولكن في مقابل هذا الكلام وجه آخر، وهو: أنّ الاستحباب وإن كان مركّباً من جزءين وجوديّين: الطلب والترخيص في المخالفة، لكن الوجوب ليس مركّباً من جزءين وجوديّين، وإتّما هو مركّب من جزء وجوديّ وهو الطلب وجزء عديميّ وهو عدم الترخيص في المخالفة، لا وجوديّ وهو النهي عن المخالفة؛ إذ النهي عن المخالفة لا يكفي في كون الطلب وجوبيّاً، فإنّنا ننقل الكلام إلى ذلك النهي، فإنّه أيضاً كالأمر ينقسم إلى إلزاميّ وهو ما منع مثلاً عن مخالفته، وكراهتي وهو ما رخص في مخالفته.

فإذا فرض: أنّ الوجوب مركّب من الجزء المشترك بين الوجوب والندب وهو الطلب، وجزء عديميّ وهو عدم الترخيص في الترك، والاستحباب مركّب من ذلك

الجزء المشترك وجزء وجودي وهو الترخيص في الترك، قلنا: إنَّ الأمر يدلُّ على الجزء المشترك وهو الطلب، وما هو مرام المولى: إمَّا هو الطلب مقيِّداً بخصوصية وجودية وهي الترخيص في الترك، أو هو الطلب مقيِّداً بعدم تلك الخصوصية، وكلُّما دار أمر القيد في مرام المولى بين خصوصية وجودية وعدمها، فإذا نصب قرينة على الخصوصية الوجودية ثبتت، وإلَّا فنفس عدم نصب القرينة على الخصوصية الوجودية قرينة على الخصوصية العدمية، كما هو الحال في المطلق والمقيِّد على رأي المشهور، حيث إنَّ الإطلاق اللحاظي عبارة عن لحاظ عدم القيد. هذا.

ولكن الصحيح: أنَّ افتراض كون الوجوب في الأمر مستفاداً من الإطلاق - سواء فرض بالتقريب الذي نقلناه عن المحقِّق العراقي رحمته أو فرض بهذا التقريب الثاني الذي بيَّناه - لا يتمُّ بنحو نستغني به عن الدلالة الوضعية على الوجوب؛ إذ يرد عليه: أنَّه لو تمَّ الإطلاق بأحد التقريبين فإنَّما يجري في بعض الموارد لا في سائر الموارد؛ إذ يحتاج الإطلاق في المقام إلى مؤونة لا توجد دائماً. وتوضيح ذلك يتوقَّف على بيان إجماليِّ الكبرى الإطلاق وصغرياته، وتفصيله موكول إلى بحث المطلق والمقيِّد، فنقول: إنَّ أساس مقدِّمات الحكمة وروحها هو أصل عقلائيٍّ وظهور حاليٍّ، وهو أصالة كون مرام المتكلِّم لا يزيد على مقدار مدلول كلامه، وأنَّه يبيِّن كلَّ مرامه. ولتطبيق هذه الكبرى على المصاديق ثلاث حالات:

الحالة الأولى: أن تكون الكبرى منطبقة على المورد حقيقةً وبالذِّقة العقلية بلا حاجة إلى فرض مسامحة عرفية، وذلك من قبيل الإطلاق الذاتيِّ في أسماء الأجناس على مبنانا، حيث نقول في مثل (أحلَّ اللهُ البَيْعَ) : إنَّنا لانحتاج إلى الإطلاق اللحاظيِّ بمعنى فرض لحاظ عدم القيد في مقابل التقييد اللحاظيِّ، بل من الجائز أن يكون المقصود من البيع هو الجامع بين المطلق اللحاظيِّ، والمقيِّد اللحاظيِّ، وهو ذات الطبيعة الموضوع لها اسم البيع، والمطلق الذاتيِّ بذاته يسري

إلى كلّ أفراد الطبيعة، فيثبت الحكم لكلّ الأفراد بلا حاجة إلى الإطلاق اللحاظي، فلو كان مقصود المولى هو ذات الطبيعة، فمرامه لا يزيد على مدلول كلامه حقيقةً، ولو كان مقصوده البيع العقديّ مثلاً، فمرامه يزيد على مدلول كلامه، فتطبّق على ذلك أصالة كون مرامه لا يزيد على مدلول كلامه، ويثبت المطلق الذاتيّ في مقابل المقيد، وهو المطلوب.

الحالة الثانية: أن لا تنطبق الكبرى على المورد حقيقةً، لكنّها تنطبق بالمسامحة العرفيّة، وذلك في مورد نقطع بأنّ مرامه يزيد على مدلول كلامه، إلّا أنّ الزيادة مردّدة بين ما لا يراه العرف مؤونة زائدة وما يراه كذلك، فكأنّته يرى العرف - على تقدير إرادة الأوّل - : أنّ مرامه لا يزيد على مدلول كلامه، فيتعيّن في مقابل الثاني بأصالة كون مرامه لا يزيد على مدلول كلامه بعد إدخال المورد في مصاديق هذه الكبرى بالمسامحة العرفيّة، وذلك من قبيل الإطلاق اللحاظيّ في أسماء الأجناس كالبيع في (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) بناءً على رأي جماعة يقولون: إنّ موضوع الحكم الشرعيّ: إمّا هو المطلق اللحاظيّ، أو المقيد اللحاظيّ، ولا يعقل أن يكون ذات الطبيعة المحفوظة في ضمن المطلق والمقيد، فبناءً على هذا المبنى لا نشكّ في أخذ خصوصيّة زائدة في مرامه غير موجودة في كلامه؛ لأنّ اسم الجنس لا يدلّ وضعاً إلّا على الطبيعة الجامعة بين المطلق والمقيد، ولكن العرف يرى بالمسامحة: أنّه لو كان مراده هو المطلق فقد بيّن تمام مرامه، ولو كان مراده هو المقيد لم يبيّن تمام مرامه، فيعيّن الأوّل بتطبيق قانون أصالة عدم زيادة مرام المتكلّم على مدلول كلامه.

الحالة الثالثة: أن لا تنطبق الكبرى على المورد حتّى بالمسامحة، وعندئذ نحتاج إلى الاستعانة بمؤونة زائدة على مقدّمات الحكمة، كما هو الحال فيما إذا قطعنا بأنّ مرامه يزيد على مدلول كلامه، وكانت الزيادة مردّدة بين زيادة أخفّ

وزيادة أشدّ، ولكن الزيادة الأخفّ ليست بنحو يتسامح فيها العرف، ويفرضها عدم الزيادة، كما في الحالة الثانية، بل كلتا الزيادتين ملحوظتان للعرف، فلا معنى لتطبيق أصالة عدم زيادة مرامه على مدلول كلامه ولو بالمسامحة العرفيّة، فنحتاج إلى مؤونة زائدة على كبرى مقدّمات الحكمة، وهي: أن نعرف صدفَةً بقرينة من القرائن أنّ المتكلّم بالرغم من سكوته عن كلتا الزيادتين هو في مقام بيان الزيادة، إذن فقد اعتمد في مقام بيان الزيادة على نفس السكوت، فإذا دار الأمر بين جعل عدم بيان الأشدّ قرينة على الأخفّ، أو جعل عدم بيان الأخفّ قرينة على الأشدّ، تعيّن الأوّل طبعاً في نظر العرف على الثاني، ففي مثل ذلك لم تنطبق تلك الكبرى الأولى وهي أصالة كون مرامه لا يزيد على مدلول كلامه؛ إذ - على أيّ حال - قد زاد مرامه على مدلول كلامه حتّى عرفاً، وإنّما استعناّ بعناية زائدة على مقدّمات الحكمة، وهي إحراز أنّ المولى في مقام بيان الزيادة بالرغم من سكوته عنها، وهذا الإحراز أمر اتّفاقيّ قد يحصل وقد لا يحصل، ومثال ذلك ما نحن فيه، فإنّ الأمر إنّما يدلّ على الطلب، ومرام المولى فيه زيادة على الطلب ملحوظة حتّى عند العرف، وتلك الزيادة مردّدة بين زيادة أخفّ وهي عدم الترخيص في الخلاف وزيادة أشدّ وهي الترخيص في الخلاف، أو بين زيادة أخفّ وهي شدّة الإرادة وزيادة أشدّ وهي عدم الإرادة الزائدة، حيث إنّ الأمر إنّما هو موضوع للجامع بين الإرادة الشديدة والخفيفة، فشدّة الإرادة وإن كانت من سنخ الإرادة لكثّها خارجة عن الموضوع له، فهنا لا بدّ من الاستعانة بعناية زائدة غير أصالة كون مرام المولى لا يزيد على مدلول كلامه، وتلك العناية هي إحراز كون المولى بالرغم من سكوته بصدد بيان الزيادة، فقد فرض سكوته عن إحدى الزيادتين بياناً للزيادة الأخرى حتّى تتعيّن عندئذ في نظر العرف الزيادة الأخفّ وهي شدّة الإرادة، أو عدم الترخيص في الخلاف، وهذه العناية الزائدة - كما ترى - لا تحصل دائماً وفي

سائر الموارد، بينما البناء الفقهيّ والعرفيّ على فهم الوجوب في سائر الموارد⁽¹⁾. هذا.

وهناك إشكال آخر لو تمّ فهو مشترك الورد بين جميع أنحاء دعوى كون دلالة الأمر على الوجوب بالإطلاق لا بالوضع، وهو يشبه - بحسب الحقيقة - ما أوردنا على مسلك المحقّق النائينيّ رحمته: من أنّه لو كان الوجوب بحكم العقل عند عدم الترخيص، للزم عدم التعارض بين الترخيص العامّ والأمر الخاصّ، فلا مجال لتخصيص الأوّل بالثاني، ونقول هنا: إنّه لو كان الوجوب بالإطلاق، إذن لا وجه لتقديم الأمر الخاصّ كقوله: «أكرم الفقيه» على الترخيص العامّ كقوله: «لا يجب إكرام العالم» بالتخصيص؛ إذ هذا التعارض يكون من نسخ التعارض بالعموم من وجه، من حيث إنّه كما يمكن رفع اليد عن إطلاق «لا يجب إكرام العالم» لحساب قوله: «أكرم الفقيه» كذلك يمكن العكس، بأن ترفع اليد عن إطلاق الأمر الدالّ على الوجوب لحساب الترخيص العامّ، إذن فيتعارضان ويتساقطان، بينما البناء الفقهيّ والعرفيّ في ذلك على التخصيص، وهو إنّما يتمّ بناءً على الوضع، لا الإطلاق، إذن فهذا المسلك لا يفي بما عليه البناء فقهيّاً وعرفيّاً في باب الأمر، ويكشف ذلك إنّما عن أنّ ملاك الدلالة على الوجوب هو الوضع، لا الإطلاق. هذا.

ولكن يمكن لأصحاب المسلك الإطلاق أن يستعينوا في دفع هذا الإشكال، وتوجيه مسلكهم بأحد وجهين:

1)

(وهناك وجه آخر لاستفادة الوجوب من مادّة الأمر بالإطلاق يسلم عن الإشكالات الماضية على الوجوه السابقة ستأتي الإشارة إليه - إن شاء الله - في بحث صيغة الأمر في المتن، وسيأتي ممّا التأمّل فيه تحت الخطّ، والإشكال الذي سيأتي الآن في المتن أيضاً جوابه إن تمّ، يرد على كلّ وجه إثبات الوجوب بالإطلاق بما فيها الوجه الذي سيأتي في بحث الصيغة.

الوجه الأول: أن يقال: إنَّ الميزان في قرينية الخاص للعام هو أخصية موضوع الخاص عن موضوع العام، ولا يلحظ في هذه القرينية مجموع الجهات في الدليلين، أي: الموضوع والمحمول معاً، وهذا - في الحقيقة - مطلب سيال له عدة أمثلة في الفقه، حاصله: أنَّ القرينية العرفية للخاص على العام هل هي بنظر العرف تكون بلحاظ الموضوعين، أو تكون بلحاظ مجموع الجهات؟ فعلى الأول يقدّم قوله: «أكرم الفقيه» على قوله: «لا يجب إكرام العالم»؛ إذ الموضوع في الأول - وهو الفقيه - أخصّ منه في الثاني وهو العالم، وعلى الثاني لا وجه للتقديم؛ لأنَّه يوجد في قوله: «لا يجب إكرام العالم» إطلاق في الموضوع وهو العالم، ويوجد في قوله: «أكرم الفقيه» إطلاق في المحمول وهو «أكرم»، ورفع اليد عن أحدهما لحساب الآخر لا مبرر له، ونظير ذلك ما ورد في الفقه في البول يصيب الجسد: أنه «صبّ عليه الماء مرتين»⁽¹⁾، وورد في بول الصبي: «تصبّ عليه الماء»⁽²⁾، فمقتضى الأول وجوب التعدّد، ومقتضى إطلاق الثاني عدمه، فبناءً على أنَّ الميزان في قرينية الأخص هو الموضوعان، فالرواية الثانية تقدّم على الأولى؛ لأنّها وردت في خصوص بول الصبي، وبناءً على لحاظ مجموع الجهات لا وجه للتقدم؛ فإنَّ التعارض يكون بين إطلاق موضوع الأولى لبول الصبي وإطلاق محمول الثانية للصبّ مرّة واحدة.

الوجه الثاني: أننا سلّمنا أنَّ الأخصية يجب أن تتحصّل بلحاظ مجموع جهات الدليل، لا بلحاظ الموضوع فحسب، ولكن مع ذلك نقول في المقام: إنَّ قوله: «أكرم الفقيه» مخصّص لقوله: «لا يجب إكرام العلماء». وتوضيح ذلك: أنَّ الإطلاق تارة

(1) الوسائل، ج 3 بحسب طبعة مؤسسة آل البيت، ب 1 من النجاسات، ح 3 و4، ص 359 - 396.

(2) المصدر السابق، ب 3، ح 2، ص 398.

يكون مفاده السعة من قبيل إطلاق العالم للفقيه وغيره، وأخرى يكون مفاده التعيين من قبيل انصراف السيّد بإطلاقه إلى سيّد البلد مثلاً، فإذا كان الإطلاقان كلاهما إطلاقاً للتوسعة وبينهما مادة اجتماع ومادّة افتراق من قبيل: «أكرم العالم ولا تكرم الفاسق»، فلا وجه لتقديم أحدهما على الآخر بالخصوص، ومن هذا القبيل قوله في المتنّجّس بالبول: «صبّ عليه الماء مرّتين»، وفي المتنّجّس ببول الصبيّ: «صبّ عليه الماء»، أعني: أنّ الإطلاق في كلّ منهما للتوسعة، ومادّة الاجتماع صبّ الماء مرّتين في بول الصبيّ، ومادّة الافتراق صبّ الماء مرّتين في بول غير الصبيّ، وصبّ الماء مرّة واحدة في بول الصبيّ، فإن لم يتمّ الوجه الأوّل فلا مبرر لتقديم أحدهما على الآخر. وأمّا إذا كان أحد الإطلاقين يفيد التوسعة والآخر يفيد تعيين الفرد، كما لو قال: «أكرم العلماء»، وقال: «لا تكرم زيدا» وعندنا زيدان: جاهل وعالم، وكان اللفظ منصرفاً إلى العالم، فهنا يعامل معاملة العامّ والخاصّ؛ حيث إنّ العرف يرى: أنّ النتيجة المتحصّلة من هذا الإطلاق هي عدم إكرام شخص خاصّ من العلماء، وهي أخصّ من النتيجة المتحصّلة من «أكرم العلماء».

وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ إطلاق العالم للفقيه من باب التوسعة، ودلالة الأمر بالإطلاق على الوجوب من باب التعيين، فالعرف يأخذ النتيجة المتحصّلة من كلا الإطلاقين، ويرى: أنّ الثانية أخصّ من الأولى⁽¹⁾. هذا.

(1) لا يخفى: أنّ كلّ هذا مبني على تصوّر كون تقدّم الخاصّ على العامّ بالقرينية. أمّا بناءً على ما هو المختار من كونه بالأقوائية، فكلّ هذا البيان لا يأتي، ولا يبقى إلّا شيء واحد، وهو: أنّ فرض كون دلالة الأمر بالوضع يكون في صالح أقوائية الخاصّ الدالّ على الوجوب أكثر من فرض كون دلالة الإطلاق؛ لأنّ الوضع أقوى من الإطلاق، فقد لا تُقبل أحياناً أقوائية الخاصّ بناءً على كون دلالة على الوجوب بالإطلاق، وتُقبل بناءً على كونها بالوضع.

بعض الثمرات المترتبة على المسالك الثلاثة:

وهنا نذكر بعض الثمرات المترتبة على ما عرفتها من المسالك الثلاثة، تقدّم توضيح بعضها في أثناء مناقشة هذه المسالك، وبعضها مستأثراً.

فمنها: تطرّق قواعد الجمع الدلاليّ والعرفيّ على مسلك الوضع والإطلاق، بخلافه على مسلك حكم العقل؛ فإنّه على الأولين يصبح الأمر طرفاً للمعارضة بمدلوله اللفظيّ بالوضع أو الإطلاق لدليل تفترض دلالاته على الترخيص ونفي الوجوب، فتصل النوبة إلى الجمع الدلاليّ والعرفيّ، بينما لو بنينا على مسلك حكم العقل، فلا دلالة لفظيّة للأمر تعارض دليل الترخيص، وإنّما الوجوب يثبت بحكم العقل معلقاً على عدم الترخيص، وقد ورد الترخيص حسب الفرض.

ومنها: أنّه على مسلك الوضع والإطلاق تثبت لوازم كون الأمر عن ملاك أكيد شديد، فلو علمنا مثلاً من الخارج أنّ الدعاء عند رؤية الهلال مع الدعاء آخر الشهر متساويان في درجة الملاك والمطلوبيّة، فإذا ورد أمر بأحدهما أثبتنا بذلك وجوب كليهما بناءً على مسلك الوضع والإطلاق لحجّة مثبتات الأصول اللفظيّة، بينما بناءً على مسلك حكم العقل إنّما يكون الوجوب بحكم عقليّ من دون أن يكون للفظ كشف عن درجة الملاك والمطلوبيّة، فلا يثبت وجوب الدعاء الآخر⁽¹⁾.

ومنها: ثبوت دلالة السياق على الوضع، وسقوطها على الإطلاق وحكم العقل.

وتوضيح ذلك: أنّ مبنى الفقهاء عادةً في الفقه قام على أنّه إذا وردت أوامر في سياق واحد بأشياء، وعرفنا من الخارج استحباب بعضها، كانت وحدة السياق قرينة على رفع اليد عن ظهور الأمر الآخر في الوجوب، فلو قال مثلاً: «إذا أردت

1)

(وأيضاً لو علمنا بالملازمة بين الوجوب وأيّ أمر آخر شرعيّ أو ذي أثر شرعيّ، فعلى الوضع والإطلاق يثبت اللازم بالأمر مطلقاً، ولكن على مسلك الحكم العقليّ إن لم نعرف عدم الترخيص بالوجدان، وتمسّكنا باستصحاب عدم الترخيص، لم يمكن إثبات اللازم.

الصلاة، فأدّن وأقم واقراً الدعاء الفلانيّ وتخشّع»، ونحن نعلم أنّها كلّها أوامر استحبابيّة عدا الإقامة، فلا ندري أنّها مستحبّة أو واجبة، فعندئذ يرفع اليد عن ظهور أمرها في الوجوب، وهذا على مسلك الوضع تامّ، فإنّ استعمال الأمر بالإقامة في الوجوب دون باقي الأوامر خلاف ظهور وحدة السياق. وأمّا بناءً على مسلك الحكم العقليّ، فهذه الأوامر كلّها استعملت في معنى واحد وهو الطلب، وافتراض ورود الترخيص في بعضها ممّا يوجب عدم حكم العقل بالوجوب، وعدمه في بعضها ممّا يوجب حكم العقل بالوجوب لا ينافي وحدة السياق، وكذلك الحال بناءً على الإطلاق، فإنّ ثبوت التقييد في بعض الإطلاقات وبقاء الباقي على الإطلاق مع كون الأمر فيها جميعاً مستعملاً في مدلوله الوضعيّ الواحد - وهو الطلب - لا ينافي وحدة السياق، فمثلاً لو ورد: «أكرم العالم، وأكرم الهاشميّ، وأكرم الكريم»، ثمّ عرفنا تقييد العالم والهاشميّ بالعدالة، لم يوجب ذلك رفع اليد عن إطلاق الكريم لغير العادل⁽¹⁾، فكذلك الحال فيما نحن فيه، أي: الأوامر الواردة في سياق واحد حينما يثبت عدم إرادة الإطلاق المقتضي للوجوب في بعضها.

ومنها: أنّه لو فرض وجود أمر واحد بشيئين، لا أوامر متعدّدة، من قبيل «اغتسل للجمعة والجنابة»، وعلمنا من الخارج بأنّ غسل الجمعة ليس بواجب، فهل يمكن إثبات وجوب غسل الجنابة مثلاً بمثل هذا الأمر، أو لا؟

1)

(يمكن دعوى الفرق بين المقام وبين المثال المذكور، وذلك ببيان: أنّ المقصود في المقام هو التمسك بإطلاق الهيئة، وهي في الجميع هيئة واحدة، أو قل: إنّ الهيئات متماثلة ومتكرّرة، فكونها في بعض المرّات في مقام بيان القيد بخلاف بعض المرّات خلاف وحدة السياق، وأمّا في المثال فالمقصود هو التمسك بإطلاق المتعلّق، والمتعلّق في كلّ أمر غيره في الأمر الآخر، وليست المتعلّقات متماثلة، فهي أبعد في وحدة السياق ممّا نحن فيه، على أنّه قد يلتزم بوحدة السياق في هذا المثال أيضاً ولو بلحاظ نفس الدلالات الإطلاقيّة، فإنّها متماثلة ومتكرّرة في سياق واحد، فإرادة بعض وعدم إرادة البعض خلاف الظاهر.

فبناءً على مسلك الوضع لا يمكن إثبات ذلك؛ إذ هذا الأمر ليس للوجوب
بدليل عدم وجوب غسل الجمعة، فهو: إمّا مستعمل في الاستحباب،
أو في الجامع بينهما، وعلى أيّ حال لا يدلّ على وجوب غسل الجنابة، ولا يمكن
فرض كونه للوجوب في غسل الجنابة وللإستحباب في غسل الجمعة؛ إذ يكون هذا
من قبيل استعمال اللفظ في معنيين، وهو غير صحيح عرفاً.

وأما على مسلك حكم العقل فالأمر مستعمل في الطلب، والوجوب حكم عقليّ
معلّق على عدم ورود الترخيص، فإذا ورد الترخيص في أحدهما دون الآخر، ثبت - لا
محالة - وجوب ما لم يرخص في خلافه دون الآخر وإن كان كلاهما مأموراً به بأمر
واحد، فبذلك يثبت وجوب غسل الجنابة، وكذلك الحال على مسلك الإطلاق، فإنّ
الأمر ينحلّ إلى حصّتين تقيّد إطلاق إحدى الحصّتين بدليل خاصّ، وهذا لا يوجب تقييد
الحصّة الأخرى، وهذا ليس من قبيل استعمال اللفظ في معنيين، وإنّما هو من باب
التقييد في بعض الحصص والإطلاق في بعضها، والتقييد ضرورة، والضرورات تنقذ
بقدرها⁽¹⁾، من قبيل ما لو قال: «أكرم العالم»، وعرفنا أنّ الفقيه لا يُكرّم إلاّ إذا كان
عادلاً، ولكن في غير الفقيه لم نعلم بذلك، فنبنى على الإطلاق.

ومنها: أنّه لو ورد أمر بطبيعيّ فعل، من قبيل ما إذا ورد: «أكرم العالم»، وعلمنا من
الخارج بأنّ إكرام العالم غير الفقيه لا يجب، فهل يمكن إثبات استحبابه على الأقلّ، أو
لا؟

فعلى مسلك الوضع لا يثبت ذلك؛ إذ قوله: «أكرم» ظاهر في الوجوب، ومستعمل في
الوجوب بمقتضى أصالة الحقيقة، وموضوعه العالم، وعلمنا عدم وجوب إكرام غير
الفقيه، فمقتضى القاعدة هو التخصيص؛ لأنّ هذا الدليل لسانه الوجوب، ولا وجوب
لغير الفقيه، فلا يبقى دليل على الاستحباب أيضاً.

1)

(إن وافقنا على الدلالة السياقيّة في الفرع السابق، فروح الدلالة السياقيّة موجودة هنا بشكل
أشدّ.

وأما على مسلك حكم العقل فالأمر مستعمل في الطلب، ولا موجب لتخصيصه بالفقيه؛ إذ لا دليل على عدم الطلب في غير الفقيه، فيحكم العقل في الفقيه بالوجوب لعدم الترخيص، وفي غيره بالاستحباب للتخصيص، كما أنه على مسلك الإطلاق نقول: إن مفاد «أكرم العالم» هو الطلب، ومقتضى إطلاقه هو الوجوب، وقد سقط الإطلاق في غير الفقهاء، ولكن أصل الطلب لا موجب لسقوطه.

ومنها: أنه لو كان عندنا أمران، وعلمنا أنه ورد الترخيص لأحدهما دون الآخر، ولم نستطع التعيين، فبناءً على مسلك الوضع أو الإطلاق يقع التعارض بينهما ويتساقطان، ولا يثبت الوجوب حتى لأحدهما على ما يظهر من كلام المشهور في باب تخصيص العام بالمخصّص المرّدّد بين متباينين، حيث يظهر منهم تساقط العموم في كلا الموردین وعدم ثبوت أحدهما على الاجمال.

وأما بناءً على مسلك الحكم العقليّ فلا تعارض بين الأمرين، وإتّما العقل يحكم بالوجوب فيما لم يرد فيه الترخيص، وبالإستحباب فيما ورد فيه الترخيص، وحيث لا يعلم أنّ أيّ الأمرين لم يرد فيه الترخيص وأيّهما ورد فيه يحصل العلم الإجماليّ بوجوب أحدهما.

نعم، على مسلكنا في تخصيص العام بالمرّدّد بين المتباينين من حجّيته في الآخر على إجماله لا تتمّ هذه الثمرة.

ومنها: أنه بناءً على مسلك الإطلاق بالتقريب الذي ذكره المحقق العراقيّ رحمته الله: من أنّ الأمر يكون ظاهراً بإطلاقه في الطلب الشديد يثبت بنفس النكته أعلى مراتب الوجوب، فلو وقع التزاحم بين واجبين: أحدهما ثبت بأمر لفظيّ، والآخر بالإجماع، قدّم دائماً ما يثبت بالأمر اللفظيّ؛ لأنّ دليله يدلّ على كونه في أعلى مراتب الوجوب بخلاف دليل الآخر؛ لأنّ احتمال الأهمّيّة يكون في باب التزاحم من المرّجات، وهنّ لو كان الواجب الثاني أيضاً في أعلى مراتب الوجوب لتساوياً، وإلاّ فالأول أهمّ منه، فقد دخل ذلك في باب احتمال الأهمّيّة.

تحقيق معنى الطلب

الجهة الرابعة: في تحقيق معنى الطلب الذي مضى: أنّ كلمة الأمر موضوعة له، فقد وقع الكلام في أنّه: هل هو عين الإرادة أو غيرها؟ وأنّه: هل هو أمر نفسانيّ كالقدرة، أو فعل نفسانيّ، أو فعل خارجيّ؟

والأشاعرة ادّعوا المغايرة بين الطلب والإرادة، والمعتزلة ادّعوا العينيّة بينهما.

والأشاعرة استدّلوا على المغايرة بوجه، أحدها مبتن على مسألة الجبر، وهو: أنّ الإرادة التشريعيّة لا تتعلّق بشيء غير مقدور، والأفعال مخلوقة لله وغير مقدورة للعبد، مع أنّنا نرى أنّه في الشريعة تعلّق الطلب بها، إذن نعرف أنّ الطلب غير الإرادة.

وبهذه المناسبة وقع البحث في الجبر والتفويض والاختيار، إذن فهنا مسألتان:

1 - إنّ الطلب والإرادة هل هما أمران، أو أمر واحد؟

2

- ما انجرّ إليها البحث من المسألة الأولى بالمناسبة التي عرفتها، وهي مسألة الجبر والتفويض والاختيار.

ونحن هنا نقصر الكلام على المسألة الثانية، وهي مسألة الجبر والاختيار.

ويكون كلامنا في ذلك بشيء من الاختصار، فنقول:

مسألة الجبر والاختيار

إنّ مسألة الجبر والاختيار تنحلّ إلى مسألتين:

الأولى: هي المسألة الكلاميّة، حيث وقع الكلام فيها بين المعتزلة القائلين بالتفويض والأشاعرة القائلين بالجبر والشيعية القائلين بأمر بين الأمرين، وروح هذه المسألة يرجع إلى النزاع في تشخيص فاعل هذه الأفعال التي تتحقّق على

أيدي الناس، فمذهب التفويض يقول: إنّ الفاعل محضاً هو الإنسان وليس لله نصيب في هذه الفاعلية، ومذهب الجبر يقول: إنّ الفاعل محضاً هو الله تعالى، ومذهب الشيعة يقول بأنّ لكلّ منهما نصيباً في الفاعلية بالنحو المناسب له.

الثانية: هي المسألة الفلسفية، وروحها يرجع إلى أنّ فاعل هذه الأفعال - سواء فرضناه في المسألة الأولى الإنسان أو ربّ الإنسان - هل يفعله اختياراً، أو بلا اختيار؟

ومن هنا يعرف أنّ المسألة الأولى وهي الكلامية وحدها لا تكفي لحسم النزاع في بحث الجبر والاختيار، فلنفرض: أنّنا قلنا: إنّ الفاعل هو الإنسان وحده، لكن يبقى احتمال كونه فاعلاً بلا اختيار، من قبيل فاعلية النار للإحراق التي قد يقال فيها أيضاً بأنّ الإحراق فعل للنار محضاً.

المسألة الكلامية:

أمّا المسألة الأولى: فيوجد فيها بدوّاً خمس احتمالات:

1

- أن يكون الفاعل محضاً هو الإنسان، ولا نصيب لربّ العباد في الفاعلية، وهذا مذهب التفويض، وهو مذهب المعتزلة.

وهذا يرجع - بحسب الحقيقة - إلى دعوى: استغناء المعلول عن العلة بقاءً؛ إذ لو فرض حاجة الإنسان في وجوده البقائيّ إلى الله تعالى، ووجوده البقائيّ هو علة أفعاله، إذن لم يعقل إنكار ثبوت نصيب لله في الفعل عرضياً وطولياً. وحيث إنّ هذا المبنى ساقط - كما حقّق في موضعه من الكلام والفلسفة؛ إذ برهن على أنّ المعلول بحاجة إلى العلة بقاءً أيضاً - يثبت بطلان التفويض، وليس هنا موضع البحث عن تلك البراهين.

2

- أن يكون الفاعل محضاً هو الله تعالى، وإنّما الإنسان محلّ قابل لذلك الفعل من قبيل ما يفعله النجار في الخشب، حيث إنّ الخشب ليس فاعلاً للفعل وإنّما هو

قابل له، وليس لمبادئ الإرادة في نفس الإنسان أيّ دخل في الفعل،
واقتران الفعل بالإرادة دائماً إنّما هو صدفة متكرّرة، فصدور الفعل من الله
يقترن صدفةً دائماً بإرادة الإنسان، وهذا مذهب الأشعريّ.

وهذا الاحتمال هو الذي ينبغي أن يكون مقابلاً بالوجدان المدّعى في كلماتهم، حيث
قالوا: إنّ هناك فرقاً بالضرورة بين حركة المرتعش وحركة غير المرتعش. وهذا البحث -
بحسب الحقيقة - لا يختصّ بالأفعال الاختيارية، بل يأتي في كلّ عالم الأسباب
والمسبّبات، فقد يقال: الإحراق شغل الله مباشرة يقترن بنحو الصدفة الدائمة بالنار،
والوجدان المبطل لذلك أيضاً عامّ يشمل كلّ عالم الأسباب والمسبّبات، وهو وجدان
سليم بالقدر المبيّن في الأسس المنطقيّة.

3

- أن يكون لكلّ من الإنسان والله تعالى نصيب في الفاعليّة، بمعنى كونهما فاعلين
طوليّين، أي: أنّ الإنسان هو الفاعل المباشر للفعل بما أُوتي من قدرة وسلطان
وعضلات، وتمام القوى التي استطاع بها أن يحرك لسانه ويديه ورجليه، والله هو
الفاعل غير المباشر من باب أنّ هذه القوى مخلوقة حدوثاً وبقاءً له تعالى، ومُفاضةً أنّاً
فإنّاً، ومعطاة من قبل الله.

وهذا أحد الوجوه التي فسّر بها الأمر بين الأمرين.

4 - أن يكون الفاعل المباشر هو الله، لكن الإرادة ومبادئها مقدّمت إعداديّة لصدور
الفعل من الله تعالى، ومعنى استناده إلى الإنسان إرادته إياه.

ففرقه عن الثاني: أنّ اقتران الفعل بالإرادة على الثاني كان مجرد صدفة، وعلى هذا
الوجه يكون من باب كون الإرادة مقدّمة إعداديّة للفعل، وفرقه عن الثالث أيضاً واضح؛
إذ على الثالث يكون الفعل فعل الإنسان مباشرة والله فاعل الفاعل، وأمّا على هذا
الوجه فالله هو الفاعل المباشر، والإرادة مقدّمة إعداديّة لقابليّة المحلّ لإفاضة الفعل.

5 - ما ذهب إليه عرفاء الفلاسفة ومتصوّفوّهم، وهو: أنّ الفعل له فاعلان: الله والعبد، ولكنّهما لا طوليّان كما على الثالث، ولا عرضيّان كما على الرابع، بل هي - بحسب الحقيقة - فاعليّة واحدة تنسب بنظر إلى العبد، وبنظر آخر إلى الله تعالى مبنياً منهم على تصوّر عرفانيّ يقول: إنّ نسبة العبد إلى الله نسبة الربط والفناء، والمعنى الحرفيّ إلى المعنى الاسميّ، فبالنظر الاندكاكيّ تعتبر هذه الفاعليّة فعل الله، وبالنظر غير الاندكاكيّ تعتبر فعل العبد⁽¹⁾.

(1) لا بأس بشيء من بسط الكلام في هذا الوجه ولو مختصراً، فنقول ومن الله التوفيق:

تعارف القول بأنّ الماهيّة من حيث هي ليست إلّا هي، وأنّها في مرتبة ذاتها ليست وجوداً ولا عدماً وإن كان لا بدّ أن يحمل عليها: إمّا الوجود، وإمّا العدم، فهي: إمّا موجودة، وإمّا معدومة.

ولكن لا يخفى: أنّ هذا النوع من التصرّف يشتمل على شائبة أصالة الماهيّة، وعروض الوجود على الماهيّة شاء صاحبه أم أبى، ويفترض: أنّ للماهيّة ثبوتاً في عالم التقرّر، وتلبّس: إمّا بثوب الوجود، أو بثوب العدم، في حين أنّ من الواضح: أنّه لا يتصرّف قبل الوجود شيء يلبس ثوب الوجود.

وبهذا ينهار البيان الفلسفيّ القائل: إنّ العالم مركّب من وجود وماهيّة، وإنّ الماهيّة إن كان ينبع من ذاتها الوجود كانت واجبة الوجود، وإلّا كانت ممكنة الوجود، أو ممتنعة الوجود، وبما أنّ العالم لا ينبع من ذاته الوجود؛ لأنّه متغيّر، والمتغيّر حادث، إذن فلا بدّ له من علّة، ولا بدّ من انتهاء العلّة إلى واجب الوجود.

والبيان الصحيح الذي يحلّ محلّ هذا البيان هو: أنّه لا شيء في العالم إلّا الوجود، وأمّا الماهيّة



فليست إلّا عبارة عن حدّ الوجود وانتهاء الوجود، أي: أنّ الماهيّة عدم صرف،

هذه هي الاحتمالات الخمسة في المقام، والاحتمال الأول ساقط بالبرهان، والثاني ساقط بالوجدان، والخامس مبني على تصوّر صوفي لا نفهمه، فيبقى الثالث والرابع، وكلّ منهما يمكن تطبيق أمر بين الأمرين الموروث عن الأئمة عليهم السلام عليه.

وبعد هذا ننتقل إلى المسألة الفلسفيّة، وهي التي تنحسم بها مسألة الجبر

وهذا هو الاحتمال الخامس من الاحتمالات الخمسة المشار إليها في المتن. وهو مختارنا بعد تفسيره بهذا الشكل الذي عرفت.

وكأته إلى هذا يشير مثل قوله سبحانه وتعالى: (فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى) (1)، وقوله عزّ وجلّ: (قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ) (2)، وقوله عزّ من قائل: (وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ) (3)، في حين أنّ السيّد الخوئي صاحب التمثيل السابق يؤوّل هذه الآيات بمعنى مشيئة الله سبحانه لمبادئ الأفعال المفاضة من قبل الله تعالى للعبد، أو مشيئته الطوليّة لتلك الأفعال (4).

ومثّل الله سبحانه وتعالى في الإضافة الإشراقية إلى مخلوقاته - كما أشرنا - هي إضافة النفس إلى مخلوقاتنا، ولعلّ هذا جزء ممّا يشير إليه قوله سبحانه وتعالى: (وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ * وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ) (5) والرواية الواردة: «من عرف نفسه عرف ربّه» (6).

(1) سورة الأنفال، الآية: 17.

(2) سورة التوبة، الآية: 14.

(3) سورة التكوير، الآية: 29.

(4) راجع المحاضرات، ج 2، ص 94 - 95 بحسب طبعة مطبعة الآداب في النجف.

(5) سورة الذاريات، الآية: 20 - 21.

(6) غرر الحكم، ص 268 طبعة النجف.

والاختيار، حيث إنّ مجرد اختيار المذهب الشيعيّ في المسألة الأولى القائل بأنّ للإنسان دخلاً في الفاعليّة كما أنّ الله تعالى دخلاً فيها، أو اختيار المذهب المعتزليّ القائل بأنّ الإنسان هو الفاعل محضاً لا يُحتّم كون الإنسان مختاراً غير مجبور في فعل، فلعلّ صدور الفعل من الإنسان كصدور الإحراق من النار بناءً على فاعليّة النار للإحراق. نعم، لو اختير في المسألة الأولى المذهب الأشعريّ القائل بكون الفاعل هو الله محضاً، لثبت كون الإنسان غير مختار، فهذا المسلك وإن كان يكفي لإثبات الجبر لكن المسلكين الآخرين لا يكفيان لإثبات الاختيار، فلا بدّ من المسألة الثانية لحسم مسألة الجبر والاختيار فنقول:

المسألة الفلسفيّة:

وأما المسألة الثانية: فهي - في الحقيقة - نشأت لدفع شبهة فلسفيّة تنفي الاختيار حتّى بعد الاعتراف بأنّ الفعل فعل الإنسان، وهذه الشبهة مركّبة من مقدّمتين:

الأولى: أنّ الاختيار ينافي الضرورة؛ فإنّ الضرورة تساوق الاضطرار المقابل للاختيار من قبيل حركة يد المرتعش التي هي ضروريّة.

الثانية: أنّ صدور الفعل من الإنسان يكون بالضرورة؛ لأنّ الفعل الصادر منه ممكن من الممكنات، فتسوده القوانين السائدة في كلّ عالم الإمكان القائلة بأنّ الممكن ما لم يجب بالغير لم يوجد، فبالجمع بين هاتين المقدّمتين يثبت أنّ الإنسان غير مختار في أفعاله؛ إذ لا يصدر منه فعل إلاّ بالضرورة، والضرورة تنافي الاختيار.

وهذه الشبهة اختلفت المسالك والمباني في كيفيّة التخلّص عنها، فبعضها يرجع إلى المناقشة في المقدّمة الأولى، وبعضها يرجع إلى المناقشة في المقدّمة الثانية، فنقول:

المسلك الأوّل: ما ذهب إليه المشهور من الفلاسفة، فهم اعترفوا بالمقدّمة الثانية، وهي: أنّ فعل الإنسان مسبوق بالضرورة، ولكنهم ناقشوا المقدّمة الأولى، وهي: أنّ الضرورة تنافي الاختيار؛ وذلك أنّهم فسّروا الاختيار بأنّ مرجعه إلى القضيّة الشرطيّة القائلة: إن شاء وأراد فعل وإلا لم يفعل، والقضيّة الشرطيّة لا تتكفّل حال شرطها، وأنّه: هل هو موجود بالضرورة، أو معدوم بالضرورة، أو لا، فمتى ما صدقت هذه القضيّة الشرطيّة فقد صدق الاختيار حتّى إذا فرض أنّ الشرط - وهو الإرادة مثلاً - كان ضروريّاً، فكان الجزاء ضروريّاً بالغير، أو كان ممتنعاً، فكان الجزاء ممتنعاً بالغير من دون فرق بين أن يكون وجوب الشرط وامتناعه بالغير كما في الإنسان، أو بالذات كما يفترضونه في حقّ الباري تعالى؛ لأنّ صفاته واجبة بالذات؛ لأنّها عين ذاته، وضرورة الفعل الناشئة من الإرادة لا تنافي الاختيار، بل تؤكّده؛ لأنّ الاختياريّة تكون بصدق القضيّة الشرطيّة القائلة: لو أراد لصلى مثلاً، فإذا ثبت أنّ الصلاة تصبح ضروريّة عند الإرادة، فهذا تأكيد للملازمة، وتحقيق بتّي لصدق القضيّة الشرطيّة، وبدون هذه الضرورة تكذب القضيّة الشرطيّة، وليست مضمونة الصدق.

والحاصل: أنّ الاختيار صادق متى ما صدقت هذه القضيّة الشرطيّة كما في حركة يد السليم، وغير صادق متى ما لم تصدق القضيّة الشرطيّة كما في حركة يد المرتعش، وهذا لا ينافي ضرورة الفعل بالإرادة، ولا ضرورة الإرادة نفسها، وهذا مرجع ما قاله صاحب الكفاية: من أنّ الفعل الاختياريّ ما يكون صادراً عن الإرادة بمبادئها، لا ما يكون صادراً عن إرادة صادرة عن الاختيار، وهكذا.

وهذا الكلام الذي قاله هؤلاء الفلاسفة والحكماء - بحسب الحقيقة - مبنيّ على ما ذكرناه من التفسير للاختيار، وهو: أنّه عبارة عن صدق تلك القضيّة الشرطيّة، وبعد فرض التسليم بهذا التفسير يتمّ استدلالهم في المقام، وهو: أنّ هذه القضيّة

الشرطيّة صادقة في جميع موارد الاختيار، ولا يضّرّ به الوجوب بالذات أو بالغير.

إلا أنّ الشآن في صحّة هذا التفسير؛ فإنّه إن كان مجرد اصطلاح للفلاسفة لأجل تغطية المسألة، فلا مشاحّة معهم في الاصطلاح، وإن كان مرجعه إلى تشخيص معنى الاختيار لغة، وأنّ واضع اللغة هكذا وضع لفظ الاختيار، فأيضاً لا كلام لنا معهم؛ إذ ليس بحثنا لغويّاً لنرى أنّ الواضع لأيّ معنى وضع لفظ الاختيار، وأمّا إن كان المنظور الاستطراق إلى التكليف والحساب، وتوضيح الفارق بين حركة أمعاء الإنسان وحركة أصابعه الذي جعل الإنسان يحاسب على الثانية دون الأولى (سواء فرضنا أنّ لكلمة الاختيار معنى في اللغة أو لا)، فحينئذ نقول: تارة نتكلم على ما هو الحقّ من التسليم بالحسن والقبح العقليّين، وأخرى نتكلم بناءً على إنكار ذلك كما أنكره الأشاعرة صريحاً، وأنكره الفلاسفة بشكل مستور، حيث أرجعوا الحسن والقبح إلى الأمور العقلانيّة والمشهورة:

أمّا بناءً على ما هو الحقّ من التسليم بالحسن والقبح العقليّين، فلا محصل لكلّ هذه الكلمات في تخلّصهم من المشكلة، فإنّ حركة الأصابع إذا كانت ناشئة بالضرورة من الإرادة، والإرادة ناشئة بالضرورة من مبادئها، وهي ناشئة بالضرورة من عللها، وهكذا إلى أن ينتهي الأمر إلى الواجب بالذات، فحالها تماماً حال حركة الأمعاء عند الخوف مثلاً الناشئة بالضرورة من عامل الخوف الناشيء بالضرورة من عوامل مؤثّرة في النفس الناشئة من عللها، وهكذا إلى أن ينتهي الأمر إلى الواجب بالذات، وكما تقبح المحاسبة والعقاب على الثاني كذلك تقبح على الأوّل بلا أيّ فرق بينهما، سوى أنّ واضع اللغة سمّى الأوّل اختياريّاً دون الثاني.

وأمّا بناءً على إنكار الحسن والقبح العقليّين، فلا تبقى مشكلة من ناحية قبح المحاسبة والعقاب حتّى نحتاج إلى حلها. نعم، تبقى فقط مشكلة لغويّة التكليف،

وأته لا فائدة فيه بناءً على عدم الاختيار، فما الذي يدعُو المولى إلى التكليف والخطاب؟ وعندئذ يكفي ما ذكره لحلّ هذه المشكلة؛ فإنّ الحركة الناشئة من الإرادة وإن كانت ضروريّة كحركة الأمعاء لكنّها سنخ فعل يمكن التدخّل التشريعيّ فيه (على خلاف سائر الأمور الضروريّة) بالتكليف والتخويف بالعقاب، فمن يشتهي الأكل من الطعام الحرام لو علم بأنّه يضرب ضرباً أشدّ من لذّة الطعام، لأحجم عن ذلك ولو بلا اختيار، بخلاف حركة الأمعاء مثلاً؛ فإنّه حتّى لو عرف الضرب على تقدير الحركة تبقى الأمعاء تتحرّك.

هذا صفة ما يمكن أن يقال في التعليق على هذا المسلك.

المسلك الثاني: يعاكس المسلك الأوّل، فيسلّم بالمقدّمة الأولى، وأنّ الضرورة تساوق الاضطرار المنافي للاختيار، ويناقش في المقدّمة الثانية، فينكر قوانين العليّة، ويفرض أنّ الشيء ينتقل رأساً من عالم الإمكان إلى عالم الوجود بلا حاجة إلى توسيط الضرورة. ومال إلى هذا المسلك بعض الفلاسفة المتأخّرين من غير المسلمين، وتخيّلوا: أنّ هذا يساوق الاختيار والحريّة؛ إذ يبقى الفعل ممكناً حتّى حين صدوره.

وهذا المسلك حاله حال أصل الشبهة في ارتكاب الخطأ، فإنّ أصل الشبهة جعلت الضرورة بقول مطلق منافية للاختيار، وهذا المسلك جعل الإمكان ونفي الضرورة ونفي مبادئ العليّة مساوقاً للاختيار، وكلاهما غير صحيح:

أمّا الأوّل: فلأنّ الضرورة إذا كانت في طول الاختيار فهي لا تنافي للاختيار، وإلاّ فهي تنافيه، وسيأتي - إن شاء الله - الكلام في ذلك.

وأما الثاني: فلأنّ مجرد كون الفعل ليس ضروريّاً لا يكفي في كونه اختياريّاً للفاعل؛ فإنّ إنكار مبادئ العليّة معناه - بحسب الحقيقة - التسليم بالصدفة، ومن الواضح: أنّ الصدفة غير الاختيار، فلو فرض - محالاً - أنّ الماء غلى بلا علّة وبلا

نار، فهذا معناه: تحقّق الغليان صدفة، وليس معناه: أنّ الغليان كان اختيارياً للماء؛ لأنّه وجد بلا علّة؛ فإنّ هذا غير ما يراه العقل اختياراً.

المسلك الثالث: ما قد يتفصّل به أيضاً بعض المحدثين، وحاصله: أنّ الكائنات التي تعيش في ظلّ هذه الطبيعة نرى أنّها مختلفة في مقدار تحديد الطبيعة لها في مجال سيرها، فمثلاً الحجر الذي قذف به إلى أعلى يكون مجال سيره محدّداً مائة بالمائة ومن جميع الجهات، فقد فرض عليه أن يسير إلى أعلى بنحو مخصوص وإلى حدّ معيّن إلى أن تنتهي قوّة الدفع، فيرجع إلى أسفل محدّداً أيضاً سيره من جميع الجهات بحيث يمكن التنبؤ بالدقّة عن حال صعوده ونزوله، وتعيين وضعه في السير صعوداً ونزولاً بالضبط، هذا حال الحجر. وأمّا الحيوان الذي يضرب بحجر فيفرّ، فالطبيعة لم تحدّد له سيره تحديداً كاملاً، بل له عدّة فرص، ولذا لا يتاح لنا بالدقّة التنبؤ بأنّه من أيّ جهة سيهرب؟ وأكثر منه فرصة الإنسان؛ وذلك لأمرين:

الأوّل: أنّ ميوله وغرائزه أكثر تعقيداً وأشدّ من الحيوان، فمثلاً بينما الحيوان يفرّ حينما يرى الحجر متوجّهاً إليه قد يميل الإنسان إلى أن يقف ويتلقّف الحجر.

والثاني: أنّه أوتي عقلاً يحكّمه في أفعاله ويلحظ المصالح والمفاسد.

وهذه الفرص كلّها تصعب التنبؤ بما سوف يفعل، والاختيار ينتزع من هذه الفرصة التي تعطيه الطبيعة.

وهذا الكلام وإن صدر من جملة من الفلاسفة المحدثين إلّا أنّه لا يرجع إلى محصل؛ إذ مرجعه إلى أنّ الاختيار أمر وهمي؛ إذ كون الفرصة في الإنسان أكثر منها في الحيوان، وفيه أكثر منها في الحجر، فتمنع الفرصة عن التنبؤ مرجعه إلى عدم الإطلاع للمتنبئ على كلّ الخصوصيات الدخيلة في تصرف الإنسان أو الحيوان لشدّة تعقيدها، وهذه الفرصة انتزعت وهماً من هذه الخصوصيات

المجهولة عند المتنبي، ولو أنه اطلع على كل الخصائص، لتنبأ كما يتنبأ حال الحجر، وهذا هو عين القول بالجبر.

المسلك الرابع: ما ذهب إليه المحقق النائيني رحمته، حيث إنّه سلّم بالمقدمة الأولى والثانية معاً، إلا أنه لم يقبل إطلاق المقدمة الثانية، وقال بأنّ قوانين العليّة لا تشمل الأفعال الاختيارية للإنسان، فالإنسان حينما يلتفت إلى عمل ما كالصلاة، وتنقذ في نفسه الإرادة الجديّة الكاملة لا يحصل وجوب وضرورة للصلاة بمعنى يخرجها عن قدرة الإنسان، فالنفس حتّى بعد الإرادة يبقى بإمكانها أن تتحرّك نحو الصلاة أو لا تتحرّك، وحينما تصدر منها الصلاة قد صدر - في الحقيقة - من النفس بعدما تمّت عندها الإرادة عملان طوليان:

أحدهما: فعل خارجي وهو الصلاة، والآخر: فعل نفساني قائم بصقع النفس، وهو أسبق رتبة من الفعل الخارجي، وهو تأثير النفس وحملتها وإعمالها للقدرة، فالفعل يوجد بإعمال القدرة والاختيار، وهذا الفعل النفساني - وهو إعمال القدرة والتحرّك والتأثير - نسبته إلى النفس نسبة الفعل إلى الفاعل، لا نسبة العرض إلى محلّه كالإرادة، وهذه الحملة والتحرّك التي هي فعل نفساني ليست معلولة للإرادة وفقاً لقوانين العليّة، بل النفس بعد الإرادة يبقى بإمكانها أن تتحرّك نحو الفعل وأن لا تتحرّك.

وإذا لاحظنا هذين الفعلين نرى أنّهما اختاريان: أمّا فعلها الأوّل وهو توجّه النفس وتأثيرها فهو أمر اختياري؛ إذ لم يتحتّم ولم يصبح وجوده ضرورياً بالإرادة حتّى يلزم خروجه من الاختيار. وأمّا فعلها الثاني وهو الفعل الخارجي كالصلاة، فهو وإن أصبح ضرورياً بعد الاختيار لكن هذه الضرورة لا تنافي الاختيار؛ لأنّها ضرورة نشأت من الاختيار؛ إذ نشأت من الفعل الأوّل الذي هو عين اختيار النفس وإعمالها لقدرتها، والضرورة في طول الاختيار لا تنافي الاختيار.

أقول: إننا نقبل من المحقق النائيني رحمته بنحو الإجمال ما ذكره: من أنه لابد من رفع اليد في الأفعال الاختيارية عن إطلاق قوانين العلية وقاعدة (أن الشيء ما لم يجب لم يوجد) كما سيأتي توضيحه، ولكن ما ذكره في مقام تفصيل ذلك من افتراض فعلين للنفس، وشرحه بالنحو الذي عرفت توجد لنا حوله عدة تعليقات:

الأولى: أن ما جعله فعلاً نفسياً وراء الفعل الخارجي - وهو تأثير النفس واختيارها وإعمالها لإمكاناتها في إيجاد الصلاة - ليس بحسب الحقيقة أمراً وراء الفعل الخارجي؛ فإن الأعمال عين العمل، والتأثير عين الأثر، وهذه عناوين انتزاعية منتزعة من نفس العمل والأثر، فالإعمال والعمل، والإيجاد والوجود، والتأثير والأثر مفهومان مختلفان بالاعتبار، متحدان خارجاً، فمثلاً الاحراق تارةً يلحظ منسوباً إلى الفاعل فيسمى إحراقاً وإيجاداً للاحتراق، وأخرى يلحظ منسوباً إلى المحل فيسمى وجوداً أو احتراقاً.

الثانية: أن إدخال فرضية وجود عمل نفساني وراء العمل الخارجي، وتوسيطه بين الإرادة والفعل لا دخل له في حلّ الشبهة، فيمكننا أن نلتزم رأساً في الفعل الخارجي بما التزم به المحقق النائيني رحمته في الفعل النفسي من خروجه عن قانون (أن الشيء ما لم يجب لم يوجد)، فإن كان هذا التخصيص لذاك القانون كافياً لرفع الشبهة، أمكن أن يطبق ابتداءً على الفعل الخارجي، وإن لم يكن كافياً لذلك، فافتراض فعل آخر متوسط بين الإرادة والفعل لا يؤثر في رفع الشبهة.

الثالثة: أننا إذا لاحظنا الفعل الخارجي ونسبته إلى الفعل النفساني، رأينا أن حاله حال سائر الحوادث في عالم الطبيعة، أي: ينطبق عليه قانون (أن الشيء ما لم يجب لم يوجد)؛ إذ هو وليد الفعل النفساني. وأما إذا لاحظنا الفعل النفساني، فقد افترض رحمته أنه خارج عن قانون (أن الشيء ما لم يجب لم يوجد)، وسواء فرضنا: أن هذا الفعل النفساني هو الخارج عن هذا القانون أو فرضنا: أن الفعل الخارجي

ابتداءً هو الخارج عن هذا القانون، نقول: إنَّه من الواضح: أنَّ هذا القانون لم يكن قانوناً تعبدياً يقبل التخصيص تعبداً، وإنَّما هو قانون عقليّ، فيأتي السؤال عن أنَّه، ما هو المصحح لوجود هذا الفعل بعد فرض عدم وجوبه الذاتي، وكيف وجد به؟

فنقول: إنَّ الأمر في ذلك لا يخلو من أحد فروض:

1

- أن يكون المصحح لوجوده هو الوجوب بالغير والضرورة المكنسبة من العلة، وهذا خلف الخروج من قاعدة (أنَّ الشيء ما لم يجب لم يوجد).

2- أن يكون المصحح له مجرد الإمكان الذاتي، أي: أنَّ مجرد إمكان صدوره من الفاعل يكفي في صدوره، وهذا أيضاً غير صحيح؛ إذ من الواضح بالفطرة: أنَّ الإمكان الذاتي الذي معناه: كون نسبة الشيء إلى الوجود والعدم على حدّ سواء لا يكفي مرجحاً لجانب الوجود، ويأتي السؤال عن أنَّه: ما هو الفرق بين الإمكان هنا والإمكان في سائر المجالات، حيث لم يكفي الإمكان في سائر المجالات للوجود، وكفى له هنا؟

هذا، مضافاً إلى أنَّ ذلك لا يصحح الاختيار؛ إذ هذا معناه الصدفة لا الاختيار، والصدفة غير الاختيار.

3

- أن يفترض: أنَّ الفعل الخارجي صادر بهجوم النفس على حدّ تعبير المحقق النائيني رحمته الله، وذلك الهجوم صادر بهجوم آخر وهكذا، وهذا أيضاً باطل للزوم التسلسل، فلم يبقَ إلاَّ الفرض الرابع الذي هو الفرض المعقول في المقام، والذي قصر عنه المنقول من كلمات المحقق النائيني رحمته الله، فلعلَّ هذا هو المقصود، ولكن قصرت العبارة عن أدائه.

4

- أن نطرح مفهوماً ثالثاً في مقابل مفهومي الوجوب والإمكان، وهو مفهوم السلطنة، وهذا الوجه هو الذي يبطل به البرهان على الجبر، كما نوضح ذلك في خلال عدّة نقاط:

الأولى: أنّ قاعدة (أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد) لو كانت قاعدة قام عليها البرهان، فلا معنى للالتزام بالتخصيص؛ إذ ما يقوم عليه البرهان العقلي لا يقبل التخصيص والتقييد، ولكن الصحيح: أنّها ليست قاعدة مبرهنة، بل هي قاعدة وجدانية، من المدركات الأوّلية للعقل وإن كان قد يبرهن على ذلك بأنّ الحادث لو وجد بلا علّة ووجوب، للزم ترجيح أحد المتساويين على الآخر بلا مرجّح، وهو محال، لكنك ترى: أنّ استحالة الترجيح أو الترحّح بلا مرجّح هي عبارة أخرى عن أنّ المعلول لا يوجد بلا علّة، إذن فلا بدّ من الرجوع في هذه القاعدة إلى الفطرة السليمة مع التخلّص من تشويش الاصطلاحات والألفاظ، لنرى ما هو مدى حكم الفطرة والوجدان بهذه القاعدة، فننتقل إلى النقطة الثانية.

الثانية: أنّ الفطرة السليمة تحكم بأنّ مجرد الإمكان الذاتي لا يكفي للوجود. وهنا أمران إذا وجد أحدهما رأى العقل أنّه يكفي لتصحيح الوجود:

أحدهما: الوجوب بالغير، فإنّه يكفي لخروجه عن تساوي الطرفين، ويصحّ الوجود.

والثاني: السلطنة، فلو وجد ذات في العالم يملك السلطنة، رأى العقل بفطرته السليمة أنّ هذه السلطنة تكفي للوجود.

وتوضيح ذلك: أنّ السلطنة تشترك مع الإمكان في شيء، ومع الوجوب في شيء، وتمتاز عن كلّ منهما في شيء:

فهي تشترك مع الإمكان في أنّ نسبتها إلى الوجود والعدم متساوية، لكن تختلف عن الإمكان في أنّ الإمكان لا يكفي لتحقيق أحد الطرفين، بل يحتاج تحقّقه إلى مؤونة زائدة، وأمّا السلطنة فيستحيل فرض الحاجة معها إلى ضمّ شيء آخر إليها لأجل تحقّق أحد الطرفين؛ إذ بذلك تخرج السلطنة عن كونها سلطنة، وهو خلف، بينما في الإمكان لا يلزم من فرض الحاجة إلى ضمّ ضميمة خلف

مفهوم الإمكان، إذن فالسلطنة لو وجدت، فلا بدّ من الالتزام بكفايتها.

وهي تشترك مع الوجوب في الكفاية لوجود شيء بلا حاجة إلى ضمّ ضميمة، وتمتاز عنه بأنّ صدور الفعل من الوجوب ضروريّ، ولكن صدوره عن السلطنة ليس ضروريّاً؛ إذ لو كان ضروريّاً لكان خلف السلطنة، وفرق بين حالة (له أن يفعل) وحالة (عليه أن يفعل)، وقد فرضنا أنّنا وجدنا مصداقاً للسلطنة، وأنّ له أن يفعل، وينتزع العقل من السلطنة - باعتبار وجدانها لهذه النكات - مفهوم الاختيار، لا من الوجوب ولا من الصدفة.

وقد تحصّل: أنّ المطلوب في هذه النقطة الثانية أنّه لو كانت هناك سلطنة في العالم، لكانت مساوقة للاختيار، وكفت في صدور الفعل.

الثالثة: أنّ هذه السلطنة هل هي موجودة، أم لا؟

يمكن البرهان على إثباتها في الجملة، وتعيينها في الله⁽¹⁾. وهذا خارج عمّا نحن بصدده، ويرجع إلى بحث قدرة الله. وأمّا في الإنسان الذي هو الداخل في

(1) كأن يقال: لو لم يكن الله - سبحانه وتعالى - فاعلاً مختاراً، أو كان علّة تكوينيّة، لانتهدت الحركة في العالم منذ زمان قديم؛ لأنّ الحركة الجوهريّة في الموادّ والأشياء تعني خروج ما بقوّتها إلى الفعل، وما بقوّتها محدودة، وخروجها إلى الفعل محدود ويحتاج إلى زمان محدود، وأيّ مقدار من الزمان نفترض الحاجة إليه لانتهاه ما بقوة المخلوقات إلى الفعل فقد مضى على ذلك أكثر من ذلك الزمان؛ لأنّ الخالق قديم، وهو - بحسب الفرض - علّة لتلك المخلوقات، والمعلول لا ينفكّ عن علّته، إذن فهو قديم، فكيف لم تنته حركة تلك المخلوقات حتّى يومنا هذا؟! ولو فرضنا: أنّه انتهت الحركة في المخلوقات الأولى، ثمّ بدأ الخالق بخلق جديد، لكان هذا أيضاً دليلاً على الخلق بالسلطنة لا بالعلّيّة؛ لأنّه لو كان بالعلّيّة لكان هذا الخلق أيضاً قديماً بقدم علّته، وكان حاله حال الخلق الأوّل في انتهاء حركته.

محلّ البحث، فلا برهان عليها، بل ينحصر الأمر في إثبات ذلك بالشرع أو بالوجدان، بأن يقال مثلاً: إنّنا ندرك مباشرة بالوجدان ثبوت السلطنة فينا، وإنّنا حينما يتمّ الشوق الأكيد في أنفسنا نحو عمل لا نقدم عليه قهراً، ولا يدفعنا إليه أحد، بل نقدم عليه بالسلطنة بناءً على دعوى: أنّ حالة السلطنة من الأمور الموجودة لدى النفس بالعلم الحضوريّ من قبيل حالة الجوع أو العطش، أو حالة الحبّ أو البغض، أو بأن يقال: إنّنا كثيراً ما نرى: أنّنا نرجّح بلا مرّح كما يقال في (رغيفي الجائع) و(طريقي الهارب)، فلو كان الفعل لا يصدر إلّا بقانون الوجوب بالعلّة، إذن لبقّي جائعاً إلى أن يموت؛ لعدم المرّح لأحدهما، بينما بناءً على قاعدة السلطنة يرجّح أحدهما بلا مرّح. وإن عرض هذا الكلام على الحكماء، لقالوا: إنّ المرّح موجود في علم المولى، أو بعض الملائكة المدبّرين للأمور، إلّا أن يقال في مقابل ذلك: إنّ الوجدان يحكم بعدم دخل المرّح دائماً في تصميماتنا وما يصدر منّا من الأفعال في مقابل بدائله، فرجع الأمر أيضاً مرّة أخرى إلى الوجدان⁽¹⁾.

(1) الواقع: أنّ الاستشهاد بـ (رغيفي الجائع) و(طريقي الهارب) لو قصدت به البرهنة على الاختيار، لأمكن ردّه باحتمال وجود المرّح في علم المولى، أو بعض الملائكة المدبّرين للأمور، أو قل: إنّ في الموارد المتعارفة التي اتّفقت في العالم حتّى يومنا هذا من أمثال (رغيفي الجائع) و(طريقي الهارب) إنّما لم نرّ شخصاً يقف حائراً أمام الأمرين، بل رأينا دائماً اختياره لأحد الأمرين؛ لأنّ المرّح في الواقع كان موجوداً وإن خفي علينا. أمّا لو فرض عدم المرّح صدفة، فمن الذي أخبرنا بأنّه سوف لن يقف حائراً بين الأمرين؟!

أمّا لو قصد به تنبيه الوجدان على الاختيار، فهذا الردّ غير وارد، فإنّ المقصود بمثل هذه الأمثلة عندئذٍ دعوى: أنّ الوجدان حاكم بأنّه حتّى لو لم يكن في الواقع، وفي علم الله، وفي علم الملائكة ترجيح لأحد الأمرين، سوف لن يقف الشخص حائراً بين الأمرين، وبتحملاً للجوع، أو افتراس الأسد، أو نحو ذلك.

وعلى أيّ حال، فيكفي لإبطال برهان الجبر ما عرفته من إبداء احتمال كون الإنسان مصداقاً لمفهوم السلطنة(1).

(1) فيبقى الوجدان الحاكم بالاختيار خالياً عن المزاحمة بالبرهان. وهذا الوجدان غير الوجدان الذي مضى ذكره الذي كان حاكماً بالفرق بين حركة يد المرتعش وحركة يد السليم؛ فإنّه كان يكفي إشباعاً لذاك الوجدان فرض: أنّ حركة يد السليم حركة بإرادته، وليست يد السليم كعصا بيد الخالق هو الذي يحركها، وإلاّ لكانت مثل حركة يد المرتعش، أي: يكفي لإشباع ذلك الوجدان إنكار الجبر الأشعريّ، في حين أنّ هذا الوجدان عبارة عن وجدان نفس السلطنة؛ لأنّها معلومة بالعلم الحصريّ لدى النفس، أي: هي موجودة بذاتها لدى النفس، فالوجدان يحكم بها، وهذا يبطل الجبر الأشعريّ والفلسفيّ في وقت واحد، وقد كان يقف أمام هذا الوجدان برهان القائل بالجبر الذي قد يغطّي على الوجدان، فيكفينا إبطال ذلك البرهان بلا حاجة إلى برهان على الاختيار، وقد أبطلناه.

إن قلت: لو كان يكفينا إبطال برهان الجبر بلا حاجة إلى برهان على الاختيار والسلطنة، فلماذا

اعترض أستاذنا الشهيد على المسلك الثاني من مسالك إبطال الجبر، وهو المسلك المنكر لقانون (أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد) والمؤمن في مقابل ذلك بقانون الصدفة، حيث مضى في الإشكال على ذلك - بغضّ النظر عن بطلان المبنى - : أنّ هذا لا يثبت الاختيار؛ فإنّ الصدفة غير الاختيار، فلمْ لمْ تقولوا هناك: إنّّه لم تكن المقصود البرهنة على الاختيار حتّى يقال: إنّ الصدفة لا تثبت الاختيار، وإنّما المقصود كان ردّ برهان الجبر ونفي المقدّمة الثانية، أعني: قانون (أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد) كاف في إبطال برهان الجبر.

قلنا: أوّلاً: إنّ صاحب هذا المسلك كان يحاول تفسير الاختيار بنفي الوجوب، وإنكار: أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، فيكفي اعتراضاً عليه: أنّ مجرد نفي الوجوب لا يساوق الاختيار.

بقي هنا شيان:

الأول: أنه مضى في المسألة الأولى، أي: في أنّ الفاعل هل هو الله أو الإنسان ذكر وجه خمسة، وقلنا: إنه في حدود تلك المسألة يكون الوجه الثالث والرابع كلاهما معقولاً، إلاّ أنّه إذا ثبتت السلطنة بالشرع أو الوجدان، بطل على ضوء هذه المسألة الوجه الرابع الذي هو مستلزم للجبر، حيث إنّّه يجعل مبادئ الإرادة مجرد مقدمات إعدادية وموجبة لقابلية المحلّ، والله هو الفاعل، فإن فرضنا: أنّ الإرادة حالة نفسانية نسبتها إلى النفس نسبة العرض إلى المحلّ، لم يبقَ اختيار للإنسان؛ إذ الإرادة تحصل قهراً، وما يأتي بعدها من فعل بوجوده الله. وإن فرضنا: أنّ الإرادة فعل من أفعال النفس يأتي بعدها الفعل الخارجي، فالوجه الرابع يقول: إنّ هذا الفعل أيضاً فعل الله، فإنّ الوجه الرابع لا يختصّ بفعل دون فعل، فلو أمكن لفعل أن يصدر من الإنسان، فليكن الفعل الآخر مثله بلا فرق بينهما، وإلاّ فكلاهما لا يمكن صدوره منه، فأيضاً لا يبقى اختيار للإنسان، فكلّ ما يثبت السلطنة للإنسان يبطل هذا الوجه.

وثانياً: إنّ هذا المسلك، أي: مسلك تعميم الصدفة على الأفعال الاختيارية كمسلك تعميم قاعدة (أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد) على الأفعال الاختيارية ينتهي إلى الجبر؛ لأنّ صدور الفعل ممّا كما أنّه لو كان واجباً لكان هذا غير الاختيار، فلزم الجبر، كذلك لو كان صدفةً لكان هذا غير الاختيار، ولزم الجبر، فمن يفترض: أنّ الصلاة تصدر ممّا صدفة، وكذلك شرب الخمر، كيف يمكن أن يفترض: أنّنا صلينا باختيارنا، أو شربنا باختيارنا.

والخلاصة: أنّ كون نسبة الفعل إلينا نسبة الاختيار شيء يقابل كون نسبته إلينا نسبة الوجوب، أو كون نسبته إلينا نسبة الصدفة.

الثاني: أنّ هذا الاختيار الذي ثبت للإنسان ليس اختياراً مطلقاً؛ إذ ما أكثر الأشياء التي تقع أو لا تقع برغم أنف الإنسان، فهو اختيار محدود لا محالة، وضابطه هو: أنّ الأفعال والتروك التي يكون للاعتقاد بالمصالح والمفاسد تأثير فيها وجوداً وعدمياً فهي أمور اختيارية.

ويدخل تحت هذا الضابط أمران:

الأوّل: الأفعال الخارجية كالصلاة والصيام، أو المنشآت النفسية كعقد القلب، ونحو ذلك.

والثاني: نفس الحبّ والبغض والشوق المؤكّد.

أمّا الأوّل، فانطباق الضابط عليه واضح.

وأمّا الثاني، فتطبيق الضابط عليه قد يكون بأحد وجهين:

الأوّل - وهو الصحيح - : أنّ تأثر الحبّ والبغض والشوق المؤكّد يكون بالاعتقاد بالمصلحة والمفسدة في المحبوب والمكروه، فمن يعتقد المصلحة في الأكل مثلاً يشتهق إلى الأكل، ومن يعتقد المفسدة فيه يكرهه، نظير: أنّ من يعرف بوجود صفات الكمال في عليّ عليه السلام يحبّه، ومن يعرف بوجود صفات اللؤم في إبليس يبغضه. وبهذا الاعتبار كانت هذا الصفات داخلة تحت الاختيار في كثير من الأوقات، وصحّ التكليف بها، فيصحّ أن يوجب المولى على العبد أن يحبّ أمير المؤمنين عليه السلام؛ إذ بالإمكان دخله تحت الاختيار عن طريق النظر في صفاته وكمالاته عليه السلام، أو أن يحبّ الصلاة؛ إذ بإمكانه ذلك عن طريق النظر إلى مصالحها وهكذا.

الثاني: أن تفرض المصلحة في نفس الشوق المؤكّد، فلو فرض أنّه لا يرى مثلاً أيّ مصلحة في نفس القيام، لكن قال له شخص: لو أردت القيام واشتقت إليه شوقاً مؤكّداً، أعطيتك ديناراً، سواء قمت بالفعل كما هو الواقع؛ لأنّ الشوق المؤكّد

لا ينفك عن الفعل لدى الإنسان المختار، أو لم تقم كما لو طرأ العجز لدى إرادة القيام، فهو ينقدح في نفسه الإرادة والشوق المؤكّد إلى القيام، فمن هنا وقع الكلام في أنّه: هل يمكن أن تنشأ الإرادة والشوق المؤكّد من مصلحة في نفسها، أو لا؟ قد يقال: إنّ هذا ممكن وواقع عرفاً في جملة من الموارد، ومنها ما لو أراد أن يصوم وهو مسافر، فقد قالوا: يقصد إقامة عشرة أيّام، فيصحّ منه الصوم، ولكن يتفق كثيراً أنّه ليست لديه مصلحة تدعوه إلى إقامة عشرة أيّام إلاّ نفس أن يصحّ صومه، وهذه المصلحة لا تترتب على نفس الإقامة، بل تترتب على قصد الإقامة وإرادتها، فلو قصد الإقامة وصام، صحّ صومه ولو لم يوفّق خارجاً للإقامة عشرة أيّام، ولو بقي خارجاً عشرة أيّام من دون قصد للإقامة لم يصحّ صومه، وكثيراً ما يتفق أنّ الإنسان يقصد الإقامة لأجل هذه المصلحة.

والمحقّق العراقي رحمته الله قال: إنّ هذا لا يمكن؛ إذ حينما يكون الفعل والترك في نظر الإنسان على حدّ سواء تكون إرادته واشتياقه إلى الفعل ترجيحاً بلا مرجّح، فيستحيل اقتضاء الفعل للإرادة في حقّه دون الترك⁽¹⁾.

والكلام يقع أولاً في أصل معقولية ذلك وعدمه، وثانياً في هذا الفرع الفقهيّ، وأنّه إذا استحال ذلك، فكيف يصحّ صوم هذا الشخص الذي يريد أن يصوم في السفر ولا يرى مصلحة في نفس الإقامة؟

أمّا الأوّل: فالصحيح: أنّ الحبّ والبغض والشوق المؤكّد دائماً يحصل على أساس ما في المتعلّق، ويستحيل حصوله لمصلحة في نفسه. وليس الوجه في ذلك ما ذكره المحقّق العراقي رحمته الله: من أنّه يلزم من تعلّق الإرادة بالفعل مع تساوي الفعل والترك الترجيح بلا مرجّح؛ فإنّ هذا جوابه واضح، وهو: أنّ لو بقينا وهذا المقدار

(1) راجع نهاية الأفكار، ج 1، ص 173 بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم.

من البيان، لقال الخصم: إنَّ المرجَّح هو المصلحة في نفس الإرادة، فلو قيل للمريد: لماذا أردت الفعل مع أنَّ الفعل والترك متساويان؟ لقال: أردت؛ لأنَّ الإرادة كانت أرجح من عدمها، فلا بدَّ أن ندَّعي قبل هذا البرهان بنحو المصادرة: أنَّ الشوق المؤكَّد والحبَّ والبغض لا يكفي في وجودها الترجيح في نفسها. وهذه دعوى ندَّعيها بالوجدان، وفي طولها يتمُّ ذلك البرهان، فكان المهمُّ (1) إبراز هذه المصادرة، فالعلة تكويناً للشوق هي الاعتقاد بالكمال أو المصلحة في المشتاق إليه، ولا ينشأ في عالم التكوين المعلول إلاَّ من علته، فالشوق لا يحصل بمجرد الاعتقاد بمصلحة في نفس الشوق، إذن فلا بدَّ من قياسه إلى متعلِّقه، فحينئذ يقال: إنَّه لو اشتاق إلى متعلِّقه مع افتراض: أنَّ وجود متعلِّقه وعدمه في نظره سيان، للزم الترجيح بلا مرجَّح، ووجود المعلول بلا علة، وهو مستحيل.

وأما الثاني: وهو علاج الفرع الفقهي الذي يمكن أن يجعل نقضاً على القول باستحالة نشوء الشوق والإرادة من مصلحة في نفسه، فالمحقِّق العراقي رحمته الله كأنَّه حاول التخلُّص من هذا الإشكال، فذكر شيئاً (2) لا يخلو مقصوده من ذلك من غموض، وحاصل ما ذكره: أنَّ النكته والمصلحة الداعية لهذا الشخص إلى قصد الإقامة قائمة بنفس الإقامة، لكن لا بمطلق الإقامة، بل بحصَّة خاصَّة من الإقامة،

(1) لا يخفى: أنَّ دعوى حكم الوجدان بذلك موجودة في نهاية الأفكار، إلاَّ أنَّها لم تفرض كمصادرة في أساس ذلك البرهان، بل جعل البرهان دليلاً داعماً للوجدان، في حين أنَّه ينبغي أن يكون الدليل على عدم نشوء الشوق من المصلحة في الشوق هو الوجدان فحسب، ثمَّ يكون الدليل على عدم تعلُّق الشوق بالفعل مع تساوي الفعل والترك برهان لزوم الترجيح بلا مرجَّح آخذين في موضوع هذا البرهان حكم الوجدان بعدم نشوء الشوق من المصلحة فيه، فلا تصلح المصلحة فيه مرَّجحة لوجوده.

(2) راجع نهاية الأفكار، ج 1، ص 174 - 175 بحسب طبعة جماعة المدرِّسين بقم.

وهي الإقامة القصدية، فهذه الحصّة من الإقامة، أو هذا⁽¹⁾ الباب من أبواب وجود الإقامة هي التي تكون مصباً للنكتة الداعية له إلى قصد الإقامة، فلا نقض.

وهذا الكلام يحتاج إلى تمحيص؛ لأنّه يحتمل فيه أحد أمرين:

الأوّل: أنّ المصلحة التي يتوخّاها هذا المسافر متعلّقة بحصّة خاصّة من الإقامة، أي: الإقامة المقيّدة بالقصد، أي: أنّ موضوع الحكم بصحّة الصوم هو المقيّد بالقصد مع نفس القيد بنحو التركّب الضمنيّ. فإن كان المراد هو هذا؛ فهذا جوابه من الفقه واضح؛ فإنّ نفس الإقامة لا دخل لها ولو ضمنا في الحكم، فلو نوى الإقامة وصام ثمّ عدل ولم يقم، لصحّ صومه بلا إشكال.

الثاني: أن يكون المقصود: أنّ المصلحة تعلّقت بسدّ باب عدم الإقامة من ناحية عدم إرادة الإقامة، ولو فرض انفتاح باب آخر لعدمها كإجبار شخص إياه على الخروج، فكأنّ هذا حفظ لمرتبة من مراتب وجود الإقامة وشأن من شؤونها، وتقريب نحو وجودها، وحفظ لوجودها بهذا المقدار الناقص. فإن أراد هذا فهذا صحيح، إلا أنّ هذا عبارة أخرى عن قيام المصلحة بنفس القصد، فإنّ سدّ باب عدم الإقامة الناشيء عن عدم القصد عبارة أخرى عن القصد، وليس جزءاً من الإقامة إلاّ بنحو من المسامحة في التعبير، وليس سدّ باب عدم شيء بعدم إحدى مقدّماته إلاّ عبارة عن إيجاد تلك المقدّمة، فرجع الإشكال جَدْعاً.

وتوضيح الكلام في هذا الفرع: أنّ ما هو الشرط في صحّة الصوم وهو إرادة الإقامة بعد وضوح: أنّ أصل الإقامة ليس هو الشرط قد يتصوّر بأحد تصوّرات ثلاثة:

(1) كأنّ هذا التردد في التعبير يكون على أساس افتراض: أنّ عبارة المحقّق العراقي غائبة يمكن تطبيقها على العبارة الأولى ويمكن تطبيقها على العبارة الثانية، ولكن الذي يظهر من مراجعة عبارة نهاية الأفكار هو الثاني، لا الأوّل.

التصوّر الأوّل: ما يناسب أسلوب طرحهم لهذا الفرع ونقاشهم فيه بالنحو الذي عرفت، وهو أن يكون شرط الصوم عبارة عن إرادة الإقامة على أن يقصد بالإرادة الحبّ والشوق المؤكّد، وعندئذ لا محيص عن الإشكال في أكثر فروض المسألة.

وتوضيحه: أنّه تارةً يفترض تعلّق غرضه في هذا السفر بالصوم لأقلّ من عشرة أيّام، وعندئذ فصومه لا يتوقّف على وقوع الإقامة منه، ولا يستلزمها بوجه من الوجوه؛ إذ لو عدل بعد الصوم عن الإقامة وكسر الإقامة، لصحّ صومه بلا إشكال، فلو حصل له حبّ الإقامة لأجل الصوم، للزم نشوء الحبّ من المصلحة فيه، وهذا هو المحال.

وأخرى يفرض تعلّق غرضه في هذا السفر بالصوم لعشرة أيّام، وأتّه صلّى أو سيصلّي صلاة رباعيّة قبل كسر نيّة الإقامة، فهنا أيضاً يستفحل الإشكال؛ لأنّ صومه لعشرة أيّام لا يتوقّف على الإقامة في مكان واحد ولا تستلزمها، كما يشهد لذلك أنّه لو كسر الإقامة في مكان واحد بعد أن صلّى صلاة رباعيّة وانتقل إلى مكان آخر يبعد عن الأوّل بأقلّ من المسافة الشرعيّة، لصحّ له أن يكمل صوم بقية الأيّام في ذلك المكان، إذن فإن نشأ منذ البدء حبّه لإقامة عشرة أيّام في مكان واحد من مصلحة الصوم المترتّب على هذا الحبّ، لزم نشوء الحبّ من مصلحة فيه، وهو المحال.

وثالثة يفرض أيضاً تعلّق غرضه في هذا السفر بالصوم لعشرة أيّام، إلّا أنّه سنخ رجل يصوم ولا يصلّي، ولنفترض أنّنا قد أفطينا بأنّ صوم يوم واحد كصلاة رباعيّة واحدة يوجب تثبيت حكم الإقامة، وحملنا الصلاة الرباعيّة الواردة في النصّ على المثاليّة لكلّ ما يكون عملاً بوظيفة المقيم، فهنا أيضاً يستفحل الإشكال؛ لأنّ صومه لعشرة أيّام لا يتوقّف على الإقامة في مكان واحد ولا يستلزمها، كما يشهد لذلك أنّه لو كسر الإقامة بعد صوم يوم واحد وانتقل إلى مكان آخر يبعد عن الأوّل

بأقلّ من المسافة الشرعيّة، لصحّ له أن يكمل صوم بقية الأيام؛ لأننا فرضنا أنّ صومه لليوم الأوّل كالصلاة الرباعيّة في تثبيته لحكم الإقامة، فإذن لو نشأ حبّه للإقامة من مصلحة الصوم المترتّب على هذا الحبّ، لكان هذا يعني نشوء الحبّ من مصلحة في نفس الحبّ والذي قلنا: إنّه محال.

نعم، لو فرضنا أنّ هذا الإنسان كان سنخ رجل يصوم ولا يصلي، وفرضنا أنّ المثبّت لحكم الإقامة بعد كسرها إنّما هي الصلاة الرباعيّة قبل الكسر دون الصوم، وذلك اقتضاراً على حاقّ النصّ، ومن دون حمله على المثاليّة، فعندئذ يكون صومه عشرة أيّام متلازماً مع الإقامة عشرة أيّام في مكان واحد؛ إذ لو انتقل في الأثناء إلى منطقة أخرى سيبقى فيها أقلّ من العشرة، لم يصحّ منه الصوم قطعاً، والمفروض: أنّ الصوم عشرة أيّام محبوب له في سفره هذا، فسينوي الإقامة من باب نيّة ملازم المحبوب¹⁾، إلا أنّ هذا فرض نادر.

التصوّر الثاني: أن يكون المقصود بإرادة الإقامة التي تفرض شرطاً لصحّة

1)

(لا يخفى: أنّ مقصوده رضوان الله عليه ليس هو تعلّق الشوق بالإقامة؛ لأنّ الشوق والحبّ وإن كان ينتقل من ذي المقدّمة إلى المقدّمة لكنّه لا ينتقل من أحد المتلازمين إلى الملازم الآخر، وإنّما مقصوده: أنّه سوف يبني على الإقامة ويلتزم بها برغم عدم الشوق إليها؛ وذلك لعلمه بالملازمة بينها وبين محبوبه. والفقيه الذي يقول بأنّ الشرط في التمام والصوم هو الشوق المؤكّد إلى الإقامة لا يحتمل بشأنه - كما لا يحتمل بشأن كلّ فقيه - أن لا يقول بالتمام والصوم فيما لو اختار المسافر الإقامة في مكان لكونها ملازمة لمحبوب له، ولم تكن مقدّمة المحبوب ولا مطلوبة في نفسها، فلا بدّ: إمّا أن يفترض: أنّ ذلك الفقيه يرى أنّ الشوق سيسري من الملازم إلى الملازم، أو أن يقصد بأشترط الشوق إلى الإقامة معنيّ يتمّ في فرض الملازمة كجامع الشوق إلى الإقامة أو ما يلازمها، أو يكون هذا نقضاً على مبناه.

الصوم البناء النفسي والالتزام بالإقامة، وهذا غير الشوق إلى الإقامة، فقد حصل هذا البناء من دون الشوق إليها حينما تصبح الإقامة ملازمة لمحسوب له من دون فرض المقدمية، بل قد يبني عليها برغم كرهه لها؛ وذلك لأهميّة الملازم المحبوب، وهذا البناء فعل نفسانيّ داخل تحت سلطة الإنسان، ولا فرق بين أفعال الجوارح وأفعال النفس في دخولها تحت القدرة، وليس هذا البناء صفة من صفات النفس من قبيل الحبّ والبغض، فإذا رأى مصلحة في هذا البناء وهي صحّة صومه، فقد يقال: إنّه يقدم عليه لتلك المصلحة برغم عدم المصلحة في نفس الإقامة، والإشكال الماضي في تصوّر الأوّل وهو استحالة نشوء الشوق من مصلحة في نفس الشوق منتف هنا أساساً.

إلاّ أنّنا نقول: إنّ الإشكال السابق وإن كان غير وارد هنا ولكن يحلّ محلّه إشكال آخر، وهو: أنّ الذي يدعوه إلى هذا البناء إنّما هو تصحيح الصوم، وهو يعلم أنّ هذا الداعي سوف ينتفي عند انتهاء الصوم⁽¹⁾، فيستحيل أن يتمشّي منه هذا البناء إلاّ من باب لقلقة اللسان، فإنّ الإنسان إنّما يستطيع أن يبني على شيء استقباليّ فيما إذا كان داعيه إلى البناء على ذلك موجوداً في أفق تصوّره الآن بلحاظ ظرف العمل ولو حصل له البدء بعد ذلك. وأمّا إذا كان يعلم أنّ داعيه إلى البناء سوف يزول في ظرف العمل، فلا يعقل منه تمشّي البناء عليه الآن حقيقة.

التصوّر الثالث: أن يكون المقصود بإرادة الإقامة العلم أو الاطمئنان بالبقاء عشرة أيّام، وهذا هو الصحيح، فالشرط في التمام وصحّة الصوم ليس هو قصد

(1) أو عند انتهاء صلاة رابعة، أو عند انتهاء صوم يوم واحد بناءً على كفاية الصوم لاستقرار أثر الإقامة، وهنا أيضاً يأتي استثناء الفرض النادر الذي مضى استثناءه على التصوّر الأوّل، وكذلك الحال على ما سيأتي - إن شاء الله تعالى - من التصوّر الثالث.

الإقامة بمعنى الشوق إليه أو إنشاء البناء النفسيّ عليه، بل يكفي أن يكون مطمئناً بأنّه سوف يبقى عشرة أيام ولو مجبوراً بلا شوق ولا بناء نفسيّ، وهنا أيضاً يكون الإشكال الأوّل غير وارد، ولكن يرد ما هو نظير الإشكال الثاني، فإنّه يقال: إنّ مصدر اطمئنانه بالبقاء لم يكن هنا جبر الظالم مثلاً، بل كان هو بناؤه النفسيّ على البقاء، وقد مضى: أنّ البناء النفسيّ على شيء في المستقبل مع افتراض علمه بأنّه سوف يزول داعيه إلى هذا البناء، ويرجع إلى أهله شوقاً إليهم بعدما انتهى صومه لا يمكن أن يتمشّي منه حقيقةً.

و قد تحصّل: أنّه في غالب الفروض (عند عدم وجود رغبة مستقلة في نفس الإقامة) لا يمكن قصد الإقامة: إمّا من باب: أنّه لا يتولّد الشوق إلى الشيء لمصلحة في الشوق كما هو الحال على التفسير الأوّل لقصد الإقامة، أو من باب: أنّه يعلم بأنّه سوف يعدل عن الإقامة كما هو الحال على التفسير الثاني والثالث، إذن فيحتاج إلى جعل الإقامة ذات مصلحة حتّى يتمشّي منه قصدها، وذلك يكون بأنحاء: كالنذر، أو كأن يعلن عن قصده للإقامة عموماً للناس حينما تكون له حزاة في الخلف، فتتكوّن في طول الإعلان مصلحة له في الإقامة.

وهناك فروع أخرى مشابهة لهذا الفرع⁽¹⁾ داخلة في محلّ الابتلاء:

منها: من يريد أن يتوصّأ قبل الوقت ليحفظ وضوءه لصلاة الظهر مثلاً، حيث قد يقال فيه - بناءً على ما اشتهر من عدم صحّة الوضوء للصلاة قبل الوقت - : ليتوصّأ بقصد قراءة القرآن بينما تكون المصلحة في نفس القصد؛ إذ هو لا يشترط إلى قراءة القرآن إلّا لأجل الوضوء، فبعد تماميّة الوضوء لا داعي له إلى قراءة القرآن، فهو

1)

(أي في الإشكال الثاني، أعني: عدم إمكانيّة نيّة ما يعلم بزوال الدافع إليه في ظرفه المستقبليّ، لا الإشكال الأوّل.

يحتاج إلى إيجاد مرغّب له في نفس القراءة كأن يفكّر في ثوابها وفضيلتها(1).

إلّا أنّنا لسنا بحاجة إلى هذا الكلام؛ لأنّنا نناقش في أصل مبنى عدم صحّة الوضوء للصلاة قبل الوقت، فإنّنا لو بقينا نحن ومقتضى القاعدة، لم نكن نحتاج في مقام صحّة الوضوء إلى وجود أمر؛ فإنّ الدليل الأوّل إنّما دلّ على اشتراط أصل الوضوء في الصلاة، غاية ما هناك أن نقيده بأن يكون الوضوء بداع من الدواعي الإخلاصيّة للمولى، ولا إشكال في أنّ داعي الصلاة به بعد دخول الوقت داع إخلاصيّ له سبحانه وإن كان الوضوء قبل الوقت، إلّا أنّه يفرض بحسب التسالم والإجماع اشتراط كون الوضوء عباديّاً، والعباديّة لا تتحقّق بمجرد كونه بداع إخلاصيّ، بل لابدّ فيها من أمرين:

أحدهما: أن يكون مطلوباً للمولى خطاباً وملاكاً، أو ملاكاً على الأقلّ.

والثاني: أن يؤتّى به بداع من الدواعي الحسنة والإخلاصيّة.

وكلا الأمرين حاصل في المقام:

أمّا الأوّل، فلما هو الصحيح من الاستحباب النفسيّ للوضوء، ولا نحتاج إلى وجوبه المقدميّ أو ملاكه الذي لا يتحقّق - على المشهور - قبل الوقت.

وأمّا الثاني، فلأنّ قصد الصلاة التي سوف يأتي وقتها داع إخلاصيّ لله بلا إشكال، فمن يعلم بأنّ المولى سوف يعطش فيهيء الماء سابقاً، يعدّ فعله حسناً عقلاً، ومظهراً من مظاهر الإخلاص في العبوديّة.

1)

(يبدو أنّ هذا الإشكال مبنيّ على ما هو المعروف من عدم اختصاص الوجوب المقدميّ بالمقدّمة الموصلة، أمّا على ما سيختاره أستاذنا الشهيد في محلّه من اختصاصه بالمقدّمة الموصلة، فلا مجال لهذا الإشكال؛ لأنّه لو لم يقرأ القرآن انكشف أنّ الوضوء الذي صدر منه لم يكن مأموراً به؛ لأنّ المقدّمة لم تصبح موصلة.

نعم، لو قلنا: إنّه لابدّ أن يقصد أمراً فعليّاً، فلا يمكن أن يتأتّى منه قصد ذلك لأجل مصلحة تصحيح الوضوء، لكن لا دليل على ذلك.

ومنها: ما لو أوقف حوض المسجد مثلاً للوضوء للصلاة في المسجد، فإذا كان المقصود بذلك: الوقف لمن يتوضّأ بقصد الصلاة فيه ولو حصل له البداء ولم يصلّ بعد ذلك، فمن الواضح: أنّه كان من قبيل ما نحن فيه، فالملاك يكون في نفس القصد وهو يعلم أنّه بعد انتهاء الوضوء يرتفع الداعي، وإذا كان المقصود بذلك: الوقف لمن يصلّي بالفعل في هذا المسجد بهذا الوضوء، فإذا حصل له البداء ولم يصلّ، انكشف كون وضوئه بماء مغصوب، وبناءً على ما هو المشهور من صحّة الوضوء بالماء المغصوب إذا انكشف ذلك بعد انتهاء العمل يثبت نفس الإشكال، حيث إنّ نفس قصده للصلاة في المسجد وعلمه بأنّه سوف يصلّي فيه يكفي لصحّة وضوئه، وبعد الوضوء لو حصل له البداء، يكون وضوؤه صحيحاً، فهو يعلم سابقاً بأنّه سوف يزول من نفسه الداعي إلى الصلاة بعد الوضوء، فكيف يتمشّي منه القصد إلى الصلاة والعلم بها؟ إلاّ بإيجاد داعٍ له إليها من قبل كالنذر مثلاً.

صيغة الأمر

ويقع الكلام هنا أيضاً في جهات:

- دلالة صيغة الأمر على الطلب.
- كميّة دلالة صيغة الأمر على الوجوب.
- دلالة الجملة الخبريّة.
- الأصل في الواجب التعمدّيّة أو التوضليّة؟
- ظمور صيغة الأمر في النفسيّة والتعينيّة والعينيّة.
- ورود الأمر محقّق الحظر أو في مورد توهمه.
- دلالة الأمر على المرّة أو التكرار.
- الفور والتراخي.

دلالة صيغة الأمر على الطلب

الجهة الأولى: في دلالتها على الطلب.

لا إشكال في أنّ صيغة «افعل» تدلّ على الطلب، وإنّما الكلام في كيفية دلالتها على الطلب، حيث إنّ صيغة «افعل» من الهيئات، وهي تدلّ على معنى حرفي لا على معنى اسمي، فلا تكون صيغة الأمر دالة بالمباشرة على مفهوم الطلب كما يدلّ عليه لفظ الطلب، فإنّ هذا مفهوم اسمي، إذن فيقع الكلام في أنّه ما هو المعنى الذي تدلّ عليه صيغة «افعل» الذي يكون مغزاه ومآله إلى الطلب؟

وينبغي منذ البدء أن نستبعد ما ذكره السيّد الأستاذ - دامت بركاته - من أنّها موضوعة لإبراز اعتبار نفسي، وهو اعتبار الفعل في ذمّة المكلف، فإنّه مبنيّ على مبناه من كون الوضع عبارة عن التعهّد، فرتبّ على ذلك أنّ الدلالة الوضعيّة هي الدلالة التصديقيّة الكاشفة عن وجود شيء في النفس يعبر عنه بالاعتبار أو الإرادة، أو بأيّ تعبير آخر، بينما نحن قد وضّحنا في بحث الوضع: أنّ الدلالة الوضعيّة إنّما هي دلالة تصوّريّة، والتي ليست إلّا عبارة عن إخطار معنى في الذهن من دون أيّ كشف عمّا في نفس المتكلّم، وأمّا الدلالة التصديقيّة فهي ظهور حاليّ سياقيّ له ملاك آخر غير الوضع، فحينما نتكلّم عن المدلول الوضعي لصيغة الأمر لا يمكن أن نذكر الدلالة التصديقيّة.

إذا عرفت هذا فنقول:

إنّنا لتحقيق ما هو معنى صيغة الأمر نذكر ابتداءً ملخصاً عمّا ذكرناه في الجملة

الفعلية من قبيل «ضرب» و«يضرب» حتى تأتي بعد ذلك إلى «اضرب» التي هي أيضاً جملة فعلية.

فقد مضى: أنّ الجملة الفعلية من قبيل «ضرب» تدلّ على النسبة الصدورية بين الفعل والفاعل بالنحو المناسب لذلك الفاعل من فاعليته لذلك الفعل، ولكن لا ينبغي أن يتخيّل أنّ هذه هي تمام ما تفيد جملة «ضرب زيد» من النسب؛ لأنّ «ضرب زيد» جملة تامّة يصحّ السكوت عليها بلا إشكال، بينما النسبة الصدورية بين الفعل والفاعل نسبةٌ وعاؤها الأصليّ هو عالم الحقيقة لا الذهن، وقد برهنّا على أنّ كلّ نسبة من هذا القبيل يستحيل أن تكون تامّة، بل هي نسبة تحليلية ناقصة ذهنية، إذن ففي «ضرب زيد» توجد نسبتان: إحداهما: نسبة ناقصة مستفادة من هيئة الفعل بين الفعل وذات ما، والأخرى: نسبة تامّة بين ذات ما وزيد مستفادة من هيئة الجملة، أي: الفعل والفاعل، وقد وضّحنا: أنّ النسبة التامة عبارة عن النسبة التصادقية، أي: نسبة التصادق بين مفهومين بما هما فانيان في عالم الخارج، فالنسبة التامة في «ضرب زيد» نسبة تصادقية بين ذات ما وزيد، فكأّمّا قال: إنّ الذات التي صدر منها الضرب هو زيد، وقلنا: إنّ هذا ما يسوق إليه البرهان في مقام تحصيل مفاد «ضرب زيد»، وبيّنا: أنّ النسبة التصادقية لا تكون بين المفهومين بما هما مفهومان في عالم اللحاظ، فإنّهما في عالم اللحاظ متغيّران، وإنّما هي نسبة تصادقية بين المفهومين بما هما فانيان، ومن هنا يأتي الفرق بين «ضرب زيد» و«هل ضرب زيد؟» ونحو ذلك، حيث إنّ المفنيّ فيه يختلف، فالمفنيّ فيه في «ضرب زيد» هو وعاء الخارج، وفي الاستفهام هو وعاء الاستفهام، وفي الترجّي هو وعاء الترجّي وهكذا⁽¹⁾، ففي قولنا: «لعلّ زيداً ضارب» يكون «زيد» عين «ضارب» في وعاء الترجّي، وفي قولنا: «هل زيد

(1) مضى تعليقنا على ذلك في بحث مفاد هيئة الجمل فراجع.

ضارب؟» يكون «زيد» عينه في وعاء الاستفهام، كما أنّ في قولنا: «زيد ضارب» يكون «زيد» عينه بحسب وعاء الخارج وهكذا.

إذا عرفت ذلك فنقول:

لا إشكال في أنّ هناك فرقاً بين «ضرب زيد» وبين «اضرب أنت» مثلاً: إمّا في النسبة التامة، أو في النسبة الناقصة؛ إذ لو كانت النسبة التامة فيهما شيئاً واحداً، والنسبة الناقصة فيهما أيضاً شيئاً واحداً، إذن لما بقي فرق في المعنى بين الإخبار عن الخارج والأمر مع بدهة الفرق بينهما.

ويوجد بدواً في تفسير هذا الفرق احتمالان:

الاحتمال الأول: أن يكون الفرق بلحاظ النسبة التامة، وذلك باعتبار المغنيّ فيه، فكما يقال: إنّ النسبة التامة في الاستفهام هي النسبة التصادقية بين المفهومين بلحاظ وعاء الاستفهام، وفي الترجي بلحاظ وعاء الترجي وهكذا، فبذلك تختلف هذه الأمور عن الإخبار الذي تكون النسبة التصادقية فيه بلحاظ وعاء الخارج، كذلك يقال: إنّ النسبة التامة في «اضرب أنت» هي النسبة التصادقية بين ذات ما والفاعل في وعاء الطلب، إلا أنّ هذا الاحتمال لا بدّ من رفضه؛ إذ لو كان الفرق بين الفعلين بلحاظ النسبة التامة دون الناقصة، إذن لما بقي فرق بين الفعلين في حدّ أنفسهما، بينما يشهد الوجدان اللغويّ بالفرق بينهما في حدّ أنفسهما بغضّ النظر عن وقوعهما في جملة تامة، إذن فيتعيّن الاحتمال الثاني.

الاحتمال الثاني: أن يكون الفرق بلحاظ النسبة الناقصة التي هي مدلول هيئة الفعل، فهية «ضرب» موضوعة للنسبة الصدورية بين الفعل وذات ما، بينما هيئة الأمر موضوعة للنسبة الإرسالية، أو الإلقائية، أو الدفعية، أو التحريكية ونحو ذلك من التعابير.

وتوضيح ذلك: أنّ الإلقاء له فرد حقيقيّ تكوينيّ، وذلك كما لو دفع شخص زيدا بيده فألقاه على الأرض، أو على أيّ عين أخرى غير الأرض، وله فرد عنائيّ

تكوينيّ كما لو دفعه بيده نحو عمل، وذلك كأن يلقيه بالدفع على الكتاب أو الدفتر، لكي يطالع أو يكتب، فهذا - في الحقيقة - إلقاء على العين وهو الكتاب أو الدفتر، لكنّه بنحو من العناية يصدق عليه أنّه إلقاء نحو المطالعة والكتابة ودفع نحوها، وهذا الدفع يولد ربطاً ونسبة مخصوصة بين المدفوع وهو زيد، والمدفوع نحوه وهو المطالعة، وهذه النسبة نسمّيها بالنسبة الإرساليّة، أو الدفعيّة، أو التحريكية، وحينئذ يقال: إنّ مفاد «افعل» عبارة عن هذه النسبة الإلغائية، والإرساليّة، فحينما نريد أن نعبر عن النسبة الصدوريّة بين زيد والمطالعة نقول: «طالع زيد»، وحينما نريد أن نعبر عن النسبة الإرساليّة بينهما نقول: «طالع يا زيد»، وحيث إنّ دفعه باليد على الكتاب مثلاً معلول عادة لإرادة المطالعة فهية «افعل» الموسوعة لهذه النسبة تدلّ دلالة تصوّريّة بالمطابقة على هذه النسبة الإرساليّة، وتدلّ دلالة تصوّريّة بالملازمة وفي طول الدلالة الأولى على الإرادة، من قبيل: أنّ لفظ «الشمس» تدلّ تصوّراً بالمطابقة على القرص، وبالملازمة على النهار؛ ولذا حتّى لو سمعنا من الجدار لفظة «اضرب» ينتقش في ذهننا تلك النسبة وتلك الإرادة، ويوجد وراء المدلولين التصوّريين مدلول تصديقيّ وهو الكشف عن وجود الإرادة.

وأما الطلب، فإن قلنا بأنّه عين الإرادة، فقد عرفت حاله، وإن قلنا بأنّه غير الإرادة، فالشوق النفسانيّ بمجردّه لا يصدق عليه أنّه طلب، وإتّما الطلب - على ما هو الظاهر - هو السعي نحو المقصود، فيكون «افعل» بنفسه مصداقاً للطلب حقيقة، فإنّه باعتبار كشفه عن الإرادة سعي نحو المقصود⁽¹⁾.

1)

(وهناك احتمال ثالث اخترناه فيما سبق من بحث مفاد هية الجمل، وهو: أن تكون هية الأمر دالّة على نسبة بعثيّة تامّة ذات أطراف ثلاثة: الأمر والمأمور والمأمور به من دون محاكاة للبعث الخارجيّ فراجع.

الأمر الأوّل: أنّ صيغة «افعل» ذكروا لها معاني عديدة: كالطلب والتعجيز والتسخير والاستهزاء ونحوها، والمعروف بين المحققين المتأخرين أنّ الاختلاف إنّما هو في دواعي الاستعمال، أي: في المداليل التصديقيّة، وأمّا المدلول الوضعيّ المستعمل فيه الصيغة فهو واحد في الجميع، وهو النسبة الإرساليّة مثلاً، إلّا أنّ السيّد الأستاذ - دامت بركاته - جرياً على مبناه القائل بأنّ المدلول الوضعيّ والمستعمل فيه اللفظ إنّما هو المعنى التصديقيّ افتراض لصيغة الأمر معاني عديدة⁽¹⁾؛ بدهاء تباين تلك المداليل التصديقيّة فيما بينها.

وهذا الكلام مضافاً إلى خطأ مبناه يؤدّي إلى نتيجة غريبة، وتوضيح ذلك: أنّ صيغة الأمر حينما يقصد بها مثل التعجيز والاستهزاء كما لو قال: «طِر إلى السماء» بقصد إظهار عجزه، أو قال للفقير: «اشتر قصرًا» بقصد الاستهزاء به، فمن الواضح: أنّ هذا التعجيز أو الاستهزاء لا يكون مرتبطاً بالمادّة ابتداءً، فإنّ إظهار العجز لا يكون بنفس الطيران، ولو طار لما كان عاجزاً، والاستهزاء لا يكون بنفس شراء القصر، ولو اشتراه لما استهزئ به، فلالتصاق الهيئة بالمادّة دخل في فهم التعجيز أو الاستهزاء.

وعليه نقول: إنّ تفسير نكته فهم مثل التعجيز أو الاستهزاء واضح بناءً على المبنى المتعارف بين الأصحاب؛ لأنّ الصيغة تدلّ عندهم حتّى في مثل مورد التعجيز والاستهزاء على الأمر والطلب؛ لأنّ المدلول التصوريّ المستعمل فيه اللفظ في الجميع واحد، وحينئذ يكون الأمر بالطيران نكته لإظهار عجزه؛ إذ لا يستطيع أن يمتثل، والأمر بشراء القصر نكته للاستهزاء به. وأمّا على مبنى السيّد

(1) ولو بأن يكون أحدها حقيقة والباقي مجازاً. راجع محاضرات الفيّاض، ج 2، ص 143.

الأستاذ فنكتة الدلالة على التعجيز أو الاستهزاء غير واضحة، ولا يبقى أي ارتباط بين مفاد الصيغة والمادة، إلا أن يفترض كون دلالتها على التعجيز أو الاستهزاء بمجرد التعبّد الصرف، وهذا غريب.

الأمر الثاني: أنّ الدواعي المتعدّدة: من داعي الإرادة، أو التعجيز، أو التسخير، أو الاستهزاء وغير ذلك وإن كان كلّها منسجماً مع استعمال صيغة الأمر في معناها الحقيقي؛ إذ هذه كلّها خارجة عن المستعمل فيه، وهي تستعمل في كلّ هذه الفروض في النسبة الإرساليّة، فالمعنى الحقيقيّ للأمر منسجم مع كلّ واحد من هذه الدواعي، ولكن هذا لا ينافي ظهور صيغة الأمر لولا القرينة في أنّ ما في نفس المتكلّم هو الإرادة حقيقةً، ولا إشكال في هذا الظهور، ولكن يقع الكلام في تفسير هذا الظهور، وكيفية تكوّنه بالرغم من أنّ كلّ الدواعي تنسجم مع المدلول اللفظيّ.

ذكر في الكفاية⁽¹⁾ - على طريقته - : أنّ داعي الإرادة أخذ قيداً في نفس الوضع، لا في المعنى الموضوع له سنخ ما تقدّم منه في بحث المعاني الحرفيّة: من أنّ قيد اللحاط الآليّ أخذ قيداً في نفس الوضع دون المعنى الموضوع له. وقد تبرهن بطلان ذلك في محلّه، حيث وضّحنا: أنّ الوضع ليس من الأمور الجعليّة كالجعول الشرعيّة القابلة لتقييدات من هذا القبيل.

وإنّما الصحيح في نكتة هذا الظهور: أنّك عرفت أنّ المدلول تصوّريّ لصيغة الأمر أولاً هو النسبة الإرساليّة، وفي طولها الإرادة، فلو كان المدلول التصديقيّ هو الإرادة لتطابق المدلول التصديقيّ مع المدلولين التصوّريين، وإلاّ فلا، وأصالة التطابق بين المدلول التصوّريّ والمدلول التصديقيّ أصل عرفيّ عامّ بحسب المناسبات المركوزة في أذهان العرف.

(1) راجع الكفاية، ج 1، ص 102 بحسب طبعة المشكينيّ.

وإن شئت بيّنت المطلب بتعبير آخر، وهو: أنّ سائر الدواعي غير الإرادة تفترض قبلها الإرادة افتراضاً دون العكس، فمن يستهزئ، أو يعجّز، أو يسخر يفترض أنّه قد أراد منه كذا، فترتّب عليه إظهار عجزه، أو استهزائه، أو تسخيره، فهو يتقمّص قميص من يريد حتّى يعجّز، أو يستهزئ، إذن فالطبع الأوّل هو الكشف عن الإرادة، والباقي مشتمل على مؤونة زائدة منفيّة بالإطلاق ومقدّمات الحكمة.

كَيْفِيَّةُ دَلَالَةِ صِيغَةِ الْأَمْرِ عَلَى الْوَجُوبِ

الجهة الثانية: في كَيْفِيَّةِ دَلَالَةِ صِيغَةِ الْأَمْرِ عَلَى الْوَجُوبِ بَعْدَ الْفَرَاغِ عَنِ دَلَالَتِهَا عَلَى الْطَلْبِ.

وقد تقدّم نظير ذلك في مادّة الأمر، وعرفت أنّ هناك مسالك ثلاثة لاستفادة الوجوب من مادّة الأمر:

1 - مسلك العقل، وهو: أنّ العقل ينتزع الوجوب من أمر المولى عند عدم صدور الترخيص في الخلاف.

2

- مسلك الإطلاق، بأن يقال: إنّ مقتضى الإطلاق ومقدمات الحكمة هو حمل الطلب على الفرد الأخفّ مؤونة، وهو الوجوب، ببيان مضي.

3 - مسلك الوضع، بأن يقال: إنّ مادّة الأمر موضوعة للوجوب.

أمّا المسلك الأوّل، فلو تمّ هناك يجري هنا أيضاً حرفاً بحرف بلا فرق بين المقامين.

وأما المسلك الثاني، فقد يقال: إنّّه لو تمّ هناك لا يتمّ هنا؛ وذلك لأنّ صيغة «افعل» مدلولها هو الإرسال والدفع والتحريك، وليس مدلولها هو الإرادة كما في مادّة الأمر، ففي مادّة الأمر كان يقال: إنّها دالّة على الإرادة وهي ذات مراتب، فتحمل على المرتبة الشديدة مثلاً، ببيان مضي، وأمّا الإرسال والدفع فهو على حدّ واحد، لا يختلف باختلاف الوجوب والاستحباب حتّى تعيّن المرتبة الشديدة منه بالإطلاق.

والجواب أولاً: أنّ صيغة الأمر في مرحلة المدلول التصديقيّ تكون دالّة على الإرادة لا محالة، فيصحّ جريان الإطلاق وإثبات الفرد الشديد بهذا اللحاظ.

وثانياً: أنّه قد مضى: أنّ صيغة الأمر تدلّ تصوّراً على النسبة الإرساليّة أوّلاً، وعلى الإرادة ثانياً وبالملازمة، فليجرّ الإطلاق بهذا اللحاظ.

وأما المسلك الثالث: وهو الوضع، فأيضاً قد يشكّك في ذلك في المقام، وذلك لما عرفت: من أنّ الإرسال والإلقاء ليس كالإرادة منقسماً إلى قسمين ومرتبتين بلحاظ الوجوب والاستحباب، حتّى يفترض وضع الصيغة للنسبة الإرساليّة الشديدة مثلاً.

ويمكن دفعه بأنّ الإلقاء وإن كان لا يتحصّص بلحاظ نفس الإلقاء بما هو هو إلى شديد وضعيف، ولكن يتحصّص بلحاظ منشئه؛ إذ قد ينشأ من إرادة شديدة، وأخرى من إرادة خفيفة، فبالإمكان افتراض كون صيغة الأمر موضوعة لنسبة الإرسال الناشئ من الإرادة الشديدة، فإذا أصبح المدلول التصوّريّ الوضعيّ عبارة عن ذاك الفرد الناشئ من الإرادة الشديدة، كان مقتضى أصالة التطابق بين المدلول التصديقيّ والتصوّريّ الكشف عن وجود إرادة شديدة في نفس المولى.

هذا، ونحن في مبحث مادّة الأمر وإن قلنا: إنّه لا يمكن الاستغناء عن دعوى الوضع في مقام استفادة الوجوب؛ لعدم تاميّة مسلك الإطلاق ولا مسلك العقل، إلاّ أنّه في صيغة الأمر يمكن الاستغناء عن الوضع، وذلك بأن يقال: إنّ الإلقاء الذي هو أمر تكوينيّ خارجيّ يستبطن طبعاً سدّ كلّ أبواب العدم؛ فإنّ الإلقاء معناه: قهره وجرّه نحو الفعل جرّاً، وهذا لا يكون إلاّ بسدّ تمام أبواب العدم، فإذا صدرت صيغة «افعل» واستفدنا من ظاهر حال المولى وكلامه أنّه في مقام الدفع التشريعيّ، قلنا: إنّ المدلول التصوّريّ هو الإلقاء التكوينيّ، والإلقاء التكوينيّ يستبطن سدّ تمام أبواب العدم، والمدلول التصديقيّ هو الدفع التشريعيّ، ومقتضى

أصالة التطابق بين المدلول التصديقيّ والمدلول التصوريّ هو كون الدفع التشريعيّ سدّاً لتمام أبواب العدم، وسدّاً تمام أبواب العدم في عالم التشريع معناه الوجوب، فهذا يكون وجهاً لاستفادة الوجوب بالإطلاق ومقدمات الحكمة، لكن بتقريب أصالة التطابق بين المدلول التصوريّ والتصديقيّ، لا بتقريب آخر.

هذا حال الصيغة، وفي مادّة الأمر أيضاً يمكن دعوى: أنّ العرف يستفيد منها معنى الدفع والإلقاء، فيأتي نفس التقريب(1).

(1) في دلالة مادّة الأمر تصوراً على معنى الدفع أو الإلقاء التكوينيّ تأمل واضح، فلو تمّ ذلك في صيغة الأمر بالبيان الذي عرفته في المتن من أستاذنا ، فالتعدّيّ منها إلى المادّة لا وجه له، بل المتعيّن عندئذ هو التفصيل بين مادّة الأمر وصيغته، بدعوى دلالة الصيغة بالبيان الماضي عن أستاذنا على الوجوب بالإطلاق، وعدم دلالة المادّة عليه إلاّ بالوضع.

وهنا نشير إلى أمرين:

الأمر الأوّل: أنّه لو تمّت الدلالة الإطلاقيّة في الصيغة، أو فيها وفي المادّة على الوجوب، فهذا لا يعني ضرورة إنكار الدلالة على الوجوب وضعاً؛ إذ لا مانع من اجتماع الدلالة الوضعيّة مع نكتة الإطلاق في مورد واحد، بحيث يقال: لو لم تتمّ الدلالة الوضعيّة، إذن لتمام الإطلاق، ولكن تشخيص ذلك في المقام لا يخلو من صعوبة؛ وذلك لأنّ الدليل الوحيد على الوضع والحقيقة هو التبادر، فإذا تمّت نكتة الإطلاق فكيف نجزم بالوضع مع احتمال كون التبادر مستنداً إلى الإطلاق؟

وهناك محكّان قد يمكن أن يميّز بأحدهما الوضع للوجوب وعدمه:

المحكّ الأوّل: أن نفحص عن مورد لا يكون المولى في مقام البيان، فلا يتمّ فيه الإطلاق، لنرى: هل يتمّ التبادر هناك أم لا، فلو تمّ التبادر كان آية الوضع.



إلاّ أنّ تطبيق هذا المحكّ في غاية الصعوبة؛ وذلك لأنّه لو عُرف أنّ المولى لا يريد

دلالة الجملة الخبرية

الجهة الثالثة: لا إشكال في صحّة استعمال الجملة الخبرية في الطلب، واستفادته منها بقريئة ظهور الحال في كون المتكلم في مقام إعمال المولوية لا في مقام الإخبار الصّرف، وإتّما الكلام يقع في مقامين:

1 - في كفيّة تخريج دلالتها على الطلب.

2

- في أنّ هذه الدلالة على الطلب بعد تخريجها هل تقتضي الوجوب، أو الجامع بين الوجوب والاستحباب؟

تخريج دلالة الجملة الخبرية على الطلب:

أمّا المقام الأوّل: وهو في كفيّة تخريج دلالة الجملة الخبرية على الطلب، ففيه مسلكان:

المسلك الأوّل: هو المسلك المشهور بين المتأخّرين كصاحب الكفاية ومن تابعه، وهو: أنّ الجملة الخبرية مستعملة في نفس النسبة الصدورية، فالمعنى المستعمل فيه في الجملة الخبرية في مقام الطلب هو عين المعنى المستعمل فيه في الجملة الخبرية في مقام الإخبار، وكأنّ مقتضى الطبع أن يفهم منها الإخبار، إلاّ أنّها بإعمال عناية دلّت على الطلب، وحيث إنّ ذلك يكون بعناية احتجنا إلى قريئة تدلّ على إعمال تلك العناية، هذا.

ويمكن تصوير ما أرادوه من دلالة الجملة الخبرية على الطلب مع استعمالها في نفس ما تستعمل فيه عند الإخبار، وإبراز نكتة احتياج ذلك إلى العناية بعدة وجوه:

الوجه الأول: أنّ الجملة الخبرية بحسب طبعها الأولي لها مدلول تصوّريّ، وهي النسبة الصدوريّة، ومدلول تصديقيّ، وهي الحكاية عن وقوع تلك النسبة في الخارج، وبالإمكان الحفاظ على كلا المدلولين في موارد الطلب، فيحمل قوله مثلاً: «إذا قهقهه المصلّي أعاد صلاته» على أنّه يحكي حقيقةً ويخبر عن أنّ المصلّي الذي ابتلي بالقهقهة في أثناء الصلاة يعيد صلاته، وحينئذ يتّجه هنا سؤالان:

أحدهما: أنّه كيف يحتفظ بكلا الأمرين مع أنّ الخبر الذي ينتج عن هذا كذب؛ إذ قد لا يعيد صلاته ولو مخالفةً للشرع؟

والثاني: أنّ هذا كيف أصبح دالاً على الطلب مع أنّه بصدد الإخبار حقيقةً؟

وجوابهما عبارة عن نكتة واحدة، وهي: أنّ بالإمكان الالتزام بأنّ هذا الإخبار إخبار عن صدور الإعادة من الإنسان لا مطلقاً وكيف ما اتّفق، بل من خصوص ذلك الإنسان الذي هو في مقام الامتثال، وتطبيق عمله على الشريعة، وبهذا يتمّ الجواب على كلا السؤالين:

أمّا الأول، فلأنّ من فرض فيه أنّه يطبّق عمله على القواعد الشرعيّة يعيد العمل حتماً، فهذا إخبار في وعاء مخصوص لا مطلقاً.

وأمّا الثاني، فلأنّ كون المطبّق عمله على الشريعة معيداً حتماً يكون ملازماً - لا محالة - لكون الإعادة مطلوبة للشارع، فيدلّ هذا الإخبار بالملازمة على الطلب.

وبما ذكرناه ظهر وجه العناية في هذا التخريج، وهي: أنّه لا بدّ من أجل تصحيح ذلك من تضييق دائرة الإخبار، فظهور الحال في كون المتكلّم في مقام من مقامات

المولويّة صار مقيّداً لفاعل جملة «يعيد» ، وطبعاً هذه عناية تحتاج إلى مثل هذه القرينة.

الوجه الثاني: أن نحافظ على المدلول تصوّريّ، وهي النسبة الصدوريّة، والمدلول التصديقيّ، وهو قصد الحكاية، ولكن لا بمعنى: قصد الحكاية عن تلك النسبة الصدوريّة كما هو الحال في الوجه السابق، بل بمعنى: قصد الحكاية عن ملزومها⁽¹⁾.

وتوضيح ذلك: أنّ النسبة الصدوريّة كثيراً ما تنشأ من طلب المولى وتحريكه، وعليه فيصحّ للمتكلّم أن يخبر عن الطلب الذي هو الملزوم بلسان الإخبار عن اللازم، وهو ما يسمّى بالكناية، من قبيل قولهم «زيد كثير الرماد» في مقام الإخبار عن الكرم، حيث كانت كثرة الرماد تنشأ في الأعصر السابقة من الكرم، ووجه العناية هنا ليس تضيق الفاعل، بل هو حمل الكلام على الكناية؛ إذ مقتضى الطبع هو الإخبار عن المدلول المطابقيّ، لا جعل المدلول المطابقيّ قنطرة إلى الملزوم.

الوجه الثالث: أن يقال: إنّنا نحافظ على المدلول تصوّريّ للجملة الخبريّة، ولكن نسلخها عن المدلول التصديقيّ الخبريّ، وهو قصد الحكاية والإخبار، فلا نفترض قصد الحكاية لا عن المدلول المطابقيّ ولا عن ملزومه، بل يقال: حيث إنّ هذه النسبة الصدوريّة في كثير من الأحيان تتحقّق خارجاً في طول النسبة الإرساليّة من المولى كما يقال: «دفعته فاندفع»، إذن فتنعقد - بعد إقامة القرينة على الالتفات إلى هذه الطوليّة - دلالة تصوّريّة على النسبة الإرساليّة في طول الدلالة التصوريّة على النسبة الصدوريّة، وعندئذ يكشف الكلام عن الطلب

(1) لا يخفى: أنّ قصد الحكاية عن نفس النسبة الصدوريّة تصوّريّة محفوظ في الأخبار الكنائيّة، لكنّه استطراق إلى مدلول نهائيّ، وهو قصد الحكاية عن الملزوم.

والإرادة بالنحو المتقدّم في صيغة الأمر⁽¹⁾، غاية الأمر: أنّ دلالة الأمر التصوّريّة على النسبة الإرساليّة كانت مطابقيّة، ودلالة الجملة الخبريّة التصوّريّة عليها التزاميّة، ولكن بعد أن انعقدت - على أيّ حال - دلالة تصوّريّة على النسبة الإرساليّة صحّ أن يكشف الكلام عن الطلب والإرادة.

والعناية هنا عبارة عن فرض الانتقال التصوّريّ من النسبة الصدوريّة إلى النسبة الإرساليّة؛ إذ مجرد تصوّر النسبة الصدوريّة لا يكفي لهذا الانتقال؛ لوضوح: أنّ النسبة الصدوريّة كثيراً ما تنشأ أيضاً من غير النسبة الإرساليّة، فلولا القرينة يقف ذهن السامع على النسبة الصدوريّة.

الوجه الرابع: أن نحافظ أيضاً على المدلول التصوّريّ للجملة الخبريّة، وهو النسبة الصدوريّة، ونسلخها أيضاً عن المدلول التصديقيّ، وهو قصد الحكاية، ولا نلتزم بالانتقال تصوّراً من النسبة الصدوريّة إلى النسبة الإرساليّة كما في الوجه السابق، ولكن ندعي: أنّ النسبة الصدوريّة قابلة لتعلّق أمرين نفسيين بها من

(1) مقصود أستاذنا : أنّ الذهن ينتقل تصوّراً بواسطة القرينة من النسبة الصدوريّة التصوّريّة إلى النسبة الإرساليّة التكوينيّة؛ لأنّ النسبة الصدوريّة من لوازم النسبة الإرساليّة، وبما أنّ النسبة الإرساليّة التكوينيّة في غالب الأحيان تكون في طول الإرادة التشريعيّة للمولى تصبح الدلالة التصديقيّة عبارة عن هذه الإرادة.

ولكن الوجه الذي نحن ارتأيناه فيما سبق لدلالة صيغة الأمر على الطلب لم يكن هذا، بل كان دعوى وضع الهيئة للنسبة البعثيّة التامّة تصوّراً، وتكشف تلك النسبة عن الإرادة والبعث التشريعيّ، وهنا أيضاً يمكن تطبيق نفس الفكرة، بأن يقال: إنّ النسبة الصدوريّة خارجاً تتبع النسبة البعثيّة ذات أطراف ثلاثة، فينتقل الذهن - بعد قيام قرينة على الالتفات إلى ذلك - من النسبة الصدوريّة إلى النسبة البعثيّة التامّة، وينكشف بها على مستوى الدلالة التصديقيّة الطلب والإرادة.

قبل المتكلم، فكما قد يتعلّق بها التصديق والإخبار كذلك قد يتعلّق بها الطلب والإرادة، فكما قد يكون المدلول التصديقيّ هو الأوّل كذلك قد يكون المدلول التصديقيّ هو الثاني بلا حاجة إلى ضمّ دلالة تصوّريّة على النسبة الإرساليّة؛ لأنّ الطلب والإرادة يتعلّق ابتداءً بالنسبة الصدوريّة كما يتعلّق بها الإخبار والحكاية.

إلّا أنّ هذا يحتاج إلى إعمال رويّة لنعرف أنّه إذن ما هي العناية؟ إذ قد يتبادر إلى الذهن أنّه لا توجد عناية في ذلك، فإنّ النسبة الصدوريّة قد يتعلّق بها التصديق، وأخرى يتعلّق بها الطلب، وكلاهما أمر زائد على النسبة الصدوريّة.

إلّا أنّ جواب ذلك: أنّ المؤونة موجودة هنا أيضاً؛ لأنّ التصديق بالنسبة، والكشف عنها، والعلم بها دائماً هو طريق محض إلى النسبة، لا يرى بها إلّا المعلوم والمنكشف، فكأنّه لا يزيد عليه، بينما الإرادة ممّا يُرى مستقلاً، لا ممّا يُرى به، فكأنّها تزيد على النسبة⁽¹⁾ وإن كان بالدقّة كلاهما أمراً زائداً على النسبة.

فهذه وجوه أربعة لتخريج دلالة الصيغة الإخباريّة على الطلب مع إبراز العناية الكامنة في ذلك.

وأقرب هذه الوجوه ما لم تكن قرينة على أحدها بالخصوص هو الوجه الأوّل؛ لأنّ ذاك الوجه يُحافظ فيه على الدلالة التصديقيّة الخبريّة، غاية ما هناك: أنّه تقيّد فيه مادّة الفاعل، بينما في سائر الوجوه يرفع اليد عن أصل ظهور الجملة الخبريّة في المدلول التصديقيّ الإخباريّ. وكلّما دار الأمر بين رفع اليد عن أصل ظهور الجملة أو تقييد المادّة، قدّم الثاني، فالوجه الأوّل هو الموافق للصناعة لولا قرينة

(1) وهذه مؤونة قويّة تجعل هذا الوجه أبعد من كلّ الوجوه السابقة.

المسلك الثاني: هو مسلك السيّد الأستاذ - دامت بركاته - حيث اختار: أنّ دلالة الجملة الخبريّة على الطلب ليست من باب استعمالها في معناها الموضوع له الأصليّ وإرادة الطلب بشيء من المناسبة، وإّما استعملت في معنىّ جديد ابتداءً. وقد انساق إلى ذلك على أساس مبناه في الوضع، حيث يرى أنّ الموضوع له هو المدلول التصديقيّ ابتداءً، لا المدلول تصوّريّ، والمدلول التصديقيّ في الجملة الخبريّة حينما تستعمل بداعي الإخبار مباين له فيها حينما تستعمل بداعي الطلب والإنشاء، وقد استشهد لكون الجملة الخبريّة منسلخة عن معناها رأساً حينما تستعمل بداعي الطلب بأنّه لو كان مدلولها الأصليّ محفوظاً في موارد الطلب، للزم جواز استعمال كلّ جملة خبريّة في مقام الإنشاء والطلب، مع أنّنا نرى بالوجدان أنّ الجملة الاسميّة لا تستعمل في ذلك، وكذلك الجملة الفعلية إذا كان فعلها بصيغة الماضي، إلّا إذا وقع جزءاً في جملة شرطية، كأن يقال: «إذا قهقهه في صلته، أعاد الصلاة». وأمّا الفعل المضارع فيصحّ استعماله في الطلب مطلقاً، فيقال مثلاً: «يعيد» أو «يسجد سجدتي السهو» ونحو ذلك، فلو كان المصحّح للاستعمال المناسبة بين

1)

(وبعده يكون أقوى الوجوه هو الوجه الثاني بناءً على ما قلناه: من أنّ قصد الحكاية عن نفس النسبة الصدوريّة محفوظ فيه، غاية الأمر أنّه استطرق إلى المعنى الكنائّي، وهذا أولى من الوجهين الأخيرين اللذين سلخ الكلام فيهما عن قصد الحكاية نهائياً. والوجه الثالث بعد توجيهه بما أشرنا إليه في تعليقنا عليه أقوى من الوجه الرابع؛ لأنّ ما اشتمل عليه الوجه الرابع من كون المدلول تصوّريّ هو النسبة الصدوريّة، والمدلول التصديقيّ منسلخاً عن الكشف والإخبار عنه، ومتحوّلاً إلى الطلب برغم أنّ النسبة الصدوريّة لم تفرض استطرافاً إلى نسبة بعثيّة مناسبة للطلب خلاف الظاهر جدّاً.

الطلب والجملة الخبرية، فأَيّ فرق بين جملة وجملة؟(1).

أقول: إنّ أصل المبنى لهذا المسلك - وهو كون المدلول الوضعيّ عبارة عن الدلالة التصديقيّة - قد ظهر بطلانه فيما تقدّم من بحثنا في الوضع.

وأما الشاهد الذي استشهد به في المقام لمسلكه، فتعليقنا عليه هو: أنّه لا ينبغي

(1) راجع المحاضرات، ج 2، ص 132 - 138 بحسب طبعة مطبعة الآداب في النجف الأشرف.

والمقدار الموجود من البيان في المحاضرات يحسّ فيه بنقص، بيانه: أنّه كان بصدد الردّ على

صاحب الكفاية الذي يرى أنّ الجملة الخبرية استعملت في نفس ما استعملت فيه لدى الحكاية، إلّا أنّه قصد بها الطلب. والمناسبة لإفادة الطلب بالجملة الخبرية عبارة عن شدّة الشوق إلى المتعلّق ممّا يؤدّي إلى فرض وجوده، ومن هنا أصبحت دلالة الجملة الخبرية على الوجوب أكد من صيغة الأمر.

وخلاصة ردّ السيّد الخوئيّ هي: أنّه لو كانت المناسبة لإفادة الطلب هذا الذي ذكر مع وحدة المستعمل فيه، فهذه المناسبة موجودة في كلّ أقسام الجملة الخبرية، فلماذا خصّ تفهيم الطلب بالمضارع، أو الماضي إذا وقع جزاءً للشرط؟! فهذا دليل على أنّ سبب صحّة الاستعمال مناسبة أخرى مخصوصة بالمضارع وبالماضي إذا وقع جزاءً للشرط.

أقول: نقص هذا البيان أنّه لم يذكر لنا ما هي تلك المناسبة المختصّة بالمضارع وبالماضي لدى وقوعه جزاءً للشرط، ولعلّ مقصوده هو أنّ معنى الأمر - الذي هو على مبناه عبارة عن الإلقاء في العهدة - يناسب الإخبار المستقبليّ دون الإخبار عن الماضي، أو عن أمر ثابت؛ لأنّ المضيّ والثبوت لا ينسجمان مع الإلقاء على العهدة، فهذا هو الذي صحّ استعمال المضارع في الإلقاء على العهدة. أمّا لو قلنا: إنّ المضارع لا زال مستعملاً في المعنى الخبري، وقصد به الطلب باعتبار أنّ الفراغ عن الوجود يناسب شدّة الطلب، فهذه النكتة مشتركة بين جميع أقسام الخبر.

الاستشكال في استعمال الفعل الماضي في مقام الطلب في الجملة من دون أن يقع جزءاً للشرط، وكيف لا مع أنّ من الشائع مثل قولنا: «غفر الله لك» أو «رحمك الله وأثابك» أو «عافاك الله» ونحو ذلك، ومن المعلوم أنّه ليس المقصود الإخبار، بل الطلب والسؤال. نعم، لا إشكال في أنّ هذا غير مطّرد، فلا يقول المولى لعبده: «صلّيت» أو «صمت» في مقام الأمر بالصلاة أو الصوم، ولكن يقول له: «تصلّي» و«تصوم»، والسرّ في ذلك: أنّ الطلب يوجد فيه النظر الاستدعائيّ، وكون هذا الطلب هو السبب لتحقّق الفعل، وهذا لا يناسب بحسب الارتكاز العرفيّ مع فرض الفراغ عن تحقّقه ومضيه الذي هو مفاد الفعل الماضي، والذي يكون أيضاً ببعض المعاني مفاد الجملة الاسميّة. نعم، حينما يقبل الماضي إلى شبه المضارع كما في جزء القضية الشرطيّة، حيث أصبح تعليقاً صحّ استعماله في مقام الطلب، وأمّا مثل «غفر الله لك» أو «عافاك الله» الذي يستعمله العبد في مقام الطلب من المولى فكأنّه تأدّباً وتعظيماً للمولى بغضّ النظر عن كون طلبه هو السبب لنشوء الفعل من المولى، فيرتفع التهافت بين النظرتين.

دلالة الجملة الخبريّة على الوجوب أو الجامع بين الوجوب والاستحباب:

وأما المقام الثاني: وهو أنّه بعد تخريج دلالة الجملة الإخباريّة على الطلب بأحد الوجوه التي عرفت فهل تقتضي خصوص الوجوب، أو الجامع بين الوجوب والاستحباب؟

لابدّ في ذلك من مراجعة ما عرفته من وجوه تخريج دلالتها على الطلب، فنقول:

أمّا على الوجه الأوّل: فالجملة الإخباريّة في مقام الطلب تكون ظاهرة في الوجوب؛ وذلك لأنّ العناية في الوجه الأوّل كانت عبارة عن تقييد الفاعل، بمن

يطبّق عمله على وفق الشريعة، وتشتدّ هذه العناية لو فرض الطلب استحبابياً؛ إذ ليس كلّ من يطبّق عمله على وفق الشريعة يعمل بالمستحبّات، فلا بدّ من إضافة في تقييد الفاعل، بأن يفرض أنّه يخبر عن حال من يطبّق عمله على وفق الشريعة حتّى في الأمر الاستحبابي، حتّى لا يكون كذباً.

وأما على الوجه الثاني: فأيضاً تكون الجملة الخبريّة للطلب ظاهرة في الوجوب؛ وذلك لأنّه فرض في ذلك الوجه سلوك مسلك الكناية والإخبار عن الشيء بلسان الإخبار عن لازمه، حيث إنّ النسبة الصدوريّة كثيراً ما تنشأ من طلب المولى، ومن الواضح: أنّ هذه الملازمة فيما إذا كان الطلب وجوبياً تكون أقوى وأكد منها حينما يكون استحبابياً، بل يمكن أن يقال بعدم الملازمة في الاستحباب لشيوع ترك الناس حتّى المتشرّعة للمستحبّات.

وأما على الوجه الثالث: فأيضاً تكون الجملة الخبريّة للطلب ظاهرة في الوجوب؛ وذلك لأنّ المفروض فيه هو انتقال الذهن بالملازمة من المدلول التصوريّ المطابقيّ - وهو النسبة الصدوريّة - إلى مدلول تصوّريّ التزاميّ وهو النسبة الإرساليّة، فإذا دلّت الجملة تصوّراً - ولو بالملازمة - على النسبة الإرساليّة، جاء البيان الأخير الذي بيّناه في دلالة صيغة «افعل» على الوجوب: من أنّ الإرسال التكوينيّ يستبطن سدّ جميع أبواب عدم تكويناً، فمقتضى أصالة التطابق بين الإرسال التكوينيّ المدلول عليه بالصيغة تصوّراً والتسبيب التشريعيّ المدلول عليه بالصيغة تصديقاً هو الحمل على الوجوب؛ لأنّ سدّ جميع أبواب عدم تشريعاً عبارة عن الإيجاب⁽¹⁾.

(1) هذا البيان منسجم مع طريقة أستاذنا في فهم الطلب والوجوب من صيغة

الأمر. أمّا على طريقتنا الماضية من وضع صيغة الأمر لنسبة بعثيّة وجوبيّة ذات أطراف ثلاثة، فالذي ينبغي أن يقال هنا في كيفيّة فهم الوجوب هو: أنّ الملازمة بين النسبة البعثيّة الوجوبيّة والمدلول التصوريّ للجملة الخبريّة الذي هو النسبة الصدوريّة أكد وأوضح منها في غير الوجوبيّة، فينتقل الذهن إلى الوجوبيّة، وبالتالي تنعقد الدلالة التصديقيّة على البعث الوجوبيّ والإرادة الوجوبيّة.

وأما على الوجه الرابع: وهو: أنّ المدلول التصوّريّ - وهو النسبة الصدوريّة - يتعلّق به ابتداءً الطلب والإرادة كما يتعلّق به الإخبار والحكاية، فيصحّ أن يكون ما وراءه من مدلول تصديقيّ عبارة عن الطلب والإرادة رأساً، كما يصحّ أن يكون عبارة عن الإخبار والحكاية، فهذا لا يفسّر دلالة الجملة الخبريّة في مقام الطلب على الوجوب، ولا يأتي شيء من الخصوصيّات التي عرفت في الوجوه السابقة لإثبات الوجوب، فلا تدلّ الجملة الخبريّة على هذا الوجه إلا على جامع الطلب⁽¹⁾.

نعم، لو بنينا على دلالة الأمر على الوجوب بالإطلاق بالتقريب الذي يقوله المحقّق العراقيّ رحمته: من أنّ الوجوب كلّه إرادة، والاستحباب يكون حدّه وهو ضعف الإرادة خارجاً عن الإرادة، أمكن الإتيان بذلك الوجه فيما نحن فيه أيضاً، فيقال: إنّ الجملة الخبريّة دلّت تصوّراً على النسبة التصادفيّة، وتصديقا على الإرادة، والوجوب كلّه إرادة بخلاف الاستحباب، فقد دلّت على الوجوب.

وكأنّ هذا الوجه بطلانه هنا أوضح منه في الأمر؛ حيث إنّ الأمر كان يُفهم

(1) نعم، لو بنينا على مسلك الشيخ النائينيّ رحمته: من أنّ الوجوب مفهوم بحكم العقل لدى كلّ طلب من المولى لم يرد معه ترخيص في الخلاف، يثبت في المقام الوجوب بلا إشكال.

تصوّراً الإرادة، فقد يقال: إنّ شدّة الإرادة أيضاً إرادة، فقد دخلت فيما هو المتصوّر بخلاف ضعفها. وأمّا فيما نحن فيه فالإرادة إنّما فهمت بالدلالة التصديقيّة والكشف، وواضح جدّاً أنّ شدّة الإرادة لم تكشف كما أنّ ضعفها لم يكشف⁽¹⁾.

(1) الإطلاق عبارة عن أصالة عدم زيادة المراد الجدّيّ على المراد الاستعماليّ، فلو قال مثلاً: «أكرم العالم» وعرفنا بأصالة الحقيقة: أنّ المراد الجدّيّ غير مشتمل على قيد العدالة، قلنا: إنّ المراد الجدّيّ أيضاً غير مشتمل عليه؛ لأنّه قيد زائد على المراد الاستعماليّ منفيّ بأصالة الإطلاق، وفي صيغة الأمر يفترض أنّ المدلول التصوّريّ الموضوع له اللفظ عبارة عن النسبة الإرساليّة أو الإرادة، ويفترض أنّ المراد الاستعماليّ أيضاً بحكم أصالة الحقيقة ليس إلّا الكشف عن ذلك، ويفترض في مبنى الشيخ العراقيّ [□]: أنّ الاستحباب إن كان هو المقصود جدّاً فهو مشتمل على الزيادة، وهو الحدّ العدميّ المباين للمحدود، بخلاف الوجوب الذي حدّه وجوديّ، فهو من سنخ المحدود، فأصالة الإطلاق تعيّن الوجوب.

وأما الجملة الخبريّة فالمفروض أنّها موضوعة للنسبة الصدوريّة، والمفروض: أنّ المراد الجدّيّ ليس عبارة عن الكشف عنها، بل عبارة عن الكشف عن الإرادة أو النسبة الإرساليّة، فإمّا أنّ المراد الاستعماليّ اختلف عن المدلول التصوّريّ الموضوع له اللفظ، فأصالة الحقيقة منخرمة في المقام، فيأتي عندئذ احتمال كون المدلول الاستعماليّ عبارة عن النسبة الوجوبيّة، أو الإرادة الوجوبيّة، أو أنّ المراد الاستعماليّ عبارة عن إرادة نفس المدلول التصوّريّ الوضعيّ، ولكن المراد الجدّيّ اختلف عن المراد الاستعماليّ، ولم يكن عبارة عن الكشف عن جدّيّة نفس المراد الاستعماليّ، فالمراد الجدّيّ هو الإرادة والنسبة الصدوريّة، فهنا لا معنى للتمسك بأصالة الإطلاق لإثبات الوجوب بدعوى: أنّ الاستحباب أكبر من المراد الاستعماليّ؛ لاشتماله على القيد العدميّ؛ وذلك لما عرفت من تباين المراد الجدّيّ عن الاستعماليّ أساساً.

وعلى أيّ حال، فقد عرفت أنّ مقتضى الصناعة - لولا قرينة خاصّة -
تعيّن الوجه الأوّل من الوجوه الأربعة لتفسير دلالة الجملة الخبريّة
على الطلب، وهو يقتضي الدلالة على الوجوب.

وأما على مسلك السيّد الأستاذ - دامت بركاته - الذي يقول بكون الجملة الخبريّة
مستعملة رأساً في معنىّ جديد، فإن كان هذا المعنى الجديد عبارة عمّا يقوله من
وضع الفعل في العهدة، فيدلّ ذلك على الوجوب: إمّا من باب حكم العقل بالوجوب
بمجرّد طلب المولى ما لم يرد الترخيص في الخلاف، وهو ما اختاره السيّد الأستاذ،
أو من باب: أنّ العهدة ارتكز عقلائيّاً كونها في باب الضمانات وعاء

أقول: يمكن أن يدعى استظهار الوجوب في المقام بيان آخر، وهو: أنّ المولى قد أبرز طلبه بلسان
كان في الأصل لسان الإخبار عن التحقّق لا الطلب والشوق، وهذا يناسب عرفاً شدّة الشوق إلى
التحقّق؛ فإنّ من يشتدّ شوقه إلى شيء فكأنّه يفترض تحقّقه. وهذا بيان يأتي على كلّ وجوه دلالة
الجملة الخبريّة على الوجوب، بل قد يقال على أساسه: إنّ دلالة الجملة الخبريّة أكد من دلالة صيغة
الأمر عليه.

وقد استفاد الآخوند في الكفاية(1) من هذه النكتة بيان: أنّ الجملة الخبريّة مستعملة في
نفس معنى الخبر والحكاية، فتدلّ على الوجوب بشكل أكد. والسيّد الخوئيّ بما أنّه يعتقد: أنّه
لم تستعمل الجملة الخبريّة الدالّة على الطلب في نفس معنى الخبر والحكاية أنكر أكديّة دلالتها
على الوجوب، ولكن الواقع: أنّ نفس التلبّس باللباس المناسب للخبر يعطي عرفاً بالمناسبة هذه
الأكديّة، سواء كان المدلول المستعمل فيه الكلام هو الخبر أو لا.

(1) ج 1، ص 105 بحسب طبعة المشكينيّ.

يستتبع ثبوت الشيء فيه اللزوم والوجوب، وهو ما سيأتي ممّا - إن شاء الله - بعد قليل في التنبيه الثاني.

وإن كان هذا المعنى الجديد عبارة عن الطلب والإرادة، لم يبقَ مجال لفهم الوجوب إلّا التمسك بالإطلاق بالتقريب الذي كان يقوله المحقّق العراقي رحمته الله: من أنّ الوجوب كلّه طلب وإرادة بخلاف الاستحباب.

تنبيهان:

بقي التنبيه على أمرين:

الأوّل: لا إشكال في أنّ فعل المضارع إذا دخل عليه لام الأمر من قبيل (ليصل) قلب النسبة الصدوريّة فيه إلى النسبة الإرساليّة، وحينئذ يدلّ على الوجوب

بنفس بيانات دلالة صيغة «أفعل» على الوجوب.

الثاني: أنّ الجملة التي تستعمل في مقام إبراز إرادة المولى إذا ثبت في بعضها أنّها موضوعة للدلالة على الوجوب، فلا كلام في دلالتها على الوجوب، وإلّا فيمكن أن نقسّمها إلى ثلاثة أقسام:

الأوّل: ما يكون دالّاً على الدفع والإرسال والتحريك: إمّا بنحو المعنى الحرفيّ، أي: النسبة الإرساليّة كما في صيغة «افعل» وفعل المضارع الذي دخل عليه لام الأمر، أو بنحو المعنى الاسميّ كما في «أحرّكك» و«أدفعك» و«أمرك» ونحو ذلك.

وفي هذا القسم يمكن استفادة الوجوب بالإطلاق الذي بيّناه أخيراً في بحث صيغة الأمر، حيث قلنا: إنّ مقتضى أصالة التطابق بين المدلول التصديقيّ والتصوريّ هو سدّ تمام أبواب العدم في المدلول التصديقيّ، وهو عبارة أخرى عن الوجوب (1).

(1) مضى ممّا عدم صحّة ذلك في «أمرك»، وأنّ دلالة مادّة الأمر على الوجوب

الثاني: ما يفرض فيه: أنه لا يستفاد منه الإرسال والإلقاء، لا بنحو المعنى الحرفي ولا بنحو المعنى الاسمي، ولكن كان مضمونه أمراً اعتبارياً، وهو الجعل في العهدة من قبيل قوله: (لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ)، وقوله: (كُنِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُنِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ)، وقوله: «على فلان أن يتصدق بكذا» ونحو ذلك؛ حيث إن كلمة «على» تفيد هذا المعنى. وعندئذ نقول: بما أن العهدة وعاء في باب الضمانات ارتكز عقلاً أن كل ما يقع فيه يقع موضوعاً للإلزام والوجوب، فينعتق بهذه النكتة لأي خطاب كان مفاده الجعل في العهدة الظهور في قصد الإلزام ما لم تكن قرينة على الخلاف.

الثالث: أن لا يوجد فيه شيء من الأمرين الماضيين، غاية الأمر: أنه تستفاد منه رغبة المولى في الفعل، كقوله: «أحب أن تصنع كذا» و«أرغب في أن تصنع كذا»، ومثل هذا لا دليل على إفادته للوجوب.

هذا هو الضابط الكلّي في دلالة تمام الجمل التي تستعمل في الروايات في مقام الطلب.

وضعية لا إطلاقيّة، كما أنه مضى منّا أن الإرسال بالمعنى الحرفي في مثل صيغة الأمر أيضاً لا يدلّ على ذلك الإرسال التكويني الموجب لسدّ تمام أبواب العدم، وإنما تدلّ صيغة الأمر على الوجوب بالوضع.

الأصل في الواجب التعبدية أو التوصلية؟

الجهة الرابعة: في أنّ الأصل في الواجب هل هو التعبدية، أو التوصلية؟
والكلام في ذلك يقع في أربع مسائل؛ حيث إنّ التوصلية لها معانٍ أربعة:

- 1 - التوصلية بمعنى ما يسقط بفعل الغير.
- 2 - التوصلية بمعنى ما يسقط بالفعل غير الاختياريّ من نفس الإنسان المكلف.
- 3 - التوصلية بمعنى ما يسقط بالفرد المحرّم.

4

- التوصلية بمعنى عدم احتياجه إلى القربة وسقوطه بالإتيان به لا بداع قربيّ. وهذا هو المعنى الذي اشتهر بالتوصلية في علم الأصول.

وفي مقابل كلّ واحد منها معنى من معاني التعبدية، فيقع الكلام في أصالة التعبّدية والتوصلية بكلّ واحد من هذه المعاني الأربعة، ولهذا يكون الكلام في أربع مسائل:

التوصلية بمعنى ما يسقط بفعل الغير

المسألة الأولى: لو شكّ في سقوط الواجب بفعل الغير، فهل الأصل هو السقوط أو عدمه؟

والكلام يقع في مقامين:

الأوّل: في الأصل اللفظيّ.

والثاني: في الأصل العمليّ.

المقام الأول: وهو مقتضى الأصل اللفظي في ذلك.

فقد ذكر السيّد الأستاذ - دامت بركاته - : أنّ مقتضى القاعدة هو عدم السقوط؛ لأنّ الشكّ ليس شكّاً في سعة دائرة الواجب وضيقه، بل في سعة دائرة الوجوب وضيقه؛ إذ لو فرض: أنّ الوجوب كان يسقط بفعل الغير، فليس معنى هذا: أنّ دائرة الواجب أعمّ من فعله وفعل غيره؛ لأنّ فعل الغير ليس داخلياً في قدرة المكلف، وإنّما معنى ذلك: أنّ وجوب الفعل عليه مشروط بعدم فعل الغير، فإذا شكّ في ذلك كان مقتضى الإطلاق بحكم مقدّمات الحكمة عدم تقيّد الوجوب بهذا الشرط⁽¹⁾.

ويرد عليه: أولاً: أنّ فعل الغير وإن لم يكن تحت قدرته إذا لم يكن فعلاً تسببياً للمكلف، ولكن إذا كان فعلاً تسببياً له كان داخلياً تحت قدرته بالواسطة، حيث إنّه يقدر عليه بالتسبب إليه: إمّا بالإيجاب والإلجاء في الأفعال التي يتصوّر فيها ذلك، وإمّا بقدر الداعي في نفس الفاعل حينما يكون قادراً على ذلك، فتكون هذه الحصّة من فعل الغير - أعني: الفعل التسببى - مقدورة له، ولذا يمكن الأمر بها مباشرة بأن يأمره المولى مثلاً بصلاة ابنه، فيعقل تعلّق الأمر بالجامع بين فعله وفعل غيره التسببى له.

وثانياً: أنّنا لو فرضنا أنّ فعل الغير لم يكن مقدوراً له، فالسيّد الأستاذ - دامت بركاته - قد ذكر في المسألة الثانية: أنّه يعقل تعلّق التكليف بالجامع بين فعل الشخص الصادر منه بالاختيار وفعله غير الاختياري؛ لأنّ الجامع بين المقدور

(1) راجع محاضرات الفيّاض، ج 2، ص 142 بحسب طبعة مطبعة الآداب في النجف الأشرف.

وغير المقذور مقدور⁽¹⁾، فكذلك نقول نحن هنا، فإنّ نسبة فعل الغير والفعل غير الاختياريّ إلى قدرة المكلف على حدّ سواء، فهنا أيضاً نقول: إنّ الجامع بين المقذور وغير المقذور داخل تحت القدرة ولو في ضمن فعله، إذن فتحصل: أنّ السقوط يمكن أن يكون بسبب سعة دائرة الواجب وشمولها لفعل الغير مطلقاً، أو التسببيّ على الأقلّ، وعليه فلو كان مقتضى إطلاق المادّة هو الجامع بين فعله وفعل غيره، لكان مقتضى القاعدة هو السقوط بفعل الغير وإن كان مقتضى ظهورها هي الحصّة المباشريّة، فحينئذ مقتضى إطلاق الصيغة ثبوت الوجوب حتّى مع فعل الغير، فلا بدّ من صرف عنان الكلام إلى أنّ المادّة هل لها إطلاق لفعل الغير، أو لا؟

فنقول: يوجد عندنا أمران: أحدهما: استناد الفعل إلى المكلف، والآخر: كون هذا المستند إليه صادراً منه بالمباشرة لا بالتسبيب.

أمّا الأوّل، فلا إشكال في كونه مستفاداً من المادّة؛ فإنّ المستفاد من قوله: «صلّ» و«اغسل» ونحوه هو دفعه إلى الفعل بنحو يكون مستنداً إليه، فلو قال:

(1) المصدر السابق، ص 149. والوارد في المحاضرات مشتمل على الالتفات إلى إمكان فرضيّة التهافت بين ما قاله في المسألة الأولى: من استحالة شمول إطلاق المادّة لفعل الغير وما قاله في المسألة الثانية: من شمول إطلاق المادّة للحصّة الصادرة بلا اختيار. وأجاب عن هذا التهافت بأنّ الوجه في عدم الشمول في المسألة الثانية إنّما هو عدم مقدوريّة تلك الحصّة، والجواب عليه هو: أنّ الجامع بين المقذور وغير المقذور مقدور، والمفروض تعلّق التكليف بالجامع لا بخصوص الحصّة غير المقدورة. وأمّا في المسألة الأولى فأصل اعتبار الجامع بين فعل الشخص وفعل الغير في الذمّة أمر غير معقول.

أقول: - مضافاً إلى أنّ هذا الفرق لا نفهم له وجهاً متحصّلاً - إنّ هذا في الحقيقة عدول عمّا ذكره أولاً في وجه عدم معقوليّة تكليف الشخص بالجامع بين فعله وفعل غيره؛ فإنّ المذكور عنه هناك في نفس الكتاب موضوع عدم القدرة.

«اغسل يا زيد»، ثمّ غسل عمرو من غير تسبب إلى ذلك من قبل زيد، لم يصدق على ذلك تحقّق مفاد «اغسل»؛ لأنّ النسبة الصدوريّة ملحوظة في الأمر كما هي ملحوظة في فعل الماضي، لكن مع إلباسها في الأمر ثوب النسبة الإرساليّة فوقها، إذن فلا تشمل المادّة الفعل الأجنبيّ للغير.

وأما الثاني، ففيه تفصيل؛ فإنّ المادّة قد تكون نسبتها إلى زيد مثلاً نسبة الفعل إلى الفاعل فقط لا العرض إلى محلّه، كما لو أمر زيداً بغسل المسجد، فإنّ الغسل عرض للمسجد لا لزيد، وقد تكون نسبتها إليه نسبة العرض إلى محلّه أيضاً كـ «اشرب الماء»، ففي القسم الأوّل مقتضى الإطلاق هو الشمول للحصّة المباشريّة والتسبيبيّة⁽¹⁾؛ إذ غاية ما يقتضيه قوله: «اغسل المسجد» هي النسبة الصدوريّة، وهي محفوظة في كلتا الحصّتين: المباشريّة والتسبيبيّة، فيكون ذلك صادقاً فيما لو لم يغسل المسجد بنفسه مباشرة لكنّه سبّب إلى غسله.

(1) لا يخفى: أنّ الشمول للحصّة التسبيبيّة لدى فرض توسّط إرادة فاعل مختار لا يخلو عن منع؛ لأنّ نسبة الفعل إلى الفاعل المسبّب - بالكسر - غير صادقة هنا، وإتّما الصادق نسبة التسبب إليه. نعم، قد نفهم بمناسبات الحكم والموضوع الشمول، كما في مثال الأمر بغسل المسجد، حيث يفهم بمناسبات الحكم والموضوع أنّ الهدف طهارة المسجد، وقد حصلت بتطهير شخص آخر، بل وكذا لو حصل بسبب آخر قهريّ، فلو نزل المطر وطهر المسجد لكفى ذلك، إلّا أنّ هذا خارج عن محلّ البحث. وقد تقول: إنّ نسبة الفعل إلى الفاعل بمعنى الصدور المباشر ندخله في نسبة العرض إلى محلّه، ونقصد بنسبة الفعل إلى الفاعل المقدار المحفوظ في النسبة التسبيبيّة.

ولكن لو قلت كذلك، إذن لقلنا: إنّ هيئة الأمر دائماً تدلّ على نسبة الفعل إلى الفاعل بمعنى نسبة العرض ومحلّه. فعلى كلّ حال يكون الحقّ: أنّ هيئة الأمر تدلّ على ضرورة المباشرة.

وأما في القسم الثاني كما لو قال: «صلّي»، أو قال: «اشرب الماء»، فهو لا يصدق على الفرد التسبيبيّ، أعني: أن يتسبّب إلى أن يصلّي عمرو، أو يشرب عمرو مثلاً (لا إلى أن يُشربه عمرو)؛ لأنّ للصلاة أو الشرب نسبتين إلى زيد: إحداهما: نسبة الفعل إلى فاعله، وهذه محفوظة في المقام، والأخرى: نسبة العرض إلى محلّه، وهذه غير محفوظة في المقام، فلا يصدق أنّه صلّي أو شرب الماء. نعم، لو فرض أنّ زيدا أجبر عمرواً على أن يشربه، فهذا مصداق للمادّة؛ لوجدانه لكلتا النسبتين.

فتحصّل: أنّ الفعل الأجنبيّ المحض غير مشمول للمادّة، ومقتضى القاعدة عدم السقوط، والفعل التسبيبيّ يفصلّ فيه بين ما لو كانت للمادّة بحسب مدلولها العرفيّ نسبة صدوريّة إلى الفاعل فقط، أو كانت لها كلتا النسبتين إليه.

مقتضى الأصل العمليّ:

وأما المقام الثاني: وهو مقتضى الأصل العمليّ في ذلك، فالمعروف أنّه لا بدّ من الاحتياط، ويقرب ذلك بوجهين:

1 - إجراء استصحاب بقاء الوجوب بعد أن فعل الغير.

2

- إنّه مع قطع النظر عن جريان الاستصحاب، أو منع جريانه في الشبهات الحكميّة توجد عندنا أصالة الاشتغال؛ لأنّ أصل توجّه التكليف يقينيّ، ويكون الشكّ في السقوط، فيكون مجرّياً لأصالة الاشتغال، والاشتغال اليقينيّ يستدعي البراءة اليقينيّة.

وتحقيق الكلام في المقام: أنّ الشكّ تارةً يكون شكّاً في السقوط بفعل الغير، بمعنى احتمال كون فعل الغير مصداقاً للواجب بناءً على ما ذكرنا من تعقّل تعلق التكليف بالجامع بين فعله وفعل غيره، خصوصاً التسبيبيّ منه، فيعقل أن يكون مرجع الشكّ في المقام إلى الشكّ في دائرة الفعل الواجب، ودوران أمر الواجب

بين الوسيع والضيّق، فالجامع معلوم الوجوب والخصوصيّة مشكوكة الوجوب، وعندئذ تجري البراءة على ما هو المقرّر في بحث دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر.

وأخرى يفرض: أنّا علمنا بوجه من الوجوه بأنّ الواجب هو عبارة عن الفعل المباشر، وكان الشكّ في تقييد الوجوب، وأنّه هل يختصّ بما إذا لم يأت به الغير، أو لا؟ وعندئذ فهنا تفصيل؛ وذلك لأنّ تقييد الوجوب بعدم إتيان الغير يتصوّر بنحوين:

الأوّل: أن يكون الوجوب متقيّداً بعدم إتيان الغير على نحو الشرط المتأخّر، بحيث لو أتى الغير بالفعل ولو بعد عدّة أيّام كشف عن عدم الوجوب من أوّل الأمر.

وفي هذا القسم لا معنى لجريان استصحاب الوجوب، ولا لأصالة الاشتغال؛ لشكنا في تحقّق الوجوب من أوّل الأمر، فلا يقين بالوجوب والاشتغال حتّى يستصحب الوجوب، أو يقال: إنّ الاشتغال اليقينيّ يستدعي الفراغ اليقينيّ، فالمورد إنّما هو مجرّ لأصالة البراءة.

الثاني: أن يكون الوجوب مشروطاً بعدم إتيان الغير بنحو الشرط المقارن، فالوجوب في كلّ ساعة مشروط بعدم إتيان الغير في تلك الساعة، أي: أنّ فعل الغير يكون مسقطاً للوجوب من حينه، لا كاشفاً عن عدم الوجوب من أصله.

وحيثنذ، فإن قبلنا جريان الاستصحاب في الشبهات الحكميّة - كما هو الصحيح - جرى، وإن منعناه أو قطعنا النظر عنه، فهل تجري البراءة أو أصالة الاشتغال؟ فيه تفصيل.

وتوضيح ذلك: أنّ احتمال مسقطيّة فعل الغير يكون لأحد وجوه ثلاثة:

1

- احتمال كون فعل الغير مستوفياً للغرض المولويّ، فيسقط به التكليف لحصول الملاك.

وهذا الاحتمال يستلزم ثبوتاً كون الوجوب مقيّداً من أوّل الأمر بعدم إتيان

الغير ولو بنحو الشرط المتأخر حينما لم يمكن التكليف بالجامع بين فعل نفسه وفعل غيره، فهذا داخل في الفرض السابق، دون هذا الفرض، وهو فرض الشرط المقارن، وقد عرفت أنه تجري فيه البراءة.

2 - احتمال كون فعل الغير موجباً لسقوط رغبة المولى، لا من باب حصول الملاك، بل من باب أنه يخرج الملاك عن كونه محبوباً للمولى، وهذا طبعاً غير وارد في الشرعيّات عادة. وعلى أي حال، فالحكم فيه هو البراءة، سواء فرض ذلك بنحو الشرط المتأخر أو فرض بنحو الشرط المقارن.

أمّا إذا فرض بنحو الشرط المتأخر، فقد مضى حاله، وعرفت أنه تجري البراءة؛ لأنّ الشكّ في أصل الوجوب ابتداءً، وإن فرض بنحو الشرط المقارن، فالوجوب ابتداءً وإن كان ثابتاً - والمفروض عدم استصحابه - لكن الشكّ الآن في أصل المحبوبيّة والغرض، لا في تحقّقه أو في القدرة على إيجاده.

3

- احتمال كون فعل الغير معذوراً لحصول الغرض وموجباً لامتناعه، فيسقط الخطاب للعجز عن تحصيل الغرض، وعندئذ قد يتصوّر أنّ هذا مجرّئ للاشتغال؛ إذ مع فرض العلم بعدم حصول الملاك بفعل الغير، واحتمال كون فعل الغير معجزاً عن تحصيله، واحتمال عدم كونه معجزاً عنه يُدخل ذلك في باب الشكّ في القدرة، وهو مجرّئ للاشتغال، إلا أنّ الصحيح هنا أيضاً جريان البراءة، إلا في فرض غير موجود في الفقه.

وتوضيح ذلك: أنّه على تقدير كون فعل الغير مفوّتاً للغرض، فهذا تفويت مأذون فيه من قبل المولى فعلياً، ببرهان: أنّ المولى لم يوجب الإسراع في العمل قبل أن يأتي به الغير، فهو الذي جوّز له التأجيل وإن علم بأنّه سوف يأتي به الغير، إذن فحينما أتى به الغير يشكّ هذا العبد: أنّه لو ترك الفعل، فهل يكون هذا تفويتاً للملاك غير مأذون فيه، أو لا يكون هذا تفويتاً للملاك؛ وذلك لعدم فوت الملاك

بفعل الغير، أو لم يصدر منه إلا تفويت ماذون فيه؛ لأنّه قد فات الملاك بتأخيره إلى أن فعل الغير، وكان تأخيره مآذوناً فيه، فهذا شكّ في أصل الإذن والمنع وهو مورد للبراءة⁽¹⁾.

نعم، لو فرضنا الالتزام فقهيّاً بأنّه على تقدير مفوّتيّة فعل الغير يجب عليه البدار وهو فرض غير موجود في الفقه، جرت أصالة الاشتغال؛ إذ هو يعلم بعدم رضا المولى بتفويت الغرض، ويشكّ في قدرته الآن على تحصيل الغرض.

وقد تحصّل بهذا البيان: أنّه في الموارد المتعارفة في الفقه دائماً تجري البراءة لولا استصحاب الوجوب، ولا مجال لما ذكره من أصالة الاشتغال.

1)

(لا يخفى: أنّ هذا أيضاً مرجعه إلى الشرط المتأخّر؛ لأنّ الأمر الوجوبيّ بشيء ما لأجل الملاك المآذون في تفويته لا معنى له، إذن فما دام الملاك على تقدير فعل الغير ولو متأخراً جائز التفويت فأصل الأمر بذّي الملاك مقيد بعدم فعل الغير ولو متأخراً، فالمورد هو مورد البراءة حتّى بناءً على قبول الاستصحاب في الشبهات الحكميّة؛ لأنّ الشكّ بعد فعل الغير في الوجوب أصبح شكّاً سارياً.

التوصليّ بمعنى ما يسقط بالفعل غير الاختياريّ

من نفس المكلف

المسألة الثانية: لو شكّ في سقوط الواجب بالحصّة غير الاختياريّة من فعله، فهل الأصل يقتضي السقوط أو عدمه؟
والكلام فيها أيضاً يقع في مقامين:

الأصل اللفظي:


المقام الأوّل: في تأسيس الأصل اللفظي، فنقول: لو ثبت بقريّة كون المادّة في «اغسل» مثلاً مقيدة بالحصّة الاختياريّة، أمكن الرجوع إلى إطلاق الهيئة لإثبات أنّ وجوب هذه الحصّة ثابت، سواء أتى بالحصّة غير الاختياريّة أو لا، فمقتضى إطلاق الهيئة عدم سقوط التكليف بغير الاختياريّ. وإذا فرض ثبوت الإطلاق للمادّة للجامع بين الحصّتين، ثبت الإجزاء والسقوط بالحصّة غير الاختياريّة؛ لأنّها مصداق للواجب، ولا مجال للتمسك بإطلاق الهيئة لإثبات بقاء الوجوب؛ لأنّ الوجوب الذي هو مفاد الهيئة لا معنى لأن يكون له أثر حتّى مع وجود متعلّقه خارجاً حتّى يرجع إلى إطلاق الهيئة، ومن هنا ينصبّ الكلام على تشخيص إمكان التمسك بإطلاق المادّة وعدمه، فإنّ أمكن التمسك بإطلاقها ثبت الإجزاء، وإن فرضت المادّة مقيدة، انفتح الباب للتمسك بإطلاق الهيئة بعد ذلك.

وعليه نقول: إنّه قد استشكل في التمسك بإطلاق المادّة - بعد وضوح: أنّ المادّة بطبعها الأوّليّ مطلقة؛ إذ هي موضوعة من الناحية اللغويّة للجامع بين الحصّتين دون خصوص الاختياريّة - بعدة إشكالات:


الإشكال الأوّل: ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله، وهو: أنّ الأمر إنّما هو بداعي

الباعثية والمحرّكية، فبقرينة استحالة التحريك نحو غير المقدور يلتزم بأنّ المحرّك إليها هي خصوص الحصّة الاختيارية المقدورة⁽¹⁾.

وهذا الإشكال بهذا التقريب جوابه الصحيح: أنّ الجامع بين الحصّة المقدورة والحصّة غير المقدورة مقدور، وقوله: «اغسل» مثلاً يرجع إلى طلب واحد وتحريك واحد نحو الجامع بنحو صرف الوجود، لا إلى طلبات متعدّدة بعدد أفراد الغسل، بحيث يكون للاختياريّ وجوب ولغير الاختياريّ أيضاً وجوب. نعم، لو أرجعنا في بحث التخيير العقليّ والشرعيّ الأمر بصرف الوجود دائماً إلى التخيير الشرعيّ بمعنى أوامر متعدّدة بالأفراد، كلّ واحد منها مشروط بترك الباقي، لزم الإشكال في المقام، لكن الصحيح: أنّ الأمر بصرف الوجود لا يرجع إلى أوامر متعدّدة مشروطة.

إلّا أنّ السيّد الأستاذ - دامت بركاته - كان يشكل على كلام المحقّق النائينيّ  بوجهين آخرين⁽²⁾:

الوجه الأوّل: أنّ هذا الكلام مبنيّ على مبنى وضع صيغة الأمر للنسبة البعثية، فيقال: إنّ البعث يجب أن يكون نحو أمر مقدور، ولكن على ما حقّقناه من وضع الأمر لاعتبار الفعل على ذمّة المكلف فلا محذور في اعتبار فعل غير مقدور في ذمّته؛ إذ ليس فيه جنبه بعث وتحريك، والعقل يحكم بلزوم الامتثال على القادر دون العاجز⁽³⁾.

(1) راجع أجود التقريرات، ج 1، ص 102 بحسب الطبعة المشتملة على تعليق السيّد الخوئيّ ، وفوائد الأصول، ج 1، ص 143 - 144 بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم.

(2) إضافة إلى ما عرفته من الجواب، فإنّه وارد في المحاضرات، ج 1، ص 149 بحسب طبعة مطبعة الآداب في النجف الأشرف.

(3) راجع أجود التقريرات، ج 1، ص 101، تحت الخطّ بحسب الطبعة المشتملة على تعليق السيّد الخوئيّ.

ويرد عليه: أنّ من الواضح: أنّ نظر المحقّق النائيّ ﷺ ليس إلى المدلول الوضعيّ التصوّريّ لصيغة الأمر الذي قال عنه المشهور: إنّ النسبة البعثيّة، وأنكره السيّد الأستاذ رأساً، وقال: إنّ الأمر وضع ابتداءً للمدلول التصديقيّ، وإنّما نظره إلى المدلول التصديقيّ للأمر الذي هو - على أيّ حال - مطعّم بالتحريك والدفع، سواء كان المدلول التصديقيّ عبارة عن الطلب أو كان عبارة عن اعتبار الفعل في ذمّة المكلف، فإنّه لا يحمل هذا الاعتبار على مجرد لقلقة اللسان، بل يحمل على الاعتبار بداعيّ الدفع والتحريك، والتحريك يجب أن يكون نحو أمر مقدور.

الوجه الثاني: كأنّه نقض على المحقّق النائيّ ﷺ، حيث إنّ ذكر في بحث التزام: أنّ المهمّ وإن لم يبقَ له أمر عند التزامه مع الأهمّ بناءً على بطلان الترتّب، لكننا نحرز بقاء ملاكه بإطلاق الدليل؛ حيث إنّ المادّة كان لها محمولان: الوجوب والملاك، وقد سقط الأوّل يقيناً، ولكن لم يثبت سقوط الثاني، فيبقى إطلاقها بلحاظ الثاني ثابتاً على حاله. فيقول السيّد الأستاذ - دامت بركاته - : إنّ هذا الكلام يسري إلى المقام، فمادّة الغسل مثلاً في «اغسل» كان لها محمولان: الوجوب وهو لا يشمل الحصّة غير الاختيارية حسب الفرض، والملاك وهو يحتمل ثبوته في الحصّة غير الاختيارية، فيتمسك بإطلاقها للحصّة غير الاختيارية بلحاظ الملاك⁽¹⁾.

أقول: إنّ للمحقّق النائيّ ﷺ أن يجيب على هذا النقض بأحد جوابين، وطبعاً ليس المقصود تحميل هذين الجوابين على المحقّق النائيّ ﷺ وإنّما المقصود بيان الأمر الواقع، وأنّ هناك فرقاً بين ما ادّعاه المحقّق النائيّ في المقام وبين باب التزام من وجهين، سواء التزم بهما المحقّق النائيّ أو لا.

(1) المصدر السابق.

الأوّل: أن يقال: إنّ إطلاق المادّة بلحاظ الملاك في المقام يعارض إطلاق الهيئة؛ إذ لو كان الملاك ثابتاً في الحصة غير الاختيارية للزم تقيّد وجوب الحصة الاختيارية بما إذا لم تصدر منه الحصة غير الاختيارية؛ لأنّه بصورها يحصل المطلوب، فيتعارض الإطلاقان ويتساقطان، وتنتهي النوبة إلى الأصل العمليّ، ولا يمكن إثبات سقوط التكليف بالأصل اللفظيّ. وهذا بخلاف باب التزام، فإنّ المهمّ حينما صار مزاحماً للأهمّ وفرض عدم إمكان الترتّب، فإطلاق المادّة يقتضي بقاء الملاك، وإطلاق الهيئة ساقط يقيناً؛ للقطع بعدم الوجوب حسب الفرض.

أمّا هنا فنحتمل بقاء إطلاق الهيئة لعدم القطع بسقوط التكليف عند تحقّق الحصة غير الاختيارية، وهذا الإطلاق معارض لإطلاق المادّة كما عرفت.

الثاني: أن يقال: إنّ المادّة وإن وقعت موضوعاً لمحمولين: الوجوب والملاك، لكن موضوعيتها للملاك في طول موضوعيتها للوجوب، بمعنى: أنّ «افعل» يدلّ بالمطابقة على الوجوب، وبالالتزام على الملاك، ولا إشكال عند الجميع في أنّ الدلالة الالتزامية تابعة للمطابقة وجوداً، بمعنى: أنّ وجودها فرع وجود المطابقة. نعم، وقع النزاع بينهم في أنّ الدلالة الالتزامية هل تتبع المطابقة في الحجّة أيضاً، أو لا؟ والأثر العمليّ يظهر فيما لو كان الظهور المطابقيّ موجوداً ولكنّه سقط عن الحجّة لحصول القطع بخلافه مثلاً. ومختار المحقّق النائينيّ والمحقّق العراقيّ - رحمهما الله - والمشهور بين هذه الطبقة هو عدم التبعية في الحجّة.

وحينئذ نقول: إنّ كلتا الدالتين في باب التزام موجودتان في الأمر بالمهمّ، إلّا أنّ الخطاب بالأهمّ كشف عن بطلان المدلول المطابقيّ، فيجوز التمسك بمدلوله الالتزاميّ على مبنى المحقّق النائينيّ رحمته، بينما فيما نحن فيه لم ينعقد الظهور المطابقيّ؛ لأنّ المدعى للمحقّق النائينيّ أنّ الكاشف عن عدم الوجوب في المقام

قرينة متّصلة على التقييد، وهي عدم إمكان التحريك نحو الحصّة غير الاختيارية، والأمر يدلّ على داعي التحريك، وهو لا يناسب الأمر غير الاختياريّ بالبداهة، فإذا كانت هذه قرينة متّصلة على عدم شمول الوجوب للحصّة غير الاختيارية، فأصل الدلالة المطابقيّة ساقطة لا حجّيتها، ولا إشكال في أنّ الدلالة الالتزامية تابعة للمطابقيّة في الوجود، فهي تسقط أيضاً في المقام.

إذن فالصحيح في الجواب على كلام المحقّق النائيني رحمته الله: أنّه لا موجب لتقييد إطلاق المادّة لإمكان التحريك نحو الجامع بين الحصّة الاختيارية وغير الاختيارية.

الإشكال الثاني: ما ذكره السيّد الأستاذ - دامت بركاته - في المقام من أنّ الإطلاق يستحيل في مبنى المحقّق النائيني رحمته الله إذا استحال التقييد؛ لأنّ الإطلاق هو عدم التقييد فيما من شأنه أن يقيد، وبناءً عليه نقول في المقام: إنّ تقييد الوجوب بالحصّة غير الاختيارية غير معقول، إذن فلا يعقل الإطلاق أيضاً (1).

وهذا الكلام لم يكن يناسب السيّد الأستاذ، فإنّ الإطلاق المطلوب في المقام إنّما هو الإطلاق في مقابل التقييد بالحصّة الاختيارية، فإنّ إطلاق الطبيعة لحصّة عبارة عن عدم تقييدها بما يقابل تلك الحصّة، لا عدم تقييدها بتلك الحصّة، مثلاً لو قال المولى: «أكرم العالم» فانطبق العالم على العالم الهاشميّ ينشأ من عدم تقييده بغير الهاشميّ، وانطبقه على غير الهاشميّ ينشأ من عدم تقييده بالهاشميّ، وفي المقام أيضاً إطلاق المادّة للحصّة غير الاختيارية - وهو المقصود - ينشأ من عدم التقييد بالحصّة الاختيارية، والتقييد بالحصّة الاختيارية معقول، فالإطلاق

(1) راجع المحاضرات للفيّاض، ج 1، ص 150 بحسب طبعة مطبعة الآداب في النجف الأشرف.

المطلوب أيضاً معقول، فكأنّ الإشكال نشأ من تخيّل: أنّ الإطلاق المطلوب يكون في مقابل التقييد بالحصّة غير الاختيارية، بينما ليس الأمر كذلك.

الإشكال الثالث: إشكال اللغوية، حيث يقال: إنّه أيّ أثر لإطلاق المادّة للحصّة غير الاختيارية بعد عدم إمكان الانبعاث نحوها؟!

وهذا الكلام يمكن أن يقال في مقابلة عدّة أشياء:

منها: ما ذكره السيّد الأستاذ - دامت بركاته - :⁽¹⁾ من أنّ فائدة هذا الإطلاق أنّه لو فرض صدفة وقوع الحصّة غير الاختيارية منه، ثبت ببركة إطلاق المادّة الإجزاء والسقوط⁽²⁾. هذا.

وقد تحصّل: أنّ مقتضى إطلاق المادّة هو الشمول للحصّة غير الاختيارية، فمقتضى الأصل اللفظي هو الإجزاء. هذا.

وقد يقال - على تقدير عدم تامة إطلاق المادّة بلحاظ الوجوب - : إمّا بأنّه مع ذلك يكون مقتضى الأصل اللفظي هو السقوط؛ وذلك للتمسك بإطلاق المادّة بلحاظ الملاك، وقد مضى تقريبه وقياسه بباب التزاحم، مع بيان الفارق من وجهين.

وإمّا بأنّه وإن لم يكن الأصل اللفظي مقتضياً للإجزاء والسقوط، لكنّه لا يقتضي أيضاً عدم السقوط؛ وذلك لأنّ تقريب اقتضائه لعدم السقوط بعد فرض اختصاص المادّة بالحصّة الاختيارية هو: أنّ إطلاق الهيئة يقتضي ثبوت الوجوب للحصّة الاختيارية، سواء حصلت الحصّة غير الاختيارية أو لا . ولكن يمكن أن يقال بعدم

(1) نفس المصدر، ص 149.

(2) ومنها: أنّ الإطلاق ليست له مؤونة زائدة حتّى يأتي فيه إشكال اللغوية.

ومنها: أنّه إن كان الإطلاق لا أثر زائد له، فالتقييد أيضاً كذلك، فتخيّر المولى في التقييد أو الإطلاق، فلنفترض أنّه أطلق.

انعقاد هذا الإطلاق في المقام، وتوضيح ذلك: أنّ إطلاق المادّة لأيّ حصّة يوجب بقدره تقييد إطلاق الهيئة، فمثلاً إذا كانت المادّة في «اغسل» شاملة للغسل بماء المطر، لم يدلّ إطلاق الهيئة على بقاء الوجوب حتّى بعد الغسل بماء المطر؛ إذ لا معنى للوجوب حتّى مع تحقّق المتعلّق خارجاً، فكلمّا اتّسعت المادّة تضيّقت الهيئة، وحيث إنّ المادّة تكون مع الهيئة بإطلاقها قرينة متّصلة تمنع عن انعقاد الإطلاق في الهيئة من أصله.

وعليه نقول: إنّنا لو غضضنا النظر عن برهان المحقّق النائيني رحمته المقتضي لتقييد المادّة بالحصّة الاختياريّة، لكان إطلاق المادّة للحصّة غير الاختياريّة هادماً لظهور الهيئة في الإطلاق لما بعد حصول الحصّة غير الاختياريّة، ولكن جاء البرهان المقيّد للطبيعة بالحصّة الاختياريّة، وهذا قرينة عقلية منفصلة، ولو كنّا نعرضه قرينة مرّصلة لانهدم بذلك ظهور الإطلاق في المادّة، فلم يبق مانع عن انعقاد الإطلاق في الهيئة. وأمّا بعد أن كان مقيّداً منفصلاً، إذن فقد انعقد للمادّة إطلاق، وكان هادماً لإطلاق الهيئة، فلم ينعقد للهيئة إطلاق من أوّل الأمر، غاية الأمر: أنّه سقطت حجّة إطلاق المادّة بمقيّد منفصل، وهذا لا يوجب انعقاد إطلاق للهيئة.

هذا إشكال دقيق يستفاد من بعض تحقيقات المحقّق العراقي رحمته (1).

ويرد عليه:

أولاً: أنّ المدّعى لهؤلاء القائلين بسقوط إطلاق المادّة كالمحقّق النائيني رحمته هو: أنّ المقيّد برهان عقليّ، فهو قرينة كالمتمّصل، وهي كون المولى في مقام الباعثيّة والمحرّكيّة مع بدهة استحالة التحريك نحو غير المقدور، وليس برهاناً نظريّاً

(1) راجع نهاية الأفكار، ج 1، ص 207 بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم، تحت الخطّ، نقلاً عن

تقرير الشيخ الأمليّ رحمته لدروس الشيخ العراقيّ رحمته.

وثانياً: النقص بسائر الموارد، من قبيل ما لو قال: «صلّ»، ثمّ قيّد بعد ذلك المادّة باشتراط الطهارة واستقبال القبلة وغير ذلك، بناءً على عدم دخول هذه القيود في نفس المسمّى، ثمّ فعل ما كان فاقداً لأحد هذه الشروط، فشكّ في سقوط الواجب بذلك، أفلا يتمسّك صاحب هذا الوجه بإطلاق الهيئة لإثبات بقاء الوجوب؟

وثالثاً: أنّ دعوى كون إطلاق المادّة مقيداً لإطلاق الهيئة غير صحيحة من أساسها؛ فإنّ الشيء الواجب لا يسقط فعليّة وجوبه بالإتيان به، وإنّما تسقط فعليّة وجوبه بذلك، فقوله مثلاً: «صلّ» يحرك عقلاً نحو صرف الوجود، فإذا وجد صرف الوجود فلا معنى بعد ذلك لتحريكه نحوه، وهذا معناه: سقوطه عن الفاعليّة والتأثير، لا سقوط فعليّة الوجوب، وتفصيل ذلك في محله من بحث الترتّب.

ورابعاً: لو سلّمنا أنّ إطلاق الهيئة يكون مفاده مقيداً، لكن من قال بأنّه مقيدٌ بعدم وقوع المادّة بعنوانها، بأن يكون وجوب الصلاة في «صلّ» مقيداً بعدم الإتيان بالصلاة، ووجوب الغسل في «اغسل» مقيداً بعدم الغسل وهكذا؟ بل هناك قيد عقليّ واحد للكليّ، وهو قيد عدم الامتثال ولو ببرهان استحالة بقاء الوجوب بعد امتثاله، وإطلاق المادّة يوجب تحقّق الامتثال بالحصّة غير الاختياريّة، فيسقط الوجوب. وأمّا إذا قيّد إطلاقها - ولو بمنفصل - بالحصّة الاختياريّة، فلا يحصل الامتثال بالحصّة غير الاختياريّة، فيبقى الوجوب، فالقيد قيد واحد لا يزيد ولا ينقص وهو عدم الامتثال، وقد فرض عدم الامتثال⁽¹⁾.

1)

(وبكلمة أخرى أدقّ: إنّ قيد كلّ أمر ليس هو عدم الإتيان بالمتعلّق المفهوم من الكلام بقيوده المتّصلة فحسب، بل هو عدم الإتيان بما هو متعلّق الأمر واقعاً، فإنّ هذا هو الذي دلّ عليه المقيدّ العقليّ - لو فرض - القائل بأنّ الأمر يسقط بامتثاله.

وعلى أيّ حال، فقد اتّضح: أنّ مقتضى الأصل اللفظيّ هو السقوط؛ لأنّ إطلاق المادّة معقول، ومقتضى إطلاقها تعلّق الوجوب بالجامع بين الحصّتين.

الأصل العمليّ:

المقام الثاني: في الأصل العمليّ، وتحقيقه هو نفس التحقيق في المسألة الأولى، فلو لم يعلم بتعلّق الوجوب بخصوص الحصّة الاختيارية، جرت البراءة عن الخصوصية، ولو علم بذلك وشكّ في تقيّد الوجوب بعدم وقوع غير الاختيارية بنحو الشرط المتأخّر، جرت البراءة، أو بنحو الشرط المقارن، جرى الاستصحاب إن قلنا بجرىان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، وإلاّ جرت البراءة في الفروض الفقهية وفق التفصيل الذي مضى في المسألة الأولى.

المسألة الثالثة: في احتمال كفاية الحصّة المحرّمة. والكلام في ذلك أيضاً يقع في مقامين:

الأصل اللفظي:

المقام الأوّل: في الأصل اللفظي، فلو فرضت الحرمة متعلّقة بنفس العنوان الواجب، كما لو وجب الغسل بعنوانه المطلق، وحرّم الغسل بعنوانه المقيّد بماء دجلة مثلاً، فلا إشكال في أنّ إطلاق المادّة لا يشمل هذه الحصّة حتّى بناءً على جواز اجتماع الأمر والنهي؛ إذ من يقول بالجواز يقول في عنوانين متباينين، لا في مثل المقام، وعندئذ فلو أتى بالحصّة المحرّمة وشكّ في بقاء الوجوب، تمسك بإطلاق الهيئة.

وأما إذا كانت الحصّة المحرّمة لها عنوان آخر كعنوان الغصب، فقد دخل في بحث اجتماع الأمر والنهي. فإن قلنا بالامتناع، لم يشمل إطلاق المادّة الحصّة المحرّمة، فالنتيجة أيضاً هي التمسك بإطلاق الهيئة، وإن قلنا بالجواز، فهل يمكن التمسك بإطلاق المادّة، أو لا؟

بنى في ذلك المحقّق النائيني رحمته الله (1) والسيد الأستاذ - دامت بركاته - (2) على ما هو ظاهر كلماته في هذه المسألة على أنّه: هل يشترط في الواجب أن يكون له

(1) راجع فوائد الأصول، ج 1، ص 144 بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم، وأجود التقريرات، ص

102 بحسب الطبعة المشتملة على تعليق السيد الخوئي رحمته الله.

(2) راجع أجود التقريرات، ج 1، ص 100 و102 بحسب الطبعة الماضية، تحت الخطّ، وراجع أيضاً المحاضرات للفيّاض، ج 2، ص 150 - 151 بحسب طبعة مطبعة الآداب في النجف الأشرف.

حسن فاعليّ مضافاً إلى الحسن الفعليّ، أو لا ؟ فعلى الأوّل لا يعقل وقوع الغسل بالمغصوب مصداقاً للوجوب؛ فإنّه وإن كان الحرام والواجب موجوداً بوجودين بناءً على جواز الاجتماع، لكنّهما موجودان بفاعليّة واحدة وبإيجاد واحد، فليس له حسن فاعليّ، وعلى الثاني لا بأس بإطلاق المادّة، إلّا أنّ المحقّق النائينيّ رحمته اشترط الحسن الفاعليّ، والسيد الأستاذ أنكره.

والصحيح: أنّه بناءً على جواز الاجتماع لا بأس بالتمسك بإطلاق المادّة حتّى بناءً على اشتراط الحسن الفاعليّ؛ وذلك لأنّ القائل بجواز الاجتماع إن قال بذلك على أساس دعوى تعدّد الوجود، فما يكون متعدّداً وجوداً يكون متعدّداً إيجاداً، أو فاعليّة لا محالة، فيثبت الحسن الفاعليّ⁽¹⁾، وإن اعترف بوحدة الوجود، ولكن فرض أنّ هذا الوجود الواحد اجتمع فيه الحسن والقبح، والوجوب والحرمة، إذن فلتكن الفاعليّة الواحدة أيضاً مجمعةً للحسن والقبح في وقت واحد، فأيضاً يثبت الحسن الفاعليّ.

الأصل العمليّ:

المقام الثاني: في تأسيس الأصل العمليّ.

والشكّ هنا يرجع إلى الشكّ في الأقلّ والأكثر، سواء قيل بامتناع اجتماع الأمر والنهي أو جوازه. أمّا على الجواز فواضح؛ لأنّه يعلم بتعلّق الوجوب بالجامع بين الحصّتين، ولا يعلم بتقيّده بخصوص الحصّة المحلّلة، فتجري البراءة. وأمّا على الامتناع فقد يقال: إنّ الشكّ لا يكون في الأقلّ والأكثر، بل في المسقط؛ لأنّ تعلّق الوجوب بالجامع مستحيل، غاية الأمر: أنّه يشكّ في أنّ هذا الوجوب: هل هو مقيد بعدم الإتيان بالحصّة المحرّمة، أو لا ؟ فيكون شكّاً في المسقط بالمعنى الذي

(1) أشار السيّد الخوئيّ رحمته أيضاً إلى هذه النكته بحسب ما ورد في المحاضرات، ج 2، ص 154 بحسب طبعة مطبعة الآداب في النجف الأشرف.

كان في المسألة الأولى والثانية، ويجري فيه ما مضى في المسألة الأولى والثانية في فرض الشك في المسقط.

ولكن التحقيق: أن يقال: إن امتناع الاجتماع وإطلاق المادة إن كان ناظرًا إلى مرحلة الثبوت واستحالة الاجتماع وشمول الإطلاق في عالم الجعل والتشريع للخصّة المحرّمة، كان الشك في المسقط، وسعة الوجوب وضيقة، فكلّ يرجع إلى ما اختاره في الشك في المسقط في المسألتين السابقتين. وأمّا إن كان ناظرًا إلى مرحلة الإثبات، أي: قبل بإمكان تعلّق الوجوب بالجامع بين الخصّتين، إلّا أنّه لم يتمّ الإطلاق اللفظي عليه، فعندئذ ننتهي إلى الأصل العمليّ، ونقول: لعلّ المولى أوجب الجامع بلا قيد، فيكون الشك في الأقلّ والأكثر.

وتحقيق ثبوتية المحذور وإثباتية يأتي - إن شاء الله - في بحث الاجتماع، لكن ملخص الكلام في ذلك: أنّه حينما يكون الأمر بنحو مطلق الوجود كـ «أكرم العالم»، فلا إشكال في استحالة الاجتماع؛ إذ الوجوب انحلاليّ، ولو حرم فرد ووجب، لزم اجتماع الضدين؛ للتضادّ بين الوجوب والحرمة. وأمّا إذا كان بنحو صرف الوجود، فلا يوجد محذور من ناحية التضادّ؛ إذ الوجوب قائم بصرف الطبيعة، ولا يسري إلى الأفراد كما برهن عليه في بحث الاجتماع، فإذا ثبتت الحرمة على الفرد، لم يجتمع الوجوب والحرمة على موضوع واحد، ويبقى محذور إثباتيّ وهو أن يقال: إنّ الدليل الدالّ على إيجاب الجامع بنحو صرف الوجود يدلّ بالدلالة الالتزامية العرفية لا العقلية على الترخيص في تطبيق الجامع على تمام أفرادها، وهذا ينافي الحرمة، وعليه فيقع فيما نحن فيه الشك في تعلّق الوجوب بالجامع أو الخصّة، فيكون الشك بين الأقلّ والأكثر، وتجري البراءة.

نعم، من قال بالامتناع بتوهم محذور ثبوتيّ، وهو التضادّ كالمحقق الخراسانيّ رحمته الله، لا الإثباتيّ فقط يرجع الشك على مبناه إلى الشك في المسقط، ويكون الكلام فيه هو الكلام في الشك في المسقط في المسألتين السابقتين.

التعبدي والتوصلي بمعنى اعتبار قصد

القربة وعدمه

المسألة الرابعة: فيما هو مقتضى الأصل اللفظي والعملي في الواجب التعبدي والتوصلي، بمعنى: ما يعتبر في مقام الفراغ عن عهده قصد القربة، وما لا يعتبر فيه ذلك.

وقبل الدخول في البحث عن ذلك ينبغي أن نعرف بالتفصيل حدود الفارق بين التعبدي والتوصلي بهذا المعنى، وبهذا الصدد تذكر وجوه عديدة لتصوير الفرق بينهما يجمعها ما ذكرناه من اعتبار قصد القربة في الخروج عن عهده وعدمه، فهذا المعنى الإجمالي محفوظ على كل حال، ولكن يتكلم في تفصيل ذلك وتحديده:

الوجه الأول للفرق بين التعبدي والتوصلي

الوجه الأول: أن التعبدي ما كان الأمر فيه متعلقاً بالفعل مع قصد القربة، والتوصلي ما لم يؤخذ قصد القربة في متعلقه.

وفي تحقيق حال هذا الوجه وقع كلام، حيث ذهب مشهور المحققين المتأخرين إلى استحالة أخذ قصد القربة في متعلق الأمر. والكلام في ذلك يقع في مقامين:

الأول: في قصد القربة بمعنى قصد نفس هذا الأمر.

والثاني: في سائر القصد القربة كقصد الملاك.

أخذ قصد القربة بمعنى قصد الامتثال:

أمّا المقام الأول: ففي تحقيق حال قصد امتثال نفس هذا الأمر، وأنه هل يمكن أخذه في متعلق الأمر، أو لا؟

المعروف بين المحققين عدم إمكانه، وقد برهن على ذلك بعدة بيانات لا حاجة إلى استعراض تمامها؛ لأنّ جملة منها: إمّا تكرار، أو لا تستحقّ التعرّض، فتعرّض إلى جملة من البيانات التي تتحصّل من كلماتهم في المقام:

الأوّل: ما يظهر من عبارة الكفاية⁽¹⁾، حيث يقول: ما لا يكاد يتأتّى إلّا من قبل الأمر لا يمكن أن يؤخذ في متعلّق الأمر. وحاصل هذا البيان لزوم الدور والتهافت؛ لأنّ قصد امتثال الأمر - بحسب طبعه - متأخّر رتبة عن الأمر؛ إذ لا يعقل وجوده إلّا بعد فرض أمر، فلو كان مأخوذاً في متعلّقه، للزم كونه بلحاظ آخر أسبق رتبة من الأمر؛ لأنّ متعلّق الأمر أسبق رتبة من الأمر، وهذه الأسبقيّة ثابتة على كلّ حال وإن كان هناك اختلاف في تفسيرها وتكييفها؛ فإنّه إن قيل بأنّ الأمر مع متعلّقه موجودان بوجودين، كان تأخّره عنه تأخّراً وجودياً بلحاظ الرتبة من باب تأخّر العارض عن معروضه؛ لأنّ نسبة الأمر حينئذ إلى متعلّقه نسبة العرض إلى محلّه مثلاً، وإن قيل: إنّ الأمر مع متعلّقه، وكذلك الإرادة مع متعلّقتها، والحبّ مع متعلّقه ونحو ذلك موجودان بوجود واحد في أفق نفس الأمر، أو المرید والمحبّ، إذن فالأمر ليس متأخّراً عن متعلّقه بالوجود رتبةً، لكنّه متأخّر عنه بالطبع على حدّ تأخّر زيد عن الإنسان بالطبع، فمع أنّ زيدا والإنسان موجودان بوجود واحد تكون الإنسانيّة متقدّمة على زيد بالطبع؛ فإنّ الميزان في التقدّم بالطبع أنّه كلّما كان للمتأخّر وجود فللمتقدّم وجود، دون العكس، فكّلما كان لزيد وجود كان للإنسانيّة وجود، بينما يمكن فرض وجود الإنسانيّة في ضمن غير زيد. وفي المقام كلّما كان للأمر بالصلاة مثلاً وجود، فللصلاة وجود في أفق نفس الأمر، دون العكس؛ إذ قد يتصوّر الصلاة ولا يأمر بها.

(1) ج 1، ص 109 بحسب طبعة المشكيني.

وعلى أيّ حال، فسواء قيل بالسبق الوجوديّ أو بالسبق الطبيعيّ
فالمتعلّق أسبق - على أيّ حال - من الأمر، فلزم كونه متأخراً
ومتقدّماً، وهذا محال.

وهذا الإشكال بهذا البيان واضح الاندفاع؛ إذ يكفي في دفعه قبل أن نتعرّق أكثر فأكثر
في البحث أن يقال: إنّ المتأخّر غير المتقدّم؛ فإنّ قصد امتثال الأمر يتوقّف بوجوده
الخارجيّ على الأمر، والأمر يتوقّف على الوجود الذهنيّ لقصد امتثال الأمر في أفق
ذهن الحاكم، فلا يمكن تتميم الاستحالة بمثل هذا البيان.

الثاني: أن يقال: إنّ قصد امتثال الأمر إذا أخذ في متعلّق الأمر، لزم الدور؛ إذ كلّ أمر
مشروط بالقدرة على متعلّقه، فهو متأخّر عن القدرة على متعلّقه تأخّر المشروط عن
شرطه؛ لاستحالة التكليف بغير المقدور، فلو فرض: أنّه أخذ في متعلّقه، كان الأمر
بالصلاة مثلاً المقيدة بقصد الامتثال مشروطاً بالقدرة على الصلاة بقصد الامتثال،
والمكلف لا يقدر على ذلك إلا بعد الأمر، فهذه القدرة متوقّفة على الأمر؛ لأنّها تنشأ
منه، فقد توقّف كلّ منهما على الآخر، فلزم الدور.

وهذا البيان قد يكون أحسن من السابق، ولكن مع ذلك لا يرجع إلى محصل؛ وذلك
لأنّنا نسلم الآن قبل أن نتعرّق أكثر فأكثر أنّ القدرة على قصد امتثال الأمر متوقّفة
على الأمر، لكن لا نسلم أنّ الأمر يتوقّف على القدرة؛ فإنّ دليل اشتراط القدرة هو
العقل الحاكم باستحالة التكليف بغير المقدور، والعقل لا يحكم بذلك إذا كان نفس
التكليف والأمر موجداً للقدرة، فلو فرض: أنّ أمر المولى للمشلول يوجد تكويناً
استيناسه بحيث يبرأ من الشلل، فلا بأس بأن يقول له: «قم»، ولا يكون الأمر أمراً
إجرائياً للعبد، فالميزان في اشتراط التكليف بالقدرة إنّما هو عدم الإحراجيّة من قبل
الأمر، ويكفي في عدم الإحراج نشوء القدرة من الأمر، وبهذا يرتفع الدور؛ لأنّ القدرة
متأخّرة عن الأمر تأخّر المعلول عن علّته مثلاً، لكن الأمر ليس متأخراً عن القدرة تأخّر
المشروط عن شرطه، وإنّما هو متأخّر عن

إمكان حصول القدرة بالأمر وقت العمل، أي: عن قضيّة شرطية، وهي: أنه لو أمر، لكان قادراً وقت العمل، وهذا مطلب واقعيّ ثابت قبل الأمر.

وهذا الذي ذكرناه غير ما يقال: من أنّ الأمر يشترط فيه القدرة وقت العمل، فإنّ هذا لا يدفع إشكال الدور؛ لأنّه إن فرض الأمر مشروطاً بالقدرة في وقت العمل، قلنا: إنّ القدرة في وقت العمل أيضاً مشروطة بالأمر، وهذا دور، وإتّما الجواب هو أن نقول: إنّ الأمر ليس متوقّفاً ولا مشروطاً بالقدرة، لا حينه ولا وقت العمل، بل مشروط بإمكان القدرة بالمعنى الذي عرفت، وبرهان الاشتراط إنّما هو حكم العقل، والعقل لا يأبى عن تكليف العاجز إذا كان نفس التكليف موجّباً لزوال العجز.

الثالث: أن يقال: إنّ الأمر إذا تعلّق بالفعل بقصد امتثال الأمر، أصبح المكلف عاجزاً عن الفعل بقصد الامتثال، فيكون أمراً بغير المقدور؛ وذلك لأنّ ذات الفعل غير متعلّق للأمر، فكيف يستطيع أن يأتي به بقصد الأمر، وإتّما الأمر تعلّق بمجموع الفعل وقصد الامتثال بنحو التركيب أو التقييد.

وهناك جواب مشهور عن هذا الإشكال، وهو: أنّ ذات الفعل وإن لم يكن متعلّقاً للأمر الاستقلاليّ، لكنّه قد نال أمراً ضمّنيّاً وحصّةً من الأمر بلحاظه جزءاً من المجموع المأمور به، حيث إنّ الأمر الاستقلاليّ الواحد ينحلّ إلى أوامر ضمّنيّة بعدد الأجزاء والقيود، فيصحّ أن يؤتى به بقصد امتثال ذلك الأمر الضمنيّ، وفي سائر الموارد لا يمكن قصد امتثال أمر ضمّنيّ مستقلاًّ في جزء من الأجزاء، لكن في خصوص المقام يمكن ذلك؛ لكون نفس هذا القصد محققاً للجزء أو القيد الآخر⁽¹⁾، فيتمّ العمل.

1)

(وبكلمة أخرى: إنّ الأمر إذا تعلّق بشيء مركّب، وكان الإنسان له داع آخر إلى أحد جزئيه، فقد يدعو ذلك الأمر إلى الجزء الآخر ولو فرض عدم داعيته إلى الكلّ،

فمثلاً لو كان مطلوب المولى هو أن يسافر العبد إلى الهند ويفعل فعلاً معيّناً في الهند، فقد لا يكون هذا محرّكاً للعبد إلى السفر إلى الهند والإتيان بالفعل المعين، لكن لو صار له بوجه من الوجوه داع للروح إلى الهند، فقد يدعو الأمر المتعلّق بالمجموع المركّب من الروح للهند والفعل المعين إلى أن يفعل ذلك الفعل، وليس معنى داعويّة الأمر الضمنيّ - في الحقيقة - إلاّ داعويّة الأمر الاستقلاليّ إلى جزء من أجزاء الواجب.

ويمكن أن يعترض على هذا الجواب بإشكالين:

الإشكال الأوّل: أنّ هذا الجواب مبنيّ على القول بأنّ الأمر الاستقلاليّ الواحد المتعلّق بالمقيّد أو المركّب ينحلّ إلى حصص وقطع ضمنيّة، من قبيل انحلال البياض على الورقة بتقطّع الورقة مثلاً، لكن هذا الانحلال غير صحيح؛ لأنّ المقيّد أو المركّب لا يكون متعلّقاً لأمر استقلاليّ واحد، إلّا إذا لبس ثوب الوحدة ولو في عالم الذهن والاعتبار، وأفق ثبوت الحكم وعروضه؛ إذ لو كان في ذلك الأفق متعدّداً لم يعقل عروض حكم واحد عليه، وإذا لبس ثوب الوحدة في ذلك الأفق بوجه من الوجوه، فلا معنى لانحلال ذلك الحكم الواحد.

وفيه: أنّ القائل بالانحلال لا يقول بتعدّد حصص الوجوب بلحاظ أفق الاعتبار والصورة الذهنيّة، بل بلحاظ محكيّها. وتوضيحه: أنّ الصورة الذهنيّة التي فرضت واحدة إنّما صارت معروضة للحكم بلحاظ فنائها في الخارج، بدهاءة: أنّ المولى لا يوجب علينا صورته الذهنيّة بما هي، فالمولى إنّما يوجب تلك الصورة باعتباره يراها كأنّها العمل الخارجي، وبهذا النظر يُرى - لا محالة - أنّ لها قطعاً وأجزاء، فهي وإن فرض عروض ثوب الوحدة عليها في عالم الذهن والاعتبار، فاستطاعت أن تقبل حكماً واحداً، ولكن في نفس الوقت إنّما أوجبها المولى

بلحاظ أنّها تُرى كأثبات العمل المركّب الخارجي، فهي بلحاظ المحكيّ
والمكشوف متعدّدة، وحيث إنّها كانت معروضة للوجوب بلحاظ
المكشوف فهذا اللحاظ ينسب للوجوب، ويتعدّد وينحلّ بانحلال معروضه تبعاً، ولهذا
يسمّى بالانحلال لا بالتعدّد، حيث إنّّه لا يتعدّد حقيقةً، وإنّما ينحلّ بلحاظ المعروض
بالعرض.

الإشكال الثاني: أنّ هذا الأمر الضمنيّ الذي يقصد امتثاله، والذي فرض أنّه متعلّق
بذات الصلاة مثلاً: هل هو متعلّق بالصلاة المطلقة، أو متعلّق بالصلاة المقيّدة، أو
متعلّق بالصلاة المهملة؟

أمّا الأوّل فهو غير معقول؛ لأنّ الواجب الضمنيّ إذا كانت هي الصلاة المطلقة، كان
معنى ذلك تحقّق الواجب الضمنيّ في ضمن غير المجموع؛ لأنّ المطلق ينطبق على
الجزء الموجود لا في ضمن المجموع، وهذا خلف قانون الارتباط بين الواجبات
الضمنيّة.

وأمّا الثاني فهو يعني: أنّ ذات الصلاة إذن لا أمر لها كي يُقصد، إلّا أن يحلّ الأمر مرّة
أخرى بدعوى: أنّ متعلّقه وهو الضمنيّ المقيّد ينحلّ - بحسب الحقيقة - إلى تقيّد
وذات المقيّد، فأصبح مركّباً، فأيضاً له أمران: أمر ضمنيّ بالتقيّد وأمر ضمنيّ بذات
المقيّد، فننقل الكلام إلى الأمر المتعلّق بذات المقيّد، لنرى: هل تعلّق بذات المقيّد
المطلق، أو بذات المقيّد المقيّد بالتقيّد، وهكذا، فيلزم التسلسل.

وأمّا الثالث وهو فرض تعلّق الأمر الضمنيّ بالصلاة المهملة، فهو لا يرد عليه عدم
معقوليّة الإهمال في عالم الثبوت على أساس أنّ المولى لا يعقل أن لا يعرف ماذا
صنع، فهو: إمّا يريد المطلق، أو يريد المقيّد، فإنّ الجواب على ذلك هنا هو: أنّه ليس
المراد هو الإهمال بلحاظ الواقع كليّةً، فإنّ المولى لم يهمل بحسب الواقع إذا ضمّ
إلى هذا الوجوب الضمنيّ الوجوب الضمنيّ للجزء الآخر مثلاً. وبكلمة أخرى: إنّ
الوجوب النفسيّ الاستقلاليّ مقيّد لا محالة؛ إذ أخذ فيه كلّ القيود والأجزاء،

فالمولى ليس مُهملاً، بل المراد هو الإهمال بلحاظ مرتبة من مراتب الواقع، إلا أنه يرد عليه: أن المهمل في قوة الجزئية والمقيدة، فيعود الإشكال، ولا يمكنه قصد الأمر بذات الصلاة؛ لأن قصد الأمر بذات الصلاة يتوقف على انطباق الواجب عليها، والواجب المهمل لا ينطبق على ذات الصلاة، بل ينطبق على المقيد فحسب.

إلا أن هذا الإشكال لا يرد على مبانينا في بحث الإطلاق والتقيد؛ حيث إننا نبنى هناك على أن المهمل في قوة المطلق لا المقيد، وسمينا ذلك بالإطلاق الذاتي، والمهمل إنما تكون جزئية في القضايا التصديقية، وأما المتصور المهمل فهو في قوة المطلق، وقلنا: إن مقدمات الحكمة دائماً تثبت هذا المهمل الجامع بين المطلق والمقيد المسمى باللابشرط المقسمي، وهذا لا يلزم منه خرق قانون الضمنية والارتباط، فإن ذلك إنما يكون لو التزمنا بالإطلاق اللحاظي، بأن يقول مثلاً: الواجب هو الركوع سواء سجدت أو لا، فهذا يرفض دخل القيد، فهذا ينافي الضمنية والارتباط. وأما الإطلاق الذاتي الذي يكفي فيه الإهمال فلا ينافي الضمنية.

وقد تحصل: أنه يمكن الإتيان بذات الصلاة بلحاظ قصد امتثال الأمر الضمني المتعلق بذات الصلاة، فالجواب المشهور عن هذا البيان الثالث صحيح.

نعم، أصل هذا البيان لا محصل له؛ إذ أي آية أو رواية وردت تقول: إن قصد امتثال الأمر لا يكون إلا إذا تعلق به الأمر، بل قصد امتثال الأمر يتمشى في كل شيء لا يتم امتثال الأمر إلا به، ولذا يمكن في المقدمة قصد امتثال أمر ذي المقدمة، ومن البديهي في المقام أن المكلف لا يمكنه أن يمتثل الأمر المتعلق بالصلاة بقصد الامتثال بدون أن يأتي بالصلاة، فكل هذا الصوضاء زوبعة في فنجان نشأ بتخيّل أنه لابد من فرض تعلق الأمر بالدقة بما يؤتى به بقصد امتثال الأمر.

الرابع - وهو أجود ما أُفيد لإثبات الاستحالة - : ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله من لزوم الدور، لكن لا بلحاظ متعلّق الأمر كما في الوجه الأوّل، بل بلحاظ متعلّق المتعلّق المصطلح عليه عند المحقق النائيني رحمته الله بالموضوع. وتوضيح ذلك ببيان مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: أنّ الأحكام الشرعيّة لها متعلّقات وهي الأفعال التي يكون الحكم الشرعيّ مقتضياً لإيجادها، أو الزجر عنها، كالصلاة في «صلّى»، وشرب الخمر في «لا تشرب الخمر»، ومتعلّق المتعلّقات وهي الأشياء الخارجيّة التي يتعلّق بها المتعلّق الأوّل للحكم، كالخمر في «لا تشرب الخمر»، وكالوقت والقبلة في «صلّى في الوقت، وإلى القبلة» وكالعقد في «يجب الوفاء بالعقد» وغير ذلك، وهذا ما يسمّى بالموضوع. والموضوع يؤخذ دائماً شرطاً للحكم وقيداً فيه، وحيث إنّ الحكم يؤخذ بنحو القضيّة الحقيقيّة، وشرط القضيّة الحقيقيّة يؤخذ مفروض الوجود، فالموضوع دائماً يرجع إلى الشرط المفروض الوجود، فمعنى «يحرم شرب الخمر»: إذا وجد خمر حرم شربه، ومعنى «صلّى في الوقت، وإلى القبلة»: إذا وجد الوقت والقبلة، صلّى فيه وإليها، ومعنى «أوفوا بالعقود»: إذا وجد العقد وجب الوفاء به، وهكذا. ونتيجة ذلك: أنّ فعليّة الحكم تابعة لفعليّة الموضوع؛ لأنّ المشروط عدم عند عدم شرطه، والمفروض: أنّ هذه الموضوعات أخذت شرائط، وفرض وجودها عند الحكم، ففعليّة الحكم تتبع فعليّتها ووجودها خارجاً، فوجود الموضوع سابق رتبة على فعليّة الحكم، هذا بلحاظ عالم الفعليّة.

وأما بلحاظ عالم الجعل، فحيث إنّ الحاكم أناط حكمه بفرض هذه الشرائط والموضوعات، قلنا: إنّ هذا وإن لم يكن معناه وجود تلك الموضوعات خارجاً، لكن الحاكم يرى في أفق هذا الفرض بالنظر الطريقيّ أنّه عين المفروض، فيرى الحكم متأخراً عن وجود المفروض خارجاً. فهنا سبقان رتبيّان: سبق رتبيّ

خارجي في عالم الفعلية، وهو سبق وجود الموضوع على فعلية الحكم ووجوده خارجاً، وسبق رتبتي بحسب النظر التصوري للمولى، وهو سبق وجود الموضوع على أصل جعل الحكم في أفق الجعل والفرض؛ حيث إن المولى يفرضه ويرتب عليه الحكم، هذا حال الموضوع. وأمّا المتعلق فليس سابقاً على الحكم، كيف وهو من تبعات نفس الحكم.

المقدمة الثانية: هي تطبيق لما أفيد في المقدمة الأولى على ما نحن فيه. وتوضيح ذلك: أنّ قصد الأمر في الأوامر القربية - إذا تعلّق الأمر بالفعل بقصد الأمر - يكون متعلقاً للأمر، ونسبته إلى الأمر كنسبة الركوع والسجود إليه، ونفس الأمر متعلق للمتعلق، ونسبته إلى الأمر كنسبة القبلة والوقت إليه؛ لأنّه تعلّق به قصد الأمر الذي تعلّق به الأمر، إذن فنطبّق الكبرى التي عرفتها في المقدمة الأولى على ذلك، ونقول: إنّ نفس الأمر يجب أن يأخذه المولى مفروغاً عنه ومفروض الوجود كما في الوقت والقبلة، فيرجع قوله: «صلّ بقصد الأمر» إلى قوله: «إن وجد أمر فصلّ بقصد الأمر» كما كان يرجع قوله: «صلّ في الوقت وإلى القبلة» إلى قوله: «إن وجد الوقت والقبلة، فصلّ في الوقت وإلى القبلة»، ويلزم من ذلك التهافت في عالم الفعلية والجعل:

أمّا بلحاظ عالم الفعلية فلا تآقنا: إنّ فعلية الحكم تابعة لفعلية موضوعه، ففعلية الأمر بالوفاء بالعقد تابعة لفعلية موضوعه وهو العقد، فيلزم في المقام أن تكون أيضاً فعلية الأمر تابعة لفعلية موضوعه وهو الأمر، أي: أنّ فعلية الشيء تابعة لفعلية نفسه، وهذا غير معقول⁽¹⁾.

(1) وهذا بعد الالتفات إلى أنّه يقصد بقصد الأمر: قصد الأمر الفعلي، أي: الأمر

المتوجّه إلى الشخص، لا مجرد وجود الأمر في مرحلة الجعل، فلا يقال: إنّ فعلية الأمر توقفت على وجود الأمر وجعله، ولا عيب في ذلك؛ فإنّه يقال: إنّ الأمر تعلّق بالصلاة بقصد الأمر الفعلي، لا الصلاة بقصد الأمر الجعلي ولو غير المتوجّه إلى الشخص، وغير الفعلي في حقه، إذن فقد أخذ في موضوع الأمر الأمر الفعلي، وهذا يعني: توقّف الأمر الفعلي على الأمر الفعلي.

وأما بلحاظ عالم الجعل، فلأنّ المولى يرى في أفق الجعل وبالنظر التصوّري أنّ حكمه كأنّه بعد موضوعه، فهنا أيضاً يرى كأنّ أمره بعد أمره، ويقول: إذا كان أمري موجوداً فأمرى موجود، وهذا لا معنى له.

هذا ما أفاده المحقّق النائيني رحمته في المقام. وتمام النكتة فيه: أنّ الأمر أصبح متعلّق المتعلّق، ومتعلّق المتعلّق قيد، فيكون قيداً لنفسه⁽¹⁾.

وأجاب السيّد الأستاذ - دامت بركاته - عن ذلك بما يرجع حاصله إلى إنكار المقدّمة الأولى، فلا برهان على أنّ متعلّق المتعلّق يجب أن يؤخذ دائماً مفروض الوجود في مقام جعل الحكم، وإّما أخذه كذلك بحيث يرجع إلى قضيّة شرطية ملاكه أحد أمرين: إمّا ملاك إثباتي، أو ملاك ثبوتي.

أمّا الملاك الإثباتي فهو الاستظهار العرفي، فمثلاً العرف لا يفهم من (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) أنّه يجب عليه أن يحدث عقداً لكي يفي به، ويستظهر أنّ المولى لا يريد

(1) راجع فوائد الأصول، ج 1، ص 145 - 150 بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم، وراجع أجود

التقريرات، ج 1، ص 104 - 108 بحسب الطبعة المشتملة على تعليق السيّد الخوئي رحمته.

والشيخ النائيني رحمته يدّعي لزوم الدور بلحاظ عالم الجعل، وعالم الفعلية، وعالم الامثال، فراجع.

متعلّق المتعلّق، وأتّه ليس من مقدّمات الواجب، بل من مقدّمات الوجوب، فهذا الاستظهار العرفيّ قرينة على أنّ العقد أخذ مفروض الوجود وقيداً للوجوب، ورجع الكلام إلى قضية شرطية، وهي: أنّه لو وجد عقد لوجب الوفاء به.

وأما الملاك الثبوتيّ فهو فيما لو كان متعلّق المتعلّق أمراً غير اختياريّ للمكلف، فلو كان كذلك لم يكن بدّ من أخذه مفروض الوجود؛ إذ لو لم يفرض وجوده، ولم يقيد الوجوب به، للزم إطلاق الوجوب لفرض عدمه مع أنّه لا يقدر عليه، فمثلاً قوله: «صلِّ في الزوال» لو لم يفرض الزوال قيداً للوجوب، كان معناه: صلِّ في الزوال سواء وجد زوال أم لا، بينما هو لا يقدر على ذلك إذا لم يوجد الزوال.

وأما إذا لم يوجد شيء من الملاكين، فلا موجب لفرض أخذ الموضوع مفروض الوجود كما هو الحال في النواهي، كقوله: «لا تشرب الخمر»، فإنّ العرف لا يستظهر من ذلك أنّ الحكم منوط بتحقق الموضوع، ولذا يفهم من «لا تشرب الخمر» حرمة شرب الخمر ولو قبل وجوده، ولا محذور عقليّ في ذلك، وهو لزوم التكليف بغير المقدور الذي كان عبارة عن الملاك الثاني، وحينئذ نأتي في المقام ونقول: إنّ قوله: «صلِّ بقصد الأمر» لا يوجد فيه شيء من الملاكين؛ فإنّ قوله: «صلِّ بقصد الأمر» ليس ظاهراً في انتظار وجود الأمر، والأمر وإن كان غير اختياريّ لكنّه يوجد بنفس هذا الخطاب، فلا يلزم من عدم أخذه قيداً محذور؛ إذ بعدمه يكون أصل الخطاب معدوماً، فلا يلزم التكليف بغير المقدور، بينما في قوله: «صلِّ في الوقت وإلى القبلة» ليس الخطاب بنفسه موجداً للوقت والقبلة، إذن ففي المقام لا يلزم دور ولا تهافت، لا في مقام المجعول ولا في مقام الجعل⁽¹⁾.

(1) راجع أجود التقريرات، ج 1 المعلّق عليه من قبل السيّد الخوئيّ، ص 106-107، وراجع محاضرات الفيّاض، ج 1، ص 158 - 161.

هذا ما أفاده السيّد الأستاذ - دامت بركاته - في مقام الإيراد على كلام أستاذه.

والتحقيق: هو استحالة أخذ قصد الأمر في متعلّق الأمر؛ لوجوه يمكن أن يجعل بعضها تميمياً وتوجيهاً لبعض الوجوه المتقدّمة، وبعضها دليلاً مستقلاً:

الوجه الأوّل: يمكن أن يجعل إصلاحاً وتنقيحاً لما أفاده المحقّق النائيني رحمته، حيث إنّه ذكر: أنّ الأمر إذا أخذ قيداً في متعلّق الأمر، وجب أخذه مفروض الوجود، وأخذه مفروض الوجود يوجب التهافت والدور، وعرفت: أنّ السيّد الأستاذ - دامت بركاته - ناقش في ذلك بعدم لزوم أخذ الأمر مفروض الوجود؛ لأنّ ذلك: إمّا يكون بملاك استظهار عرفيٍّ وهو غير موجود في المقام، أو بملاك لزوم محذور عقليٍّ لو لم يؤخذ مفروض الوجود، وهو لزوم التكليف بغير المقدور، وهذا الملاك موجود في كلّ ما أخذ قيداً لمتعلّق الأمر وكان خارجاً عن قدرة المكلف، إلّا في مورد واحد، وهو ما إذا كان نفس الأمر متكفلاً لإيجاد ذلك الشيء، فهو - دامت بركاته - يعترف بتماميّة الملاك في الموضوعات غير الداخلة تحت القدرة حينما لا يكون نفس الأمر متكفلاً لإيجادها، وإنّما يستثني خصوص ما يتكفله نفس الأمر بإيجاده، فلو كان مثلاً أمر المولى بالصلاة في الوقت محرّكاً للفلك وموجداً للزوال، لم يلزم أخذ الزوال شرطاً للوجوب ومفروض الوجود، وحيث إنّه في المقام يكون الموضوع نفس الأمر، فإذا أمر المولى بالصلاة بقصد الأمر، كفى ذلك بنفسه في وجود الموضوع، فلا حاجة إلى أخذه شرطاً للوجوب.

وهنا بالإمكان أن ندخل تعديلاً على كلام المحقّق النائيني رحمته لكي لا يرد عليه إشكال السيّد الأستاذ، وذلك بأن يقال: إنّ الخطاب وإن كان بنفسه متكفلاً لوجود الأمر، لكن وجود الأمر وحده لا يكفي في إمكانيّة صدور الصلاة من العبد بقصد الأمر، بل يتوقّف إمكان ذلك على وصول هذا الأمر ولو بأدنى مراتب الوصول، وهو الوصول الاحتمالي؛ إذ لو لم يصل الأمر ولو احتمالاً، فمعنى ذلك: أنّه يعتقد

عدم الأمر، وحينئذ لا يمكنه أن يصلّي بقصد الأمر، إلّا على نحو التشريع الذي هو حرام وقبيح، فإمكان فعل الصلاة بقصد الأمر بوجه معقول لا يرجع إلى التشريع المحرّم والقبيح موقوف على وصول الأمر ولو احتمالاً، ووصول الأمر شيء غير اختياري⁽¹⁾ كنفس الأمر، ولا يتكفّله نفس الخطاب، فينطبق عليه نفس القاعدة التي اعترف بها السيّد الأستاذ، وهي لابدئية أخذه شرطاً للوجوب وقيداً مفروض الوجود؛ لكونه أمراً غير مقدور، وعدم تكفّل الخطاب بوجوده؛ لأنّ من الواضح: أنّ نفس الخطاب المجعول على نحو القضية الحقيقيّة لا يكفل وصول الأمر. نعم، لو كان الأمر مجعولاً بنحو القضية الخارجيّة الجزئية بأن يتوجّه المولى إلى شخص بعينه (وكان جيّد السمع)، فقال له: «صلّ بقصد الأمر»، كان المولى متكفّلاً بإيجاد الأمر وإيصاله، فلا حاجة إلى أخذ قيد الوصول في الموضوع، أمّا حينما لا يكون الأمر كذلك كما في خطاباتنا الشرعيّة، فلا بدّ من أخذ قيد الوصول في الموضوع، فيرجع قوله: «صلّ بقصد الأمر» إلى قوله: «إذا وصل إليك الأمر، فصلّ بقصد الأمر».

وعندئذ نضمّ إلى ذلك ما تنقّح في بحث القطع: من أنّه يستحيل أخذ وصول الحكم في موضوع شخص ذلك الحكم كما يستحيل أخذ نفس الحكم في موضوع شخصه، واستحالة أخذ وصول الحكم في موضوع شخص ذلك الحكم مسلّمة عند القائل بامتناع الأمر بالصلاة بقصد الأمر والقائل بجوازه، فيقال مثلاً: إنّّه لو أخذ وصول الحكم في موضوعه لزم التهافت؛ لأنّ الحكم بمقتضى كونه مقيداً بوصول نفسه متأخّر رتبة عن وصول نفسه، وبما أنّ الوصول وصول له، وانكشف له، وهو

1)

(ولو في بعض الصور، كمن يعيش بعيداً عن الأجواء الدينيّة، ولا يمكنه الاقتراب والتسبّب إلى وصول الأمر إليه.

في طول المنكشف، كان متأخراً عن الحكم (1).

وبهذا يتبرهن استحالة أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر، فليكن هذا توضيحاً أو تنقيحاً لكلام المحقق النائيني رحمته الله، غاية الفرق: أنّ المحقق النائيني كان يقول: إنّ تعلق الأمر بالصلاة بقصد الأمر يتوقف على أن يكون قصد الأمر مأخوذاً في موضوعه، ونحن نقول: إنّّه يتوقف على أن يكون وصول الأمر مأخوذاً في موضوعه.

الوجه الثاني: ما يمكن جعله تكميماً للوجه الأول من الوجوه المتقدمة الذي كان يقول: إنّ قصد الأمر يكون في طول الأمر، فلو تعلق به الأمر لكان متقدماً عليه، وهذا تهافت. وقد مضى الإشكال عليه بأنّ قصد الأمر الذي يتوقف على الأمر عبارة عن الوجود الخارجي لقصد الأمر، وما يكون معروضاً للأمر في أفق ذهن الأمر إنّما هو عنوان قصد الأمر ووجوده الذهني، فلا تهافت.

إلا أنّنا نضيف هنا نكتة على ذلك الوجه ليتمّ الدليل من دون أن يرد عليه ذلك الإشكال، وذلك بأن نقول: إنّ الأمر وإن كان في أفق ذهن الأمر معروضاً في الحقيقة على عنوان قصد الأمر، لا على واقعه ومعنونه الذي يكون في طول الأمر، إلا أنّ الأمر إنّما أمر بذلك العنوان لأنّه يراه بنظره التصوريّ في أفق الأمر نفس المعنون وفانياً فيه، ولو لم يكن يراه نفس المعنون لما أحبّه، ولما أمر به، فبلحاظ هذا النظر الذي به يأمر يقع التهافت؛ إذ هو يرى بهذا النظر أنّّه يجعل الأمر معروضاً على واقع قصد الأمر، وكأنّ له تقرّراً وثبوتاً قبل الأمر حتّى يعرض الأمر عليه، بينما هو متقوم في هويّته بالأمر.

(1) لا يقال: إنّ أخذ وصول الجعل قيداً في المعجول ممكن، فإنّه يقال: إنّ تمكّنه من قصد الأمر من دون تورّط في التشريع يتوقف على وصول انطباق الحكم على نفسه.

إحداهما: أنّه يرى أنّ الأمر يعرض على عنوان قصد الأمر، وهذه رؤية مطابقة للواقع.

والثانية: أنّه يرى أنّ عنوان قصد الأمر هو عين المعنون، أي: هو واقع قصد الأمر.

والنتيجة المتحصّلة من مجموع الرؤيتين: أنّه يرى أنّ الأمر يعرض على المعنون وعلى واقع قصد الأمر، وهذه الرؤية وإن كانت غير مطابقة للواقع؛ لأنّها حصيلة مجموع رؤيتين كانت ثانيتهما غير مطابقة للواقع، لكن الأمر - على أيّ حال - إنّما يأمر بهذه النظرة غير المطابقة للواقع، أي: يأمر بالنظرة التي يرى بها واقع قصد الأمر شيئاً مفروغاً عنه ومتقدّماً على الأمر؛ لكي يطرأ الأمر عليه، مع أنّه لا يعقل أن يراه كذلك؛ لأنّه متقومّ في هويّته بالأمر، فكيف يُرى مفروغاً عنه ومتقدّماً على الأمر، ويعرض عليه الأمر؟! هذا.

وقد ذكر المحقّق العراقي رحمته الله في مقام التعليق على هذا الوجه: أنّ هذا الإشكال هو الإشكال الوارد في موارد عديدة من قبيل حجّية الخبر مع الواسطة، حيث يقال مثلاً: إنّ دليل جعل الحجّية هو الذي جعل خبر الناقل للحكم من الإمام حجّة، وهذه الحجّية أثر شرعيّ يجعل بدوره موضوعاً لحجّية خبر الناقل عن هذا الناقل، ودليل جعل الحجّية يرى موضوع الحجّية وهو الأثر مفروغاً عنه، فلا يمكن أن يشمل الأثر الذي يتولّد منه. والجواب عن هذا الإشكال في كلّ الموارد واحد، وهو: أنّه يثبت بالدليل حكمان طوليان، فدليل الحجّية يدلّ على الحكم بالحجّية الثابتة على خبر الناقل بلا واسطة، وفي طول هذا الحكم يدلّ على الحكم بالحجّية الثابتة على خبر الناقل عن ذلك الناقل، وموضوع الحكم الثاني ثبت بالحكم الأوّل لا بنفس حكمه، فلا إشكال. وكذا الكلام فيما نحن فيه، فالأمر يثبت أولاً على

ذات الصلاة، وفي طول ذلك يثبت على قصد الأمر بالصلاة، فهناك أمر بذات الصلاة لم يؤخذ في موضوعه أمر، ثمّ هناك أمر آخر متعلّق بقصد امتثال الأمر أخذ في موضوعه وجود الأمر الأوّل (1).

أقول: يرد عليه: أنّ الحكم بالحجّية في باب الأخبار وإن كان واحداً بلحاظ عالم الجعل، وكان المجعول بالذات أيضاً واحداً، فلا تعدّد ولا اثنيّة بلحاظ عالم الجعل فضلاً عن الطوليّة؛ لكنّه ينحلّ إلى أحكام عديدة مستقلّة بلحاظ عالم فعليّة المجعول، فيعقل أنّ يحقّق أحدها موضوع الآخر، وأمّا فيما نحن فيه فإنّ فرض الأمران الطوليّان ضمنيّين، فأين تتصوّر الطوليّة؟ هل في عالم الجعل، أو في عالم الفعليّة؟

أمّا في عالم الجعل فلا تعدّد فضلاً عن الطوليّة؛ فإنّ الجعل واحد والمجعول بالذات أيضاً واحد.

وأمّا في عالم الفعليّة فالأمران ضمنيّان، والضمنيّة تنحفظ حتّى في عالم الفعليّة، وتكون فعليّة كلّ منهما فعليّة ضمنيّة لا استقلاليّة، كما كان جعله ضمنيّاً، ومعنى ذلك: أنّهما فعليّة واحدة استقلاليّة موجودة بوجود واحد، فكيف يعقل الترتّب والطوليّة بينهما؟!

وبكلمة أخرى: إنّ الأمرين ضمنيّان في عالم الجعل وفي عالم الفعليّة، فلا يعقل أخذ أحدهما في موضوع الآخر؛ فإنّ هذا يساوق استقلاليّة أحدهما عن الآخر، وانفصاله عنه.

(1) راجع المقالات، ج 1، ص 339 - 340 بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلاميّ بقم، وراجع أيضاً نهاية الأفكار، ج 1، ص 190 - 191، وص 196 - 197 بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم.

وإن فُرِضَ الأمران طوليين استقلاليين وإن جُعِلَا بجعل واحد، فيكون
 حالهما حال الوجوبين الطوليين الاستقلاليين في «صدّق العادل»
 المجعولين بجعل واحد، ورد عليه: أنّ هذا وإن كان هناك مجال لتصويره ثبوتاً، فكما أنّه
 في باب «صدّق العادل» صحّ ذلك من باب: أنّ المولى وجد جامعاً بين الواجبين وهو
 عنوان تصديق العادل، وجامعاً بين الموضوعين وهو عنوان الأثر الشرعيّ، فقال:
 «صدّق العادل» فيما له أثر شرعيّ، وانحلّ ذلك في مرحلة الفعلية إلى وجوبين
 طوليين، كذلك يمكن أن يفترض في المقام جامع بين الواجبين، وهما: الفعل وقصد
 الامتثال، وجامع بين الموضوعين، وهما: ما يمكنه من الفعل ونفس الأمر الأوّل الذي
 يمكنه من قصد الأمر، فأوجب المولى ذلك الجامع بنحو مطلق الوجود، فكان ذلك من
 قبيل: «صدّق العادل»، وتصوير ذلك هو أن يقال: إنّ المولى يشير إلى مجموعة
 الأجزاء والشرائط بما فيها قصد الأمر، ويقول بنحو مطلق الوجود: «أوجبت عليك ما هو
 مقدور لك من هذه الأمور»، وبهذا يجب أولاً بالوجوب الفعليّ باقي الأجزاء والشرائط
 غير قصد الأمر؛ لكونها مقدورة للمكلف بمجرد الصّحة البدنيّة مثلاً، وفي طول وجوب
 ذلك يصبح قصد الأمر مقدوراً له، فيجب عليه.

إلا أنّ هذا مجرد تصوير ثبوتيّ وليس له أيّ انطباق على واقع الفقه، ومقصود المحقّق
 العراقيّ ﷺ ليس مجرد إثبات إمكانية أخذ قصد الأمر في متعلّق الأمر ثبوتاً ولو بصياغة
 غير منطبقة على واقع الفقه؛ فإنّ المحقّق العراقيّ ﷺ إنّما بحث هذا البحث لأجل
 التوصل إلى نتيجة عمليّة متوخّاة منه، وهو إثبات التوصلية لدى الشكّ بأصالة
 الإطلاق، ببيان: أنّه إذا أمكن التقييد بقصد القرية، فعدم التقييد دليل التوصلية، وهذا -
 كما ترى - إنّما يكون بفرض صورة قابلة للانطباق على واقع فقهناء، وإلا فلا ثمرة
 عمليّة لذلك، ومن الواضح: أنّ الصورة التي ذكرناها لا تنطبق على ألسنة الأدلّة
 والجعول الشرعيّة، وإنّما هي مجرد فرض لا واقع له، وإنّما الواقع

هو إيجاب نفس تلك الأجزاء والشرائط بعناوينها الأولى بشرط القدرة على المجموع، فهي - لا محالة - وجوبات ضمنية، فلا يتم عن هذا الطريق التمسك بالإطلاق لإثبات التوصلية.

الوجه الثالث: نبرهن في هذا الوجه على عدم معقولية الأمر الضمني بقصد الأمر الوارد بداعي المحركة والبعث، وقد قالوا: إن الأمر له دلالة على كونه بداعي المحركة، ولذا لا يشمل العاجز، فيثبت بهذا البرهان أن قوله: «صل» لا يمكن تقييده بأمر ضمني بقصد الأمر، وهذه هي غايتهم من هذا البحث على أساس أنهم قالوا: إن أمكن تقييده بذلك، إذن فإطلاقه يدل على التوصلية، وإلا فلا.

فنقول: إن الأمر بذات الصلاة لو كان وحده كافياً لتحريك العبد نحو متعلقه، وموجباً لقدح الإرادة في نفس العبد بإتيان الصلاة، فهذا عبارة أخرى عن قصد امتثال الأمر؛ فإن محركة الأمر للعبد ليست عبارة عن الدفع التكويني نحو الفعل من قبيل تحريك القوة الجاذبة للأجسام نحو المركز، وإنما هي عبارة عن قدح الإرادة للفعل، وانقداح الإرادة للفعل من الأمر عبارة أخرى عن قصد امتثال الأمر، ومعه لا يبقى لفرض ضم أمر ضمني يقيد به الأمر بالصلاة وهو الأمر بقصد الأمر أي محركة نحو قصد الامتثال؛ إذ ليس لقصد الامتثال معنى إلا الإرادة التي نشأت من الأمر، فلا يكون لهذا الأمر الضمني تحريك، لا تأسيساً كما هو واضح، ولا تأكيداً؛ لأن التأكد إنما يكون في أمرين استقلاليين، ويستحيل في أمرين ضمنيين، ولو فرض: أن الأمر بمقدار تعلقه بالصلاة لم يكن كافياً لتحريك العبد نحو إرادة الصلاة، فالأمر الضمني الثاني أيضاً لا يفيد؛ لأنه أخو الأول، وكلاهما مرجعه إلى أمر واحد، ودعوة واحدة، ومولوية واحدة، فضم هذا الأمر لا يوجب تحريكاً؛ لأن الأمر الضمني لا يعقل أن يؤكد المحركة.

نعم، هناك فائدة واحدة لضم الأمر الضمني الثاني إلى الأول، وهي: أنه لو لم

يضم إليه، واتفق أنه صلى صدفة لا بداعي الأمر، سقط الأمر الأول عن المحركية؛ لأنه انطبق على ما أتى به، فلا تكون عليه إعادة، وأما مع ضم هذا الأمر الضمني إليه، فالأمر الأول يبقى غير ساقط، أي: لا يقبل الانطباق على ما أتى به؛ لأنه - بحسب لبه - متعلق بالحصة الخاصة، فتبقى فاعليته ومحركيته على حالها وكأ نّما الآن أمره المولى بالصلاة لا قبل فعله، لكن هذا ليس معناه: أن الأمر الضمني الثاني له محركية، وإنما أصبح حافظاً لمحركية الأمر الضمني الأول، ومانعاً عن انطباقه على ما أتى به، فلم يسقط عن التأثير، فهو يحرك مرة أخرى نحو الصلاة كما لو جاء الآن أمر جديد بالصلاة، وأما الأمر الضمني الثاني فأيضاً لا محركية له في ما فرض من الأمر الجديد، لا تأسيساً لكون الأول كافياً في التحريك، ولا تأكيداً لعدم معقولية التأكيد في الأوامر الضمنية، فيبقى برهاننا على استحالة جعل الأمر بالصلاة بقصد امتثال الأمر بداعي محركيته بجميع حصصه الضمنية ثابتاً على حاله.

الوجه الرابع: ما لعله حاقّ مقصود المحقق الإصفهاني رحمته ولو ارتكازاً من عبارته المجملة، حيث يقول: يلزم جعل الأمر داعياً إلى جعل الأمر داعياً، وكون الأمر محرراً إلى محركية نفسه⁽¹⁾.

وتوضيحه: أننا أيضاً نقول: يستحيل أن يكون الأمر بالصلاة بقصد امتثال الأمر محرراً بجميع حصصه الضمنية. بيان ذلك: أن تحريك الأمر نحو متعلقه - كما قلنا في الوجه السابق - ليس عبارة عن الدفع التكويني إليه، وإنما هو عبارة عن قبح الإرادة في نفس العبد، وهذه الإرادة التي يخلقها هذا الأمر بالمجموع المركب من الصلاة وقصد الأمر تتصور على ثلاثة أنحاء، وكلها مستحيل:

(1) نهاية الدراية، ج 1، ص 195 بحسب طبعة مطبعة الطباطبائي بقم.

الأول: أن يفرض: أنّ هذا الأمر المتعلّق بالمجموع المركّب يحركّ العبد نحو متعلّقه الذي هو المجموع على حدّ سائر الأوامر بالمركّبات، فكما أنّ الأمر بمجموع الركوع والسجود مثلاً يحركّ العبد نحو مجموع الركوع والسجود في عرض واحد؛ لأنّ الأمر يقدر في نفس العبد الإرادة على حدّ إرادة المولى، إلاّ أنّ إرادة المولى تشريعيّة وإرادة العبد تكوينيّة، فإذا كانت إرادة المولى متعلّقة بالمجموع، تعلّقت إرادة العبد بالمجموع، وكذلك فيما نحن فيه تتعلّق إرادة العبد بمجموع الصلاة وقصد الامتثال.

وهذا أمر غير معقول؛ لأنّ إرادة الصلاة التي نشأت من قبل الأمر هي بنفسها قصد الامتثال الذي هو الجزء الثاني للمأمور به، فلا يعقل انبساط تلك للإرادة على الجزء الثاني أيضاً؛ لأنّ هذا معناه انبساط الإرادة على نفسها وتعلّقها بنفسها، وهذا أمر غير معقول. ولعلّ هذا مقصود المحقّق الإصفهاني رحمته الله من لزوم محرّكيّة الشيء نحو محرّكيّة نفسه، فحتّى لو غضضنا النظر عن الوجه الثالث بأن فرضنا: أنّ التأكّد في التحريك في الأوامر الضمنيّة معقول كما هو معقول في الأوامر الاستقلاليّة، قلنا هنا: إنّ معنى تحركّ العبد نحو الإرادة تعلّق إرادته بالإرادة، وهذا إمّا معناه: تعلّق الإرادة بنفسها، أو تعلّقها بإرادة أخرى هي بنفسها ثابتة للنفس، وكلاهما محال.

الثاني: أن يكون أمر المولى المتعلّق بالمجموع المركّب من الصلاة وقصد الامتثال محرّكاً، ومحرّكيّته تتمثّل في إرادة واحدة متعلّقة بأحد الجزئين، وهو ذات الصلاة.

وهذا أيضاً أمر غير معقول؛ لأنّ هذا معناه: أنّ الأمر لم يحركّ نحو جزء متعلّقه، وهذا معناه: عدم تعلّق الأمر الناشئ بداعي محرّكيّة بهذا الجزء؛ لأنّ تعلّقه به مساوق للتحريك نحوه، وما معنى كون الأمر بما له من تعلّقات عديدة محرّكاً نحو أحد المتعلّقات فقط؟!

الثالث: أن تكون محرّكيّة هذا الأمر عبارة عن أنّه يريد إرادة الصلاة،
 فيريد الصلاة فيصلي، وهذا معناه: أنّ محرّكيّة هذا الأمر متمثلة في
 محرّكيتين طوليتين، بأن يكون أولاً محرّكاً نحو إرادة الصلاة بأن يصبح العبد مريداً لإرادة
 الصلاة، ثمّ في طول ذلك تنشأ محرّكيّة ثانية نحو ذات الصلاة تتمثل في إرادة نفس
 الصلاة، وهذه الإرادة الثانية هي متعلّق الإرادة الأولى بحيث يصدق في المقام فاء
 الترتيب، بأن نقول: أراد أن يقصد الامتثال بالصلاة، فقصد الامتثال بالصلاة، وطبعاً لا
 يعقل كون إرادة الصلاة في عرض إرادة إرادة الصلاة؛ إذ في عرض حصول المراد لا
 معنى لإرادته، وإلاّ لزم طلب الحاصل، وإتّما المراد في طول الإرادة، وهذا أيضاً باطل؛
 إذ معنى ذلك: أنّ اقتضاء أحد الأمرين الضميين للتحرّك كان في طول اقتضاء الأمر
 الضمنيّ الآخر للتحرّك، وهذا غير معقول؛ لأنّهما أمران عرضيان ببرهان أنّهما
 ضمنيان، فنسأل عن أنّه هل يوجد في مرتبة الأمر الضمنيّ بقصد الامتثال الأمر
 الضمنيّ بذات الصلاة، أو لا؟ فإن قيل: لا، كان معنى ذلك الطوليّة بين نفس الوجوبات
 الضمنيّة، وهذا غير معقول. وإن قيل: نعم، فما معنى أن لا يقتضي هذا الأمر الضمنيّ
 التحريك في عرض اقتضاء الآخر للتحرّك؟!

أخذ قصد القرية بغير معنى قصد الامتثال:

وأما المقام الثاني: ففي تحقيق حال أخذ قصد القرية بغير معنى قصد امتثال الأمر
 في متعلّق الأمر.

وأخذ قصد القرية بغير هذا المعنى يفرض فيه عدّة أنحاء:

النحو الأوّل: أن يؤخذ في متعلّق الأمر قصد طبيعيّ الأمر. وفرقه عمّا مضى أنّه كإن
 الكلام حتّى الآن في أخذ قصد شخص الأمر في متعلّقه، بينما هنا يفرض أخذ قصد
 طبيعيّ الأمر الذي هو قابل للانطباق على شخص ذلك الأمر في متعلّقه.

والتحقيق: أنّ الوجه الثاني من الوجوه الأربعة التي اخترناها في مقام إثبات استحالة أخذ قصد الأمر في متعلّقه لا يأتي في المقام، ولكن يأتي في المقام الوجه الأوّل والثالث والرابع، فلنا دعويان:

الدعوى الأولى: أنّ الوجه الثاني لا يأتي في المقام، وقد كان حاصله: أنّه يلزم التهافت في رؤية المولى؛ فإنّه - بحسب أفق أمره - يرى أنّ متعلّق الأمر شيء متقدّم على الأمر في التحصّل والتقوم، فلا يعقل أن يكون الأمر مأخوذاً كقيد في هويّته، وهذا الوجه لا يمكن إسراؤه في المقام.

وتوضيح ذلك يكون بذكر تقريب بدائيّ لإسراؤه في المقام، والجواب عنه:

أمّا تقريب الإسراء، فهو أن يقال: إنّ قصد الأمر له حصّتان:

1 - قصد امتثال شخص ذلك الأمر المتعلّق بالصلاة مثلاً.

2 - قصد امتثال أمر آخر.

وقد عرفنا أنّه لا يعقل أخذ الحصّة الأولى في موضوع الأمر؛ لأنّه خلف ما يراه المولى من تقدّم المعروض على عرضه في أفق حكمه، فلا يعقل أخذ الجامع بينهما؛ إذ بعد أن فرض: أنّ متعلّق الأمر يجب أن يكون تامّ التحصّل بقطع النظر عن الأمر، إذن فلا محالة يتحصّص بخصوص الحصّة الثانية؛ لأنّ الحصّة الأولى لا تكون تامّة التحصّل بقطع النظر عن الأمر، ومن الواضح بطلان الحصّة الثانية؛ إذ لا أمر آخر بالصلاة غير شخص ذلك الأمر.

إلا أنّ هذا التقريب غير صحيح؛ فإنّه: إمّا أن يكون خلطاً بين الرؤية التصوريّة والتقييد التشريعيّ المولويّ، أو يكون خلطاً بين جمع القيود ورفض القيود.

وتوضيح ذلك: أنّه تارةً يفرض أنّ المولى يأخذ التحصّل - بقطع النظر عن الأمر - قيدياً في المتعلّق كما يأخذ قيد الطهارة والاستقبال، فيقول: «صلّ بقصد الامتثال»، أي: الامتثال الذي له تحصّل بقطع النظر عن شخص هذا الأمر، فلا

ينطبق على ما لا يتحصّل به كما لا ينطبق على الصلاة بلا طهور أو بلا استقبال، وأخرى لا يفرض: أنّ المولى أخذ هذا قيداً في المتعلّق، وإنّما يفرض: أنّ المولى يرى الشيء الذي يعرض عليه الأمر برؤيته التصوّريّة شيئاً له تحصّل بغضّ النظر عن الأمر؛ إذ لا يمكنه أن يرى في أفق أمره ما يتحصّل بشخص الأمر ويعرض ذلك الأمر عليه، وهذا هو الذي قام عليه البرهان.

وهذا ليس معناه: أنّ معروض الأمر تقيد بالحصة المتحصّلة قبل الأمر، بل معناه: أنّ محطّ نظره التصوّريّ سنخ ماهيّة غير متقوّمه بالأمر، لأجل أن يتاح للمولى أن يراها قبل الأمر، فيجب أن تكون سنخ ماهيّة ليس الأمر نائماً في أحشائها، وهذا يكفي فيه أن تكون هذه الماهيّة هي الجامع بين الحصّتين، فإنّ الجامع بين الفرد المتقوّم بشخص الأمر والفرد غير المتقوّم به غير متقوّم به لا محالة؛ لأنّ انتزاع هذا الجامع بينهما إنّما يكون بإلغاء الخصوصية التي بها كان المتقوّم بالأمر متقوّمًا به، فيمكن للمولى أن يراه رؤية تصوّريّة بما هو مفروغ عنه قبل الأمر دون أن يأخذ هذه المفروغيّة قيداً في متعلّق الأمر، فلا يستحيل انطباقه على الفرد المتقوّم بشخص الأمر.

وهذا مطلب عامّ يجري في تمام الموارد التي ينشأ المحذور فيها من ناحية الضيق التصوّريّ للمولى وعدم تعقّل انصبابه على الحصة، فيعقل أخذ الجامع المنطبق على تلك الحصة وغيرها، وانصباب تصوّر المولى عليه.

وهذا الإطلاق ليس معناه: أنّ تلك الحصة منظورة للمولى ليلزم كونه يرى ما هو في طول الأمر في المرتبة السابقة؛ لأنّ الإطلاق ليس جمعاً بين القيود والحصص، وإنّما هو الغاء للخصوصيّات، ومرجع ذلك إلى الانطباق القهريّ على كلتا الحصّتين، فما هو متأخّر عن الأمر لم يقع بمفهومه تحت النظر، وإنّما هو مصداق لما وقع تحت النظر.

نعم، هذا الجامع صدفه ينحصر فرده بالفرد الذي يكون في طول الأمر ومتفوّماً به، ولا يلزم من ذلك محذور، فلو بقينا نحن والوجه الثاني، لقلنا بإمكان أخذ قصد طبيعيّ الأمر في متعلّق الأمر.

الدعوى الثانية: أنّ سائر الوجوه تأتي في المقام، وتثبت عدم إمكان أخذ قصد طبيعيّ الأمر في متعلّق الأمر:

أمّا الوجه الأوّل: فكان حاصله: أنّه لا يمكن قصد الأمر إلاّ بوصول الأمر، فيرجع إلى أخذ وصول الأمر في موضوع الأمر، وهو محال.

وهذا بروحه يأتي في المقام؛ إذ لو أخذ في متعلّق الأمر قصد امتثال طبيعيّ الأمر، توقّف امتثاله على وصول طبيعيّ الأمر، فيرجع حاصل قوله: «صلّ بقصد الأمر» إلى قضية شرطيّة، وهي: «إذا وصلك أمرٌ ما بالصلاة، فصلّ بقصد الأمر»، وحيث إنّّه - بحسب الخارج - لا أمر بالصلاة غير هذا الأمر، فالطبيعيّ انحصر خارجاً بهذا الفرد، فوجود الأمر الفعليّ بالصلاة موقوف بالأخرة على وصول شخص هذا الأمر الفعليّ ولو من باب انحصار الطبيعيّ الموقوف عليه بهذا الشخص خارجاً، فيلزم الدور مثلاً في عالم الفعليّة؛ لتوقّف وصول شخص هذا الأمر الفعليّ على وجوده.

نعم، لو فرض عدم انحصار الأمر في هذا الأمر بالصلاة، ووجود أمر آخر بالصلاة، لم يلزم الدور؛ إذ يمكن أن يصل ذلك الأمر، وتحقّق به فعليّة هذا الأمر.

وأما الوجه الثالث: فكان حاصله: أنّ الأمر الضمنيّ بقصد الامتثال لا تعقل محرّكّيّه؛ لأنّ الأمر الضمنيّ بالصلاة إن كفى لتحريك العبد نحو الصلاة لو كان وحده، حصل قصد الامتثال بذلك، ولا يعقل التأكيد في الأوامر الضمنيّة، وإلاّ فهذا الأمر أيضاً لا يحرك.

وهذا البيان بعينه يأتي هنا؛ فإنه إن تحرّك العبد نحو الصلاة بمجرد الأمر بالصلاة، فقد حصل - لا محالة - قصد امتثال طبيعيّ الأمر، وإلاّ فلا يفيد الأمر الضمنيّ بقصد امتثال طبيعيّ الأمر.

وأما الوجه الرابع: فهو الذي كان يقال فيه: إنّ الأمر المتعلّق بالمركب من الصلاة وإرادة الأمر لا يعقل أن يحرك نحو المجموع؛ لأنّ تحريكه نحو الصلاة عبارة عن قرح إرادة الصلاة، فلا تنبسط تلك الإرادة على نفسها إلى آخر ما مضى من الشقوق.

وهذا أيضاً يأتي هنا؛ لأنّه بمجرد أن تعلّقت إرادته بالجزء الأوّل كانت هي مصداقاً لإرادة طبيعيّ الأمر، فلو انبسطت على الجزء الثاني، كان معنى ذلك: انبساط الإرادة على نفسها إلى آخر ما مضى من الشقوق.

النحو الثاني: ما نقله المحقّق النائينيّ رحمته عن أستاذه السيّد الشيرازيّ رحمته، وهو: أنّه إن استحال أخذ قصد الامتثال في موضوع الأمر، فليؤخذ عنوان ملازم لقصد الامتثال في موضوعه⁽¹⁾.

واعترض عليه:

أولاً: بأنّ فرض عنوان ملازم لقصد الأمر فرض أنياب الأغوال، فما هو ذلك العنوان الذي لا يتعقل تحقّقه مع عدم تحقّق قصد الأمر، ولا عدم تحقّقه مع تحقّق قصد الأمر؟

وثانياً: بما عن المحقّق النائينيّ رحمته: من أنّه لو وجد عنوان من هذا القبيل ملازم

(1) راجع أجود التقريرات، ج 1، ص 111 بحسب الطبعة المشتملة على تعليق السيّد الخوئيّ رحمته، ولكن المطلب في فوائد الأصول يختلف عن ذلك، راجع الجزء الأوّل منه، ص 152 - 153 بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم.

لقصد الأمر، فالمتلازمان وإن استحال تفكيك أحدهما عن الآخر، ولكن فرض المحال ليس بمحال، فنقول: لو فرض محالاً التفكيك بينهما، فوجد ذاك العنوان ولم يوجد قصد الأمر، فما هو موقف المولى من ذلك؟ فهل يكتفي بهذا، أو لا؟

فإن قيل: نعم، كان خلف الضرورة؛ لضرورة احتياج الصلاة إلى قصد القرية. وإن قيل: لا، رجع إلى أخذ قصد الأمر، ففرض عنوان ملازم مجرد تغطية للمطلب⁽¹⁾.

وكلا هذين الإشكاليين ليس بشيء:

أمّا الأوّل: فلأنّه يوجد عندنا عنوان ملازم لقصد الامتثال، وهو عدم صدور الفعل بداعي نفسانيّ، أي: سائر الدواعي غير قصد الامتثال، فهذا يلزم في صورة تحقّق الفعل وجود داعي الامتثال؛ لأنّ الفعل لا يصدر بلا داع.

وأمّا الثاني: وهو فرض الانفكاك، فلأنّه لو أريد بذلك فرض المحال من قبيل فرض اجتماع الضدّين، أو ارتفاع النقيضين، فليس على المولى أن يجعل أمره وافيّاً بغرضه على جميع الفروض حتّى الفروض المستحيلة، وإنّما عليه أن يجعله وافيّاً بغرضه على الفروض المعقولة، وإلاّ فما هو موقف المولى من فرض اجتماع النقيضين لو فرضنا: أنّ العبد صلّى ولم يصلّ في وقت واحد، أفهل ثبت ضمان المولى وفاء أمره بغرضه في هذا الفرض مثلاً؟!

ولو أريد بذلك فرض أمر معقول وإن كان نادر التحقّق، كما في التفكيك بين متلازمين يكون تلازمهما عادياً وغالبياً، لا عقلياً، قلنا: إنّ التفكيك بين قصد الامتثال وعدم سائر الدواعي الذي فرضناه غير معقول؛ لأنّ ذلك معناه: حصول الفعل الاختياريّ بلا داع.

(1) راجع المصدر السابق.

والتحقيق: أنّ هذا النحو أيضاً يجب أن نحسب حسابه على ضوء الوجوه الأربعة التي اخترناها لاستحالة أخذ قصد الأمر في متعلّقه، وهنا أيضاً نقول: إنّ الوجه الثاني لا يأتي في المقام، وسائر الوجوه تأتي في المقام.

أمّا عدم إتيان الوجه الثاني في المقام، فلأنّ معروض أمر المولى ليس مقيداً بأمره حتّى يرى عروض أمره على ما هو متأخّر عن أمره ومتقومّ به؛ إذ لم يؤخذ في متعلّقه قصد الأمر، وإتّما أخذ فيه عنوان ملازم لذلك، فقصد الأمر وإن كان يحصل قهراً، لكن المولى لا ينظر إليه في أفق أمره، فلا يلزم التهافت في نظر المولى ولحاظه.

وأمّا سائر الوجوه، فالوجه الأوّل يأتي في المقام؛ لأنّ ملازم قصد الأمر لا يتأتّى إلاّ ممّن وصل إليه الأمر، فلزم أخذ وصول الأمر في موضوعه، وكذلك الوجه الثالث؛ لأنّ الأمر بالصلاة؛ إن كفى للتحريك نحو الصلاة، حصل قصد الأمر وحصل ملازمه، فالأمر بالملازم لا يولّد تحريكاً تأسيساً ولا تأكيداً، وإن لم يكفِ للتحريك، فالأمر بملازم قصد الأمر أيضاً لا يكفي للتحريك، وكذا الوجه الرابع؛ لأنّه كما يستحيل انبساط الإرادة على نفسها كذلك يستحيل انبساطها على ملازمها المفروض الحصول، فإذا تعلقت الإرادة بالصلاة وهي الجزء الأوّل من الواجب، فهي بنفسها عبارة عن ملازم الجزء الآخر، فكيف تنبسط على الجزء الآخر الذي هو مفروض الحصول، وهل هذا إلاّ طلب الحاصل؟

النحو الثالث: ما يستفاد من بعض كلمات المحقّق العراقي رحمته الله في مقام الفرار عن محذور أخذ قصد الأمر تحت الأمر، وهو فرض تعلّق الأمر بالحصة التوأم، فيقال: إنّ الأمر يتصوّر فيه ثلاث فرضيّات:

الأولى: أن يتعلّق بالصلاة المطلقة من ناحية قصد القرية.

والثانية: أن يتعلّق بالصلاة المقيدة بقصد الأمر.

والثانية غير ممكنة بحسب الفرض، والأولى خلاف غرض المولى.

والثالثة: أن يتعلّق بالحصة التوأم مع قصد الأمر، فيكون تحت الأمر ذات المقيّد، ويكون القيد والتقيّد خارجاً، وحينما يؤخذ القيد فهو عنوان مشير إلى ذات المقيّد وحده، من قبيل أن يقال: «اتّبِعُوا خَاصِفَ النَعْلِ»، فهذا العنوان مشير إلى ذات الحصة الخاصة التي حضّاها الله تعالى بنعمة الإمامة، والتقيّد والقيد خارجان عن وجوب الاتّباع، فهنا أيضاً حينما يؤخذ القيد يؤخذ على وجه مشير، إذن فالمولى يمكنه أن يتوصّل إلى غرضه بأمر متعلّق بالحصة من دون لزوم محذور؛ إذ الأمر ثبت على الحصة، ولا يسري إلى باقي الحصص (1).

وهذا أيضاً غير تامّ.

وتفصيل الكلام هو: أنّ موضوع القضية: تارةً يكون حصّةً لها تميّز وتعيّن في المرتبة السابقة على تقيدها بالقيد، كما هو الحال في الأعيان الخارجية مثل ذات الإمام، فهو - بقطع النظر عن اتّصافه بخصف النعل - له تعيّن وتميّز عن باقي أفراد الإنسان، وأخرى لا يكون له تحصّص وتميّز إلاّ بنفس التقيّد، كما هو الحال في الحصص المفهومية الكليّة، مثل الإنسان الأبيض، فليست هناك حصّة معيّنة في قبال بقيّة أفراد الإنسان بقطع النظر عن التقيّد بالبياض.

ففي القسم الأوّل الحصة التوأم أمر معقول، بأن يكون كلّ من القيد والتقيّد خارجاً، وإن أخذ فهو عنوان مشير فقط. وأمّا في القسم الثاني الذي يكون تحصّص بعضها في مقابل البعض بنفس التقيّد، فحينئذ إذا فرض: أنّ الحكم قد ركّب على ذات الطبيعة، والقيد والمقيّد كلاهما خارجان، فهل الحكم سوف يسري

(1) راجع المقالات، ج 1، ص 243 بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلاميّ بقم، وراجع نهاية الأفكار، ج

1، ص 192 بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم.

إلى الحصص، أو يقف على الحصّة؟ هذا مربوط بأنّ الإطلاق هل يكفي فيه ذات الطبيعة، أو لابدّ من الإطلاق اللحاظيّ، فبناءً على ما هو الصحيح من سرّيات الطبيعة المهملة يستحيل وقوف الحكم على الحصّة، فلا تعقل الحصّة التوأم، فإنّ مقتضى للسريان موجود، وهو ذات الطبيعة، والمانع مفقود لخروج التقيّد والتقيّد.

نعم، لو قلنا: إنّه لا يكفي في السريان ذات الطبيعة، فهذا راجع إلى الطبيعة المهملة التي قال عنها المشهور: إنّها في قوّة الجزئية، وإنّها لا تسري إلى تمام الحصص، سمّيت هنا بالحصّة التوأم.

إذن فتبيّن: أنّ الحصّة التوأم في باب الحصص المفهوميّة التي يكون تميّزها بذات التقيّد أساساً غير معقول، إلّا بناءً على عدم السريان، وبناءً عليه يرجع إلى الطبيعة المهملة، حينئذ نقول: لو فرض تعلّق الأمر بالطبيعة المهملة من ناحية قصد الأمر، وفرضنا: أنّ الطبيعة المهملة في قوّة الجزئية، فلا يسري الأمر إلى الصلاة الخالية عن قصد الأمر، ورد على ذلك الوجه الأوّل من الوجوه الأربعة التي اخترناها لإثبات استحالة أخذ قصد الأمر في متعلّق الأمر، وهو لزوم أخذ وصول الأمر في موضوعه؛ لأنّ الأمر بالطبيعة المهملة إذا كان في قوّة الأمر بالمقيّدة لا يمكن تطبيقه - بحسب الخارج - على غير المقيّد، إذن فلا يمكن للعبد العمل به، إلّا بأن يكون قادراً على الإتيان بالمقيّد، وقدرته على ذلك فرع وصول الأمر.

النحو الرابع: أن يفرض القصد القريبية الأخرى غير قصد الأمر، من قبيل قصد الملأ، وهذه القصد القريبية الأخرى تتصوّر على أربعة أنحاء:

- 1 - قصد المحبوبيّة.
- 2 - قصد المصلحة.
- 3 - قصد كونه حسناً ذاتاً.
- 4 - قصد كونه - سبحانه وتعالى - أهلاً للعبادة.

وينبغي حذف الوجه الرابع؛ إذ بقطع النظر عن هذا الداعي لو لم يكن عبادة، فلا معنى لأن يؤتى به لكون المولى أهلاً للعبادة، وكذا الوجه الثالث؛ لأنَّ حسنه الذاتيِّ إنّما يكون بعبادته، فعبادته الشيء لا يمكن أن تنشأ من هذين الداعيين.

فلم يبقَ إلاَّ الأوّلان، أعني: قصد المحبوبيّة وقصد المصلحة، ونحن نعلم أنّ للحكم ثلاثة عوالم: عالم الخطاب والجعل، وعالم المحبوبيّة، وعالم المصلحة، وقد عرفت أنّ قصد الخطاب لا يمكن أخذه في متعلّق الخطاب، فبقي أن نرى: أنّ قصد المحبوبيّة أو المصلحة هل يمكن أخذه في متعلّق الخطاب، أو لا؟

لا إشكال - بحسب عالم الإثبات - في أنّ خصوص قصد الإرادة أو المصلحة غير مأخوذ في متعلّق الخطاب؛ إذ من الواضح صحّة الصلاة بقصد الأمر، فلو كان خصوص قصد المصلحة أو الإرادة مأخوذاً في متعلّق الأمر، لما صحّت الصلاة بقصد الأمر، بل لاستحالت الصلاة بقصد الأمر؛ لأنّه لم يتعلّق بالصلاة أمر استقلاليّ حتّى يمكن الإتيان بها بقصد الأمر، وإّما تعلّق بها أمر ضمنيّ، والواجب الضمنيّ إنّما يعقل الإتيان به بقصد الأمر إذا كان الجزء الثاني منضمّاً إليه ولو بنفس ذلك القصد، وهنا الجزء الثاني عبارة عن قصد المصلحة أو الإرادة، لا عن قصد الأمر، فليس الجزء الثاني منضمّاً إليه ولو بنفس ذلك القصد، فلم يعد من المحتمل إثباتاً أخذ قصد الإرادة أو المصلحة بخصوصه في متعلّق الأمر، لكن مع هذا نبحت عن أنّه هل يمكن ثبوتاً أخذ ذلك في متعلّق الأمر، أو لا، حتّى إذا ثبت إمكانه نبحت بعد ذلك عن أنّ الجامع بين هذا الممكن وهو أخذ قصد الإرادة أو المصلحة، وذاك المستحيل وهو أخذ قصد الأمر هل هو ممكن أو مستحيل.

إذن، فهنا مرحلتان من البحث:

المرحلة الأولى: في أنّه هل يمكن أخذ قصد الإرادة أو المصلحة بالخصوص في متعلّق الأمر، أو لا؟

أمّا قصد الإرادة والمحبوبية، فالصحيح إمكان أخذه في متعلّق الأمر؛ لأنّه لا يلزم من ذلك شيء من المحاذير الأربعة التي اخترناها لإثبات استحالة أخذ قصد الأمر في متعلّقه، لا بلحاظ عالم الأمر، ولا بلحاظ عالم الإرادة.

أمّا بلحاظ عالم الأمر:

فالمحذور الأوّل: وهو لزوم أخذ وصول الأمر في موضوعه لا يأتي هنا؛ لأنّه ليس الواجب قصد الأمر، وإنّما الواجب قصد الإرادة، فغاية ما يلزم هي أخذ وصول الإرادة في موضوع الأمر، ولا بأس به⁽¹⁾.

(1) قد يقال: إنّ وصول الإرادة يتوقّف غالباً على وصول الأمر، فعدنا مرّة أخرى إلى أخذ وصول الأمر في موضوعه، إذن ففرض أخذ قصد الإرادة في المتعلّق (وكذلك ما سوف يأتي من فرض أخذ قصد المصلحة فيه) كفرض قصد الأمر فيه من ناحية المحذور الأوّل.

والجواب: أنّ الفرق بين الفرضين هو: أنّه إذا فرض أخذ قصد الأمر في متعلّقه، أصبح المجعول متوقّفاً على وصول المجعول؛ لأنّ مجرد وصول الجعل إلى العبد من دون أن يعرف انطباقه عليه لا يصحّ له قصد الأمر. وأمّا إذا فرض أخذ قصد المحبوبة أو المصلحة في متعلّق الأمر، فليس المجعول متوقّفاً على وصوله، بل يكون المجعول متوقّفاً على وصول الجعل، ووصول انطباقه على العبد لا من جميع الجهات حتّى يرجع ذلك إلى وصول المجعول، بل من كلّ الجهات ما عدا جهة الوصول.

وتوضيح ذلك: أنّ العبد وإن كان يحتاج إلى وصول المحبوبة أو المصلحة إليه حتّى يقدر على قصدها، ففعليّة المجعول متوقّفة على وصول المحبوبة أو المصلحة إليه، لكن يكفي في وصول المحبوبة أو المصلحة إليه أن يصل إليه الجعل مع كلّ ما هو دخیل في

والمحذور الثاني: وهو أنّ المولى يرى معروض أمره سابقاً تحصّلاً وتعقلاً على نفس الأمر، فلا يمكن أن ينم في أحشائه الأمر، فأيضاً لا يأتي هنا؛ إذ لم ينم في أحشائه الأمر، وإنما نامت في أحشائه الإرادة؛ إذ أخذ في متعلّقه قصد الإرادة، لا قصد الأمر.

والمحذور الثالث: وهو أنّ الأمر الضمنيّ بالصلاة إذا حرّك نحو الصلاة وجد الجزء الثاني، فلا معنى للتحريك نحو الجزء الثاني تأسيساً ولا تأكيداً، فأيضاً لا يأتي هنا؛ لأنّه لو تحرّك إلى الصلاة من الأمر بالصلاة لم يكن هذا معناه في المقام وجود الجزء الثاني؛ لأنّ الجزء الثاني هو قصد الإرادة، فيجب على العبد أن يجعل نفسه بمستوى بحيث يتحرّك من نفس إرادة المولى ولو فرض أنّ المولى لم يأمره، وهذا شيء جديد غير مجرد التحرك نحو الصلاة عند أمر المولى بها، إذن فتبقى محرّكيّة الأمر الضمنيّ الآخر.

الفعلية عدا وصول المحبوبة أو المصلحة؛ لأنّ المحبوبة أو المصلحة في أيّ شيء كانت فهي ثابتة حتّى لو لم تصل؛ لاستحالة دخل وصول الشيء في الشيء، إذن فالعبد بمجرد أن يسمع المولى يقول: «يجب على كلّ من هو واجد للشرائط الفلانية وعارف بالمصلحة أو المحبوبة في العمل الفلاني» يجب عليه أن يفعل، فاطّلاعه على هذا الجعل وعلى وحدانه لتلك الشرائط كاف في أن يقطع بالمصلحة أو المحبوبة، من دون توقّف ذلك على معرفة فعلية المجعل من ناحية وصول المصلحة أو المحبوبة؛ لأنّ المصلحة أو المحبوبة غير متوقّفة على وصولها وإن أخذ وصولها في فعلية الأمر من باب عدم القدرة على امتثاله لدى عدم وصولها.

إذن فمجرد اطّلاعه على الجعل وعلى سائر الشرائط ما عدا الوصول كاف في وصول المصلحة أو المحبوبة إليه، وبنفس هذا الوصول تكتمل شرائط فعلية المجعل، فيمتثل.

والمحذور الرابع: وهو أنّ إرادة المجموع تستلزم انبساط الإرادة على نفسها؛ لأنّه بإرادة الصلاة تكوّن الجزء الثاني، فأيضاً لا يأتي في المقام؛ لما عرفت من أنّ الجزء الثاني هنا لا يتكوّن بمجرد إرادة الصلاة، بل لابدّ من أن يتحرّك نحو الصلاة من ذات إرادة المولى، بحيث لو لم يكن قد أمره المولى بها، وعرف أنّ المولى أراد الصلاة وأحبّها، كفاه ذلك في التحرك نحو الصلاة.

وأما بلحاظ عالم الإرادة والمحبوبية، فالمحذور الأوّل والثالث والرابع لا موضوع لها؛ لأنّ هذه الوجوه مبنية على أنّ الأمر لابدّ أن يكون محرّكاً وباعثاً نحو أمر مقدور، وهذا إنّما هو شأن الأمر، وأما المحبوبة فلا بأس بفرض تعلّقها بأمر غير مقدور، أو عدم قابليتها للتحريك.

وأما المحذور الثاني، فهو يلزم في المقام لو فرض أخذ قصد شخص الإرادة في المتعلّق؛ فإنّه كما لا يعقل عروض الأمر في أفقه النفسي على ما يتقوّم بشخص الأمر كذلك لا يعقل عروض الإرادة في أفقه النفسي على ما يتقوّم بشخص تلك الإرادة، إلّا أنّنا نفرض أخذ قصد طبيعيّ الإرادة لا شخصها، حتّى يرتفع المحذور، كما عرفت فيما مضى: من أنّ فرض أخذ قصد طبيعيّ الأمر واف بعلاج المحذور الثاني.

وأما قصد المصلحة، فأيضاً لا يلزم محذور من أخذه في متعلّق الأمر، لا بلحاظ عالم الأمر، ولا بلحاظ عالم المصلحة:

أما بلحاظ عالم الأمر، فالكلام فيه هو الكلام فيما ذكرناه في أخذ قصد الإرادة.

وأما بلحاظ عالم المصلحة، فالمحذور الأوّل والثالث والرابع لا موضع لها؛ لما عرفت أيضاً في أخذ قصد الإرادة: من أنّ هذه الوجوه مبنية على لزوم كون الأمر محرّكاً نحو المقدور، بينما لا بأس بافتراض وجود المصلحة في أمر غير مقدور، أو عدم قابلية المصلحة للتحريك.

والمحذور الثاني أيضاً لا موضوع له هنا؛ لأنّه إنّما يتصوّر فيما له عروض بحسب عالم نفس المولى، فيقال: يلزم التهافت في لحاظ المولى؛ لأنّه يرى معروضه قبل العارض، وأمّا المصلحة فأمر تكوينيّ واقعيّ ليس عروضها بلحاظ عالم نفس المولى.

وأما ما جاء في تقرير بحث المحقّق النائينيّ رحمته: من استحالة ذلك، بدعوى: أنّ المصلحة إذا قامت بالفعل المأتيّ به بداعي المصلحة، لزم الدور في مقام الإتيان؛ لأنّ الإتيان به بداعي المصلحة فرع قيام المصلحة به الذي هو فرع أن يؤتى به بداعي المصلحة⁽¹⁾، فهذا البيان وأمثاله يمكن الجواب عليه على ضوء ما تقدّم في الأبحاث السابقة؛ إذ يكفي أن يقال: إنّ الإتيان بداعي المصلحة لا يتوقّف على قيام المصلحة بذات الفعل بأن يكون ذات الفعل هو تمام ما يحصل المصلحة، بل يتوقّف على أن يكون للفعل دخل في إيجاد المصلحة، فهو يأتي بالفعل لكي يسدّ بذلك باب عدم المصلحة الذي يفتح بترك الفعل، وإذا أتى به بهذا الداعي كان هذا بنفسه عبارة عن قصد المصلحة الذي به ينسّد الباب الآخر للعدم.

وبذلك تلخّص: أنّ أخذ قصد الإرادة أو المصلحة بالخصوص في متعلّق الأمر لا يلزم منه محذور، لا بلحاظ عالم الأمر ولا بلحاظ عوالم ما قبل الأمر.

نعم، هذا غير محتمل إثباتاً كما بيّنا، وإنّما ذكرناه استطرافاً إلى البحث في الجهة الثانية عن إمكان أخذ الجامع وعدمه.

وقبل الشروع في البحث عن الجهة الثانية نسجّل هنا شكّاً صغروبياً، وهو: أنّه لعلّ قصد المصلحة ليس قصداً قريباً؛ فإنّ المصلحة في أوامر الموالي العرفيّة قد

(1) راجع أبعاد التقريرات، ج 1، ص 108 إلى 109 بحسب الطبعة المشتملة على تعليق السيّد

الخوئيّ رحمته، وفوائد الأصول، ج 1، ص 151 بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم.

تكون مصلحة للمولى، فيمكن أن يقصدها العبد، ويتقرّب بذلك إلى مولاه وإن فرض: أنّ المولى كان سنخ شخص لا يهتمّ بمصالحه بمثل إصدار الأمر على طبقها، وأمّا في المولى الحقيقيّ تعالى شأنه، فمصالح الأحكام كلّها مصالح للعباد لا له تعالى، فلو أتى العبد بالفعل بقصد المصلحة ولم ينسبها إلى المولى، فكيف يكون هذا للمولى ومقرّباً إليه؟! ولو أتى به بقصد المصلحة باعتبار أنّ المصلحة يهتمّ بها المولى، فقد رجع إلى قصد الإرادة والمحبوبيّة.

المرحلة الثانية: في حال أخذ الجامع بين القصد القريبية في متعلّق الأمر بما فيها ما يستحيل أخذه فيه وهو قصد الأمر، وما لا يستحيل أخذه فيه وهو قصد المحبوبيّة، وكذلك قصد المصلحة إن سلّمنا كونه من القصد القريبية، فهل يكون أخذ هذا الجامع مستحيلاً، أو لا؟

هذا أيضاً ينبغي أن نعرف حاله على ضوء الوجوه الأربعة للاستحالة التي مضت فنقول:

أمّا الوجه الأوّل: وهو توقّف الإتيان بالصلاة بقصد الأمر على وصول الأمر، فيلزم أخذ وصول الأمر في موضوع الأمر، فلا يأتي في المقام؛ لأنّ قصد الجامع لا يتوقّف على وصول الأمر، بل يكفي فيه وصول المحبوبيّة أو المصلحة، فيمكن للمولى أن يقول مثلاً: «إذا وصلتك المحبوبيّة فصلّ بجامع القصد القريبية».

وأمّا الوجه الثاني: وهو لزوم التهافت في عالم لحاظ المولى، حيث يرى معروض أمره متفوّماً بأمره، فهذا أيضاً لا يجري في المقام؛ لأنّ معروض الأمر أخذ فيه الجامع بين القصد القريبية، فلا يرى قصد الأمر بعنوانه في المعروض، بل غاية ما يرى في المعروض هو عنوان الجامع، فمن كان وجه الاستحالة عنده هذان الوجهان، ينبغي أن لا يقول بالاستحالة في أخذ جامع القصد القريبية.

وأمّا الوجه الثالث: وهو أنّ الأمر الضمنيّ بقصد الأمر لا يؤكّد التحريك، فإن

كفى الأمر بالصلاة للتحريك، حصل قصد الأمر، ولم يبقَ مجال لتحريك الأمر بقصد الأمر تأسيساً كما لا يحرك تأكيداً، وإلاّ فهذا الأمر أيضاً لا يحرك؛ لأنّ مرجع الأمرين إلى روح واحدة، فهذا الوجه يأتي في المقام، فإنّ الأمر بالصلاة إن كفى للتحريك نحو الصلاة، حصل الجامع بين القصد القريب ولو في ضمن فرده الذي هو قصد الأمر، فلا يبقى للأمر بالجامع تحريك، لا تأسيساً كما هو واضح، ولا تأكيداً لعدم تعقل التأكيد في التحريك في الأوامر الضمنيّة، وإن لم يكفٍ للتحريك، فالأمر الثاني أيضاً لا يكفي له.

وأما الوجه الرابع: وهو أنّ الأمر بالمجموع لا يمكن أن يحرك نحو المجموع؛ لأنّ التحرك من الأمر نحو الجزء الأوّل هو عبارة عن الجزء الثاني، فأيضاً يأتي في المقام؛ لأنّ الجامع قد تحقّق بنفس إرادة الصلاة ولو في ضمن قصد الأمر، فما معنى انبساط الإرادة عليه؟! هذا.

وقد تحصّل من كلّ ما ذكرناه: أنّ أخذ قصد القرية في متعلّق الأمر مستحيل وفاقاً لما أشتهر بين المحقّقين، فالتفرقة بين الواجب التبعديّ والتوصليّ بأخذ قصد القرية في متعلّق الأمر في الأوّل دون الثاني لا ترجع إلى محصل.

الوجه الثاني للفرق بين التبعديّ والتوصليّ

الوجه الثاني: أن يقال: إنّ الأمر في الواجب التوصليّ أمر واحد متعلّق بذات الفعل، بينما في الواجب التبعديّ يوجد أمر بذات الفعل، ويوجد أمر آخر بأن يأتي به بقصد الأمر الأوّل.

وهذا الكلام - قبل أن نصل إلى تفصيلات القوم بالنسبة إليه - ينبغي أن يقال بشأنه: إنّ كونه محاولة للتخلّص من محذور الوجهين الأوّلين للاستحالة؛ إذ بذلك يندفع إشكال لزوم أخذ وصول الأمر في موضوع نفسه؛ لأنّه هنا غاية ما يلزم أخذ

وصول أمر في موضوع أمر آخر، ويندفع أيضاً إشكال لزوم تقوّم المعروض بالعارض في نظر الأمر؛ لأنّ معروض أحد الأمرين تقوّم بأمر آخر، ولا محذور فيه، إلا أنّ الوجهين الآخرين لا يمكن علاجهما بفرض تعدّد الأمر؛ لأنّ الأمرين وإن كانا بجعلين وإنشاءين مثلاً لكنّهما - بحسب الروح - أمران ضمّنيان؛ لأنّهما نشأاً من ملاك واحد وعارض واحد، غاية الأمر: أنّ المولى لم يمكنه أن يُنشئهما في ضمن أمر واحد لمحذور في ذلك، فجعلهما في ضمن أمرين، فنقول: إن كان الأمر الأوّل كافياً للمحرّكيّة، وموجداً لإرادة الصلاة، إذن فالأمر الثاني لا محرّكيّة له، لا تأسيساً كما هو واضح، ولا تأكيداً؛ لعدم معقوليّة التأكّد بين الأوامر التي هي في روحها ضمّنيّة، فإنّ تعدّد الأمر إن كان على أساس تعدّد الملاك، فالأمر الثاني يزيد في التحريك، أي: أنّه قد يوجد من لا يتحرّك بأمر واحد، ويستعدّ لتفويت ملاك واحد على المولى، لكنّه غير مستعدّ لتفويت ملاكين لأمرين عليه، فيتحرّك بالأمر الثاني، وأمّا إذا لم يكن على أساس تعدّد الملاك، وإتّما كان مجرد تعدّد في الصورة والحجّ، فهذا لا يوجب ازدياداً في المحرّكيّة، فالوجه الثالث من الإشكال يسري إلى المقام.

وكذلك الوجه الرابع يسري إلى المقام؛ لأنّ الأمر الأوّل إذا أوجد في النفس إرادة الصلاة، فقد تحقّق متعلّق الأمر الثاني؛ لأنّه أراد الصلاة لامثال الأمر الأوّل، وهذا هو متعلّق الأمر الثاني، فالأمر الثاني لا يوجب بسط تلك الإرادة على نفسها؛ لاستحالة ذلك، ولا يفرض إرادةً أخرى متعلّقة بتلك الإرادة؛ لأنّ الأمرين في روحهما ضمّنيان، فلا يولّدان إرادتين طوليتين.

وتمام فذلّة الموقف: أنّ البرهان الثالث والرابع لا يفرّق فيهما بين أن يكون الأمر الضمّنيّ ضمّنيّاً صورةً وحقيقيّةً، أو ضمّنيّاً حقيقيّةً واستقلالياً صورةً.

فتحصّل: أنّه بناءً على الوجهين الآخرين يكون فرض تعلق أمر بذات الصلاة

وتعلّق أمر آخر بالإتيان به بداعي الأمر مستحيلاً. اللهمّ إلّا إذا أخرج الأمر الثاني عن حقيقته كأمر، وفرض شيئاً آخر، كما سيأتي توضيحه إن شاء الله.

وأما تحقيق الحال في هذا الوجه على ضوء كلمات الأصحاب، فيوجد هناك أشكال ثلاثة لفرض تعدّد الأمر في كلماتهم:

أشكال فرض تعدّد الأمر في كلمات الأصحاب:

الأوّل: أنّ الأمر الأوّل تعلّق بالصلاة المطلقة الجامعة بين القربى وغيرها، والأمر الثاني تعلّق بإتيان ذلك الجامع بقصد القربة.

والثاني: ما ذهب إليه المحقّق النائيني رحمته الله (1): من أنّ الأمر الأوّل لم يتعلّق بالمفيدة بالقربة ولا بالمطلقة؛ لأنّ التقييد غير معقول بحسب الفرض، والإطلاق في نظره رحمته الله غير معقول أيضاً عند عدم معقولية التقييد، فالأمر الأوّل متعلّق بالمهمل، وهذا الإهمال معقول، ولا يلزم منه الإهمال في الواقع؛ لأنّ الأمر الأوّل ليس هو تمام الواقع، بل شقّ من الواقع، وشقّه الآخر هو عبارة عن الأمر الآخر، وهذا الأمر يكون موظّفاً برفع الإهمال وتعيين ما هو لبّ الأمر الأوّل، فإمّا أن يرفع الإهمال بالتقييد أو يرفعه بالإطلاق، ويسمّى ذلك بمتّمّ الجعل؛ لأنّ الأمر الأوّل - بالأخرة - لا بدّ من تتميمه بما يرفع إهماله حتّى لا يلزم الإهمال في الواقع.

والثالث: ما ذكره المحقّق العراقي رحمته الله من فرض تعدّد المعجول مع وحدة

(1) راجع أجود التقريرات، ج 1، ص 116 - 117 بحسب الطبعة المشتملة على تعليق السيّد الخوئي ، وراجع فوائد الأصول، ج 1، ص 159 - 162 بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم.

الجعل⁽¹⁾، بينما في الشكلين الأولين كان الجعل أيضاً متعدّداً.

فهذه أشكال ثلاثة لغرض تعدّد الأمر.

أمّا الشكل الأوّل: وهو تعلّق الأمر الأوّل بالصلاة المطلقة، والأمر الثاني بالإتيان بها بقصد القرية، فقد استشكل فيه كما في الكفاية⁽²⁾ وغيرها.

ويمكن تقريب الإشكال ببيان: أنّه لو أتى بذات الصلاة بدون قصد القرية، فهذا مصداق لمتعلّق الأمر الأوّل؛ لأنّه تعلّق بالمطلق، والمطلق كما ينطبق على الواجد كذلك ينطبق على الفاقد، فنسأل: هل سقط الأمر الأوّل، أو لا؟ فإن قيل: لم يسقط ويبقى محرّكاً، فهذا غير معقول؛ لأنّ الأمر إنّما يحرك بمقدار ما تعلّق به، وقد تعلّق بمقدار الجامع، وقد وجد في الخارج، فالتحريك نحوه مرّة أخرى تحريك نحو الحاصل. وإن قيل: سقط للإتيان بمتعلّقه، لم يبقَ موضوع لامثال الأمر الثاني؛ لأنّه متعلّق بإتيان الفعل بقصد امثال الأمر الأوّل، وقد سقط الأمر الأوّل، فلا معنى لقصد امثاله، وهذا يؤدّي إلى أنّ من أتى بالصلاة بلا قصد القرية، سقط عنه كلا الأمرين، وهو خلف.

وحيثما يصاغ الإشكال بهذه الصياغة يمكن الجواب عليها بأننا نختر الشقّ الثاني، ونقول بسقوط الأمر الأوّل، ولكن حيث إنّ هذا السقوط ليس سقوطاً استيفائياً قد استوفي غرضه، بل سقوط اضطراريّ من باب أنّه لا يعقل بقاء شخص الأمر مع حصول متعلّقه، وأمّا الغرض فهو لا يزال غير حاصل؛ لأنّ كلا الأمرين

(1) راجع نهاية الأفكار، ج 1، ص 196 - 197 بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم، وكذلك ص 190 - 191، وراجع المقالات، ج 1، ص 238 - 239 بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلاميّ بقم.

(2) راجع الكفاية، ج 1، ص 111 بحسب طبعة المشكينيّ.

مسوقان لتحصيل غرض واحد وهو لم يعمل بالأمر الثاني، إذن فنفس هذا الغرض يستدعي تعلّق الأمر من جديد بالصلاة كما استدعى ذلك أوّلاً، فإن ابتلى الأمر في المرّة الثانية بنفس ما ابتلى به في المرّة الأولى، استدعى الغرض أمراً ثالثاً، وهكذا إلى أن يصلّي بقصد الأمر، فالأمر الثاني لم ينتفِ موضوعه؛ لأنّ موضوعه الأمر بذات الصلاة وهو موجود ولو في ضمن شخص آخر غير الشخص الأوّل من الأمر، فهذا الإشكال غير وارد.

نعم، يأتي إشكالنا عليه، وهو: أنّ الأمر الثاني غير قابل للمحرّكيّة أصلاً؛ لأنّ الأمر الأوّل كلّما مات أحيي من جديد، فهو الذي يحرك.

وإن شئتم قلتم: إنّ الأمر الأوّل إن سقط بنوعه أيضاً كما سقط بشخصه، أي: أنّه حينما مات شخصه الأوّل لم يتجدّد له شخص آخر، إذن فالأمر الثاني يبقى بلا موضوع، فيسقط، ويلزم من ذلك سقوط الصلاة بالإتيان بها بلا قرينة، وهو خلف. وإن سقط بشخصه ولم يسقط بنوعه، فالأمر الثاني ليس محرّكاً، وحينما يصاغ الإشكال بهذه الصياغة يكون صحيحاً.

وأما الشكل الثاني: وهو ما ذهب إليه المحقّق النائيني رحمته من تعلّق الأمر الأوّل بالطبيعة المهملة، وتعلّق الأمر الثاني بالإتيان بتلك الطبيعة بداعي امتثال الأمر الأوّل، وبذلك يرتفع الإهمال، فالذي دعى المحقّق النائيني رحمته إلى العدول عن الشكل الأوّل إلى هذا الشكل هو قوله بأنّ الإطلاق يستحيل باستحالة التقييد، فلا يبقى إلّا الإهمال، إلّا أنّ هذا ليس إهمالاً بحسب الواقع، وإنّما هو إهمال في مرحلة من مراحل بيان الواقع، ويرتفع بضمّ المرحلة الثانية إليها، وهي الأمر الثاني.

وقد أورد السيّد الأستاذ - دامت بركاته - على ذلك بإيرادين:

الأول: الإيراد المبنائي⁽¹⁾، بدعوى عدم استحالة الإطلاق باستحالة التقييد، بل استحالة التقييد قد توجد ضرورة الإطلاق، وهذا نقاش في المبنى سوف يأتي تحقيقه - إن شاء الله - عند الدخول في صلب مسألة التعبدي والتوصلي.

الثاني: أن الإهمال في الأمر الأول⁽²⁾ غير معقول، ويتذبذب بيانه - دامت بركاته - لهذا الادعاء بين بيانين؛ فإن استحالة الإهمال يكمن بيانها تارةً بلحاظ نفس الحكم، وأخرى بلحاظ الحاكم، ويسلم السيد الأستاذ بأنه لو تعقلنا الإهمال في الأمر الأول، أمكن رفعه بالأمر الثاني.

أمّا البيان الأول: فبأن يقال: إن الحكم له حظّ من الوجود في أفق ذهن الحاكم، وكلّ شيء له حظّ من الوجود لا بدّ أن يكون له في أفق وجوده تعيّن؛ لاستحالة المردّد والمبهم في أفق الوجود. نعم، لا بأس بأن يكون للشيء إبهام وتردّد في مرتبة تالية لوجوده، أي: بحسب مقام الإثبات، أمّا بلحاظ وعاء وجوده والأفق الذي يكون فيه حظّه من الوجود، فلا بدّ أن يكون متعيّنًا ومتحدّدًا.

وأمّا البيان الثاني: فبأن يقال: إن تعلق الأمر الأول بالمهمل مستحيل؛ لأنّ هذا معناه: أنّ المولى في عالم الجعل لا يدري مدى سعة ما يطلب، هل هي المطلق أو المقيد، ومن الواضح: أنّه لا يعقل أن يشكّ المولى في دائرة طلبه، ولا بدّ أن تكون حدود ما يطلب بالنسبة إليه واضحة. نعم، غير المولى قد يشكّ فيما يطلبه المولى.

(1) راجع تعليق السيّد الخوئي^{*} في أجود التقريرات، ج 1، ص 117 بحسب الطبعة المشتملة على تعليق السيّد الخوئي، وراجع المحاضرات، ج 2، ص 176 - 177 بحسب طبعة مطبعة الآداب في النجف الأشرف.

(2) راجع المحاضرات، ج 2، ص 177 - 178 بحسب طبعة مطبعة الآداب في النجف الأشرف.

وكلا البيانين روحهما واحدة وإن اختلف طرز التعبير، وبه يختلف طرز التعبير في الجواب:

أمّا البيان الأوّل: فجوابه: أنّ الحكم في أفق ذهن الحاكم متعيّن في حكم عرض على ذات الطبيعة بلا ضمّ لحاظ التقييد أو رفض التقييد، وهذا ليس معناه تعلّق الأمر بالمرّد بين المطلق والمقيّد بحيث يكون متعلّق الأمر هو: إمّا المطلق، وإمّا المقيّد بأن تكون كلمة «إمّا» ثابتة في لوح الأمر والواقع، فمتعلّق الأمر لا هو المطلق بعينه، ولا المقيّد بعينه، بل الفرد المرّد بينهما، وإنّما معناه: أنّ هناك وجوداً متعيّناً للأمر بذات الطبيعة، إلّا أنّ هذا الوجود المعيّن لم يضمّ إليه التقييد ولا الإطلاق؛ حيث إنّ التقييد عبارة عن لحاظ الطبيعة مع القيد، والإطلاق عبارة عن رفض القيد، فإذا لوحظت الطبيعة ولم يلحظ معها القيد ولا عدمه، سمّينا ذلك بالإهمال، وهذا ليس معناه: أنّ الحكم في أفقه مرّد، بل نفس الأمر بالطبيعة متعيّن، ولكن لم يضمّ إليه الإطلاق ولا التقييد، وهذا أجنبيّ عن الفرد المرّد.

وأمّا البيان الثاني: وهو لزوم كون المولى بما هو جاعل للأمر الأوّل وبغضّ النظر عن الأمر الثاني جاهلاً بمدى سعة مطلوبه، فالجواب: أنّ مطلوبه المعلوم له هو الطبيعة بما لها من سعة عند الإهمال.

وتوضيح ذلك: أنّه بعد أن اتّضح في دفع البيان الأوّل: أنّه يمكن تعلّق أمر المولى بذات الطبيعة بلا ضمّ لحاظ القيد ولا رفضه، نقول: إنّ الطبيعة بلا ضمّ لحاظ القيد ولا رفضه لها درجة من السعة، فالمولى مطلوبه هذه الطبيعة بمقدار ما لها من سعة في مقام الانطباق، وحيث إنّ هذه السعة متعيّنة فمطلوب المولى متعيّن، فإن قلنا: إنّ المهمل في قوّة المقيّد، فمطلوب المولى لا يسري إلى غير المقيّد. وإن قلنا: إنّ في قوّة المطلق، فالطبيعة تسري إلى الأفراد، فمطلوب المولى أيضاً يسري. وعلى أيّ حال فحدود مطلوب المولى بالأمر الأوّل واضحة عنده.

والحاصل: أنّ في سريان الطبيعة إلى تمام أفرادها نظريّتين:

1 إنّ الطبيعة بذاتها لو خلّيت ونفسها لا تقتضي السريان ولا عدمه، وإّما السريان من شؤون الإطلاق اللحاظيّ، أيّ: رفض القيود، وعدم السريان من شؤون لحاظ التقييد.

2 - إنّ الطبيعة بذاتها تقتضي السريان ما لم يمنع مانع، والمانع لحاظ القيد.

وفرق النظريّتين: أنّ المقتضي للسريان في الأولى أمر خارج عن الطبيعة، وهو الإطلاق اللحاظيّ، وفي الثانية ذات الطبيعة ما لم تقترن بمانع، وهو لحاظ القيد. والفرق العمليّ بينهما يظهر في الطبيعة المهملة التي لم يلحظ معها القيد ولا رُفُض معها القيد، فإن قلنا: إنّ الطبيعة بذاتها لا تقتضي السريان، فالطبيعة المهملة في قوّة المقيّدة، وإن قلنا: إنّها بذاتها تقتضي السريان - كما هو الصحيح - فالطبيعة المهملة في قوّة المطلقة؛ لأنّ المقتضي للسريان موجود وهو ذات الطبيعة، والمانع مفقود وهو لحاظ القيد.

وقد ظهر: أنّه لا يرد إشكال التردّد، لا في عالم الوجود الذهنيّ وبلحاظ عالم عروض الحكم؛ فإنّه متعيّن في وجود الأمر بذات الطبيعة لا مطلقة ولا مقيّدة، ولا في عالم الانطباق والسريان؛ لأنّ الطبيعة المهملة إن كانت في قوّة المطلقة يسري إلى تمام الأفراد، وإلّا لم يسر إلاّ بمقدار المقيّد، وهذا يختلف باختلاف النظريّتين في باب المطلق والمقيّد.

والسرّ في ذلك كلّهُ هو حمل الإهمال في كلام المحقّق النائينيّ ﷺ على الإهمال اللحاظيّ، بمعنى عدم لحاظ التقييد ولا رفضه، لا على الفرد المردّد، وأمّا لو حمل على الفرد المردّد، فهذا الإهمال لا يزول بضمّ الأمر الثاني؛ فإنّ الأمر الثاني إنّما يكمل مهمّة الكشف عن الغرض، لا أنّه يجعل متعلّق الجعل الأوّل متعيّن الحدود، فإنّ الواقع لا ينقلب عمّا وقع عليه، مع أنّه - دامت بركاته - يسلم أنّه لو فرض

الإهمال في الأمر الأوّل، صحّت الاستعانة بالأمر الثاني لرفعه. هذا.

وقد انقذ من تضاعيف ما ذكرناه إشكال على ما فرضه المحقّق النائيني رحمته من تصوير التعبديّة بوجود أمرين: أحدهما تعلّق بالطبيعة المهملة، والآخر بإتيان متعلّق الأمر الأوّل بقصد الأمر، وهو: أنّنا إن قلنا: إنّ الطبيعة المهملة في قوّة المطلقة، فقد رجع - بحسب الحقيقة - إلى الشكل الأوّل، وهو فرض تعلّق الأمر الأوّل بالمطلق؛ لأنّنا أخذنا بالنظرية القائلة: إنّ الإطلاق من شؤون ذات الطبيعة، فقد أصبح متعلّق الأمر الأوّل مطلقاً. نعم، أصبح مطلقاً بالإطلاق الذاتيّ دون اللحاظيّ، وإذا رجع إلى الشكل الأوّل، فتحقيق الحال فيه هو ما مضى في تحقيق حال الشكل الأوّل.

وإن قلنا: إنّ الطبيعة المهملة في قوّة المقيّدة، إذن لا حاجة إلى الأمر الثاني، بل يكفي الأمر الأوّل، فإنّه إذا كان المهمل في قوّة المقيّد فلا بدّ للعبد في مقام التطبيق أن يأتي بالفعل بقصد القرية حتّى ينطبق عليه المهمل؛ لأنّ المفروض: أنّه كالمقيّد لا ينطبق إلّا على واجد القيد، فالأمر الأوّل وحده كاف لإلزام العبد بالقرية بلا حاجة إلى الأمر الثاني، ومن دون أن يرد أكثر الوجوه الأربعة التي قدّمناها لاستحالة أخذ قصد القرية في متعلّق الأمر جزءاً أو قيداً؛ لأنّ قصد القرية لم يؤخذ في متعلّق الأمر، فمثلاً المولى لم يلحظ الأمر حتّى يلزم التهافت في اللحاظ ورؤية عروض الأمر على ما هو متعلّق الأمر، وليس هناك أمر متعلّق بقصد الأمر حتّى يقال: إنّ هذا غير محرّك؛ إذ المفروض: أنّه ليس هنا إلّا أمر واحد متعلّق بالطبيعة المهملة التي هي في قوّة المقيّدة بحسب الفرض، فصار العمل عباديّاً بلا حاجة إلى أمر آخر متعلّق بقصد الأمر الأوّل.

نعم، يرد عليه الوجه الأوّل من الوجوه الأربعة، وهو لزوم أخذ وصول الأمر في موضوعه؛ لأنّ الأمر بالطبيعة المهملة إذا كان في قوّة الأمر بالمقيّدة، لا يمكن

تطبيقه - بحسب الخارج - على غير المقيّد، إذن، فلا يمكن للعبد العمل به إلاّ بأن يكون قادراً على الإتيان بالمقيّد، وقدرته على ذلك فرع وصول الأمر، وإلاّ لم يمكنه الإتيان بالمقيّد بغير الابتلاء بالتشريع. وهذا إشكال آخر على الشكل الذي افترضه المحقّق النائيني رحمته من كون الأمر الأوّل متعلّقاً بالمهمّل، والثاني بقصد امتثال الأوّل، يرد عليه لو جعل المهمّل في قوّة المقيّد. أمّا لو جعله في قوّة المطلق، فقد عرفت أنّه يرجع إلى الشكل الأوّل ولم يكن وجهاً في قبالة.

وأما الشكل الثالث لتعدّد الأمر في مقابل الشكلين السابقين، فهو ما اقترحه المحقّق العراقي رحمته، وذلك: أنّ الشكلين السابقين كانا مجتمعين في خصيصة واحدة، وهي: أنّ هناك جعلين ومجعلين. وهذا الشكل الثالث يختلف عنهما في أنّه يرى تعدّد الأمر لا تعدّد الجعل، فهناك أمران طوليان: أحدهما تعلّق بذات العمل، والآخر تعلّق بقصد الأمر، ويكون الأمر الأوّل مأخوذاً في موضوع الثاني، فالأمر الأوّل موضوعه متحقّق بغضّ النظر عنه، وهو يحقّق موضوع الأمر الثاني، والتعدّد إنّما هو في المجعل دون الجعل. فهذان الأمران على رغم طوليّتهما مجعولان بجعل واحد، فإنّ الطوليّة بين المجعلين لا تنافي عرضيّتهما في مقام الجعل وكونهما مجعولين بجعل واحد، وشبّه رحمته ذلك بمثل خطاب «صدّق العادل» بالقياس إلى الأخبار مع الواسطة، وقد مضى شرحه فيما سبق، حيث إنّ المحقّق العراقي رحمته ذكر هذا المطلب في موضعين⁽¹⁾: أحدهما هذا الموضوع، وهو تصوير الواجب التعديّي بتعدّد الأمر، والثاني فيما مضى من تصوير ردّ على الوجه الثاني من الوجوه التي اخترناها في مقام بيان استحالة أخذ قصد الأمر في متعلّق الأمر.

(1) ورد هذا في نهاية الأفكار في موضعين: الأوّل في ص 190 - 191، والثاني في ص 196 - 197 بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم.

وقد وضحنا هناك: أنّ هذا لا يمكن تتميّمه سواء فرض الأمران ضمّنيّين أو استقلاليّين، فراجع.

على أنّ فرض تعدّد الأمر بهذا الشكل الثالث - وهو فرض تعدّد المجعول مع وحدة الجعل - لا يختلف عمّا مضى من فرض التعدّد حتّى في الجعل في الإشكالات الواردة عليه، أي: أنّ الوجه الثالث والرابع من الوجوه التي أختَرناها لإثبات استحالة أخذ قصد الأمر في متعلّقه وإردان على فرضيّة تعدّد الأمر كما مضى توضيحه، ومجرّد كونهما بجعل واحد لا يكون علاجاً لذلك كما هو واضح.

وكأنّ المحقّق العراقيّ رحمته الله عدل عن فرض تعدّد الجعل إلى فرض وحدة الجعل لكون فرض وحدة الجعل هو الأمر العرفيّ في الواجبات التعبديّة دون تعدّده، وسوف نوضّح نحن كيف يمكن تصوير الواجب التعبديّ خالياً من الإشكالات بنحو ينسجم مع التصرّف العرفيّ.

الوجه الثالث للفرق بين التعبديّ والتوصليّ

الوجه الثالث: ما يظهر من عبارة صاحب الكفاية⁽¹⁾: من أنّ الأمر التوصليّ والتعبيديّ كلاهما متعلّقان بذات الفعل، إلّا أنّ الأمر التوصليّ يكفي في حصول الغرض منه مجرد الإتيان بمتعلّقه، فيسقط، وأمّا الأمر التعبديّ فيبقى بشخصه بعد الإتيان بمتعلّقه من دون قصد القرية؛ لأنّ الغرض منه لا يحصل خارجاً إلّا بالإتيان بمتعلّقه مع قصد القرية، وسقوط الأمر يتبع حصول الغرض لا مجرد الإتيان بمتعلّقه.

ويرد عليه: أنّ عدم سقوط الأمر بالإتيان بمتعلّقه مستحيل؛ فإنّه إذا أتى بمتعلّقه

(1) راجع الكفاية، ج 1، ص 107 بحسب طبعة المشكينيّ.

خارجاً، قلنا: إنّ الأمر كان متعلّقاً بالجامع بين الفرد الذي أتى به والأفراد الأخرى، فيعد أن أتى بالفرد الأوّل إن فرضنا أن ذلك الأمر لا يزال متعلّقاً بالجامع بين ذلك الفرد وباقي الأفراد، فهذا الأمر يستحيل دعوته إلى الإتيان بالجامع في ضمن فرد آخر؛ لأنّ متعلّقه حاصل، وطلب الحاصل محال، فلا محالة يكون الأمر ساقطاً (ولو بمعنى سقوط محرّكته على ما هو التحقيق في معنى سقوط الأمر). وإن فرضنا أنّه يتعلّق بالجامع بين باقي الأفراد دون الفرد الأوّل، كان معنى ذلك سقوط الأمر الأوّل؛ لأنّ شخص الأمر يتقوّم بشخص متعلّقه وحدوده.

وقد اتّضح بكلّ ما ذكرناه في مقام التعليق على هذه الوجوه للفرق بين الأمر التعبديّ والتوصليّ: أنّه لا يمكن التفرقة بين الأمر التعبديّ والأمر التوصليّ من ناحية المتعلّق، سواء كان بأمر واحد ينسب على قصد القرية أو بمتّمّ الجعل، بل الأمر سواء كان تعبديّاً أو توصليّاً إنّما يتعلّق بذات الفعل.

كما اتّضح أيضاً: أنّ الأمر إذا تعلّق بذات الفعل فشخص ذلك الأمر يسقط - لا محالة - بالإتيان بذات الفعل؛ لأنّه متعلّق بالجامع بين ما أتى به وما لم يؤت به، وهذا الجامع حاصل، فعلى أيّ حال يسقط ذلك الأمر، سواء كان ذلك توصليّاً أو تعبديّاً، ومن هنا ننتقل إلى الوجه الرابع من وجوه الفرق بين الأمر التعبديّ والتوصليّ، فنقول:

الوجه الرابع للفرق بين التعبديّ والتوصليّ

الوجه الرابع: هو الوجه المختار، وهو أنّ الأمر التوصليّ كان ناشئاً من غرض في ذات الفعل بلا حاجة إلى قصد القرية، فحينما يسقط بشخصه بإتيان ذات الفعل من دون قصد الامتثال لا يتولّد أمر جديد بالفعل؛ لأنّ الغرض حصل بلا حاجة إلى قصد الامتثال. وأمّا الأمر التعبديّ فهو أمر ناشئ من غرض لا يُستوفى إلّا بالإتيان

بالحصّة القربية خاصّة، فهو وإن كان يتعلّق بذات الفعل لما تقدّم من البراهين، ويسقط شخسه بالإتيان بذات الفعل؛ لاستحالة طلب الحاصل، لكن يتولّد أمر جديد بذات الفعل إن كان قد أتى بغير الحصّة القربية، فإن أتى في المرّة الثانية بالحصّة القربية، فهو، وإلاّ تولّد أمر ثالث به بعد موت الأمر الثاني، وهكذا إلى أن يأتي بالحصّة القربية.

والسرّ في تولّد الأمر مرّة أخرى بعد الفعل هو: أنّ الغرض باق وغير مستوفى، فكما دعا هذا الغرض المولى من أوّل الأمر إلى أن يأمر كذلك بلحاظ الآن يدعوه إلى الأمر، إلاّ أنّ هذا الأمر الجديد لا يتعلّق بالجامع بين الفرد الذي أتى به وباقي الأفراد، ليستحيل محرّكته من باب استحالة طلب الحاصل، بل يأمر المولى بالطبيعة بقيد أن تكون بغير ذلك الفرد، فيقول مثلا: «صلّ صلاة أخرى» حتّى تكون لهذا الأمر داعويّة ومحرّكية.

وهذا الوجه من الفرق يشترك مع الوجه الثالث في دعوي: أنّ الأمر نشأ من الغرض في حصّة خاصّة من الفعل، وهو الفعل القربي، ولكنّه متعلّق بذات الفعل، إلاّ أنّه يختلف عنه في أنّه كان يقال في الوجه الثالث ببقاء شخص الأمر إلى أن يحصل الغرض بالإتيان بالفعل بقصد القرية، بينما هنا نقول بتجدّد الأمر وتبدّله إلى أمر آخر، لا بقاءه بشخصه، كما يشترك مع الوجه الثاني في دعوي تعدّد الأمر، إلاّ أنّه غير تعدّد الأمر بالمعنى الذي جاء في ذلك الوجه، فإنّ ذلك كان عبارة عن تعلّق الأمر الثاني بقصد القرية، بينما نقول هنا: إنّ الأمر الثاني يتولّد إذا أتى بالحصّة غير القربية، ويتعلّق بذات الفعل كالأمر الأوّل، وكذلك يتولّد أمر ثالث ورابع، وهكذا تتبادل الأوامر مادام يأتي بالحصّة غير القربية إلى أن يأتي بالحصّة القربية.

فإن قلت: كيف يتعلّق الأمر بذات الفعل مع أنّ المفروض أنّ ذات الفعل ليس

محبوباً، وإتّما المحبوب هو الفعل القربىّ، والأمر يجب أن يتعلّق بالمحبيب حتّى يحرك نحو المحبوب.

قلت: أوّلاً: أنّنا لو سلّمنا ذلك فإنّما نسلمّه في غير مثل المقام الذي يكون نفس تحريك الأمر فيه موجداً للمحبيب، فالأمر عادةً يجب تعلّقه بالمحبيب حتّى يحرك نحو المحبوب، ولكن لو اتّفق صدفةً: أنّ متعلّقه وإن لم يكن وحده محبوباً، لكن نفس تحريك الأمر كان كفيلاً بإيجاد الجزء الآخر الذي به يتمّ المحبوب، فهنا لا إشكال في الأمر بذلك الفعل والتحريك نحوه، وما نحن فيه من هذا القبيل؛ فإنّ الأمر إذا حرّك العبد نحو الصلاة، حصل المحبوب؛ إذ الصلاة المأتيّ بها بتحريك الأمر صلاةً قربيّةً، وهي المحبوب.

وثانياً: أنّه لم تنزل آية أو رواية تدلّ على أنّ الأمر يجب أن يتعلّق بالمحبوب، بل يكفي عقلاً تعلّقه بما يحتمل حصول المحبوب به، مثلاً لو أراد المولى كتاب الوسائل من مكتبته والعبد لا يعرف كتاب الوسائل بالضبط، فالمولى يقول: جئني بكتاب من المكتبة، فهو يأمره بذلك برحاء حصول محبوه به بأن يتّفق صدفةً أن يختار العبد كتاب الوسائل، فالعبد يأتيه بكتاب، فإن اتّفق: أنّ الكتاب كان هو الوسائل، سقط الأمر بشخصه، ولم يتجدّد أمر آخر لحصول الغرض، والمأمور به كان هو جامع الإتيان بالكتاب الذي لم يكن بحده الجامعيّ محبوباً، ولم تكن خصوصيّة كتاب الوسائل داخلة تحت هذا الأمر، ولكن مع ذلك صحّ تعلّق الأمر به؛ لاحتمال حصول محبوه بذلك، وإن اتّفق: أنّه أتى بكتاب آخر غير الوسائل، سقط شخص الأمر لا محالة؛ لتعلّقه بالجامع بين ما أتى به وغيره، لكنه يجدّد المولى أمره، ويأمره بالإتيان بكتاب آخر غير الفرد الأوّل، فإذا أتى صدفةً بالوسائل، سقط الأمر لا إلى بدل، وإلّا أمره بأمر ثالث، وهكذا، فليكن ما نحن فيه من هذا القبيل، فهو يأمر بجامع الصلاة برحاء حصول الحصة المطلوبة وهي الصلاة

القربية، فإن حصلت سقط الأمر لا إلى بدل، وإن أتى بحصة أخرى كرّر المولى الأمر، وهكذا.

وبكلمة أخرى: إنّ ما نحن فيه شبيه بما لو فرض: أنّ الأب أمر ابنه الصغير بشيء سهل لا غرض للمولى فيه بداعي أن يعود على التحرك بأوامر أبيه حتى يستطيع بعد ذلك حمله على الأمور الشاقة المفيدة مثلاً، فهو يأمره بذلك الشيء وينتظر ليرى: أنّه هل يأتي به بمحرّكية الأمر، أو لا، فإن أتى الابن به بمحرّكية الأمر، فقد حصل المطلوب، وكان ذلك نوع ترويض للابن، ولو اتفق صدفة: أنّ الابن أتى بذلك الشيء بداع آخر غير أمر الأب، اضطرّ الأب إلى أن يأمره مرّة ثانية، وهكذا إلى أن يرى ابنه قد تحرك بأمره.

والمولى لو كان مع العبد في الأوامر الشخصية، وتعلّق غرضه بالعمل العبادي، أمكنه أن يصل إلى مطلوبه عن طريق أن يأمره بذات العمل ويصبر، فإن أتى صدفةً بالعمل بداع غير قربي، يأمره مرّة أخرى، وهكذا إلى أن يصل إلى مطلوبه، ولكن في الأوامر الكلية المجعولة بنحو القضايا الحقيقية لا يمكن ذلك؛ إذ ليس المولى يمشي مع العبد حتى يأمره كلّ حين حينما يراه أتى بالعمل لا بقصد القربة، فطريق وصوله إلى المطلوب هو أن يأمره أمراً كلياً، وينصب قربة عامّة على أنّ هذا الأمر له توجّهات عديدة متى ما أتى العبد بالفعل لا بقصد القربة، فيعرف العبد أنّه لو أتى بالفعل لا بقصد القربة كان للأمر توجّه آخر إليه، وهكذا، فلا يستطيع أن يخرج من عهدة هذا الأمر إلاّ بأن يأتي بالعمل بقصد القربة بالرغم من أنّه تعلّق بذات الفعل؛ وذلك لأنّه يتجدّد متى ما أتى بمتعلّقه بلا قصد القربة، فهذا يعطي نفس نتيجة ما لو كان الأمر متعلّقاً بالفعل المقيّد بقصد القربة، ولهذا يصحّ عرفاً أن تبين هذه القربة العامّة بلسان تقييد متعلّق الأمر، فيقال: «صلّ بقصد القربة»، فهذا تقييد بحسب مقام الإثبات كاشف عن تجدد الأمر بحسب مقام الثبوت لا تقيده، فالتجدد

والتقييد متباينان ثبوتاً، والثاني مستحيل، والأول ممكن، بل واقع، وهو الفارق الثبوتي بين الأمر التعبدي والأمر التوصلّي بالنحو الذي عرفت، ولكن بحسب مقام الإثبات هناك تعبير واحد يصلح أن يكون بياناً لكلّ من هذين المطلبين الثبوتيين اللذين أحدهما مستحيل وهو التقييد، والآخر ممكن وهو التجدد، وحيث إنّ التقييد الإثباتي بيان عرفي للتجدد، كفى ذلك في الوصول إلى ما هو المهمّ من هذا البحث من نفي القرية بالإطلاق، كما سوف يأتي حينما ندخل في صلب البحث.

والمتمحصّل من كلّ ما ذكرناه: أنّ الأمر التعبدي من زاوية عالم الثبوت والحقيقة عبارة عن الأمر المتجدد بالتفصيل الذي عرفت، ومن زاوية عالم الإثبات عبارة عن الأمر المتقيّد بقصد القرية. هذا.

وبالإمكان أن يقال: إنّ التقييد الثبوتي بقصد القرية الذي قلنا: إنّّه محال ليس محالاً على الإطلاق ومن كلّ أمر، بل هو محال استحالة مقيّدة. وتوضيح ذلك: أنّ بعض المحالات مستحيل من أيّ فاعل كالجمع بين الضدين، فإنّه مستحيل من أيّ فاعل ذكياً كان أو بليداً، مطّلعاً على بعض الأمور أو لا، وهناك بعض استحالات تختصّ ببعض الأشخاص، مثلاً العبد المشلول يستحيل توجّه الأمر إليه من قبل المولى الذي يعرف أنّه مشلول، ولكن لا يستحيل من مولى يتخيّل أنّه في تمام الصّحة والسلامة.

فهل الاستحالة فيما نحن فيه استحالة مطلقة، أو مقيّدة؟

لابدّ أن ننظر إلى براهين هذه الاستحالة لكي نعرف أنّها مطلقة أو مقيّدة، فنقول: قد مضى منّا اختيار براهين أربعة لإثبات استحالة أخذ قصد الأمر في متعلّق الأمر، والبرهان الثاني وهو لزوم التهافت في اللحاظ ينتج استحالة مطلقة، فإنّ التهافت في اللحاظ مستحيل من أيّ شخص كان، وأمّا إذا تخلّصنا من هذا البرهان ولو

بحمل الأمر على طبيعيّ الأمر، فنبقى نحن وباقي البراهين، وهي تنتج استحالة مقيدة:

أمّا البرهان الأوّل، فكان حاصله: أنّه يلزم أخذ نفس الأمر - على حدّ تعبير المحقّق النائيني رحمته - أو أخذ وصوله - على حدّ تعبيرنا - في موضوع الأمر، وإنّما كان يلزم ذلك لئلاّ يلزم التكليف بغير المقدور، فكان يقال مثلاً: إنّ الأمر من قبيل القبلة، فكما أنّ القبلة أمر غير اختياريّ لا بدّ من فرضه مفروض الوجود في الموضوع كذلك الأمر، فبرهان استحالة التكليف بغير المقدور لا بدّ من تقييد الأمر، ومن الواضح: أنّ هذا إنّما يأتي في حقّ مولىّ التفت إلى هذه النكته كالشارع الذي لا تخفى عليه خافية، أو كالأصوليّ الدقيق الملتفت إلى هذه النكات، وأمّا إذا كان المولى من قبيل العلماء الذين لم يلتفتوا إلى ذلك فضلاً عن الإنسان العرفيّ العاديّ، فلا يستحيل صدور الأمر منه بالعمل القربيّ بقيد القربة من دون أخذ الأمر أو وصوله في موضوع الحكم؛ إذ لا بدري أنّ هذا تكليف بغير المقدور.

وأمّا البرهان الثالث والرابع، فأيضاً حالهما حال البرهان الأوّل؛ إذ قد وضّحنا فيهما: أنّ الأمر المتعلّق بقصد القربة يستحيل محرّكته، فكلّ مولىّ التفت إلى ذلك استحالة منه جعل هذا الأمر، أمّا من خيل له بسذاجيته العرفيّة أنّ الأمر الضمنيّ المتعلّق بقصد القربة حاله حال الأمر الضمنيّ المتعلّق بالركوع والسجود يكون محرّكاً، فيعقل صدور الأمر منه بداعي التحريك وإن كان العبد خارجاً لا يتحرّك إلاّ من الأمر الضمنيّ الآخر، وهو الأمر بأصل الفعل دون الأمر بقصد الأمر.

إذن، فهذه التقريبات كلّها تنتج الاستحالة في حقّ الملتفت إلى هذه النكات، فصحّ أن نقول: إنّ أخذ قصد الأمر في متعلّق الأمر ثبوتاً معقول من الإنسان العرفيّ وإن كان غير معقول من الأصوليّ الدقيق والشارع، وهذا يؤكّد أنّ المولى الدقيق وإن كان يعرف دقّة أنّ الصحيح هو التجدّد لا التقييد، ولكن من حقّه إثباتاً أن يتكلّم بلسان التقييد؛ حيث إنّ المولى العرفيّ في مقام البيان يتابع العرف.

هل الأصل في الواجبات التعبدية أو التوصلية؟

وبعد هذا ننتقل إلى صلب البحث، وهو: أن الأصل في الواجبات هل هو التعبدية أو التوصلية؟

والكلام يقع في مقامين: أحدهما في الأصل اللفظي، والآخر في الأصل العملي:

الأصل اللفظي:

أمّا المقام الأوّل: وهو الكلام في الأصل اللفظي، فيقع البحث فيه في مرحلتين: الأولى في الإطلاق اللفظي، والثانية في الإطلاق المقامي:

الإطلاق اللفظي:

أمّا المرحلة الأولى: وهي الإطلاق اللفظي، فنقول:

أمّا على مسلك من قبيل مسلك السيّد الأستاذ - دامت بركاته - القائل بمعقولية أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر، وأتّه بذلك يختلف التعبدية عن التوصلية، فلا إشكال في تمامية الإطلاق اللفظي لنفي التعبدية؛ فإنّ حالها حال بقية القيود والأجزاء التي تنفي بالإطلاق كما هو واضح.

وأمّا على مسلكنا: من أنّ الأمر التعبدية كالتوصلية متعلق بذات الفعل، وإنّما يختلف عنه في تجدد الأمر إذا لم يات بقصد القرية بالنحو الذي عرفت، فأيضاً يتمّ التمسك بالإطلاق اللفظي لنفي التعبدية، وذلك بأحد تقييين:

الأوّل: أنّ قصد القرية وإن لم يكن قيداً في متعلق الأمر ثبوتاً، لكنّه يعتبر قيداً له إثباتاً، ويكون بيان التجدد في نظر العرف وبلسان عرفي بالتقييد، إذن فالعرف يجري مقدّمات الحكمة لنفي هذا القيد، وبذلك تثبت التوصلية.

الثاني: أنه حتى لو فرض: أن بيان هذا التجدد في الأمر التعبدي ليس بلسان التقييد إثباتاً، وفرض: أن العرف يفرق بين التقييد بقصد القرية وتجدد الأمر، ويبيّن كلاّ منهما إثباتاً ببيان خاصّ، قلنا: إن هذا التجدد يعبر مؤونة زائدة تحتاج إلى بيان زائد. وأمّا أصل الأمر فلا يقتضي مزيد من طلب الطبيعة بنحو صرف الوجود، فافتراض اشتمال الخطاب على أوامر متبادلة مطلب إضافي يحتاج إلى بيان إضافي، وحينما يقتصر المتكلم على مجرد ذكر الأمر الذي لا يتطلّب مزيد من طلب الطبيعة بنحو صرف الوجود ينفي التجدد بالإطلاق ومقدّمات الحكمة، وأصالة التطابق بين عالم الثبوت والإثبات، وذلك يكون من سنخ تعيين طلب صرف الوجود في مقابل طلب مطلق الوجود في صيغة الأمر بمقدّمات الحكمة.

وأمّا على مسلك التفصيل بين خصوص قصد الأمر وجامع قصد القرية، وأنّ الأوّل لا يعقل أخذه في متعلّق الأمر والثاني يعقل أخذه فيه، فلا إشكال في أنّه ينفي أخذ جامع قصد القرية في متعلّق الأمر بالإطلاق؛ لأنّ حاله حال سائر القيود. وأمّا أخذ خصوص قصد الأمر، فأيضاً يمكن نفيه بالإطلاق من باب: أنّه لو كان دخيلاً ولا يمكن للمولى أخذه، كان عليه أن يأخذ - على الأقلّ - جامع قصد القرية إن كان في مقام البيان؛ لأنّ هذا ممكن له، وبذلك يقترب إلى مطلوبه الحقيقيّ، فعدم أخذ هذا الجامع في مقام الإثبات يشكّل ظهوراً إطلاقياً في أنّه لا جامع القرية دخيل في المقصود ولا خصوص قصد الأمر.

نعم، لو أخذ جامع القرية، فقال مثلاً: «صلّ بنية حسنة»، واحتملنا دخل خصوص قصد الأمر، لم يمكن نفيه بالإطلاق على ما يأتي إن شاء الله.

وأمّا على مسلك صاحب الكفاية والمشهور: من أنّ الأمر التعبديّ فرقه عن التوصلّيّ - مع كونهما متعلّقين بذات الفعل - هو: أنّ الأمر التعبديّ نشأ من غرض لا يحصل إلاّ مع قصد القرية، فلا يسقط الأمر بمجرد الإتيان بذات الفعل، فهل

يمكن التمسك بالإطلاق اللفظي لنفي التعبدية، أو لا؟

هنا ثلاثة اعتراضات رئيسة على التمسك بالإطلاق:

الاعتراض الأول: أنه لا يمكن أن يستكشف من إطلاق الخطاب وعدم تقييده إطلاق الأمر ثبوتاً؛ لأنه بعد أن استحال تقييد الأمر ثبوتاً بالتعبدية استحال الإطلاق ثبوتاً، ومن هنا ندخل في أن استحالة التقييد هل توجب استحالة الإطلاق، أو لا؟ فنقول:

إنّ دعوى: كون استحالة التقييد مستلزماً لاستحالة الإطلاق لها صيغتان:

الصيغة الأولى: أن يقال: إنه إذا استحال تقييد الحكم بقيد من القيود، استحال شمول الحكم لذلك المقيّد بالإطلاق أيضاً، وهذه الكبرى تامّة في بعض ملاكات استحالة التقييد، وغير تامّة في بعضها.

وتوضيح ذلك: أنّ استحالة التقييد لها عدّة ملاكات:

الأول: عدم صلاحية ذات المقيّد لكونه موضوعاً للحكم، من قبيل تقييد الصلاة بالعاجز، فإنّ ذلك مستحيل، وملاك الاستحالة: أنّ ذات العاجز يستحيل أن يقع موضوعاً للأمر، وهذا الملاك كما يوجب استحالة التقييد يوجب استحالة الإطلاق في عرض استحالة التقييد، أي: أنّ الإطلاق والتقييد مستحيلان بنكته واحدة، وهي: كون ذات المقيّد غير قابل لثبوت الحكم عليه، فكما لا يمكن ثبوت الحكم عليه بالخصوص كذلك لا يمكن شمول الحكم له بالإطلاق، بأن يحكم مثلاً بالصلاة على مطلق المكلف سواء كان قادراً على الصلاة أو عاجزاً عنها.

الثاني: عدم مقسمية الطبيعة من قبيل تقييد حرمة شرب الخمر بالخمريّة، فإنّ هذا مستحيل، فإنّ الخمر ليس مقسماً للخمريّة وعدم الخمريّة. وهذا الملاك أيضاً بنفسه يوجب استحالة الإطلاق كما يوجب استحالة التقييد، فلا يمكن أن تكون حرمة شرب الخمر شاملةً لفرض الخمريّة بالإطلاق كما لا يمكن أن تكون مختصة

به بالتقييد، فكما لا يمكن أن يقال: «يحرم شرب الخمر إذا كان خمراً» كذلك لا يمكن أن يقال مثلاً: «يحرم شرب الخمر سواء كان خمراً أو لا»، فإن الإطلاق والتقييد كليهما فرع كون الطبيعة مقسماً لوجود القيد وعدمه.

الثالث: استحالة نتيجة التقييد، وهي قصر الحكم على المقيد وحبسه عليه، من قبيل أن يقال مثلاً: إنَّ الخطاب بالفروع لا يمكن أن يقيد بخصوص الكفار؛ لأنَّه لو قيّد بذلك لزم قصر الحكم على الكافر. وهذا ينتج لغوياً الخطاب؛ لأنَّ الكافر منكر للأساس، فيكون الخطاب مستهجناً.

وهذا الملاك غير موجود في الإطلاق؛ إذ ملاك الاستحالة هو قصر الحكم وحبسه، وهو غير ثابت في الإطلاق، فمثلاً لو أوجب الصلاة بنحو يشمل الكافر والمسلم، لم يكن مستهجناً.

ولا يخفى: إنَّ الوجه الأوّل من الوجوه الأربعة التي اخترناها لاستحالة أخذ قصد الأمر في متعلّقه راجع إلى استحالة نتيجة التقييد، حيث إنَّ الحكم يصبح مقصوداً على فرض وجود الأمر - على حدّ تعبير المحقّق النائينيّ - أو على فرض وصوله - على حدّ تعبيرنا - ويتوقّف عليه، وذلك يستلزم الدور مثلاً.

الرابع: أن يكون ملاك الاستحالة قائماً بالتقييد بما هو تقييد بقطع النظر عن نتائجه ومقدّماته، كأن يقال: إنَّ تقييد الحكم بخصوص العالم به مستحيل بناءً على ما يقال: من أن العلم بالحكم لا يعقل أخذه في موضوع ذلك الحكم، فالمحذور ليس في أن ثبوت الحكم لذات العالم مستحيل، وإنما المحذور في نفس التقييد، وعندئذ إن قلنا: إنَّ الإطلاق عبارة عن الجمع بين القيود، فقد يقال باستحالة الإطلاق؛ لأنَّ الإطلاق هو كلّ التقييدات، ومنها هذا التقييد المستحيل.

وبكلمة أخرى: إنَّ المجال عبارة عن لحاظ القيد الفلانيّ، ولا يختلف الحال في ذلك بين أن يلحظ ذلك القيد وحده أو يلحظ ذلك القيد ويلحظ نقيضه أيضاً، لكن

على ما هو الحقّ: من أنّ الإطلاق عبارة عن تعرية الخطاب عن التقييدات، فملاك استحالة التقييد لا يوجب استحالة الإطلاق؛ لأنّ الإطلاق لا يستلزم لحاظ القيد الذي يكون لحاظه مستحيلاً. هذا.

وإنّما قلنا: إنّ بناءً على أنّ الإطلاق عبارة عن الجمع بين القيود قد يقال باستحالة الإطلاق، ولم نقل: إنّ بناءً عليه يستحيل الإطلاق حتماً؛ لأنّ في ذلك تفصيلاً. توضيحه: أنّ القول بأنّ الإطلاق جمع بين القيود ينبغي أن يكون المقصود منه: أنّه جمع بين القيود في مقام اللحاظ، أي: يلحظ كلّ القيود حتّى ينتج نفي دخل أيّ قيد من القيود، لا أنّه جمع بين القيود في مقام التقييد حقيقة؛ إذ هذا واضح البطلان. وإن شئت فعبر بأنّ الإطلاق جمع بين القيود تصوّراً ولحاظاً لا تصديقاً، وعندئذ فملاك الاستحالة إن كان قائماً بالتقييد تصوّراً ولحاظاً كما هو الحال في الوجه الثاني من الوجوه التي اخترناها لاستحالة أخذ قصد الأمر في متعلّقه الذي كان عبارة عن لزوم التهافت في اللحاظ، لزم كون الإطلاق أيضاً مستحيلاً بنفس الملاك. وإن كان قائماً بالتقييد تصديقاً كما هو الحال في الوجهين الأخيرين من الوجوه المختارة لاستحالة أخذ قصد الأمر في متعلّقه اللذين مرجعهما إلى استحالة المحرّكيّة نحو قصد الأمر، فهذا الملاك لا يسري إلى الإطلاق.

هذا تمام الكلام في كبرى استحالة الإطلاق عند استحالة التقييد بصيغتها الأولى. هذا.

ومن أثبت استحالة تقييد متعلّق الأمر بقصد القرية لا يمكنه أن يستفيد بذلك من هذه الكبرى، أي: كبرى أنّ استحالة التقييد تستلزم استحالة شمول الحكم لذات المقيد بالإطلاق لإثبات عدم إمكان نفي التبعديّة بالإطلاق؛ فإنّه لو فرضنا: أنّ ملاك استحالة التقييد في المقام هو أحد الملاكين الأوّلين المقتضيين لاستحالة

شمول الحكم لذات المقيّد بالإطلاق، وغضنا النظر عن أنّ ملاك استحالة التقييد بكلّ براهينها الماضية إنّما يرجع إلى أحد الملاكين الأخيرين غير المقتضيين لاستحالة الإطلاق، قلنا: إنّ هذا لا يفيد لإثبات المدّعى من عدم إمكان نفي التعبديّة بالإطلاق، فإنّ استحالة التقيّد بالتعبّد تنتج بناءً على هذه الصيغة استحالة شمول الحكم للحصّة التعبديّة، بينما المقصود: إنّما هو إثبات استحالة نفي التعبديّة بالإطلاق، وأنت ترى أنّ شمول الحكم للحصّة التعبديّة غير نفي التعبديّة بالإطلاق.

نعم، كان بالإمكان الاستفادة من هذه الكبرى لإثبات المدّعى عن غير طريق إثبات استحالة تقييد الأمر بالتعبديّة، وذلك بأن يقال: إنّ تقييد الأمر بعدم صدور الفعل بالداعي القربيّ مستحيل؛ إذ يلزم منه لغويّة الأمر، إذن فشمول الأمر بالإطلاق لهذا المقيّد وهو العمل غير القربيّ مستحيل، وعليه، فلا يمكن إثبات التوصلية ونفي التعبديّة بالإطلاق، وبهذا يتوصّل إلى النتيجة من دون إتعاب النفس في سبيل إثبات استحالة تقييد متعلّق الأمر بقصد القرية، إلّا أنّ ملاك الاستحالة إنّما هو أحد الملاكين الأخيرين دون الأوّلين، فلا تثبت بذلك استحالة الإطلاق.

الصيغة الثانية: هي الصيغة التي طرحها المحقّق النائيني رحمته الله (1)، وهي: أنّ استحالة التقييد بشيء تستلزم استحالة الإطلاق النافي لخصوصيّة ذلك القيد الموجب لشمول نقيضه، وهذا غير استحالة الإطلاق بمعنى شمول ذات المقيّد التي هي الصيغة الأولى كما هو واضح، وهذه الصيغة لو تمّت كبراهها تثبت المدّعى في

(1) راجع أحوذ التقريرات، ج 1، ص 105 - 110، وص 113 بحسب الطبعة المشتملة على تعليق السيّد الخوئي رحمته الله، وفوائد الأصول، ج 1، ص 146 - 152، وص 155 بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم.

المقام بعد فرض استحالة التقييد بالقربية، وهو عدم إمكان نفي القربية بالإطلاق؛ لأنّ التقييد بالقربية مستحيل، فنفي هذا القيد وشمول الحصّة التوصلية أيضاً مستحيل، وهو المطلوب.

أمّا لماذا تستلزم استحالة التقييد بالقربية استحالة الإطلاق بهذا المعنى، فهذا ما يمكن بيانه بعدة بيانات:

البيان الأوّل: أن يقال: إنّ استحالة التقييد توجب استحالة الإطلاق، لا من باب: أنّ نفس ملاك استحالة التقييد يوجب استحالة الإطلاق أيضاً في عرض استحالة التقييد كما كنّا نقوله في الصيغة الأولى، ونقوله في البيانين التاليين، بل بنكتة تكون عبارة المحقّق النائيني رحمته الله نصّاً فيها، وهي: أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكية، فالإطلاق هو عبارة عن عدم التقييد في موضع قابل للتقييد، فإذا استحال التقييد، استحال الإطلاق.

البيان الثاني: ما يستلزم من كلمات المحقّق النائيني رحمته الله أيضاً وإن لم يكن كلامه نصّاً فيه، وهو أن يقال: إنّ التقييد بشيء وكذلك الإطلاق بمعنى رفض ذلك القيد فرع مقسميّة الطبيعة لواحد القيد وفاقده، فإن لم تكن مقسماً لذلك، استحال أخذ القيد، واستحال رفضه، والطبيعة لا تقبل الانقسام إلى ما يؤتى بها بقصد الأمر وما يؤتى بها لا بقصد الأمر إلاّ في طول الأمر، وفي المرتبة السابقة على الأمر لا تكون الطبيعة مقسماً لذلك حتّى يعقل تعلق الأمر بها مقيدة بقصد الأمر أو مطلقة، والانقسامات التي تكون من هذا القبيل تسمّى بالانقسامات المتأخّرة في مقابل مثل انقسام الصلاة إلى الصلاة في البيت والصلاة في المسجد أو في مكان آخر الذي يتصوّر بغضّ النظر عن الأمر.

وهذا بيان ثان لا يتوقّف على دعوى: أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكية.

1

- إنّ الإطلاق عبارة عن الجمع بين القيود في عالم التصوّر واللحاظ، بمعنى: أنّه عبارة عن إسراء الحكم إلى تمام الحالات من قبيل العموم، بحيث إنّ الحالات بما هي حالات منظور إليها في المرتبة السابقة على الحكم كما في «أكرم كلّ عالم»، حيث تلاحظ فيه الحصص والأفراد أوّلاً، ثمّ يجرى عليها الحكم ثانياً.

2

- إنّ المحذور في أخذ قصد القرية قيدياً في متعلّق الأمر هو محذور لحاظيّ، وهو: أنّ المولى يستحيل أن يلاحظ قصد القرية في مرتبة معروض الأمر؛ لأنّ قصد الأمر يرى في طول الأمر، فلا يمكنه لحاظه في مرتبة سابقة عليه؛ للزوم التهافت في اللحاظ، إذن فالتقييد مستحيل للزوم التهافت في اللحاظ، والإطلاق أيضاً مستحيل؛ لأنّه عبارة عن الجمع بين القيود، فأيضاً يلزم لحاظ قصد الأمر قبل الأمر الذي قد فرضنا استحالاته.

وهذه التقريبات كلّها باطلة:

أمّا التقريب الثالث: فلبنائه على مقدّمة غير صحيحة⁽¹⁾، وهي: كون الإطلاق

1)

(هذه مناقشة في المقدّمة الأولى، وأمّا المناقشة في المقدّمة الثانية بمنع كون المحذور هو المحذور للحاظيّ؛ لافتراض: أنّ العبادة إنّما تحتاج إلى قصد مطلق الأمر لا قصد خصوص شخص الأمر، أو لافتراض: أنّ العبادة إنّما تحتاج إلى جامع القصود القربيّة مثلاً، فيمكن غضّ النظر عنها هنا؛ لأنّه ليس المقصود هنا التكلّم في أصل مبنى استحالة أخذ قيد القرية في المقام، وأنّ هذه الاستحالة بأيّ ملاك هي.

بل بالإمكان أن يقال: إنّّه مع فرض الإطلاق عبارة عن الجمع بين القيود في اللحاظ كما هو مقتضى المقدّمة الأولى لا ينفذ في مقام دفع المحذور افتراض: أنّ قصد القرية هو جامع قصد الأمر، أو جامع القصود القربيّة لا خصوص قصد شخص هذا الأمر؛ فإنّ هذا بنفسه إطلاق بلحاظ أقسام قصد الأمر، أو قصد القرية التي منها قصد شخص هذا الأمر، والمفروض: أنّ الإطلاق جمع بين القيود في اللحاظ، فيرجع المحذور؛ لأنّه لزم بالتالي لحاظ قصد شخص الأمر.

جمعاً بين القيود، بل الإطلاق قصر النظر على الطبيعة من دون ملاحظة أمر زائد، وقد ذكرنا في بحث المطلق والمقيّد الفرق بين العموم والإطلاق، وأنّه في الأوّل يلحظ الحصر، وفي الثاني يلحظ ذات الطبيعة مع رفض القيود.

وأما التقريب الثاني: وهو عدم مقسميّة الطبيعة قبل الأمر للعمل بقصد الأمر والعمل بلا قصد الأمر، فيرد عليه: أنّه لو كان برهان استحالة أخذ قصد الأمر قيدياً في متعلّق الأمر عدم المقسميّة، لصحّ أن يقال: إنّه لا يتمّ الإطلاق أيضاً في مقابل التقييد بقصد الأمر، ولكن لو قبلنا استحالة التقييد، فإنّما هو بأحد البراهين الأربعة الماضية.

وأما القول بأنّ الطبيعة في المرتبة السابقة ليست مقسماً لقصد الأمر وعدمه، وإنّما التقسيم في طول الأمر، فغير صحيح، فإنّ ما في طول الأمر إمكان وقوع القسمين خارجاً لا المقسميّة المفهوميّة، فالطبيعة في المرتبة السابقة عن عروض الأمر عليها - وبغضّ النظر عن الأمر - لا يمكن وجود حصّتين منها خارجاً: إحداهما بقصد الأمر، والأخرى لا بقصد الأمر؛ إذ المفروض عدم الأمر، وإنّما يمكن ذلك بعد الأمر. وأمّا انقسام الطبيعة مفهوميّاً بمعنى مصداقيّة كلّ من الحصّتين للطبيعة، لا بمعنى الوجود خارجاً، فهذا ثابت قبل الأمر؛ فإنّ الحصّة المأتيّ بها بقصد الأمر صلاة على أيّ حال، والحصّة المأتيّ بها لا بقصد الأمر أيضاً صلاة على أيّ حال، ومصداقيّة كلّ من الحصّتين للطبيعة مفهوماً ذاتيّة لها وليست في طول الأمر، ومناطق المقسميّة هو مصداقيّة الحصّتين للطبيعة مفهوماً وذاتاً، لا إمكان الوجود خارجاً.

وأما التقريب الأوّل: وهو دعوى استحالة الإطلاق باستحالة التقييد؛ لكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة، فيمكن الاعتراض عليه بعدة إشكالات، أهمّها إشكالان:

الإشكال الأوّل: الجواب الحليّ، وهو: أنّنا ننكر كون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة.

وتوضيح ذلك: أنّه في الواقع ليست المسألة مسألة لغويّة كما في شرح مدلول كلمة «الأعمى» لغةً لنرجع إلى اللغة أو العرف لنرى: هل معنى الإطلاق عدم التقييد مطلقاً، أو عدمه في مورد قابل للتقييد، وإنّما المسألة مسألة واقعيّة، وهي: أنّه ما هي تلك النكتة التي بها يحصل سرّيان الطبيعة إلى تمام الأفراد؟ وهي التي نسّمّيها بالإطلاق، وقد مضى: أنّ في ذلك مسلكين:

أحدهما: أنّ القابليّة الشائيّة للطبيعة للانطباق هي المقتضية للسريان، إلاّ أنّها قد تقترب بمانع، وهو لحاظ القيد، ومع عدم المانع يؤثّر المقتضي أثره. إذن فالمقتضي للسريان دائماً محفوظ، فإنّه ذاتيّ للطبيعة لا يمكن سلخه عنها، فيكفي في حصول الإطلاق عدم المانع، أي: عدم لحاظ القيد الذي هو نقيض لحاظ القيد من دون فرق بين إمكان التقييد وعدمه، فالتقابل بينهما تقابل السلب والإيجاب، لا تقابل العدم والملكة، ومع استحالة التقييد ثبوتاً يتعيّن الإطلاق ثبوتاً.

وثانيهما: أنّ قابليّتها الذاتيّة للانطباق لا تقتضي الانطباق، بل لابدّ من لحاظ التطبيق الفعليّ حتّى تسري بالفعل، وعليه فالتقابل بينهما تقابل التضادّ، لا تقابل العدم والملكة؛ فإنّ التقييد عبارة عن لحاظ القيد، والإطلاق عبارة عن لحاظ عدم القيد ورفضه، فهو أمر وجوديّ في مقابل التقييد، ولا نتصوّر فرضاً ثالثاً للنكتة بحيث يكون التقابل معها تقابل العدم والملكة.

والإشكال الثاني: اعتراض نقضيّ، وحاصله: أنّه لو سلّم: أنّ استحالة التقييد توجب استحالة الإطلاق، ففي محلّ الكلام يوجد تقييدان متقابلان، وفي مقابل كلّ منهما إطلاق: أحدهما تقييد الصلاة بقصد الأمر، والثاني تقييدها بدواعٍ أخرى. وفي مقابل الأوّل رفض أخذ قصد الأمر، وفي مقابل الثاني رفض أخذ الداعي

النفسانيّ. والتقييد بأخذ قصد الأمر مستحيل، فيستحيل أيضاً رفض أخذه الذي ينتج الشمول للحصّة غير القربية، فلا يشمل تلك الحصّة. والتقييد بغير قصد القربة أيضاً مستحيل؛ فإنّ من المستحيل للمولى أن يأمر عبده بالصلاة لا بقصد أمره؛ لأنّه يلغو الأمر؛ إذ لو صلّى لا بسبب هذا الأمر، لم يؤثّر الأمر في حقّه، ولو صلّى بسبب الأمر، لم يقبل المولى منه الصلاة، إذن فالإطلاق المقابل له أيضاً مستحيل، أي: أنّ رفض أخذ الداعي النفسانيّ المنتج للشمول للعمل القربىّ مستحيل، فيصبح كلا التقييدين والإطلاقين مستحيلا، فيصبح الواجب سنخ طبيعة مهملة لا تنطبق لا على هذه الحصّة، ولا على تلك الحصّة، وفيما لا يراد جعله قريباً لا يمكن رفع الإهمال بمتّمّ الجعل أيضاً؛ لأنّ التقييد بغير داعي الأمر بمتّمّ الجعل أيضاً مستحيل؛ إذ يوجب لغويّة الأمر، فيصبح الإطلاق للحصّة القربية بمتّمّ الجعل مستحيلا أيضاً؛ لأنّ الإطلاق يستحيل حيث يستحيل التقييد حسب الفرض، فسوف يبقى الجعل مهملا إلى أن يرث الله الأرض وتمام من عليها من الأصوليين، فهذا البرهان يؤدّي إلى سفسطة من هذا القبيل في هذا الجعل⁽¹⁾.

1)

(وهناك إشكال ثالث بلحاظ بعض المسالك أو الافتراضات في المقام، بيانه: أنّ من الواضح: أنّ المقصود بالملكة ليست هي القابلية الفعلية التامة للشخص، وإلاّ فالأعمى أيضاً قد امتنع في حقه البصر ولو امتناعاً بالغير بوجه من الوجوه، فليس له قابلية البصر، ومع ذلك يصدق عليه أنّه أعمى، فلا بدّ من فرض تضيق في دائرة القابلية المشروطة، كأن يقال مثلا بأنّ المقصود: القابلية النوعية لا الشخصية، وحينئذ قد يقال في المقام: إنّ القابلية النوعية محفوظة، أو يقال مثلا بأنّ المقصود من القابلية عدم استحالة تشبه الاستحالة الذاتية، فالجدار ليس من شأنه أن يكون بصيراً؛ لأنّه ليس له في عالم الطبيعة علّة للبصر، فتشبه استحالة البصر بالنسبة إليه الاستحالة الذاتية، بينما الإنسان الأعمى

هذا تمام الكلام في الاعتراض الأوّل على التمسك بالإطلاق لإثبات التوصلية على مسلك صاحب الكفاية والمشهور: من أنّ الفرق بين الواجب التعبدي والتوصلي إنّما هو في الغرض من دون أيّ فرق في الجعل والمتعلّق، وقد تحصّل أنّه غير وارد.

الاعتراض الثاني: مبنيّ على عكس ما قرّر في الاعتراض الأوّل من استحالة الإطلاق ثبوتاً، فهنا يقال بضرورة الإطلاق ثبوتاً؛ لأنّ الأمر في مقام الجعل والثبوت يدور بين ثلاثة أمور: التقييد، والأهمال، والإطلاق. فالتقييد مستحيل لمأمّر، وكذلك الإهمال مثلاً، فلا بدّ من الإطلاق. وإذا كان الإطلاق ضرورياً لم نكن بحاجة إلى مقدّمات الحكمة لإثباته، ولكن هذا الإطلاق الثبوتيّ الثابت بالبرهان لا ينفع لنفيّ التعبديّة وإثبات التوصلية؛ لأنّ التعبديّ والتوصليّ يمتازان - بحسب المسلك المفروض فعلاً، وهو مسلك المشهور - بحسب الغرض، لا بحسب عالم الجعل، وكلا الجعلين متعلّقان بذات الفعل، إلّا أنّ الغرض في التعبديّ لا يحصل إلّا بقصد القرية، وفي التوصليّ يحصل بدونه، فإذا أردنا إثبات التوصلية فلا بدّ من إثبات الإطلاق في الغرض.

ليس كذلك، وحينئذ نقول: إنّ عدم قابلية الأمر لتقييد متعلّقه بقصد الأمر أشبه على بعض الوجوه والفروض بعدم قابلية الإنسان الأعمى للبصر دون عدم قابلية الجدار للبصر؛ فإنّ جلّ براهين الاستحالة تتدخّل فيها مسألة عدم جواز الأمر بغير المقذور، أو عدم معقولية الأمر بدون المحركيّة، فيجب أن نرى مثلاً: أنّ حقيقة الأمر هل هي التحريك حتّى يصبح التقييد بما لا يمكن التحريك نحوه شبيهاً بالبصر بالنسبة للجدار، أو أنّ حقيقة الأمر ليست إلّا عبارة عن اعتبار ممكن في ذاته، إلّا أنّه يفهم منه التحريك، فلا يصدر من العاقل الملتفت (إذا حمل أمره على ظاهره) إلّا مع إمكانية التحريك حتّى يصبح التقييد بذلك شبيهاً بالبصر بالنسبة للأعمى.

هذا تمام الكلام في الاعتراض الأوّل على التمسك بالإطلاق لإثبات التوصلية على مسلك صاحب الكفاية والمشهور: من أنّ الفرق بين الواجب التعبدي والتوصلي إنّما هو في الغرض من دون أيّ فرق في الجعل والمتعلّق، وقد تحصّل أنّه غير وارد.

الاعتراض الثاني: مبنيّ على عكس ما قرّر في الاعتراض الأوّل من استحالة الإطلاق ثبوتاً، فهنا يقال بضرورة الإطلاق ثبوتاً؛ لأنّ الأمر في مقام الجعل والثبوت يدور بين ثلاثة أمور: التقييد، والأهمال، والإطلاق. فالتقييد مستحيل لمامرّ، وكذلك الإهمال مثلاً، فلا بدّ من الإطلاق. وإذا كان الإطلاق ضرورياً لم نكن بحاجة إلى مقدّمات الحكمة لإثباته، ولكن هذا الإطلاق الثبوتيّ الثابت بالبرهان لا ينفع لنفي التعبديّة وإثبات التوصلية؛ لأنّ التعبديّ والتوصليّ يمتازان - بحسب المسلك المفروض فعلاً، وهو مسلك المشهور - بحسب الغرض، لا بحسب عالم الجعل، وكلا الجعلين متعلّقان بذات الفعل، إلّا أنّ الغرض في التعبديّ لا يحصل إلّا بقصد القرية، وفي التوصلية يحصل بدونه، فإذا أردنا إثبات التوصلية فلا بدّ من إثبات الإطلاق في الغرض.

فإن قيل: إنَّ الإطلاق في الجعل يكشف عن إطلاق الغرض. قلنا: إنَّه
 إنَّما يكشف عن ذلك لو أمكنه أن لا يطلق الجعل فأطلق، فيكون ذلك
 كاشفاً عن إطلاق الغرض؛ لأنَّ الجعل يتبع الغرض، أمَّا إذا لم يمكنه عدم الإطلاق،
 فإطلاق الجعل لا يكشف عن إطلاق الغرض كما هو واضح.

وهذا الاعتراض تحقيقه يتوقّف على مطلب أشرنا إليه، وهو: أنَّ المهمل بمعنى
 الطبيعة التي لم يلحظ فيها التقييد ولا الإطلاق هل هو في قوّة المطلق؛ لأنَّ الطبيعة
 بذاتها تقتضي السريان، وهو الذي سمّيناه بالإطلاق الذاتي، أو في قوّة المقيّد؟

فإن قلنا بأنَّ المهمل في قوّة المطلق، صحّ هذا الاعتراض؛ إذ عندنا - في الحقيقة -
 شقان: مقيّد ومطلق؛ لأنَّ المهمل يرجع إلى المطلق، فإذا امتنع التقييد وجب
 الإطلاق، وهذا الإطلاق الضروريّ في عالم الجعل لا يكشف عن الإطلاق الغرضيّ.

وإن قلنا بأنَّ المهمل اللحاظيّ ليس في قوّة المطلق اللحاظيّ، بل في قوّة المقيّد
 اللحاظيّ، فحينئذ لا بدّ أن نلاحظ البراهين التي بها برهنّا على استحالة التقييد
 اللحاظيّ وأخذ قصد القرية في متعلّق الأمر؛ لنرى: هل تقتضي أيضاً استحالة
 المهمل الذي هو في قوّة المقيّد، أو لا؟

فإن اتّبعتنا برهان لزوم الدور للمحقّق النائيّ ﷺ اقتضى ذلك استحالة الإهمال أيضاً؛
 لأنَّ المكلف لا يقدر عند الإهمال على الامتثال إلّا مع وجود الأمر - على حدّ تعبير
 المحقّق النائيّ ﷺ - أو مع وصول الأمر - على حدّ تعبيرنا - وعليه، فأيضاً يجب
 الإطلاق؛ لأنَّ المقيّد والمهمل كلاهما محال، ومع ضروريّة الإطلاق في الجعل لا يكون
 ذلك كاشفاً عن الإطلاق الغرضيّ الذي هو المقصود في المقام.

وإن اتّبعتنا البراهين الثلاثة الأخيرة من البراهين التي اخترناها للاستحالة، فهي إنَّما
 تبرهن على استحالة التقييد دون الإهمال الذي هو في قوّة التقييد، وعليه، فلا
 يتعيّن

الإطلاق؛ إذ بعد استحالة التقييد يبقى عندنا شيئان: الإهمال الذي هو في قوّة التقييد، والإطلاق، فإذا أمكن كلاهما واختار المولى الإطلاق في عالم الجعل، كشف ذلك عن الإطلاق الغرضي؛ إذ لم يكن مجبوراً على اختيار الإطلاق، فالاعتراض لا يرد إذن.

فهذا الاعتراض وارد على تقديرين، وغير وارد على تقدير واحد؛ حيث إنّه يوجد عندنا ثلاثة تقديرات:

1 - كون المهمل في قوّة المطلق.

2 - كون المهمل في قوّة المقيّد مع شمول برهان استحالة المقيّد للمهمل.

3 - كون المهمل في قوّة المقيّد مع عدم شمول برهان استحالة المقيّد للمهمل.

وهذا الاعتراض يرد على التقديرين الأوّلين، ولا يرد على التقدير الثالث؛ وحيث إنّ الصحيح هو التقدير الأوّل، فالاعتراض تامّ.

الاعتراض الثالث: بعد التنزّل من الاعتراضين السابقين، وفرض: أنّ الإطلاق لا هو مستحيل ثبوتاً كما فرض في الاعتراض الأوّل، ولا واجب ثبوتاً كما فرض في الاعتراض الثاني، بل يكون أمر المولى دائراً بين شيئين: مطلق لحاظي، ومهمل لحاظي في قوّة المقيّد، فحينئذ يقول صاحب هذا الاعتراض: إنّ الإطلاق لا يمكن إحرازه بمقدمات الحكمة بحسب مقام الإثبات؛ إذ مرجع مقدمات الحكمة إلى دلالة عرفيّة وهي عدم التقييد في مقام التكلّم، ومن المعلوم: أنّ عدم التقييد التخاطبيّ إنّما تكون له دلالة عرفيّة على الإطلاق الثبوتيّ إذا أمكن للمولى أن يقيّد في مقام التخاطب ولم يقيّد. أمّا مع عدم قدرته على ذلك كما لو أخذ بغمه مثلاً ومُنِع عن التقييد، فمن الواضح: أنّه لا يكون لعدم التقييد التخاطبيّ دلالة على الإطلاق الثبوتيّ، وهذا معناه: أنّ الإطلاق الحكّميّ الإثباتيّ أخذت فيه القابليّة، فما ادّعاه المحقّق النائينيّ رحمته الله من أخذ القابليّة حيث كان نظره إلى الإطلاق الثبوتيّ منعناه، أمّا لو كان نظره إلى الإطلاق الإثباتيّ ومقدمات الحكمة فنقبله، فإنّ

الكاشف العرفي عبارة عن التقييد حينما يمكنه التقييد، وإلا فله لم يقيّد من باب أنّه لم يتمكّن من ذلك، فليس كاشفاً عن الإطلاق.

وهذا البيان - بحسب الحقيقة - مبنيّ على أن يفرض: أنّ الدالّ عرفاً على الإطلاق إنّما هو عدم بيان التقييد مع إمكان بيانه. وأمّا لو قلنا: إنّ الدالّ عرفاً على الإطلاق عدم بيان ما يخالف الإطلاق ولو كان هو الإهمال الذي هو في قوّة التقييد بناءً على مبنى هذا الاعتراض، فالكاشف عن الإطلاق موجود، فإنّه وإن لم يكن يمكنه نصب القرينة على التقييد، ولكن كان يمكنه نصب القرينة على الإهمال ولم ينصب⁽¹⁾.

وقد اتّضح بكلّ ما ذكرناه: أنّه على مسلك المشهور لا يتمّ الإطلاق اللفظي⁽²⁾.

(1) فمبنيّاً على ذلك لا يتمّ هذا الاعتراض، ولكن الاعتراض الثاني قد عرفت تماميته.

هذا بناءً على التسليم بوجود عالم وسط بين عالم الغرض وعالم البيان اسمه عالم الجعل. وأمّا إذا أنكرنا ذلك، وقلنا: إنّ عالم البيان يكشف رأساً عن عالم الغرض، ففي عالم الغرض لا يتصوّر الإهمال، وينحصر الأمر في الإطلاق والتقييد، ولا يبقى موضوع للاعتراض الثاني، ولكن يتسجّل الاعتراض الثالث بلا إشكال، وهو: أنّ عدم التقييد عند عدم إمكانه لا يدلّ عرفاً على إطلاق الغرض.

(2) لا يخفى: أنّه قد يقال بناءً على مسلك متمم الجعل بتماميّة الإطلاق اللفظي، بدعوى: أنّ متمّم الجعل يبيّن عرفاً بلسان التقييد بقصد القرينة. إلّا أنّ هذا لا يتمّ على مسلكهم؛ إذ لا يقولون: إنّ البيان العرفي لمتمّم الجعل هو لسان التقييد، فصحّ أن يقال: إنّ على مسلك القائلين بعدم إمكان تقييد الجعل الأوّل لا يمكن إثبات التوصلية بالإطلاق حتّى عند القائل بمتمّم الجعل؛ لأنّ إطلاق الجعل الأوّل لا يعني عدم التقييد بقصد القرينة بالجعل الثاني.

الإطلاق المقامي:

وأما المرحلة الثانية: وهي الإطلاق المقامي، فنقول:

لو فرضنا عدم تاميّة الإطلاق اللفظي كما هو الحال على المسلك الرابع من المسالك التي تكلمنا عليها في الإطلاق اللفظي، وهو مسلك المشهور، فهل يمكن نفي دخل قصد القرية في الغرض بالإطلاق المقامي، أو لا؟

هناك تقريبات لإثبات الإطلاق المقامي:

التقريب الأول: أن نحصل على برهان لعدم دخل قصد القرية في غرض المولى، وذلك البرهان هو: أنه لو كان دخيلاً فيه، كان عليه بيانه ولو بالجملة الخبرية ببرهان استحالة نقض الغرض.

نعم، على النكته التي مضت الإشارة إليها منه : من كون لسان التقييد بياناً عرفياً للقرية يتم التمسك بالإطلاق.

هذا، وأما لو تصوّرنا تعدّد الجعل بالنحو الذي ذكره المحقق العراقي : من فرض تعدّد المَجْعُول ووحدة الجعل، فهذا إنّما يعقل لو تصوّرنا الجامع بين الواجبين والموضوعين، وحينئذ إن كان العنوان المأخوذ في لسان الدليل هو الجامع بين الفعل وقصد القرية، فأوجب المولى ذلك الجامع بنحو مطلق الوجود، إذن فثبتت العباديّة لا التوصلية، وإن كان العنوان المأخوذ فيه هو الفعل، أعني: ذات الصلاة مثلاً فقط، فهنا تثبت التوصلية لا بالإطلاق، بل بأصالة التطابق بين العنوان المأخوذ في عالم الإثبات والعنوان المأخوذ في عالم الثبوت.

إلا أنّ هذا المقدار إنّما يكفي لنفي التبعديّة لو كان شكل العباديّة منحصراً فيما يقترحه المحقق العراقي : من فرض تعدّد المَجْعُول ووحدة الجعل، بينما هو لا يدعي الانحصار، وإنّما يدعي إمكان هذه الصورة.

وهذا التقريب يتوقّف على كون عدم بيان الدخّل ولو بالجملة الخبريّة نقضاً للغرض، وقد أوضح المحقّق العراقي رحمته بهذا الصدد: أنّ لزوم نقض الغرض في المقام يتوقّف على أحد أمرين⁽¹⁾:

الأوّل: أن يقال: إنّ قصد القرية يكون من القيود المغفول عنها، ولا يلتفت إليه العرف عادةً، ولا يخطر على باله لدقّته.

وعليه، فلو كان دخيلاً في الغرض، وسكت عنه المولى ولو بنحو الإخبار فالناس بحسب طبعهم سوف لا يلتزمون به؛ إذ لا يخطر على بالهم احتمال دخله، وبهذا يفوت غرض المولى، فلزم نقض الغرض.

الثاني: أن يقال: إنّ الأصل العمليّ عند الشكّ في دخل قصد القرية في الغرض هو البراءة لا الاشتغال، فحتّى إذا كان قصد القرية قيدياً لا يغفل عنه العرف، يلزم من عدم بيانه عدم التزام الناس به، وهو نقض للغرض.

فإن تمّ أحد الأمرين تمّ البرهان، وإلاّ فلا يلزم من عدم الإخبار بدخل قصد القرية نقض الغرض؛ إذ لو كان قيد القرية ممّا يلتفت إليه الناس وكان الأصل فيه عند الشكّ هو الاشتغال، كان من حقّ المولى أن يعتمد في مقام استيفاء غرضه على أصالة الاشتغال من دون بيان شيء.

أقول: إنّ هذا التقريب للإطلاق المقاميّ يرد عليه اعتراضان:

الاعتراض الأوّل: أنّ هذا البرهان إنّما يتمّ لو أحرز عدم بيان المولى لدخل قصد القرية إطلاقاً، بينما في الأغلب لا نحرز ذلك، وغاية ما نحرزه أنّ الآية

(1) الأمر الثاني غير موجود في المقالات. راجع المقالات، ج 1، ص 241 بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلاميّ بقم، ويحتمل استفادته من نهاية الأفكار على تشويش في العبارة. راجع نهاية الأفكار، ج 1، ص 199 بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم.

الفلائية أو الرواية الفلانية الآمرة بالعمل الفلاني لم تتضمن ذكر دخل قصد القرية في الغرض، وأمّا احتمال ذكر ذلك سابقاً أو لاحقاً في وقت آخر، فغالباً يكون ثابتاً في النفس بلا دافع، ويكفي في عدم نقض الغرض من قبل المولى ذكر ذلك ولو منفصلاً، إذن فهذا التقريب لا يثبت الإطلاق المقاميّ بالنحو المطلوب، فإنّ المطلوب هو إثبات الإطلاق المقاميّ لشخص خطاب معيّن حينما نعرف - ولو بالشهادة السكوّية للراوي - أنّه لم يذكر معه دخل قصد القرية، وهذا لا يثبت بهذا البيان.

وبكلمة أخرى: إنّّه يوجد عندنا سكوتان عن ذكر دخل قصد القرية: السكوت المطلق، ومطلق السكوت، والأوّل يكشف عن عدم الدخّل ببرهان استحالة نقض الغرض، لكن لا سبيل لنا غالباً إلى إحرازه، والثاني لنا سبيل إلى إحرازه، وهو شهادة الراوي مثلاً، ولكن لا يكشف ببرهان استحالة نقض الغرض عن عدم الدخّل.

الاعتراض الثاني: مختصّ بكشف الإطلاق عن طريق دعوى: أنّ قيد القرية ممّا يغفل عنه عادةً الناس، وهو: أنّ هذا التقريب إنّما يبرهن على أنّ قصد القرية ليس شرطاً واقعياً، أي: دخيلاً في الغرض على الإطلاق؛ إذ لو كان كذلك لكان ترك ذكره نقضاً للغرض؛ لغفلة عامة الناس عنه، لكن يبقى احتمال كونه شرطاً دُكرتياً كبعض الشروط الأخرى التي تكون شرطاً عند التذكّر والالتفات، فإنّه إذا كان كذلك لم يكن ترك بيانه نقضاً للغرض؛ إذ من لا يلتفت إليه لا غرض في قصده للقرية، ومن يلتفت إليه من دون بيان المولى لا حاجة إلى البيان بالنسبة إليه، فلعلّ قصد القرية شرط عند الذكر والالتفات: إمّا بمعنى: أنّه شرط في حقّ من يلتفت إلى قصد القرية تصوّراً لو قيل بأنّ العرف بعيد عن تصوّره، فمع تصوّره يحتمل تقييد الواجب به، فحال شرطية القرية حال مانعية نجاسة الثوب مثلاً المشروطة بالالتفات إلى النجاسة، أو بمعنى: أنّه شرط في حقّ من يحتمل تقييد الواجب به لو قيل بأنّ العرف بعيد عن هذا الاحتمال، فحال لزوم قصد القرية حال وجوب القصر

على المسافر المشروط بالالتفات إلى هذا الحكم ولو احتمالاً،
والمرفوع عمّن تخيّل أنّ حكم المسافر هو حكم الحاضر.

وعلى أيّ حال، فعلى الأصوليين الملتفتين إلى قصد القرية، وإلى احتمال دخله أن يلتزموا به مثلاً، بينما المقصود هو نفي شرطية قصد القرية بالإطلاق المقاميّ مطلقاً.

التقريب الثاني: أن يقال: إنّ قوله مثلاً: «صلّ» مفاده الأمر، وظاهر حال المولى كونه في مقام بيان تمام ما يأمر به، لكن لا بأن يكون له نظرة استقلالية إلى الأمر بأن يكون في مقام بيان تمام ما أمر به باعتباره بياناً للمأمور به، وإنّما يكون بظاهر حاله بصدد بيان تمام ما يأمر به باعتباره طريقاً إلى بيان غرضه، فالأمر ملحوظ باعتباره كاشفاً عن الغرض، لا بما هو هو، فظاهر حال المولى أنّه في مقام بيان تمام الغرض ولو لم يكن مدلولاً مطابقاً للأمر، فلو كان أمره قاصراً عن تمام غرضه؛ لعدم إمكان أداء تمامه بالأمر، ولكن بالإمكان تكميل أدائه بضمّ جملة خبرية إلى الأمر، لأكمل كلامه بضمّ ذلك الخبر إلى هذا الأمر، فإن لم يصنع كذلك انعقد الإطلاق المقاميّ لنفي دخل قصد القرية، لا بلحاظ برهان نقض الغرض، بل بلحاظ ظهور حاله في أنّه في مقام بيان تمام غرضه.

وهذا التقريب صحيح.

الأصل العمليّ:

وأما المقام الثاني: وهو الكلام في الأصل العمليّ، فالذي يتبادر إلى الذهن بدوّاً: أنّ المقام صغرى من صغريات الأقلّ والأكثر الارتباطيين، فحاله حال سائر موارد الأقلّ والأكثر الارتباطيين: من جريان البراءة، أو الاشتغال بحسب الخلاف المعروف.

ولكن تفصيل الكلام في ذلك: أنّه إن بنينا على إمكان تقيّد الأمر به، فحال

المقام حال سائر موارد الدوران بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين، فإنّ الأمر دار بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين بلحاظ نفس الأمر المتعلّق بالصلاة، فلا فرق بين قيد القرية أو أيّ قيد آخر مشكوك.

وأما بناءً على مختارنا: من أنّ الأمر التعبديّ يرجع إلى الأمر بالصلاة وتجده متى ما لم يصلّ بقصد القرية، فإن قلنا في سائر موارد الدوران بين الأقلّ والأكثر بالبراءة، فلا إشكال هنا أيضاً في البراءة. أمّا البراءة العقلية لو قيل بها، فتجري عن وجوب الصلاة مرّة ثانية بعد الإتيان بها من دون قصد القرية؛ لأنّ الواجب الزائد بالدقة العقلية عبارة عن صلاة ثانية، وهذا تكليف زائد مشكوك منفيّ بالبراءة. وأمّا البراءة الشرعية أيضاً تجري عن وجوب الصلاة مرّة أخرى؛ لأنّه تكليف زائد مشكوك.

وبإمكانك أن تعبّر في البراءة الشرعية بأننا نجري البراءة عن الخطاب بقصد القرية؛ لأنّ البراءة الشرعية تجري عن كلّ ما ينتج تسجيل الواقع على عهدة المكلف، فإنّ البيان العرفيّ للإلزام بصلاة أخرى كان عبارة عن إيجاب قصد القرية بحسب مقام الإثبات، والخطاب الإثباتيّ بقصد القرية يؤثّر⁽¹⁾ في تسجيل الواقع الذي هو ثبوتاً عبارة عن وجوب صلاة أخرى على المكلف، فهو مرفوع بمثل حديث الرفع.

هذا إذا بنينا على البراءة في الأقلّ والأكثر الارتباطيين.

وأما إذا بنينا على الاشتغال فيه، فهل تجري في ما نحن فيه أيضاً أصالة الاشتغال، أو لا موجب للاشتغال، بل نرجع إلى البراءة؟

هذا يختلف باختلاف المسالك لإثبات الاشتغال في الأقلّ والأكثر الارتباطيين، وأهمّها مسالك أربعة:

(1) ولو باعتباره إخباراً عن الغرض.

الأوّل: دعوى: أنّنا نعلم إجمالاً بالأمر بالأقلّ بحده الأقلّيّ والأمر بالأكثر،
أي: نعلم إجمالاً بشرط شيء، ولا بشرط.

وهذا الوجه بهذه الصياغة لا يأتي في المقام؛ للعلم بأنّ الأمر تعلّق بالمطلق، وإمكان إجراء البراءة عن أمرتان بالصلاة.

الثاني: أنّنا سلّمنا: أنّ العلم الإجماليّ منحلّ إلى العلم بالأمر بالأقلّ والشركّ في الأمر بالأكثر على كلام وتفصيل في تقريب الانحلال، لكن بإتيانه بالأقلّ لا يقطع بالإتيان بما ينطبق الأمر بالأقلّ عليه، فإنّه إذا كان أمراً ضمناً فهو غير متعلّق بالمطلق، بل متعلّق بالطبيعة المهملة التي هي في قوّة الجزئية، فلا تنطبق على الفاقد للجزء أو القيد المشكوك، ولا بدّ له من تحصيل القطع بانطباق الأمر بالأقلّ الذي علم به تفصيلاً على فعله، وهذا لا يكون إلاّ بأن يأتي بالأكثر.

وهذا التقريب بهذه الصياغة أيضاً لا يأتي في المقام؛ لأنّ الأمر متعلّق بالمطلق، ومنطبق على ما أتى به حتماً، فليُجرّ البراءة عن أمرتان متعلّق بصلاة أخرى.

الثالث: أنّنا سلّمنا: أنّ الأمر بالأقلّ متعلّقه - على أيّ حال - هو ذات الأقلّ، وينطبق على ما أتى به ولو لم يكن في ضمن الأكثر على تفصيل وكلام في محلّه، لكن لا بدّ له من إحراز سقوط الأمر بالأقلّ حتّى يرتاح، وسقوطه مشكوك فيه؛ إذ لو كان أمراً ضمناً لكان ملازماً مع الأمر الضمنيّ الآخر في الثبوت والسقوط، ولا يسقط إلاّ بإتيان الأكثر.

وهذا الكلام بهذه الصياغة أيضاً لا يأتي في المقام؛ لما عرفت: من أنّ الأمر الأوّل على مسلكتنا يسقط بالإتيان بالفعل من دون قصد القرية، ويشكّ في تجدد أمر جديد بالفعل، فليُجرّ البراءة عنه.

الرابع: أنّه لا بدّ له من الجزم بتحصيل غرض المولى، والأمر بالأقلّ إذا كان في ضمن الأمر بالأكثر، لم يحصل الغرض المولويّ منه بالإتيان بالأقلّ، فلا بدّ من الاحتياط بالإتيان بالأكثر.

وهذا الوجه يأتي في المقام؛ فإنَّ الغرض من الأمر الأوَّل إذا كان عباديًّا لا يحصل بمجرد الإتيان بمتعلِّقه وإن كان يسقط شخص ذلك الأمر؛ لاستحالة بقائه مع الإتيان بمتعلِّقه، ولذا يتولَّد أمر جديد، فلا بدَّ في مقام تحصيل الجزم بحصول الغرض من الصلاة بقصد القرية.

وأما إن بنينا في العباديات على متمم الجعل، بمعنى: أنَّ هناك أمرين تعلَّق أحدهما بذات الصلاة والآخر بقصد القرية، فعندئذ إن فرضنا: أنَّ الأمر بالصلاة تعلَّق بالطبيعة المهملة كما عن المحقِّق النائيني رحمته، فحال ذلك حال ما إذا كان نفس الأمر الأوَّل قابلاً للتقييد، ويكون الأمران تماماً كالأمرين الضمنيَّين، فإن جرت البراءة في سائر موارد الأقلِّ والأكثر الارتباطيَّين، جرت في المقام، وإن جرى الاشتغال فيها، جرى في المقام أيضاً: إمَّا بدعوى العلم الإجماليِّ بالإطلاق والتقييد، إلاَّ أنَّه بمعنى نتيجة الإطلاق والتقييد، أو قل: بمعنى الإطلاق والتقييد المنفصل، أو بدعوى: أنَّ الأمر بالأقلِّ لم يحرز انطباقه على ما أتى به، أو بباقي التقريبات التي عرفت حرفاً بحرف.

وإن فرضنا: أنَّ الأمر الأوَّل تعلَّق بالمطلق، فإن جرت البراءة في سائر موارد الأقلِّ والأكثر، جرت هنا بلا إشكال، وإن قلنا بالاشتغال فيها، فإذا كان ذلك بأحد الملاكين الأخيرين، فهما ثابتان في المقام؛ للشكِّ في حصول الغرض وعدم سقوط الأمر الأوَّل على تقدير وجود الأمر الثاني؛ لأنَّه متمم له، وهما بمنزلة الضمنيَّين، وإن كان بأحد الملاكين الأوَّلين، فهما غير ثابتين في المقام؛ للعلم التفصيليِّ بوجود أمر مطلق متعلِّق بالأقلِّ، وهو ذات الصلاة منطبق على عمله ولو لم يكن مع قصد القرية، وافترض أمر آخر بقصد القرية منفيِّ بالبراءة.

وأما إن بنينا على مبنى المحقِّق الخراساني رحمته: من أنَّ الواجب التعبديَّ ليس فيه إلاَّ أمر واحد متعلِّق بذات العمل كالتوصليِّ، إلاَّ أنَّه لا يسقط بالإتيان بذات العمل ما لم يأت به بقصد القرية؛ لأنَّ الغرض لا يحصل، وسقوط الأمر تابع لحصول

الغرض، ومادام الغرض باقياً فالأمر باق، فظاهر كلام المحقق الخراساني رحمته الله أنه حتى لو قلنا بالبراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين نقول بالاشتغال في المقام (1).

ونحن نتكلم هنا تارةً عن أنه لو قلنا بالاشتغال في الأقل والأكثر الارتباطيين، فهل يثبت الاشتغال بنفس ملاك الاشتغال في الأقل والأكثر الارتباطيين أو لا؟

وأخرى عن أنه هل هناك وجه للقول بالاشتغال في المقام حتى على تقدير البراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين كما يظهر من المحقق الخراساني، أو أنه على تقدير البراءة هناك تتعين البراءة هنا؟

أمّا الأول، فنتكلم فيه على ضوء ما عرفت من الملاكات الأربعة للاشتغال في الأقل والأكثر الارتباطيين، فنقول:

إنّ الصحيح هو التفصيل بين الملاكين الأولين والملاكين الأخيرين، فالملاك الأول لا يجري في المقام؛ لوضوح العلم بأنّ الأمر تعلق بالمطلق بحسب الفرض، ولا يوجد علم إجماليّ بالإطلاق أو التقييد، وكذلك الملاك الثاني لا يجري في المقام؛ لوضوح انطباق الأمر بالمطلق على فعله ولو لم يكن بقصد القرية، ولكن الملاك الثالث يجري في المقام؛ لعدم الجزم بسقوط الأمر؛ لأنّ المفروض: أنّ الأمر إذا كان تعبدياً، فهو لا يسقط بالإتيان بمتعلقه بدون قصد القرية، وكذلك الملاك الرابع يجري في المقام؛ لوضوح عدم الجزم بسقوط الغرض؛ لأنّ المفروض: أنه إذا كان الأمر عبادياً لا يحصل الغرض منه بمجرد الإتيان بالفعل بلا قصد القرية.

وأمّا الثاني، وهو: أنه هل هناك وجه لثبوت الاشتغال هنا حتى على تقدير البراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين، أو لا؟

فيمكن افتراض جريان الاشتغال في المقام مع فرض البراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين بعدة تقريبات:

(1) راجع الكفاية، ج 1، ص 113 - 114 بحسب طبعة المشكيني.

الأول: مبنيّ على أن يختار من ملاكات الاشتغال الملاك الثالث، وهو: عدم إحراز سقوط الأمر، فيقال: إنّ هذا الملاك تامّ في ما نحن فيه؛ حيث إنّّه لو صلّى بدون قصد القربة، لم يجزم بسقوط الأمر؛ لاحتمال كونه عبادياً، لكنّه غير تامّ في سائر موارد الأقلّ والأكثر الارتباطيين؛ وذلك بدعوى: أنّ البراءة عند الشكّ في سقوط الأمر إنّما لا تجري إذا لم يكن الشكّ في السقوط من تبعات الشكّ في وجود أمر ضمنيّ بالزائد، كما لو علم بوجوب الصلاة ثمّ شكّ في أنّه هل صلّى أو لا. أمّا إذا كان من تبعات ذلك، كما لو أتى بالأقلّ المعلوم وترك الجزء الزائد المشكوك، فالبراءة عن الأمر الضمنيّ المشكوك جارية، وتكون كافية للتأمين من ناحية احتمال عدم سقوط الأمر، وحيث إنّّه في باب قصد القربة ليس الشكّ في سقوط الأمر ناشئاً من الشكّ في أمر ضمنيّ زائد؛ إذ المفروض عدم انبساط الأمر على قصد القربة، فلا مجال للبراءة، وهذا بخلاف الأجزاء والقيود الأخرى التي ينسب عليها الأمر.

إلا أنّ التحقيق: أنّ هذا الوجه غير صحيح؛ وذلك لأنّه بعد أن قبلنا جريان البراءة عن الأمر الضمنيّ المشكوك، وقلنا: إنّ هذا يؤمّن من ناحية احتمال عدم سقوط الأمر الناشئ من احتمال الأمر الضمنيّ بالزائد، ينبغي أن يكون المناط ما هو أعمّ من الأمر، وذلك بأن يقال: إنّ الشكّ في السقوط ينقسم إلى نحويين:

1

- الشكّ في سقوط الأمر الناشئ من احتمال مطلب يرجع إلى المولى، ويكون من وظيفة المولى بيانه، سواء كان بصيغة الأمر أو بصيغة الإخبار عن المدخلية في الغرض.

2

- الشكّ في سقوط الأمر الناشئ من جهة ترجع إلى العبد، ولا يكون من وظيفة المولى بيانه، من قبيل الشكّ في أصل الإتيان بالصلاة.

فالقسم الثاني مجرّ لأصالة الاشتغال؛ لرجوع الشكّ إلى جهة ترتبط بالعبد

لا المولى، وهي عالم الامتثال. وأمّا القسم الأوّل، فهو مجرّي للبراءة؛ لكون الشكّ في دخل أمر زائد: إمّا في الأمر كما في غير قصد القرية، وإمّا في الغرض كما في قصد القرية.

الثاني: مبنيّ على أن يختار من ملاكات الاشتغال الملاك الرابع، وهو الشكّ في حصول الغرض، فيقال: إنّ هذا الوجه تامّ في المقام، وليس تامّاً في سائر موارد الأقلّ والأكثر الارتباطيين، وذلك بأن يقال: إنّ الغرض للمولى لا يقع في عهدة المكلف عادةً إلاّ إذا تصدّى المولى إلى تحصيله تشريعاً، فلو لم يتصدّ هو إلى تحصيله، لم يكن على العبد أن يكون أكثر حرارةً من المولى في مقام تحصيل أغراضه، فإذا تردّد أمر الواجب بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين، من قبيل ما لو شكّ في وجوب السورة في الصلاة، فالقدر المتيقّن من تصدّي المولى وتسببيه الشرعيّ إلى التحصيل هو الأقلّ، فتجري البراءة عن الزائد بالرغم من الشكّ في حصول الغرض، ولكن لا تجري البراءة إذا كان عدم تسبب المولى التشريعيّ إلى الوصول إلى غرضه على تقدير دخل القيد الزائد في الغرض ناشئاً من عجز المولى عن ذلك كما لو كان مكتملاً.

وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ قصد القرية على تقدير دخله في الغرض يكون المولى عاجزاً عن الأمر به؛ لما هو المفروض من عدم إمكان تعلّق الأمر بقصد القرية، إذن فلا بدّ من الاحتياط؛ للشكّ في حصول الغرض بدون قصد القرية، وعدم إمكان التسبب التشريعيّ للمولى إلى الوصول إلى غرضه على تقدير دخله فيه.

والجواب: أنّه هنا أيضاً إذا جعل إمكان تسبب المولى إلى تحصيل الغرض مبرراً لجريان البراءة، لا ينبغي تخصيص ذلك بالتسبب بصيغة الأمر، بل يكفي إمكانية تسبب المولى إلى تحصيل غرضه ولو بالإخبار بدخل ذلك في الغرض، ومن المعلوم أنّه بإمكان المولى الإخبار بدخل قصد القرية في الغرض.

الثالث: يختصّ بالبراءة الشرعيّة، فلو أنكرنا البراءة العقلية: إمّا مطلقاً كما هو الصحيح، أو في خصوص الأقلّ والأكثر الارتباطيين، أو خصوص المقام بأحد

الملاكين الأخيرين من ملاكات الاشتغال مثلاً، بأن قلنا: إنَّهما يمتنعان عن البراءة العقلية فقط، وبقيت البراءة الشرعية غير مبرهن على بطلانها، أمكن أن يبرهن على بطلانها أيضاً في المقام مع فرض جريانها في سائر موارد الأقل والأكثر، بأن يقال: إنَّ أدلة البراءة الشرعية ناظرة إلى التكاليف الشرعية والتحميلات الشرعية، ومن الواضح: أنَّه في المقام لا يحتمل دخل قصد القرية في التكليف بحسب الغرض، وإنَّما يحتمل دخله في الغرض، بخلاف سائر موارد الدوران بين الأقل والأكثر الاستقلاليين.

وهذا البيان أيضاً في غير محلّه:

أمَّا أولاً: فلاَّته لا يختصّ دليل البراءة بالأحكام الإنشائية، بل يشمل كلَّ جهة راجعة إلى المولى ولو كان هو الغرض.

وأمَّا ثانياً: فلاَّت عناوين الإلزام والتكليف ونحو ذلك من العناوين ينتزع - لا محالة - من الجملة الخبرية أيضاً كما ينتزع من الأمر، فلو أخبر بدخل قصد القرية في الغرض، ينتزع من ذلك عرفاً الإلزام والتكليف.

وقد تحصّل: أنَّ الصحيح بناءً على جريان البراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين - وهو الحق - جريان البراءة فيما نحن فيه. هذا.

ومن الكلام في قصد القرية ظهر الكلام في قصد الوجه والتميز بلا حاجة إلى تخصيص كلام لهذه التوابع⁽¹⁾.

هذا تمام الكلام في التعبدية والتوصلي.

1)

(هناك فرق واحد بين ما كتَّاب نبحثه من قصد الأمر وبين قصد الوجه والتميز، وهو: أنَّ تقريب الإطلاق المقامي في قصد الأمر بدعوى غفلة عامّة الناس عنه أوضح في قصد الوجه والتميز بكثير، فقد ينكر هناك ولا ينكر هنا.

ظهور صيغة الأمر

في النفسية والتعينية والعينية

الجهة الخامسة: في ظهور صيغة الأمر في النفسية والتعينية والعينية.

ينقسم الواجب إلى نفسيّ وغيريّ، وإلى تعينيّ وتخيريّ، وإلى عينيّ وكفائيّ، فهل يقتضي إطلاق الصيغة كون الواجب نفسياً، أو تعينياً، أو عينياً في مقابل الغيرية والتخييرية والكفائية، أو لا؟

يقع الكلام في ذلك في عدّة مقامات:

دوران الأمر بين النفسية والغيرية:

المقام الأول: في أنّه إذا دار الأمر بين النفسية والغيرية، فماذا يقتضي إطلاق الصيغة؟

المعروف: أنّ الإطلاق يقتضي النفسية، وهذا المطلب يمكن أن يبيّن بعدّة تقريبات:

التقريب الأول: أن يقال: إنّنا نتمسك بالإطلاق الأحواليّ لدليل الوجوب في قوله: «توضاً» مثلاً، فإنّ مقتضى إطلاقه وجوب الوضوء على كلّ حال: سواء وجبت الصلاة أو لا، وسواء زالت الشمس أو لا، وهذا يستلزم كونه واجباً نفسياً؛ إذ لو كان واجباً غيرياً لاستحال إطلاقه لفرض عدم وجود الأمر بذی المقدّمة وعدم فعلية

وجوبه، فالنفسية بهذا التقريب تكون مدلولا التزامياً للإطلاق، لا مطابقاً.

واستفادة النفسية من الإطلاق بهذا التقريب تتوقف على تصوير الإطلاق الأحوالي، وعدم كون الواجب ملازماً لذلك الوجوب النفسي لما احتمال كونه ذا المقدّمة.

أمّا لو أوجب الوضوء مثلاً في أوّل زوال الشمس، أعني: أنّه قيّد وجوب الوضوء بقيد (1) نفرضه ملازماً دائماً لثبوت وجوب الصلاة، فهذا التقريب لا يتم؛ إذ لا يوجد - بحسب الفرض - إطلاق أحواليّ لصورة عدم وجوب الصلاة.

وقد يقال: إنّه وإن كان هذا الإطلاق قاصراً عن إثبات النفسية في هذا الفرض لكن لا أثر لذلك، فإنّ الأثر لكون وجوب الوضوء مثلاً نفسياً فيما لو قال: «توضاً» هو وجوبه في تمام الأحوال حتّى قبل الزوال، ولكن لو قيّد وجوب الوضوء بالزوال مثلاً، فماذا يهّمنا أن يكون الواجب نفسياً أو غيريّاً؟! إذ لولاحظنا حالة عدم الزوال، لم يجب الوضوء نفسياً كان أو غيريّاً، ولولاحظنا حالة الزوال، فعلى أيّ حال يجب أن يؤتى به بحكم العقل، سواء كان نفسياً أو غيريّاً.

ولكن هذا الكلام غير صحيح؛ لأنّه يبقى مع هذا أثر للنفسية، فإنّه بناءً على اقتضاء الإطلاق للنفسية يكون عليه واجبان نفسيّان بحيث لو تركهما معاً لعوقب بعقابين، بينما لو لم نستفد من إطلاق الصيغة النفسية، لم يثبت عليه واجبان نفسيّان بالدليل الاجتهاديّ، ولا بدّ من الرجوع إلى الأصول العمليّة.

التقريب الثاني لإثبات النفسية: هو أن نتمسك بإطلاق المادّة لدليل «صلّ»

(1) لا أنّه قيّده بنفس وجوب الصلاة، كأن يقول: «إذا وجبت الصلاة فتوضاً»، وإلاّ فلا إشكال في عدم استفادة النفسية، ولا يفيد شيء من تقرّيات استفادة النفسية باستفادتها في هذا الفرض، فلا يكون ذلك نقضاً لهذا التقريب.

مثلاً، لا بإطلاق «توضاً»، فيقال: إن مقتضى إطلاق المادّة في «صلّ» هو عدم تقيّد الصلاة بالوضوء، إذن فالوضوء ليس واجباً غيريّاً ومقدّمة للصلاة، بل هو واجب نفسيّ، فتكون النفسيّة مدلولاً التزامياً لإطلاق المادّة في الواجب الذي يحتمل كون هذا مقدّمة له.

وهذا التقريب يتوقّف على افتراض عدّة أمور:

الأوّل: أن يكون لذلك الواجب النفسيّ الذي يحتمل كون الوضوء مثلاً مقدّمة له دليل على وجوبه، لا أن يكون وجوبه أمراً محتملاً بنفس دليل الوضوء، كما لو ورد «إذا زرت مسلماً فتوضاً» ولم يرد أمر بالصلاة عند زيارة المسلم، ولكننا بسبب الأمر بالوضوء احتملنا وجوب الصلاة وكون الوضوء مقدّمة له، ففي هذا الفرض لا موضوع لاستفادة نفسيّة وجوب الوضوء من دليل الصلاة.

الثاني: أن يكون الوجوب الغيريّ المحتمل في المقام وجوباً غيريّاً بملاك التقييد الشرعيّ، من قبيل الوضوء بالنسبة للصلاة، لا بملاك التوقّف التكوينيّ، من قبيل نصب السلّم بالنسبة للكون على السطح، أو القيام بالنسبة للتعظيم مثلاً، فإنّ الإطلاق إنّما ينفي التقييد الشرعيّ، لا التوقّف الخارجيّ كما هو واضح.

الثالث: أن لا يكون هذا البيان المجمل المرّدّد بين النفسيّ والغيريّ متّصلاً بخطاب الواجب الذي نحتمل تقيّد مادّته به، وإلّا لسرى إجماله إلى ذلك الخطاب، ولم يمكن التمسك بإطلاق المادّة.

الرابع: أن يكون دليل الواجب الذي يحتمل تقيّد مادّته بهذا الواجب المرّدّد بين كونه نفسيّاً أو غيريّاً قد تمّ له الإطلاق ومقدّمات الحكمة في نفسه. أمّا لو كان دليلاً لبيّاً لا إطلاق له، أو نحو ذلك، فلا موضوع للتمسك بإطلاق ذلك الواجب لإثبات نفسيّة الواجب الآخر.

التقريب الثالث: هو إجراء الإطلاق في نفس دليل «توضاً» بنحو يثبت النفسيّة

ابتداءً، لا بالملازمة كما في التقريبين الماضيين، وذلك بأن يقال: إنّ
النفسيّة والغيريّة خصوصيتان في الوجود، إحداهما عدميّة والأخرى
وجوديّة، فالنفسيّة خصوصيّة عدميّة؛ لأنّ النفسيّ هو الوجود الذي لم ينشأ من
وجود آخر، والغيريّة خصوصيّة وجوديّة؛ لأنّ الغيريّ هو الوجود الذي نشأ من وجود
آخر، وكلّما دار الأمر في مدلول كلام المتكلّم بين أن يكون هذا المدلول متخصّصاً
بخصوصيّة وجوديّة أو عدميّة تعيّن الثاني، وكان عدم بيان الخصوصية الوجوديّة بيّناً
عرفاً للخصوصيّة العدميّة، ولهذا كان عدم بيان التقييد في اسم الجنس كما في (أحلّ
اللّه البئع) مثلاً بياناً للإطلاق.

أقول: إنّ الصحيح في الإطلاق في أسماء الأجناس - على ما حقّقناه في محلّه - : أن
مقدّمات الحكمة ليست وظيفتها إثبات الإطلاق اللحاظيّ في مقابل التقييد
اللحاظيّ، بل وظيفتها إثبات الحكم للجامع بين المطلق والمقيّد المسمّى بالمطلق
الذاتيّ، فالأمر دائر بين الخصوصية واللاخصوصيّة، لا بين خصوصيّة وجوديّة أو خصوصيّة
عدميّة، فلا يمكن جعل هذا قانوناً في بحث مقدّمات الحكمة.

وعلى أيّ حال، فكبرى تعيّن الخصوصية العدميّة في مقابل الوجوديّة متى ما دار الأمر
بينهما ليست صحيحة على إطلاقها. نعم، سوف نشير إلى أنّنا نقبل هذه الكبرى
في الجملة، لكن لا بهذا العنوان، بل بعنوان آخر، وسيأتي توضيح ذلك في التقريب
الرابع.

وأما تطبيق هذه الكبرى على المقام صغروباً، فهو غير صحيح؛ لأنّ النفسيّة والغيريّة
كلتاهما خصوصيتان وجوديتان، فالوجود إن كان ناشئاً من ملاك في غيره، فهذا ما لا
يحكم العقل باستحقاق العقاب عليه مستقلاً، وهو معنى الغيريّة، وإن كان ناشئاً من
ملاك في نفسه، فهذا ما يحكم العقل باستحقاق العقاب عليه مستقلاً، وهو معنى
النفسيّة، فالنفسيّة أيضاً خصوصيّة وجوديّة لا عدميّة، فإنّها متقوّمه بكون وجود
الشيء ناشئاً من ملاك في نفسه الذي هو أمر وجوديّ.

التقريب الرابع: ما يمكن أن يكون تعديلاً للتقريب الثالث. وتوضيح ذلك: أنّ الكبرى التي ادّعت في التقريب الثالث كانت عبارة عن أنّه متى ما دار الأمر بين التقييد بقيد وجودي والتقييد بقيد عدمي، كان السكوت معيّناً للثاني في مقابل الأوّل.

وهذه الكبرى بهذا العنوان غير صحيحة، ولذا ترى: أنّه لو قال: «أكرم العالم»، وعلمنا أنّه مقيد: إمّا بخصوصيّة العدالة، فلا يمكن إثباتها بالاستصحاب، أو بخصوصيّة عدم الفسق، فيمكن إثباتها بالاستصحاب، لم يمكن تعيين الثاني بالسكوت؛ إذ كلاهما أمر زائد، والإطلاق يدفع كليهما، فلا نكتة لاستظهار الأمر العدمي في مقابل الوجودي، ومنشأ هذا التوهّم هو تخيل كون هذا هو المنشأ لحمل اسم الجنس على المطلق، بينما قلنا: إنّ الإطلاق في اسم الجنس يدلّ على عدم لحاظ القيد، لا على رفضه ولحاظ عدمه، على أنّه حتّى لو أُريد تعيين الإطلاق للحاظي في قبال التقييد للحاظي، وغضّ النظر عن الإطلاق الذاتي، أمكن ذلك بتطبيق الكبرى الأخرى التي نجعلها بديلاً لهذه الكبرى، أو تعديلاً لها، فإنّ هذه الكبرى يمكن التعبير عنها بنحو آخر، وهو: أنّه كلّما دار الأمر في مقام الثبوت بين خصوصيتين وكان كلّ واحدة منهما تناسب خصوصيّة في مقام الإثبات، فحينما نرى إحدى الخصوصيتين الإثباتيتين في الكلام نستكشف بذلك: أنّ الخصوصيّة الثبوتية هي تلك الخصوصيّة المناسبة لهذه الخصوصيّة الإثباتية، وذلك عملاً بأصل عقلائيّ يعطي ظهوراً للكلام، وهو أصالة التطابق بين مقام الإثبات ومقام الثبوت، فإذا دار الأمر مثلاً بين التقييد للحاظي والإطلاق للحاظي وهو رفض القيد، وغضنا النظر عن الإطلاق الذاتي، فلحاظ القيد ثبوتاً يناسب ذكره إثباتاً، ورفضه ثبوتاً يناسب السكوت إثباتاً؛ فإنّ رفض القيد في عالم الثبوت يعني شيئاً، لكن في عالم الإثبات لا يعني أكثر من السكوت، وقد فرضنا أنّه سكت، فيثبت الإطلاق بنكتة أصالة التطابق بين مقام الإثبات ومقام الثبوت.

وهذه الكبرى لا تجري فيما نقضنا به على الكبرى السابقة من دوران الأمر بين

أخذ خصوصية العدالة في العالم وخصوصية عدم الفسق؛ فإنّ السكوت لا يناسب شيئاً منهما، بل المناسب لكلّ منهما ذكره، وهذا هو شاهد صدق لما نقول: من أنّ الصحيح إنّما هو هذه الكبرى، وتلك الكبرى غير صحيحة.

ومبنيّاً على هذا يمكن أن يدعى تطبيق هذه الكبرى في المقام فيما إذا شكّ في واجب أنّه نفسيّ أو غيريّ، بأن يقال: إنّ الوجوب النفسيّ والغيريّ يختلفان ثبوتاً في أنّ الأوّل ملحوظ بنحو المعنى الاسميّ وبالأصالة والاستقلال، والثاني ملحوظ بنحو المعنى الحرفيّ والتبعيّة واستطرافاً إلى غيره، ويناسب الأوّل في مقام الإثبات الأصالة في الإفادة والبيان، ويناسب الثاني في مقام الإثبات التبعيّة في الإفادة والبيان، فلو قال ابتداءً: «توضاً» ولم يقل: «إذا قمتم إلى الصلاة، فاغسلوا وجوهكم» بحيث يجعل الوضوء تحت الشعاع والتبع، فقد جعل في مقام الإثبات لحاظ وجوب الوضوء لحاظاً استقلالياً، فمقتضى أصالة التطابق بين المقامين كونه بحسب مقام الثبوت أيضاً ملحوظاً استقلالاً، ولهذا لا إشكال في أنّه نفهم من الأمر بالوضوء الوجوب النفسيّ ولو لم يكن فيه، أو في الأمر بالصلاة إطلاقاً أحواليّ ما لم يكنف بما يوجب الظهور في التبعيّة أو الإجمال، كأن يقول: «إذا قمتم إلى الصلاة، فاغسلوا وجوهكم».

التقريب الخامس: التمسك بإطلاق المادّة في الأمر بالوضوء للحصّة غير الموصلة بناءً على ما سوف نحققه - إن شاء الله - من أنّ الوجوب الغيريّ مخصوص بالحصّة الموصلة، فإنّه على هذا يكون إطلاقها للحصّة غير الموصلة مستلزماً لكون وجوبه نفسياً.

دوران الأمر بين التخيير والتعيين:

المقام الثاني: في الدوران بين التخيير والتعيين، كما لو قال: «أطعم ستين مسكيناً» وشكنا في أنّه هل هو واجب تعيينيّ أو هو مخير بينه وبين العتق.

والكلام في ذلك يختلف باختلاف المباني في تصوير الواجب التخييريّ، ونحن نذكر هنا ثلاثة مباني:

المبنى الأوّل: أنّ مرجع الوجوب التخييريّ إلى الوجوبين المشروط كلّ منهما بترك الآخر، وعليه فمقتضى الإطلاق الأحواليّ هو التعيينيّة؛ إذ لو كان الإطعام مثلاً واجباً تخييرياً، لما وجب حتّى في حال ترك العتق، بخلاف ما لو كان تعيينياً.

المبنى الثاني: أنّ مرجع الوجوب التخييريّ إلى وجوب الجامع، وحينئذ يمكن التمسك بالإطلاق لإفادة التعيينيّة بأحد تعبيرين:

الأوّل: أنّ ظاهر ارتباط مدلول المادّة بمدلول الهيئة في قوله: «أطعم» هو تعلق الوجوب بالإطعام بعنوانه، لا بعنوان آخر منطبق عليه، وهذا إنّما يتمّ لو كان تعييينياً. وأمّا لو كان تخييرياً بينه وبين العتق مثلاً، فالوجوب ليس متعلّقاً بعنوان الإطعام، بل بعنوان آخر منطبق عليه كالإحسان مثلاً.

الثاني: التمسك بالإطلاق الأحواليّ لصورة ترك الفرد الآخر من الجامع بناءً على أنّ كلّ وجوب مقيّد بعدم الإتيان بمتعلّقه⁽¹⁾، فلا يعقل شمول وجوب الجامع لفرض وقوع الفرد الآخر خارجاً، وهو العتق مثلاً.

المبنى الثالث: أنّ الوجوب التخييريّ عبارة عن سنخ طلب مشوب بجواز الترك إلى البدل، فهو مرتبة متوسطة بين الوجوب التعيينيّ والاستحباب. فالوجوب التعيينيّ كوجوب صلاة الصبح طلب لا يرخص في تركه مطلقاً، والاستحباب كاستحباب صلاة الليل طلب يرخص في تركه مطلقاً. والوجوب التخييري كوجوب صلاة الظهر في يوم الجمعة المخير بينها وبين صلاة الجمعة طلب مقترن بالترخيص في الترك، لكن لا مطلقاً، بل بحصّة خاصّة من الترك، وهي الترك إلى البدل. وتامم الكلام في شرح ذلك وتحقيقه موكول إلى محلّه.

(1) إلا أنّ هذا المبنى باطل عندنا وعند أستاذنا الشهيد؛ لأنّ الذي يسقط بفعل المتعلّق هو فاعليّة الوجوب لا فعليّته.

وعليه، فنسبة الوجوب التخيريّ إلى التعينيّ كنسبة الاستحباب إلى الوجوب، وثبتت التعينيّة في مقابل التخيريّة بكلّ ما يثبت به الوجوب في مقابل الاستحباب، فمثلاً يقال في باب الوجوب والاستحباب: إنّ الأمر إن لم يكن موضوعاً للوجوب فهو يدلّ على الوجوب بالإطلاق؛ لأنّ مفاده هو النسبة الإرساليّة والإلقائيّة. والإلقاء بوجوده التكوينيّ يسدّ كلّ أبواب العدم، فيكون ظاهر الكلام هو سدّ كلّ أبواب العدم تشريعاً. فهذا البيان يأتي لإثبات التعينيّة؛ حيث إنّ في الوجوب التخيريّ يبقى بعض أبواب العدم مفتوحاً، بينما في الإلقاء التكوينيّ لا يبقى بعض أبواب العدم مفتوحاً⁽¹⁾.

دوران الأمر بين العينيّة والكفائيّة:

المقام الثالث: في الدوران بين العينيّة والكفائيّة. ونكتفي في ذلك بالتنبيه على أنّ الكلام هنا هو عين ما مضى في المقام الثاني، فيأتي في تصوير الكفائيّة في مقابل العينيّة عين المباني الثلاثة المتقدّمة، وعلى كلّ واحد منها يأتي ما ذكرناه.

(١) ونحن اخترنا فيما سبق دلالة الأمر على الوجوب بالوضع، وهنا أيضاً تكون دلالة الأمر على التعيين بعد فرض تفسير التخيير بمعنى طلب مشوب بجواز الترك إلى البدل بالوضع؛ فإنّ جواز الترك إلى البدل للعتق مثلاً مستويّ من مستويات عدم وجوب العتق، فإنّ عدم وجوبيّة الطلب المطلق يكون بناءً على هذا المبني عبارة عن مشوبيّة الطلب بجواز الترك مطلقاً، والتخيير عبارة عن المشوبيّة بجواز الترك إلى البدل، وهذا مستويّ أنزل من مستوى جواز الترك المطلق.

وبكلمة أخرى: إنّ الأمر وضع لإفهام سدّ جميع أبواب عدم الفعل تشريعاً، وهذا كما ينفي الاستحباب ينفي التخيير؛ لأنّ أحد بابي العدم وهو باب الترك إلى البدل معه مفتوح.

ورود الأمر عقيب الحظر أو في مورد توهمه

الجهة السادسة: إذا ورد الأمر عقيب الحظر أو في مورد توهمه، فكأ نّما اتّفقوا على عدم ظهوره في الوجوب، ووقع الكلام في أنّه: هل يكون ظاهراً في الإباحة، أو الحكم السابق، أو لا ؟

وذكر السيّد الأستاذ - دامت بركاته - : أنّ الانسلاخ من الدلالة على الوجوب ثابت على كلّ حال، سواء قلنا: إنّ تلك الدلالة بحكم العقل، أو بالإطلاق ومقدّمات الحكمة، أو بالوضع؛ وذلك للاكتناف بما يحتمل القرينيّة⁽¹⁾، وهو كونه في مورد توهم الحظر، وهو يكفي لرفع الظهور وضعياً كان أو غيره، فمثلاً لفظة «أسد» ظاهرة وضعياً في الحيوان المفترس، لكن لو اتّصلت بما يحتمل قرينيته على إرادة الرجل الشجاع، ارتفع الظهور⁽²⁾.

(1) لو كانت الدلالة بالإطلاق أو الوضع، فبطلانها بما تحتمل فيه القرينيّة واضح، ولكن لو كانت الدلالة بالعقل، فقد يقال: لا معنى لبطلانها بما يحتمل القرينيّة؛ لأنّ الظهور لم يكن لفظياً كي يكون اكتنافه بمحتمل القرينيّة موجباً لإجماله، إلّا أنّ السيّد الخوئي¹ يدّعي: أنّ حكم العقل بالوجوب إنّما يكون إذا لم تقم قرينة على الترخيص، وبما أنّ وقوع الصيغة عقيب الحظر محتمل القرينيّة على ذلك فالوجوب لا يثبت.

(2) راجع المحاضرات، ج 2، ص 205 - 206 بحسب طبعة مطبعة الآداب في النجف الأشرف.

وهذا الكلام بهذا المقدار يمكن النقاش فيه بأنّه لماذا يكون وروده في مورد توهم الحظر صالحاً للقرينية على عدم إرادة الوجوب، غايته أن يكون هذا موجّباً لاحتمال عدم إرادة الوجوب، ومجرّد احتمال عدم إرادة الوجوب لا يسقط الظهور، وما أكثر الظهورات التي يحتمل عدم إرادتها، فلماذا وعلى أيّ أساس يكون ورود الأمر في مورد توهم الحظر محتمل القرينية على عدم إرادة الوجوب؟

وتحقيق المطلوب: أنّ الأمر له مدلول تصوّريّ وهو النسبة الإرسالية والإلغائية ونحو ذلك من التعبيرات، ومدلول تصديقيّ وهو وجود الإرادة الطلبية في نفس المولى. والأمر في مورد توهم الحظر مستعمل في نفس المدلول التصوّريّ، وليس كاستعمال كلمة «أسد» مجازاً في الرجل الشجاع مثلاً، فالأمر حتّى في قوله: (وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا) مستعمل في النسبة الإرسالية، غاية الأمر: أنّ إخطار النسبة الإرسالية في مورد توهم الحظر يُناسب مدلولين تصديقيين، فكما يُناسب إرادة إلقاء المخاطب على المادّة كذلك يُناسب كسر تحرّجه من الوقوع على المادّة، فإنّ المتحرّج والمتردّد في الوقوع على المادّة يُناسب عرفاً أن يكسر سورة تحرّجه وتخيّره بأن يؤخذ بيده ويلقى على المادّة، فإنّ أتمّ أسلوب في كسر تحرّج العبد هو إلقاءه على المادّة، فكون الأمر في مورد توهم الحظر لم يشكّل قرينة على مستوى المدلول التصوّريّ للكلام حتّى يقال: إنّ وروده مورد الحظر لماذا يكون قرينة على الخلاف، غايته إيجاد احتمال إرادة الخلاف، وإتّما شكّل إمكانية مدلول تصديقيّ آخر، بينما إذا لم يكن وارداً في مورد توهم الحظر، كان المدلول التصديقيّ المناسب له منحصرّاً في إبراز إرادة المولى وطلبه. أمّا كسر تحرّج العبد، فلا معنى له؛ إذ لم يكن له

تحرّج، فالورود مورد توهم الحظر إنّما هو قرينة توجب الإجمال فيمرتبة المدلول التصديقيّ.

وبهذا يظهر: أنّ الخلاف في أنّه: هل يكون حينئذ له ظهور في الإباحة مثلا، أو لا بلا مورد، فإنّ المدلول التصوريّ لم يختلف، وهو كما يناسب إرادة كسر التحرّج كذلك يناسب إرادة الطلب والإلقاء، فلا يتكوّن ظهور في إرادة حكم آخر غير الوجوب⁽¹⁾.

(1) هذا الطرز من البيان ناتج من بنائه على أنّ دلالة الأمر على الوجوب تكون على أساس دلالاته التصوريّة على النسبة الإرساليّة التكوينيّة السادة لكلّ أبواب العدم، ودلالته التصديقيّة على النسبة الإرساليّة التشريعيّة، وحملها بأصالة التطابق بين الدلالة التصوريّة والدلالة التصديقيّة على سدّ تمام أبواب العدم تشريعاً المساوق للوجوب، ولكنّه مضى منّا أنّ الصحيح: كون الدلالة التصوريّة الوضعيّة للأمر ابتداءً هي النسبة الإرساليّة التشريعيّة السادة لجميع أبواب العدم، وأنّ دلالة الأمر على الوجوب تكون بالوضع.

فيبقى هنا علينا تخريج عدم دلالة الأمر على الوجوب عند وروده مورد توهم الحظر أو عقيب الحظر، وهو أنّ الدلالة التصوريّة الوضعيّة ناتجة من شدّة الاقتران بين اللفظ والمعنى، والدلالة الجدّيّة لنفس المعنى التصوريّ ناتجة من غلبة جدّيّة نفس ما ألقيفي الذهن من المعنى التصوريّ. وهذه الغلبة إذا انكسرت نتيجة وجود معنىّ جدّيّاًخر مناسب مناسبة قويّة لذاك المعنى التصوريّ، تنكسر تلك الدلالة لا محالة. وهذا ما وقع في ما نحن فيه، أي: أنّ مناسبة قصد كسر الحاجز النفسيّ عن الفعل للأمر بالفعل بلغت مرتبة مانعة عن غلبة جدّيّة المعنى الأصليّ، فانكسرت الدلالة على الوجوب بلحاظ مرحلة الجدّ والتصديق لا بلحاظ مرحلة التصوّر. أمّا أن يدلّ عندئذ على الإباحة بالمعنى الخاصّ الذي هو مقابل الأحكام الأربعة الأخر، أو على رجوع الحكم السابق، فلا نكتة فيه.

مورد من موارد إجمال صيغة الأمر:

وبمناسبة ذكرنا لكون الأمر في مورد توهم الحظر قرينة نوعيّة توجب الإجمال سوف نحاول إبراز قرينة نوعيّة أخرى توجب إجمال الصيغة.

فنقول: إنّ هناك نكتة نوعيّة توجب إجمال الظهور حينما تكتنف به طَبَقْنَاهَا في موارد عديدة من الفقه، وتوضيحها يكون بذكر مقدمتين:

الأولى: أنّه كما أنّ احتمال قرينيّة الموجود المتّصل يوجب الإجمال كما لو قال: «رأيت أسداً» وعقّب ذلك بكلمة لم نسمعها، فلم ندر هل قال: «يرمي» أو قال: «يزار»، كذلك احتمال وجود القرينة يوجب الإجمال كما لو قال: «رأيت أسداً» ولم نستطع أن نستمع لنرى: هل عقّب الجملة بكلمة: «يرمي» أو لا خلافاً لما هو المشهور، أو على الأقلّ صاحب الكفاية ومن بعده. وتحقيق ذلك موكول إلى محلّه.

الثانية: أنّ احتمال وجود القرينة المتّصلة لو بقي بلا دافع وإن كان يوجب الإجمال كما قلنا، ولكن إذا كانت القرينة المتّصلة المحتملة الوجود لفظيّة، أمكن دفع احتمال وجودها في رواية نحتمل أنّها كانت متّصلة بقرينة من هذا القبيل بشهادة الراوي، فإنّ ظاهر حاله نقل الرواية مع القرائن المكتنفة بها، فسكوته شهادة بالعدم. وأمّا إذا كانت القرينة المتّصلة المحتملة الوجود عبارة عن ارتكاز متشرعيّ أو عرفيّ (حيث إنّ ارتكازاً من هذا القبيل باعتباره يعتبر مفروغ الوضوح والانتقاش في ذهن المتكلم والسامع يعدّ قرينة متّصلة) فلا يمكن دفعه بسكوت الراوي؛ فإنّه ليس من عادته وطبعه نقل القرائن الارتكازيّة، وهذا يوجب إجمال جملة من الظهورات في الروايات؛ حيث يحتمل اكتنافها بارتكاز من هذا القبيل، فإنّ هذا الاحتمال لا يدفع بسكوت الراوي بحكم المقدّمة الثانية، فيوجب الإجمال بحكم المقدّمة الأولى.

وطبعاً مقصودنا باحتمال ارتكاز من هذا القبيل ليس مطلق الاحتمال العقليّ الناشئ من مثل «كلّما قرع سمعك فذره في بقعة الإمكان» حتّى يفتح من ذلك باب لإجمال الظهورات في موارد كثيرة جدّاً، وإتّما المقصود الاحتمال العقلائيّ الناشئ من منشأ عقلائيّ يعتدّ به.

ومبنيّاً عليه نقول: إنّ صيغة الأمر وإن كانت بذاتها ظاهرة في الوجوب، ولكن قد يحتمل فيها بمنشأ عقلائيّ أنّها كانت مكتنفة بارتكاز يمنع عن ظهورها في الوجوب سنخ اكتناف أمر المجتهد لأحد اليوم بصلاة الليل بارتكاز يمنع عن ظهورها في الوجوب، ويوجب حملها على النصيحة والإرشاد؛ لوضوح عدم معرضيّة صلاة الليل للافتاء بالوجوب، وأهمّ هذه المناشئ هو أن يكون الاتّجاه العامّ في الفقه الشيعيّ للعلماء قديماً وحديثاً عدم القول بالوجوب، فنرفع اليد عن ظهور الأمر في الوجوب بغضّ النظر عن مسألة الإجماع؛ وذلك لأننا نحتمل أنّه كان في زمان الإمام عليه السلام ارتكاز عدم وجوب ذلك ووضوحه المتشرعيّ بشكل كان يعدّ ذلك قرينة متّصلة على عدم الوجوب، ولا يضّرّ بهذا الاحتمال فرض خلاف شادّ بين العلماء من قبل مثل ابن جنيد، أو ابن أبي عقيل، أو مثل الشيخ في أحد كتبه ونحو ذلك، وإتّما المهمّ كون الاتّجاه العامّ في الفقه هو عدم الوجوب، بينما لو وجد قول معتدّ به بين قدماء الأصحاب بالوجوب، كان ذلك مانعاً عن احتمال ارتكاز من هذا القبيل عند أصحاب الأئمّة احتمالا عقلائيّاً؛ إذ يقال: لو كان الأمر كذلك، كيف انقلب الحال في أوائل عصر الإفتاء من قبل العلماء إلى رأي معتدّ به يقول بالوجوب؟!

وبهذا نتخلّص من كثير من الأوامر الواردة في باب الصلاة والصوم والحجّ وغيرها الظاهرة بدوّاً في الوجوب بلا قرينة متّصلة أو منفصلة على الاستحباب أوجبت بلبلة عند الفقهاء؛ لأنهم لا يلتزمون بالوجوب، فمن يقول بحجّية الشهرة،

أو الإجماع المنقول، أو نحو ذلك يعالج المطلب عن هذا الطريق، ولكن من ينكر حجّة الشهرة والإجماع المنقول، بل والإجماع المحصّل ما لم يفد الاطمئنان بالحكم، فطريق حلّ المعضّل له هو أن يلتفت إلى ما قلناه، فيرى أنّ هناك احتمالاً معتدّاً به لافتراض ارتكاز في زمان الإمام عليه السلام يمنع عن انعقاد ظهور الصيغة في الوجوب، فهذا يرفع اليد عن ظهور أوامر غسل الجمعة وغسل الإحرام في الوجوب، وعن أوامر أخرى كثيرة في الفقه خصوصاً في قسم العبادات.

دلالة الأمر على المرّة أو التكرار

الجهة السابعة: في دلالة الأمر على المرّة أو التكرار وعدمها.

والكلام في ذلك يقع في مقامين: أحدهما في دلالة على المرّة أو التكرار وضعاً، والثاني في ما يقتضيه الإطلاق بناءً على عدم الدلالة وضعاً:

دلالة الأمر على المرّة أو التكرار وضعاً

أمّا المقام الأوّل: فلا ينبغي الإشكال في عدم دلالة الأمر وضعاً على المرّة ولا على التكرار؛ إذ من الواضح بالوجدان: أنّه لا يستفاد عرفاً من صيغته عدا النسبة الإرسالية، ومن مادّته عدا أصل الطبيعة.

ويؤيد ذلك أمران:

الأوّل: أنّه لا يحسّ بمؤونة المجاز حينما يقيد الأمر بما يخالف ما فرض وضعه له: من مرّة أو تكرار، كأن يقول: «صلّ مرّة واحدة»، أو يقول: «صلّ مكرراً».

الثاني: أنّه لو فرض أخذ المرّة في مفاد الهيئة، وكذا أخذ التكرار فيه الذي معناه - طبعاً - طلب المكرّر، لا الطلب المكرّر، لزم كون طرف النسبة الذي هو معنى اسميّ مأخوذاً في معنى الهيئة؛ حيث دلّت على طلب مرّة واحدة أو عدّة مرّات من الصلاة، وهذا معناه: أنّ الأداة التي دلّت على المعنى الحرفيّ والنسبة دلّت في نفس

الوقت على طرف النسبة، وهذا أمر غريب غير مألوف في سائر الأدوات الدالّة على المعنى الحرفي، ولو فرض أخذ ذلك في المادّة، لزم - بناءً على ما هو المعروف: من أنّ المادّة في جميع الصيغ بما فيها صيغة الأمر موضوعة بوضع نوعيٍّ واحد - أن يدلّ المصدر والماضي والمضارع وغير ذلك من اشتقاقاته أيضاً على المرّة أو التكرار، وهذا أيضاً غريب لا يلتزمون به.

هل يقتضي إطلاق الصيغة المرّة أو التكرار؟

وأما المقام الثاني: فهل يقتضي إطلاق الصيغة المرّة أو التكرار، أو ليس له ضابط نوعيٍّ كما قالوا؟

الصحيح: أنّ له ضابطاً نوعياً، فالطبع الأوّليّ لإطلاق الأمر في المتعلّق يقتضي المرّة بمعنى عدم الانحلال والتعدّد، وفي متعلّق المتعلّق يقتضي التكرار بمعنى الانحلال والتعدّد وإن كان أحياناً يوجد ما يحكم على هذا الطبع الأوّليّ، فلو قال: «أكرم العالم»، اقتضى ذلك بلحاظ الموضوع - وهو العالم - الانحلال، فيجب إكرام كلّ عالم، لكن بالنسبة إلى أيّ فرد من أفراد العالم لا يلزم أزيد من إكرام واحد.

وهذا أمر واضح عرفاً، إلاّ أنّ الكلام في تفلسف ذلك ونكته.

فنقول: ليست النكته في ذلك: أنّ مقدّمات الحكمة في المتعلّق تقتضي الإطلاق البدليّ، وفي الموضوع تقتضي الإطلاق الشموليّ حتّى يقال: كيف يفرّق بينهما مع أنّ مقدّمات الحكمة فيهما واحدة؟! بل الصحيح: أنّ مقدّمات الحكمة لا تقتضي لا البدليّة ولا الشموليّة؛ ذلك لأنّ وظيفة مقدّمات الحكمة إنّما هي رفض القيود وإثبات أنّ الطبيعة إنّما لوحظت مجردة عن كلّ قيد، وأما أنّ هذه الطبيعة التي لا قيد فيها هل يكتفى بفرد واحد منها أو لا، فهذا غير مربوط بمسألة تجريد الطبيعة عن القيد التي هي الوظيفة لمقدّمات الحكمة لا أكثر من ذلك، إذن فالإطلاق

بالمعنى المستفاد من مقدّمات الحكمة نسبتة إلى المرّة والتكرار على حدّ سواء، ولا يقتضي المرّة ولا التكرار.

وإنّما النكتة في ذلك: أنّ الموضوع قد افترض وجوده في المرتبة السابقة على الأمر، والمتعلّق إنّما يوجد بمحرّكيّة الأمر.

وتوضيح ذلك: أنّ المعروض بالذات للأمر بلحاظ عالم الجعل هي الصورة الذهنيّة للمتعلّق وللموضوع، ولا إشكال في أنّها صورة ذهنيّة واحدة، وأنّ الجعل جعل واحد، فلا معنى للانحلال بلحاظ عالم الجعل والمجعول بالذات ومعرّوضه في ذلك العالم الذي هو المنظور لمقدّمات الحكمة، ولكن حينما نأتي إلى عالم التطبيق باعتبار أنّ الصورة الذهنيّة إنّما لوحظت فانية في المعروض بالعرض، وهو المتعلّق الخارجيّ والموضوع الخارجيّ نرى أنّ الموضوع قد فرض له الوجود الخارجيّ في المرتبة السابقة على الأمر، وعرض عليه الأمر، وحيث إنّ له وجودات عديدة وتطبيقات متكرّرة فلا محالة يتعدّد ويتكرّر المحمول عليه من الأمر والوجوب. وأمّا المتعلّق فليس مفروض الوجود في المرتبة السابقة على الأمر، وإنّما يوجد بمحرّكيّة الأمر، فلا معنى لانحلال الأمر بتعدّد وجوده الخارجيّ؛ إذ لم يعرض على الوجودات الخارجيّة الثابتة في المرتبة السابقة على الأمر، وليس للمتعلّق تطبيقات متعدّدة في المرتبة السابقة على الأمر، وإنّما الأمر يحاول إيجادها.

وبهذا يتّضح: أنّ هذا الانحلال إنّما هو من شؤون عالم التطبيق والفعليّة، لا من شؤون عالم الجعل، فهو ليس من مداليل اللفظ الوضعيّة أو الإطلاقيّة؛ فإنّ اللفظ بكلّ دلالاته اللفظيّة إنّما ينظر إلى عالم الجعل دون عالم التطبيق والفعليّة.

وبنفس النكتة نقول في النهي أيضاً: إنّ مقتضى الطبع الأوّليّ في الموضوع هو

الانحلال⁽¹⁾، وفي المتعلّق هو عدم الانحلال ووحدة الحكم، ففي النواهي التي لا موضوع لها من قبيل النهي عن القيام أو النطق مقتضى الطبع الأوّليّ عدم الانحلال. وهذا يقتضي أن لا يكون في عالم الفعلية كعالم الجعل إلّا حكم واحد، ولكن في عالم الامتثال يكون امتثال هذا الحكم الواحد بترك تمام أفراد الطبيعة، بينما امتثال الحكم الواحد في الأمر يكون بالإتيان بفرد واحد؛ ذلك لما ذكره في الكفاية في بحث النواهي⁽²⁾: من أنّ الطبيعة توجد بوجود فرد واحد، ولا تنعدم إلّا بانعدام كلّ أفرادها، فيكون امتثال الأمر بإتيان فرد واحد، وامتثال النهي بترك كلّ الأفراد، فالفرق بين النهي والأمر إنّما هو بلحاظ عالم الامتثال، وليس راجعاً إلى مسألة كون الحكم في الأمر واحداً وفي النهي متعدّداً، كما لا يكون راجعاً إلى باب دلالة الألفاظ أو مقدّمات الحكمة، وإنّما هو راجع إلى أنّ إيجاد الطبيعة يتحقّق تكويناً بوجود فرد واحد، ولا تنعدم إلّا بانعدام كلّ الأفراد، فإذا قال: «أكرم العالم»

(1) لا يخفى: أنّ الموضوع في باب النواهي يكون عادةً قيداً للمتعلّق لا موضوعاً مقدّر الوجود؛ وذلك لقربة عامة في المقام، وهي: أنّ غرض المولى - الذي هو التجنّب عن مفسدة الفعل، أو تحصيل مصلحة الترك - يحصل عادةً وغالباً في الموارد العرفية بالترك الذي هو أعمّ من الترك مع وجود الموضوع، كمن ترك شرب السمّ مع وجود السمّ، والترك مع انتفاء الموضوع، كما لو ترك شرب السمّ قهراً لدى عدم وجود السمّ، ومن هنا ترى عرفاً أنّه يفهم من مثل النهي عن شرب الخمر حرمة إيجاد الخمر لمن لو أوجده لشربه قهراً واضطراً.

نعم، نحن نلتزم - برغم ذلك - بالانحلال في باب النواهي في طرف الموضوع الذي هو في الواقع قيد المتعلّق، كما نلتزم به في أصل المتعلّق بالقربة التي ستذكر في المتن لانحلال النهي بلحاظ المتعلّق.

(2) راجع الكفاية، ج 1، ص 232 - 233 بحسب طبعة المشكيني.

كان كلّ عالم واجب الإكرام وجوباً واحداً غير منحلّ إلى وجوبات عديدة، وإذا قال: «لا تكرم الفاسق» كان مقتضى الطبع الأوّل أنّ يحرم إكرام كلّ فاسق حرمة واحدة غير منحلّة، بحيث لو أكرم فاسقاً مرّةً، سقط الحكم بالنسبة إلى ذلك الفاسق بالعصيان، إلّا أنّ هذا الوجوب الواحد يتحقّق امتثاله بإكرام واحد، وهذه الحرمة لا يتحقّق امتثالها إلّا بترك كلّ إكرام. هذا.

وقد أورد بعض المتأخّرين على ذلك بأنّ القول بكون الطبيعة توجد بوجود فرد واحد، ولا تنعدم إلّا بانعدام كلّ الأفراد إنّما يتمّ بناءً على فكرة الكلّيّ الهمدانيّ القائلة بأنّ الكلّيّ موجود بوجود فردانيّ له نوع من السعة والعمق والشمول للأفراد، فإنّ الفلاسفة اختلفوا في وجود الكلّيّ الطبيعيّ في الخارج وعدمه، والقائلون بوجوده في الخارج؛ لكونه عين الفرد؛ أو كونه مشمولاً للأفراد مثلاً اختلفوا في أنّه: هل هو موجود بوجود فردانيّ وسيع، نسبته إلى الأفراد نسبة الأب الواحد إلى الأولاد، كما نقله الشيخ الرئيس عن رجل همدانيّ، أو موجود بعدّة وجودات بعدد الأفراد، ونسبته إلى الأفراد نسبة الآباء إلى الأبناء؟

فعلى الأوّل، يصحّ القول بأنّ الكلّيّ الطبيعيّ يوجد بوجود واحد، ولا ينعدم إلّا بانعدام كلّ الأفراد.

أمّا على الثاني، وهو أن تكون له عدّة وجودات بعدد الأفراد، ففي مقابل كلّ وجود يكون عدم لا محالة، لا أنّ له عدماً واحداً عند انعدام كلّ الأفراد⁽¹⁾.

والتحقيق: أنّ هذا الكلام غير صحيح، فإنّ فيه خلطاً بين التناقض بلحاظ عالم الخارج والتناقض بلحاظ عالم المفاهيم الذهنيّة.

توضيح ذلك: أنّه لو كان يصبّ المولى أمره ونهيه على ما في الخارج ابتداءً،

(1) راجع نهاية الدراية، ج 2، ص 82 بحسب طبعة مطبعة الطباطبائيّ بقم.

لا بتوسيط المفاهيم الذهنيّة ومرآتيّتها، لصحّ أن يقال: إنّ بناءً على كون الكلّيّ له وجودات عديدة في الخارج بعدد الأفراد، لا محالة تكون له أيضاً أعداد عديدة بعدد الأفراد، لكن هذا غير معقول، فإنّ الأمر والنهي من الأمور الذهنيّة والنفسيّة، فيجب أن يعرض على المفاهيم الذهنيّة بلحاظ فنائها فيما في الخارج، وبحسب عالم المفاهيم الذهنيّة ليس للكلّيّ الطبيعيّ إلّا مفهوم واحد نسبه إلى المصاديق الخارجيّة نسبة الأب إلى الأولاد، فهو - لا محالة - يوجد في الخارج بوجود فرد واحد، ولا ينعدم إلّا بانعدام تمام الأفراد.

ثمّ إنّّه قد ظهر بما ذكرناه: أنّ الشموليّة والبدليّة بالمعنى الذي بيّناه بلحاظ الموضوع والمتعلّق يختلف عن الشموليّة والبدليّة الوضعيّة في باب العمومات.

وتوضيح ذلك: أنّه في باب العموم قد يفرض: أنّ أداة العموم وضعت للعموم الشموليّ، ككلمة «كلّ» في قوله: «أكرم كلّ عالم»، وقد يفرض: أنّها وضعت للعموم البدليّ، كما لو قيل: إنّ كلمة «أيّ» في قوله: «أكرم أيّ عالم» موضوعة لذلك، فالفرق بالشموليّة والبدليّة هنا داخل في مدلول الخطاب، وراجع إلى تشخيص كيفية لحاظ المولى؛ حيث إنّ المولى في باب العموم يصبّ نظره على الأفراد بنحو إجماليّ، لا إلى ذات الطبيعة بغضّ النظر عن الأفراد، فتارةً يلحظها شموليّاً، وأُخرى بدليّاً.

وأما فيما نحن فيه، فالفرق بين المتعلّق والموضوع لا يرجع إلى باب دلالة الألفاظ، ولا إلى لحاظ المولى، فإنّ كلّاً من الموضوع والمتعلّق في «أكرم العالم» قد دلّ على ذات الطبيعة من دون أن يكون أحدهما دالّاً على البدليّة والآخر على الشمول، والمولى أيضاً لم يلحظ عدا ذات الطبيعة، وإنّما الشموليّة والبدليّة هنا من شؤون عالم التطبيق والفعليّة؛ حيث إنّ الموضوع يكون مفروض الوجود في المرتبة السابقة على الحكم، فله تطبيقات متعدّدة سابقة، فتتعدّد بذلك - لا محالة -

تطبيقات الحكم، بينما لا يكون المتعلّق مفروض الوجود حتّى يتعدّد الحكم في عالم التطبيق والفعليّة بعدد وجوداته، وإتّما الأمر نفسه يدعو إلى الإيجاد، فلا معنى للانحلال.

نعم، ما قلناه: من عدم انحلال الحكم بلحاظ المتعلّق وانحلاله بلحاظ الموضوع إنّما هو بحسب الطبع الأوّليّ للمطلب، وقد يوجد ما يحكم على الطبع الأوّليّ فيوجب في الموضوع عدم الانحلال، أو يوجب في المتعلّق الانحلال.

أمّا ما يوجب في الموضوع عدم الانحلال، فنمثّل له بالتنوين في «أكرم عالماً»، فإنّ التنوين يدلّ على تقييد الطبيعة بقيد الوحدة، وعندئذ لا يقبل الانطباق على عدّة أفراد في عرض واحد؛ لأنّ الانطباق على عدّة أفراد خلف الوحدة، فلا محالة يقف الحكم على الماهيّة من دون انطباق وانحلال على الأفراد.

وأمّا ما يوجب في المتعلّق الانحلال فنمثّل لذلك بالنكته الموجودة في النهي.

وتوضيح ذلك: أنّ مقتضى الطبيعة الأوّليّة للنهي أن يكون كالأمر غير منحلّ بلحاظ المتعلّق، فحينما يقول: «لا تقم» يحرم عليه القيام حرمة واحدة بلا انحلال، فإذا قام مرّة واحدة سقط التكليف بالعصيان، ولم يحرم عليه القيام مرّة أخرى، ولكن حيث إنّ الغالب في مبادئ النهي هو قيامها بالأفراد بنحو التعدّد بعدها، فالنهي: إمّا ينشأ من مفسدة في الفعل، والغالب: أنّ تلك المفسدة توجد في كلّ فرد مستقلاً، أو ينشأ من مصلحة في الترك، والغالب: أنّ تلك المصلحة توجد في ترك كلّ فرد مستقلاً، فقد أوجبت هذه الغلبة ظهوراً للكلام في إرادة تحريم الطبيعة بشكل الانحلال، بينما الأمر ينشأ: إمّا من مصلحة في الفعل، أو من مفسدة في الترك، وليس الغالب في مصلحة الفعل أو مفسدة الترك وجودها في كلّ فرد مستقلاً، فلم ينعقد للأمر ظهور يحكم على مقتضى الطبيعة الأوّليّة له. هذا.

وما ذكرناه: من أنّ مقتضى الطبيعة الأوّليّة للأمر والنهي عدم الانحلال بلحاظ

المتعلّق، والانحلال بلحاظ الموضوع يجري أيضاً بنفس النكته في الإخبار، فحينما يقال مثلاً: «العالم نافع»، فالعالم موضوع للإخبار عنه بالنافعية مفروض الوجود، فهو لا يخبر عن وجود العالم، بل يقول: إنّ العالم على تقدير وجوده نافع، وذلك ينحلّ إلى عدّة إخبارات بعدد العلماء، بينما النفع متعلّق للإخبار؛ حيث إنّّه هو المخبر به، وليس مفروض الوجود سابقاً، فلا ينحلّ ذلك إلى الإخبار بكلّ نفع، ولا يفيد أكثر من وجود نفع ما في الجملة للعالم.

وإن شئت بياناً أوضح لنكته الانحلال في الموضوع وعدمه في المتعلّق، سواء كان في الإنشاء والطلب، أو في الإخبار والحكاية، قلنا: إنّ الموضوع يفرض مقدّر الوجود، فحينما يقول: «أكرم العالم» لا يطلب بهذا إيجاد العالم، ثمّ إكرامه، بل يفترض وجود العالم، فيحكم بإكرامه، وحينما يقول: «العالم نافع» لا يتكفّل الإخبار بوجود العالم، بل يفترض وجوده ويخبر بنافعيّته على تقدير وجوده، وهذا معناه: أنّه ترجع القضية إلى قضية شرطية، فكأّماً يقول: «إذا كان العالم موجوداً، فأكرمه»، أو «إذا كان العالم موجوداً، فهو نافع»، وإذا رجعت القضية إلى قضية شرطية، تصبح فعلية الجزاء تابعة - لا محالة - لفعلية الشرط، وليس المتكلم الآن يُملي ويفرض علينا فعلية الجزاء بغضّ النظر عن الشرط؛ لأنّ هذا خلف القضية الشرطية، فإذا أصبحت فعلية الجزاء مرتبطة بفعلية الشرط وتابعة لها، فلا محالة تتعدّد فعلية الجزاء بتعدّد فعلية الشرط⁽¹⁾.

وأما المتعلّق فليس مفروض الوجود وراجعاً إلى الشرط، فليس معنى «أكرمه»: أنّه إذا وجد الإكرام فقد وجب، فإنّ هذا طلب للحاصل، وليس معنى «العالم نافع»: أنّه إذا وجد نفع للعالم فالعالم نافع، فإنّ هذه قضية بشرط المحمول، ولا تكشف عن وجود النفع للعالم، بينما المقصود هو الكشف عن وجود النفع له،

(1) لأنّ نسبة فعلية الجزاء إلى تمام فعليّات الشرط على حدّ سواء.

فإذا لم ترجع القضية بلحاظ المتعلّق إلى قضيّة شرطيّة، إذن ففعليّتها لا تتبع فعليّة المتعلّق، بل المتكلّم هو يُملّي علينا فعليّة الطلب أو الإخبار الآن، من دون ربط لفعليّة ذلك بفعليّة المتعلّق، ولا دليل من هذا الطلب أو الإخبار على تعدّد الفعلية، فلا محالة لا توجد إلاّ فعلية واحدة. هذا.

والفارق الموجود بين الأمر والنهي من حيث إنّ الطبيعة توجد بوجود فرد واحد، ولا تنعدم إلاّ بانعدام كلّ الأفراد، ولذا يكفي في امثال الأمر الإتيان بفرد واحد، ولا يمثل النهي إلاّ بترك كلّ الأفراد موجود أيضاً في الإخبار بالإيجاب والإخبار بالنفي، فحينما يقال: «العالم موجود» لا يدلّ على أكثر من إثبات عالم واحد، وحينما يقال: «العالم ليس بموجود» يدلّ على نفي كلّ فرد من أفراد العلماء؛ لأنّ الطبيعة توجد بوجود فرد واحد، ولا تنعدم إلاّ بانعدام كلّ الأفراد.

وإذا قال: «الجاهل ليس بنافع» فالنفي يستغرق كلّ أفراد الجاهل بنكته الانحلال؛ لأنّه موضوع مقدّر الوجود، ويستغرق كلّ أفراد النفع، لا بنكته الانحلال، بل بنكته: أنّ النفع لا ينتفي إلاّ بانتفاء كلّ أفراد، ولهذا لو وجد نفع واحد للجاهل تبين كذب هذا الخبر نهائياً؛ لعدم الانحلال، وفرض وجود نفع آخر أو عدمه - بعد أن فرض وجود نفع ما - نسبته إلى هذا الإخبار على حدّ سواء، بينما لو وجد جاهل واحد نافعاً، لم يتبيّن كذب هذا الخبر نهائياً بحيث يكون فرض وجود جاهل آخر نافع أو عدمه نسبته إلى هذا الإخبار على حدّ سواء.

ومقصودنا بالموضوع الذي نقول عنه: إنّ مقتضى الطبيعة الأوليّة للحكم بلحاظه الانحلال ليس هو كلّما يكون مقدّر الوجود ثبوتاً، أو كلّما كان متعلّق المتعلّق، وإنّما المقصود خصوص ما يكون نفس الكلام بحسب الفهم العرفيّ دالاً على كونه مقدّر الوجود، كالعالم في «أكرم العالم». وأمّا ما لم تكن للكلام دلالة عرفاً على كونه مقدّر الوجود، من قبيل التراب والماء في «تيمّم بالتراب، وتوضّأ بالماء» فلا ينحلّ الحكم بتعدّد أفراد وإن كان هو متعلّق المتعلّق؛ وإذا عرفنا من الخارج أنّ

هذا مقدر الوجود ثبوتاً، لم يشفع ذلك للانحلال كما هو الحال في هذين المثالين، حيث إنهم لا يفتون بوجود إيجاد الماء أو التراب مع الإمكان عند عدم وجوده، وإنما يقولون بوجود الوضوء أو التيمم إذا وجد الماء أو التراب، ولكن مع ذلك لا يكون الحكم بالتيمم بالتراب أو الوضوء بالماء بحسب الفهم العرفي لهذا الكلام انحلالياً، بأن يجب التيمم بكلّ تراب، والوضوء بكلّ ماء.

والسرّ في ذلك: أنّه بنفس دلالة هذا الكلام لم يفهم فرض وجود التراب أو الماء وإن فهمنا ذلك من الخارج، ولو كنّا نحن وهذا الكلام، لكننا نقول بوجود إيجاد الماء أو التراب مع الإمكان للوضوء أو التيمم.

ثمّ إنّ ما ذكرناه في النهي: من أنّ مقتضى القاعدة الأولى بلحاظ المتعلّق هو عدم الانحلال، ووجود نهّي واحد لا يمثل إلّا بترك كلّ الأفراد، ومقتضى القرينة العامّة الثانوية هو الانحلال لا فرق فيه بين الأفراد العرضيّة والطوليّة، فكما أنّه في الأفراد العرضيّة نقول بأنّه بحسب مقتضى القاعدة الأولى هناك نهّي واحد لا بدّ لأجله ترك كلّها، وبحسب القرينة العامّة وهي تعدّد مبادئ النهي غالباً بتعدّد الأفراد ينحلّ النهي بعدد الأفراد، كذلك الحال تماماً في الأفراد الطوليّة، هذا في جانب النهي.

وأما في جانب الأمر فقد عرفت: أنّ مقتضى القاعدة فيه بلحاظ المتعلّق عدم الانحلال، وأنّه في امثاله يكتفى بفرد واحد.

الامتنال بأكثر من فرد:

وهل يمكن الامتنال بأكثر من فرد واحد أيضاً، أو لا؟

لا ينبغي الإشكال في إمكان الامتنال بمجموع فردين عرضيين؛ لأنّ المأمور به هو الطبيعة، وهي غير مقيدة بقيد الوحدة، فهي موجودة في ضمن فرد وفي ضمن فردين، وجامعة بين الفرد والفردين، فيتمّ التخيير العقليّ بين الفرد والفردين، هذا في الفردين العرضيين.

وأما في الفردين الطوليَّين، فالتحقيق: أنّه لا يمكن الامتثال بمجموعهما بالرغم من أنّ الطبيعة هنا أيضاً نسبتها إلى الفرد والفردين على حدّ سواء؛ وذلك لأنّه وإن لم يكن ضيق في ذات الواجب يوجب عدم الانطباق على مجموع الفردين الطوليَّين، لكن هناك ضيق في الوجوب، أو قل: في الواجب بما هو واجب؛ ذلك لأنّ الوجوب يسقط قهراً بمجرد الإتيان بالفرد الأوّل؛ لتحقّق متعلّقه خارجاً، فلا يبقى مجال لافتراض امتثال الأمر بمجموع فردين، وافتراس التخيير العقليّ بين الفرد الواحد والفردين كما كنّا نفترضه في العرضيَّين.

نعم، يمكن افتراض امتثال الأمر بمجموع فردين طوليّين على أساس التخيير الشرعيّ بالنحو الذي يتصوّره صاحب الكفاية في التخيير بين الأقلّ والأكثر، بأن يخيّرنا المولى بين التسبيحة الواحدة بشرط لا وثلاث تسبيحات مثلاً⁽¹⁾، لكن هذا يحتاج إلى مزيد مؤونة في البيان، وصياغة خاصّة في الخطاب، ولا يثبت بمجرد إطلاق الأمر بالتسبيح مثلاً. هذا.

تبديل الامتثال بفرد آخر:

وهل يمكن تبديل الامتثال من فرد إلى فرد آخر، أو لا؟

ذهب المحقّق الخراسانيّ رحمته الله إلى أنّ نسبة الغرض إلى المتعلّق لو كانت هي نسبة المعلول إلى العلّة، لم يمكن ذلك؛ لأنّه بمجرد الإتيان بالفرد الأوّل يحصل الغرض، وبه يسقط الأمر، فلا مجال لتبديل الامتثال، ولكن حينما تكون نسبتها إلى المتعلّق نسبة المقتضى إلى المقتضى، كما لو كان المولى عطشاناً فطلب الماء فقدم العبد له الماء، وقبل أن يشربه ويرتفع العطش فكّر العبد في تبديل الماء بالإتيان بماء آخر،

(1) راجع الكفاية، ج 1، ص 227 - 228 بحسب طبعة المشكينيّ.

فهنا يمكن تبديل الامتثال قبل حصول الغرض؛ لأنّ الأمر باق ببقاء الغرض الذي دعا إليه(1).

وهذا الكلام قد نوقش فيه من قبل المحقّق الإصفهانيّ والسيد الأستاذ وغيرهما، وقبل الدخول في نقاشه ننبه على خروج فرضيّة من محلّ الكلام، وهي ما لو كان للواجب شرط متأخّر، فترك الشرط وأتى بفرد آخر، من قبيل ما لو أمره المولى بأن يأتي له بماء ويجعله في الغرفة، ويبقيه فيها إلى أن يدخل المولى الغرفة، فأتى بماء وجعله في الغرفة، ثمّ قبل أن يأتي المولى سكب الماء وأتى بماء آخر، فمثل هذا هدم للامتثال الأوّل لا تبديل له مع اكتمال الامتثال الأوّل، ولا إشكال فيه، وهو خارج عن محلّ النزاع.

وأما النقاش الذي ذكره في كلام المحقّق الخراسانيّ ﷺ فهو: أنّ الغرض من الأمر دائماً يتحقّق بنفس الإتيان بمتعلّقه، ولهذا أصبح داعياً للمولى إلى الأمر. وأمّا ما قد يتراءى في مثل الأمر بإحضار الماء: من أنّ الغرض لا يحصل بالامتثال؛ لأنّ العطش لا يرتفع بمجرد إحضار الماء، فهو على أساس الخلط بين الغرض الأدنى والغرض الأقصى، فإنّ الغرض الأقصى هو الارتواء، والغرض الأدنى هو التمكنّ من الارتواء ورفع العطش بسهولة، وهذا الغرض الأدنى هو الغرض من أمره بإحضار الماء، وهو يحصل بمجرد إحضار الماء(2).

والصحيح: أنّه لا يمكن المساعدة لا على كلام المحقّق الخراسانيّ ﷺ، ولا على

(1) راجع الكفاية، ج 1، ص 122 و 127 - 128 بحسب طبعة المشكينيّ.

(2) راجع نهاية الدراية، ج 1، ص 220 و 227 بحسب طبعة المطبعة الطباطبائيّ بقم، وراجع المحاضرات للفيّاض، ج 2، ص 309 - 310 بحسب طبعة الآداب في النجف الأشرف.

هذا النقاش، فنحن نبنّي على أنّ ثبوت الأمر وسقوطه تابع لإمكانية التحريك وعدمه الذي يكون بتحقيق الامتثال وعدمه، وليس تابعاً لبقاء الغرض وعدمه خلافاً للمحقق الخراساني رحمته ووفقاً للمناقش، وعلى أنّ الغرض يمكن أن لا يحصل بمجرد الإتيان بالمتعلّق خلافاً للمناقش ووفقاً للمحقق الخراساني رحمته، فلنا كلامان:

الكلام الأوّل مع المحقق الخراساني رحمته: وهو ما مضى في مسألة التعبديّ والتوصليّ، حيث كان يقول رحمته: إنّ الأمر التعبديّ متعلّق بذات الفعل، لكنه لا يسقط بالإتيان بمتعلّقه بدون قصد القرية؛ لأنّه لا يحصل بذلك الغرض، وقد قلنا هناك: إنّّه إذا أتى بالمتعلّق بدون قصد القرية، فهل الأمر الباقي يفترض أمراً بذات الطبيعة القابلة الانطباق على ما أتى به كما كان منذ البدء متعلّقاً بذلك، أو يفترض أمراً بالطبيعة بقيد كونها في ضمن فرد آخر؟

فإن فرض الأوّل، فهذا محال؛ لكونه طلباً للحاصل، ولا يمكن التحريك نحو متعلّق قد حصل خارجاً ببعض أفرادهِ. وإن فرض الثاني فهو أيضاً محال؛ لأنّ هذا معناه: تبدّل متعلّق الأمر مع وحدة الأمر، ففي زمان كان متعلّقاً بالطبيعة بما هي شاملة للفرد الأوّل الذي أتى به، وبعده تعلّق بما عدا ذلك الفرد، وهو غير معقول.

والكلام الثاني مع المناقش كالسيدّ الأستاذ - دامت بركاته - وهو: أنّ الغرض قد لا يحصل بمجرد العمل بالأمر كما هو الحال في مثال «اسقني ماءً»؛ وذلك لأنّ الغرض الأدنى الذي هو التمكن من الارتواء وشرب الماء بلا مؤونة إنّما هو غرض مقدّم، ويكون مقدّمة للغرض الأقصى وهو الارتواء، وليس غرضاً نفسياً، والمختار وفاقاً لسيّد الأستاذ في الأغراض المقدّمية هو ما سنحقق في مبحث وجوب المقدّمة - إن شاء الله - من أنّ الغرض إنّما يتعلّق بالحصّة الموصلة، وهذا معناه: أنّ متعلّق الغرض كما أنّها هو مركّب بالتحليل من التمكن من الارتواء ومن

إيصال ذلك إلى الارتواء على تحقيق وتفصيل يأتي - إن شاء الله - في محله.

إذن فالتمكّن من الارتواء يكون غرضاً ضمناً لا غرضاً مستقلاً، والغرض الضمني لا يحصل خارجاً إلا في ضمن الغرض المستقل، إذن فما لم يحصل الارتواء لم يحصل الغرض.

ولا يقال: قد حصل نصف الغرض، وهو الذي أوجب الأمر، فإنّ نصف الغرض إنّما يحصل في ضمن حصول تمام الغرض، كما لا يقال: قد حصل كلّ الغرض؛ لأنّ جزءاً منه وهو التوصل إلى الارتواء غير حاصل.

وهذا الذي ذكرناه يأتي في الغرض النفسي أيضاً، أي: أنّ الغرض النفسي أيضاً قد لا يحصل بمجرد الإتيان بمتعلّق الأمر؛ لكونه ضمناً لا يتحقّق إلا في ضمن الغرض المستقلّ، وذلك كما لو كان الغرض النفسي الواحد متعلّقاً بمجموع أمرين: أحدهما خارج عن قدرة المكلف، والآخر عمل مقدور للمكلف، فأمر المولى بالجزء المقدور برجاء حصول الجزء غير المقدور خارجاً بحسب الصدفة، فالأمر قد تعلّق بالجزء المقدور، ولكن الإتيان به لا يساوق حصول الغرض؛ إذ الغرض كان ضمناً لا يحصل إلا في ضمن الغرض المستقلّ.

ولا يقال: كيف يكون ذلك مع أنّ الأمر يجب أن يكون مطابقاً للغرض؟ فإنّه يقال: إنّ هذا إنّما يكون فيما لو لم يكن جزءاً ممّا هو دخيل في الغرض لا يمكن الأمر به، فيأمر المولى بالجزء الآخر رجاء حصول ذلك الجزء ولو صدفة.

ما يستظهر من روايات إعادة الصلاة جماعة:

يبقى الكلام في فرع فقهيّ قد يجعل من مصاديق تبديل الامتثال، وهو ما ورد من إعادة الصلاة حينما تُرى الجماعة قائمة، فلنرّ أنّه: هل يمكن أن يستظهر من روايات هذا الفرع خلاف ما توصلنا إليه من عدم إمكان تبديل الامتثال، أو لا؟

فنقول: إنّ روايات هذا الفرع يمكن تقسيمها على ثلاث طوائف:

الطائفة الأولى: ما وردت بعنوان أصل الحكم بالإعادة لا أكثر من ذلك⁽¹⁾، وفيها ما يكون تامّ السند، لكن من الواضح: أنّ هذا لا يدلّ على كون ذلك من باب تبديل الامتثال؛ إذ لعلّ هذا أمر جديد استحبابي⁽²⁾ له امتثال جديد، ومجرّد كون هذه الصلاة الثانية أيضاً معنونة بعنوان صلاة الظهر مثلاً كأولى لا يلزم كونها تبديلاً لامتنال الأمر الأوّل.

الطائفة الثانية: ما جاء فيها جملة (يجعلها الفريضة)، وهي روايتان: إحداهما ضعيفة السند، والأخرى تامّة السند، وهي ما رواها الصدوق بإسناده عن هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنّه قال في الرجل يصلّي الصلاة وحده، ثمّ يجد جماعة، قال: يصلّي معهم ويجعلها الفريضة إن شاء»⁽³⁾.

فقد يقال: إنّ هذا يدلّ على تبديل الامتنال؛ حيث إنّّه يقول: «يجعلها الفريضة إن شاء»، ومعنى جعلها الفريضة: عدّها امتثالاً للأمر الوجوبيّ الذي كان.

ويمكن الجواب على ذلك بعدّة وجوه:

الأوّل: أنّه من المحتمل كون المقصود من جعلها فريضة: أنّه يصلّي فرضاً قضاءً

(1) راجع وسائل الشيعة، ج 8 بحسب طبعة آل البيت، ب 54 من صلاة الجماعة.

(2)

(وبهذا يجب أيضاً على مسألة استحباب إعادة صلاة الكسوف قبل الانجلاء كما ورد الأمر به في صحيحة معاوية بن عمّار، راجع ج 7، ب 8 من صلاة الآيات، ح 1.

(3) وسائل الشيعة، ج 8، باب 54 من أبواب صلاة الجماعة، ح 1، ص 401 بحسب طبعة مؤسّسة آل البيت.

ولم أجد في الوسائل ما يكون ضعيف السند بهذا المضمون. وفي نفس الباب رواية أخرى تامّة السند بهذا المضمون مع حذف جملة «إن شاء»، وهي الرواية 11 من الباب، ص 403 بسند صحيح عن حفص بن البختريّ.

من الفرائض التي فاتته⁽¹⁾ في مقابل التطوّع والنافلة، حيث إنّ الجماعة في صلاة التطوّع باطلة⁽²⁾.

إلا أنّ هذا خلاف الظاهر جدّاً؛ وذلك لمكان اللام في (الفريضة) الظاهرة في الإشارة إلى نفس الفرض السابق، ولمكان «إن شاء»، فإنّه لو كان المقصود ذلك، لما كان شيئاً راجعاً إلى مشيئته؛ إذ عدم الجماعة في صلاة التطوّع حكم عزيمة، إلا أنّ يفرض: أنّ كلمة «إن شاء» لا ترجع إلى قوله: «يجعلها الفريضة» بل ترجع إلى مجموع قوله: «يصلّي معهم ويجعلها الفريضة»، فيكون معنى ذلك: إن شاء يصلّي معهم ويجعلها الفريضة، وإن لم يشأ لم يصلّ، إلا أنّ هذا أيضاً خلاف الظاهر؛ فإنّ ظاهر سياق الحديث هو المفروغيّة عن أنّه يشاء إعادة الصلاة جماعة إن كان ذلك مشروعاً، وإنّما يسأل عن مشروعيتها، وليس هناك مجال لتوهم وجوب الصلاة مرّة ثانية حتّى يرفع هذا التوهم بقوله: «إن شاء».

الثاني: أنّه لعلّ عنوان الفريضة أخذ معرفاً ومشيراً إلى ذات صلاة الظهر مثلاً⁽³⁾؛ حيث إنّ صلاة الظهر فريضة في نفسها وإن صارت مستحبةً أحياناً، كما أنّ صلاة الليل مثلاً تطوّع في نفسها وإن وجبت أحياناً، إذن فترجع هذه الطائفة إلى الطائفة الأولى الذكرة لمجرد إعادة الصلاة.

وهذا أيضاً خلاف الظاهر جدّاً، فإنّه:

أولاً: أنّ الحمل على المعرفيّة الصرف يحتاج إلى قرينة، فإنّ الظاهر الأوّل ل أخذ كلّ عنوان هو الموضوعيّة.

(1) كما هو مفاد حديث إسحاق بن عمّار، باب 55 من تلك الأبواب، ص 404.

(2) هذا أحد الأجوبة التي ذكرها الشيخ الإصفهاني[□]، راجع نهاية الدراية، ج 1، ص 230 بحسب طبعة مطبعة الطباطبائيّ بقم.

(3) هذا أيضاً أحد الأجوبة التي ذكرها الشيخ الإصفهانيّ[□]، راجع نفس المصدر.

وثانياً: أنّ هناك فرقاً كبيراً بين الأمر بالإعادة وبين قوله: «يجعلها الفريضة» أي: يجعلها تلك الصلاة، فإنّ الأمر بالإعادة ينسجم مع افتراض كونه أمراً جديداً له امتثال مستقلّ، ويكون الممثل به حاملاً لنفس عنوان صلاة الظهر مثلاً، ويكون ذلك من قبيل أن يقول: يصلي ويجعلها صلاة ظهر. أمّا لو قال: يصلي ويجعلها تلك الصلاة - على ما هو مستفاد من اللام - فمن الواضح: أنّ هذا ظاهره: أنّ هناك صلاة ظهر واحدة، وقد أصبحت هي هذه لا السابقة.

وثالثاً: أنّ فرض كون المقصود مجرد الإعادة بأن يصلي صلاة بعنوان صلاة الظهر لا ينسجم مع ظاهر قوله: «إن شاء»؛ لأنّ ظاهر سياق الرواية هو السؤال عن إعادة صلاة الظهر بعنوان صلاة الظهر، أي: هو يشاء ذلك على تقدير مشروعيتها.

الثالث: أن يقال: إنّ الرواية واردة فيمن هو مشغول بالصلاة ويجد الجماعة قبل فراغه عن الصلاة⁽¹⁾، وذلك بقريئة⁽²⁾ التعبير بصيغة المضارع دون الماضي، حيث قال: «في الرجل يصلي... إلخ».

إذن، فمعنى الرواية: أنّه إذا وجد الجماعة في أثناء الصلاة، فإن شاء يقطعها أو يقلبها نافلة مثلاً، ويصلي الفريضة مع الجماعة. وإن شاء يكمل صلاته ويصلي صلاة أخرى قضاءً مثلاً مع الجماعة.

وهذا أردأ الوجوه؛ فاتّه:

(1) هذا ما ذكره الشيخ الطوسي في التهذيب في ذيل صحيحة حفص بن البختري، أي: في ذيل الرواية 176 من الجزء الثالث من التهذيب، ص 50 بحسب طبعة الأخوندي، والوارد في تعبير الشيخ: فليجعلها نافلة، ثم يصلي في جماعة.

(2) هذه القريئة نقلها الشيخ الإصفهاني في نهاية الدراية، ج 1، ص 229 تحت الخطّ بحسب طبعة مطبعة الطباطبائيّ بقم عن الوحيد.

أولاً: التعبير بفعل المضارع لا يشفع للحمل على وجدانه للجماعة في أثناء الصلاة بعد أن عبّر بكلمة «ثم»، حيث قال: «يصلّي وحده ثم يجد جماعة»، فهذا - كما ترى - ظاهر في الفراغ عن الصلاة.

وثانياً: يلزم من ذلك: أنّ الإمام لم يبيّن بالمطابقة الحكم العمليّ الفعليّ لهذا الشخص بالنسبة إلى ما بيده من الصلاة، وإنّما بيّن حكماً آخر وهو الإتيان بالفريضة مع الجماعة إن شاء، فيفهم منه بالملازمة جواز قطع هذه الصلاة أو قلبها إلى النفل. وهذا خلاف المحاوراة العرفيّة جدّاً، بينما لو فرض أنّ السؤال راجع إلى ما بعد تماميّة الصلاة، فالإمام عليه السلام قد أجاب عن الوظيفة العمليّة الفعليّة له بالمطابقة لا الالتزام.

والصحيح هو: أنّ غاية ما تدلّ عليه هذه الرواية هي أنّه بإمكان هذا المصلّي أن يجعل هذه الصلاة هي تلك الفريضة، ويسحب عنوان الواجب عن الفرد الأوّل ويطبّقه على الثاني، وهذا لا ينحصر وجهه في تبديل الامتثال الذي أثبتنا استحالته، بل ينسجم مع فرضيّة أخرى أيضاً، وهي أن يقال: إنّ الواجب كان مشروطاً بشرط متأخّر، من قبيل أن لا يأتي بعد ذلك بفرد آخر أفضل مثلاً بنية تطبيق الفريضة عليه، فإتيانه بهذا الفرد هدم للامتثال الأوّل بإعدام شرطه والإتيان بامتثال آخر، وهذا هو ما ذكرنا منذ البدء: أنّه لا إشكال فيه، وأنّه خارج عن محلّ النزاع.

فإن قلت: إنّ فرض مشروطيّة الواجب بشرط متأخّر من هذا القبيل ينفيه إطلاق المادّة في ذلك الواجب.

قلت: أولاً؛ ليس الكلام في تنجيز حكم أو التعذير عنه حتّى يتمسك بهذا الصدد بالإطلاق، وإنّما الكلام في أنّنا قد أقمنا برهاناً عقليّاً على استحالة تبديل الامتثال، فلو فرض ورود نصّ من الإمام عليه السلام ظاهر فيما فرضناه محالاً، كان هذا نقطة ضعف في كلامنا، فإنّه وإن كان الدليل النقليّ الظنّي لا يقابل الدليل العقليّ القطعيّ، وعند

التعارض معه يطرح أو يؤوّل، ولكن بالأخرة قد تُشكّل بواسطة ظهور الخبر قرينةً ناقصةً على احتمال الاشتباه والخطأ في ما ادّعيناه وبرهنتنا عليه، والمقصود كان دفع هذه القرينة الناقصة بأن لا تبقى قرينة عقلانيّة معتدّ بها على الخلاف، ويكفي في ذلك ما بيّناه: من أنّه لا ظهور لكلام الإمام عليه السلام في خلاف ما ادّعيناه؛ لانسجامه مع فرض الشرط المتأخّر للواجب، وأمّا مجرد كون ذلك خلاف إطلاق المادّة في دليل الواجب، فلا يشكّل قرينة معتدّ بها توجب نقطة ضعف في كلامنا ودليلنا.

نعم، الإطلاق حجّة يؤخذ به في مقام التنجيز والتعذير، ونحن لم نكن بصدد الكلام عن تنجيز وتعذير.

وثانياً: أنّنا لا نقبل إطلاقاً للواجب في مثل «أقيموا الصلاة» ونحوه، وإنّما نس تفيد الإطلاق من الصلوات البيانيّة. ومن الواضح: أنّ الصلوات البيانيّة لم تكن بصدد البيان من ناحية ما لو جاء بعد ذلك بفرد أفضل حتّى ينعقد لها إطلاق لنفي هذا الشرط المتأخّر.

الطائفة الثالثة: ما وردت بلسان «إنّ الله يختار أحبّهما»⁽¹⁾، فقد يقال: إنّ هذه تدلّ على تبديل الامتثال، فإنّ معنى اختيار الأحبّ هو تعيينه في مقام أداء الوظيفة، فإذا كان الثاني هو الأحبّ والأكمل عيّن؛ لكونه هو الامتثال للوظيفة. وهذا معناه: تبديل الامتثال.

(1) الوسائل، ج 8 بحسب طبعة مؤسسة آل البيت، باب 54 من صلاة الجماعة، ح 10، ص 403.

وفي مرسله الصدوق: «يحسب له أفضلهما وأتمّهما»، راجع الفقيه، ج 1 بحسب طبعة الآخونديّ، ح 1133، وتكون هذه الرواية من هذه الطائفة إن قرئ «أفضلهما وأتمّهما» بالرفع.

والجواب عن ذلك - بغضّ النظر عن ضعف سند هذه الطائفة - هو سنخ
 الجواب الذي ذكرناه عن الطائفة الثانية، فنقول: إنّ غاية ما يستفاد
 من هذه الطائفة هي اختيار الله تعالى لما هو أحبّ إليه من العملين لتطبيق الوظيفة
 عليه. وهذا كما ينسجم مع تبديل الامتثال كذلك ينسجم مع فرض كون الواجب مقيّداً
 بشرط متأخّر، وهو أن لا يأتي بعد ذلك بفرد أفضل وأحبّ إلى الله تبارك وتعالى،
 فيكون الإتيان بذلك هدماً للامتثال الأوّل بفقد شرطه، وإيجاداً لامتثال آخر. وهذا غير
 تبديل الامتثال المتنازع فيه.

ومعه لا حاجة في مقام الجواب عن هذه الطائفة إلى أن يقال: إنّ لعلّ المقصود هو
 اختيار الله تبارك وتعالى لأفضل الفردين في مقام الثواب، لا في الجانب الوظيفي⁽¹⁾.

وهذا الجواب خلاف الظاهر؛ فإنّه:

أولاً: يكون ظاهر سياق الكلام وتعبيره هو الاختيار بلحاظ الجانب الوظيفي، لا الجانب
 الثوابي.

وثانياً؛ أنّ ظاهر قوله: «يختار أحبهما» أنّ الأمر في الاختيار دائر بين هذين الفردين،
 وذلك بحيث لا يختاران معاً، وهذا إنّما يكون في الجانب الوظيفي. وأمّا في جانب
 الثواب، فيثبت كلّ من الثوابين بحده بحكم العقل؛ لأنّ كلّاً منهما له محبوبية وانقياد
 خاص⁽²⁾ به، بل نفس النصّ يشير إلى ذلك حيث يقول: «يختار

(1) هذا مذكور من قبل الشيخ الإصفهاني؛ في نهاية الدراية، ج 1، صفحة 229 - 230.

(2) وجّه الشيخ الإصفهاني الأمر بأنّ الصلاة الثانية تشتمل على نفس القرب الموجود في
 الصلاة الأولى وزيادة، فالمقدار الأوّل من القرب المشترك لم يحصل مرّتين،

اللّهمّ إلّا أن يراد الاختيار بلحاظ مقام الثواب، وبلحاظ ثواب مخصوص وهو ثواب الفريضة، أي: كأنّه يفرض: أنّه أتى بالفريضة في ضمن الفرد الأكمل، فيثبته ثواب من أتى بالفريضة في ضمن الفرد الأكمل ولو كانت الفريضة واقعاً تحقّقت بالفرد الأوّل، وكان الأكمل هو الفرد الثاني، وهذا تمحلّ في تمحلّ؛ إذ فرض نظره إلى الثواب، ثمّ إلى ثواب خاصّ كلّه خلاف الظاهر، ولا حاجة إليه بعد ما عرفت.

قال: ويمكن أن يقال: إنّ الصلاة الأولى أوجبت أثراً في النفس، ثمّ أعقبت الصلاة الأولى بمثل أقوى، وهي الصلاة الثانية، فانقلب الأثر إلى أثر أقوى، وبعد وجود الأثر الأقوى لا وجود للأثر الضعيف.

أقول: كلّ هذا تمحلّ، فإنّ المفروض إذا تكرّر العمل أن يزيد القرب أو الأثر النفسيّ بما يساوي مجموع ما يقتضيه الناقص وما يقتضيه الكامل، لا أن يتداخل الناقص في ضمن الكامل، أي: أنّ المترقّب هو أن يكون المجموع أكمل من الكامل وحده في إيجاد القرب أو في صفاء النفس مثلاً؛ لأنّ العبد عبد الله عبادة زائدة على الفرد الكامل.

الفور والتراخي

الجهة الثامنة: في الفور والتراخي.

الواجب يمكن ثبوتاً أن يقيّد بالفور أو بالتراخي، أو يطلق. وما أخذ فيه الفور يمكن أن يكون على نحو وحدة المطلوب، ويمكن أن يكون على نحو تعدّد المطلوب. والثاني تارةً يتصوّر بمعنى: وجوب العمل فوراً ففوراً، وهذا يكون تصويره بأن توجد عدّة وجوبات: وجوب تعلّق بالفرد الأوّل من العمل، ووجوب آخر تعلّق بالفرد الثاني مشروطاً بترك الفرد الأوّل، ووجوب ثالث تعلّق بالفرد الثالث مشروطاً بترك الفردين الأوّلين وهكذا، فالوجوب منحلّ إلى عدّة وجوبات بعدد الأفراد الطوليّة. وأخرى يتصوّر بمعنى: وجوب العمل فوراً مع سقوط الفور إذا تركه وبقاء وجوب أصل العمل، وهذا يكون تصويره بفرض انحلال الوجوب إلى وجوبين: وجوب لأصل العمل، ووجوب للإتيان به فوراً، فإن لم يمثل الثاني بقي الأوّل على حاله.

كلّ هذا معقول ثبوتاً، وإتّما الكلام في ما يستفاد من الدليل إثباتاً. ويقع الكلام في ذلك في عدّة أمور:

دلالة نفس الصيغة على الفور أو التراخي:

الأمر الأوّل: في استفادة الفور أو التراخي من نفس صيغة الأمر بغضّ النظر عن دليل خارجيّ، وعدمها، فنقول: لا ينبغي الإشكال في عدم استفادة التراخي من صيغة الأمر. وأمّا الفور فالصحيح أيضاً عدم استفادته منها؛ إذ مادّة الأمر لا تدلّ إلّا

على الطبيعة الجامعة بين الأفراد، والهيئة لا تدلّ إلا على الوجوب بالمعنى الحرفي، ولذا نرى أنّ التصريح بعدم الفور لا يوجب الإحساس بعناية، بينما لو كان الفور مستفاداً وضعاً من المادة أو الهيئة، لكان التصريح بعدمه موجباً للإحساس بعناية المجاز.

وأحسن ما يمكن أن يقال للدلالة على الفور: إنّ الهيئة موضوعة للدفع بنحو المعنى الحرفي، وهو مواز عرفاً وارتكازاً للدفع التكوينيّ بخواصّه، فننعكس خواصّ الدفع التكوينيّ على المدلول التصوريّ لصيغة «افعل»، ومن خواصّه الفوريّة؛ فإنّ من يدفع تكويناً نحو شيء إن اندفع إليه، فقد وقع عليه فوراً، فكذلك في الدفع التشريعيّ لابدّ للمندفع وهو المطيع أن يعمل فوراً.

وبكلمة أخرى: إنّ الاندفاع الفوريّ يكون من لوازم التحريك التكوينيّ، وهو وإن لم يكن من لوازم التحريك التشريعيّ لكن العرف يراه - على أساس الموازنة بين التحريكين - كأنّه من لوازم التحريك التشريعيّ، فتعقد دلالة التزاميّة عرفيّة للأمر على الفور.

والجواب: أنّ الفوريّة في الدفع التكوينيّ ليست من شؤون نفس الدفع ابتداءً، وإنّما هي من شؤون جزئيّة المدفوع إليه، حيث إنّ الدفع التكوينيّ يستحيل أن يكون دفعاً نحو الكلّي والجامع بين الأفراد الطوليّة، ولا يمكن أن يكون إلاّ دفعاً لمدفوع جزئيّ نحو مدفوع إليه جزئيّ حاضر، فلا محالة ينتج الفور باعتبار أنّ المدفوع إليه هو الجزئيّ الحاضر. وأمّا الدفع التشريعيّ فيمكن تعلّقه بالكلّيّ الجامع بين الأفراد الطوليّة كما هو مقتضى إطلاق المادة، وإذا تعلّق بذلك لم يبقَ مبرّر لاستفادة الفوريّة.

وبكلمة أخرى: إنّ الدفع تكويناً أو تشريعاً نحو شيء يقتضي الاندفاع تكويناً أو تشريعاً نحو ذلك الشيء، فإذا كان ذلك الشيء جزئياً خارجياً

مقارناً زمنياً لوقت الدفع، تحققت الفورية، وإذا كان كلياً جامعاً بين الأفراد الطولية، لم تثبت الفورية، وحيث إن الدفع التكويني دائماً من القسم الأول، فلهذا يكون دائماً موجباً للاندفاع الفوري، وحيث إن الدفع التشريعي قد يكون من القسم الثاني بمقتضى إطلاق المادة، فحينما يكون كذلك لا يقتضي الفورية⁽¹⁾.

إمكان استفادة الفور من دلالة عامة:

الأمر الثاني: في أنه: هل توجد دلالة عامة خارج حدود الخطاب بالأمر تقتضي الفور في الأوامر، إلا ما خرج بالدليل، أو لا؟

قد يستدل بهذا الصدد على وجوب الفور بآية المسارعة إلى المغفرة⁽²⁾ في سورة آل عمران، وآية الاستباق إلى الخيرات⁽³⁾ في سورة البقرة، حيث إن العمل بأوامر المولى سبب للمغفرة، فإن الحسنات يذهبن السيئات، ولا شك

(1) وبكلمة ثالثة: لو قصد بالتقريب الماضي دلالة الأمر بالمطابقة على الفور، فصيغة الأمر لا تدل إلا على الدفع والإرسال، وحقّ الدفع والإرسال عار عن الفور. ولو قصد به دلالة بالالتزام، فالفور من لوازم الدفع التكويني أو الدفع إلى الجزئي الخارجي المقارن زمنياً لوقت الدفع، والدفع التشريعي إلى الجامع بين الأفراد الطولية ليس كذلك.

(2) السورة 3، آل عمران، الآية: 133، (وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ).

(3) السورة 2، البقرة، الآية: 148، (فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ)، وكذلك السورة 15، المائدة، الآية: 48.

وقد ورد في سورة 57، الحديد، الآية: 21: (سَابِقُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ).

في صدق عنوان الخيرات على العمل بأوامر المولى.

وقد يناقش في ذلك بوجه:

الوجه الأوّل: أنّ هذه الآيات لا بدّ من حملها على الإرشاد، من قبيل الأمر بإطاعة الله والرسول وإن كان مقتضى الطبع الأوّلّي لأمر المولى حمله على الأمر المولويّ الإلزامي؛ وذلك لاستقلال العقل بحسن المسارعة إلى المغفرة والخيرات كاستقلال العقل بوجوب الإطاعة.

ويرد عليه:

أولاً: منع استقلال العقل بحسن المسارعة بعنوانها عند كون نسبة رغبة المولى إلى كلّ الأفراد الطوليّة على حدّ سواء.

نعم، قد ينطبق عليه عنوان ثانويّ حسن كالاحتياط والتحفّظ عن الفتور؛ حيث إنّ في التأخير آفات، فيحتمل الموت أو عروض أيّ مانع آخر. أمّا نفس عنوان المسارعة فلا يحكم العقل بحسنها، فلا بأس بالأمر بها مولويّاً.

وثانياً: أنّ هذا الحسن لو سلّم، لم يكن بمرتبة الوجوب، فلا بأس بالأمر المولويّ الإلزاميّ به، كما هو ظاهر الخطاب في نفسه بحسب الفرض.

وثالثاً: أنّه لو فرض كون حكم العقل وأمر الشرع متماثلين في الإلزام وعدمه، كما لو حملنا الأمر في المقام على الاستحباب، فأيضاً يقال: إنّ حكم العقل بحسن المسارعة لا يمنع عن أمر المولى بها؛ فإنّ ما يوجب تخيّل مانعيته عنه هو: أنّ الخطاب المولويّ - مع إدراك العقل - يصبح لغواً وتحصيلاً للحاصل، بينما ليس كذلك، فإنّ الخطاب بالمسارعة يؤكّد الداعي إلى المسارعة؛ إذ يتبيّن به أنّ المولى يحبّ المسارعة إلى الخيرات، فتكون المسارعة أمراً حسناً من ناحيتين: من ناحية كونها مسارعة في محبوب المولى وطاعته التي فرض

حكم العقل بحسنها، ومن ناحية كون المسارعة بذاتها محبوباً آخر للمولى ومستحباً، فلا محالة يتأكد بذلك حسنها، ولا تلزم اللغوية⁽¹⁾.

الوجه الثاني: أنه لا بدّ من حمل الأمر على الاستحباب حتّى لا يلزم تخصيص الأكثر المستهجن عرفاً؛ لخروج أكثر الواجبات وتمام المستحبات.

وقد بنى على هذا الوجه السيّد الأستاذ دامت بركاته⁽²⁾، بينما هذا الوجه وإن كان يتمّ على مبنانا من كون دلالة الأمر على الوجوب لفظية، حيث إنّه لو كان الأمر حينئذ مستعملاً في معناه وهو الوجوب، لزم إخراج أكثر الواجبات وكلّ المستحبات من المدلول اللفظي للأمر، لكنّه لا يتمّ على مبناه ومبنى المحقق

(1) لا يخفى: أنّ هذه الاعتراضات من قبل أستاذنا الشهيد مبنية على جعل الدليل على الإرشادية ضرورة كونها إرشاداً عقلاً، كما يقال في «أطيعوا الله»، فهذه الاعتراضات كلّها تبين عدم ضرورة كونها إرشاداً، بل حتّى في مثل «أطيعوا الله» أيضاً لا ضرورة في كونه إرشاداً.

ولكن يمكن إقامة البيان على مطلب آخر غير حكم العقل والضرورة، وذلك بأن يقال: إنّ الشريعة حينما تأمر بشيء في مورد حكم العقل الواقع في سلسلة معلولات حكم الشرع تنصرف عرفاً إلى الإرشاد إلى حكم العقل، باعتبار مناسبة ذلك جدّاً، وترقّبه في سلسلة معلولات حكم الشرع، فوجوب الإطاعة حكم للعقل معلول لأوامر الشرع، والأمر بالإطاعة إن هو إلّا إرشاد إلى ما هو معلول تلك الأوامر من وجوب الإطاعة عقلاً، وكذلك المسارعة إلى المغفرة وإن لم تكن بعنوانها مورد حكم العقل بالحسن، لكنّها مصداق واقعيّ للاحتياط المحكوم بحسنه من قبل العقل في سلسلة معلولات أوامر الشارع، فينصرف الأمر بها عرفاً إلى الإرشاد إلى ذلك.

(2) راجع المحاضرات، ج 2، ص 216 بحسب طبعة مطبعة الآداب في النجف الأشرف.

النائبيؒ من كون دلالة الأمر على الوجوب بحكم العقل، بمعنى: أنّ الأمر يدلّ على الطلب، فإذا لم يرد الترخيص حكم العقل بوجوب امتثاله، وإذا ورد الترخيص لم يحكم العقل بوجوب امتثاله، فإنّه على هذا المبنى لا يلزم تخصيص الأكثر؛ إذ اللفظ بذاته لم يدلّ على مزيد من طلب المسارعة، غاية ما هناك: أنّ هذا الطلب في أغلب الموارد اقترن بالترخيص في الخلاف، فلم ينعقد للعقل حكم بوجوب امتثاله، وأحياناً لم يقترن بذلك، فينعقد للعقل حكم بوجوب امتثاله.

الوجه الثالث: ما ذكره المحقق العراقيؒ (1) : من أنّ ظاهر الأمر بالمسارعة كون المادّة التي تتعلّق بها المسارعة قابلة للإسراع فيها والتراخي والتأجيل، فيأمر المولى بالمسارعة، بينما لو وجبت المسارعة في الخير، سقط الخير عن الخيريّة على تقدير التأجيل، فلم تكن المادّة قابلة للإسراع تارةً وللتأجيل أخرى.

وهذا الكلام بهذا المقدار لا يتمّ؛ إذ إنّما يأتي هذا الكلام لو فرض مفاد الأمر بالمسارعة عبارة عن الوجوب الشرطيّ، وعليه يكون الواجب مضيّقاً، ولا تصدق فيه المسارعة، وإنّما المدعى هو الوجوب النفسيّ، ومعه لا يسقط الخير عن الخيريّة بالتأخير، غاية الأمر فوات خير آخر مستقلّ، وهو المسارعة، اللهمّ إلاّ إذا تكلفنا بالقول بأنّ ظاهر جملة «استبقوا الخيرات» النظر إلى مجموع الخيرات، فيستفاد منه إمكانية التأجيل في مجموع الخيرات، بينما لو كانت المسارعة واجبة، فهي خير لا يمكن التأجيل فيه، إلاّ أنّ هذا تكلف غير صحيح؛ إذ لا بدّ من صرف

(1) راجع المقالات، ج 1، ص 258 بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلاميّ.

الآية عن نفس المسارعة المستفادة منها، فإنّها ناظرة إلى غيرها،
والآ لوقع المحذور حتّى لو كان الأمر استحبابياً؛ فإنّ المسارعة - على
أيّ حال - تصبح خيراً لا يمكن تأجيله.

الوجه الرابع: أنّ هاتين الآيتين أجنبيّتان عمّا نحن فيه: أمّا آية الاستباق، فلأنّ
الاستباق ليس معناه الفور والمسارة حتّى تدلّ على وجوب الفور، وإنّما معناه:
التسابق بين الأفراد من قبيل: (فَلَيْتَنَافَسَ الْمُتَنَافِسُونَ)⁽¹⁾، فيأمر بالمسابقة بين
الأفراد في الخير والصلاح كمّاً وكيفاً وحجماً، ومن جميع الجهات، ومن الواضح: أنّ
الأمر بهذه المسابقة العامّة ليس إلّا مجرد تشويق وترغيب للمؤمنين إلى تكثير
الخيرات وتقليل الأثام، وليس إلزاماً شرعياً، وإلّا لما أمكن امثاله لكلّ الأفراد، فمثلاً
ماذا نضع لو صلّوا جميعاً في أوّل الوقت؟!

وأما آية المسارعة، فإنّ لم نستفد منها نفس ما استفدناه من الآية الأولى من
التشويق والترغيب، قلنا: إنّ غاية ما تدلّ عليه الآية هي وجوب المسارعة إلى حطّ
الذنوب ومحوها، ولا بأس بالالتزام بوجوب ذلك بأن يقال: المذنب تجب عليه التوبة
فوراً مع الإمكان؛ حيث إنّ التوبة هي السبب المضمون الوصول إلى العفو بخلاف
سائر الأسباب، فإنّ لم يمكنه التوبة وجعل النفس تتّصف بالندامة، وكان هناك شيء
آخر ثبت بدليل أنّه يوجب المغفرة، وجب الإسراع إليه بدلا عن التوبة.

والخلاصة: أنّ غاية ما يستفاد من الآية الوجوب الفوريّ لتدارك الذنب السابق بالتوبة
أو بدلها، ولا بأس بذلك، ولا يرتبط بما نحن فيه.

(1) السورة 83، المطفّفين، الآية: 26.

هل يسقط الواجب بترك الفور؟

الأمر الثالث: في أنّه بناءً على الفور هل يسقط الواجب رأساً بترك الفور، أو أنّه بعد ترك الفور يبقى عليه أصل الواجب ويصبح موسّعاً، أو أنّه يجب عليه الإتيان به فوراً ففوراً؟

كلّ هذه الاحتمالات معقولة ثبوتاً، فمن الممكن أن يكون الواجب الحصّة الأولى، فبتركها يسقط الواجب لا محالة، ومن الممكن أن يكون هناك واجبان: أحدهما الطبيعة المطلقة، والثاني الحصّة الأولى، فبترك الثاني لا يسقط الأوّل، ويبقى عليه الواجب موسّعاً، ومن الممكن أن تكون هناك وجوبات متعدّدة بعدد الحصص، وتكون كلّ حصّة متأخّرة واجبةً على تقدير عدم الإتيان بالحصص السابقة، فينتج ذلك وجوب العمل فوراً ففوراً.

وأما بحسب الإثبات، فلا بدّ من ملاحظة الوجه الذي يقال على أساسه بالفور، ليرى أنّ ذلك الوجه هل يقتضي أحد هذه الفروض بعينه حتّى يلتزم به، أو أنّه مجمل من هذه الناحية حتّى يرجع إلى الأصول العمليّة، فنقول:

تارةً يبنى على الفور بدعوى دلالة الأمر على أخذه في متعلّقه بوجه من الوجوه، وعليه لا ينبغي الإشكال في سقوط الطلب بترك الفور؛ فإنّ الصيغة لا تدلّ إلاّ على طلب واحد، وهذا الطلب الواحد قد تعلّق بالفعل مع الفور، فنسبته إلى الفعل مع الفور نسبة الوجوب إلى أجزاء الواجب الواحد، لا إلى أفراد الواحد.

وبكلمة أخرى: إنّ المتعلّق للطلب هو العمل المقيّد بالفور، والمقيّد ينتفي بانتفاء قيده.

وأخرى يبنى على الفور بدعوى: أنّ العرف يفهم بالموازنة بين الدفع التشريعيّ والدفع التكوينيّ الفور؛ حيث إنّه يعطي بفهمه العرفيّ خواصّ التحريك التكوينيّ

للتحريك التشريعيّ، ومن خواصّ التحريك التكوينيّ هو التحرك فوراً،
فنعتقد للأمر دلالة التزاميّة عرفيّة على الفور، وبناءً على هذا يتعيّن
القول بوجوب العمل فوراً ففوراً؛ فإنّ هذا هو مقتضى الموازنة بين الدفع التشريعيّ
والدفع التكوينيّ وإعطائه خصائص الدفع التكوينيّ.

وتوضيح ذلك: أنّ الدفع التكوينيّ باليد ونحوه لو فرض فيه: أنّ الشخص لم يندفع به،
ومع ذلك بقي الدفع باليد مثلاً مستمراً، فلا إشكال في أنّ ذلك يقتضي الاندفاع في
الزمان الثاني فوراً، فإن لم يندفع أيضاً وبقي الدفع مستمراً، اقتضى الاندفاع في
الزمان الثالث فوراً، وهكذا.

نعم، لو لم يبقَ الدفع مستمراً، بل انقطع بعد الزمان الأوّل، فطبعاً لا دفع في الزمان
الثاني حتّى يقتضي الاندفاع فوراً، فالدفع التشريعيّ أيضاً ينبغي أن يكون من هذا
القبيل، فلو بقي الدفع التشريعيّ مستمراً، اقتضى الاندفاع فوراً ففوراً، ومقتضى
إطلاق المادّة هو بقاء الدفع التشريعيّ، فإنّه إنّما أمر بذات الطبيعة غير المقيّدة
بالزمان الأوّل، وإنّما فرض الدلالة على الفور لا من باب تقيّد المتعلّق بالفور، بل من
باب أنّ العرف فهم بالملازمة العرفيّة لزوم الفور، ولا مبرّر لجعل ذلك قيداً للمتعلّق بعد
أن كان المتعلّق بذاته مطلقاً، إذن فالطلب يبقى مستمراً لا محالة، وإذا بقي
مستمراً، اقتضى الاندفاع نحو العمل فوراً ففوراً قياساً له على الدفع التكوينيّ.

وثالثة يبنى على الفور بدعوى دلالة آيتي المسارعة والانسباق عليه، وحينئذ لا
إشكال في أنّ الأمر لا يسقط بترك الفور؛ إذ لا وجه لجعل الفور قيداً لمتعلّق الأمر
حتّى يسقط بتركه، وإنّما فهم وجوب الفور بأمر آخر مستقلّ، فبتركه لا يسقط الأمر
الأوّل بلا إشكال، وإنّما الكلام في أنّه هل يبقى العمل واجباً فوراً ففوراً، أو يصبح
العمل واجباً موسّعاً؟

ذهب المحقّق العراقيّ رحمته الله إلى أنّ الفور يسقط نهائياً، ويصبح العمل واجباً

موسّعاً، أي: لا يجب فيه الفور، وذلك بتقريب: أنّ عنوان المسارعة: تارةً يفرض: أنّه لا يصدق إلاّ على الإتيان بالفرد الأوّل من الأفراد الطوليّة، وأخرى يفرض: أنّ له مصاديق طوليّة عديدة حيث يصدق على ما قبل الفرد الأخير، فالمسارعة صادقة في كلّ مورد أتى المكلف بعمل كان بإمكانه تأخيرها إلى وقت متأخّر عن ذلك الوقت. فإن فرضنا الشقّ الثاني، كانت النتيجة عدم وجوب الفور من أوّل الأمر؛ إذ المسارعة مصادقها ليس منحصرّاً في الفور، وهذا طبعاً خلف المفروض؛ لأنّنا نتكلّم بناءً على فرض الفوريّة، فينحصر الأمر في الشقّ الأوّل، ونتيجته: أنّ الأمر بالمسارعة يسقط بمجرد ترك الفرد الأوّل؛ لأنّ مصادق المسارعة منحصر في الإتيان بالفرد الأوّل وقد فاتته، فلا يبقى إلاّ الأمر بأصل الواجب، فيكون واجباً موسّعاً لا فور فيه⁽¹⁾.

ولنا حول هذا الكلام ثلاث تعليقات:

التعليقة الأولى: أنّنا نفرض اختيار الشقّ الثاني، وهو أنّ المسارعة لها أفراد عديدة بعدد ما قبل الفرد الأخير، ومع ذلك نقول: إنّ هذا لا ينتج الخلف، بل ينتج وجوب العمل فوراً ففوراً.

وتوضيح ذلك: أنّنا إذا فرضنا مثلاً: أنّ للواجب عشرة أفراد طوليّة، فالأمر بطبيعة العمل قد جعلّ الجامع بين الأفراد العشرة خيراً، والأمر بالمسارعة في الخيرات يوجب لزوم الإتيان بالجامع بين الأفراد التسعة السابقة على الفرد الأخير، فيصبح الإتيان بالجامع بين الأفراد التسعة خيراً، فيكون هذا فرداً جديداً لموضوع الأمر بالمسارعة في الخيرات، والمسارعة فيه عبارة عن الإتيان بالجامع بين الثمانية السابقة على التاسع، فيكون ذلك خيراً جديداً يجب المسارعة فيه بالإتيان بالجامع بين السبعة السابقة على الثامن، وهكذا، فالأمر

(1) بدائع الأفكار، ج 1، ص 253 بحسب طبعة المطبعة العلميّة في النجف.

بالمسارعة ينحلّ بتعدّد أفراد موضوعه المتولّدة من نفس الأمر؛ لأنّه أمر بنحو القضية الحقيقيّة، فكّلما تولّد خير أمكن المسارعة فيه يصح مشمولاً للأمر بالمسارعة ولو كان متولّداً من نفس الأمر بالمسارعة، وهذا سنخ ما يقال في (صدّق العادل) بالنسبة إلى الأخبار مع الواسطة، وبهذا يثبت وجوب العمل فوراً ففوراً.

التعليقة الثانية: أنّنا أيضاً نفرض اختيار الشقّ الثاني، ونفترض تنزلاً عن الجواب الأوّل: أنّ الأمر بالمسارعة ليس أمراً بنحو القضية الحقيقيّة يشمل حتّى الفرد المتولّد من نفسه، بل أمر بنحو القضية الخارجيّة يشير إلى الخيرات الثابتة بغضّ النظر عن هذا الأمر بالمسارعة، وبأمر بالمسارعة فيها، ولكن مع ذلك نقول: إنّنا نستنتج وجوب العمل فوراً ففوراً، وذلك بناءً على أنّ أفراد المسارعة ليست أفراداً عرضيّة ثابتة في عرض واحد، من قبيل أفراد البياض والسواد ونحو ذلك من الطبائع، وإنّما هي أفراد طوليّة للمسارعة، أي: أنّ العرف إنّما ينتزع عنوان المسارعة من الفرد الثاني بعد فرض فوات الأوّل، وهكذا إلى ما قبل الفرد الأخير، وكلّما كان أفراد طبيعة مأمور بها أفراداً طوليّة وهي في المقام أفراد المسارعة، فهم العرف من الأمر بها أنّ هذا الأمر يكون بلحاظ هذه الأفراد على وزان طبع نفس الأفراد، فكما أنّ نفس الأفراد يوجد بيّنها طوليّة كذلك الأمر بكلّ فرد إنّما يكون بعد فوات العمل بالأمر بالفرد السابق، ويكون أمراً اضطراريّاً بالنسبة إلى الأمر بالفرد السابق، ولذا ترى أنّه لو قال: «تطهّر قبل الفجر من الجنابة»، لم يجز للعبد تأخير الغسل إلى أن يضيّق الوقت عنه، وينتقل إلى التيمّم وإن صحّ التيمّم لو صنع ذلك، والسرّ في ذلك ما قلناه: من أنّ الفردين الطوليّين لطبيعة يفهم العرف من الأمر بها كونه أمراً اختياريّاً بلحاظ الفرد الأوّل، واضطراريّاً في طول فوات الفرد الأوّل بلحاظ الفرد الثاني، فحيث إنّ الطهارة لها فردان: الفرد الأوّل هو الطهارة

المائيّة، والفرد الثاني هو الطهارة الترابيّة، وهذا الفرد الثاني إنّما يكون فرداً للطهارة عند تعذّر الأوّل، فهم العرف من الأمر بالطهارة الأمر الاختياريّ بالغسل، والأمر الاضطراريّ بالتيمّم بعد العجز عن الغسل لضيق الوقت مثلاً.

وما نحن فيه من هذا القبيل؛ فحيث إنّ أفراد المسارعة أفراد طوليّة، فلا محالة يفهم من الأمر بالمسارعة الأمر بالفرد الأوّل، وفي طول تركه وفواته الأمر بالفرد الثاني اضطراراً، وهكذا، وهذا معناه وجوب العمل فوراً ففوراً.

التعليقة الثالثة: أنّنا نفرض اختيار الشقّ الأوّل، وهو أنّ المسارعة في الخير معناها منحصر في الإتيان بالفرد الأوّل من الخير، ومع ذلك نقول: إنّّه يستفاد من دليل الأمر بالمسارعة في الخيرات وجوب العمل فوراً ففوراً.

وتوضيح ذلك: أنّ الخير عبارة عن الفعل الذي يكون أفضل من الناحية الشرعيّة للمكلف من تركه، فإذا كان للواجب عشرة أفراد طوليّة مثلاً، فقبل أن يفوته الفرد الأوّل يكون الخير بالنسبة إليه عبارة عن الجامع بين العشرة؛ لأنّ فعله أفضل من تركه، وأمّا الجامع بين ما عدا الفرد الأوّل فليس خيراً، إذ بالإمكان تحقّق تركه في ضمن الإتيان بالفرد الأوّل، فلا يكون فعل الجامع بين ما عدا الفرد الأوّل أفضل من تركه، وبما أنّ المسارعة في الخيرات واجب، ومعنى المسارعة هو اختيار الفرد الأوّل، إذن يجب عليه الفور باختيار الفرد الأوّل، ولكن حينما يترك الفرد الأوّل ويفوته يصبح الجامع بين الأفراد التسعة الباقية خيراً؛ لأنّ فعله - بعد فرض فوت الفرد الأوّل - خير له من تركه، فتجب عليه المسارعة في هذا الخير، وذلك باختيار الفرد الأوّل من الذي هو فرد ثان من الطبيعة، فإذا عصى وفاته الفرد الأوّل، أصبح الجامع بين الأفراد الثمانية الباقية خيراً؛ لأنّه بعد فوات ما سبق يكون فعل الجامع بين الأفراد الثمانية الباقية أفضل من تركه، فتجب المسارعة فيه باختيار فرد الأوّل الذي هو ثالث أفراد الطبيعة وهكذا، فالنتيجة هي وجوب العمل فوراً ففوراً.

إجزاء الأمر الاضطراري والظاهري

• إجزاء الأمر الاضطراري.

• إجزاء الأمر الظاهري.

يقع الكلام في أجزاء الأمر الاضطراريّ والظاهريّ عن الواقع وعدمه.

وهناك صيغتان كبرويتان للإجزاء لا إشكال فيهما:

إحدهما: أنّ الإتيان بغرض المولى كاف في خروج العبد عن العهدة؛ وذلك لأنّ العقل الذي هو الحاكم المطلق في باب الملوّية والعبودية الحقيقية لا يحكم على العبد بحقّ للمولى أزيد من تحصيل الغرض، فإنّ حصل العبد غرض المولى، لم يبقَ في عهده شيء.

والثانية: أنّ الإتيان بمتعلّق أمر كاف في الخروج عن عهدة شخص ذلك الأمر؛ لما مضى: من أنّ التحريك بعد العمل نحو الجامع القابل للانطباق على ما أتى به تحصيل للحاصل، وغير معقول، والتحريك إلى الطبيعة المقيّدة بأن لا تكون في ضمن ذلك الفرد المأتي به يكون أمراً جديداً.

فالكلام عن أنّ الأمر الاضطراريّ أو الظاهريّ هل يجزيان عن الواقع أو لا؟ يرجع - في الحقيقة - إلى الكلام عن أنّ العمل بالأمر الاضطراريّ أو الظاهريّ هل تنطبق عليه إحدى الكبيرين، بأن يكون ذلك محصّلاً لغرض المولى الواقعيّ أو مصداقاً لمتعلّق الأمر الواقعيّ، أو لا؟

وطبعاً ليس المقصود: التكلّم عن قرائن خاصّة قد تحصل للفقيه على كون الأمر الاضطراريّ أو الظاهريّ بنحو يدخل تحت إحدى الكبيرين ويوجب الإجزاء؛ فإنّ هذا شأن الفقيه، ويرجع إلى علم الفقه باعتباره واقعاً في طريق

استنباط حكم جزئيّ، ولا يعطي قاعدة عامّة تغيد في شتّى الأحكام،
وإنّما المقصود: التكلّم عمّا إذا وجدت قرائن عامّة مضبوطة لاستظهار
ذلك من دليل الأمر.

والكلام يقع في مقامين:

إجزاء الأمر الاضطراريّ

المقام الأوّل: في إجزاء الأمر الاضطراريّ عن الواقع وعدمه.

ولنذكر أولاً المحتملات الثبوتية بشأن الواجب الاضطراريّ من حيث دوره في تحصيل الغرض والنتائج المترتبة على تلك المحتملات، ثمّ نتكلّم فيما هو المستظهر من دليل الأمر الاضطراريّ، فنقول:

المحتملات الثبوتية

إنّ المحتملات في الواجب الاضطراريّ أربعة:

- 1 - كونه وافياً بتمام غرض الواقع.
 - 2 - كونه وافياً ببعض الغرض، بحيث يكون الباقي أقلّ من مرتبة الإلزام.
 - 3 كونه وافياً ببعض الغرض، ويكون الباقي بمرتبة الإلزام، ولكن لا يمكن تحصيله بعد ذلك، من قبيل عطشان طلب الماء البارد، فسقي ماءً حارّاً رفع أصل العطش، فبعد ذلك لا يمكنه التلذذ بالماء البارد.
 - 4 - كونه وافياً ببعض الغرض، ويكون الباقي بمرتبة الإلزام، ويمكن تحصيله.
- هذه فروض أربعة، نتكلّم بالنسبة لها في آثار أربعة قد يختلف فيها بعضها عن بعض:
الأوّل: في الإجزاء عن الواقع وعدمه.

ومن الواضح: أنّ الأوّل يجزي؛ لدخوله تحت الكبرى الأولى، وهي الوفاء بالغرض، وكذلك الثاني؛ لأنّه وإن بقي شيء من الغرض لكنّه ليس بمرتبة الإلزام بحسب الغرض، وكذلك الثالث؛ لأنّ الباقي وإن كان بمرتبة الإلزام لكنّه لا يمكن

استيفاءه على أي حال، أمّا الرابع فلا يجزي؛ لأنّه لم يفِ بتمام الغرض، والباقي ملزم قابل للتدارك بالإعادة بحسب الغرض.

الثاني: في جواز البدار وضعاً وعدمه، بمعنى إجزائه حتّى في صورة البدار وعدمه. وطبعاً هذا الكلام يقع في الأقسام الثلاثة الأولى بعد الفراغ عن أنّ الرابع لا يجزي أصلاً.

والتحقيق: أنّ النتيجة لا تختلف باختلاف الأقسام الثلاثة الأولى، فنقول فيها جميعاً: إنّ الوفاء بالغرض بأحد الأنحاء الثلاثة إن كان مشروطاً بعدم البدار، لم يجز البدار، وإلاّ جاز البدار.

الثالث: في جواز البدار تكليفاً وعدمه.

ولا ينبغي الإشكال في جوازه في الأوّل والثاني؛ فإنّه إن فرض وفاء العمل بالغرض حتّى مع البدار، فلا وجه لعدم جوازه، وإن فرض عدم وفاءه بالغرض مع البدار، فغاية ما يفترض لغويّة العمل لا حرمة، كما لا ينبغي الإشكال في جوازه بمقتضى القاعدة في الرابع أيضاً؛ إذ لا يلزم منه فوات شيء من الغرض، فإنّه حتّى لو كان العمل وافياً في أوّل الوقت ببعض الغرض أمكن تدارك الباقي بعد ذلك إن ارتفع العذر، وأمّا في القسم الثالث، فالجواز التكليفيّ مع الجواز الوضعيّ متعاكسان، فقد قلنا في الجواز الوضعيّ بأنّ العمل لو كان وافياً بالمقدار الذي يفى به من الغرض حتّى مع البدار، جاز البدار، وإلاّ فلا، وهنا ينعكس الأمر، فإن كان العمل لا يفى بشيء في أوّل الوقت على تقدير عدم استمرار العذر، جاز له البدار؛ إذ مع ارتفاع العذر يمكنه التدارك، وإن كان العمل يفى بشيء من الغرض المفروض معه عدم إمكان تدارك الباقي، فلا

يجوز البدار مع احتمال ارتفاع العذر؛ لأنّه يسدّ باب تدارك الباقي اللازم التحصيل.

وقد يقال: ليس الجوازن متعاكسين، بل متى ما لم يجر البدار تكليفاً لم يكن هناك جواز وضعي؛ لأنّ النهي في العبادات يوجب الفساد.

أقول: إن فرض: أنّ عدم إمكان تدارك الباقي في القسم الثالث كان على أساس التصادّ بين الملاك الأصغر والملاك الأكبر، فلا مجال لهذا الإشكال؛ فإنّ الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده، وإنّما يكون عدم جواز البدار على أساس إرشاد العقل إلى عدم البدار حفاظاً على المصلحة الأوفى، لا أنّ هناك نهياً مولويّاً عن ذلك. وإن فرض: أنّ عدم إمكان التدارك كان على أساس مانعيّة الملاك الأصغر عن الملاك الأكبر، فإنّ بنينا على إنكار المبعوضيّة والمحبوبيّة المقدّميّة، فأيضاً لا مجال لهذا الإشكال، وإن سلّمناها لكن بنينا على أنّ المبعوضيّة الغيريّة لا تبطل، فأيضاً لا مجال للإشكال.

نعم، لو كان عدم إمكان التدارك على أساس المانعيّة، وقلنا بالمبعوضيّة والمحبوبيّة المقدّميّة، وقلنا بمبطليّة المبعوضيّة الغيريّة، فهناك مجال للاستشكال في صحّة البدار بما عرفت من دعوى أنّ النهي في العبادات يوجب الفساد.

وقد يجاب على هذا الإشكال بأحد جوابين:

الجواب الأوّل: أنّ المبعوضيّة الغيريّة إن كانت موجبة للبطلان في سائر الموارد، ففي خصوص هذا المقام لا يمكن أن تكون موجبة للبطلان؛ وذلك لأنّ المبعوضيّة في المقام إنّما هي في طول صحّة العمل، حيث إنّّه لو صحّ أوجب خسارة قسم مهمّ من الغرض لا يمكن تداركه، فلو نفت صحّة العمل لزم أن تنفي نفسها، ويكون وجودها مستلزماً لعدمها، وهذا غير معقول، فلا يقاس المقام بمثل

مبغوضيّة الصلاة في الدار المغصوبة التي توجب بطلانها؛ فإنّها ليست في طول صحّة الصلاة، فإنّ الصلاة حتّى إذا كانت باطلة تكون مبغوضة في المكان المغصوب باعتبارها غصباً وتصرفاً في مال الغير.

ويرد عليه: أنّ المبغوضيّة عارضة في ذهن المولى على العمل الصحيح؛ لكونه صحيحاً، حيث إنّّه يوجب فوات قسم مهمّ من الغرض، وهي إلى الأبد مبغوضيّة للعمل الصحيح، ولا يخرج معروض المبغوضيّة عن كونه هو الصحيح. نعم، هذه المبغوضيّة أوجبت أن لا يقدر العبد الملتفت إليها على إيجاد مصداق المبغوض، وهو العمل الصحيح في الخارج؛ لاحتياجه إلى قصد القرية الذي لا يتمشّي مع الالتفات إلى المبغوضيّة، وهذا لا يعني: أنّ مبغوضيّة العمل الصحيح أوجبت عدم نفسها ونفت صحّة معروضها، وإنّما يعني: أنّها أوجبت عدم إمكان إيجاد مصداق ذلك المبغوض في الخارج، وهذا لا محذور فيه.

الجواب الثاني: أن يقال: إنّ هذا النهي الغيريّ لو اقتضى البطلان في غير المقام لا يقتضي البطلان في المقام؛ إذ لو اقتضى البطلان في المقام، لزم تعلقه بغير المقدور؛ لأنّه إنّما هو متعلّق بالعمل الصحيح؛ لأنّ غير الصحيح لا يوجب عدم إمكأن تدارك الغرض، والعمل الصحيح أصبح غير مقدور بالنهي؛ لأنّ النهي أوجب بطلانه، بينما النهي كالأمر في أنّه يجب أن يتعلّق بالعمل المقدور.

وهذا البيان يمكن دفعه بأكثر من وجه واحد، فلئن سلّمنا أنّ النهي يجب تعلقه بالمقدور، قلنا: إنّ ذلك إنّما يكون في النهي لا في المبغوضيّة، وفيما نحن فيه نفترض المبغوضيّة، وهي يمكن أن تتعلّق حتّى بالعمل الذي يستحيل صدوره من المكلف.

والصحيح في مقام الجواب عن الإشكال: منع الأصول الموضوعيّة له؛ فإن مجموع أصوله الموضوعيّة: من فرض المانعيّة، وتسليم المبغوضيّة والمحبوبيّة

الغيرية، ومبطلية المبعوضية الغيرية غير مسلم لدينا، ولا أقل من إنكار كون المبعوضية الغيرية موجبة للبطلان.

الرابع: في جواز إيقاع نفسه في الاضطرار اختياراً وعدمه.

فنقول: إنّه في القسم الثالث وهو ما لو كان العمل الصحيح الاضطراريّ موجباً للوفاء بمقدار من مصلحة العمل الاختياريّ، وفوات مقدار من الغرض مهمّ، وغير قابل للتدارك لا يجوز إيقاع نفسه في الاضطرار اختياراً، سواء فرض: أنّ وفاء العمل بمقدار من المصلحة وصحّته كان مشروطاً بكون الاضطرار لا بسوء الاختيار، أو فرض: أنّه لم يكن مشروطاً بذلك، فإنّه على الأوّل يُحرم نفسه من تحصيل غرض المولى وامتنال أمره نهائياً، وعلى الثاني يُحرم نفسه من القسم المتبقي من الغرض الذي فرض كونه بمقدار الإلزام، ولا يمكن تداركه.

وفي القسمين الأوّلين يجوز إيقاع نفسه في الاضطرار اختياراً لو فرض: أنّ وفاء العمل بما يفني به من مصلحة - بحسب الغرض - ليس مشروطاً بأن لا يكون الاضطرار بسوء الاختيار، أمّا لو كان مشروطاً بذلك فلا يجوز؛ لأنّه يستوجب فوات كلّ الغرض؛ لعجزه عن العمل الاختياريّ وبطلان عمله الاضطراريّ باشتراط أن لا يكون الاضطرار بسوء الاختيار.

وفي القسم الرابع يأتي حكم القسم الثالث، فيقال: إنّه لا يجوز إيقاع نفسه في الاضطرار بسوء الاختيار سواء فرض: أنّ الجواز الوضعيّ للعمل كان مشروطاً بكون الاضطرار لا بسوء الاختيار، أو لم يفرض ذلك، فإنّه على الأوّل قد فوّت على نفسه تمام الملاك؛ لعجزه إلى آخر الوقت - بحسب المفروض - عن الإتيان بالعمل الاختياريّ وبطلان عمله غير الاختياريّ؛ لفقد شرطه، وعلى الثاني قد فوّت على المولى قسماً مهمّاً من الغرض؛ إذ مع بقاء العجز إلى آخر الوقت لا يمكنه تدارك ذلك بوجه من الوجوه.

هذا تمام الكلام في مرحلة الثبوت، وقد ظهر: أنّه بلحاظ مرحلة الثبوت يتعيّن الإجزاء في الصور الثلاث الأولى من الصور الأربعة المحتملة ثبوتاً، وعدم الإجزاء في الصورة الرابعة.

البحث الإثباتي

بقي الكلام في مرحلة الإثبات بحسب ظاهر الدليل، فنقول:

إنّ الكلام في ذلك يقع في مسألتين:

الأولى: ما إذا ارتفع العذر في أثناء الوقت، فهل تجب الإعادة، أو لا؟

والثانية: ما إذا ارتفع العذر بعد الوقت فهل يجب القضاء، أو لا؟

ارتفاع العذر أثناء الوقت:

أمّا المسألة الأولى: فتارةً نفترض: أنّه قد أخذ في موضوع دليل الأمر الاضطراريّ استمرار العذر إلى آخر الوقت، وهذا - في الحقيقة - خارج عن موضوع الكلام؛ إذ بعد ارتفاع العذر ينكشف أنّه لم يكن هناك أمر اضطراريّ حتّى يجزي أو لا يجزي، غاية الأمر: أن يفترض أنّه كان قد ثبت له ظاهراً انطباق الأمر الاضطراريّ عليه⁽¹⁾، فيدخل في إجزاء الأمر الظاهريّ وعدمه الذي سوف يثبت فيه عدم الإجزاء.

وأخرى نفترض: أنّ موضوع دليل الأمر الاضطراريّ كان هو العذر حين العمل من دون اشتراط الاستمرار إلى آخر الوقت، فهنا تأتي مسألة إجزاء الأمر الاضطراريّ

(1) بناءً على الاستصحاب الاستقباليّ، أو بفرض قيام بيّنة مثلاً على أنّ الاضطرار سيستم.

وعدمه، وحينئذ فإمّا أن يفرض: أنّ دليل الحكم الاختياريّ يشمل بإطلاقه من صدر منه الفعل الاضطراريّ ثمّ زال عذره، أو يفرض: عدم الإطلاق فيه لذلك.

أمّا إذا فرض إطلاقه لذلك، فمن الواضح: أنّ مقتضى هذا الإطلاق عدم الإجزاء، إلّا أنّ الكلام يقع في أنّ دليل الأمر الاضطراريّ هل يكون مقيداً لهذا الإطلاق، أو لا؟

وهناك أسلوبان لإثبات التقييد:

الأسلوب الأوّل: ما عن مدرسة المحقق النائينيّ رحمته: من دعوى الدلالة الالتزامية العقلية لدليل الأمر الاضطراريّ، بتقريب: أنّه قد مضى: أنّ الصور الثبوتية لوفاء الأمر الاضطراريّ بالملاك أربعة، وأنّه في الصور الثلاث الأولى يتمّ الإجزاء، وفي الصورة الرابعة لا يتمّ الإجزاء، إذن فلو أبطلنا الصورة الرابعة هنا ببرهان عقليّ، تعيّن الإجزاء فنقول في مقام إبطالها: إنّ دليل الأمر الاضطراريّ ينسجم مع الصورة الأولى والثانية من تلك الصور، بأن يكون الفعل الاضطراريّ وافياً بتمام الملاك، أو بمعظمه بحيث يكون الباقي غير ذات أهميّة، وغير واجب التدارك، فحينئذ يكون من المعقول الأمر الاضطراريّ بأن يكون هذا المكلف - بحسب الحقيقة - مخيراً بين الإتيان بالفعل الاضطراريّ حين العذر أو الفعل الاختياريّ بعد زوال العذر، ولا ينسجم مع الصورة الرابعة من تلك الصور، أي: ما لو بقي مقدار مهمّ من الملاك قابل للتدارك؛ إذ على فرض الصورة الرابعة لا يمكن تعقّل الأمر الاضطراريّ بمجرد العذر في وقت العمل؛ فإنّ الأمر الاضطراريّ لا يعقل إلّا بأحد أشكال ثلاثة كلّها غير صحيحة في المقام:

الأوّل: أن يجب على هذا الشخص معيّناً الفعل الاضطراريّ، وهذا واضح البطلان؛ إذ لا شكّ في أنّه يجوز له أن يصبر إلى أن يزول العذر في الوقت، ويأتي بالفرد الاختياريّ.

الثاني: أن يكون مخيراً بين الفعل الاضطراريّ حين العذر والفعل الاختياريّ بعد زوال العذر على حدّ التخيير بين المتباينين كما افترضنا ذلك على الصورة الأولى والثانية، وهذا غير معقول؛ إذ معنى ذلك: أنّه إذا أتى بالفعل الاضطراريّ حين العذر ثمّ ارتفع العذر، لم يجب عليه الإتيان بالفعل الاختياريّ، بينما هذا غير معقول؛ إذ المفروض بقاء مقدار مهمّ من الملاك بدرجة الإلزام، فلماذا لا يجب تداركه؟!

الثالث: أن يكون مخيراً بين الأقلّ والأكثر، أي: بين الإتيان بالفعل الاختياريّ بعد زوال العذر فقط، أو الإتيان بالفعل الاضطراريّ عند العذر وبالفعل الاختياريّ بعد زواله، وهذا أيضاً غير معقول؛ لعدم معقولية التخيير بين الأقلّ والأكثر، فمرجع ذلك إلى وجوب الفعل الاختياريّ، فقط، فلم يثبت عندنا أمر اضطراريّ نتكلم عن إجزائه وعدمه، وهو خلف.

فإذن الأمر الاضطراريّ بنحو الصورة الرابعة في محلّ الفرض غير معقول، وبنفي الصورة الرابعة يثبت الإجزاء لا محالة.

وعلى أساس هذا البيان بنى المحقّق النائينيّ رحمته الله والسيد الأستاذ - دامت بركاته - (1)

(1) راجع المحاضرات للفيّاض، ج 2، ص 231 - 234 بحسب طبعة مطبعة الآداب في النجف الأشرف.

وأما كلمات المحقّق النائينيّ رحمته الله فليست واضحة في البيان الفنيّ الذي أفاده هنا أستاذنا للبرهنة على الإجزاء وإن كان ينبغي توجيه روح المطلب بهذا البيان. راجع أجود التقريرات، ج 1، ص 199 بحسب الطبعة المشتملة على تعليق السيّد الخوئيّ رحمته الله، وفوائد الأصول، ج 1، ص 245 - 246 بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم.

ثمّ إنّ هذه الصياغة المذكورة في المتن مصاغة بالنحو المناسب لتطبيق الكبرى الأولى

وغيرهما على الإجزاء.

ولنا حول هذا البرهان عدّة كلمات:

الكلام الأوّل: أنّ السيّد الأستاذ - دامت بركاته - ذكر في بحث المطلق والمقيّد: أنّه إذا ورد مثلاً «اعتق رقبة» وورد «اعتق رقبة مؤمنة» فالجمع بينهما يمكن ثبوتاً بنحوين:

أحدهما: حمل المطلق على المقيّد بأن يفرض: أنّ المراد بقوله: «اعتق رقبة» هو عتق الرقبة المؤمنة.

والثاني: الحمل على التخيير بأن يكون الشخص مخيراً بين أن يعتق رقبة

من كبري الإجزاء، وهي كبرى: أنّ حصول الغرض يستوجب الإجزاء، ويمكن صياغتها بالنحو المناسب لتطبيق الكبرى الثانية، وهي كبرى: أنّ الإتيان بمتعلّق الأمر يستلزم الإجزاء، وذلك بأن يقال: إنّ الأمر المتوجّه إلى هذا الشخص لا يخلو من أن يكون أمراً بالفرد الاضطراريّ معيّناً، أو يكون أمراً تخييرياً بين الفرد الاضطراريّ في أوّل الوقت والفرد الاختياريّ في آخره على شكل التخيير بين المتباينين، أو يكون تخييرياً بين الأقلّ والأكثر، أي: الفرد الاضطراريّ وحده والفرد الاضطراريّ مع الفرد الاختياريّ، أو يكون أمراً بالفرد الاختياريّ معيّناً.

والرابع خلف فرض عدم اشتراط استمرار العذر. والأوّل باطل يقيناً؛ إذ لا شكّ في جواز تأخير العمل في داخل الوقت إلى زمان ارتفاع العذر. والثالث باطل؛ لبطلان التخيير بين الأقلّ والأكثر، فيتعيّن الثاني، وهو التخيير بين الفرد الاضطراريّ في أوّل الوقت والفرد الاختياريّ في آخره، فإذا أتى بالفرد الأوّل فقد أتى بمتعلّق الأمر الواقعيّ، وذلك يستلزم الإجزاء.

وتبقى على ذلك الملاحظات الثلاث التي أفادها أستاذنا الشهيد .

مؤمنة، أو يعتق رقبة كافرة ثم رقبة مؤمنة، إلا أن هذا خلاف ظاهر الدليل.

هذا ما ذكره السيّد الأستاذ - دامت بركاته - في بحث المطلق والمقيّد (1).

فنقول هنا: لئن كان من المعقول في باب المطلق والمقيّد التخيير بين عتق رقبة مؤمنة فقط وعتق رقبة مؤمنة قبلها عتق رقبة كافرة، فلماذا لا يعقل في المقام التخيير بين العمل الاختياريّ فقط وبين العمل الاختياريّ وقبله العمل الاضطراريّ الذي هو الشقّ الثالث من الشقوق التي فرض بطلانها جميعاً؟ وأيّ فرق بينهما؟

وقد ذكرت مدرسة المحقّق النائينيّ رحمته في بحث الواجب التخييريّ (2): أنّ التخيير بين الأقلّ والأكثر غير معقول، إلا إذا أُرْجِعَ إلى التخيير بين المتباينين، بأن يخيّر بين ذات الأقلّ بشرط لا وذات الأقلّ بشرط شيء، فلئن كان هذا معقولا في موارد التخيير بين الأقلّ والأكثر، ومعقولا في المطلق والمقيّد، بأن يتخيّر مثلا بين عتق الرقبة المؤمنة بشرط لا عن عتق الكافرة، وبين عتق الرقبة المؤمنة بشرط أن يعتق قبل ذلك الكافرة، فلماذا لا يعقل فيما نحن فيه، بأن يتخيّر بين العمل الاختياريّ بشرط لا عن العمل الاضطراريّ، والعمل الاختياريّ بشرط سبق العمل الاضطراريّ؟!

وتحقيق الكلام في المقام: أنّ التخيير بين الأقلّ والأكثر غير معقول، لا في

(1) راجع المحاضرات للفيّاض، ج 5، ص 379 بحسب طبعة مطبعة مهر بقم.

(2) راجع أجود التقريرات، ج 1، ص 186 بحسب الطبعة المشتملة على تعليق السيّد الخوئيّ رحمته، راجع المتن والتعليق. وفوائد الأصول، ج 1، ص 235 بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم. وراجع أيضاً المحاضرات، ج 4، ص 44 - 47 بحسب طبعة مطبعة النجف في النجف الأشرف.

المقام ولا في بحث المطلق والمقيّد؛ وذلك لأنّ التخيير بينهما بلا رجوع إلى التخيير بين المتباينين غير معقول، وبالرجوع إلى التخيير بين المتباينين بأن يخيّر بين الأقلّ بشرط لا والأقلّ بشرط شيء إنّما يعقل لو كان هناك شقّ ثالث على تقدير وجود ذات الأقلّ، أي: أمكن تحقّق ذات الأقلّ من دون تحقّق القيد العدميّ ولا القيد الوجوديّ، وذلك كما لو خيّر بين التسبيحة الواحدة بشرط لا عن أيّ تسبيحة أخرى وبين ثلاث تسبيحات، فإنّه يمكن انتفاؤهما معاً مع وجود ذات الأقلّ، وذلك بأن يأتي بتسبيحتين، أمّا لو لم يكن لهما ضدّ ثالث كما لو خيّر بين التسبيحة الواحدة بشرط لا عن الثالثة وبين التسبيحة بشرط الثلاث، فهذا التخيير غير معقول؛ لأنّ الجامع بين القيدتين مع تحقّق ذات الأقلّ أمر لا بدّ منه تكويناً، فما معنى تعلّق الأمر الضمنيّ بأحدهما على سبيل التخيير؟!

وما نحن فيه، وكذلك باب المطلق والمقيّد من هذا القبيل؛ فإنّ العمل الاختياريّ بشرط لا عن العمل الاضطراريّ مع العمل الاختياريّ المنضمّ إلى العمل الاضطراريّ لا ثالث لهما بعد فرض إيجاد العمل الاختياريّ، وكذلك عتق الرقبة المؤمنة بشرط لا عن عتق الكافرة، وعتقها مع عتق الكافرة لا ثالث لهما بعد فرض أصل عتق المؤمنة.

الكلام الثاني: أنّ هذا البرهان مشتمل على فرض شقوق ثلاثة للأمر الاضطراريّ على تقدير الصورة الرابعة المنتجة لعدم الإجزاء مع إبطال كلّ واحد منها، بينما هناك شقّ رابع لا دليل على بطلانه، وهو افتراض أمرين: أحدهما تعلّق بالجامع بين الفعل الاختياريّ والاضطراريّ، وهو الذي نسمّيه بالأمر الاضطراريّ، والآخر تعلّق بخصوص العمل الاختياريّ، فإن لم يعمل إلى أن ارتفع العذر في الوقت، ثمّ أتى بالعمل الاختياريّ، كان هذا امتثالاً لكلا الأمرين، وإن أتى بالفعل الاضطراريّ ثمّ ارتفع العذر في أثناء الوقت، فقد امتثل الأمر

بالجامع بعمله الاضطراريّ، ولكن هذا المقدار لا يجزي عنه؛ لوجود أمر آخر عليه بالعمل الاختياريّ لم يمثله.

فإن قلت: إنّ الأمر بالجامع لغو صرف؛ إذ يكفي عنه الأمر بالعمل الاختياريّ؛ حيث إنّه بامتناله يحصل الجامع أيضاً دون العكس.

قلت: أولاً: لا بدّ - على أيّ حال - من وجود أمرين؛ فإنّ المكلفين على ثلاثة أصناف: فمنهم من هو صحيح قادر على العمل الاختياريّ في تمام الوقت، ومنهم من يحصل له العذر ثمّ يرتفع عنه العذر في أثناء الوقت، ومنهم من يستمرّ به العذر إلى آخر الوقت.

فبالنسبة إلى الأولين لا بدّ من أمر بالعمل الاختياريّ الذي هو الواجد لتمام الملاك، وهذا الأمر لا يفيد بالنسبة إلى الثالث لعدم قدرته على العمل الاختياريّ طيلة الوقت، فلا بدّ من أمر آخر، وهذا الأمر الآخر كما يمكن تصويره بأن يكون أمراً بالفعل الاضطراريّ مخصوصاً بالمضطرّ الذي استمرّ اضطراره إلى آخر الوقت، كذلك يمكن تصويره بأن يكون أمراً بالجامع بين الفعل الاضطراريّ في حال الاضطرار والفعل الاختياريّ شاملاً لكلّ أقسام المكلفين، فمن يستطيع الإتيان بالفعل الاختياريّ يمكنه امتثال الجامع في ضمن هذا الفرد، ومن يبقى عذره إلى آخر الوقت يمثّل الجامع في ضمن الفرد الاضطراريّ.

وثانياً: أنّه من الجائز أن يكون للمولى غرضان: أحدهما في الجامع، والآخر في خصوص العمل الاختياريّ، فلا لغويّة في افتراض أمرين: أحدهما بالجامع والآخر بالحصّة، بحيث لو أتى بالجامع وترك الحصّة كان عذابه أخفّ ممّا لو ترك العمل رأساً.

الكلام الثالث: أنّ برهان مدرسة المحقق النائينيّ رحمته الله لو تمّ، فإنّما تكون نتيجته ثبوت الحكم الاضطراريّ فيمن اضطرّ أوّل الوقت، والإجزاء بالإتيان بذلك عند

الاضطرار وإن زال عنه العذر في آخر الوقت إذا فرض أنّ الأمر
الاضطراريّ كان ثابتاً في حقّ من لم يستوعب اضطراره طول الوقت
بالتصريح، وأمّا إذا كان بالإطلاق ومن باب عدم التقييد بمن استوعب اضطراره تمام
الوقت، فنتيجة هذا البرهان ليست هي ثبوت الحكم الاضطراريّ مع الإجزاء، بل
النتيجة هي وقوع التعارض بين إطلاق دليل الحكم الاضطراريّ وإطلاق دليل الحكم
الاختياريّ؛ حيث إنّ شمول إطلاق دليل الحكم الاختياريّ لمن أتى بالفعل الاضطراريّ
في أول الوقت ثمّ ارتفع عذره في الأثناء يوجب عدم إجزاء العمل الاضطراريّ، بين ما
إطلاق دليل الحكم الاضطراريّ يوجب بلحاظ برهان مدرسة المحقّق النائينيّ رحمته
النافي للصورة الرابعة الإجزاء، فكلّ منهما يدفع الآخر، فإن لم يكن مرجّح لأحد
المتعارضين على الآخر من قبيل أن يكون أحدهما بالعموم والآخر بالإطلاق مثلاً،
تساقطاً، ورجعنا إلى الأصل، وهو يقتضي عدم وجوب الإعادة على ما سوف يأتي إن
شاء الله، فبالأخرة وصلنا إلى نتيجة الإجزاء المطلوب في المقام، وإن كان أحدهما
أرجح، قدّم (1).

الأسلوب الثاني: دعوى: أنّه وإن لم تكن ملازمة عقلية بين الأمر الاضطراريّ والجزاء،
ولكن المستظهر بحسب ظاهر الأدلّة هو الإجزاء.

وهذا له عدّة تقرّيات:

1)

(ولو كان الترجيح مع دليل العمل الاختياريّ، وقدّم على دليل العمل الاضطراريّ، كان معنى ذلك بعد
فرض البناء على أصل برهان مدرسة المحقّق النائينيّ: عدم شمول الأمر الاضطراريّ لصورة ارتفاع
العذر في أثناء الوقت، لا شموله لها مع عدم الإجزاء.

هذا، وعمدة التعليقات الثلاثة هو التعليق الثاني الذي يردّ البرهان بإبطال نكته حلاً.

التقريب الأول: أنّه إذا عرفنا أنّ المولى كان بصدد بيان كلّ وظيفة فعلية للمكلف، قلنا: إنّه لو لم يكن مجزياً لكان يبيّن: أنّ الوظيفة الفعلية بعد زوال العذر هي الإعادة، فنعرف بالإطلاق المقاميّ الإجزاء.

إلا أنّ هذا التقريب يتوقّف على وجود قرينة خاصّة على كون المولى في مقام بيان كلّ وظيفة فعلية للمكلف بهذا الصدد، وإلاّ فمقتضى الطبع الأوّليّ للكلام: أنّه في مقام بيان الوظيفة الاضطراريّة دون أن يستظهر من ذلك كونه في مقام بيان كلّ الوظائف الفعلية. على أنّه حينما يتمّ إطلاق من هذا القبيل يكون معارضاً لإطلاق دليل الحكم الاختياريّ الشامل لمن أتى بالعمل الاضطراريّ في أوّل الوقت ثمّ ارتفع عذره المقتضي لعدم الإجزاء، فإنّما يتساقطان، ونرجع إلى الأصل المقتضي لعدم الإعادة، أو يتقدّم أحدهما حينما يكون أقوى بحيث يصلح قرينة على الآخر، دون العكس، ولا يبعد أن يكون الغالب في الإطلاق المقاميّ أنّه الأقوى ولو لضيق دائرته وسعة دائرة الإطلاق المتعارف، لكنّ هذا إنّما يفيد إذا كان الإطلاق المقاميّ في طول التصريح في دليل الأمر الاضطراريّ بشموله لمن عمل عملاً اضطراريّاً ثمّ ارتفع عذره، ولا يفيد إذا كان الإطلاق المقاميّ في طول إطلاق دليل العمل الاضطراريّ لمن عمل ثمّ ارتفع عذره في الأثناء، فإنّ هذا الإطلاق ليس مقاميّاً.

التقريب الثاني: يتوقّف على أن يستفاد من لسان دليل الحكم الاضطراريّ البدليّة والتنزيل منزلة الوظيفة الاختياريّة، فمتى ما استفيد ذلك: إمّا من اللسان اللفظيّ للدليل كما في مثل «التراب أحد الطهورين»⁽¹⁾، أو من باب اقتناص هذا

(1) ورد في صحيحة محمد بن مسلم: «قال: سألت أبا عبد الله عن رجل أجنب، فتيمّم بالصعيد وصلّى، ثمّ وجد الماء. قال: لا يعيد، إنّ ربّ الماء ربّ الصعيد، فقد فعل أحد الطهورين». وسائل الشيعة، ج 3، باب 14 من التيمّم، ح 15، ص 370 بحسب طبعة مؤسسة آل البيت.

العنوان من مجموع القرائن المقاميّة واللفظيّة ونحو ذلك، كان مقتضى إطلاق البدليّة هو البدليّة على الإطلاق، أي: البدليّة في كلّ الجهات والمراتب، وإذا كان كذلك أوجب الإجزاء لا محالة.

وهذا تقريب تامّ في كلّ مورد انتزع من دليل الحكم الاضطراريّ لفظاً أو مقاماً البدليّة والتنزيل منزلة العمل الاختياريّ، وإشكال التعارض مع إطلاق دليل الحكم الاختياريّ لا يأتي هنا؛ لأنّه إذا فرض: أنّ لسان دليل الحكم الاضطراريّ كان هو لسان البدليّة والتنزيل منزلة العمل المحكوم بالحكم الاختياريّ، كان ناظراً - لا محالة - إلى الوظيفة الواقعيّة الاختياريّة، فيكون حاكماً على دليل الحكم الواقعيّ الاختياريّ بملاك النظر¹⁾. هذا.

1)

(لا يخفى: أنّ هذا المطلب تارةً يصاغ بصياغة مناسبة للكبرى الأولى من كبريى الإجزاء، وهي كبرى: أنّ حصول الغرض يستلزم الإجزاء، بأن يقال: إنّ ظاهر دليل الوظيفة الاضطراريّة البدليّة عن الوظيفة الاختياريّة في تمام المراتب والملاكات، وهذا هو الذي يكون بحاجة إلى نكتة خاصّة في اللفظ كما في مثل: «التراب أحد الطهورين»، أو إلى اقتناص هذا العنوان من مجموع القرائن المقاميّة واللفظيّة، ونحو ذلك.

وأخرى يصاغ بصياغة تناسب الكبرى الثانية من كبريى الإجزاء، وهي كبرى: استلزام الإتيان بالمتعلّق للإجزاء، وذلك بأن تترك مسألة البدليّة في الآثار والملاكات، بل يقال فقط: إنّ دليل العمل الاضطراريّ يكون عادةً ناظراً إلى الحكم الاختياريّ، وعلاج مشكلة الاضطرار التي منعت المكلف في حينه عن العمل الاختياريّ، وهذا النظر يعطيه ظهوراً في البدليّة، ولا أقصد البدليّة في الآثار والملاكات أو المراتب، وإّما أقصد البدليّة في التكليف، فلو كان هذا الدليل له إطلاق لمن اضطرّ في أوّل الوقت وُبرئ في آخره، لكان - لا محالة - ظاهراً في أنّ حكمه الاختياريّ تحوّل إلى الحكم التخييريّ بين العمل

وقد ذكر المحقق العراقي رحمته تقريباً⁽¹⁾ لدلالة إطلاق دليل الحكم الاضطراري على الأجزاء لا يبعد رجوعه إلى هذا التقريب، ولكن أعقبه بإشكالين:

الإشكال الأول: أن إطلاق البدلية لتمام المراتب في دليل الحكم الاضطراري الحاكم بالصلاة الجلوسية مثلاً يعارض ظهور دليل الحكم الاختياري في دخل القيام في المصلحة ولو ببعض مراتبها⁽²⁾.

والجواب على ذلك ما عرفته من حكومة دليل الحكم الاضطراري بملاك النظر.

الإشكال الثاني: تصعيد للإشكال الأول، بتقريب: أنه إذا وقع التعارض بين إطلاق دليل البدلية ودليل الحكم الاختياري، قدم دليل الحكم الاختياري.

وذكر في مقام تقريب ذلك نكتتين⁽³⁾:

الأولى: أن ظهور دليل البدلية في البدلية في جميع المراتب يكون بالإطلاق،

الاضطراري في أول الوقت والاختياري في آخره، أو أن الحكم من أول الأمر كان تخييراً بين العمل الاختياري في حال الاختيار والاضطراري في حال الاضطرار، وإذا كان الأمر كذلك، فقد حصل الأجزاء - لا محالة - بإتيان متعلق الأمر.

ولا يشذ عن هذا الذي ذكرناه إلا فرض نادر، وهو فرض ما إذا لم يكن دليل الاضطرار ناظراً إلى الحكم الاختياري: إما بأن يكون دليلاً لبيئاً لا نظر له، أو بأن يكون دليلاً لفظياً أوجب شيئاً في حال الاضطرار، لا كعلاج لمشكلة الاضطرار حتى يكون ناظراً إلى الحكم الاختياري.

(1) راجع المقالات، ج 1، ص 274 بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلامي.

(2) نفس المصدر، ص 275.

(3) نفس المصدر.

بينما ظهور دليل الحكم الاختياريّ في دخل القيام في المصلحة ظهور
وضعيّ للهيئة التركيبيّة لقوله: «صلّ قائماً»، فيقدّم على الظهور
الإطلاقيّ.

ويرد عليه: أنّ فرض كون دلالة قوله: «صلّ قائماً» على دخل القيام في المصلحة
بالظهور الوضعيّ للهيئة التركيبيّة لا يؤثر في مقام تقديم دليل الحكم الاختياريّ على
دليل البدليّة؛ وذلك لأنّ المعارض لإطلاق البدليّة ليس هو أصل دخل القيام في
المصلحة، وإنّما هو إطلاق دخله فيها لصورة ما إذا ارتفع العذر في الأثناء، ولا إشكال
في أنّ هذا بالإطلاق لا بالوضع.

الثانية: أنّ دليل الحكم الاختياريّ حاكم على دليل الحكم الاضطراريّ؛ وذلك لأنّ دليل
الحكم الاختياريّ ظاهر في دخل القيام في المصلحة المطلوبة، وهذا يقتضي وجوب
حفظ القدرة على القيام، وذلك يقتضي المنع من تفويت القدرة، أي: المنع من إيقاع
نفسه في الاضطرار، والاضطرار هو موضوع دليل الحكم الاضطراريّ، إذن فدليل الحكم
الاختياريّ رافع لموضوع دليل الحكم الاضطراريّ، فيكون حاكماً عليه، فيقدّم عليه
بالحكومة.

وهذا الكلام منه ﷺ غريب جدّاً، ولو كنّا قد رأيناه في كلام شخص آخر ينسبه إليه،
لكنّا نطمئنّ بخطأ النسبة، لكنّه قد جرى هذا الكلام على قلمه الشريف في مقالاته.

ومن الواضح: أنّ الحكومة بملاك رفع الموضوع إنّما تكون في نفي الموضوع شرعاً
بلحاظ عالم الجعل والاعتبار، كما لو نفى الربا بين الوالد وولده، فيحكم على دليل
حرمة الربا؛ وذلك باعتبار أنّ هذا الدليل دلّ على انتفاء موضوع الحكم الآخر، وإذا
انتفى الموضوع انتفى المحمول الذي هو الحكم، ولا يكون في النهي عن إيجاد
الموضوع خارجاً، كما لو نهى عن الربا بين الوالد وولده، فهذا النهي لا يكون حاكماً
على دليل حكم من أحكام الربا؛ إذ لو عصى النهي وأوجد الربا

بين الوالد وولده فهذا الدليل لا يدلّ على انتفاء الربا - وهو الموضوع - حتّى ينتفي الحكم والمحمول، وفي ما نحن فيه لو سلّمت كلّ هذه الدلالات، فغايتها النهي عن إيقاع النفس في الاضطرار، أمّا لو أوقع نفسه في الاضطرار، أو وقع قهراً في الاضطرار، فدليل الحكم الواقعيّ الاختياريّ لم ينفِ تحقّق هذا الاضطرار حتّى يكون حاكماً على دليل الحكم الاضطراريّ ومقدّماً عليه.

التقريب الثالث: ما ذكره المحقّق العراقيّ رحمته الله: من أنّ دليل الأمر الاضطراريّ حينما يطلق يدلّ بإطلاقه على الوجوب التعينيّ للصلاة الجلوسيّة مثلاً، كما هو الحال في كلّ أمر؛ فإنّه ظاهر بإطلاقه في التعينيّة، وتعيينيّة هذا الأمر ملازمة للإجزاء؛ وذلك لأنّ المحتملات الثبوتية في العمل الاضطراريّ الذي أمر به من حيث الوفاء بالغرض ثلاثة:

الاحتمال الأوّل: أن يكون وافياً بتمام الغرض، فيوجب الإجزاء بملاك استيفاء الغرض، ولكن هذا الاحتمال منفيّ بظهور الأمر في التعيين؛ إذ لو كان العمل الاضطراريّ وافياً بتمام الملاك، إذن لكان الملاك في الجامع بين أن يأتي بالفعل الاختياريّ بعد زوال عذره، وأن يأتي بالفعل الاضطراريّ حين العذر، فلا بدّ من الأمر بالجامع بينهما، ولا مبرّر للأمر التعينيّ بخصوص الفعل الاضطراريّ.

الاحتمال الثاني: أن يكون وافياً ببعض الغرض لا بتمام الغرض، وأن يمكن استيفاء باقي الغرض بالإتيان بالفعل الاختياريّ بعد زوال العذر، وهذا معناه: أنّ الغرض كأمّا ينقسم إلى ملاكين: أحدهما موجود في الجامع بين الفعلين، والآخر موجود في خصوص الحصّة الاختيارية، وهذا يوجب عدم الإجزاء، لكن ظهور الأمر الاضطراريّ في التعينيّة أيضاً ينفي هذا الاحتمال؛ فإنّ الأمر بالحصّة الاضطرارية إنّما هو لأجل الملاك المشترك بين الحصّتين، بينما هذا يوجب الأمر التخييريّ بالجامع، لا الأمر التعينيّ بالحصّة الاضطرارية، ولا مبرّر للأمر التعينيّ بالفعل الاضطراريّ.

الاحتمال الثالث: أن يكون وافياً ببعض الغرض لا بتمامه، وأن لا يمكن استيفاء باقي الغرض، وهذا يوجب الإجزاء بملاك العجز عن باقي الغرض، وهنا أيضاً الملاك المقتضي للأمر الاضطراريّ متعلّق بالجامع، إلاّ أنّ هنالك مبرراً لتعلّق الأمر التعيينيّ بالفعل الاضطراريّ، وهو أنّه لولا الأمر التعيينيّ كما لو كان الأمر متعلّقاً بالجامع، لم يسمح العقل باختيار هذا الفرد من الجامع، أعني: الفعل الاضطراريّ؛ لأنّه مفوّت لباقي الغرض، ومعجز عن تحصيله، إلاّ أنّ حكم العقل بعدم جواز ذلك معلّق طبعاً على عدم مجيء ما يخالفه من الشارع في ذلك، والأمر التعيينيّ بالحصّة الاضطراريّة يخالف ذلك، فيفرض: أنّ المولى أمر تعييناً بهذه الحصّة دفعاً لحكم العقل بعدم جواز اختيار هذه الحصّة.

فتحصّل: أنّ ظهور الأمر الاضطراريّ في التعيينيّة لا ينسجم إلاّ مع هذا الاحتمال الثالث المستلزم للإجزاء، إذن فالأمر الاضطراريّ يدلّ على الإجزاء⁽¹⁾.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في مقام توضيح مرام المحقّق العراقيّ رحمته الله.

ويرد عليه:

أولاً: أنّه لا معنى للأمر التعيينيّ بالحصّة الاضطراريّة على الاحتمال الثالث أيضاً؛ وذلك لأنّ الأمر بالفعل الاختياريّ في حقّ هذا الشخص: إمّا يفرض كونه أمراً بخصوص الحصّة الاختياريّة التي لم يسبقها الفعل الاضطراريّ، أو يفرض كونه أمراً بإيقاع الفعل الاختياريّ بين الحدّين كالزوال والغروب، من دون تقييد ذلك بتلك الحصّة الاختياريّة التي لم يسبقها الفعل الاضطراريّ.

فإن فرض الأوّل، فالإلزام بالمقيّد إلزام بالقيّد لا محالة، فهذا إلزام له بعدم

(1) راجع المقالات، ج 1، ص 268 - 269، و ص 277 بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلاميّ بقم.

الإتيان بالحصّة الاضطراريّة، فكيف يجتمع ذلك مع الإلزام التعينيّ
بالإتيان بالحصّة الاضطراريّة؟!

وإن فرض الثاني⁽¹⁾، فلا قبح في تفويت باقي غرض المولى بالإتيان بالحصّة
الاضطراريّة حتّى يكون هذا مبرراً للأمر التعينيّ بالحصّة الاضطراريّة بداعي دفع هذا
القبح؛ وذلك لأنّ الإتيان بالحصّة الاضطراريّة لا يكون مفوّتاً للعمل بالأمر، وإنّما هو
مفوّت لغرض لم يتصدّ المولى لتحصيله بالأمر، والغرض الذي لم يتصدّ المولى
لتحصيله، ولم يأمر به لا يدخل تحت عهدة المكلف كما هو مسلّم عند المحقّق
العراقي⁽²⁾، وهو أساس للقول بالبراءة في الأقلّ والأكثر الارتباطيين، إذن فينبغي أن
يكون الأمر الاضطراريّ متعلّقاً بالجامع لنشوئه من ملاك موجود في الجامع، ولا مبرّر
لتعلّقه بخصوص الحصّة الاضطراريّة.

وثانياً⁽²⁾: أنّنا لو غضضنا النظر عن الإشكال الأوّل، فأيضاً نقول: لا مبرّر للأمر

(1) فكان عدم الإتيان بالحصّة الاضطراريّة قيدياً لوجوب خصوص الحصّة الاختياريّة، لا قيدياً للواجب.

(2) الأولى أن يقرب الإشكال بهذا البيان: وهو أنّ الأمر التعينيّ بالعمل الاضطراريّ: إن فرض أمراً
بداعي البعث والتحريك الحقيقيّ، فهذا لا يعقل نشوؤه إلّا من ملاك في الحصّة المعيّنة دون الملاك
في الجامع، كما ينبّه إلى ذلك أنّه يترتب على هذا الأمر التعينيّ محذوران، وهنا يذكر المحذوران
الموجودان في متن كلام أستاذنا الشهيد⁽¹⁾. وإن فرض أمراً صوريّاً بداعي المنع عن حكم العقل
بلزوم ترك الحصّة الاضطراريّة حفظاً للقدرة، فالأمر الصوريّ لا معنى له، ولا أثر له، إلّا إذا رجع في
حقيقته إلى الترخيص في الحصّة الاضطراريّة الذي هو ترخيص في تفويت الملاك، وحمل الأمر على
التخيير ليس بأكثر مخالفة للظاهر من حمله على الأمر الصوريّ أو الترخيص، فلا يبقى مبرّر للأصل
الموضوعيّ الذي فرض لهذا الدليل، وهو دلالة الأمر بإطلاقه على التعينيّة.

التعييني بالحصّة الاضطراريّة، فإنّ هذا الأمر قد نشأ من ملاك في الجامع بحسب الغرض، فيجب أن يكون متعلّقاً بالجامع، ولا يجوز تعلّقه بالحصّة الاضطراريّة. وأمّا تبرير ذلك بكون الأمر التعيني بالحصّة الاضطراريّة استطرافاً إلى رفع حكم العقل بقبح الإتيان بالحصّة الاضطراريّة مع فرض زوال العذر في الأثناء؛ لكونه مفوّتاً لقسم من الغرض، فممنوع؛ وذلك لأنّه يكفي في رفع حكم العقل بقبح ذلك مجرّد الترخيص من قبل الشارع في الحصّة الاضطراريّة بلا حاجة إلى الأمر التعينيّ بها، والترخيص في ذلك يتحقّق: إمّا بدعوى: أنّ نفس الأمر التخييريّ بالجامع يستبطن الترخيص في التطبيق على هذه الحصّة، أو بأن ينشئ المولى ترخيصاً خاصّاً في ذلك، إذن فلو أمر تعييناً بالحصّة الاضطراريّة، لم يكن أمره كذلك لمجرّد الاستطراف إلى رفع حكم العقل بقبح الإتيان بتلك الحصّة حتّى يفرض مثلاً: أنّه لا يترتّب على هذا الأمر محذور؛ لعدم وجوب طاعته؛ لعدم كونه أمراً حقيقياً بذاك المعنى، بل هو استطراف إلى رفع ذلك القبح، بل يكون أمراً تعيينياً حقيقياً بداعي البعث الحقيقيّ إلى الحصّة الاضطراريّة، بينما هو ناشئ من الملاك الثابت في الجامع، لا في خصوص تلك الحصّة، ويترتّب على هذا الأمر التعينيّ محذوران:

1 - إنّه لو خالفه المكلف، ولم يأتِ بالفعل الاضطراريّ إلى أن زال الاضطرار، فأمر بالفعل الاختياريّ، وخالفه أيضاً إلى أن انقضى الوقت، عوقب بعقابين، وكان أسوأ حالاً ممّن لم يبتلِ بالاضطرار في شيء من الوقت، وترك الواجب في تمام الوقت، مع أنّ تفويت الملاك وغرض المولى في كلا الفرضين يكون بمقدار واحد؛ فإنّه لم يفوّت في المقام ملاكاً في خصوص الحصّة الاضطراريّة؛ إذ ليس هناك ملاك في خصوصها بحسب الغرض.

2 - إنّه لو خالف المكلف الأمر الاضطراريّ، ولم يأتِ بالفعل الاضطراريّ إلى

أن زال الاضطرار، فأتى بالفعل الاختياريّ في داخل الوقت، كان معاقباً مع أنه لم يخلّ بشيء من غرض المولى، فهذا تسجيل جزاف للعقاب عليه، اللهم إلا أن يفرض المحقق العراقيّ رحمته: أن الأمر الاضطراريّ كان مقيداً بما إذا لم يأتِ بالفعل الاختياريّ بعد زوال العذر، وهذا عود إلى ما فرّ منه؛ فإنه افترض الأمر الاضطراريّ تعيينياً عملاً بإطلاق الأمر، وفراراً من تقييده بلا موجب، بينما هذا تقييد له ولو عن طريق آخر، وليس هذا التقييد بأولى من ذلك التقييد⁽¹⁾.

التقريب الرابع: ما ذكره المحقق الإصفهانيّ رحمته، حيث ذكر: أنه إما أن يفرض: أن الملاك بتمام مراتبه موجود في الجامع بين الحصّة الاختيارية حين الاختيار والحصّة الاضطرارية حين الاضطرار، أو يفرض: أن أصل الملاك موجود في الجامع، ومرتبته العالية في خصوصية الحصّة الاختيارية، وهي القيام مثلاً في الصلاة، والفرض الأوّل ملازم للإجزاء، والفرض الثاني يستبطن عدم الإجزاء، إلا أنه يستلزم توجه أمر إلى العبد بعد زوال عذره لا بالصلاة القيامية مثلاً، بل بالقيام في الصلاة، وتعبير آخر: يستلزم توجه أمر إليه بالخصوصية لا بذى الخصوصية؛ لأن المرتبة الشديدة من الملاك المستوجبة لأمر آخر إنما هي في الخصوصية، بينما دليل عدم الإجزاء وهو إطلاق دليل الأمر بالصلاة الاختيارية إنما يدلّ بظاهره على الأمر بذى الخصوصية، وهي الصلاة القيامية مثلاً، لا بالخصوصية وهي القيام في الصلاة، وهذا غير محتمل سواء قلنا بالإجزاء أم قلنا بعدم الإجزاء؛ إذ على الإجزاء يكون الملاك بنفسه وبمرتبته في الجامع، فلا مبرر للأمر بصلاة

(1) على أنّ فرض الأمر الاضطراريّ مقيداً بما إذا لم يأتِ بالفعل الاختياريّ هدماً لأصل هذا الدليل؛ إذ الأمر الاضطراريّ المقيد بذلك ليس بأحسن حالاً من الأمر بالجامع في المنع عن حكم العقل بتك الحصة الاضطرارية وعدمه.

قيامية بعد زوال العذر لاستيفاء تمام الملاك، وعلى عدم الإجزاء تكون المرتبة الشديدة للملاك قائمة بالخصوصية، وذلك يقتضي الأمر بالخصوصية، لا بذي الخصوصية، فما هو ظاهر الدليل غير محتمل، وما هو محتمل في صالح عدم الإجزاء، وهو فرض الأمر بالخصوصية غير ظاهر من الدليل⁽¹⁾.

وهذا الدليل في الحقيقة إن تمّ، يبرهن على عدم دلالة دليل الأمر الاختياريّ على عدم الإجزاء، ولا يبرهن على الإجزاء، فإذا تمّ هذا الدليل، وجب الرجوع في مقام إثبات الإجزاء إلى إطلاق أو أصل ونحو ذلك.

والتحقيق: أنّ هذا الدليل غير تامّ؛ لعدّة وجوه:

الأوّل: ما تفتنّ إليه المحقّق الإصفهانيّ رحمته الله⁽²⁾ نفسه، وهو: أنّه ليس الأمر دائراً بين أن يكون للواجب ملاك واحد كلّ في الجامع، أو ذاته في الجامع ومرتبته في الخصوصية، بل من المحتمل أن يكون في الواجب ملاكان مستقلّان يمكن فرض أحدهما في الجامع، والآخر في ذي الخصوصية بما هو ذو الخصوصية، أعني: الصلاة القيامية، لا في الخصوصية وهي القيام في الصلاة مثلاً، وحينئذ لا يتمّ الإجزاء، وفي نفس الوقت يكون هذا الفرض منسجماً مع ظاهر دليل الأمر الاختياريّ الذي يدلّ على الأمر بذي الخصوصية، لا بالخصوصية.

الثاني: أنّنا حتّى لو فرضنا ملاكاً واحداً في المقام، بالإمكان أن يفترض: أنّ الجامع دخيل في أصل الملاك، وفي مرتبته، غاية الأمر: أنّ دخله في أصل الملاك يكون بنحو العليّة التامّة، ولكن دخله في مرتبته يكون بنحو الاقتضاء، ويحتاج في تأثيره إلى شرط، وهو اقتران الجامع بالخصوصية كالقيام، وما أكثر مقتضيات

(1) راجع نهاية الدراية، ج 1، ص 383 بحسب طبعة مؤسّسة آل البيت.

(2) راجع نفس المصدر، ص 282 - 283.

التي تحتاج في مقام التأثير إلى شروط، فهذا الفرض ينسجم مع عدم
الإجزاء، وفي نفس الوقت ينسجم مع فرض توجّه الأمر إلى ذي
الخصوصيّة، وهي الصلاة القياميّة، لا إلى الخصوصيّة.

الثالث: أننا حتّى لو فرضنا: أنّ مرتبة الملاك تكون في الخصوصيّة، لا في ذي
الخصوصيّة، فافتضى ذلك بالدقّة العقليّة تعلق الإرادة المولويّة بالخصوصيّة، لا بذي
الخصوصيّة، قلنا: إنّ صياغة الأمر بالخطاب بالخصوصيّة بأن يقول المولى له مثلاً بعد
زوال العذر: «أوجد القيام في الصلاة» ليست صياغة عرفيّة، بينما صياغته بلسان
الأمر بذي الخصوصيّة بأن يقول: «صلّ قائماً» صياغة عرفيّة مقبولة يرتكبها العرف، وإن
فرض كون الإرادة والحبّ بالدقّة منصبّاً على الخصوصيّة، فلا بأس بالتمسك بإطلاق
دليل الأمر بالصلاة قائماً مثلاً لفرض ثبوت العذر في أوّل الوقت، وزواله بعد الإتيان
بالعمل الاضطراريّ.

هذا تمام الكلام فيما إذا كان لدليل الأمر الاختياريّ إطلاق يقتضي عدم الإجزاء، وقد
عرفت وجوهاً خمسة للإجزاء: أحدها الملازمة الثبوتية، والباقي تقريبات إثباتية، وإنّ
شيئاً منها غير قابل للقبول عدا الوجه الثالث، وهو التقريب الثاني من التقريبات
الإثباتية.

وأما إذا فرض عدم إطلاق له من هذا القبيل، فقد يفرض: أنّ له إطلاقاً يقتضي
الإجزاء، بأن كان منحللاً إلى دليل دلّ على أصل الفعل الاختياريّ بالإطلاق، ودليل آخر
منفصل يقيّد ذلك الإطلاق بقيد كالقيام مثلاً، لكن هذا الدليل لم يكن له إطلاق لما
إذا أتى بالفعل في حال الاضطرار، كما هو الحال في أدلّة الأجزاء والشرائط للصلاة
التي لم تثبت إلا بالأدلة اللبّية، كما في اشتراط الطمأنينة مثلاً، إذن إطلاق الحكم
الواقعيّ الأوّل يبقّى على حاله في حقّ العاجز من هذا القيد، فيقتضي الإجزاء لا
محالة، ففي هذا الفرض لا كلام في الإجزاء.

وقد يفرض: أنّ دليل الفعل الاختياريّ لا يقتضي إطلاقه الإجزاء ولا عدم الإجزاء، كما لو كان دليلاً مجملاً أو لبياً لا إطلاق له، وحينئذ فإن قلنا بتماميّة أحد الوجوه الخمسة الماضية في القسم السابق، ثبت الإجزاء بالدليل الاجتهاديّ، وإلاّ وصلت النوبة إلى الأصل العمليّ.

وذكر صاحب الكفاية رحمته: أنّ مقتضى الأصل العمليّ هو البراءة عن وجوب الإعادة⁽¹⁾.

وقد يعترض على ذلك باعتراضين:

الاعتراض الأوّل: ما ذكره المحقّق العراقيّ رحمته⁽²⁾ إيراداً على صاحب الكفاية: من أنّ احتمال الإجزاء: إمّا ينشأ من احتمال وفاء العمل الاضطراريّ بكلّ الملاك أو بجلّه، بحيث يكون ما عداه أقلّ من الملاك الإلزاميّ، أو ينشأ من احتمال كون الباقي غير قابل للتدارك بعد العلم ببقاء مقدار من الملاك بدرجة الإلزام.

وله رحمته في كلّ من الفرضين كلام:

أمّا الفرض الأوّل: وهو ما لو نشأ احتمال الإجزاء من احتمال وفاء العمل الاضطراريّ بكلّ الملاك أو بجلّه، بأن يكون الملاك في الجامع بين الفعل الاختياريّ والاضطراريّ، فيقول رحمته فيه: إنّه يكون مرجع الشكّ إلى الشكّ في التعيين والتخيير؛ إذ لو كان العمل الاضطراريّ وافياً بالملاك، كنّا مخيّرين بينه وبين العمل الاختياريّ، وإلاّ تعيّن علينا العمل الاختياريّ، ومختاره رحمته ومختار صاحب الكفاية في دوران الأمر بين التعيين والتخيير هو أصالة الاشتغال، لا البراءة.

(1) الكفاية، ج 1، ص 130 بحسب طبعة المشكينيّ.

(2) راجع المقالات، ج 1، ص 271 - 272 بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلاميّ بقم، وراجع نهاية الأفكار، ج 1، ص 230 بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم.

وتحقيق الكلام في ذلك: أنّ في تصوير حال الحكم الاضطراريّ على تقدير عدم الإجزاء، أي: فرض بقاء مقدار معتدّ به من الملاك قابل للتدارك عدّة مباني:

المبنى الأوّل: ما اخترناه من تعلق الأمر الاضطراريّ بنحو تعدّد الأمر، فهناك أمر بالجامع، وهناك أمر بالحصّة الاختياريّة، وعليه فيصبح الأمر بالجامع مقطوعاً به؛ إذ لو كان الملاك كلّه في الجامع، إذن فنحن مأمورون بالجامع، ولو كان قسم من الملاك لا يحصل بالجامع، ولا يدّ فيه من الإتيان بخصوص الحصّة الاختياريّة، تحقّق في المقام أمران: أحدهما متعلّق بالجامع، فليس المقام من دوران الأمر بين التعيين والتخيير الذي ليس الأمر فيه بالجامع بحده الجامعيّ محرزاً، وإيّا المقام من موارد القطع بالأمر بالجامع بحده الجامعيّ والشكّ في أمر زائد متعلّق بخصوص الحصّة الاختياريّة، فلا محالة تجري البراءة، ولا يرتبط المورد بمبحث الأصل في دوران الأمر بين التعيين والتخيير أصلاً.

المبنى الثاني: دعوى تصوير الأمر الاضطراريّ بافتراض الأمر التخييريّ بين الأقلّ وهو الفعل الاختياريّ بعد زوال العذر، والأكثر وهو الفعل الاضطراريّ قبل زوال العذر مع الاختياريّ بعد زواله، ومبنيّاً عليه يكون الأمر دائراً بين شقّين:

الأوّل: فرض الإجزاء، وهو كون الأمر ابتداءً بالجامع بين الفعل الاضطراريّ والاختياريّ، فهو أمر تخيريّ بين المتباينين.

والثاني: فرض عدم الإجزاء، وهو كون الأمر تخيريّاً بين الأقلّ والأكثر، وهذا معناه: أنّنا نقطع بوجود أمر تخيريّ، ونقطع بأنّ أحد عدلي هذا الواجب التخييريّ عبارة عن الصلاة القياميّة مثلاً، ولا ندري أنّ العدل الآخر هل هو عبارة عن الصلاة الجلوسيّة، أو عبارة عن مجموع الصلاة الجلوسيّة والقياميّة، فيدور الأمر بين الأقلّ والأكثر، وتجري البراءة عن الزائد، فإنّه كما لو دار أمر أصل واجب بين الأقلّ والأكثر جرت البراءة عن الزائد، كذلك لو دار أمر أحد عدلي الواجب

التخييري بين الأقل والأكثر، جرت البراءة عن الزائد، فلا يكون المقام مرتبطاً بباب الأصل في دوران الأمر بين التعيين والتخير، بل مرتبط بباب دوران الأمر بين الأقل والأكثر، وإن شئت فقل: إنَّ الجامع بين الصلاة القيامية والصلاة الجلوسية معلوم الوجوب، ولا يعلم بوجوب الجامع بين الصلاة القيامية والزائد على الصلاة الجلوسية الذي⁽¹⁾ هو نفس الصلاة القيامية.

المبنى الثالث: دعوى عدم تعقل الأمر الاضطراري في صورة زوال العذر في الأثناء مع افتراض عدم الإجزاء وبقاء مقدار معتد به من الملاك، كما عن مدرسة المحقق النائيني رحمته، وحينئذ إن وجد دليل على الأمر الاضطراري، كان بنفسه دليلاً اجتهادياً على الإجزاء ببرهان مدرسة المحقق النائيني رحمته الذي مضى، وإن لم يوجد دليل على ذلك، صار الأمر كما يقوله المحقق العراقي رحمته دائراً بين التعيين والتخير؛ إذ لو كان كل الملاك أو جلّه موجوداً في الجامع بين العمل الاختياري والاضطراري، لزم التخير، ولو لم يكن العمل الاضطراري مشتملاً على جلّ الملاك أو كلّه، كان العمل الاختياري واجباً تعيينياً، فجريان البراءة أو الاشتغال في المقام يتفرّع على المبنى في مبحث دوران الأمر بين التعيين والتخير، فكلّ على مبناه.

وأما الفرض الثاني: وهو ما لو نشأ احتمال الإجزاء من احتمال كون الباقي غير قابل للتدارك بعد العلم ببقاء مقدار من الملاك بدرجة الإلزام، فقد ذكر المحقق العراقي رحمته: أن الشك في التكليف هنا نشأ من الشك في القدرة، وفي مثل ذلك تجري أصالة الاشتغال، لا البراءة.

أقول: إنَّ فرضية بقاء مقدار من الملاك بدرجة الإلزام غير قابل للتدارك بعد

(1) صفة لكلمة الزائد، لا لكلمة الجامع.

المبنى الأوّل: أن يلتزم على هذا الفرض بتعلّق الأمر بالجامع بين الفعل الاختياريّ والفعل الاضطراريّ، والترخيص في تطبيق الجامع على الفعل الاضطراريّ بالرغم من أنّه يوجب تفويت جزء من الملاك اللزوميّ؛ وذلك لافتراض وجود مصلحة في إطلاق العنان يتدارك بها مفسدة التفويت، وبناءً على هذا يكون حال هذا الفرض حال الفرض الأوّل، وهو فرض كون الأجزاء على أساس استيفاء الملاك، فإنّه هنا وإن لم يستوف الملاك، لكن استوفى ما به يتدارك مفسدة التفويت، فيأتي هنا كلّ ما شرحناه في الفرض الأوّل بما فيه من المباني الثلاثة.

المبنى الثاني: مبنى المحقّق العراقيّ رحمته الله حيث كان يفرض: أنّ بإمكان المولى الأمر التعينيّ بالصلاة الجلوسيّة مثلاً لرفع حكم العقل بفتح التفويت، على ما مرّ سابقاً، وهذا معناه: أنّه لا يريد التحقّق حقيقة على الصلاة القياميّة إذا أتى العبد بالصلاة الاضطراريّة؛ إذ لا يعقل أن يأمر بالصلاة الجلوسيّة تعييناً، ومع ذلك يريد التحفّظ على الصلاة القياميّة، فيكون عدم الإتيان بالصلاة الجلوسيّة قيداً في وجوب الصلاة القياميّة، فإذن وجوب الصلاة القياميّة - على تقدير عدم الإتيان بالصلاة الجلوسيّة - معلوم على كلّ حال، ولكن وجوبها على تقدير الإتيان بالصلاة الجلوسيّة غير معلوم؛ إذ لعلّ الملاك الفائت غير قابل للاستيفاء، فتجري البراءة عنه، ولا مجال لحديث الشكّ في القدرة؛ لأنّ الشكّ في القدرة إنّما يكون مجرّياً لأصالة الاشتغال إذا كان الشكّ في القدرة على ما علم بدخوله في عهدة المكلف، والغرض الذي لم يتصدّ المولى إلى تحصيله لا يكون داخلاً في عهدة المكلف، فما يدخل في عهده هنا إنّما هو الواجب، وهو الصلاة القياميّة، ولا شكّ في قدرته عليه، وإنّما المشكوك قدرته عليه هو الغرض، وهو لا يدخل في العهدة،

إلّا بالمقدار الذي تصدّى المولى إلى تحصيله، فالتفويت القطعيّ جائز، فكيف بالتفويت الاحتماليّ.

فإن قلت: إنّه يعلم إجمالاً على هذا المبنى: إمّا بالوجوب التعينيّ للصلاة الجلوسيّة، كما لو كان باقي الملاك غير قابل للتدارك، أو بإطلاق وجوب الصلاة القياميّة لصورة الإتيان بالصلاة الجلوسيّة كما لو كان باقي الملاك قابلاً للتدارك، وهذا العلم الإجماليّ منجز للتكليف.

قلت: إنّ هذا العلم الإجماليّ ليس منجزاً حتّى لو كان الإلزام بالصلاة الجلوسيّة - على تقدير عدم إمكان تدارك الباقي - إلزاماً حقيقياً، لا شكلياً لأجل رفع قبح تفويت الغرض؛ وذلك لأنّ أحد طرفي العلم الإجماليّ تقديريّ، فلا يكون علماً إجمالياً بالتكليف الفعليّ على كلّ تقدير، فإنّ إطلاق وجوب الصلاة القياميّة الذي هو أحد طرفي العلم الإجماليّ معناه: أنّه لو أتى بالصلاة الجلوسيّة كانت الصلاة القياميّة بعد ارتفاع العذر واجبة عليه، وأمّا وجوبها لو لم يأت بالصلاة الجلوسيّة فمعلوم بالعلم التفصيلي.

نعم، يصبح العلم الإجماليّ علماً إجمالياً بالتكليف الفعليّ بعد تحقّق الشرط خارجاً، بأن يأتي بالصلاة الجلوسيّة ومعه يخرج الطرف الآخر عن محلّ الابتلاء، فعلى أيّ حال لا يعلم بتكليف فعليّ داخل في محلّ الابتلاء⁽¹⁾.

1)

(إلّا إذا علم في أوّل الوقت بأنّه سيصلّي من جلوس قبل البرء، وسيبرأ عن المرض قبل انقضاء الوقت، فيحصل له العلم الإجماليّ بالتكليف الفعليّ بالصلاة الجلوسيّة في أوّل الوقت أو القياميّة في آخره.

إلّا أنّ هذا العلم الإجماليّ - على أيّ حال - لا تنجز له، كما أشار إليه أستاذنا الشهيد

هذا مهمّ ما ينبغي أن يقال على المبنى الثاني.

المبنى الثالث: أن يقال بأنّه بناءً على فوت الملاك الملزم بالصلاة الجلوسية، لا يعقل الأمر، لا بالجامع ولا بخصوص الصلاة الجلوسية؛ لأنّ كلّ واحد منهما يوجب تفويت الملاك، ومعنى ذلك: أنّ المولى لا يرضى بالتفويت، إذن فيأخذ عدم الإتيان بالصلاة الجلوسية قيداً في الواجب الاختياريّ، أي: أنّه يأمر بالصلاة القيامية المقيدة بأن لا تكون قبلها صلاة جلوسية، بينما لو لم يكن الإتيان بالجلوسية موجباً لعدم إمكان تدارك باقي الملاك، يأمر بالصلاة القيامية بلا قيد، فما نحن فيه يدخل - على هذا - في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، فوجوب الأقلّ وهو أصل الصلاة القيامية معلوم، والقيد مشكوك، فتجري البراءة عن القيد، وينتجّر عليه المطلق⁽¹⁾، كما هو الحال في كلّ موارد دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر.

هذا لو كان ملتفتاً من أوّل الأمر.

أمّا لو تخيل أنّه سوف يبقى معذوراً إلى آخر الوقت، فأتى بالصلاة الجلوسية، ثمّ ارتفع عذره قبل انتهاء الوقت، فيشكّ في وجوب الصلاة القيامية عليه الآن، فتجري البراءة عن ذلك؛ إذ على تقدير كون الواجب هو المقيد قد خرج عن محل ابتلائه، وسقط بالعجز، فمن حين تنبّهه والتفاته يشكّ في الوجوب المطلق للصلاة القيامية،

في المتن؛ لأنّ المفروض لدى الشيخ العراقيّ : أنّ التكليف الإلزاميّ بالصلاة الجلوسية لا رُوح له؛ فإنّه إنّما جعل لحلّ المشكلة العقلية، حيث إنّّه لولاه لما كان يسمح العقل بتطبيق الجامع على الفرد المرجوح، فهذا التكليف الإلزاميّ في قوّة التكليف الترخيبيّ.

(1) وهذا يعني عدم الإجزاء بعد فرض نفي احتمال الإجزاء بنكته وفاء العمل الاضطراريّ بتمام الملاك.

وينفيه بالبراءة. ولا مجال لحديث الشكّ في القدرة؛ إذ محلّه ما لو
تعيّن الواجب وشكّ في القدرة عليه وعدمها، لا ما إذا تردّد الواجب
بين ما يقدر عليه وما لا يقدر عليه.

هذا صفة القول في المقام.

الاعتراض الثاني: أنّه بناءً على مبنى صاحب الكفاية من حجّة الاستصحاب
التعليقيّ، يمكن أن يجري في المقام استصحاب الوجوب تعليقياً، فإنّه لو كان قبل
إتيانه بالصلاة الجلوسية قد زال عذره لوجبت عليه الصلاة القيامية، فالآن أيضاً كذلك،
فتجب عليه الصلاة القيامية.

والجواب: أنّنا لا نقطع بأنّه لو كان قبل إتيانه بالصلاة الجلوسية قد زال عذره، لوجبت
عليه الصلاة القيامية؛ إذ على فرض الإجزاء - أو على الأقلّ خصوص الإجزاء بملاك
الاستيفاء - يكون الواجب في ما قبل زوال العذر إلى ما بعد زواله هو الجامع، إلّا أنّ
المصداق الخارجي لهذا الجامع في مقام التطبيق يختلف باختلاف وجود العذر
وارتفاعه، فإن أريد استصحاب وجوب الصلاة القيامية تعليقياً، فلا علم بوجوب تعليقيّ
من هذا القبيل، وإن أريد استصحاب الانحصار في التطبيق في الصلاة القيامية على
تقدير ارتفاع العذر، فليس هذا حكماً شرعياً وأثراً مولويّاً ليجري الاستصحاب بل حاطه،
بل هو أمر عقليّ من باب تعدّد أحد فردي الجامع.

فتحصّل من كلّ ما ذكرناه: أنّ البراءة جارية بلا إشكال.

هذا كلّه في الإعادة إذا زال العذر في أثناء الوقت.

ارتفاع العذر بعد الوقت:

وأما المسألة الثانية: وهي ما إذا ارتفع العذر بعد انقضاء الوقت، فهل يجب عليه
القضاء أو لا؟

فالكلام في ذلك يقع في ثلاثة مقامات:

1 - إنّ دليل وجوب القضاء هل يقتضي بإطلاقه القضاء على من أتى بالصلاة الاضطراريّة في داخل الوقت، ثمّ زال عذره في خارج الوقت، أو لا؟

2

- لو كان في دليل القضاء إطلاق لما نحن فيه، فهل لدليل الأمر الاضطراريّ اقتضاء للإجزاء بحيث يقيد إطلاق دليل القضاء، أو لا؟

3 - إن لم يوجد لا في دليل القضاء اقتضاء عدم الإجزاء، ولا في دليل الأمر الاضطراريّ اقتضاء الإجزاء، فما هو مقتضى الأصول العمليّة؟

أمّا المقام الأوّل: وهو أنّه هل لدليل القضاء إطلاق يمنع عن الإجزاء بعد أن كان دليل الأمر الأوّل ساقطاً حتماً، أو لا؟

فبما أنّ الأصوليّ وظيفته درس الصيغ الكلّيّة، نقول: إنّ الحال يختلف باختلاف استظهار وتشخيص ما هو الموضوع في دليل وجوب القضاء، فلو كان الموضوع هو فوت الفريضة الفعلية، فلا موضوع هنا للقضاء بلا إشكال؛ لأنّه قد أتى بالفريضة الفعلية، فإنّ فريضته الفعلية في الوقت كانت عبارة عن الصلاة الاضطراريّة وقد أتى بها. ولو كان الموضوع هو فوت الفريضة الشأنيّة، أعني: فوت ما هو واجب لولا الطواري، فلا إشكال في وجوب القضاء؛ لأنّ الواجب لولا الطواري هي الصلاة الاختيارية وقد فاتت. ولو كان الموضوع هو خسارة الملاك وفوته، لا فوت الواجب الفعليّ أو الشأنيّ، فيكون المقام شبهة مصدقية لدليل وجوب القضاء؛ إذ على تقدير الإجزاء - أو على الأقلّ على تقدير الإجزاء بملاك الاستيفاء - لم يفت الملاك، وعلى تقدير عدم الإجزاء فات الملاك، ولا يجوز التمسك بالعامّ في الشبهة المصدقية.

نعم، قد يحرز موضوع دليل القضاء بالاستصحاب، وذلك إذا كان المقصود من فوت الملاك الأمر العدميّ، أي: عدم حصول الملاك، فيحرز ذلك بالاستصحاب. وأمّا إذا كان الموضوع فوت الملاك بمعنى وجوديّ، بأن قصد به عنوان الخسارة المنتزع من

الأمر العدميّ، فلا يمكن إحراز ذلك بالاستصحاب، إلّا على نحو الأصل المثبت.

هذا تمام الكلام في المقام الأوّل وفقاً لصيغ متعدّدة، ويكون استظهار إحدى الصيغ في ذمّة الفقه.

وأما المقام الثاني: فلو كان لسان دليل الحكم الاضطراريّ لسان جواز البدار، وقلنا في صورة ارتفاع العذر في الأثناء بالإجزاء وعدم وجوب الإعادة، فعدم وجوب القضاء أوضح، بلا حاجة إلى استيناف كلام⁽¹⁾.

أمّا لو فرض مثلاً: أنّه لم يكن بلسان جواز البدار، بل كان مختصّاً بصورة استمرار العذر إلى آخر الوقت، فحينئذ نرجع إلى الوجوه الخمسة للإجزاء التي ذكرناها في صورة ارتفاع العذر في الأثناء، فنقول:

الوجه الأوّل: كان هو دعوى الملازمة العقلية بين الأمر الاضطراريّ والإجزاء، فلو تمّ ذلك في صورة ارتفاع العذر في الأثناء مع فرض جواز البدار، هل يتمّ في المقام، أو لا؟

(1) الفروض المتصوّرة في المقام ثلاثة:

الأوّل: كون لسان دليل الحكم الاضطراريّ شاملاً لمن برئ في أثناء الوقت مع القول بدلالته على الإجزاء عن الإعادة، وهنا يكون الإجزاء عن القضاء واضحاً بلا كلام، كما جاء في المتن.

والثاني: كون لسان دليل الحكم الاضطراريّ شاملاً لمن برئ في أثناء الوقت مع عدم القول بدلالته على الإجزاء عن الإعادة، وهنا نقول: إنّ دليل الحكم الاضطراريّ لا يدلّ أيضاً على الإجزاء عن القضاء؛ لأنّ وجوه الدلالة منحصرة في الوجوه الخمسة الماضية، والمفروض بطلانها، وإلّا لثبت الإجزاء عن الإعادة.

والثالث: كون لسان دليل الحكم الاضطراريّ غير شامل لمن برئ في أثناء الوقت، وهنا نرجع إلى الوجوه الخمسة للإجزاء... إلى آخر ما ورد في المتن.

قد يقرب تمامية ذلك في المقام بتقريب: أنّ القيام في الصلاة مثلاً: إمّا أنّه دخيل في ملك الصلاة الأدائية، حتّى مع عدم القدرة على القيام، أو لا، فلو كان دخيلاً في ذلك حتّى مع عدم القدرة، فلا معنى للأمر بالصلاة الجلوسية في الوقت، ولو لم يكن دخيلاً في ذلك عند العجز عن القيام، كان ذلك مستلزماً للإجزاء؛ إذ لو صلى من جلوس للعجز في تمام الوقت عن القيام، لم يفته شيء من الملك حتّى يحتاج إلى القضاء.

إلا أنّ الصحيح: عدم تمامية ذلك في المقام؛ إذ هناك احتمال ثالث، وهو أن يكون القيام دخيلاً في جزء من ملك الصلاة الأدائية، وغير دخيل في الجزء الآخر، فيكون المولى قد أمر بالصلاة الأدائية من جلوس حفاظاً على ملك الصلاة الأدائية بلحاظ ذلك الجزء الذي لا يكون القيام دخيلاً فيه، وأمر بالقضاء تداركاً لذلك الجزء الذي كان القيام دخيلاً فيه، فقد فات بفوت القيام في الصلاة، فهذا الوجه، أعني: الملازمة العقلية لو تمّ فيما سبق، لا يتمّ في المقام.

الوجه الثاني: الإطلاق المقاميّ حينما نعرف أنّ المولى في مقام بيان تمام الوظيفة.

وهذا أيضاً إن تمّ في ما مضى، لا يتمّ هنا إلاّ بمؤونة زائدة؛ إذ حتّى لو كان المولى في مقام بيان تمام الوظيفة فالصلاة الجلوسية هي تمام وظيفته بلحاظ الأمر الأدائيّ لفرض استمرار العذر، إلاّ إذا أحرز بعناية زائدة أنّه بصدد بيان تمام الوظيفة حتّى بلحاظ تبعات المطلب بعد الوقت.

الوجه الثالث: التمسك بالإطلاق عند ما يكون لسان الدليل لسان البدلية والتنزيل، فيدلّ على البدلية والتنزيل بلحاظ تمام المراتب.

وهذا لو تمّ، يتمّ في المقام أيضاً؛ فإنّ إطلاق البدلية والتنزيل يدلّ هنا أيضاً على

استيفاء كلِّ مراتب الملاك، فلا يبقى مجال للقضاء⁽¹⁾.

الوجه الرابع: ما ذكره المحقق العراقي رحمته: من فرض الدلالة على الإجزاء بلحاظ ظهور الأمر في التعيين الذي لا يناسب عنده إلا مع الإجزاء، وهذا لو تمَّ هناك لا يتمُّ هنا؛ إذ هنا لابدُّ من كون الأمر تعيينياً على كلِّ تقدير؛ لأنَّ العذر مستوعب لتمام الوقت، فلا يبقى للعبد في داخل الوقت إلا الفعل الاضطراريّ.

الوجه الخامس: ما حصلناه من كلمات المحقق الإصفهاني رحمته: من أنَّ عدم الإجزاء إنّما يكون إذا كانت المرتبة العالية للملاك مرتكزة في خصوصية الصلاة الاختياريّة، وهي القيام، ولو كان كذلك وجب أن يكون الأمر بعد زوال العذر متعلّقاً بالخصوصيّة، لا بذي الخصوصيّة، بينما لا يدلُّ ظاهر الدليل على ذلك.

وهذا لو تمَّ فيما سبق، لا يتمُّ في المقام إذا كان دليل القضاء مثل لسان «اقض ما فات كما فات»؛ فإنَّ هذا اللسان لا ينحصر مفاده بالأمر بذي الخصوصيّة، فإنَّه إذا استمرَّ العذر إلى آخر الوقت، فلم يصلِّ إلا من جلوس، صدق الفوت أيضاً على الخصوصيّة، فيشمّلها قوله: «اقض ما فات كما فات».

وأما المقام الثالث: وهو أنّه لو عجزنا عن الدليل الاجتهاديّ، فما هو مقتضى الأصل العمليّ؟

(١) أمّا لو أخذنا بتقريبه الآخر الذي ذكرناه في ذيل الوجه الثالث تحت الخطّ - أو قل: في ذيل التقريب الثاني من تقريبات الاستظهار تحت الخطّ - : من استظهار البدليّة في التكليف لا في الآثار والملاكات، فهذا التقريب لا يأتي هنا، أي: أنّه لو فرض: أنّ دليل البدليّة لم يشمل فرض البرء في الأثناء، واختصَّ بالمريض الذي أطبق مرضه على كلِّ الوقت، وفرض: أنّ دليل القضاء كان موضوعه من فاتته الفريضة الشأنيّة، أي: لولا الطوارئ، فالذي برئ بعد الوقت يثبت عليه القضاء، ولا يكون دليل الأمر الاضطراريّ دالاً على الإجزاء عن القضاء بشأنه.

فقد ذكر صاحب الكفاية رحمته الله: أنّ مقتضى الأصل العمليّ هو البراءة، وذكر: أنّ جريان البراءة عن القضاء يكون بطريق أولى من جريان البراءة عن الإعادة في الوقت (1).

والتحقيق: أنّه تارةً نفترض: أنّ القضاء ليس بأمر جديد، كما لو كان نفس الأمر الأوّل في الحقيقة أمرين: أحدهما: الأمر بجامع الصلاة الأعمّ من الصلاة في الوقت وخارجه، والثاني: الأمر بإيجاد الصلاة في الوقت، وأخرى نفترض: أنّ القضاء بأمر جديد، موضعه الفوت.

أمّا في الفرض الأوّل، فالصحيح هو جريان البراءة من باب: أنّ الصحيح في دوران الأمر بين التعيين والتخيير هو البراءة؛ فإنّ ما نحن فيه من هذا القبيل. وتوضيحه: أنّه لا إشكال في أنّ هذا الشخص مأمور بأمر تعيينيّ - إمّا بالأصالة، أو من باب تعدّد أحد الفردين - بالصلاة الجلوسيّة داخل الوقت، وهو مأمور بأمر آخر الذي هو عبارة عن الأمر بالجامع بين الصلاة في الوقت والصلاة خارجه، وهذا الأمر بالجامع مردّد بين أن يكون أمراً بخصوص الصلاة القياميّة، فلا أجزاء، أو أن يكون أمراً تخييرياً بالجامع بين الصلاة القياميّة بلا قيد الوقت والصلاة الجلوسيّة الاضطراريّة في الوقت، فيثبت الإجزاء. فإذا قلنا بالبراءة عن التعيين عند الدوران بين التعيين والتخيير، تجري البراءة هنا، ولكن ليست البراءة هنا بأولى من البراءة عن الإعادة في ما لو ارتفع العذر في الأثناء، بل الأمر على العكس، فإنّه كان يلزم هناك دوران الأمر بين التعيين والتخيير مع تيقّن وجوب الجامع بحده الجامعيّ، بينما هنا ليس الأمر هكذا.

وأمّا في الفرض الثاني، فالبراءة تجري عن وجوب القضاء بلا إشكال، وهي

(1) راجع الكفاية، ج 1، ص 130 بحسب طبعة المشكينيّ.

هنا أولى منها عن الإعادة في ما لو ارتفع العذر في الأثناء؛ وذلك لوجهين:

الأول: أنّ الشكّ هنا شكّ بدويّ في أصل التكليف، بينما هناك كان على بعض المباني تردّداً بين التعيين والتخيير، وعلى بعض المباني تردّداً بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين.

الثاني: أنّ إشكال إثبات الوجوب بالاستصحاب التعليقيّ الذي مضى هناك يكون هنا أوضح بطلاناً؛ لأنّه لا يصحّ أن نقول مثلاً: لو كان قد انتهى الوقت قبل أن يصلّي من جلوس، كان يجب عليه الصلاة من قيام، والآن كما كان؛ وذلك - بغضّ النظر عن الإشكال الماضي هناك - لأنّ وجوب القضاء موضوعه الفوت، لا انتهاء الوقت، فيرجع الاستصحاب إلى قولنا: لو انتهى الوقت قبل هذا، لغاته الواقع، والآن كما كان، وهذا يكون من الاستصحاب التعليقيّ في الموضوعات، وهو لا يجري حتّى لو قلنا بجريانه في الأحكام.

إجزاء الأمر الظاهري

المقام الثاني: في إجزاء الأمر الظاهري عن الواقع وعدمه.

والكلام تارةً يقع في فرض انكشاف الخلاف بالجزم واليقين، وأخرى في فرض تبدل الحكم الظاهري:

أما إذا فرض انكشاف الخلاف بالجزم واليقين، فمقتضى الطرحه الأولى للكلام هو القول بعدم الإجزاء؛ إذ الحكم الظاهري في مرتبة متأخرة من الحكم الواقعي، وفي طوله، وموضوعه الشك في الحكم الواقعي، فهو لا يتصرف في الحكم الواقعي، فيكون الحكم الواقعي باقياً على حاله، ويتطلب - لا محالة - من العبد الإعادة أو القضاء، إلا أنه قد يقرب الإجزاء بعدة تقريبات، أهمها تقريبات:

التقريب الأول: ما ذهب إليه صاحب الكفاية رحمته الله من التفصيل بين حكم ظاهري ثبت بلسان جعل الحكم المماثل للواقع، كأصالة الحلّ والطهارة في رأيه، وحكم ظاهري ثبت بلسان إحراز الواقع وإن كان لباً حكماً ظاهرياً وراء الواقع، ففي الأول مقتضى القاعدة الإجزاء، بخلاف الثاني، فمثلاً لو صلى مع أصالة الطهارة ثم انكشف الخلاف، فمقتضى القاعدة الإجزاء؛ لأنّ دليل أصالة الطهارة يوسّع من موضوع دليل اشتراط الطهارة في الصلاة، فتصبح الصلاة واجدة لشرطها، بينما لو صلى مع إثبات الطهارة بالأمانة مثلاً، فهذه الأمانة لا تفيد شيئاً بعد انكشاف الخلاف؛ إذ إنّ شرط صحة الصلاة غير موجود؛ لعدم الطهارة، لا طهارة واقعية بحسب الفرض، ولا طهارة ظاهريّة؛ لأنّ الدليل لم يدلّ على جعل طهارة ظاهريّة (1).

(1) راجع الكفاية، ج 1، ص 133 - 134 بحسب طبعة المشكيني.

وقد أُورد على ذلك من قبل مدرسة المحقق النائيني رحمته بعدة إيرادات: الصفحة 315

منها: ما اتفق عليه المحقق النائيني رحمته والسيد الأستاذ - دامت بركاته - من أنّ حكومة دليل على دليل قد تكون واقعيّة، ويكون دليل الحاكم في عرض دليل المحكوم، من قبيل «الطواف بالبيت صلاة» الحاكم على دليل اشتراط الطهارة في الصلاة، وحينئذ لا بأس بتوسعة موضوع دليل المحكوم، أو تضييقه بدليل الحاكم، وأخرى تكون حكومة ظاهريّة، ويكون دليل الحاكم في طول المحكوم، وفي المرتبة المتأخّرة عنه، وأخذ في موضوعه الشكّ في المحكوم، وحينئذ فلا يعقل صيرورته موسّعاً أو مضيّقاً حقيقة لموضوع دليل المحكوم؛ إذ هو في مرتبة متأخّرة عنه، فيتمخّص دور هذا الحاكم في مقام تشخيص الوظيفة العمليّة عند الشكّ، فلا معنى للإجزاء، وأصالة الطهارة مثلاً من هذا القبيل؛ لأنّها حكم ظاهريّ موضوعه الشكّ في الواقع، فهو في مرتبة متأخّرة عن الواقع وفي طوله، ولا يعقل توسيعه للواقع(1).

ويرد عليه: أنّ دليل أصالة الطهارة إنّما هو في طول الحكم الواقعيّ من ناحية الطهارة والنجاسة، أي: أنّ موضوعه هو الشكّ في طهارة الثوب مثلاً ونجاسته، فحكومته على دليل نجاسة ملاقي البول مثلاً حكومة ظاهريّة، فهو يحكم بالطهارة ظاهراً دون أن يضيّق دائرة موضوع الحكم بالنجاسة، أو يوسّع دائرة موضوع الحكم بالطهارة واقعاً، وليس مدّعى صاحب الكفاية كون أصالة الطهارة موسّعة أو

(1) راجع فوائد الأصول، ج 1، ص 250 بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم، وراجع أجود التقريرات، ج

1، ص 198 - 199 بحسب الطبعة المشتملة على تعليق السيد الخوئي رحمته، وراجع المحاضرات للفيّاض، ج 2، ص 255 - 258 بحسب طبعة مطبعة الآداب في النجف الأشرف.

مضيقة لموضوع دليل الطهارة والنجاسة حتى يقال: إنها في طول الحكم الواقعي، فلا توسع أو تضيق موضوع الحكم الواقعي، وإنما مدعاه كون أصالة الطهارة موسعة لموضوع حكم واقعي آخر، وهو الحكم بوجوب إيقاع الصلاة في الثوب الطاهر، وأصالة الطهارة ليست في طول هذا الحكم، ولم يؤخذ في موضوعها الشك في هذا الحكم حتى يستدل بهذه الطولية على عدم الحكومة الواقعية، والتوسيع الواقعي لموضوع الحكم.

ومنها: ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله، وأمضاه السيد الأستاذ - دامت بركاته - أيضاً، وهو أنّ الحكومة في نظر صاحب الكفاية - على ما يذكره في بحث التعادل والتراجع (1)

- منحصرة في التفسير اللفظي بمثل: أي وأعني، بينما أصالة الطهارة ليس لسانها لسان التفسير لدليل وجوب إيقاع الصلاة في الطاهر (2).

والجواب: أنّ من الجائز أنّ صاحب الكفاية رحمته الله لا ينظر هنا إلى الحكومة بمعنى التنزيل وإسراء الحكم، وإنما يدعي توسعة الموضوع حقيقة التي هي - في الحقيقة - عبارة عن الورود لا الحكومة، فكأنّ ما يريد أن يقول: إنّ الدليل الذي دلّ على اشتراط الطهارة في الصلاة إنّما دلّ على اشتراط مطلق الطهارة، سواء فرضت واقعية أو ظاهرية، وأصالة الطهارة تولد حقيقة فرداً من الطهارة، وهي الطهارة الظاهرية، وكون مبنى صاحب الكفاية: أنّ الحكومة لا تتمّ إلاّ بالنظر التفسيري اللفظي قرينة على أنّ مراده هنا هو ما ذكرناه، فإنّ اشتراط التفسير اللفظي إنّما يقوله صاحب الكفاية في الحكومة بمعنى التنزيل والادعاء استطرافاً إلى إسراء

(1) راجع الكفاية، ج 2، ص 376 و 379 بحسب طبعة المشكيني.

(2) راجع فوائد الأصول، ج 1، ص 249 بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم، وأجود التقريرات، ج 1،

ص 198 بحسب الطبعة المشتملة على تعليق السيّد الخوئي رحمته الله.

الحكم، ولا يقوله هو ولا غيره في إيجاد فرد حقيقي للموضوع؛ ولذا يقول صاحب الكفاية بورود الأمارات على الأصول مع أنه ليس من أدلتها تفسير بمثل: أي وأعني.

ومنها: ما اتفق أيضاً عليه المحقق النائيني رحمته الله والسيد الأستاذ - دامت بركاته - من النقص بسائر أحكام الطهارة، من قبيل اشتراط طهارة الماء في الوضوء، ومن قبيل الحكم بطهارة الملاقى إذا كان الملقى طاهراً ونحو ذلك، حيث لا يظن بصاحب الكفاية، ولا بأي فقيه آخر أن يقول مثلاً: لو توضأ أحد بماء ثبتت طهارته بأصالة الطهارة، ثم انكشف الخلاف، صح وضوؤه، ولولاقت يده مع ما ثبتت طهارته بأصالة الطهارة، ثم انكشفت نجاسته، لم تنجس يده⁽¹⁾.

ولصاحب الكفاية رحمته الله أن يجيب عن هذه النقوض بفرضية أصولية عهدية إثباتها صغورياً، أو نفيها كذلك في ذمة الفقه، وذلك بأن يقول: إن أصالة الطهارة إنما توسع موضوع حكم أخذ فيه الطهارة، ولا تضيق موضوع حكم أخذ فيه النجاسة؛ وذلك لأن أصالة الطهارة توجد طهارة أخرى ظاهرية في مقابل الطهارة الواقعية، ولا تُفني النجاسة الواقعية، فإذا ثبت في الفقه أن الطهارة هي الشرط في الصلاة، ولكن النجاسة هي المانعة عن صحة الوضوء، أو الموجبة لتنجس الملقى، كان التفصيل بين دليل شرطية الطهارة في الصلاة من ناحية، ومثل دليل عدم صحة الوضوء بالماء النجس، أو تنجس ملاقى النجس من ناحية أخرى بأن يحكم دليل

(1) راجع فوائد الأصول، ج 1، ص 251 بحسب طبعة جماعة المدرسين بقم، وأجود التقريرات، ج 1،

ص 199 - 200 بحسب الطبعة المشتملة على تعليق السيد الخوئي رحمته الله، والمحاضرات للفياض، ج 2، ص 254 - 255 بحسب طبعة مطبعة الآداب في النجف الأشرف.

فإن قلت: إنّ أصالة الطهارة التي تدلّ بالمطابقة على إثبات الطهارة لو لم تدلّ بالملازمة العرفيّة على نفي النجاسة، فكيف يصحّ صاحب الكفاية الوضوء بماء ثبتت طهارته بأصالة الطهارة بناءً على كون النجاسة مانعة عن الوضوء! فإنّ لا إشكال في أنّه يُبنى على صحّة الوضوء ظاهراً مادام الشكّ، مع أنّه لم يثبت عدم النجاسة بحسب الفرض؛ لأنّ أصالة الطهارة إنّما أثبتت الطهارة ولم تنفِ النجاسة، ولو دلّت بالملازمة العرفيّة على نفي النجاسة بدعوى الملازمة عرفاً حتّى في مرحلة التعلّد بين الطهارة وعدم النجاسة، إذن فأصالة الطهارة كما تحكم على أدلّة الأحكام التي أخذ في موضوعها الطهارة بتوسيع الموضوع كذلك تحكم على أدلّة الأحكام التي أخذ في موضوعها النجاسة بتضييق الموضوع، فإن فرضت الحكومة واقعيّة، ثبتت الإجزاء في كلا القسمين، وإن فرضت ظاهريّة لم يثبت الإجزاء في كلا القسمين، فكون الطهارة شرطاً أو النجاسة مانعة لا يصلح فارقاً في المقام.

قلت: هذا البيان إنّما يتمّ لو كان مقصود صاحب الكفاية الحكومة التنزيليّة والادّعائيّة بهدف إسراء الحكم، أمّا بناءً على ما حملنا عليه كلامه من إيجاد الفرد الحقيقيّ للموضوع، فالفرق بين فرض شرطيّة الطهارة وفرض مانعيّة النجاسة واضح، فإنّ المفروض: أنّ الشرط هو مطلق الطهارة أعمّ من الواقعيّة والظاهريّة، وأصالة الطهارة توجد طهارة ظاهريّة، فيصبح العمل صحيحاً واقعيّاً؛ فإنّه يكفي في صحّة العمل وجود أحد أفراد الشرط، وأمّا في طرف المانعيّة، فلا بدّ في صحّة العمل من انتفاء كلّ أفراد المانع، ومنها النجاسة الواقعيّة، بينما ليس بمقدور أصالة الطهارة نفي النجاسة الواقعيّة حقيقة، وإلاّ لأصبحت أصالة الطهارة حكماً واقعيّاً لا ظاهريّاً، وهو خلف.

نعم، يوجد لهذا الكلام لازم، لا أدري هل يلتزم صاحب الكفاية به أو لا، وهو

أن يقال: إنّه لو توضّأ أحد رجاءً بماء نجس ظاهراً، ثمّ انكشف الخلاف، كان وضوؤه باطلاً⁽¹⁾؛ إذ كما يفرض توسيع الشرط الواقعيّ للطهارة الظاهريّة كذلك ينبغي أن يفرض توسيع المانع الواقعيّ للنجاسة الظاهريّة.

ومنها: ما اختصّ به المحقّق النائينيّ رحمته الله دون السيّد الأستاذ، وهو أنّ تصحيح الصلاة الواقعة مع الطهارة الظاهريّة بحيث لا نحتاج إلى الإعادة بعد انكشاف الخلاف يحتاج إلى مجموع أمرين: أحدهما: أصل وجود الطهارة الظاهريّة، والثاني: توسيع الشرط في الصلاة بحيث يشمل الطهارة الظاهريّة.

وهذان أمران طوليان، فإنّه يفرض في الثاني الفراغ عن الأوّل، أي: تفرض طهارةً ظاهريّة، ويقال: إنّ هذا فرد من أفراد الشرط، ودليل أصالة الطهارة لا يمكنه أن يفي بكلا الأمرين؛ لما عرفت من الطوليّة بينهما.

وبتعبير آخر: هل دليل أصالة الطهارة ينظر إلى الطهارة مفروغاً عنها، أو ينظر إليها مجعولةً به؟

فإن نظر إليها مفروغاً عنها، فكيف تجعل الطهارة الظاهريّة به؟ وإن نظر إليها مجعولةً به، فكيف ينظر إلى مرتبة متأخّرة عن هذا الجعل، وهي توسيع الشرطيّة لهذه الطهارة؟!⁽²⁾.

أقول: لو حمل كلام صاحب الكفاية على ما يرجع إلى الورد، فهذا الإشكال جوابه: أنّ الدليل الوارد ليس له نظر إلى الحكم، فهو لا يثبت إلّا الطهارة الظاهريّة،

(1) وكذلك لولاقي يده ماءً مستصحّب النجاسة، ثمّ انكشف طهارته، كانت يده متنجّسة.

(2) راجع فوائد الأصول، ج 1، ص 249 بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم، وأجود التقريرات، ج 1،

ص 198 بحسب الطبعة المشتملة على تعليق السيّد الخوئيّ رحمته الله.

ولا يتكفل توسيع الشرطيّة حتّى يقال: كيف تكفل الجعل الواحد لكلا هذين الأمرين الطوليّين، وإنّما سعة الشرطيّة نستفيدها من نفس دليل اشتراط الطهارة في الصلاة، فإذا استفدنا سعة الشرطيّة من نفس دليل شرطيّة الطهارة، واستفدنا وجود أحد فردي هذا الشرط الواسع من أصالة الطهارة، كفى ذلك في صحّة الصلاة.

نعم، في الحكومة التنزيليّة والادّعائيّة بداعي إسراء الحكم يكون نفس الدليل الحاكم ناظرًا إلى الحكم ومتكفلاً لإثباته.

وأما إذا لم يحمل كلام صاحب الكفاية على الورد، بل حمل على الحكومة بمعنى التنزيل وإسراء الحكم، فحينئذ نقول: إنّ بإمكان صاحب الكفاية عليه السلام أن يجيب على هذا الإشكال بأنّه ليس موضوع هذا التنزيل وتوسعة دائرة الشرط الطهارة الظاهريّة كما تخيل، حتّى يقال: كيف يمكن أن يتكفل جعل واحد وإنشاء واحد للتوسعة ولموضوع هذه التوسعة في وقت واحد، وإنّما موضوع هذا التنزيل والتوسعة نفس مشكوك الطهارة؛ فإنّ معنى: (كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر) أنّ مشكوك الطهارة محكوم بأحكام الطاهر الواقعيّ، فموثقة عمار⁽¹⁾ متكفلة رأساً لإسراء الأحكام، وليست متكفلة لإيجاد موضوع هذا الإسراء، وإنّما موضوعه هو مشكوك الطهارة، والشكّ في الطهارة أمر ثابت تكوينياً قبل موثقة عمار، وأمّا الطهارة الظاهريّة فهي منتزعة عن هذا التنزيل، لا أنّها موضوع لهذا التنزيل. هذا.

والتحقيق: أنّ هذه الإشكالات التي بيّناها على هذا التقريب للإجزاء وإن لم تكن تامّة، إلّا أنّ هذا التقريب للإجزاء وهو تقريب الحكومة غير تامّ في نفسه.

(1) وسائل الشيعة، ج 3 - بحسب طبعة مؤسسة آل البيت - ج 4، ص 467، عن عمّار، عن أبي

عبدالله عليه السلام: «كلّ شيء نظيف حتّى تعلم أنّه قذر، فإذا علمت فقد قذر، وما لم تعلم فليس عليك».

وتوضيح ذلك: أنّ قاعدة الطهارة تقابل دليلين واقعيين: أحدهما: دليل نجاسة الشيء، والآخر: دليل اشتراط الصلاة بالطهارة، فإذا قايسنا قاعدة الطهارة إلى الدليل الأول، فطبعاً من الواضح عدم حكومتها عليه؛ إذ ليست موسّعة لموضوعه أو مضيّقة له، فيدور الأمر بين أن تكون مخصّصة له كما يظهر من كلام صاحب الحدائق⁽¹⁾، أو تكون حكماً ظاهرياً بالنسبة إليه، وقد وضّحنا في الفقه في الجزء الثاني من البحوث⁽²⁾: أنّها لا تكون مخصّصة لدليل النجاسة الواقعيّة، وإنّما هي حكم ظاهريّ موضوعه الشكّ في الطهارة. وعلى أيّ حال، فإنّ بنينا على أنّ قاعدة الطهارة مخصّصة لدليل النجاسة الواقعيّة، فلا إشكال في صحّة الصلاة واقعاً، ولا يبقى شكّ في الأجزاء، إلّا أنّنا يجب أن نقبل هنا بنحو الأصل الموضوعيّ عدم كونها مخصّصة لدليل النجاسة الواقعيّة؛ إذ لو كانت كذلك كانت حكماً واقعياً، فتخرج عن محلّ الكلام؛ لأنّ موضوع الكلام هو أجزاء الحكم الظاهريّ وعدمه، فيبقى أن نقايس قاعدة الطهارة بالدليل الثاني، وهو دليل اشتراط الصلاة بالطهارة، لنرى أنّها هل تنزّل مشكوك الطهارة منزلة الطاهر الواقعيّ بلحاظ عالم الأحكام الشرعيّة والجعول المولويّة، فتفيد إسراء أحكام الطهارة الواقعيّة حقيقة إلى مورد الشكّ، أو تنزّل المشكوك منزلة الطاهر بلحاظ عالم الجري العمليّ، ولتعيين الوظيفة العمليّة في مقام التحير؟⁽³⁾.

(1) ج 1، ص 136 بحسب طبعة مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين بقم.

(2) ص 210 - 211.

(3) أو لا هذا ولا ذلك، بل إنّ دليل الطهارة الظاهريّة أثبت حقيقة موضوع أحكام

الطهارة، بدعوى: أنّ أحكام الطهارة كان موضوعها منذ البدء مطلق الطهارة الأعمّ من الواقعيّة والادّاعيّة.

وهذا الثالث باطل؛ لأنّ ظاهر كلّ دليل ربّ حكماً على موضوع هو ترتيبه على ذلك الموضوع بوجوده الواقعيّ لا الادّاعيّ، كما أنّ حمل دليل أصالة الطهارة أيضاً على مجرد الادّعاء من دون أن يكون روحه التنزيل أيضاً غير عرفيّ.

فعلى الأوّل يثبت الإجزاء؛ لأنّ المولى ربّب على مشكوك الطهارة أحكام الطاهر الواقعيّ حقيقة، ومنها اشتراط الصلاة بالطهارة، فتكون الصلاة صحيحة واقعاً، وتكون الحكومة واقعيّة، وعلى الثاني لا يثبت الإجزاء؛ لأنّ قاعدة الطهارة لم تغدّ أزيد من الوظيفة العمليّة للمتحيّر، وهذا لا يقتضي سقوط الواقع، وبراءة الذمّة حقيقة.

ولا إشكال في أنّ التنزيل في سائر الموارد التي لم يؤخذ في موضوعها الشكّ من قبيل (جارّك قريبك) إنّما يفيد المعنى الأوّل، وهو التنزيل بلحاظ الأحكام الواقعيّة؛ لعدم تعقّل المعنى الثاني، ولكن في مورد أخذ الشكّ في الموضوع كما يحتمل كونه تنزيلاً بلحاظ الأحكام الواقعيّة كذلك يحتمل كونه تنزيلاً بلحاظ الوظيفة العمليّة في حالة الشكّ والتحيّر، كما هو الحال بناءً على كون الحكم الظاهريّ في المقام لمجرّد الطريقيّة الصرف إلى التحقّظ على مصالح الواقع بقدر الإمكان، وإن لم نقل: إنّ أخذ الشكّ قرينة عرفاً بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازيّة على الثاني، فلا أقلّ من الإجمال المنافي لإثبات الإجزاء، ويؤيّد إرادة الثاني في قاعدة الطهارة قوله في ذيل الحديث: «فإذا علمت فقد قدّر»؛ فإنّ هذا معناه: أنّه بمجرد العلم بالقدارة تنفذ آثار القدارة، فقد يدعى: أنّ مقتضى

الطهارة، بدعى: أنّ أحكام الطهارة كان موضوعها منذ البدء مطلق الطهارة الأعمّ من الواقعيّة والادّعائيّة.

وهذا الثالث باطل؛ لأنّ ظاهر كلّ دليل ربّب حكماً على موضوع هو ترتيبه على ذلك الموضوع بوجوده الواقعيّ لا الادّعائيّ، كما أنّ حمل دليل أصالة الطهارة أيضاً على مجرّد الادّعاء من دون أن يكون روحه التنزيل أيضاً غير عرفيّ.

إطلاق ذلك أنّه تنفذ من حين حصول العلم آثار القذارة حتّى بلحاظ ما قبل العلم، فيحكم ببطلان الصلاة الواقعة فيه قبل العلم، وهذا يعني عدم الإجزاء، وإذا لم نستظهر من هذا الذيل الإطلاق، ولكن قلنا بالإجمال، كفى ذلك لسريان الإجمال إلى صدر الحديث، وبالتالي لعدم ثبوت الإجزاء.

التقريب الثاني للإجزاء: عبارة عن القول بالسببية في حجّة الأمارات أو الأصول، بمعنى يقتضي كون الحكم الظاهريّ واجداً لملاك الواقع، فبالعمل به لم يفت شيء من الملاك حتّى يجب التدارك بالإعادة أو القضاء.

وتحقيق الكلام في ذلك: أنّ الاحتمالات بدوّاً في جعل الحجّة للأمارات أو الأصول عديدة:

الاحتمال الأوّل: ما يسمّى عند أصحابنا بالسببية الأشعرية.

والمقصود بذلك - سواء صحّت نسبته إلى الأشاعرة أم لا - : أنّه لا حكم في المرتبة السابقة على أداء الأمارات والأصول لمؤدّاتها، فالحكم يتكوّن بأداء الأمارات أو الأصول وفقاً لمؤدّياتها.

وهذا - لا محالة - يستلزم التصويب والإجزاء معاً؛ إذ لا أمر إلاّ الأمر الذي قد امتثله، فلا معنى لانكشاف الخلاف، ولا معنى لعدم الإجزاء.

الاحتمال الثاني: ما يسمّى عند أصحابنا بالسببية المعتزلية.

والمقصود بذلك - سواء صحّت نسبته إلى المعتزلة أو لا - : أنّه توجد أحكام في المرتبة السابقة على أداء الأمارات والأصول، لكنّها مغيّة بأداء الأمارات أو الأصول إلى الخلاف، فيصبح الحكم حينئذ وفقاً لمفاد الأمانة أو الأصل.

وهذا أيضاً - كما ترى - يستلزم التصويب والإجزاء؛ إذ بعد قيام الأمانة أو الأصل لا يوجد حكم غير ما أدّت إليه هذه الحجّة، فلا معنى لانكشاف الخلاف، ولا معنى لعدم الإجزاء؛ إذ ليس هناك أمران حتّى يقال: إنّ أحدهما يجزي عن

الآخر أو لا، والأمر الذي سقط بالامتنال لا مبرر لعوده مرة أخرى.

الاحتمال الثالث: الطريقيّة الصرف، وهو ما حقّقناه ثبوتاً، واخترناه إثباتاً في مبحث الجمع بين الأحكام الظاهريّة والواقعيّة، وهو: أنّ الحكم الظاهريّ لم ينشأ إلاّ لأجل الحفاظ على ملاكات الأحكام الواقعيّة بقدر الإمكان مع مراعاة الأهمّ فالأهمّ، وهذا يساوق عدم الإجزاء وعدم التصويب؛ إذ لم يفرض فيه ارتفاع الواقع؛ إذ مقتضى إطلاق دليل الحكم الواقعيّ بقاؤه ووجوب إعادة العمل، ومقتضى إطلاق دليل القضاء وجوب القضاء، ولم يحصل في الوظيفة الظاهريّة استيفاء لملاك الواقع.

الاحتمال الرابع: افتراض مصالح في مؤدّى الأمانة والأصل تحفظاً على ظهور الأمر في كونها حقيقيّة، بدعوى: أنّه كما أنّ الأمر ظاهر في النفسيّة والعينيّة والتعينيّة في مقابل الغيريّة والكفائيّة والتخييريّة، كذلك ظاهر في الحقيقيّة، بمعنى نشوئه من مصلحة في متعلّقه في مقابل الطريقيّة، فهذا نحو من السببيّة، ولكنّه لا يلزم منه التصويب ولا الإجزاء؛ إذ لم يفترض بهذا المقدار: أنّ المصلحة من سنخ مصلحة الواقع بحيث تستوفى بها مصلحة الواقع، فيرجع إلى إطلاق دليل الحكم الواقعيّ، وهذا معناه عدم الإجزاء وعدم التصويب.

الاحتمال الخامس: القول بالسببيّة ووجود مصلحة في نفس جعل الحكم الظاهريّ دفعاً لشبهة ابن قبة، من قبح تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة، بأن يقال: إنّ التفويت قبيح، إلاّ إذا كان لمصلحة في نفس التفويت.

وهذا ما تصوّره بعضهم في الجمع بين الحكم الظاهريّ والواقعيّ، وهذا أيضاً لا يوجب الإجزاء ولا التصويب؛ فإنّ مصلحة الواقع لم يفرض تداركها بشكل من الأشكال، وإنّما افترض تدارك قبح التفويت بمصلحة في التفويت من دون فرض تدارك مافات بشيء.

الاحتمال السادس: السببىة بالنحو الذي سمى في كلمات المحقق
 النائبي بالله بالمصلحة السلوكية. وهذا أيضاً لأجل دفع شبهة ابن قبة،
 إلا أن فرقه عن الاحتمال الخامس: أن المصلحة في الاحتمال الخامس كانت في
 نفس الجعل، وكان يتدارك بها قبح التفويت من دون أن يتدارك بها الغائت، وهنا في
 عمل المكلف، ويتدارك بها الغائت، ولكنه ليس في عمل المكلف بعنوانه الأولي، بل
 فيه عنوان ثانوي، وهو عنوان سلوك طريق الأمانة وأتباعه بالمقدار الذي يكون مفوتاً
 لمصلحة الواقع، فيتدارك بذلك المقدار، فإذا ارتفع الجهل في أثناء الوقت، وجبت عليه
 الإعادة؛ لأن الأمانة لم تفوت عليه أكثر من فضيلة أول الوقت، فالتدارك الثابت ببرهان
 قبح التفويت إنما هو تدارك فضيلة أول الوقت، وأما أصل العمل في الوقت، فيإمكانه
 أن يأتي به، ومقتضى إطلاق دليل الواقع وجوب الإتيان به، وإذا ارتفع الجهل بعد
 الوقت، فإن قلنا: إن القضاء بالأمر السابق، أي: أن الأمر السابق - في الحقيقة -
 عبارة عن أمرين: أمر بالصلاة، وأمر بإيقاعها في الوقت، فأيضاً من الواضح عدم
 الإجزاء، فإن التدارك إنما هو بمقدار ما فات، وهو الإيقاع في الوقت لا أصل الصلاة،
 وأما إن قلنا: إن القضاء بأمر جديد موضوعه الفوت، فقد ذكر السيد الأستاذ - دامت
 بركاته - : أنه لا يجب القضاء؛ لأنه فرع الفوت وخسارة المصلحة، ولا خسارة هنا؛ لأن
 المصلحة متداركة جميعاً بالعمل بالحكم الظاهري في داخل الوقت(1).

أقول: تارةً نفترض: أننا نستظهر من دليل القضاء أنه ليس لمصلحة مستقلة بعد
 انتهاء مصلحة الصلاة الأدائية بانتهاء الوقت، بل هو - في الحقيقة - بيان لكون مصلحة
 الصلاة باقية، وإنما كانت خصوصية إيقاعها في الوقت مشتملة على

(1) المحاضرات، ج 2، ص 276 بحسب طبعة مطبعة الآداب في النجف الأشرف.

مصلحة زائدة، وهي التي قد فاتت، وعليه فلا يتمّ هذا الكلام؛ فإنّ
المصلحة السلوكيّة إنّما تثبت ببرهان قبح التفويت بمقدار ما فات، وهو
مصلحة قيد الوقت، إلا أنّ هذا معناه: رجوع الأمر الأوّل بالصلاة - بحسب روجه - إلى
أمرين: أمر بأصل الصلاة، وأمر بإيقاعها في الوقت، فيقال: إنّنا نتكلّم على فرض كون
القضاء بأمر جديد وعدم رجوع المطلب - بحسب الروح - إلى بقاء الأمر الأوّل.

وأخرى نفترض: أنّ دليل القضاء إنّما دلّ على وجوب مستقلّ لمصلحة مستقلّة،
وحيث نقول: إنّ مع ذلك لا ينبغي الإشكال في كون تشريع القضاء ظاهراً في كونه
بعنوان التدارك للمصلحة الفائتة، والمصلحة السلوكيّة إنّما تثبت ببرهان قبح التفويت
بمقدار لولاها للزم فوات المصلحة بلا تدارك، إذن فلا يثبت وجود مصلحة سلوكيّة بإزاء
أصل مصلحة الصلاة التي قد فاتت؛ لوجود تدارك آخر لها وهو القضاء، فإنّما تثبت
المصلحة السلوكيّة بمقدار مصلحة الوقت، فيجب (1)

(1) هذا الكلام غير صحيح؛ إذ معنى كون القضاء بمصلحة مستقلّة هو أنّ فوات الصلاة يؤلّد حاجة
جديدة تسدّ بالقضاء، من دون أن يكون القضاء موجباً لتدارك مصلحة أصل الصلاة؛ إذ لو كان القضاء
موجباً لتدارك مصلحة أصل الصلاة، لرجع أيضاً روح الأمر إلى الأمر بأصل الصلاة مع الأمر بإيقاعها في
الوقت؛ لأنّ كون القضاء موجباً لتدارك مصلحة أصل الصلاة عبارة أخرى عن كون جامع الصلاة ذا مرتبة
معينة من المصلحة، وإيقاعها في الوقت ذا مصلحة أخرى، غاية الأمر: أنّ فردي الجامع قد تكون
مصلحتهما متماثلتين، وأخرى متغايرتين ولا يمكن الجمع بينهما مثلاً، ومصلحة الصلاة عندئذ عبارة
عن الجامع بين المصلحتين.

وعليه، فالاعتراف بظهور دليل القضاء في تدارك مصلحة أصل الصلاة يعني الاعتراف بانحلال الأمر
الأوّل في روجه إلى أمرين: أمر بأصل الصلاة، وأمر بإيقاعها في الوقت.

وقد تحسّل: أنّه بناءً على هذا الاحتمال أيضاً لا يلزم الإجزاء ولا التصويب، وأمّا لزوم التصويب بمقدار أنّه لو استمرّ الجهل إلى أن مات فقد تدوركت كلّ المصلحة، فلا دليل على كونه محذوراً.

الاحتمال السابع: ما ذكره المحقّق الإصفهانيّ رحمته (1) بهدف تحصيل وجه يوجب الإجزاء من دون أن يستلزم التصويب، وهو افتراض الملاك في المؤدّي في

ومن هنا يظهر أيضاً إشكال في ما اشتهر أخيراً بين المحقّقين: من أنّ من شكّ بعد الوقت في فوات الصلاة لم تجرِ بشأنه أصالة الاشتغال؛ لأنّ القضاء بأمر جديد، ولا استصحاب عدم الإتيان؛ لأنّ موضوع الأمر الجديد بالقضاء هو الفوت، وهو عنوان وجوديّ، والإشكال هو: أنّه لو سلّمنا ظهور دليل القضاء في تدارك مصلحة الصلاة، فوجوب أصل الصلاة لا زال وقته باقياً؛ لأنّ إيقاعها في الوقت واجب مستقلّ عن أصل وجوب الصلاة، فقاعدة الاشتغال والاستصحاب يجريان - لا محالة - لولا قاعدة الحيلولة.

والتحقيق مع ذلك: إمكان تصوير القضاء لأجل تدارك مصلحة أصل الصلاة من دون أن يرجع ذلك إلى انحلال الأمر الأوّل إلى الأمر بأصل الصلاة، والأمر بالإتيان بها في الوقت، وذلك بافتراض مصلحة أخرى زائداً على مصلحة المتعلّق في جعل الصلاة في الوقت كشيء موحد على العهدة، والزام المكلف بذلك، فيصحّ ما قالوا من عدم جريان الاستصحاب وأصالة الاشتغال بعد الوقت؛ لكون القضاء بأمر جديد، ولكن لا يصحّ القول بالإجزاء في المقام ما دامت مصلحة المتعلّق الفاتنة قابلة للتدارك بالقضاء.

(1) بحوث في الأصول للشيخ الإصفهانيّ رحمته ص 121 بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم.

عرض ملاك الواقع، أي: أنه ليس بعنوان تدارك الملاك الفائق، بل إنَّ المؤدّي في عرض الواقع مشتمل على الملاك المطلوب، إلاّ أنّ هذا الملاك إنّما يكون ثابتاً في المؤدّي لا بعنوانه الأوّلِيّ، بل بعنوان كونه مؤدّيّاً بأمانة مخالفة للواقع.

وهذا يوجب الإجزاء بلا إشكال؛ لحصول الغرض لا محالة، ولكن الذي يخطر بالبال لأوّل وهلة أنّه موجب للتصويب؛ إذ يوجب تبدّل الأمر الواقعيّ التعيينيّ بصلاة الظهر مثلاً إلى الأمر التخييريّ المتعلّق بالجامع بين الظهر ومفاد الأمانة، وهو الجمعة مثلاً؛ لأنّ الملاك لم يكن في خصوص الواقع بعينه، بل فيه وفي مفاد الأمانة.

ويمكن إثبات عدم تبدّل الأمر التعيينيّ إلى الأمر التخييريّ بعدّة بيانات:

الأوّل: أن يقال: إنّّه لا يمكن للمولى أن يأمر تخييراً بالجامع بين الواقع والمؤدّي؛ وذلك لأنّ الأمر بالجامع مقيّد بأن يكون مفاد أمانة مخالفة للواقع، فالأمر بالجامع يسرّتحيل أن يصل إلى المكلف؛ إذ لو لم يعلم أنّ هذه الأمانة مخالفة للواقع، لم يعلم بتوجّه الأمر بالجامع إليه؛ لتعليقه - بحسب الفرض - على أداء الأمانة إلى خلاف الواقع، ولو علم بأنّها مخالفة للواقع سقطت الأمانة عن الحجّيّة.

ويمكن الجواب عن هذا البيان بأكثر من طريق، ولا أقلّ من أن يقال: إنّ بالإمكان فرض الأمر التخييريّ، مع أخذ قيد الأمانة المخالفة في أحد شقّي الواجب التخييريّ، فالوجوب التخييريّ يكون مطلقاً ثابتاً في حقّ كلّ أحد، وليس مقيّداً بوجود أمانة مخالفة، إلاّ أنّ أحد طرفي التخيير هو الواقع، والطرف الآخر هو مؤدّي الأمانة بقيد المخالفة للواقع⁽¹⁾.

1)

(ويمكن الجواب أيضاً بعد فرض أخذ قيد الأمانة المخالفة في الوجوب التخييريّ بأنّه يكفي في



معقوليّة الأمر بالجامع وصوله الاحتماليّ، وهو ثابت في المقام

صفحة 329

الثاني: أن يقال: إنّ الجامع بين الواقع ومفاد أمانة مخالفة للواقع - بمعنى: كون الأمانة متعلّقة بما يخالف الواقع - ليس له تقرّر لولا الأمر بالواقع؛ إذ لولا ذلك الأمر الواقعيّ التعيينيّ، فما معنى الجامع بين الواقع ومؤدّي أمانة متعلّقة بما يخالف الواقع؟!⁽¹⁾.

ويرد عليه: أنّ الجامع له تقرّر ثابت بغضّ النظر عن الأمر التعيينيّ بالواقع؛ إذ من الواضح: أنّنا نتصوّر مفهوماً الجامع بين الواقع ومؤدّي أمانة تعلّقت بما يخالف الواقع سواء تعلّق أمر تعيينيّ بالواقع أو لا⁽²⁾.

نعم، تحقّق أحد فردي الجامع خارجاً موقوف على تعلّق الأمر التعيينيّ والإرادة التعيينيّة بالواقع؛ إذ لولا ذلك لم يتحقّق عمل مخالف للواقع يكون مؤدّيّاً لأمانة تعلّقت بما يخالف الواقع، فيكون تعلّق الإرادة التعيينيّة بالواقع ذا مصلحة؛ إذ به يتمكّن العبد من الفرد الثاني من فردي الجامع، وقد حقّقنا في محلّه: أنّ الإرادة يتسحيل أن تنبثق من مصلحة في نفسها، بل يجب دائماً أن تنبثق من إرادة في المتعلّق، وهنا لا مصلحة في متعلّق الإرادة التعيينيّة بالخصوص؛ لأنّ الملاك يكون في الجامع حسب الفرض.

بمجرّد احتمال مخالفة الأمانة للواقع، خاصّة وأنّ هذا الاحتمال يوُلّد في المقام العلم الإجماليّ
بوجوب مفاد الأمانة: إمّا تعييناً باعتبارها مطابقة للواقع مثلاً، أو تخييراً باعتبارها مخالفة للواقع.

(1) راجع نهاية الدراية، ج 1، ص 405 بحسب طبعة مؤسّسة آل البيت.

(2) راجع نفس المصدر، تحت الخطّ، وهو تعليق للشيخ الإصفهانيّ على كتابه نهاية الدراية،
وراجع أيضاً (بحوث في الأصول) لنفس المؤلّف، ص 121 بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم.

الثالث: أن يقال: إنَّ تحقُّق الملاك في الجامع إنّما هو متولّد من الأمر بالواقع تعييناً؛ إذ لولا ذلك لم يكن جامع بين الواقع ومؤدّي الأمانة المخالفة حتّى يتحقّق فيه الملاك، فلا يمكن أن يوجب ذلك انقلاب الأمر التعيينيّ إلى الأمر التخييريّ؛ فإنّ الشيء يستحيل أن ينفي علته، وبالتالي ينفي نفسه.

ويرد عليه:

أولاً: النقص بأنّ الوصول إلى هذه النتيجة المستحيلة، وهي لزوم نفي الشيء لعلته، وبالتالي لنفسه كان من أثر مجموع أمرين: أحدهما: افتراض تولّد ملاك في الجامع من الأمر التعيينيّ بالواقع، والثاني: افتراض أنّه إذا صار الملاك في الجامع، انتفى الأمر التعيينيّ بالواقع، وتبدّل إلى الأمر التخييريّ، فلماذا يكون فساد النتيجة برهاناً على بطلان الأمر الثاني، فليكن برهاناً على بطلان الأمر الأوّل؟! (1).

وثانياً: الحلّ بأنّ كون الملاك في الجامع ليس وليداً لتعلّق الأمر التعيينيّ بالواقع، وإنّما إمكانيّة الإتيان بالفرد الثاني من هذا الجامع خارجاً، وهو العمل بما يخالف الواقع باعتباره مؤدّي أمانة مخالفة للواقع، هو الوليد لتعلّق الأمر بالواقع. هذا.

وقد تلخّص بكلّ ما ذكرناه: أنّ الإجزاء والتصويب في الحكم الظاهريّ متلازمان، ففي الاحتمالين الأوّلين يثبت الإجزاء والتصويب معاً، وفي ما بعدهما من الاحتمالات الأربعة لا إجزاء ولا تصويب، والاحتمال السابع غير معقول في نفسه.

(1) بل هذا - أي: كونه برهاناً على بطلان الأمر الأوّل - هو المتعيّن؛ لأنّ كون الشيء علّة لما يقتضي إفناؤه محال، لا أنّ هذا ممكن، ولكن استحالة إفناء الشيء لعلته توجب عدم فناء العلّة، فإنّ نفس كون الشيء علّة لما يقتضي إفناؤه يعني اقتضاء الشيء لفناء نفسه، وهذا محال، وبهذا البيان يصبح هذا الجواب حلّيّاً، لا نقضياً.

إلا أنّ ما قلناه: من الملازمة بين الإجزاء والتصويب إنّما هي في الإجزاء بملاك الاستيفاء، وأمّا الإجزاء بملاك التعدّر، فبالإمكان افتراض تحقّقه من دون تحقّق التصويب، وذلك كما لو فرض: أنّ مصلحة الحكم الظاهريّ هي مصلحة في مقابل مصلحة الواقع، ومضادّة لها في الوجود، أي: لا يمكن تحصيلهما معاً، فمع تحصيل أحدهما تتعدّر الأخرى، فحينئذ يثبت الإجزاء لا محالة؛ إذ بعد العمل بالحكم الظاهريّ لا يمكن استيفاء ملاك الحكم الواقعيّ، لكن لا يلزم التصويب، وتبدّل الوجوب التعيينيّ للظهور مثلاً إلى الوجوب التخييريّ بين الظاهر والجمعة (فيما لو فرض: أنّ الحكم الواقعيّ هو وجوب الظاهر، والحكم الظاهريّ هو وجوب الجمعة)؛ وذلك لأنّ الحكم الظاهريّ وهو وجوب الجمعة لا نفترض وجدانه لمصلحة الواقع حتّى يلزم تعلّق الأمر بالجامع وعلى سبيل التخيير، بل نفترض وجدانه لمصلحة أخرى في مقابل مصلحة الواقع غير قابلة للجمع مع مصلحة الواقع.

نعم، يوجد في هذا الفرض إشكال في دعوى عدم لزوم التصويب، وذلك بأن يقال: إنّّه إمّا أن تفرض مصلحة الواقع مع مصلحة الحكم الظاهريّ متساويتين، أو يفرض أنّ مصلحة الحكم الظاهريّ أنزل بمراتب من مصلحة الواقع، فمع فرض التساوي ينقلب - لا محالة - الحكم من الإيجاب التعيينيّ إلى الإيجاب التخييريّ؛ إذ لا ترجيح لإحدى المصلحتين على الأخرى، ولا يمكن استيفاؤهما معاً، ومع فرض كون مصلحة الحكم الظاهريّ أنزل بمراتب من مصلحة الواقع لا معنى لأن يأمر المولى بالحكم الظاهريّ، فإنّه أمرٌ بما يفوّت المصلحة الأقوى.

والجواب: أنّه بالإمكان أن نختار كلاً من الشقيين، ومع ذلك ندفع الإشكال:

فتارةً نختار الشقّ الأوّل، وهو: أنّ المصلحتين متساويتان، ولكن كلّ من المصلحتين هي مصلحة تعيينيّة، بحيث لو أمكن استيفاؤهما معاً، وجب ذلك، إلاّ

أنّ النقص في قدرة المكلف، فيقع التزاحم بين المصلحتين، والتزاحم إنّما يوجب رفع اليد عن الأمر التعيينيّ بكلّ منهما عند وصول الحكمين، أمّا إذا وصل أحد الحكمين دون الآخر، فلا تزاحم بينهما، ولا موجب لرفع اليد عن الأمر التعيينيّ، وفي ما نحن فيه لا يصل الحكمان معاً؛ إذ مع وصول الأمر الواقعيّ لا حكم ظاهريّ، وفرض وصول الحكم الظاهريّ هو فرض عدم وصول الحكم الواقعيّ، إذن فالمقتضي للأمر التعيينيّ وهي المصلحة التعيينيّة موجود، والمانع وهو المزاحم للأمر التعيينيّ مفقود؛ لأنّ المزاحم بين أمرين فرع وصولهما، وهذا أحد الفوارق بين باب التعارض وباب التزاحم؛ حيث إنّ قوام التزاحم بالوصول؛ إذ مع عدم وصول أحدهما لا يقع المكلف في ضيق، بينما التعارض بين حكمين يثبت سواء وصل كلا الحكمين أو لا.

وأخرى نختار الشقّ الثاني، وهو عدم اشتمال الحكم الظاهريّ على مصلحة توازي مصلحة الواقع، وإشكال لزوم التفويت هو إشكال ابن قبة المعروف في باب الأحكام الظاهريّة، وليس إشكالا جديداً، والمفروض الإجابة عليه: إمّا بأنّ الفوت شيء لا بدّ منه على كلّ حال، وهو الجواب بناءً على مبنى الطريقيّة المحض، وإمّا بجواب من قبيل دعوى: وجود مصلحة في التفويت.

هذا تمام الكلام في فرض انكشاف الخلاف بالجزم واليقين، وقد تحصّل ضعف القول بالإجزاء بكلا تقرّيبيه.

وأما إذا فرض انكشاف الخلاف تعبّداً، فإمّا أن يكون الانكشاف بأمانة مثبتة لجمي ع اللوازم، أو يكون بأصل من الأصول:

أمّا إذا كان انكشاف الخلاف بأمانة كما لو بنى على وجوب صلاة الجمعة بالاستصحاب، ثمّ عثر على رواية تامّة الجهات تدلّ على وجوب الظهر، فالصحيح هنا أيضاً عدم الإجزاء، ولزوم الإعادة والقضاء؛ وذلك لأنّه حتّى لو

فرض كون الحجّة المخالفة قد تكوّنت حجّيتها من الآن ولو من باب فرض: أنّ الرواية لم تكن واردة قبلئذ، ووردت الآن، يكون مفادها الذي هي حجّة فيه ناظراً إلى كلّ الأزمنة: من الماضي والحال والاستقبال، فتدلّ على أنّ الواجب كان هو الظهر ولم يأت به، فتجب الإعادة، ويجب القضاء، من دون فرق بين كون القضاء بالأمر السابق أو بأمر جديد، ولا بين كون موضوع وجوب القضاء هو الفوت أو عدم الإتيان، فعلى كلّ تقدير يجب القضاء مادامت مثبتات الأمانة حجّة.

وأما إذا انكشف الخلاف بأصل من الأصول، فلتحقيق الحال في ذلك نستعرض صوراً عديدة للمطلب، مع بيان الحال في كلّ واحدة منها:

الصورة الأولى: أن ينكشف الخلاف بالاستصحاب في الشبهة الموضوعية، بأن يفرض مثلاً: أنّه شكّ في أثناء وضوئه في جزء من الأجزاء بعد التجاوز إلى جزء آخر، فتمسّك بقاعدة التجاوز غافلاً عن خروج الوضوء منها بالتخصيص وصلّى، ثمّ اطّلع على خروج الوضوء عن قاعدة التجاوز، فجرى في حقه استصحاب عدم الإتيان بذلك الجزء، فإذا كان ذلك في أثناء الوقت، فلا إشكال في وجوب الإعادة؛ لأنّه قد ثبت عدم الإتيان بالمطلوب بحكم الاستصحاب، مضافاً إلى قاعدة اقتضاء الاشتغال اليقينيّ الفراغ اليقينيّ، وإن كان بعد الوقت، فإن قلنا بأنّ القضاء بنفس الأمر السابق ولو بأن نستكشف ذلك من دليل القضاء، فقد أصبح حاله حال الأداء، فلا إشكال في وجوب القضاء بنفس البيان، وإن قلنا بأنّ القضاء بأمر جديد، فإن قلنا: إنّ موضوعه هو عدم الإتيان، فهذا الموضوع يثبت بالاستصحاب، ويجب القضاء، وإن قلنا: إنّ موضوعه هو الفوت والخسارة الملازم لعدم الإتيان، فهنا يرد على فرض وجوب القضاء إشكال صاحب الكفاية (1):

(1) راجع الكفاية، ج 1، ص 135 بحسب طبعة المشكينيّ.

من أنّ استصحاب عدم الإتيان لا يثبت لوازمه، فلا يثبت وجوب القضاء، بل نرجع إلى البراءة عنه⁽¹⁾.

وهذا كلام في نفسه موافق للصناعة، إلا أنّ فيه إشكالا فقهياً واحداً، وهو: أنّه لو تمّت هذه الصناعة في موارد الاستصحاب الجاري بعد الوقت، بمعنى تكوّن موضوعه بعد الوقت، أو تنجزه على المكلف بعد الوقت، لتمّت أيضاً في موارد الاستصحاب الجاري في الوقت، فمثلاً لو شكّ في أثناء الوقت: أنّه هل صلّى أو لا، فاستصحاب عدم الصلاة، ومع ذلك قصر، فلم يصلّ إلى أن فات الوقت، فيقال: إنّ استصحاب عدم الإتيان لا يثبت الفوت، فلا يجب عليه القضاء مع أنّ هذا ممّا لا يظنّ بفقهاء أن يلتزم به.

ويمكن حلّ هذا الإشكال ببيان: أنّ الاستصحاب إذا جرى وتنجز في أثناء الوقت، فقد وجبت عليه الصلاة ظاهراً، ويصبح هذا الوجوب الظاهريّ موضوعاً لقوله: «اقض ما فات كما فات»، فلو ترك وجب عليه القضاء، بينما لو كان الاستصحاب جارياً بعد الوقت لا قبله، لم يفته واجب ظاهريّ في الوقت، ولا يمكن إثبات فوت الواقع باستصحاب عدم الإتيان، كما أنّ الاستصحاب لو فرض جارياً في أثناء الوقت، ولكنّه لم يكن واصلاً إليه ومنجزاً عليه، لم يصدق أيضاً الفوت والخسارة؛ فإنّ الحكم الظاهريّ ليس كالحكم الواقعيّ الذي يصدق بتركه الخسارة ولو لم يتنجز عليه، فإنّ الحكم الظاهريّ روحه التنجيز، فمع عدم التنجز لا تصدق خسارة.

(1) إلا أنّ هذا لا علاقة له بإجزاء امتثال الحكم الظاهريّ عن الحكم الواقعيّ، وإنّما هذا مرجعه إلى أنّ الحكم الواقعيّ الأدائيّ مقطوع السقوط: إمّا بالامتنال، أو بانقضاء الوقت، والحكم الواقعيّ القضائيّ مشكوك الحدوث؛ للشكّ في حدوث موضوعه، وهو الفوت.

ويمكن النقاش في هذا الحلّ بأن يقال: إنّ ظاهر دليل القضاء بعد فرضه واجباً مستقلاًّ أنّه وجوب واقعيّ، كما هو الحال في ما هو الظاهر من كلّ أمر من الأوامر، من قبيل: (صلّ) و(صم) وغير ذلك؛ إذ المفروض: أنّه ليس بقاءً للأمر الأوّل حتّى يقال: إنّ يتبعه في الواقعيّة والظاهريّة، من قبيل: (الميسور لا يسقط بالمعسور) الذي يتبع فيه حكم الميسور في الواقعيّة والظاهريّة، وفي الوجوب والاستحباب حكم المعسور، وإذا كان وجوب القضاء وجوباً واقعيّاً، قلنا: هل موضوع هذا الوجوب خصوص فوت الواجب الواقعيّ، أو موضوعه فوت الصلاة الواجبة سواء كانت واجبة بالوجوب الواقعيّ، أو الظاهريّ؟

فإن فرض الأوّل قلنا: لا سبيل إلى إثبات فوت الواقع ولو جرى الاستصحاب وتنجز في أثناء الوقت؛ لأنّ استصحاب عدم الإتيان لا يثبت الفوت والخسارة إلّا بالملازمة العقليّة، إذن فلا يجب القضاء حتّى على من جرى في حقّه الاستصحاب في أثناء الوقت وتنجز، وهذا ما قلنا: إنّ لا يظنّ بفقهاء أن يقول به.

وإن فرض الثاني لزم من ذلك: أنّ من جرى في حقّه استصحاب عدم الإتيان في الأثناء وتنجز عليه، ثمّ ترك إلى أن فات الوقت، كان القضاء واجباً واقعيّاً عليه، بحيث حتّى لو كان في علم الله قد صلّى في الوقت يجب عليه القضاء، فلو تذكّر صدفة بعد انتهاء الوقت أنّه قد صلّى، فمع ذلك يجب عليه القضاء، وهذا أيضاً ممّا لا يظنّ بفقهاء أن يلتزم به.

إلّا أنّ الصحيح: أنّ هذا النقاش يمكن حلّه بأن يقال: إنّ دليل القضاء حيث إنّ يكون بلسان التدارك، فلا ينبغي قياسه بالأوامر الابتدائيّة الصرف، ولا يبعد استظهار كونه تبعاً للشيء المتدارك، فإن كان المتدارك واجباً فهذا واجب، وإن كان مستحباً فهذا مستحب، وإن كان واقعيّاً فهذا واقعيّ، وإن كان ظاهريّاً فهذا ظاهريّ، كلّ هذا بنكتة ظهور الأمر بالقضاء في كونه تداركياً، وإذا كان الأمر

كذلك، قلنا: إنّه لو جرى الاستصحاب في الوقت وتنجز عليه، فقد وجبت عليه ظاهراً الصلاة، وهذا الوجوب مشمول لقوله: «أقصر ما فات كما فات»، فلو لم يمثله إلى أن انتهى الوقت، وجب عليه القضاء وجوباً ظاهرياً، بينما لو جرى الاستصحاب بعد الوقت، لا يوجد هنا فوت وخسارة بلحاظ الحكم الظاهريّ في داخل الوقت، ولم يثبت فوت بلحاظ الواقع؛ لأنّ استصحاب عدم الإتيان لا يثبت الفوت، فلا يثبت عليه وجوب القضاء.

الصورة الثانية: أن ينكشف الخلاف بالاستصحاب في الشبهة الحكميّة، كما لو فرض: أنّ صلاة الجمعة مستصحبّة الوجوب، وهو كان يرى حاكماً على هذا الاستصحاب، ثمّ عدل عن هذا الرأي، فأخذ يستصحب وجوب صلاة الجمعة، وحينئذ فإن انكشف له ذلك في أثناء الوقت، فلا إشكال في وجوب الإعادة، ولو لم يعد إلى أن انقضى الوقت فعليه القضاء. وطبعاً قضاء كلّ شيء بحسبه، وقضاء صلاة الجمعة يكون بالإتيان بالظهر⁽¹⁾.

والوجه في وجوب القضاء - مع فرض كون القضاء بأمر جديد - ما مضى في الصورة الأولى: من استظهار الأمر بقضاء ما فات على حدّ الأمر الذي كان ثابتاً لما فات من أمر واقعيّ أو ظاهريّ، أمّا مع فرض كون القضاء بالأمر الأوّل، فوجوب القضاء في غاية الوضوح.

وإن انكشف له ذلك بعد انتهاء الوقت، فإن قلنا: إنّ القضاء بالأمر السابق، وجب القضاء، وإن قلنا: إنّه بأمر جديد، وقلنا: إنّ موضوعه عدم الإتيان، وجب القضاء أيضاً؛ فإنّ الموضوع مركّب من جزئين: من عدم الإتيان بشيء وهو ثابت

1)

(بل بهذا الاستصحاب ثبت: أنّه وجبت عليه الظهر بعد انتهاء وقت الجمعة، فعليه قضاؤها؛ لأنّها فاتت.

بالوجدان، وكون ذلك الشيء واجباً وهو ثابت بالاستصحاب، وإن قلنا: إن موضوع الفوت، لم يثبت القضاء؛ لأن إثبات الفوت بالاستصحاب تمسك بالأصل المثبت، كما في الصورة الأولى (1).

وقد يتخيّل هنا إمكان إثبات الموضوع بالاستصحاب وإن لم يمكن ذلك في الصورة الأولى؛ وذلك لأن الموضوع هنا مركّب من فوت شيء، وكون ذلك الشيء واجباً، وفوت شيء ثابت بالوجدان؛ فإنّه قد فاتته الجمعة حتماً، وكونه واجباً ثابت بالاستصحاب.

وفي الحقيقة قد جعلنا هذه الصورة في مقابل الصورة الأولى؛ لامتيازها عنها بهذه الشبهة، فأردنا ذكرها مع جوابها.

والجواب: أنّ الموضوعات حتّى ما كان منها بظاهر صورتها تقيديّة وإن كنّا ندّعي رجوعها عرفاً إلى التركيب، لكن في خصوص الفوت نقول: إنّ الفوت ليس منتزعاً من مجردّ عدم الإتيان حتّى يفرض: أنّ الموضوع مركّب من الفوت ومن وجوب الفاتت، وإنّما الفوت منتزع من خصوص عدم إتيان ما فيه مزيّة، فمن ترك بالنهار صلاة ثلاث ركعات مثلاً - وهي غير مشروعة - لا يقال عنه: إنّ فاتته في هذا النهار صلاة ثلاث ركعات، فالفوت عنوان تقيديّ منتزع من مجموع عدم الإتيان، وكون ما لم يأت به ممّا لا بدّ من الإتيان به، فكما لو كان الشكّ في الجزء الأوّل من منشأ الانتزاع، وهو عدم الإتيان، لم يكفِ استصحاب عدمه - وهو عدم الإتيان - في إثبات هذا العنوان الانتزاعيّ وهو الفوت، كذلك لو كان الشكّ في الجزء الثاني من ذلك وهو اللابديّة، لم يكفِ استصحاب عدمه

(1) إلا أنّ هذا لا علاقة له بإجراء امتثال الحكم الظاهريّ عن الحكم الواقعيّ كما أشرنا إليه آنفاً في الاستصحاب الموضوعيّ.

- وهو عدم الوجوب - في إثبات هذا العنوان الانتزاعي.

الصورة الثالثة: ما إذا انكشف الخلاف بالعلم الإجماليّ، كما لو فرض: أنّه يعلم إجمالاً في يوم الجمعة: إمّا بوجوب صلاة الظهر، أو الجمعة، لكنّه كان يرى انحلال هذا العلم الإجماليّ بقيام دليل شرعيّ تعبديّ على وجوب الجمعة مثلاً، ثمّ انكشف له عدم دليل شرعيّ تعبديّ على ذلك، وهذا الانكشاف لو كان قبل أن يصلّي صلاة، فلا إشكال في أنّه لا بدّ له أن يعمل وفق هذا العلم الإجماليّ، وإمّا يقع الكلام في فرضيتين:

الأولى: أنّه لو حصل هذا الانكشاف قبل الصلاة، ثمّ صلّى الجمعة وترك الظهر إلى أن انتهى الوقت، خلافاً لما هي وظيفته من العمل بالعلم الإجماليّ، فهل يجب عليه القضاء، أو لا؟

والثانية: أنّه لو حصل هذا الانكشاف بعد أن صلّى الجمعة، فهل يجب عليه الظهر أداءً إن كان في الوقت، أو قضاءً إن كان في خارج الوقت، أو لا؟

أمّا في الفرضيّة الأولى: فلا يخلو إثبات وجوب القضاء فيها من صعوبة ثابتة في كلّ ما لو علمنا إجمالاً في الوقت بأحد الواجبين ممّا له القضاء كالصلاة سواء اعتقد أو لا وجود ما يحكم على العلم الإجماليّ ويحلّه، ثمّ انكشف الخلاف، أو لم يعتقد ذلك من البدء، فإنّه - على أيّ حال - يقال: إنّ الواجب الأدائيّ قد سقط حتماً: إمّا بالامتنال أو بانتهاء الوقت، ووجوب القضاء عليه غير معلوم، لأنّه فرع كون الواجب هو ما تركه، وهو غير ثابت، فكيف ينتجّ عليه وجوب القضاء؟! (1).

(1) ولكن لو قلنا بعدم وجوب القضاء عليه، فهذا لا علاقة له بإجزاء امتثال الحكم الظاهريّ عن الواقع، وكيف لا والمفروض انكشاف الخلاف له قبل أن يعمل شيئاً أصلاً، أو المفروض عدم قيام حكم ظاهريّ له منذ البدء حالّ للعلم الإجماليّ.

الوجه الأوّل: أن يؤتى هنا بنفس الجواب الذي أتينا به في الصورتين السابقتين: من أنّ الأمر بالقضاء ليس دائماً واقعياً، بل هو يدور مدار مافات، ومادام أنّه كان يجب عليه أن يأتي بصلاة الظهر في الوقت - ولو للعلم الإجماليّ - يجب عليه القضاء في خارج الوقت.

وهذا الوجه تماميّته هنا أصعب منها في الصورتين السابقتين؛ وذلك لأنّه كان يكفي في الصورتين السابقتين أن يدعى: أنّ قوله: «اقض مافات كما فات» ناظر إلى كلّ الوجوبات الشرعيّة والخطابات المجعولة له تعالى، واقعيّة كانت أو ظاهريّة، فهو - تعالى - يأمر بقضاء مافات من أوامر أمرّاً واقعيّاً فيما لو فاته أمر واقعيّ، وظاهريّاً فيما لو فاته أمر ظاهريّ، وأمّا في المقام، فلم يثبت فوت أمر إلهيّ منه، وإنّما القدر المتيقّن فوت شيء كان منجزاً عليه من قبل العقل بالعلم الإجماليّ، فلكني يشمله دليل القضاء يجب أن يفرض: أنّ هذا الدليل أرحب صدرّاً من قبول الواجبات الشرعيّة فقط، فيشمل حتّى الوظائف التي كانت لأجل حكم العقل بالتنجيز من دون ثبوت كونها شرعيّة، فيثبت دليل القضاء في ذلك وجوباً ظاهريّاً للقضاء.

الوجه الثاني: استصحاب عدم الإتيان بالواجب بناءً على أنّ موضوع القضاء هو عدم الإتيان، لا الفوت.

وهذا الوجه غير صحيح؛ إذ ليس الشكّ في إتيان شيء وعدم الإتيان به، بل هو يقطع بأنّه أتى بالجمعة، وبأنّه لم يأت بالظهر، وإنّما الشكّ في أنّ أيّاً منهما هو الواجب، فلا معنى لاستصحاب عدم الإتيان بالواجب.

ومن هنا يتّضح: أنّ ثبوت الإشكال في وجوب القضاء هنا لا يفرّق فيه بين فرض كون الموضوع لوجوب القضاء - بناءً على كونه بأمر جديد - هو الفوت، أو عدم الإتيان.

الوجه الثالث: أنّه من أوّل الأمر يعلم إجمالاً بأنّه إمّا تجب عليه الجمعة فعلاً، أو يجب عليه قضاء الظهر بعد الوقت لو لم يأت به حين الوقت، فيكون من العلم الإجماليّ في التدريجيات، ويكون منجزاً.

وهذا الوجه إنّما يتمّ لو كان قبل إتيانه بالجمعة عازماً على ترك الظهر، فهو يعلم أنّه لا يأتي بالظهر، وبالتالي يعلم بأنّه: إمّا تجب عليه الجمعة الآن، أو يجب عليه قضاء الظهر بعد الوقت، أمّا إذا كان يحتمل أنّه سيأتي بالظهر، فليس جميع أطراف علمه الإجماليّ فعليّة في ظرفها؛ فإنّه لا يعلم بأنّه: إمّا يجب عليه الجمعة الآن، أو يجب عليه قضاء الظهر وجوباً فعليّاً فيما بعد انقضاء الوقت؛ إذ يحتمل أنّه سيصلّي الظهر، فأحد طرفي العلم الإجماليّ عبارة عن التكليف على تقدير، لا التكليف الفعليّ في ظرفه، وعلم إجماليّ من هذا القبيل لا يكون منجزاً، فإذا صلّى الجمعة ثمّ تمّ عزمه على ترك الظهر، فقد حصل له العلم الإجماليّ: إمّا بوجوب الجمعة، أو وجوب قضاء الظهر بعد الوقت، ولكن أحد طرفي هذا العلم الإجماليّ خارج عن محلّ ابتلائه بالامتثال، وهو صلاة الجمعة، فلا يؤثر هذا العلم الإجماليّ أيضاً.

الوجه الرابع: مبنيّ على كون القضاء بالأمر الأوّل، بأن يكون من أوّل الأمر قد توجه إليه أمران: أمر بجامع الصلاة في الوقت أو خارجه، وأمر بإيقاعها في الوقت، وعليه فهو من أوّل الأمر تكوّن عنده علمان إجماليّان: علم بوجوب الجمعة أو إيقاع الظهر في الوقت، وعلم بوجوب الجمعة أو جامع الظهر في الوقت أو خارجه، وكلاهما علمان منجزان؛ لكونهما علماً بتكليف فعليّ على كلّ تقدير، إذن فجامع الظهر قد تنجز عليه، فيجب عليه الإتيان به ولو خارج الوقت.

وهذا الوجه غير صحيح من ناحية بطلان المبنى؛ حيث إنّنا لا نقول بكون القضاء بالأمر الأوّل.

الوجه الخامس: أن يقال: إنّّه يعلم إجمالاً: إمّا بوجوب صلاة الظهر عليه الآن

ولو كانت قضاءً، أو وجوب صلاة الجمعة عليه في الأسبوع الآتي؛ إذ لو كانت وظيفته الجمعة، ففي كل أسبوع تكون وظيفته ذلك، ففي الأسبوع الآتي تجب عليه الجمعة، ولو كانت وظيفته الظهر، فالآن تجب عليه صلاة الظهر ولو كانت قضاءً، وهذا علم بتكليف فعليّ في ظرفه على كل تقدير، فيكون منجزاً.

وهذا الوجه تامّ، إلاّ أنّه يختصّ بالواجب الذي يتكرّر من قبيل صلاة الظهر والجمعة، أمّا لو فرض مثلاً أنّه علم إجمالاً بالقصر أو التمام في حالة من الحالات التي يشكّ فيها أنّ الوظيفة هل هي القصر أو التمام، ولم يعلم بأنّ هذه الحالة سوف تتكرّر له، فلا يأتي هذا الجواب.

فقد تحصّل: أنّه في الواجبات التكراريّة لا إشكال في وجوب القضاء اعتماداً على الوجه الخامس، وأمّا في غير ما يثبت تكراره، فلا نفتي بوجوب القضاء، لكننا نحتاط فيه احتياطاً وجوبياً لأجل الوجه الأوّل⁽¹⁾.

وأما في الفرضيّة الثانية: فالوجه الأوّل لا يتأتّى فيها، سواء التفت في خارج الوقت أو في داخله.

أمّا الأوّل فواضح؛ إذ لم يتنجّز عليه الظهر في داخل الوقت حتّى تطبّق عليه قاعدة (اقض ما فات كما فات) لإثبات وجوب القضاء الظاهريّ⁽²⁾. وأمّا الثاني فلأنّ علمه الإجماليّ في داخل الوقت علم بوجوب الجمعة أو الظهر، والطرف

(1) ولو لم نحتط في ذلك احتياطاً وجوبياً، ولا أفتينا بوجوب القضاء، فقد عرفت: أنّ المسألة بالدقّة لا علاقة لها بإجزاء الحكم الظاهريّ عن الواقع.

(2) إلاّ أنّ هذا لا علاقة له بإجزاء امثال الحكم الظاهريّ عن الواقع، بل إنّ الواقع الأدائيّ ساقط يقيناً؛ إمّا بالامتنال، أو بانتهاء الوقت، والواقع القضائيّ مشكوك الحدوث؛ للشكّ في الفوت.

الأول قد خرج عن محلّ ابتلائه بالامتنال، فلا أثر لهذا العلم الإجماليّ، فلا يجب عليه الأداء⁽¹⁾ فضلا عن القضاء.

وأما الوجه الثاني، وهو الاستصحاب، فلو تمّ في الصورة السابقة يأتي هنا أيضاً خصوصاً بالنسبة إلى الأداء؛ إذ لا تأتي فيه شبهة كون موضوع الحكم هو الفوت، لا عدم الإتيان.

وأما الوجه الثالث والرابع، فلا يأتیان هنا؛ لأنّ الطرف الأول للعلم الإجماليّ - وهو وجوب الجمعة - قد خرج عن محلّ ابتلائه بالامتنال قبل تكوّن العلم الإجماليّ.

وأما الوجه الخامس، فهو يأتي في المقام حرفاً بحرف، فهو يعلم الآن بأنّه: إمّا يجب عليه الظهر أداءً أو قضاءً، أو تجب عليه الجمعة في الأسبوع الآتي.

الصورة الرابعة: ما إذا تنجّز عليه التكليف بأصالة الاشتغال من باب الدوران بين الأقلّ والأكثر بناءً على أصالة الاشتغال فيه، وحينئذ لو كتنا نقول بأصالة الاشتغال على أساس العلم الإجماليّ بوجوب الأقلّ لا بشرط، أو وجوب الأكثر، إذن رجعت هذه الصورة إلى الصورة الثالثة، فالكلام الكلام، ولو كتنا نقول بأصالة الاشتغال على أساس الشكّ في حصول الغرض، فالكلام فيه هو الكلام في الصورة الثالثة من حيث الوجوه الأربعة الأولى، ولكن الوجه الخامس لا يأتي هنا؛ إذ لا يمكن أن يقال بأنّه يعلم إجمالاً: إمّا بوجوب الأكثر عليه الآن، أو

1)

(يمكن ربط ذلك بمسألة إجزاء امتثال الحكم الظاهريّ عن الواقع؛ لأنّ امتثاله للحكم الظاهريّ الذي كان له قبلاً هو الذي أخرج أحد طرفي العلم الإجماليّ عن محلّ ابتلائه، كما يمكن أيضاً فرض ذلك أجنبياً عن مسألة امتثال الحكم الظاهريّ؛ لأنّ كون حكمه السابق الذي امتثله ظاهرياً ليس هو الدخيل في خروج أحد طرفي العلم الإجماليّ عن محلّ ابتلائه، بل حتّى لو كان وهمياً وخيالياً، لكان يؤثّر امتثاله نفس التأثير.

وجوب الأقلّ عليه في يوم آخر؛ فإنّ الأقلّ واجب عليه في يوم آخر
حتمًا: إمّا وحده، أو في ضمن الأكثر. هذا.

وقد تحصّل من كلّ ما ذكرناه: أنّه متى ما كان لدليل الأمر الواقعيّ إطلاق، فمقتضى القاعدة عدم الإجزاء بنحو الفتوى في غالب الفروض، وبنحو الاحتياط الوجوبيّ في فرض نادر⁽¹⁾ ما لم يرد مخصّص خارجيّ لذلك الإطلاق من قبيل حديث (لا تعاد) في غير الأركان في الصلاة.

هذا هو البحث الأصوليّ في المقام.

يبقى أنّه في بعض الموارد قد يقال بالإجزاء: إمّا بدعوى عدم الإطلاق لدليل الأمر الواقعيّ، أو بدعوى تخصيصه، وذلك من قبيل إجزاء الفتوى السابقة للأعمال السابقة عند رجوع المقلّد إلى تقليد فتوى أخرى، أو من قبيل ما لو كان الخلل بغير الأركان في الصلاة.

وتشخيص هذه الموارد وتحقيق الكلام فيها موكول إلى علم الفقه. هذا.

وإذا كان مقتضى القاعدة في الأمر الظاهريّ هو عدم الإجزاء، ففي الأمر الخياليّ بطريق أولى، وإمّا قلنا بطريق أولى لأنّ الوجهين الماضيين للإجزاء في الأمر الظاهريّ لا يأتیان في الأمر الخياليّ الوهميّ؛ إذ لا حكم ظاهريّ حتّى تفرض حكومته على الحكم الواقعيّ، أو تفرض السببيّة فيه، غاية ما هناك: أنّه تخيل العبد الأمر بشكل معيّن فامتثله، ثمّ انكشف الخلاف.

هذا تمام الكلام في بحث الإجزاء.

1)

(لو سمّينا عدم القول بوجوب الاحتياط في ذلك الفرض النادر بإجزاء الحكم الظاهريّ عن الواقع، فتسمية الفرض الأخير، أعني: آخر شقّ من شقوق فرضيّة العلم الإجماليّ بهذا الإسم أولى. والأمر سهل، فإنّ هذا شبيه بمجرد النقاش اللفظيّ.

وجوب مقدّمة الواجب

- تقسيمات المقدّمة.
- شرط الوجوب.
- شرط الواجب.
- الشرط المتقدّم.
- تقسيمات الواجب.
- المطلق والمشروط.
- المعلق والمنجز.
- النفسي والغيري.

إنّ موضوع هذا البحث ليست هي المقدّمة الوجوبيّة، بل هي المقدّمة الوجوديّة. والفرق بينهما من حيث عالم الجعل: أنّ الوجوب مقيّد ومشروط بالأولى دون الثانية، ومن حيث عالم الملاك: أنّ الأولى لها دخل في أصل كون الفعل ذا مصلحة واحتياج الإنسان إليه، بينما الثانية يكون دخلها في تحصيل المصلحة وإشباع حاجة الإنسان، فمثلاً مجيء أيّام البرد مقدّمة وجوبيّة للحكم بالتدفئة بالنار؛ إذ قبلها لا مصلحة في التدفئة ولا حاجة للإنسان إليها بيّنا سدّ المنافذ المانعة عن الدفء مقدّمة وجوبيّة للتدفئة بالنار؛ إذ به يتمّ تحصيل المصلحة وتشبع حاجة الإنسان، ووجوب التدفئة مثلاً مشروط بمجيء أيّام البرد، وليس مشروطاً بسدّ المنافذ، وبما أنّ الوجوب مقيّد ومشروط بالمقدّمة الوجوبيّة فمن الواضح: أنّه لا يترشّح الوجوب على نفس المقدّمة والشرط، فإنّه لولاها لما كان العبد ملزماً بشيء، فالبحث إنّما هو حول المقدّمة الوجوديّة.

هذا حال موضوع البحث.

وأما محموله، فليس عبارة عن اللابديّة التكوينيّة للمقدّمة في مقام الحصول على ذي المقدّمة، فإنّ هذه هي معنى المقدّميّة، ولا عبارة عن اللابديّة العقليّة، بمعنى عدم صحّة الاعتذار عن ترك ذي المقدّمة بعدم المقدّمة، فيقول: أنا ما صلّيت لأ أنّي لم أتوصّاً؛ فإنّ ذلك واضح بالضرورة، وليس فيه أيّ نقاش أو خلاف، ولا عبارة عن الوجوب المولويّ المجعول بالجعل الفعليّ؛ فإنّه موقوف على

الالتفات إلى المقدّمة، بينما قد يكون الأمر بشيء غير ملتفت إلى المقدّمة، وغير مطلع أصلاً على احتياج الأمور به إلى تلك المقدّمة، وإنّما هو عبارة عن الوجوب المولويّ المجعول ارتكازاً وشأناً، بحيث لو التفت إليه لطلبه.

هذا حال محمول البحث.

وأما النسبة المدّعاة بين هذا المحمول وذاك الموضوع فهي نسبة الملازمة العقليّة، لا الدلالة اللفظيّة الالتزاميّة التي هي أخصّ من الملازمة العقليّة، حيث لا تكون إلّا إذا كانت الملازمة بيّنة؛ إذ لا مبرّر لقصر النزاع على هذا الأخصّ بعد أن كانت الآثار المطلوبة من الوجوب الغيريّ تترتب - لو ثبت الوجوب - بالملازمة العقليّة ولو لم تكن بيّنة.

وبعد أن عرفت ذلك يقع البحث عن مقدّمة الواجب، وتحقيق الحال فيها في ضمن بحثين:

تقسيمات المقدّمة

- شرط الوجوب.
- شرط الواجب.
- الشرط المتقدّم.

قد قسّمت المقدّمة إلى مقدّمة وجوبية ومقدّمة وجودية، وهذا ما قد مضى في مستهلّ البحث، ولا حاجة إلى تكراره.

وقد قسّمت المقدّمة بتقسيمات أخرى لا حاجة إليها؛ إذ لا يترتب عليها محصول من ناحية ما هو المقصود في المقام، وهو وجوب المقدّمة، وذلك من قبيل التقسيم إلى كون المقدّمة عقلية أو شرعية أو عادية، أو التقسيم إلى كونها مقدّمة الوجود أو مقدّمة الصحة، أو التقسيم إلى مقدّمة داخلية أو خارجية، ونحو ذلك، فمتى ما تحققت المقدّمية جاء النزاع سواء كانت ذاتية وهي المسمّاة بالعقلية، أو شرعية عرضية نشأت من تقييد الواجب بفعل كالوضوء، فيصبح المقيّد بما هو مقيّد متوقفاً على القيد، وهكذا سائر التقسيمات يتّضح بالتأمّل عدم الحاجة إليها، وإّما الذي يستحقّ التعرّض له هو آخر تلك التقسيمات التي جاءت في الكفاية، وهو تقسيم المقدّمة إلى الشرط المقارن والمتقدّم والمتأخّر، فيذكر هذا التقسيم تمهيداً للدخول في إشكال الشرط المتأخّر المعروف.

وأمتن صيغ ذاك الإشكال أن يقال: إنّ الشرط المتأخّر: إمّا أن يؤثّر في مشروطه، أو لا، والثاني خلف؛ إذ لا نتعلّق للشرطية معنىً إلاّ التأثير الضمنيّ في المشروط، وكونه جزءاً من أجزاء العلة المولدة للمشروط.

وعلى الأوّل: فهل ظرف التأثير هو ظرف المشروط، أو ظرف الشرط؟

فعلى الأوّل، يلزم تأثير المعدوم لعدم الشرط وقتئذ، وهو باطل بالبداهة، وعلى

الثاني، يلزم التأثير في الماضي مع أنّ الماضي قد وقع، والواقع لا ينقلب عمّا وقع عليه.

والكلام في كيفية التخلّص عن إشكال الشرط المتأخّر يقع في عدّة مقامات:

- 1 - في شرط الحكم والوجوب.
- 2 - في شرط الواجب.
- 3 - فيما ألحقه صاحب الكفاية بالشرط المتأخّر، وهو الشرط المتقدّم.

شرط الوجوب:

أمّا المقام الأوّل: وهو شرط الوجوب، كما لو أوجب المولى الصيام في النهار على من سوف يفعل عملاً معيناً في الليلة الآتية مثلاً، فقد ذكر صاحب الكفاية رحمته الله: أنّ الشرط - في الحقيقة - هو الوجود للحاظيّ المقارن، لا الوجود الخارجيّ للشرط، فإنّ الحكم حقيقة قائمة في نفس المولى، فهو يحكم مثلاً بأنّ من سوف يفعل الفعل الفلانيّ في الليلة الآتية يجب عليه الصوم في هذا اليوم، وهذا الحكم من قبله لا يكون متوقّفاً على أن يفعل أحد ذلك الفعل في الليلة الآتية، وإنّما يكون متوقّفاً على تصوّر المولى ولحاظه لهذا الشرط حتّى يستطيع أن يحكم بحكم مقيّد به، وهذا التصوّر واللحاظ مقارن لزمان الحكم⁽¹⁾.

وأوردت على ذلك مدرسة المحقّق النائيني رحمته الله بأنّ هذا خلط بين الجعل والمجعل، فهذا الكلام إنّما يناسب عالم الجعل، فإنّ الجعل مرجعه إلى قضية شرطية وتقديرية تجعل ولو لم يوجد الشرط خارجاً، فجعلها لا يتوقّف على أزيد

(1) راجع الكفاية، ج 1، ص 146 بحسب الطبعة المشتملة في حاشيتها على تعليق المشكيني.

من التصوّر واللحاظ، وأمّا في المجعول، وهو ثبوت الحكم والوجوب على شخص معيّن بالذات، وخروج الجزاء بشأنه من التقديرية إلى الفعلية، فهو - لا محالة - متوقّف على فعلية الشرط في حقه، والمؤثّر هنا إنّما هو الشرط الخارجي، فالوجوب وليد أمر لم يولد، وهذا هو إشكال الشرط المتأخّر (1).

وتحقيق الكلام في هذا المقام: أنّ الإشكال في الشرط المتأخّر للوجوب يكون في ثلاثة مواقع:

الأوّل: في مقام الجعل وتشريع الحكم على موضوعه بنحو القضية الحقيقية، والإشكال فيه يكون بأحد تقريبين:

- 1 - ما مضى، وحاصله: لزوم تأثير المتأخّر في المتقدّم، وتأثير المعدوم، وهو محال. وهذا جوابه ما ذكره صاحب الكفاية: من أنّ الجعل والتشريع يكفي فيه لحاظ ذلك الشرط، وهو مقارن للجعل، ولا يكون للشرط بوجوده الخارجي أثر في ذلك.
- 2 - ما يظهر من كلمات المحقّق النائيني رحمته الله في الإشكال في الشرط المتأخّر - على ما في تقرير بحثه (2) - من لزوم التهافت في عالم لحاظ المولى. وتوضيحه: أنّ المولى إذا أراد أن يوجب على العبد مثلاً صوم يوم السبت على

(1) راجع أجود التقريرات، ج 1، ص 224 بحسب الطبعة المشتملة على تعليق السيّد الخوئي رحمته الله، وفوائد الأصول، ج 1، ص 278 - 279 بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم، والمحاضرات للفيّاض، ج 2، ص 312 بحسب طبعة مطبعة الآداب في النجف الأشرف.

(2) راجع أجود التقريرات، ج 1، ص 226 بحسب الطبعة المشتملة على تعليق السيّد الخوئي رحمته الله، وفوائد الأصول، ج 1، ص 280 بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم.

تقدير أن يصلّي صلاة الليل في ليلة الأحد، فلا بدّ له من تقدير ولحاظ صدور صلاة الليل منه في ليلة الأحد، بينما هذا التقدير هو تقدير انتهاء يوم السبت، فكيف يمكنه أن يوجب على هذا التقدير صوم يوم السبت؟!

والجواب: أنّ تقدير صلاة الليل في ليلة الأحد لا ينحصر في تقديرها ماضيةً وفي الزمان السابق، بل قد تقدّر صلاة الليل مستقبلة، أي: أنّ المولى يقدر أنّ هذا العيد سوف يصلّي صلاة الليل في ليلة الأحد، ويوجب عليه الصوم على هذا التقدير، لا أنّه يقدر أنّه قد صلّى صلاة الليل في ليلة الأحد، ويوجب عليه الصوم على هذا التقدير.

والحاصل: أنّ تجديد ظرف المقدّر من حيث فرضه مستقبلاً أو ماضياً يكون بيد نفس المقدّر، وليس معنى تقدير شيء في زمان لكي يرتّب على ذلك التقدير الحكم تقدير تحقّقه ومضيه، بل قد يقدر أنّه سوف يتحقّق، وهذا اللحاظ لا ينافي لحاظ يوم سابق لإيجاب الصوم فيه، فلا تهافت في اللحاظ.

الثاني: في مقام المجعول.

وتقريب الإشكال هو التقريب الأوّل الذي مضى، وجوابه؛ إنكار وجود شيء وحكم حقيقةً اسمه المجعول وراء الجعل، وإنّما هو أمر خياليّ، وسيأتي توضيح ذلك - إن شاء الله - في بحث الواجب المطلق والمشروط، وحاصله: أنّ المجعول الذي يفرض تحقّقه بعد الجعل حين فعلية الموضوع هل نسبته إلى الجعل هي أنّه مجعول ذلك الجعل، أو هي نسبة المسبّب إلى السبب، والمقتضى إلى المقتضى؟

فإن قيل بالأوّل، فهو غير معقول؛ لأنّ المجعول والجعل حالهما حال الإيجاد والوجود، فإنّ الجعل إيجاد، والمجعول وجود، والتغاير بين الإيجاد والوجود اعتباريّ لا حقيقيّ، وإن قيل بالثاني بدعوى: أنّ المقتضى كثيراً ما يتأخّر عن مقتضيه إلى أن يستكمل شروطه، قلنا: إنّ هذا المجعول الذي هو المسبّب

والمقتضى هل يحدث خارج نفس المولى والجاعل، أو يحدث في عالم نفس الجاعل؟

أما الأول فباطل؛ لوضوح: أنّ الحكم ليس من الأمور الخارجيّة كالسواد والبياض، والحرارة والبرودة، وأما الثاني فأيضاً باطل؛ لوضوح: أنّه يكفي في فعليّة الحكم تحقّق موضوعه خارجاً سواء التفت إلى ذلك المولى أو لم يلتفت إليه، أو اعتقد خطأً عدمه.

إذن فالمجعل إنّما هو مجردّ خيال وتصوّر للجاعل، فهو حينما يتصوّر المستطيع مثلاً ويجعل له وجوب الحجّ، فهو بنظره التصوّريّ يرى كأنّه قذف هذا الوجوب إلى البعيد، وإلى مستطيع قد يكون غير مولود بعد الآن، نعم فاعليّة الحكم ومحركيّته عقلاً إنّما تكون مع انطباق عنوان الموضوع على شخص في الخارج، فإذا انطبق على هذا الشخص عنوان: أنّه سيصلّي في ليلة الأحد صلاة الليل، حكم العقل عليه بلزوم إطاعة الأمر بصوم السبت، لكن انطباق هذا العنوان عليه ليس بابه باب التأثير والتأثر، وإنّما بابه باب الانتزاع، وحتى لو لم يكن حكم من الأحكام مجعول من قبل المولى قد يقال: زيد سيصلّي صلاة الليل، فينتزع من هذا الشخص عنوان (سيصلّي صلاة الليل)، أفهل هذا معناه: تأثير المتأخّر في المتقدّم، بينما لا حكم و لا شرط متأخّر للحكم؟!!

ففي مورد الحكم أيضاً لا يكون شيء أزيد من ذلك، أعني: انتزاع عنوان (أنّه سيصلّي صلاة الليل).

الثالث: في مقام الملاك، حيث قلنا: إنّ المقدّمة الوجوبيّة دخيلة في كون الفعل ذا ملاك، واحتياج الإنسان إلى ذلك الفعل، فنقول مثلاً: إنّ هذا الإنسان الذي سيصلّي صلاة الليل في ليلة الأحد هل هو محتاج في نهار السبت إلى الصوم، أو لا؟ فإن قيل: لا، فلا معنى لإيجاب الصوم عليه في نهار السبت، وإن قيل: نعم، هو

محتاج، قلنا: هل هذا الاحتياج متولد مما سوف يقوم به من صلاة الليل، ومرتبب بذلك، أو لا؟ فإن قيل: لا، لزم وجوب الصوم على كل أحد؛ إذ صلاة الليل لا دخل لها في ملاك الحكم حسب الفرض، وإن قيل: نعم، قلنا: هذا معناه تأثير المتأخر في المتقدم؛ إذ معنى ذلك: أنه أثرت صلاة الليل التي هي في ليلة الأحد في الاحتياج يوم السبت إلى الصوم، والاحتياج إلى الصوم أمر تكويني خارجي ثابت بقطع النظر عن الحكم، وفي المرتبة السابقة عليه - على ما هو مذهب العدلية من تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد - فقد أثرت صلاة الليل في أمر خارجي سابق عليها زماناً، وهو محال.

والإشكال في هذا المقام أقوى متأنة من الإشكال في عالم الجعل أو المجعول، وهو الإشكال المركز في شرائط الوجوب.

وجوابه: أننا نفترض: أن صلاة الليل دخيلة في احتياجه إلى الصوم، لكن لا في احتياجه يوم السبت الذي انتهى إلى الصوم حتى يلزم تأثير المتأخر في المتقدم، بل في احتياجه حين الصلاة، وفي ليلة الأحد إلى الصوم، واحتياجه حين الصلاة إلى الصوم يتصور بأحد أنحاء ثلاثة:

1

- احتياجه في ذلك الحين إلى الصوم في ذلك الحين، أو في وقت متأخر، وهذا يناسب الشرط المقارن أو المتقدم.

2 - احتياجه في ذلك الحين إلى الصوم في اليوم السابق، إلا أنه حين الاحتياج يكون عاجزاً عن تحصيل ما يحتاجه إليه، فلا محالة يوجب المولى عليه تحصيل ذلك في اليوم السابق، فيتم الشرط المتأخر بلا إشكال، سنخ ما لو رأى المولى أن عبده سيحتاج في الشتاء إلى شراء الفحم بشرط بقائه حياً إلى ذلك الوقت، إلا أنه لا يمكنه شراء الفحم إذا جاء الشتاء، فيوجب عليه شراء الفحم في الصيف شريطة حياته في الشتاء.

3 - احتياجه إلى جامع الصوم، سواء وقع سابقاً أو لاحقاً، وفي هذا الغرض يجعل المولى وجوبه بلحاظ اليوم السابق فما بعد، فأيضاً يصبح الشرط شرطاً متأخراً بلحاظ أوّل أزمّة الإيجاب. هذا.

ويمكن في المقام فرض آخر، وهو أن يفترض: أنّ الاحتياج حاصل من زمان الواجب، وليس الشرط المتأخّر هو الذي يولد الاحتياج، إلّا أنّ ذلك الواجب المُشبع لتلك الحاجة إذا أتى به، يكون له مفعول، لو ضمّ بعد ذلك إلى شيء معيّن، انتج مفسد أشدّ، فيشترط خلاف ذلك الشيء المعيّن، وهذا في القضايا العرفيّة يكثر اتّفاقه في الشروط العدميّة، فمثلاً قد يكون المريض محتاجاً إلى دواء معيّن في النهار، لكنّه لو استعمل ذلك الدواء كان له مفعول، لو اقترن صدفة في الليل بحدوث الحمّى، يولد مفسد أشدّ من إشباع تلك الحاجة، فيكون من شرط شربه لهذا الدواء أن لا يكون سوف يبتلي بالحمّى في الليل.

شرط الواجب:

وأما المقام الثاني: وهو في شرط الواجب، من قبيل فرض اشتراط صوم المستحاضة في النهار بغسلها بعد الغروب للصلاة مثلاً، فالإشكال هنا تارة يبيّن بلحاظ ذات الواجب، وأخرى بلحاظ ملاكه:

أما الأوّل: فبأن يقال: إنّ الغسل في الليل كيف يكون شرطاً لصومها في النهار الماضي، مع أنّ الشرط له أثر في المشروط، ويستحيل أن يؤثر المتأخّر في المتقدّم؟!

والجواب: أنّ الشرط هنا ليس بالمعنى الذي يكون من مكملات علّة الشيء، من قبيل الملاقاة، أو الجفاف الذي هو شرط للإحراق، وإنّما الشرط هنا بمعنى المحصّية للمفهوم، أي: أنّ المولى لاحظ عندما أراد إيجاب الصوم حصّة معيّنة من مفهوم الصوم، وهي الصوم الذي يعقبه الغسل، فهذا الشرط ليس بابه باب

التأثير والتأثر، وتخصيص المفهوم كما قد يكون بالشيء المقارن كذلك قد يكون بالتأخر، وكذا المتقدم، فيقال: الإنسان الذي هو عالم، أو يقال: الإنسان الذي كان عالماً، وهذا ليس معناه افتراض تأثير للعلم في الإنسان حتى يقال: لا يمكن فرضه متأخراً عن وقت التأثير فيه.

وأما الثاني: فالشرط بلحاظ الملاك يكون شرطاً بالمعنى الأول، أي: أنه من مكملات العلة، ويكون مؤثراً في مقام حصول الملاك، كما قلنا فيما سبق: إنَّ مقدّمة الواجب لها دخل في تحصيل المصلحة، بخلاف مقدّمة الوجوب التي لها دخل في كون الشيء ذا مصلحة، وعندئذ يقال: إنَّ نسبة هذا الشرط وهو الغسل في الليل إلى الملاك تكون من قبيل نسبة الملاقاة أو الجفاف إلى الإحراق، ونسبة الصوم إلى الملاك تكون من قبيل نسبة النار إلى الإحراق، أي: أنَّ دور الصوم دور المقتضي، ودور الغسل دور شرائط تأثير المقتضي.

وعليه فنقول: هل الغسل يؤثّر في حصول الملاك على حدّ تأثير الشرط في المشروط في وقت الغسل وهو الليل، أو يؤثّر في ذلك في وقت الصوم وهو النهار؟

فإن فرض الثاني، لزم تأثير المتأخّر في المتقدم، وهو محال، وإن فرض الأول، لزم حصول المشروط والمقتضى بعد انعدام المقتضي، فإنَّ الموجد الرئيس للملاك والمقتضي له إنّما هو الصوم، وهو قد انتهى، فكيف يمكن افتراض إيجاد المقتضى بعد الغروب، وليس هذا إلاّ من قبيل افتراض: أنّ النار التي لم تحرق حين وجودها لعدم جفاف الشيء تحرق بعد انعدامها عندما يجفّ ذلك الشيء.

وقد أجاب صاحب الكفاية رحمته الله (1) على هذا الإشكال بما يكون توضيحه بتقديم أمرين:

(1) راجع الكفاية، ج 1، ص 147 - 148 بحسب الطبعة المشتملة في الحاشية على تعليقات المشكيني.

1 - أشياء واقعيّة خارجاً كالماء والهواء ونحو ذلك، وهي الأشياء الموجودة خارجاً بغضّ النظر عن اعتبار أيّ معتبر، وليس للعقل أيّ تحكّم فيها إيجاداً أو إعداماً.

2 - أشياء اعتباريّة صرفة، ليس لها وجود إلاّ بنفس الاعتبار، ودور العقل بالنسبة إليه دور المتحكّم فيه بما يشاء من إيجاد أو إعدام، من قبيل اعتبار العقل بحراً من زئبق، أو جبلاً من ذهب، فالعقل يرى دوره بالنسبة لهذه الأشياء دور الفاعل، لا دور المنفعل والقابل، فهذه هي الاعتبارات المحضة في مقابل الأمور الواقعيّة الخارجيّة.

3

- ما يسمّيه الحكماء بالاعتباريات الواقعيّة، وهي أمر بين الأمرين، فمن ناحية ليست هي من الموجودات الحقيقيّة خارجاً، وإنّما العقل يعتبرها، ومن ناحية أخرى ليس للعقل أن يتحكّم فيها كيف ما يشاء، بل يرى نفسه مرغماً على التصديق بأمر معيّن شاء أو أبى، وذلك من قبيل الإضافات، من قبيل قولنا: «إنّ المسيح ﷺ قبل نبينا محمد ﷺ»، أو قولنا: «إنّ السماء فوقنا والأرض تحتنا»، فالقبليّة والبعديّة والفوقيّة والتحتيّة والافتتران ونحو ذلك ليست من الأمور الخارجيّة الحقيقيّة، وإلاّ لكان لها أيضاً قبليّة أو بعديّة أو تقارن ونحو ذلك إلى أن يتسلسل، وإنّما هي أمور ينتزعها العقل عند المقارنة بين نبينا محمد ﷺ والمسيح ﷺ، أو بيننا وبين السماء ونحو ذلك، ولكن في نفس الوقت يرى العقل نفسه مرغماً على انتزاع هذه الأمور عند مقارنته بين الأشياء، فالمسيح ﷺ هو الذي يكون قبل محمد ﷺ دون العكس، شاء العقل أم أبى، فكأنّما العقل يرى دوره قابل والمنفعل بشيء ثابت خارج دوره، بينما القبليّة والبعديّة شيء ينتزعه العقل، وليس له وجود خارجاً؛ لما عرفت من برهان لزوم التسلسل.

وهذا القسم هو الذي نحن سمّيناه في مبحث المعنى الحرفيِّ بموجودات لوح الواقع في مقابل القسم الثاني الذي هو من موجودات لوح الاعتبار، والقسم الأوّل الذي هو من موجودات لوح الخارج، ولكننا هنا لا نريد أن ندخل في بيان ذلك الذي نحن نتبّناه، فإنّ المقصود من ذكر هذا الحديث إنّما هو الاستطراق إلى بيان مرام صاحب الكفاية في مقام الجواب على إشكال الشرط المتأخّر للواجب.

الثاني: أنّ ملاكات الأحكام كما قد تكون هي المصالح والمفاسد كذلك قد تكون هي الحسن والقبح، وباب الحسن والقبح غير باب المصلحة والمفسدة، ولذا قد يحسن ما فيه أشدّ المفاسد، أو يقبح ما فيه أشدّ المصالح، فالتجرّي قبيح في حين أنّه قد يتجرّى بترك قتل من تخيّله واجب القتل وكان في الواقع نبياً من الأنبياء، والانقياد حسن في حين أنّه قد ينقاد بقتل من تخيّله واجب القتل وهو في الواقع نبيّ من الأنبياء، والمصالح والمفاسد أمور واقعيّة خارجيّة من قبيل صحّة المزاج، وقوّة النفس، وشدّة الصبر، وكمال الإيمان ونحو ذلك، وأمّا الحسن والقبح فهو من القسم الثالث، أعني: الاعتباريّات الواقعيّة، فالعقل هو الذي ينتزع الحسن والقبح، ويعتبرهما، لكن لا من قبيل اعتبار بحر من زئبق الذي للعقل أن يتحكّم فيه كما يشاء، بل من قبيل القبليّة والبعديّة، فهو يرى التجرّي قبيحاً، والانقياد حسناً شاء أم أبى.

إذا عرفت ذلك قلنا: كأنّ صاحب الكفاية رحمته الله يقول - وإن كان في عبارته لفّ ودوران - : إنّّه لو كان ملاك الصوم عبارة عن المصلحة، استحكّم الإشكال؛ لأنّ المصلحة أمر واقعيّ ومن القسم الأوّل، ويستحيل أن يستند إلى شيء من القسم الثالث فضلاً عن القسم الثاني، فإذا كان الغسل شرطاً في المصلحة، فمعنى ذلك كون المصلحة مستندة إلى نفس الغسل الذي هو أيضاً من القسم الأوّل، وهذا معناه: تأثير المتأخّر في المتقدّم، وهو محال، ولكن بالإمكان افتراض كون ملاك

الصوم حُسناً أدركه المولى، والحسن من أمور القسم الثالث،
 فبالإمكان استناده إلى أمر من أمور القسم الثالث، وهو القبليّة،
 فيفرض: أنّ حسن الصوم مشروط بكونه واقعاً قبل الغسل، والقبليّة تنشأ من
 مقايسة العقل بين الصوم والغسل التي هي حاضرة دائماً لدى العقل، وثابتة بالفعل،
 فيصبح الشرط مقارناً في الحقيقة.

والصحيح: أنّ الشرط المتأخّر في باب المصالح والمفاسد أيضاً معقول، ولا يختصّ
 بأحكام المولى تعالى، بل يوجد أيضاً في أحكام أشخاص لا يهتمّون بالحسن والقبح
 أصلاً، فالطبيب مثلاً يأمر المريض بشرب الدواء الفلانيّ، ويقول له: إنّ شرط تأثيره أن
 تمشي بعد ذلك، أو تمتنع عن الطعام بعد ذلك أو نحو ذلك، ونحن بعد أن نفترض
 الموافقة على الأصول الموضوعيّة لكلام المحقّق الخراسانيّ رحمته الله، أو الأصول
 الموضوعيّة التي افترضناها لكلامه، فغاية ما ينتج ذلك حلّ الإشكال في الأحكام
 القائمة على أساس الحسن والقبح، وهذا لا يكفي في حلّ إشكال الشرط المتأخّر
 كظاهرة معاشة في كثير من الأحكام التي لا ريب في قيامها على أساس المصالح
 والمفاسد.

والتحقيق: أنّ الإشكال يمكن حلّه في الأحكام القائمة على أساس المصالح
 والمفاسد؛ وذلك لأنّ الإشكال نشأ من افتراض: أنّ الأمور به هو المقتضي للمصلحة
 المتوخّاة، وهي صحّة المزاج مثلاً في مثال المريض الذي يؤمر بشرب الدواء، وأنّ
 الشيء المتأخّر هو الشرط في تحقّق تلك المصلحة، فيقال: لو فرض تحقّق المصلحة
 حين المقتضي، لزم تأثير المتأخّر في المتقدم، ولو فرض تحقّقها حين الشرط، لزم
 تأثير المقتضي بعد انقضائه، وكلاهما محال، في حين أنّ هنا فرضاً آخر به ينحلّ
 الإشكال، وهو افتراض: أنّ ما فرض مقتضياً للمصلحة المتوخّاة ليس مقتضياً لذلك
 بالباشرة، بل هو يوجد أثراً معيّناً، تلك هي الحلقة المفقودة بين هذا الأمر به
 والمصلحة المتوخّاة، وذلك الأثر يبقى إلى زمان

الشرط المتأخر، فبمجموعهما تكتمل أجزاء علّة المصلحة المتوخّاة، فتحصل المصلحة، فشرب الدواء مثلاً يولّد حرارة معيّنة في الجسم، وتلك الحرارة تبقى إلى زمان المشي والامتناع عن الطعام، فتؤثّر الصّحة المزاجيّة المطلوبة، وهذا شيء مطّرد في كلّ المقتضيات التي يظهر أثرها بعد انضمام شرط متأخر يحدث عند فقدان ذلك المقتضي، فنعرف عن هذا الطريق وجود حلقة مفقودة، هي المقتضي في الحقيقة للأثر المطلوب، لا هذا الذي يسمّى بالمقتضي، وإنّما هذا موجد لذلك المقتضي، والمفروض هو الفراغ عن إمكانية بقاء الأثر بعد زوال المؤثّر، وذلك بواسطة حافظات أخرى لذلك الأثر، فإنّه لم يستشكل أحد في بقاء البناء على وضعه الذي بني عليه مدّة مديدة من الزمن بعد زوال البناء ولو بحافظيّة قوّة التجاذب مثلاً، وإنّما الإشكال في المقام من ناحية الشرط المتأخر، فيظهر بهذا البيان أنّ الشرط في الحقيقة ليس متأخراً، وإنّما الدواء أوجد مثلاً حرارة معيّنة انحفظت بعد انتهاء الدواء مثلاً بجاذبيّة البدن، أو أيّ عامل آخر، فبقيت إلى زمان الشرط المتأخر، فأثّرت أثرها، والأمر إنّما أمر بشرب الدواء طبعاً لا بتلك الحلقة المفقودة غير المحدّدة بحسب عالم الإثبات، وغير الداخلة بالمباشرة في اختيار المكلف.

هذا تصوير للمطلب معقول ومطابق للواقع الخارجي في القضايا المادّيّة المحسوسة، فليكن الأمر التعبديّ المولويّ بالصوم مع اشتراط الغسل في الليل من هذا القبيل.

الشرط المتقدّم:

وأما المقام الثالث: وهو في الشرط المتقدّم. فذكر صاحب الكفاية رحمته الله: أنّ حاله حال الشرط المتأخر، فإنّ العلّة بتمام أجزائها يجب أن تكون مقارنة للمعلول، لا متأخّرة ولا متقدّمة، فلو تقدّم بعض أجزاء العلّة ثمّ أثر بعد انقضائه، كان معنى

أقول: إنّ حلّ المطلب هو ما عرفته: من أنّه إذا تكلمنا بلحاظ ذات الواجب، فالشرط إنّما هو بمعنى تخصيص المفهوم، وإذا تكلمنا بلحاظ الملاك، فهناك حلقة مفقودة يوجدها الشرط وتبقى لكي تكمل التأثير عند اقترانه بالواجب. هذا.

والأصحاب لم يلتزموا باستحالة الشرط المتقدّم حتّى من التزم منهم باستحالة الشرط المتأخّر؛ وذلك لأوضحيّة الوجدان العرفيّ هنا في الإمكان، وكثرة أمثلته العرفيّة، ولكن في نفس الوقت يُرى: أنّ كلام المحقّق الخراسانيّ رحمته كلام برهانيّ متين، وهو: أنّ العلة بكلّ أجزائها كما لا يجوز تأخّرها عن المعلول كذلك لا يجوز تقدّمها عليه، ولهذا صار المحقّق الإصفهانيّ رحمته وتبعه السيّد الأستاذ - دامت بركاته - بصدد الجمع بين هذا الوجدان وذاك البرهان بدعوى: أنّ الشرط ليس دائماً مؤثراً، فهو على قسمين: شرط مؤثّر، وشرط غير مؤثّر، وهي المقدمات الإعداديّة، والمستحيل تقدّمه إنّما هو الأوّل دون الثاني، فقد ذكر المحقّق الإصفهانيّ رحمته: أنّ الشرط قد يكون متممّاً لفاعليّة الفاعل، أو قابليّة القابل، وهذا ما يسمّى بالشرط المؤثّر، ولا يجوز تقدّمه، وقد لا يكون متممّاً لفاعليّة الفاعل، ولا لقابليّة القابل، وإنّما دوره هو تقريب الشيء من الامتناع نحو الإمكان، فإذا صار ممكناً ووجدت بعد ذلك علته، صار موجوداً، وهذا ما يسمّى بالمقدمات الإعداديّة، فمن يريد أن يجلس على كرسيّ بعيد عنه يخطو خطوات إلى أن يصل إلى الكرسيّ، فيجلس عليه، فهذه الخطوات شرط متقدّم في تحقّق الجلوس على الكرسيّ، لا بمعنى إضفاء قوّة على الإنسان، وتكميل لفاعليّته، بل هو صحيح قويّ

(1) راجع الكفاية، ج 1، ص 145 بحسب الطبعة المشتملة في الحاشية على تعليقات المشكينيّ.

قادر على الجلوس، ولا بمعنى جعل الكرسيّ قابلاً للجلوس عليه وتتميمه من هذه الناحية، فإنّ الكرسيّ قد صنعه النجّار بالشكل الكامل والتامّ في قابليّته، بل بمعنى: أنّ جلوسه على الكرسيّ مستحيل في حالة بعده عنه، فهذه الخطوات تقربّ الجلوس من الاستحالة إلى الإمكان، فيجلس⁽¹⁾.

أقول: إنّ هذا الكلام وإن كان مشتهراً عند الحكماء، لكنّه لا يرجع إلى محصل ما لم يرجع إلى كلامنا، فإنّه: إن أريد بتقريب الشيء من الامتناع إلى الإمكان التقريب من الامتناع الذاتيّ إلى الإمكان الذاتيّ، فمن الواضح: أنّ الممتنع بالذات كاجتماع النقيضين يستحيل أن يصبح ممكناً، فإنّه خلف كون امتناعه ذاتياً، وإن أريد به تقريبه من الامتناع الغيريّ، أي: امتناعه بعدم علّته إلى الإمكان الذي هو في مقابل الامتناع الغيريّ، فمن المعلوم: أنّ هذا لا يعقل إلاّ بتقريبه إلى علّته، وذلك بأن يكون هذا الشرط دخيلاً في علّته، فبوجوده يقترب الشيء إلى الإمكان الذي هو في مقابل الامتناع بالغير، أي: الامتناع بعدم العلة، إلاّ أنّ الكلام في معرفة كيفيّة هذا الدخول، وأنّه كيف لا يرد عليه إشكال الشرط المتقدّم، وكيف يكون دخيلاً في علة شيء متأخّر وجزءاً من تلك العلة مثلاً، مع أنّه قد انعدم وانصرم قبل ذلك الشيء المتأخّر، فقد أصبح الشرط في المقام مؤثراً، وإن أريد به ما يسمّونه بالإمكان الاستعداديّ، حيث يقال مثلاً: إنّ البيضة يمكن أن تصبح فرخ دجاجة،

(1) راجع نهاية الدراية، ج 2، ص 32 - 36 بحسب طبعة مؤسسة آل البيت، وراجع المحاضرات، ج 2، ص 305 - 306 بحسب طبعة مطبعة الآداب في النجف الأشرف.

ولا يخفى: أنّهما لم يجعلوا المقدّمة الإعداديّة قسيماً لمتّم فاعليّة الفاعل، ومتّم قابليّة القابل، بل التقسيم إلى المؤثّر والمقدّمة الإعداديّة في كلامهما تقسيم في عرض التقسيم إلى متّم فاعليّة الفاعل ومتّم قابليّة القابل.

لكن ذلك بحاجة إلى وجود استعداد خاص في البيضة، وإمكان
استعدادي، وهذا الإمكان الاستعدادي والتهيؤ يخلق في البيضة
بإعطاء درجة من الحرارة والدفء لها ونحو ذلك، ففيما نحن فيه يفترض: أنّ الشرط
المتقدّم يعطي للشيء الإمكان الاستعدادي لإيجاد المصلحة خارجاً، قلنا: إنّ هذا
الاستعداد والتهيؤ: إن فرض مجرد أمر اعتباري يعتبره العقل، فمن الواضح: أنّ الأمر
الاعتباري لا يمكن أن يكون دخيلاً حقيقةً في إيجاد شيء خارجي وهو المصلحة، وإن
فرض أمراً حقيقياً وحالة خارجية تنشأ في البيضة مثلاً، وتبقى إلى أن يأتي باقي
أجزاء العلة، فهذا - في الحقيقة - شرط مقارن، وهذا هو الحلقة المفقودة التي
بيّناها، سمّيت بالإمكان الاستعدادي، فرجع ذلك إلى كلامنا، ولا نزاع في التسمية.

تقسيمات الواجب

- المطلق والمشروط.
- المعلق والمنجز.
- النفسي والغيري.

الواجب المطلق والمشروط

من تقسيمات الواجب: تقسيمه إلى مطلق ومشروط، فالحجّ مثلا مشروط بالاستطاعة، ومطلق بلحاظ زوال الشمس، وصلاة الظهر بالعكس.

وقد وقع النزاع في إمكان الواجب المشروط عقلا: تارةً بلحاظ عالم الثبوت، أي: بلحاظ الوجوب، وهو في ذهن المولى بقطع النظر عن كيفية إبرازه وإنشائه، وأخرى بلحاظ عالم الإثبات، أي: بلحاظ إبراز الحكم وإنشائه، حيث يقال: إنّه لا يمكن رجوع القيد إلى الهيئة، بل لابدّ من رجوعه إلى المادّة.

فيقع الكلام في مقامين:

الإشكال بلحاظ عالم الثبوت:

المقام الأوّل: في تتبّع الوجوب في عالم نفس المولى قبل أن يحركّ به لسانه؛ لنرى أنّه هل يعقل الواجب المشروط في هذا المقام، أو لا؟

وفي هذا المقام توجد عندنا ثلاث مراحل:

- 1 - مرحلة الملاك.
- 2 - مرحلة الإرادة والشوق القائم في نفس المولى.
- 3 - مرحلة الجعل والتشريع.

فلنتبّع كلّ مرحلة من هذه المراحل؛ لنرى في أيّ واحدة منها أنّ
المشروطيّة أمرٌ معقول، أو لا؟

أمّا المرحلة الأولى: وهي مرحلة الملاك، فلا إشكال في معقوليّة كونه مشروطاً؛ فإنّ
الملاك عبارة أخرى عن الاحتياج، ومن الواضح: أنّ الإنسان قد يكون محتاجاً إلى
شيء مطلقاً من ناحية شيء آخر، أي: غير منوط به، كاحتياجه إلى الهواء مطلقاً من
ناحية الشتاء أو الصيف مثلاً، أي: غير منوط بمجيء الشتاء أو الصيف، وقد يكون
محتاجاً إليه منوطاً بشيء آخر ومقيّداً به، كاحتياجه إلى النار منوطاً بالشتاء وبرودة
الهواء، فالأوّل هو المطلق، والثاني هو المشروط.

وأمّا المرحلة الثانية: وهي الإرادة والشوق، فلا إشكال ولا ريب في الجملة في أنّ
إرادة الشيء قد تكون منوطة بشيء آخر، وقد لا تكون منوطة به، فمثلاً إرادة الطعام
والماء غير منوطة بالمرض، بينما إرادة الدواء منوطة بالمرض، وإنّما الكلام والنزاع في
تكيف هذه الإرادة المنوطة بعد الفراغ عن أصل وجودها، فهناك نظريّات وتخريجات
لتفسير ذلك:

النظريّة الأولى: هي النظريّة المنسوبة إلى تقرير الشيخ الأعظم رحمته (1)، وتظهر من
المحقّق الخراسانيّ رحمته (2) والسيد الأستاذ - دامت بركاته - (3) متابعته، وهي: أنّ
الإرادتين كلناهما فعليّة، وإنّما الفرق في متعلّق الإرادة، فالقيد راجع إلى المراد،
فالإنسان يريد الطعام مطلقاً لكنّه يريد الدواء المقيّد بكونه في حال المرض، ولا يريد
الدواء المطلق.

(1) رأيتها في كتاب المحاضرات للفيّاض، ج 2، ص 324 بحسب طبعة مطبعة الآداب في النجف
الأشرف، وفي غيره أيضاً.

(2) لم أرها في الكفاية.

(3) راجع المحاضرات للفيّاض، المصدر السابق الذكر، ص 325، وراجع أيضاً أجود التقريرات، ج 1،
الطبعة المشتملة على تعليق السيّد الخوئيّ رحمته، ص 325، تحت الخطّ.

وهنا يأتي إشكال وهو: أنه لو كان القيد راجعاً إلى المراد للزم تحصيله، كما هو الحال في كلّ قيود الواجب، فإرادة الشيء سواء كانت تكوينية أو تشريعية تسري - لا محالة - إلى كلّ قيود ذلك المراد، فلا بدّ للإنسان أن تسري إرادته التكوينية إلى تمريض نفسه لكي يشرب الدواء في حال المرض، ولا بدّ أن تسري الإرادة التشريعية للكفارة إلى الإفطار لكي يكفر العبد.

فيجاب على هذا الإشكال بأنّ هذا القيد قد أخذ على نحو لا يعقل الإلزام به من قبل تلك الإرادة، بخلاف سائر قيود الواجب؛ وذلك لأنّ القيد إنّما هو الوجود الاتفاقي للمرض أو الاستطاعة، أي: الوجود غير المحرّك إليه من قبل نفس هذه الإرادة، وحينئذ تستحيل محرّكية هذه الإرادة نحوه؛ إذ بمجرد تحريكها نحوه تخرج عن كونه مصداقاً للقيد الدخيل في الواجب.

وهذه النظرية - كما ترى - خلاف الإلهام الفطريّ للإنسان في المسألة الحاكم بأنّ إرادة شرب الماء فعلية، وإرادة شرب الدواء غير فعلية، ومشروطة بنحو من الأنحاء الغامضة التي نريد أن نحللها في هذا البحث.

وبكلمة أخرى: إنّ الإلهام الفطريّ يرى إجمالاً رجوع القيد إلى الإرادة، فما هو السبب لصاحب هذه النظرية في صرفه كلّ القيود من طرف الإرادة إلى المراد والمتعلّق؟!

الذي يتحصّل من كلماتهم الاستناد في ذلك إلى وجدان، وإلى برهان.

أمّا الوجدان، فيفترض أنّ هذا المطلب العجيب مطابق للوجدان، بتقريب: أنّ المولى إذا التفت إلى نفسه بالنسبة لشيء: فإنّما أن يريده، أو لا يريده، فإن لم يرده خرج عن محلّ البحث طبعاً؛ فإنّنا نتكلّم فيما يريده المولى؛ لنرى أنّ الإرادة مشروطة أو مطلقة، وأمّا ما لا يريده، فلا نتكلّم عنه، وإن أرادته فقد افترضنا منذ البدء أنّ الإرادة وجدت، فمن الخلف كونها مشروطة، وإنّما هي متعلّقة تارةً بشيء

على الإطلاق، وأخرى بشيء على تقدير وجود شيء اتّفاقاً، ومن غير ناحية هذه الإرادة.

وهذا البيان لو تمّ فالأولى تسميته بالبرهان، لا الوجدان، وإن عبّروا عنه بالوجدان(1). وعلى أيّ حال، فهذا البيان ليس إلّا تلاعباً بالألفاظ؛ فإنّه إن أُريد بكلمة الإرادة الإرادة المطلقة وغير المنوطة، فافتراض كون صورة عدم الإرادة خارجةً

(1) لم أجد تعارف تسمية هذا الوجه بالوجه الوجدانيّ. وكأنّ مقصودهم من الوجه الذي سمّوه بالوجدان - وإن فرض قصور تعبيرهم عن أداء المقصود - هو: أنّه هل تفرض وجود إرادة ولو مشروطة ومعلّقة، أو لا؟

فإن فرض عدم الإرادة نهائياً، فهذا خروج عن محلّ البحث، ولا يبقى معه موضوع للبحث، وإن فرض وجود إرادة في الجملة، قلنا: هل الإرادة فعلية قبل تحقّق الشرط، أو لا؟ فإن قيل: إنّها فعلية قبل تحقّق الشرط، كان معنى ذلك رجوع الشرط إلى المراد، لا الإرادة؛ إذ لو كانت الإرادة مشروطة بشرط، فلا معنى لفعليتها قبل فعلية شرطها، وإن قيل: إنّها ليست فعلية قبل تحقّق الشرط، فهذا خلاف الوجدان القاضي بوجود فرق نفسيّ قبل المرض بين من يبني على شرب الدواء إذا تمرّض، ومن يبني على ترك الدواء إذا تمرّض، أو على الأقلّ لا يبني على شربه إذا تمرّض.

وتسمية هذا البيان بالوجدان أنسب من البيان الذي نقل في المتن عن كلماتهم.

والواقع: أنّه يوجد في مقابل هذا الوجدان وجدان آخر حاكم بمعلّقيّة نفس إرادة شرب الدواء على المرض بوجه من الوجوه، أو قل: حاكم بوجود فارق نفسيّ في من يبني على شرب الدواء إذا تمرّض بين ما لو لم يتمرّض، وما لو تمرّض، وهذا الوجه وهو افتراض كون الشرط راجعاً للمراد لا الإرادة قد يشيع الوجدان الأوّل، ولكن الوجدان الثاني يبقى فارغاً وبلا تفسير، بينما الوجه المختار الذي يأتي في المتن يجمع بين الوجدانين.

عن محلّ البحث أوّل الكلام، بل البحث يكون في هذه الصورة لنرى: أنه عند عدم الإرادة المطلقة هل يتعقّل إرادة منوطة ومقيّدة، أو لا؟ وإن أُريد بكلمة الإرادة ما يشمل الإرادة المنوطة، فمن الصحيح ما ذكر: من أنّ صورة عدم الإرادة خارجة عن محلّ الكلام، لكننا نريد أن نفهم ما هي حقيقة الإرادة المنوطة، فهل هي ترجع إلى الإرادة المطلقة المتعلقة بمراد مقيّد، أو أنّ القيد والإناطة راجع إلى نفس الإرادة؟

وأما البرهان، فهو: أنّنا نرى أنّ إرادة الواجب تترشّح على مقدّمات وجوده قبل تحقّق ذلك الشرط، فالمولى قد خاطب بالحجّ المشروط بالاستطاعة قبل الاستطاعة، وهذا الخطاب بنفسه من مقدّمات وجود الحجّ؛ إذ على أساسه يتحرّك العبد ويحجّ، فالمولى قد ترشّحت من إرادته للحجّ إرادة لإيجاد الخطاب بالحجّ، وذلك قبل الاستطاعة. فهذا برهان على فعلية إرادة الحجّ قبل الاستطاعة؛ إذ لولا فعليتها ووجودها، فكيف ترشّحت منها الإرادة إلى إيجاد الخطاب؟!

والجواب: أنّه وإن كان لا إشكال بحسب لحاظ الموارد العرفية للواجب المشروط في أنّ المولى قد يأمر بالعمل مشروطاً، ويوجّه الأمر والخطاب قبل تحقّق الشرط حتّى لو لم يكن في ذات توجيه الخطاب الآن ملاك نفسيّ، فيقول مثلاً من الآن: «إن مرضتُ فهَيئ لي الطيب» حتّى لو لم يكن ملاك في نفس هذا الخطاب، لكن هذا لا ينحصر تفسيره في تعلق الإرادة الفعلية الآن بالجزاء، وهو تهيئة الطيب، بل يمكن تفسيره على أساس تفسير المقدمات المفوّتة الذي سيأتي شرحه في محله إن شاء الله.

فتحصّل: أنّه لا الوجدان تامّ في المقام، ولا البرهان.

بل هناك برهان على خلاف هذا المدعى، ذلك: أنّه قد مضى الإشكال على هذا

الوجه بلزوم ترشّح الإرادة إلى القيد، فكان جواب صاحب هذا الوجه عن ذلك بأننا نأخذ القيد عبارة عن الشرط بوجوده الاتّفاقيّ، وهذا الجواب - كما ترى - إنّما يقتضي أن لا يبرز المولى شوقه إلى هذا الشرط، ولا يقتضي عدم شوقه في نفسه إليه؛ فإنّه غاية ما يفرض هي: أنّ هذا الشرط إنّما يكون بوجوده غير الناشئ من محرّكيّة هذا الشوق، وهذا إنّما يمنع من إبراز الشوق، وأمّا أصل الشوق، فهو موجود في نفس المولى ما دمنا نؤمن بأنّ الشوق إلى شيء يستتبع الشوق إلى مقدّمته، ولا يستطيع المولى أن يكبس نفسه.

هذا في الإرادة التشريعيّة، وأمّا في الإرادة التكوينيّة، فأيضاً نقول: إنّ غاية ما تقتضيه شرطية الوجود الاتّفاقيّ للقيد أن لا يكون شوقه إلى القيد محرّكاً له نحوه، لا أن لا يتحقّق الشوق إليه، اللهم إلاّ أن يفرض: أنّ الشرط إنّما هو خصوص ذلك الوجود من القيد الذي لم يتعلّق به الشوق التكوينيّ، أو التشريعيّ، إلاّ أنّ هذا معناه شرطية مستحيلة؛ لأنّ انفكاك الاشتياق إلى الشيء من الاشتياق إلى مقدّمته محال.

فقد تحصّل: أنّ هذه النظريّة الأولى غير صحيحة.

النظريّة الثانية: نظريّة المحقّق العراقيّ رحمته (1)، وهي: أنّ الإرادة المشروطة كالإرادة المطلقة فعليّة من أوّل الأمر، كما هو الحال على النظريّة الأولى، ولكنّها تختلف عن النظريّة الأولى في أنّ النظريّة الأولى كانت تفترض: أنّ الإرادة مطلقة دائماً، ولهذا تكون فعليّة، غاية ما هناك أنّها: تارة تتعلّق بشيء مطلق، وأخرى

(1) راجع المقالات، ج 1، ص 310 بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلاميّ، ونهاية الأفكار ج 1، ص 298 - 299 بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم.

تتعلّق بشيء منوط ومقيّد بوجود شيء اتّفاقيّ، لكن هذه النظريّة تفترض: أنّ الإرادة المشروطة ليست مطلقة، وأنّ الشرط راجع إلى نفس الإرادة، ولكن إنّما تصبح الإرادة فعليّة لأنّ شرطها فعليّ؛ وذلك لأنّ الشرط ليس هو الوجود الخارجيّ للشيء، وإنّما هو الوجود الذهنيّ للشيء، فالمولى يريد أن يشرب عبده الماء إذا عطش، وهذا معناه: أنّ إرادة الشرب مشروطة بالعطش، لكن لا بالوجود الخارجيّ للعطش، بل بالوجود اللحاطيّ له، والوجود اللحاطيّ ثابت قبل العطش، ولذا تكون الإرادة فعليّة من أوّل الأمر، وإنّما لا تترشّح هذه الإرادة إلى القيد وهو العطش؛ لأنّ من النتائج التكوينيّة لإناطة الإرادة بلحاط شيء كون فاعليّة تلك الإرادة منوطة بتحقيق ذلك الشيء خارجاً، فلا يجب إيجاد ذلك الشيء من قبل تلك الإرادة.

والبرهان على كون الشرط بوجوده اللحاطيّ دخيلاً في الإرادة، لا بوجوده الخارجيّ: أنّ الإرادة من موجودات عالم النفس المجرّدة، فيستحيل أن يؤثّر فيه الوجود الخارجيّ، وإنّما الذي يؤثّر فيه هو الوجود اللحاطيّ الذي هو أيضاً من موجودات عالم النفس.

وكأنّه أريد بهذه النظريّة أن يُشبع ضمناً الوجدان القائل بارتباط نفس الإرادة بالشرط بوجه من الوجوه، ففرض: أنّه مرتبط بوجوده اللحاطيّ.

أقول: إنّ البرهان الذي ذكر على هذه النظريّة غير صحيح؛ إذ كما أنّ فرض فيه: أنّ الأمر دائر بين كون الشيء بوجوده الخارجيّ دخيلاً في الإرادة، أو كونه بوجوده اللحاطيّ دخيلاً، وحيث إنّ الأوّل محال، فتعيّن الثاني، في حين أنّ هناك شقاً ثالثاً، وهو أن يكون الدخيل هو التصديق بوجوده الخارجيّ الذي هو أيضاً من موجودات عالم النفس، كاللحاط والتصوّر.

وأصل هذه النظريّة خلاف الوجدان؛ لأنّ الوجدان قاض بأنّ مجرد لحاظ

العطش من المرتوي لا يحدث في نفسه شوقاً إلى الماء فعلاً؛ لأنّ الشوق - بحسب تركيب الإنسان - إنّما ينشأ من ملائمة قوّة من قواه، وحاجة من حاجاته النفسيّة لشيء يكمله، ويجبر نقصه الذي يحسّ به، والمرتوي بالفعل لا يناسب قواه شرب الماء، بل قد يكون مضرّاً بحاله، والشوق فرع الملائمة حقيقة، لا تصوّر الملائمة⁽¹⁾.

النظريّة الثالثة: نظريّة المحقّق النائيني رحمته، وهي: أنّ وجود الإرادة المشروطة كالمطلقة فعليّ من أوّل الأمر، كما هو الحال على النظريّتين السابقتين، إلّا أنّ وجود الإرادة المشروطة عبارة عن وجود إرادة معلّقة، بينما وجود الإرادة

(1) وبكلمة أخرى: هل يقصد المحقّق العراقي دخل مجرد الوجود اللحظيّ التصوّريّ للمرض مثلاً في الشوق إلى ذات شرب الدواء، فبمجرّده يصبح الشوق إلى الدواء فعليّاً، ولكن فاعليّته بتحريكه نحو الشرب تتأخّر لحين التصديق بالمرض، أو يقصد دخل مجرد الوجود اللحظيّ التصوّريّ للمرض في الشوق، لا إلى ذات شرب الدواء، بل إلى شربه على تقدير المرض، أو يقصد دخل الوجود اللحظيّ التصديقيّ للمرض بالعلم الحصوليّ أو الحضوريّ في الشوق إلى شرب الدواء؟

فإن قصد الأوّل، فهو خلاف الوجدان القاضي بأنّ مجرد لحاظ الشرط تصوّراً كالمرض أو العطش لا يخلق الشوق إلى الجزء من شرب الدواء أو الماء، وأنّ التفكيك بين فعليّة الشوق وفاعليّته مع القدرة على تحصيل المشتاق إليه أمر غير معقول.

وإن قصد الثاني، رجع إلى إرجاع القيد إلى المراد الذي فرغنا وفرغ هو عن بطلانه.

وإن قصد الثالث كما هو المفهوم من نهاية الأفكار، بل والمقالات، كان هذا المقدار من البيان عاجزاً عن تفسير الوجدان الحاكم بالفرق النفسيّ بين من لم يتمرّض ويعلم أنّه لا يتمرّض أبداً، أو يحتمل ذلك، ولكّنه بان على شرب الدواء لو تمرّض، ومن لم يتمرّض ويعلم أنّه لا يتمرّض، أو يحتمل ذلك، ولكّنه بان على عدم شرب الدواء حتّى على تقدير المرض، أو غير بان على أحد الطرفين.

المطلقة عبارة عن وجود إرادة فعلية وغير معلقة، فالوجود فعليّ في كليهما، لكن الموجود بهذا الوجود في المشروطة معلق ومنوط، وفي المطلقة غير معلق وغير منوط⁽¹⁾، وهذا نظير الاعتباريات والوجودات الذهنية، فالإنسان قد يتصوّر الآن نزول مطر في هذا الآن، وقد يتصوّر الآن نزول مطر على تقدير برد الهواء، فوجود المطر الذهنيّ في كليهما فعليّ، لكن الموجود بهذا الوجود في الأوّل مطر فعليّ، وفي الثاني مطر معلق على تقدير برد الهواء⁽²⁾.

(1) راجع أجود التقريرات، ج 1، ص 137 - 140 بحسب الطبعة المشتملة على تعليق السيّد الخونيّ ، وفوائد الأصول، ج 1، ص 189 - 191 بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم.

وقد حمل الشيخ النائينيّ - على ما في التقريرين - كلام الشيخ الأنصاريّ وغيره على ما يقوله هو .

(2) التنظير بالاعتباريات لم يرد لا في أجود التقريرات، ولا في فوائد الأصول، وكأنّ هذا توجيه وتفسير من قبل أستاذنا الشهيد لتوضيح أو تقريب كلام الشيخ النائينيّ .

وكأنّ حاصل كلام الشيخ النائينيّ التفكيك بين وجود الإرادة وذات الإرادة، أو الماهية الموجودة بهذا الوجود، فوجودها فعليّ، لكن هويّة الإرادة الموجودة بهذا الوجود تارةً هي إرادة مطلقة، وأُخرى هي إرادة مقيّدة ومعلّقة.

والجواب: أنّ الإطلاق والتقييد، أو قل: إنّ الفعلية والتعليق بلحاظ كلّ ماهية إنّما هما بيان لحال وجودها، أمّا ذات الماهية فليست هي إلّا حدّاً عدمياً للوجود، لا يتصوّر فيه إطلاق أو فعلية تارةً، وتقييد أو تعليق أُخرى.

وبكلمة أُخرى: إنّ فعلية الماهية عبارة أُخرى عن وجودها، فلا معنى لتقسيم الماهية الموجودة إلى فعلية ومعلّقة، وإنّما الماهية تارةً تكون موجودة، وأُخرى لا تكون موجودة.

أقول: إنَّ هذه النظريَّة أيضاً غير صحيحة، فإنَّ الوجود عين الموجود، فلا معنى لافتراضه فعلياً، وافترض الموجود تعليقياً، وقياسه بالوجود الاعتباريِّ والذهنيِّ قياس مع الفارق، وتوضيحه: أنَّ الوجود تارةً يكون حقيقياً كوجود المطر خارجاً، وأخرى اعتبارياً وعنوانياً ومسامحياً كوجود المطر في الذهن، فإنَّ هذا ليس وجوداً حقيقياً للمطر، وقد يكون وجود واحد بالقياس إلى شيء حقيقياً، وبالقياس إلى شيء آخر اعتبارياً ومسامحياً، فوجود المطر في ذهننا وجود حقيقيِّ وبالحمل الشائع لأمر ذهنيِّ، ووجود مسامحيِّ وعنوانيِّ للمطر. والوجود الحقيقيُّ لكلِّ شيء هو عين الموجود بذلك الوجود، فيستحيل أن يكون أحدهما معلِّقاً والآخر فعلياً، فمثلاً لا يمكن أن يكون الوجود الحقيقيُّ للمطر فعلياً والموجود تعليقياً.

نعم، الوجود المسامحيُّ للشيء ليس عين الشيء، فيمكن فيه ذلك، ولذا أمكن كون وجود المطر الذهنيِّ فعلياً في حين أنَّ المطر الذي فرض هذا وجوداً مسامحياً له مطر تعليقيِّ.

وأما فيما نحن فيه، فحيث إنَّنا نتكلَّم عن واقع انقذاح الشوق في عالم النفس الذي هو الوجود الحقيقيُّ للإرادة، فيستحيل أن يكون الوجود الحقيقيُّ لها فعلياً والإرادة معلِّقة.

والصحيح في جميع موارد الإرادة المشروطة: أنَّه توجد عندنا - في الحقيقة - إرادتان:

الأولى: إرادة نفس ذلك الفعل المفروض وجود شرط بالنسبة له، وهو شرب الماء مثلاً المشروط بالعطش، وهذه الإرادة ليست فعليَّة قبل وجود الشرط في وجدان الشخص، وإنَّما تتحقَّق بوجود الشرط في وجدانه، وذلك: إمَّا بأن يحضر نفس الشرط لديه إن كان من الموجودات الحضورية لدى نفس المرید، أو بأن

يحضر التصديق بوجوده لديه، وهذه الإرادة يستحيل أن تكون موجودة قبل ذلك؛ لما قلنا: من أن الشوق إلى شيء إنما يحصل عند ملائمة قوة من قواه إلى ذلك الشيء، والإحساس بالحاجة إليه.

الثانية: إرادة مطلقة وفعليّة قبل وجود الشرط، أو التصديق به، وهذه الإرادة غير متعلّقة بنفس ذلك الفعل كشرب الماء، وأظنّ أنّ إحساسهم الوجدانيّ إلى أنّ هناك شيئاً ما قبل وجود الشرط، وعدم التفاتهم إلى إرادة أخرى غير إرادة شرب الماء جعلهم يتخيّلون أنّ تلك الإرادة فعليّة، بينما الإرادة الفعليّة إنّما تعلّقت بعدم تحقّق المجموع من شرط الوجوب وعدم الواجب، أي: العطش وعدم شرب الماء، فهذا الاجتماع مبعوض لديه بالفعل؛ لمنافرتة لقواه، والمنافرة فعليّة، فينقذ في نفسه شوق فعليّ نحو أن لا يقع هذا المجموع المركّب، وهذه الإرادة الفعليّة غير إرادة شرب الماء، ولا تبعث نحو شرب الماء، وإنّما تبعث نحو أن لا يعطش عطشاً لا يشرب معه الماء، ولذا لو علم أنّه لو صعد على السطح عطش عطشاً لا يمكنه شرب الماء معه، كان ذلك داعياً له لعدم الصعود، في حين أنّ إرادة شرب الماء لا دور لها في عدم الصعود، فإنّها إنّما تبعث نحو الشرب عند العطش، فلولا هذه الإرادة الأخرى التي بيّناها فما الذي يدعوه وبيعته نحو عدم الصعود؟!

وبنظرة أكثر تحليليّة يمكن أن يقال: إنّ إرادة الشرب - في الحقيقة - تطوّر للإرادة المطلقة، وهي إرادة عدم المجموع، أو قل: إرادة الجامع بين الشرب وعدم العطش، فإنّ إرادة هذا الجامع يمكن إشباعها؛ إمّا بأن لا يحدث عطش، أو يحدث ويشرب الماء، فهي ذات اقتضاء تخييريّ أوّلاً، وبعد أن تحقّق العطش اقتضت شرب الماء، فتحوّلت عن إرادة تخييريّة إلى إرادة تعيينيّة لا يمكن إشباعها إلاّ بالماء؛ لفرض فعليّة العطش.

وبانكشاف الإرادتين بهذا الشكل ينحلّ الإشكال الذي جعله أصحاب النظرية

الأولى برهاناً على كون إرادة الواجب مطلقة، وهو: أنه لو لم تكن مطلقة وثابتة قبل الشرط فكيف تبعث نحو الخطاب قبل الشرط؟

وقد أجبنا عن ذلك بجواب إجماليّ، وهو: أنه من باب المقدمات المفوّتة، وهنا يظهر تفصيله، حيث نقول: إنّ الخطاب إنّما هو بمحرّكيّة الإرادة الثانية، وهي إرادة مطلقة وفعليّة، فالتحريك نحو بعض المقدمات وإن كان برهاناً على فعليّة الإرادة وإطلاقها، لكن ليست هي إرادة الجزاء كما تخيّل، بل إرادة الجامع بين عدم الشرط ووجود الجزاء، فحيث إنّه يبغض عطشاً لا ماء معه، ويرى أنه لو لم يوجد الخطاب الآن، فسوف يوجد عطش لا ماء معه، فلذا يوجد الخطاب الآن.

هذا تمام ما ينبغي أن يقال في المرحلة الثانية، وهي مرحلة الإرادة والشوق.

وحيئنذ فإن قلنا: إنّ الحكم في عالم الثبوت ليس له عدا مرحلتين: مرحلة الملاك، ومرحلة الإرادة والشوق، وبعد تماميّتهما يبرز المولى هذه الإرادة والشوق: إمّا بصياغة إخباريّة كقوله: (أريد كذا)، أو إنشائيّة، كقوله: (افعل كذا) لم يبقَ بحث آخر بلحاظ عالم الثبوت ونفس المولى، وهذا الإبراز الذي لا يكون الاختلاف فيه من ناحية الإنشائيّة أو الإخباريّة إلّا مجرد تفتّات في التعبير يكشف بالدلالة المطابقية عن الإرادة المشروطة لنفس الفعل، وبالالتزام عن الإرادة المطلقة للجامع بين الفعل وعدم الشرط، وحيث إنّ العقل ينتزع من الخطاب الباعثيّة والمحرّكيّة لأجل كشفه عن إرادة المولى، وقد فرضنا هنا إرادتين: مطلقة ومشروطة، فالعقل ينتزع هنا باعثيتين: مطلقة ومشروطة⁽¹⁾.

1)

(قد يقال: لو فرض في الواجب المشروط تعلّق الإرادة بالجامع بين عدم الشرط ووجود المشروط،



إذن لا يمكن إجراء البراءة عن الواجب عند الشكّ في تحقّق الشرط

هذا تمام تصوير المطلب بناءً على عدم تصوّر مرحلة ثالثة في مقام الثبوت.

وأما المرحلة الثالثة: وهي مرحلة الجعل والاعتبار لو قلنا بوجود مرحلة من هذا القبيل، بدعوى: أنّه وإن لم يكن لها أثر؛ لأنّ تمام الأثر إنّما هو لعالم الملاك والإرادة مع تصدّي المولى لتحصيلهما وإبرازهما، إلّا أنّ هذه المرحلة تكون وفق الصياغات العقلانيّة للعلاقات بين الموالى والمكلّفين، فإذا افترضنا مثل هذه المرحلة كما هو كذلك عرفاً في القضايا المجعولة بنحو تقنين القوانين والقضايا الحقيقيّة، فهل القيد يكون قيداً لنفس الإلزام، أو للواجب؟

فلو افترضنا الجزم بعدم كلّ هذه الاحتمالات السّنة، فلا محيص عن عدم جريان البراءة، إلّا أنّه فرض لا واقع له.

وخلاصة الكلام في حلّ الإشكال في الشروط المقدورة بناءً على إنكار مرحلة الجعل هي: أنّ الإشكال ينحلّ بإحدى نكتتين:

1 - افتراض: أنّ رغبة المولى إلى عدم مُلزميّة العبد توجب سقوط الإلزام العقليّ حقيقةً.

وهذا عندنا صحيح، ونرى: أنّ هذا هو روح تفسير جواز الارتكاب في المكروهات، والترك في المستحبّات.

2 - افتراض: كون المشتاق إليه الفرد الاتّفاقيّ.

وهاتان النكتتان: تارةً نحلّ بإحداهما إشكال البراءة مباشرة، وأخرى نحلّ إشكال البراءة بسلب الشرط بحسب عالم الملاك والشوق عن كونه شرطاً للوجوب، وجعله شرطاً للواجب، أو إسقاطه عن الشرطيّة رأساً، فيأتي إشكال آخر وهو: أنّه إذن لماذا صار الوجوب بحسب عالم الإثبات ومقدار مطالبة المولى مشروطاً؟! ويكون دور هاتين النكتتين حلّ هذا الإشكال.

الصحيح هو الأوّل. والبرهان على ذلك يتمّ على أساس الالتفات إلى أمر، وهو: أنّ ما يكون قيداً في الواجب ولا يكون قيداً للوجوب لا بدّ من كونه محرّكاً نحوه بذاك الوجوب؛ لأنّ فرض كونه قيداً للواجب لا للوجوب هو فرض كونه الوجوب فعليّاً قبل ذلك القيد، وفرض فعليّة الوجوب هو فرض فاعليّته، فهو يحرك قبل تحقّق القيد نحو المقيّد، وبالتالي يحرك نحو القيد لا محالة، حيث إنّ المقيّد لا يتحقّق إلاّ بتحقّق القيد، وافتراض التحريك نحو المقيّد من دون كون ذلك تحريكاً نحوه أمر غير معقول؛ إذ المقيّد لا يتفوّم ولا يوجد خارجاً إلاّ بقيدته، فينبغي افتراض استحالة ذلك أصلاً موضوعيّاً، والكلام على ضوئه في بيان الضابط في القيود التي يمكن سحبها من الوجوب إلى الواجب، والقيود التي لا يمكن فيها ذلك، فنقول بعد افتراض ذلك الأصل الموضوعيّ:

إنّ القيود - كما عرفنا في ما سبق - على قسمين:

الأوّل: ما يكون دخيلاً في فعليّة اتّصاف الشيء بالمصلحة، كدخول برودة الهواء في اتّصاف إشعال النار بالمصلحة.

والثاني: ما يكون دخيلاً في ترتّب المصلحة على الشيء خارجاً بعد فرض فعليّة الاتّصاف سابقاً، كدخول سدّ الأبواب والمنافذ في ترتّب الدفء على إشعال النار:

أمّا القسم الأوّل: فهي تارة تكون اختياريّة، وأقصد بذلك ما يعقل الإلزام بها من قبل المولى، وأخرى تكون غير اختياريّة، وأقصد بذلك ما لا يعقل الإلزام بها من قبل المولى، سواء كان ذلك لأجل خروجه عن قدرة المكلف، أو لأجل كون الدخيل خصوص الحصة التي تتحقّق صدفةً واتّفاقاً:

أمّا ما يكون اختياريّاً، فلا يعقل سحب القيد فيه من الوجوب إلى الواجب؛ إذ بذلك يصبح الوجوب محرّكاً نحوه على ما أسّسناه من الأصل الموضوعيّ، بينما

لا مقتضي للتحريك نحوه؛ لأنّ هذا القيد ليس محصّلاً للمصلحة الفعلية، وموجباً لترتبها خارجاً حتّى يحرك نحوه، وإنّما هو دخيل في اتّصاف الفعل بالمصلحة، وأيّ اهتمام للمولى باتّصاف الفعل بالمصلحة وعدمه؟!

وأما ما لا يكون اختياريّاً، فأيضاً لا يعقل سحب التقييد به من الوجوب إلى الواجب؛ إذ بذلك يصبح الوجوب محرّكاً نحوه بحسب ما مضى، بينما لا يصحّ هنا التحريك نحوه لعدم المقتضي بنفس البيان الذي عرفت في الاختياريّ، ولوجود المانع، وهو لزوم التحريك نحو غير الاختياريّ.

فتحصّل: أنّ قيود الاتّصاف مطلقاً يجب أن تؤخذ قيوداً في الوجوب.

نعم، بعد فرض أخذها قيوداً في الوجوب لا مانع من أخذها قيداً في الواجب أيضاً لو كانت دخيلة في ترتّب المصلحة أيضاً، فمثلاً قد يفرض: أنّ الاستطاعة التي هي قيد الوجوب يكون لاقتران الحجّ بها دخل في ترتّب المصلحة، بحيث لو استطاع وترك الحجّ إلى أن فاتت الاستطاعة، فحجّ متسكّعاً، لم يقبل حجّه، فيوجب المولى على المستطيع الحجّ المقترن بالاستطاعة، ولا بأس بجعل ذلك قيداً في الواجب؛ لوجود المقتضي لذلك وعدم المانع، أمّا المقتضي، فلما فرضنا من عدم ترتّب المصلحة، إلّا على الحصّة المقرّونة، وأمّا عدم المانع، فلأنّه حتّى فيما إذا كان القيد أمراً غير اختياريّ لا يلزم من أخذه في الواجب بعد أن كان المفروض أخذه في الوجوب التحريك نحو غير المقدور؛ لأنّ فرض فعلية الوجوب فرض فعلية القيد خارجاً وإن كان غير مقدور، ومعه لا تحريك نحوه، فإنّ التحريك نحو المقيّد الذي وجد قيده خارجاً إنّما هو تحريك نحو ذات المقيّد والتقيّد، لا القيد، وذات المقيّد والتقيّد كلاهما اختياريّ في المقام.

وأما القسم الثاني: وهي قيود ترتّب المصلحة، فهي أيضاً: إمّا اختياريّة، أو غير اختياريّة.

أمّا الاختياريّ منها فيؤخذ قيداً في الواجب، ويطلق الوجوب من ناحيته؛ لأنّ المقتضي موجود، وهو الدخّل في وجود المصلحة بعد فرض فعليّتها، والمانع مفقود، وهو لزوم التحريك نحو أمر غير اختياريّ، لأنّنا فرضنا: أنّه اختياريّ.

وأمّا غير الاختياريّ منها، كما لو كان طلوع الفجر قيداً في ترتّب المصلحة على الصوم، لا في اتّصاف الصوم بالمصلحة، فلا يعقل سحبه من دائرة الوجوب، وأخذه محضاً في دائرة الواجب، بل لابدّ مضافاً إلى أخذه في دائرة الواجب من أخذه في دائرة الوجوب، ولا يعقل إطلاق الوجوب، لا لعدم المقتضي، فلو أمكن للمولى جعل الوجوب المطلق لجعله؛ لكون القيد دخيلاً في ترتّب المصلحة الفعلية، بل لوجود المانع، وهو أنّ الوجوب لو كان مطلقاً، كان محرّكاً بالفعل نحو المقيّد حتّى في حالات عدم وجود القيد، وهذا تحريك نحو أمر غير اختياريّ.

فتحصّل: أنّ قيد الاتّصاف مطلقاً، وقيد الترتّب إذا كان غير اختياريّ لابدّ من أخذه قيداً في الوجوب.

نعم، نستثني من ذلك من قيود الاتّصاف حالة واحدة، وهي ما لو أحرز المولى بنفسه تحقّق القيد بنحو القضية الخارجية في حقّ كلّ المكلّفين بهذا التكليف، فعلم مثلا أنّ الفلك يتحرّك، وأنّ الفجر سوف يطلع قبل أن تقوم القيامة، فحينئذ لا بأس بعدم تقييد الوجوب بهذا القيد، فإنّه مع ضمان وجود القيد يكون المقيّد به اختياريّاً حتّى لو كان القيد غير اختياريّ، فلا يلزم التحريك نحو غير المقدور.

بقيت الإشارة إلى شيء، وهي: أنّ ما تعقلناه في المرحلة الثالثة من الوجوب المشروط لا يعني المقايسة التامة لباب الأحكام بباب القضايا الحقيقية التكوينية، من قبيل (النار محرقة) كما يفهم من كلمات المحقّق النائيني رحمته الله، حيث إنّه بعد أن تعقل الواجب المشروط ذكر: أنّ الحكم في الواجب المشروط قضية شرطية حالها حال القضايا الحقيقية التكوينية، من قبيل (النار محرقة) التي مرجعها إلى قضية

شرطيّة، وهي (إن وجدت النار، فهي تحرق)، وكما أنّ تلك القضايا الحقيقيّة لها مرحلتان: مرحلة القضايا الشرطيّة، ومرحلة فعليّة الجزاء عند فعليّة الشرط، كذلك الحكم الشرعيّ له مرحلتان: مرحلة الجعل التي ترجع إلى قضية شرطيّة، ومرحلة المجعول، وهي مرحلة فعليّة الجزاء عند فعليّة الشرط⁽¹⁾.

وهذه المقايسة بين القضية الحكميّة والقضية الحقيقيّة التكوينيّة بلحاظ المرحلة الأولى صحيحة، لكن بلحاظ المرحلة الثانية غير صحيحة، فإنّ قضية (النار محرقة) لها مرحلة فعليّة، وهي مرحلة فعليّة الجزاء بفعليّة الشرط، لكن القضية الحكميّة ليست كذلك، على ما تقدّمت الإشارة إليه.

وحاصل الكلام في ذلك: أنّ الحاكم بالحكم التشريعيّ وإن كان يقدر الشرط، ويحكم على تقديره، كما هو الحال أيضاً في الحكم بقضية شرطيّة تكوينيّة، لكن مع ذلك حينما يتحقّق الشرط لا تتحقّق للجزاء فعليّة - بالدقّة - وإن كانت تتحقّق الفعليّة في القضايا الشرطيّة التكوينيّة.

والبرهان على ذلك: أنّ ما يفرض تحقّقه عند تحقّق الشرط في الحكم الفعليّ هل نسبته إلى الجعل في القضية الشرطيّة نسبة المجعول إلى الجعل، بمعنى: أنّ الجعل جعل له، أو نسبة المسبّب إلى السبب؟

فإن فرض: أنّ نسبته إليه نسبة المجعول إلى الجعل، فهذا غير معقول؛ لأنّ المجعول مع الجعل كالوجود مع الإيجاد، والوجود عين الإيجاد، بينما في المقام الجعل والاعتبار إنّما هو جعل واعتبار للقضية الشرطيّة، لا للجزاء الذي فرض القائل بوجود مرحلتين للحكم: أنّ وجوده الفعليّ بعد الجعل، وعند تحقّق الشرط.

(1) راجع أجود التقارير، ج 1، ص 127 بحسب الطبعة المشتملة على تعليق السيّد الخوئيّ □ ، وفوائد الأصول، ج 1، ص 175 - 177 بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم.

وبتعبير أدقّ نقول: إنّ الاعتبار النفسانيّ صفة من الصفات النفسانيّة ذات الإضافة، كالحبّ والبغض والعلم، والإضافة في هذه الصفات داخلية في حاقّ ذاتها، وليست عارضة عليها من قبيل عروض البياض على الجسم، ولذا ترى أنّ الجسم يمكن تصوّره في مرتبة ذاته بغضّ النظر عن أيّ لون من الألوان، بين ما هذه الصفات لا يمكن تصوّرها في أيّ مرتبة من المراتب بغضّ النظر عن إضافتها، والإضافة متقوّمه بالمضاف إليه، إذن فالاعتبار والجعل في أفقه متقوّم بالمضاف إليه، فالمجعوّل الحقيقيّ موجود بنفس وجود الجعل في أفق نفس الجاعل، والمعتبر الحقيقيّ موجود بنفس وجود الاعتبار في أفق نفس المعتبر، كما أنّ المعلوم الحقيقيّ، أو المحبوب، أو المبعوض الحقيقيّ موجود بنفس وجود العلم، أو الحبّ، أو البغض في نفس صاحبه، وهذا هو المسمّى بالمعلوم بالذات، والمحبوب بالذات، والمبعوض بالذات وهكذا، فإنّ فرض: أنّ المجعوّل الذي يوجد ويصبح فعليّاً عند تحقّق الشرط هو مجعوّل بالذات للجعل قد انفصل عنه، فهذا غير معقول، وإنّ فرض: أنّه المجعوّل بالعرض، إذن فلو كان أمراً حقيقيّاً فلا بدّ من افتراض سببيّة للجعل بالنسبة إليه، وهذا معناه الانتقال إلى الفرض الثاني.

وإنّ فرض: أنّ نسبه إليه نسبة المسبّب إلى السبب، لكنّ الجعل ليس سبباً كافياً له، بل هو مع حدوث الشرط خارجاً سبب كافٍ لتحقّق المجعوّل وفعليّته، فهذا أيضاً غير صحيح؛ لأنّ هذا المسبّب: إمّا أن يدعى كونه موجوداً خارجياً، أو يدعى كونه موجوداً نفسياً في نفس المولى، وكلاهما باطل.

أمّا الأوّل، فلو صوح: أنّ الأحكام الشرعيّة ليست من الموجودات الخارجيّة، وأمّا الثاني، فلائّه لا يعقل وجود شيء في نفس الجاعل تبعاً لوجود الشرط خارجاً وهو الاستطاعة مثلاً، بحيث سواء علم المولى بتحقّق هذا الشرط أو لا سيكون نفس تحقّقه خارجاً موجباً لوجود الجزاء في نفسه بالفعل.

فتحصّل: أنّ الشقوق كلّها باطلة، إذن فالحكم المجعول والمعتبر ليس له وجود إلاّ نفس وجوده في أفق النفس والاعتبار عند الجعل على نحو القضيّة الشرطيّة.

نعم، فاعليّة هذا الحكم ومحرّكيّته لا تكون إلاّ عند فعليّة الشرط وانطباقه على شخص معيّن، فوجوب الحجّ على المستطيع يستحيل أن يحرك الفقراء مثلا ماداموا فقراء.

نعم، لا بأس بأن يقال بوجود مجعول عند تحقّق الشرط مسامحة؛ حيث إنّ المولى كأنّه يتصوّر عند الجعل مجعولا خارجيّاً في زمان تحقّق الشرط، ويجعله على تقدير تحقّق الشرط، وهذه وإن كانت نظرة غير واقعيّة لكنها تصوير عرفيّ يجري عليه العقلاء، ويتطابق عليه الفهم العرفيّ؛ حيث إنّ المجعول والمعتبر حينما يرى بالنظرة الفنائيّة كأنّه يرى خارجيّاً، ومع هذه النظرة انساق المحقّق النائيّ ﷺ، فادّعى وجود مرحلتين: مرحلة الجعل، ومرحلة فعليّة المجعول، فنحن لا ننكر تعدّد الجعل والمجعول بالنظرة العرفيّة، وإنّما ننكر ذلك بالنظرة الدقيّة، ويترتّب على إنكاره بالنظرة الدقيّة حلّ إشكال الشرط المتأخّر بلحاظ المجعول كما مضى، ويترتّب على قبوله بالنظرة العرفيّة صحّة استصحاب بقاء المجعول في موارد الشكّ في بقاء الحكم كما يأتي - إن شاء الله - في محلّه.

الإشكال بلحاظ عالم الإثبات:

المقام الثاني: في إشكال رجوع القيد إلى الوجوب بلحاظ عالم الإثبات.

وهذا الإشكال إنّما يكون فيما إذا أفيد الوجوب بمثل صيغة الأمر، لا بمفهوم اسميّ، كما لو قال: «وجوب الحجّ مشروط بالاستطاعة»، فإنّ الإشكال يكون من ناحية أنّ الوجوب مفاد الهيئة التي يعتبر معناها من المعاني الحرفيّة والنسب، وليست المعاني الحرفيّة والنسب قابلة للتقييد، فلا بدّ من إرجاع القيد إلى شيء

آخر غير الهيئته، ومن هنا تأتي فكرة إرجاع القيد إلى الواجب.

والاستشكال في قابليّة المعنى الحرفيّ للتقييد له تقريبان نذكرهما في المقام منبّهين قبل ذلك إلى أنّ كلامنا هنا إنّما هو في تقييد النسبة التامة⁽¹⁾، وأمّا النسبة الناقصة فقد عرفت فيما مضى أنّها نسبة تحليليّة، فلا وجود حقيقيّ لها في الذهن حتّى تقبل التقييد، وإنّما الموجود في الذهن هو المفهوم الاسميّ.

التقريب الأوّل: أنّ المعنى الحرفيّ جزئيّ، ويكون الحرف موضوعاً للنسب الجزئيّة على حدّ الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، والجزئيّ الحقيقيّ لا يقبل التقييد، وإنّما قبول التقييد شأن المفاهيم الكلّيّة.

وتحقيق حال هذا التقريب مرتبط - في الحقيقة - بمعرفة ما يُبنى من الجزئيّة للمعنى الحرفيّ، ويختلف أسلوب البحث فيه باختلاف المعاني المختلفة لجزئيّة المعنى الحرفيّ، ونحن هنا نتكلّم على المبنى الذي اخترناه في بحث المعاني الحرفيّة في جزئيّة المعنى الحرفيّ، فقد اخترنا هناك جزئيّة المعنى الحرفيّ بمعنى جزئيّة ما وضع له الحرف من النسبة في مقابل طرفيها، لا الجزئيّة على الإطلاق وفي مقابل كلّ شيء، حيث قلنا: إنّ النسب تختلف وتباين باختلاف الطرفين في كلّ نسبة؛ لتقوم كلّ نسبة بطرفيها، فلا يعقل انتزاع جامع بينها يكون هو المعنى

(1) يقصد □ بالنسبة التامة والناقصة في المقام: النسبة التي لا توحد الطرفين المستقلين، كما في النسبة الظرفيّة بين زيد والمسجد في قولنا: «زيد في المسجد»، والنسبة التي توحدهما وتخلق منهما حصّة واحدة لمعنى استقلاليّ واحد كما في نسبة الإضافة في قولنا: «غلام زيد»، فلا يعترض بأنّ نسبة الظرفيّة في المثال الآتي في المتن، وهو (زيد في المسجد) ليست تامة، لأنّ صحّة السكوت لم تنشأ منها، بل نشأت من النسبة الخبريّة بين (زيد) و(في المسجد).

الحرفي؛ لأنّه إن انتزعا الجامع بين النسب بتجريدّها عن طرفيها، كان معنى ذلك انتزاع الجامع بينها بتجريدّها عن حقيقتها وماهيّتها؛ لأنّ قوام ماهيّتها وذاتها إنّما هو بطرفيها، وهذا غير معقول، وإن انتزعا الجامع بينها من دون تجريدّها عن طرفيها، فهذا أيضاً غير معقول؛ إذ هي بمالها من أطراف متباينة فيما بينها، ولا معنى لانتزاع الجامع، فإذن يستحيل انتزاع جامع بين النسب تكون نسبة كليّة يوضع لها الحرف.

وهذا كلّه لا يقتضي جزئية المعنى الحرفيّ بلحاظ سائر الجهات والقيود بحيث لا ينطبق على مصاديق كثيرة خارجاً.

وكلّ هذا شرحه وبيانه موكول إلى بحث المعنى الحرفيّ، ونأخذه هنا كأصل موضوعيّ، ومبنيّاً عليه لا يبقى مجال للإشكال في إمكانية التقييد في المقام كما هو واضح، فإنّ المعنى الحرفيّ لم يصبح جزئياً بمعنى عدم انطباقه على حصص عديدة، وعدم قابليّته للصدق على كثيرين حتّى لا يعقل تقييده بشرط من الشروط، وإنّما كان جزئياً في مقابل طرفيه فقط.

التقريب الثاني: أنّ الإطلاق والتقييد حكم من قبل المتكلّم، يحتاج إلى التوجّه إلى موضوعه، وهو ما ينصبّ عليه الإطلاق أو التقييد، بينما المعنى الحرفيّ آليّ لا استقلاليّ، فلا يمكن التوجّه إليه والالتفات نحوه تفصيلاً.

والجواب: أنّه إن أريد بالآلية المرآئية، أي: أنّه يُرى به غيره، من قبيل المرآة التي ينظر الرائي فيها إلى وجهه وهو غافل عن نفس الزجاجيّة وإن أمكنه الالتفات إلى نفس الزجاجيّة مستقلاً، وعندئذ تخرج نظرتّه عن كونها مرآئية، وكذلك في المقام يكون المفروض أن ينظر المتكلّم إلى المعنى الحرفيّ نظرة مرآئية، أي: يكون نظره الحقيقيّ إلى غيره، وإنّما ينظر إليه كمرآة إلى غيره لا أكثر، فهو غافل عن المعنى الحرفيّ بما هو معنى حرفيّ، فهذا باطل؛ إذ لا برهان على لزوم كون

النظر إلى المعنى الحرفي نظرة مرآتية واستطراقاً إلى النظر إلى شيء آخر، بل قد يكون الهدف متعلقاً بالنظر إلى نفس المعنى الحرفي، كما لو سئل: «أين زيد؟» فقول: «زيد في المسجد»، فهنا من الواضح: أنّ النسبة الظرفية بذاتها يقصد النظر إليها، لا للاستطراق إلى النظر إلى زيد والمسجد، أو إلى كون زيد والمسجد بناءً على تقدير فعل من أفعال العموم.

وإن أريد بالآلية: أنّ المعنى الحرفي بطبيعته مندكّ في غيره؛ لأنّه ليس إلاّ عبارة عن النسبة المتقومّة بطرفيها، فالنظر إليه - لا محالة - نظر اندكائيّ وتبعي، لا نظر استقلاليّ.

فحينئذ نقول: لئن سلّمنا أنّ الإطلاق والتقييد لشيء يحتاج إلى توجّه استقلاليّ للنفس نحو ذلك الشيء، وسلّمنا أنّ التوجّه الاستقلاليّ للنفس نحو المعنى الحرفي الذي لا يوجد في الذهن إلاّ بوجود اندكائيّ لا يمكن تعقّله بافتراض: أنّ هذا التوجّه غير ذلك الوجود، وأنّه يمكن تعلّقه به مستقلاً وإن كان وجوده اندكائيّاً، لئن سلّمنا كلّ هذا فبالإمكان أن يجاب عن الإشكال بأنّه يكفي في إمكانية الحكم عليه بالإطلاق أو التقييد الالتفات الاستقلاليّ إليه بتوسّط معنى اسميّ مشير إليه، كما يصنع الواضع في وضعه للحروف، فإنّ الوضع أيضاً كالإطلاق والتقييد حكم من الأحكام يحتاج إلى تصوّر الموضوع له، فيتصوّره بتصوّر معنى اسميّ مشير إليه، ويضع اللفظ لواقع النسبة المشار إليها بهذا المفهوم الاسميّ⁽¹⁾ الذي تصوّره، فليكن التقييد أيضاً من هذا القبيل.

وقد تحصّل بكلّ ما ذكرناه: أنّه لا إشكال في تقييد الوجوب، لا في مرحلة الثبوت، ولا في مرحلة الإثبات.

1)

(هذا الكلام ناظر إلى مقالة المشهور في الوضع التي ترى أنّ الوضع نوع جعل واعتبار وحكم، لا إلى مقالة أستاذنا التي ترى أنّ الوضع هو القرن الأكيد.

وهنا كلام مذكور في الكفاية⁽¹⁾: تارةً يقرَّب بلحاظ مقام الثبوت، فيقال: إنَّ الوجوب المشروط يلزمه التفكيك بين الاعتبار والمعتبر، وأخرى بلحاظ مقام الإثبات بناءً على ما هو المشهور: من أنَّ الإنشاء إيجاد للمعنى، فيقال: إنَّ الوجوب المشروط يلزمه التفكيك بين الإنشاء والمنشأ.

وعلى أيِّ حال، فقد اتَّضح ممَّا مضى: أنَّه لا يرجع إلى محصّل؛ لما ظهر من عدم لزوم التفكيك بين الاعتبار والمعتبر بالذات، أو بين الإنشاء والمنشأ بالذات. وأمَّا التفكيك بين الاعتبار والمعتبر بالعرض أو الإنشاء والمنشأ بالعرض؛ فلا بأس؛ لأنَّه ليس المنشأ والمعتبر حقيقةً.

(1) وهو قوله: «فإن قلت: على ذلك ينشأ تفكيك الإنشاء من المنشأ...». راجع الكفاية، ج 1، ص 154 بحسب الطبعة المشتملة في الحاشية على تعليقات الشيخ المشكيني.

الواجب المعلق والمنجز

ومنها: تقسيمه إلى معلق ومنجز.

والأصل في هذا التقسيم هو صاحب الفصول رحمته (1)، حيث يرى: أن القيد قد يكون راجعاً إلى الوجوب، فيكون الواجب واجباً مشروطاً، وقد يكون راجعاً إلى الواجب بحيث يترشح التحريك نحوه، فيكون الواجب واجباً مطلقاً منجزاً، وقد يكون راجعاً إلى الواجب بحيث لا يترشح التحريك نحوه: إما لكونه غير مقدور، أو لكون الدخيل هو وجوده الاتفاقي والصدفتي، فيكون الواجب واجباً معلقاً، فبرغم أنه يثبت الوجوب قبل تحقق الشرط؛ لأن الشرط لم يكن شرطاً للوجوب لا يحرك نحو الشرط، ففي الحقيقة الواجب المعلق عند صاحب الفصول هو واجب مشروط عند الشيخ الأعظم رحمته، إلا أن الشيخ الأعظم افترض قيد اتّصاف الفعل بالملاك قيدياً للواجب على ما نسب إليه، لذا يرد عليه: أن ذلك يستلزم ترشح الشوق إلى هذا القيد، مع أن قيد الاتّصاف يستحيل ترشح الشوق إليه، بل قد يكون مبعوضاً، ولكن صاحب الفصول يعترف بأن قيود الاتّصاف كلّها ترجع إلى الوجوب، وإّما يقصد: أن قيود ترتب الملاك على الفعل هي التي تؤخذ في

(1) كلامه منقول في الكفاية، ج 1، ص 160 بحسب الطبعة المشتملة في الحاشية على تعليقات الشيخ المشكيني.

الواجب: تارةً بنحو يترشّح إليه التحريك، وأخرى بنحو لا يترشّح إليه التحريك؛ لعدم اختياريّته؛ إمّا بمعنى خروجه عن القدرة، أو بمعنى أخذ وجوده الاتّفاقيّ.

وهذا التقسيم الثلاثيّ لا إشكال في تعقّله في مرحلة الملاك ومرحلة الإرادة والشوق، فالقيد قد يكون قيداً لاتّصاف الفعل بالملاك، أو الإرادة والشوق على تفسير لتقيّد الإرادة به الذي عرفت رجوعه - في الحقيقة - إلى إرادتين: مطلقة ومشروطة، وهذا يصبح قيداً في الواجب المشروط، وقد يكون قيداً لترتّب الملاك، فيكون قيداً لذي الملاك، أو المراد والمشتاق إليه، ويكون اختياريّاً تارةً، وغير اختياريّاً بأحد المعنيين تارةً أخرى، فالأوّل في الواجب المنجز، والثاني في الواجب المعلق، ولا يرد عليه إشكال لزوم ترشّح الشوق إليه إذا كان قيداً للمراد والمشتاق إليه، وكان أمراً غير اختياريّ؛ إذ لا بأس بالاشتياق إلى أمر غير اختياريّ، وإتّما الكلام يقع في معقوليّة الواجب المعلق وعدمها فيما بعد مراحل الملاك والإرادة من مراحل الحكم، حيث قد يقال بعدم معقوليّة الواجب المعلق لأحد إشكاليّين:

الإشكال الأوّل: وهو المهمّ: أنّ القيد غير الاختياريّ الذي فرض قيداً للواجب: إن فرض قيداً للوجوب أيضاً ولو بنحو الشرط المتأخّر، ولذا كان الوجوب فعليّاً وإن كان الواجب استقباليّاً، فإنّ هذا نتيجة أخذه شرطاً متأخراً للوجوب، لا شرطاً مقارناً له، فقد رجع إلى الواجب المشروط، ولم يصبح قسماً آخر في مقابل الواجب المشروط، غاية الأمر: أنّ الواجب المشروط قد يكون مشروطاً بشرط مقارن، وقد يكون مشروطاً بشرط متأخّر، وإن لم يفرض قيداً للوجوب، ولذا كان الوجوب فعليّاً وإن كان الواجب استقباليّاً، لزم ترشّح التحريك نحوه، بينما هو أمر غير اختياريّ، فمثلاً لو وجب عليه من أوّل الغروب الصوم المقيّد بطلوع الفجر من دون أن يكون طلوع الفجر شرطاً متأخراً للوجوب، فهذا

معناه التحريك من أول الغروب نحو الصوم المقيّد بقيد خارج عن الاختيار، وهذا غير معقول.

والجواب: أنّه يوجد عندنا هنا - في الحقيقة - قيدان: قيد طلوع الفجر، وقيد الحياة والقدرة على الصوم على تقدير الطلوع، فالقيد الثاني الذي مرجعه إلى قضية شرطية لابدّ من أخذه قيداً في الوجوب ولو بنحو الشرط المتأخّر؛ لأنّ المولى لا يمكنه أن يضمن للمكلفين ثبوت هذا القيد خارجاً. وأمّا القيد الأوّل، فحيث إنّ بإمكان المولى أن يضمن للمكلفين ثبوته خارجاً ما لم تقم القيامة، فمن الجائز أن يوجب المقيّد من دون أن يأخذ القيد قيداً للوجوب، ولا يلزم من ذلك التحريك نحو غير المقدور، فإنّ الأمر بالمقيّد لو كان - في الحقيقة - أمراً بذات المقيّد وبالتقيّد وبالتقيّد، لزم الأمر بغير المقدور؛ لأنّ القيد غير مقدور، ومجرّد ضمان تحقّقه لا يجعله مقدوراً، ولا يصحّح الأمر به، لكن الأمر بالمقيّد - في الحقيقة - أمر بذات المقيّد وبالتقيّد، وذات المقيّد مقدور بلا إشكال، والتقيّد يكون مقدوراً في إحدى حالتين: الأولى: أن يكون القيد مقدوراً، والثانية: أن يكون القيد مضمون التحقّق خارجاً، وقد فرضنا الثانية في المقام، فالواجب بلحاظ قيد القدرة على تقدير طلوع الفجر يرجع إلى الواجب المشروط، وأمّا بلحاظ قيد طلوع الفجر ليس من اللازم رجوعه إلى الواجب المشروط؛ لأنّ هذا قيد ليس في معرض أن يتحقّق وأن لا يتحقّق كقيد القدرة على تقدير الطلوع، وإنّما هو قيد يمكن ضمان تحقّقه، ومع ضمان تحقّقه لا يلزم التحريك نحو غير المقدور، فإنّ مع ضمان تحقّقه يكون المقيّد مقدوراً، فلا تحريك نحوه، وإنّما التحريك نحو المقيّد المقدور المنحلّ إلى ذات المقيّد وإلى التقيّد، وكلاهما مقدوران.

نعم، لو كان الأمر بالصوم عند الفجر من أول الغروب دالاً على الفورية، صحّ أن يقال: إنّ الصوم عند الفجر غير مقدور الآن، فلا يعقل الأمر به، لكن الأمر إنّما يدلّ

على مطلوبية متعلّقه في عمود الزمان، لا بنحو الفور، والصوم عند الطلوع في عمود الزمان مقدور مادام الطلوع شيئاً مضمون التحقّق.

نعم، القدرة التي هي غير مضمونة التحقّق لابدّ من تقييد الوجوب بها؛ إذ لولاه لكان الوجوب شاملاً بإطلاقه صورة عدم القدرة، أو الحياة، وهذا تكليف بغير المقدور.

فتحصّل: أنّ فرض الواجب في مقابل مثل قيد الزمان واجباً معلّقاً لا يرد عليه هنا الإشكال الأوّل.

الإشكال الثاني: صيغته الإجمالية لزوم الانفكاك بين الإرادة التشريعية والمراد.

ويمكن توضيح ذلك بأحد تقريبين:

التقريب الأوّل: ما أشار إليه صاحب الكفاية ناسباً له إلى بعض معاصره⁽¹⁾، وأوضحه المحقّق الإصفهاني⁽²⁾، وحاصله عبارة عن مجموع مقدّمتين:

1- إنّ المراد بالإرادة التكوينية لا يتخلّف عن الإرادة التكوينية، وليس هذا بمعنى: أنّ الإنسان فعّال لما يريد، وليس يعجز عن شيء، بل بمعنى: أنّه حيث يعجز عن شيء ولا يقدر عليه لا يريده، والإرادة لا تأتي إلّا عند تمامية تمام ما هو دخیل في تحريك عضلاته.

2 - إنّ الإرادة التشريعية على وزان الإرادة التكوينية، فكما يستحيل انفكاك

(1) راجع الكفاية، ج 2، ص 161 بحسب الطبعة المشتملة في الحاشية على تعليقات المشكيني.

(2) راجع نهاية الدراية، ج 1، ص 73 - 76 بحسب طبعة مؤسّسة آل البيت، ففيها توضيح المقدّمة الأولى.

الإرادة التكوينية عن المراد كذلك يستحيل انفكاك الإرادة التشريعية عن المراد، فإذا لا يمكن أن تكون الإرادة التشريعية مطلقة وثابتة من حين الغروب، ويكون المراد مقيداً بطلوع الفجر، فتكون الإرادة فعلية دون المراد.

ولنرجع إلى كلّ واحدة من المقدمتين لنرى البيان التفصيلي لها، فنقول:

المقدمة الأولى: أنّ الإرادة التكوينية لا يمكن أن تنفك عن المراد. وتوضح ذلك: أنّ جسم الإنسان تارة يتحرك كتحرّك الحجر والماء حركة ناشئة من أسباب خارجية بلا ربط للنفس الإنسانية المدبّرة بذلك، وهذه هي الحركة غير الاختيارية، وهي خارجة عن محلّ الكلام، فإننا نتكلّم في الحركات الاختيارية، وأخرى يتحرّك بالتحريك الذي يميّز به الإنسان عن الجمادات، وهو التحريك الناشئ ممّا أودعه الله سبحانه في جسم الإنسان من قوّة عضلية منبّثة في الجسم، تثير الجسم وتحركه، وهذا التحريك من شؤون النفس البشرية في مرتبة القوى العضلية المنبّثة في الجسم، فإنّ للنفس البشرية مراتب، منها هذه المرتبة. وهذا التحريك لا يكفي في حصوله مطلق الشوق؛ إذ نرى وجداناً أنّه قد يحصل الشوق بمرتبة ضعيفة مبتلاة بمانع، فلا يؤثر، كما أنّه لا يمكن أن ينشأ هذا التحريك من الأسباب الخارجية، وإلا لكان خلف نفسانيته، وإنّما ينشأ من أسباب نفسية، وبهذا اختلف عن تحرّك الجماد، فالمؤثر والفاعل في ذلك لابدّ أن يكون نفسانياً، وليس هو مطلق الشوق كما بيّنا، فلا بدّ أن نلتزم أنّ المقتضي لهذا التحريك الذي هو من شؤون مرتبة القوى العضلية هو الشوق بدرجة خاصّة يمكننا أن نصلح عليها لتسهيل العبارة بالشوق الكامل.

والشوق أيضاً يكون من الأمور النفسانية، وهو في مرتبة القوى النفسانية التي تكون أعلى من مرتبة القوى العضلية والجسمية، فيكون تحريك العضلات بملاك تأثير أمر نفسي في أمر نفسي.

والمدعى: أنه حينما لا يوجد تحرك العضلات لم يوجد الشوق الكامل؛ لأنه إذا وجد الشوق الكامل ولم يوجد متعلقه، فهذا لا يخلو من أحد احتمالات كلها غير معقولة:

1 - كون ذلك من باب انفكاك المعلول عن العلة، وهو مستحيل.

2

- كونه من باب عدم تحقق المقتضي، بأن نفرض المقتضي أمراً خارجياً كنزول المطر أو هبوب الرياح مثلاً، لا الشوق النفساني.

وهذا أيضاً باطل؛ لأنّ العضلات لا تأتمر لغير النفس، ولا تتأثر بغير مؤثر نفساني، ونزول المطر مثلاً أو هبوب الرياح إن حرك الجسم الإنساني، كان ذلك من قبيل تحريك الحجر، وقد قلنا: إن هذا خارج عن محلّ الكلام.

3

- أن يقال بأنّ المقتضي للتحريك العضليّ موجود، وهو الشوق الكامل، ولكن الشرط غير موجود؛ لأنّ الشرط هو طلوع الفجر مثلاً، وهو غير موجود.

وهذا أيضاً ساقط؛ لأنّ الشرط: إمّا متمم لفاعلية الفاعل، أو لقابلية القابل، وكلاهما غير صحيح: أمّا الأول، فلأنّ متمم فاعلية الفاعل هو الذي يخصّصه، من قبيل أن يقال: إنّ الملاقاة متممة لفاعلية النار؛ لأنّها من عوارض النار وشؤونها، وتخصّص النار إلى نار ملاقية ونار غير ملاقية، فالنار الملاقية هي التي تحرق، وأمّا في المقام فطلوع الفجر ليس من عوارض الفاعل، وهو الشوق الكامل وشؤونه، وأمّا الثاني، فلأنّ القابل هو القوى العضلية، وهي بالفعل قابلة لأن تتحرك، إذن فيستحيل أن لا تتحرك.

والمقدمة الثانية: أنّ الإرادة التشريعية كالإرادة التكوينية، فهي أيضاً لا تنفك عن المراد، وليس المقصود بذلك: أنّ كلّ إرادة تشريعية لابدّ أن يوجد مرادها، وإلاّ لما وجد عاص في العالم، وما أكثر العصاة، وإمّا المقصود: أنّ الإرادة التشريعية نقطة الضعف فيها عن الإرادة التكوينية إمّا هي: أنّ الإرادة التكوينية

محرّكة رأساً لنفس المرید نحو المراد بلا واسطة، بينما الإرادة التشريعيّة تتوجّه إلى تحريك غير المرید نحو المراد، فهذا الواسطة قد يتخلّف في المقام؛ لعدم كونه منقاداً، وهذا الضعف ينجبر بفرض الكلام في العبد المنقاد تمام الانقياد، ففي هذا الفرض تصبح الإرادة التشريعيّة كالإرادة التكوينيّة لا يعقل انفكاكها عن المراد، وفي الواجب المعلق تكون الإرادة فعليّة عند الغروب مثلاً، والمراد لا يكون فعليّاً إلاّ عند طلوع الفجر في مثال وجوب صوم النهار من أوّل الليل.

وهذا التقريب برغم إصرار المحقّق الإصفهانيّ رحمته (1) عليه لا يرجع إلى محصل؛ فإنّه يرد عليه: أنّنا نفترض تأخّر المراد عن الإرادة وتخلّفه عنها؛ لفقدان الشرط الذي هو متمّم لقابليّة القابل، فطلوع الفجر شرط متمّم لقابليّة العضلات للتحريك. وقولك: إنّ قابليّة العضلات للتحرك تامّة إنّما يكون صحيحاً بلحاظ مطلق التحرك، ولكننا نفترض: أنّ الشوق قد تعلّق بحصّة خاصّة من التحرك، وهو التحرك عند الفجر، وقابليّة العضلات لهذه الحصّة من التحرك غير تامّة عند الغروب.

نعم، لو فرض تعلّق الشوق بالتحرك العضليّ على الإطلاق، صحّ ما مضى من أنّ قابليّة العضلات للتحرك تامّة من حين الغروب، فهذا البرهان مجاله هو في طول كون الشوق متعلّقاً بالتحرك العضليّ على الإطلاق، لا بتحرك مقيد بقيد غير مقدور وغير حاصل الآن، فيستحيل أن يكون برهاناً على عدم هذا التقيّد.

وبكلمة أدقّ نقول: إنّ المستحيل - كما يعترف به المحقّق الإصفهانيّ رحمته نفسه وسائر الفلاسفة - إنّما هو تخلّف الشوق الكامل النفسانيّ عن متعلّق له يكون أيضاً

(1) لعلّ هذا التقريب يمكن استنباطه من بحوث في الأصول للشيخ الإصفهانيّ رحمته، ص 59 بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم. وتفصيل المقدّمة الأولى والإصرار عليها موجود في نهاية الدراية، ج 2، ص 73 - 76 بحسب طبعة مؤسسة آل البيت.

فعلا نفسانيّاً محضاً، دون ما لو لم يكن كذلك، فهذا لا يكون برهاناً على استحالة انفكاك الإرادة التشريعيّة عن المراد، فإنّه إذا كان متعلّق الشوق أمراً طبيعياً خارجياً، إلاّ أنّه مسبّب توليديّ لحركة العضلات، أو كان مزيجاً من فعل نفسانيّ وغيره، بأن قيّد تحريك العضلات بقيد خارجيّ كطلوع الفجر، فلا استحالة في تخلف الشوق الكامل عن متعلّقه؛ لأنّ متعلّقه الخارجيّ أو قيد متعلّقه الخارجيّ يخضع لقوانين طبيعيّة خارجة عن اختيار النفس، فلو تعلّقت الإرادة التشريعيّة بالاحتراق الذي يتأخّر مثلاً - بحسب العوامل الطبيعيّة - عن إلقاء الورقة في النار الذي هو فعل النفس، أو تعلّقت بالصوم المقيّد بطلوع الفجر، وقيده الذي هو طلوع الفجر يخضع لعوامل خارجيّة، وليس تحت اختيار النفس، فأيّ استحالة في تخلف الشوق عن المشتاق إليه؟!

التقريب الثاني: ما ذكره المحقّق الإصفهانيّ رحمته الله في تعليقه على الكفاية⁽¹⁾، من أنّ مطلق الشوق ليس هو الإرادة، وإنّما الشوق يكون إرادة إذا وصل إلى درجة تحرّك العضلات، فالإرادة التكوينيّة عبارة عن الشوق الواصل إلى درجة تحرّك عضلات الفاعل نحو الفعل، والإرادة التشريعيّة عبارة عن الشوق الواصل إلى درجة تحرّك عضلات المولى نحو بعث العبد إلى الفعل، وعليه فإيجاد الباعث من قبل المولى شرط أساس للإرادة التشريعيّة، ومادام لم يصل شوقه إلى درجة أن يحركه نحو إيجاد الباعث، لم تتمّ الإرادة التشريعيّة، وبما أنّ الباعثيّة مع الانبعاث متضايقان، فالإرادة المولويّة التي لا تنفكّ عن إيجاد الباعث لا تنفكّ أيضاً عن انبعاث العبد، إلاّ أنّ المقصود من إيجاد الباعث ليس هو إيجاد الباعث الفعليّ، وإلاّ

(1) ج 2، ص 76 - 79 بحسب طبعة مؤسّسة آل البيت، وراجع (بحوث في الأصول) للشيخ الإصفهانيّ، ص 59 - 60 بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم.

لما انفكَّ عن الانبعاث الفعليّ؛ لكونهما متضايفين، في حين أنّه يحصل الانفكّك عن الانبعاث الفعليّ في العاصي دائماً، وإنّما المقصود إيجاد ما يمكن أن يكون باعثاً، وإمكان الباعثيّة لا ينفكّ - بحكم التضاييف - عن إمكان الانبعاث، إذن فالإرادة المولويّة لا يمكن أن تنفكّ عن إمكان الانبعاث، وفي الواجب المعلق يكون الانبعاث نحوه قبل تحقّق شرط الواجب الذي هو طلوع الفجر مثلاً في الصوم غير ممكن، ولا يمكن الانبعاث إلاّ حين تحقّق الشرط، إذن لا يمكن البعث إلاّ حين تحقّق الشرط، وبالتالي لا يمكن الإرادة المولويّة إلاّ حين تحقّق الشرط.

وهذا البيان غير صحيح حلاًّ ونقضاً:

أمّا الحلّ: فيتّضح بشيء من التحليل والتعمّق فيما ذكره: من أنّ الشوق التشريعيّ لا يكون إرادة تشريعيّة، إلاّ إذا وصل إلى حدّ يحرك عضلات المولى نحو البعث، فإنّه لا ينبغي أن يكون المراد بذلك تفسير كلمة الإرادة بمعناها اللغويّ، أو العرفيّ، أو الفلسفيّ؛ إذ لا شغل لنا بذلك، وإنّما ينبغي أن يكون المراد تعيين ما هو موضوع حكم العقل لوجوب الامتثال، فيقال: إنّ موضوع حكم العقل لوجوب الامتثال ليس هو مطلق شوق المولى حتّى ما لم يصل إلى مرتبة تحريك عضلات المولى نحو ما بيده من مقدّمات المطلب، وهو الحكم والخطاب، فإنّ العقل غاية ما يوجب على العبد في مقام العبوديّة أن تكون عضلاته وقواه بمنزلة عضلات المولى وقواه، فالشوق الذي لا يحرك عضلات المولى نحو إبرازه بداعي تحقيق الغرض لا يجب أن يحرك العبد نحو تحقيق المطلوب، فالشوق الذي يجب على العبد أن يتحرك وفقاً له إنّما هو الشوق الذي يحرك عضلات المولى في مقام إبرازه وطلب مقصوده، فإذا عرفنا أنّ هذه هي نكته اشتراط وصول الشوق إلى حدّ التحريك في الإرادة التشريعيّة، قلنا: إنّ هذه النكته لا تقتضي اشتراط أن يصدر من المولى ما يمكن أن يكون باعثاً للعبد بالفعل، بل يكفي بلحاظها أن يصدر منه

إنشاء يكون في معرض الباعثية للعبد في عمود الزمان، فإنّ هذا المقدار كاف لحكم العقل على العبد بالانبعاث في وقت الواجب، سواء كان باعناً بالإمكان فعلاً، أو لا.

وأما النقص: فهو ما التفت إليه المحقّق الإصفهاني رحمته الله نفسه في تعليقه على الكفاية⁽¹⁾، من إمكان النقص بموارد الواجب المنجز المقيّد بفعل زمنيّ لا بدّ أن يقع قبله، كما لو أمر بالصلاة المقيّدة بوقوع الوضوء قبلها، فالواجب لم يقيّد بالزمان المتأخّر، فهو منجز، والوجوب فعليّ في أوّل آتات الزمان، مع أنّ الوجوب لا يمكن أن يكون باعناً فعلاً على الصلاة؛ إذ الانبعاث فعلاً نحو الصلاة المقيّدة بالوضوء غير معقول، وإنّما المعقول أن ينبعث أوّلاً نحو الوضوء، ثمّ ينبعث نحو الصلاة.

وأجاب رحمته الله عن هذا النقص بأنّ المقصود من إمكان الانبعاث الذي جعلناه شرطاً في تحقّق الإرادة المولوية إنّما هو الإمكان الوقوعيّ.

وتوضيح ذلك: أنّ الإمكان عندهم له عدّة أقسام وإطلاقات، فيوجد الإمكان الذاتيّ في مقابل الامتناع الذاتيّ، ويوجد الإمكان الغيريّ، ويوجد الإمكان الوقوعيّ.

والفرق بين الإمكان الوقوعيّ والإمكان الغيريّ هو: أنّ الميزان في الإمكان بالغير والامتناع بالغير هو وجود علّة الشئ وعدمه، فثبوت ولد لزيد الذي لم يتزوّج إلى الآن ممتنع بالغير؛ لعدم علّته، والميزان في الإمكان الوقوعيّ هو أن لا يلزم من وقوعه أمر محال، أي: أن تكون علّته ممكنة سواء وجدت أو لا، فثبوت ولد لزيد الذي لم يتزوّج ممكن بالإمكان الوقوعيّ؛ لأنّ علّته وهي الزواج

(1) ج 2، ص 77 بحسب طبعة مؤسّسة آل البيت.

مثلا ممكن وإن لم يقع، ولكن ثبوت الولد لله سبحانه ممتنع بالامتناع الوقوعي؛ لاستحالة علته في حقه تعالى، لاستحالة أن يتجسّم الباري بنحو من أنحاء التجسّم.

إذا عرفت ذلك قلنا: إنّ المحقّق الإصفهاني رحمته الله ذكر: أنّ المراد من إمكان الباعثيّة والانبعث في المقام هو الإمكان الوقوعي، وهو غير ثابت في مثال إيجاب صوم النهار من أوّل الليل؛ إذ يلزم من وقوع صوم النهار في أوّل الليل أمر مستحيل بالذات؛ إذ لو وقع الصوم بلا قيده، فليس هو المطلوب، ولو وقع مع قيده، لزم اجتماع الزمانين المتأخّر والمتقدّم دفعة واحدة، ولكن الصلاة في أوّل الوقت بالنسبة لهذا الشخص ليست مستحيلة بالاستحالة الوقوعيّة، وإنّما هي مستحيلة بالغير؛ لأنّ الوضوء ليس أمراً مستحيلاً، إلّا أنّه بعدُ لم يقع.

ثمّ التفت رحمته الله في حاشيته على الحاشية⁽¹⁾ إلى أنّ الوضوء وإن كان أمراً ممكناً في عمود الزمان، لكن لا يمكن وقوعه مع الصلاة دفعة واحدة؛ لكونهما تدريجيّين، فوقعهما في آن واحد مستحيل استحالة وقوعيّة، ويوجب الخلف والتناقض، فبالتالي وجود الصلاة في آن الوضوء مستحيل استحالة وقوعيّة، فلا يمكن الانبعث ولا البعث، ومن هنا بدّل الجواب بجعل الميزان هو الإمكان الوقوعيّ إلى الإتيان بمعنى جديد للإمكان، وهو الإمكان الاستعدادي، وفسّره بكون القوى العضليّة تامّة القابليّة للتحرّك نحو الشيء، وتامّة التهيؤ والاستعداد في مقابل أن تكون قواه مشلولة مثلاً، فدكّر: أنّ الإنسان في أوّل الوقت يمكنه الصلاة المقيّدة بالوضوء بمعنى الإمكان الاستعدادي، أي: أنّ قوى العضلات لا نقص فيها في مقام التحرك نحو القيد وهو الوضوء، ولا نحو المقيّد وهو الصلاة، غاية ما

(1) راجع نفس المصدر تحت الخطّ، ص 77 - 78.

هناك: أنّ خروج ما بالإمكان وبالقوة إلى الفعل يكون بالتدريج، فأولاً يخرج الإمكان والقوة إلى الفعل في الوضوء، ثمّ في الصلاة، وأمّا في مثل صوم النهار، فالإمكان الاستعدادي له في أول الليل غير موجود؛ لأنّ القوى العضليّة ناقصة، وعاجزة عن إيجاد القيد بأن تحرّك الفك وتُخرِج الفجر، وبالتالي عاجزة عن إيجاد المقيّد بهذا القيد الخارج عن إمكانها واستعدادها.

أقول: إنّ هذا الكلام أيضاً لا يسمن ولا يغني من جوع؛ إذ لا دخل للإمكان الاستعدادي في التكليف أصلاً، وإلاّ فماذا تقولون في إنسان مشلول لا يقدر على المشي، لكنّه يقدر على علاج نفسه؟ ألا يمكن للمولى أن يأمره بالمشي بأن يصبح علاج نفسه مقدّمة وجوديّه للواجب؟! وهل ترى: أنّ أمره بالمشي يجب أن يكون مشروطاً ببرئه وعلاج نفسه بأن يصبح العلاج مقدّمة وجوبيّة؟!

من الواضح وجداناً إمكانيّة إيجاب المشي عليه بحيث يصبح العلاج مقدّمة وجوديّة للواجب(1).

وقد تحصّل بكلّ ما ذكرناه: إمكان الواجب المعلّق في قيد يمكن للمولى ضمان حصوله، كقيد طلوع الفجر وأمثاله من حركات الزمان.

(1) يمكن للمحقّق الإصفهانيّ أن يغيّر الجواب أيضاً، فيقول: لا بدّ أن يكون الانبعاث نحو المتعلّق، أي: باتّجاهه ممكناً، والانبعاث نحو المقدّمة انبعاث نحو ذي المقدّمة، بمعنى الانبعاث باتّجاهه، فإذا توقّفت الصلاة على الوضوء مثلاً صحّ الأمر بالصلاة؛ لأنّ الأمر بالصلاة بعثّ نحو الصلاة بمعنى إيجاد ما يمكن أن يكون باعثاً باتّجاه الصلاة، والتحرّك نحو مقدّمة الصلاة تحصيلاً لإمكانيّة الصلاة كي يصلّي بعد ذلك نوع اتّجاه نحو الصلاة، وهذا بخلاف الواجب المعلّق المقيّد بقيد استقباليّ خارج عن القدرة؛ فإنّ وجوبه قبل تحقّق قيده لا يمكن أن يحرك العبد نحو الواجب وباتّجاهه حتّى بالتحرّك نحو القيد؛ لأنّه غير مقدور بحسب الفرض، فالمهمّ هو الجواب الحليّ.

تنبيهات

بقي التنبيه على أمور:

المقدمات المفوتة:

الأمر الأوّل: في المقدمات المفوتة التي لأجلها دخلوا في بحث الواجب المشروط والمعلّق، وهي مقدمات الواجب المشروط قبل تحقّق شرطه، حيث قالوا: لا يمكن ترشّح الوجوب إليها؛ إذ ترشّح الوجوب إلى المقدّمة فرع وجوب ذي المقدّمة وتابع له، وقبل تحقّق الشرط ليس الوجوب فعليّاً، ومن هنا وقع الإشكال فيما ثبت فقهياً، أو قيل بثبوته من الوجوب في بعض المقدمات المفوتة من قبيل الغسل قبل الفجر في نهار شهر رمضان، فبحثوا ذلك بحثاً ثبوتياً، أي: في كيفية تخريجه بعد فرض ثبوت دليل إثباتيّ عليه فقهياً.

ولهذه المشكلة أجوبة عديدة نتكلّم فيها واحداً بعد واحد.

الجواب الأوّل: الالتزام بالواجب المعلّق، فهو وجوب فعليّ قبل الشرط متعلّق بالمادّة المقيدة بالشرط، كوجوب صوم النهار من أوّل الغروب، فلا غرو في ترشّح الوجوب على المقدّمة قبل الشرط؛ لفعليّته قبله.

وهذا الجواب يتوقّف على أمور ثلاثة:

1

- كون القيد من القيود المعلومة التحقّق عند المولى في حقّ تمام المكلفين؛ لما مضى من عدم إمكان الواجب المعلّق في غير هذه الصورة؛ للزوم التكليف بغير المقدور.

2

- كونه من قيود الترتّب محضاً دون الاتّصاف؛ إذ لو كان من قيود الاتّصاف لم يكن مقتض لإطلاق الوجوب لفرض عدمه، فلا بدّ من رجوع القيد إلى الوجوب ولو بنحو الشرط المتأخّر، ويخرج عن الواجب المعلّق.

3 - إمكان الشرط المتأخّر، فإنّه وإن لم يكن وجوب الصوم مشروطاً بطلوع الفجر مثلاً؛ لأخذه قيداً في الواجب محضاً، لكنّه مشروط بالحياة والقدرة على تقدير الطلوع كما مضى؛ لأنّ هذا القيد ليس محرزاً للمولى في حقّ المكلفين، ولا مقدوراً للمكلف حتّى يمكن أخذه في الواجب دون الوجوب.

وهذه الأمور الثلاثة كثيراً ما تتمّ، وحينما تتمّ يتمّ هذا الوجه.

الجواب الثاني: ما ذكره صاحب الكفاية من الالتزام بالشرط المتأخّر، فوجوب الصوم فعليّ من حين الغروب مشروط بشرط متأخّر وهو الطلوع⁽¹⁾.

وهذا لا يتوقّف على الأمر الأوّل؛ لإمكان تقييد الوجوب بقيد لم يحرز المولى تحقّقه، ولا على الأمر الثاني؛ لإمكان افتراضه قيداً للاتّصاف إلى جنب كونه قيداً للترتّب، لكنّه قيد لاتّصاف صوم النهار بالمصلحة من أوّل الليل، كما أنّه من المعقول أيضاً كونه من قيود الترتّب، أي: ترتّب المصلحة على الفعل محضاً دون أن يكون قيداً للاتّصاف الفعل بالمصلحة، ومع ذلك يؤخذ شرطاً في الوجوب؛ لكونه غير مقدور مع عدم فرض ضمان حصوله؛ لما مضى من أنّ أخذ القيد في الوجوب: إمّا أن يكون باعتبار كونه قيداً للاتّصاف، أو باعتبار كونه غير مقدور وإن فرض من قيود الترتّب، لا الاتّصاف.

نعم، تتوقّف فرضيّة الشرط المتأخّر على الأمر الثالث، وهو إمكان الشرط المتأخّر، وعلى عدم مجموع الأمرين الأوّلين؛ إذ لو كان الشرط غير دخيل في اتّصاف الفعل بالمصلحة، وكان مضمون الحصول، فلا معنى لجعل الوجوب مشروطاً به.

ثمّ إنّ المحقّق الإصفهانيّ رحمته الله ذكر: أنّ هذين الوجهين، أعني: الجواب بالواجب

(1) راجع الكفاية، ج 1، ص 166 بحسب الطبعة المشتملة على تعليقات المشكينيّ في حاشيتها.

المعلّق والجواب بالواجب المشروط بالشروط المتأخّر متلازمان في الصّحة والبطلان؛ لأنّنا إن قلنا باستحالة انفكاك الواجب عن الوجوب بطل الواجب المعلّق، وبطل الشرط المتأخّر أيضاً في المقام؛ لأنّ المفروض فيه تقدّم الوجوب على الواجب، وإن قلنا بعدم استحالته صحّ كلاهما(1).

(1) هذا التعبير: إمّا لا يخلو من غموض، أو من عدم المطابقة لكلام المحقّق الإصفهانيّ ، ولعلّ الخطأ منّي في التقرير، لا من أستاذنا الشهيد .

ومفاد كلام المحقّق الإصفهانيّ مايلي: لو أمّنّا بإمكان تقدّم الوجوب على زمان الواجب، انحلت مشكلة وجوب المقدّمة قبل زمان ذبها، فإنّ الوجوب مادام متقدّماً على زمان الواجب يترشّح إلى المقدّمة التي هي متقدّمة على زمان الواجب، وبالإيمان بإمكان تقدّم زمان الوجوب على زمان الواجب صحّ الواجب المعلّق، ولو لم نؤمن بإمكان تقدّم الوجوب على زمان الواجب، فأنكرنا إمكانية الواجب المعلّق، فمجرّد فرض كون ذلك القيد المتأخّر شرطاً متأخراً للوجوب لا يحلّ مشكلة وجوب المقدّمة قبل زمان ذبها؛ لأنّ المقدّمة التي تكون قبل زمان ذبها تكون قبل زمان الوجوب أيضاً؛ لافتراض استحالة تقدّم زمان الوجوب على زمان الواجب، فكيف يترشّح الوجوب إليها؟! فمجرّد الإيمان بالشرط المتأخّر لا يغنينا في حلّ مشكلة المقدّمات المفوّته مع فرض دعوى استحالة الواجب المعلّق(1).

والواقع: أنّ هذا الكلام إنّما يتمّ فيما لو كان دليلنا على استحالة الواجب المعلّق أنّ تقدّم الوجوب على الواجب يستلزم انفكاك الإرادة عن المراد، أو البعث عن إمكانية الانبعاث، وهو مستحيل، أمّا لو كان دليلنا على استحالته أنّ سحب القيد غير المقدور من الوجوب إلى الواجب يستلزم الأمر بغير

المقدور؛ لأنّ الواجب مقيّد بقيد غير مقدور، فهذا

(1) راجع نهاية الدراية، ج 2 بحسب طبعة مؤسّسة آل البيت، ص 86 و 89، التعليقة رقم 38، ورقم 42.

وهذا الكلام ينظر إلى بعض براهين استحالة الواجب المعلق، وهو برهان لزوم انفكاك الواجب عن الوجوب. أمّا لو برهن على استحالة الواجب المعلق بدعوى لزوم الأمر بغير المقدور، فهذا لا يأتي في الشرط المتأخر.

وعلى أيّ حال، فقد ظهر: أنّ كلا هذين الوجهين موقوف على إمكان الشرط المتأخر.

والصحيح على ما مضى: إمكان الشرط المتأخر، بل يمكن أن يقال: إنّ بعض براهين امتناع الشرط المتأخر لا يأتي في المقام، وهو برهان استحالة تأثير الشرط المتأخر في الملاك المتقدم، فإنّه يمكن دفعه في المقام بافتراض: أنّ طلوع الفجر ليس من قيود الأتصاف، وإنّما هو من قيود ترتب المصلحة بنحو القيد المقارن، وإنّما أخذه المولى شرطاً لضيق الخناق حتّى لا يلزم التكليف بغير المقدور.

هذا، وقد يقال في المقام بأنّ الشرط المتأخر مستحيل حتّى لو قلنا بإمكانه في غير المقام، فيبطل كلا الجوابين.

يعني: أنّنا إنّما اصطّلحنا بالواجب المعلق على الواجب الذي تأخر قيده الخاصّ بالواجب من دون أن يكون قيداً للوجوب، ويكون علاج المقدمات المفوّتة عندئذ بعد فرض استحالة الواجب المعلق بهذا الدليل التسليم بالشرط المتأخر، كي يكون ذلك القيد قيداً للوجوب أيضاً حتّى يخرج عن كونه تحت الأمر والبعث، فلا يلزم الأمر بغير المقدور.

هذا، ولعلّ النزاع بين الشيخ الإصفهانيّ ^١ وأستاذنا الشهيد ^٢ يدور في مصطلح الواجب المعلق، فيسمّي الشيخ الإصفهانيّ كلّ واجب تقدّم وجوبه على زمان الواجب بالواجب المعلق، ولكن أستاذنا الشهيد يقصد بالواجب المعلق أن يكون القيد الاستقباليّ قيداً للواجب فحسب، لا للوجوب ولو بنحو الشرط المتأخر.

وتوضيح ذلك: أنه في الفروض المتعارفة من الشرط المتأخر يفرض أن
 زمان الوجوب وزمان الواجب متقارنان، وكلاهما متقدّم على زمان
 الشرط، فكنا نحلّ مشكلة تأثير الشرط المتأخر في توليد الاحتياج في الزمان المتقدّم
 بافتراض: أن الشرط المتأخر يؤثر في توليد الاحتياج في وقته، لا في وقت سابق
 عليه، إلا أن المحتاج إليه هو سنخ شيء لا يمكن تحصيله في وقت الحاجة، فيأمر
 المولى بتحصيله قبله، أو أن المحتاج إليه عبارة عن الجامع بين الحصّة التي تُحصّر
 في وقت الحاجة والحصّة التي تُحصّل قبله، فالمولى يقدم الوجوب حتى يكون
 المكلف حرّاً في إيجاد أيّ واحدة من الحصّتين قضاءً لحقّ إطلاق اتّصاف الفعل بالملاك
 من ناحية الحصص، وأمّا فيما نحن فيه، فالمفروض أن زمان الواجب مقارن لزمان
 الشرط، وإنّما المتقدّم هو زمان الوجوب فحسب، فالمولى قد أوجب من أول الغروب
 مثلاً صوم النهار، فلو كان طلوع الفجر شرطاً للوجوب، إذن فهو دخيل في تحقّق
 الاحتياج إلى الصوم، ولا يمكن فرضه دخيلاً في تحقّق الاحتياج إلى الصوم من أول
 الغروب، وإلاّ لزم تأثير المتأخر في المتقدّم، فهو إنّما يولد الاحتياج إلى الصوم من
 حينه، ولا مبرر لتقديم الوجوب عليه؛ إذ المبرر لذلك كان عبارة عن أن المحتاج إليه
 إنّما هو الحصّة السابقة، أو الجامع بين الحصّة السابقة والحصّة المقارنة، في حين
 أن المحتاج إليه في المقام إنّما هو الحصّة المقارنة للشرط، وهو صوم النهار، فلا
 معنى لتقديم الوجوب.

والجواب: أولاً: أنه في المقام أيضاً نفترض: أن طلوع الفجر يولد في وقته حاجة مقارنة
 له إلى حصّة لا يمكن للعبد تحصيلها حينه، كالصوم المقيّد بالغسل من أول آتاته،
 فيقدّم المولى الوجوب حتى يسعى العبد إلى تحصيل تلك الحصّة من قبل الفجر ولو
 بتحصيل قيدها، وهو الغسل، فتقديم الوجوب في المقام روحه هو نفس روح تقديم
 الوجوب على الشرط في الموارد التي يكون الواجب أيضاً مقدّماً عليه.

وثانياً: أنه كان لنا افتراض آخر أيضاً لتصوير إمكان الشرط المتأخر يأتي في المقام، وهو افتراض: أن الحاجة ثابتة من أول الأمر، ولكن الشرط المتأخر أثره هو أنه لولا تحققه في وقته تتولد من إشباع تلك الحاجة مفسدة أهم من فائدة الإشباع، ففي المقام أيضاً يفترض: أن الاحتياج إلى صوم النهار فعلي من أول آتات الغروب، بحيث لو كان من الممكن إيجاد صوم النهار من أول آتات الغروب، لكان المولى يرضى بذلك، إلا أن إشباع هذه الحاجة بالصوم في النهار مع عدم تحقق طلوع الفجر في وقته - لو أمكن - يولد مفسدة أشد، ولذا جعل طلوع الفجر شرطاً متأخراً للوجوب.

الجواب الثالث: يمكن تقديمه لشخص يرى استحالة الواجب المعلق والمشروط بالشرط المتأخر كالمحقق النائيني رحمته الله، وهو أن يقال: إن متعلق الوجوب النفسي الثابت من أول الغروب هو سد بعض أنحاء عدم صوم النهار، فإن وجود الصوم واحد لا يتجزأ، لكن لعدمه حصص متعددة بعدد أسباب العدم، فيلتزم بوجوب فعلي لسد باب العدم من غير ناحية طلوع الفجر، وهو متوقف على الغسل مثلاً، فيترشح منه وجوب مقدمي على الغسل، فوجوب سد بعض أبواب العدم فعلي مطلق، لا يحتاج إلى الشرط المتأخر، وهو طلوع الفجر، ولا إلى القدرة حين طلوع الفجر، كما لا يرد إشكال انفكاك الإرادة عن المراد الذي أورد على الواجب المعلق؛ لأن المراد هو نفي لبعض الأعدام معاصر لزمان الوجوب.

وهذا الوجه متوقف على أن لا يكون طلوع الفجر من قيود الاتّصاف.

الجواب الرابع: بعد الاعتراف بكون طلوع الفجر من قيود الاتّصاف، وبكونه شرطاً للوجوب بنحو الشرط المقارن يقال في مقام الجواب على الإشكال بأننا نتصور الوجوب المشروط بالنحو الذي مضى عن المحقق العراقي رحمته الله: من أن وجود الوجوب فعلي قبل تحقق الشرط، ولكن الموجود تقديري ومشروط، فقبل

تحقق الشرط قد وجد الوجوب المشروط، والشرط - في الحقيقة - في نظر المحقق العراقي رحمته الله عبارة عن الوجود اللحاظي والتقديرية الذي هو ثابت من أول الأمر، ولهذا يكون الوجوب ثابتاً من أول الأمر، فإذا كان وجود الوجوب فعلياً قبل تحقق الشرط، فلا بأس بترشّح الوجوب منه إلى المقدمات المفوّتة.

ويرد عليه: أنّ الوجوب الذي يترشّح من هذا الوجوب المشروط إلى المقدمات المفوّتة أيضاً يكون مشروطاً - لا محالة - بطلوع الفجر تبعاً لوجوب ذبها، وكلامنا الآن في أنّ هذا الوجوب المشروط لئن كان لا يحرك نحو متعلّقه في طرف ذي المقدّمة قبل تحقق الشرط، فكيف صار يحرك في طرف المقدّمة نحو المقدّمة قبل تحقق الشرط؟!

والوجوب المشروط على مذهب المحقق العراقي رحمته الله وإن كان فعلياً قبل تحقق الشرط بفعليّة الوجود اللحاظي للشرط، لكن فاعليّته منوطة بتحقيق الشرط على ما مضى من المحقق العراقي رحمته الله، فالوجوب المشروط للمقدمات المفوّتة لا يحرك نحو إيجاد المقدمات المفوّتة.

وسرّ المطلب هو: أنّ وجود الوجوب وإن كان فعلياً، ولكن الوجوب الموجود ليس وجوباً مطلقاً، وإنّما هو وجوب تقديري ومشروط، وإذا كان تقديرياً، فلا يؤثّر إلى أن يصبّح المقدّر عليه موجوداً بالوجود الخارجي.

ولا أقصد بذلك: أنّه إذا صار المقدّر عليه موجوداً في الخارج، خرج الوجوب من التقديريّة إلى الفعليّة بأن يكون للوجوب عالمان: عالم التقديريّة، وعالم الفعليّة، وإنّما أقصد بذلك: أنّه إذا صار المقدّر عليه موجوداً في الخارج، تمّت الفاعليّة للوجوب.

وهذه الأجوبة الأربعة كانت تحاول تصحيح المقدمات المفوّتة عن طريق افتراض فعليّة الوجوب لذي المقدّمة قبل وقت الواجب: إمّا بنحو الواجب المعلق،

أو بنحو الشرط المتأخر، أو بنحو وجوب سدّ بعض أبواب العدم، أو بدعوى: أنّ للوجوب المشروط نوع فعليّة قبل الشرط.

الجواب الخامس: يفترض فيه عدم إمكان فعليّة وجوب ذي المقدّمة قبل تحقّق الشرط بشكل من الأشكال، ويفترض فيه: أنّ الشرط ليس من قيود اتّصاف الفعل بالمصلحة، وإتّما هو من قيود ترتّب المصلحة على الفعل، إذن فالملاك والإرادة فعليّان قبل تحقّق الشرط وإن لم يمكن توجّه الخطاب؛ لاستحالة المعلّق والشرط المتأخر مثلاً، ونفترض: أنّ المولى تصدّى لإبراز فعليّة الملاك والإرادة ولو بنحو الإخبار، وحينئذ فالعقل يحكم بوجوب المقدّمات المفوّتة؛ لأنّ العقل يرى: أنّ الملاك والإرادة اللذين اهتمّ المولى بإبرازهما بالقدر الممكن له من الاهتمام لا بدّ من إنجازهما خارجاً، بل بالإمكان أن يقال بترشّح الوجوب الشرعيّ أيضاً إلى المقدّمة بناءً على وجوب مقدّمة الواجب؛ وذلك لأنّ وجوب المقدّمة ليس - في الحقيقة - معلولاً لوجوب ذيها كما اشتهر على الألسن، وإتّما هما معاً معلولان لفعليّة ملاك ذي المقدّمة، والمفروض: أنّه فعليّ من أوّل الأمر، وإتّما لم يؤثّر في وجوب ذي المقدّمة من أوّل الأمر لمحذور المعلّق والشرط المتأخر، ولكن هذا المحذور غير موجود بلحاظ المقدّمة.

الجواب السادس: نفرض: أنّه قبل الشرط لا ملاك ولا إرادة ولا خطاب، ولكننا نقول: إنّّه لو ترك الغسل قبل الفجر إلى أن طلع الفجر، فهو وإن لم يعص الخطاب بالصوم؛ إذ لا خطاب قبل الفجر، وهو عند الفجر عاجز لا يتوجّه إليه الخطاب، لكن بالإمكان افتراض فعليّة الملاك حين الفجر ولو كان عاجزاً عن الصوم لترك الغسل، فإنّ الملاك ليس من الضروريّ اشتراطه بالقدرة كالخطاب، وعليه فإذا ترك الغسل، فقد صدر منه تفويت الملاك، وهو لا يجوز لمجموع مقدّمتين:

الأولى: أنّ هذا تفويت اختياريّ للملاك، فإنّه وإن كان حين طلوع الفجر عاجزاً عن الصوم الصحيح، لكن هذا العجز نشأ بالاختيار، والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار.

والثانية: أنّ التفويت الاختياريّ للملاك الملزم الذي تصدّى المولى لإبرازه بالقدر الممكن قبيح، كالتفويت الاختياريّ للخطاب الملزم.

وهذا الجواب صحيح بعد فرض عدم تمكّن المولى من حفظ هذا الملاك بخطاب آخر معلق أو مشروط أو غيره، حتّى يكون ملاكاً أبرزه بالقدر الممكن.

وهذا الوجه هو الذي ذهب إليه المحقّق النائينيّ رحمته والسيد الأستاذ دامت بركاته، على خلاف بينهما في أنّه: هل يمكن أن يستكشف بذلك الوجوب الشرعيّ للمقدّمات المفوّتة أيضاً، أو لا يثبت به إلاّ الوجوب العقليّ؟

فذكر المحقّق النائينيّ رحمته: أنّه يستكشف بذلك الوجوب الشرعيّ للمقدّمات المفوّتة (1).

ولكن السيد الأستاذ - دامت بركاته - ذكر: أنّ استكشاف الحكم الشرعيّ بوجوب المقدّمات المفوّتة بهذا الوجه يكون بالنظر إلى قاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، بينما هذه القاعدة إنّما تكون في الأحكام العقلية التي ليست في طول حكم المولى ومولويّته، فحكم العقل بقبح الظلم مثلاً يستكشف منه حكم الشرع بالحرمة، أمّا حكم العقل بقبح معصية المولى، فلا يستكشف منه حرمة المعصية، فإنّ حكم الشرع في هذا المورد لغو صرف. وما نحن فيه من هذا القبيل،

(1) راجع أجود التقريرات، ج 1، ص 150 - 151، و ص 156 بحسب الطبعة المشتملة على تعليق

السيد الخوئيّ رحمته، وراجع فوائد الأصول، ج 1، ص 198، و ص 202 - 204.

فإنَّ حكم العقل بقبح تفويت الملاك المولويّ يكون على حدِّ حكم العقل بقبح معصية المولى⁽¹⁾.

أقول: الظاهر: أنَّ مقصود المحقّق النائيّ ﷺ ليس هو إثبات الحكم الشرعيّ بوجوب المقدمات المفوّتة على أساس قاعدة الملازمة بين حكم العقل بقبح تفويت الملاك المولويّ وحكم الشرع، حتّى يورد عليه هذا الإشكال، وإتّما مقصوده استكشاف الحكم الشرعيّ من نفس الملاك المولويّ⁽²⁾، فإنّه بعد أن كان للمولى ملك في صوم النهار، وسوف يصبح فعليّاً عند طلوع الفجر، فلا بدّ من حفظه تشريعاً، وحيث إنّ الأمر عند الطلوع بالصوم لا يكفي لحفظه التشريعيّ على كلّ تقدير، لعجزه عنه لو لم يغتسل قبل الفجر، فلا بدّ من متمّم للحفظ التشريعيّ بالأمر بالمقدّمة المفوّتة، ومنه يظهر: أنّه لا يرد إشكال اللغوّة، فإنّ حال هذا الخطاب كخطاب (صم)، كلاهما ناشئان من منشأ واحد، وهو الملاك، وكلّ منهما يحفظ حيثيّة من حيثيات الملاك، ولولا الحفظ التشريعيّ لم يجب على العبد التحرك؛ لأنّ العبد لا يجب عليه التحرك إلّا بمقدار تحرك المولى للحفظ التشريعيّ.

هذه وجوه ستّة لحلّ مشكلة المقدمات المفوّتة إذا استثنينا الرابع منها الذي عرفت النقاش فيه، فكُلّها صحيحة على وفق منهج البحث عند الأصحاب.

إلّا أنّه ينبغي تغيير منهج البحث، وطرح منهج آخر، ومبنيّاً عليه نقيّم من جديد

(1) راجع أجود التقريرات، ج 1، ص 151، تحت الخطّ بحسب الطبعة المشتملة على تعليق السيّد الخوئيّ [□]، وراجع المحاضرات للفيّاض، ج 2 بحسب طبعة مطبعة الآداب في النجف الأشرف، ص 360 - 362.

(2) لا يخفى: أنّ عبارة التقريرين في كون المقصود هذا أو ذاك مضطربة ومتضاربة، فراجع.

ما صحّ من هذه الوجوه على منهجهم، أعني: ما عدا الوجه الرابع.

وتوضيح ذلك: أنّ شبهة المقدمات المفوّتة لا تختصّ بالأغراض التشريعيّة، بل تشمل الأغراض التكوينيّة أيضاً، فكثيراً ما يكون للإنسان محبوب تكوينيّ محدود بزمان، وهو يهَيء مقدّمته قبل الوقت؛ لعلمه بعجزه عنها حينه، وهذا شأن العاقل في كثير من أطواره وحياته، فيقال: كيف صار الأمر كذلك مع أنّ هذا العاقل قبل الوقت لا يحتاج إلى ذلك المحبوب المتأخّر، ولا يريده، فلماذا يهتمّ بمقدّماته؟!

فإذا فرضنا: أنّ المولى لو كان الغرض التشريعيّ الذي أمر به غرضاً تكوينيّاً له، لم يكن يهتمّ بالإتيان بمقدّماته المفوّتة، يبقى إشكال المقدمات المفوّتة في هذا الغرض التشريعيّ بلا حلّ؛ إذ لا معنى للزوم كون العبد أكثر حرارة من المولى في تحصيل غرضه.

وبكلمة أخرى: إنّ المولى كما لا يهتمّ تكوينياً بالمقدمات المفوّتة لهذا الغرض لو كان تكوينيّاً، كذلك لا يهتمّ تشريعاً بها حينما كان الغرض تشريعياً، وإذا فرضنا: أنّ هذا الغرض لو كان تكوينيّاً لكان يهتمّ بمقدّماته المفوّتة تكوينياً، فمن الطبيعيّ أنّّه حينما كان تشريعياً يهتمّ العبد بمقدّماته المفوّتة، ويهتمّ المولى بتحصيلها تشريعاً، فيجب أن ننظر: ما هو السرّ في اهتمام المولى بالمقدمات المفوّتة لو كان غرضه تكوينيّاً؟

وبناءً على هذا المنهج من البحث نرجع إلى الوجوه الخمسة التي صحّت من الأجوبة على منهج الأصحاب؛ لنرى ما دورها في المقام؟ فنقول:

أمّا التمسك بالواجب المعلّق، وبوجوب سدّ بعض حصص العدم، وبدعوى: أنّ الخطاب مقيد بطلوع الفجر، لكن الإرادة فعليّة قبل طلوع الفجر، فمرجع هذه الوجوه الثلاثة إلى دعوى: أنّ الطرف الاستقباليّ قيد للترتب، لا الاتّصاف، وإنّ شوقه وحبّه فعليّ من أوّل الأمر، وغير منوط بطلوع الفجر، بحيث لو أمكنه جرّ

الفلك وتحقيق الفجر الآن لصنع، وعليه، فالمقدّمات المفوّتة تكون معاصرة للإرادة، وليست مفوّتة بلحاظها، وهذه النكته المشتركة وهي ثبوت الإرادة بذى المقدّمة سابقاً يمكن إسراؤها إلى الغرض التكوينيّ.

إلا أنّ هذا الحلّ لا يكفي؛ لوضوح وجوب المقدّمات المفوّتة حتّى فيما كان من الواضح كونه قيدياً للاتّصاف، ففي مثل الصوم حيث إنّ ملاك تشريعه غامض لدى الفقيه أمكن له افتراض كون الإرادة فعليّة من أوّل الأمر، ولكنّ تعالوا إلى الملاكات العرفيّة التي ندركها، فهل المسافر الذي يعلم أنّه سيعطش في سفره، فيحمل معه الماء الآن يكون عطشه قيدياً للترتّب دون الاتّصاف، بحيث لو أمكنه أن يعطش نفسه الآن لصنع؟! طبعاً لا، فلماذا يحمل الماء؟

فإذن، هذه النكته مجرّد افتراض لا يفسّر الواقع.

وأما الجواب بالشرط المتأخّر، فأيضاً لا يحلّ المشكلة بعد طرحها بهذا النحو، فمثلاً كان تصويرنا للشرط المتأخّر: أنّ الحاجة وإن كانت متأخّرة، ولكن حيث إنّ المولى يعلم أنّ العبد سوف لن يقدر على إشباعها في وقت الحاجة يقدّم الإيجاب، ولكننا نقول هنا: إنّ نفس تقديم الإيجاب تحقّق تكوينيّ من قبل المولى على المقدّمات المفوّتة، ونحن قد نقلنا المشكلة إلى محطّها الأصليّ، ونقلنا الكلام إلى نفس المولى، ونريد أن نرى: لماذا يهتمّ بالمقدّمات المفوّتة تكوينياً، فهذا الوجه لا يمسّ روح المشكلة.

بقي الوجه الأخير القائل بأنّ العبد يحكم عليه العقل بالتحقّق على الملاك الاستقباليّ للمولى، وهذا أيضاً لا يفيد بعد تحويل المشكلة إلى محطّها الأصليّ، فإنّنا نتكلّم في حقّ نفس المولى، وأنّه لماذا يهتمّ بالمقدّمات المفوّتة في غرضه التكوينيّ، وفي هذا الموطن لا يوجد امثال وعبوديّة حتّى يقال: إنّ العقل يحكم على العبد بوجوب التحقّق على الملاك الاستقباليّ للمولى، وإنّما نريد أن نرى: أنّه

هل هناك نكتة لتحفظ المولى على المقدمات المفوّتة لغرضه، أو لا؟
فإن وجدت نكتة لذلك، انحلت المشكلة من أساسها، وإلا فلا مبرر
للزوم اهتمام العبد بالمقدمات المفوّتة، فهذا الوجه أيضاً لا يمسّ روح المشكلة.

فتحصّل: أنّ هذه الوجوه الخمسة بعضها لا يمسّ روح المشكلة أصلاً، وهو الجواب
بالشرط المتأخّر، وبحكم العقل بلزوم التحقّظ على الملاكات الاستقباليّة للمولى،
وبعضها يمسّ روح المشكلة، لكنّه ليس جواباً وافياً بحلّها، وهو الجواب بالواجب
المعلّق وبإيجاب سدّ بعض أبواب العدم، وبدعوى: أنّ الخطاب مقيّد بطلوع الفجر،
ولكنّ الإرادة فعليّة قبله، فهذه الوجوه الثلاثة - كما عرفت - ترجع إلى نكتة مشتركة،
وهي كون القيد الاستقباليّ قيّداً للترتّب، لا الاتّصاف، وكون إرادة ذي المقدّمة فعليّة
من أوّل الأمر، فهذا يبرّر - لا محالة - اهتمام المولى تكويناً بالمقدمات المفوّتة لغرضه؛
إذ يفرض: أنّ غرضه فعليّ الآن، فهذا يمسّ أصل المشكلة، لكن ليس جواباً وافياً؛ إذ
نرى وجداناً في الأغراض العقلانيّة أنّه كثيراً ما يكون القيد الاستقباليّ قيّداً للاتّصاف،
ومع ذلك يهتمّ العاقل في ذلك بالمقدمات المفوّتة لغرضه.

وهناك مسلكان كلّ منهما يمسّ روح المشكلة، وفيه أيضاً بحلّ الإشكال لو صحّ
المسلك في نفسه، إلاّ أنّه في نفسه غير صحيح:

أحدهما: المسلك الذي نسب إلى الشيخ الأعظم رحمته الله في الواجب المشروط من: أنّ
قيود الاتّصاف دائماً تكون قيّداً في المراد دون الإرادة.

فعلى هذا المسلك تكون الإرادة فعليّة من أوّل الأمر دائماً، فمن الطبيعيّ تحرّك
المولى تكويناً نحو المقدمات المفوّتة، ومن الطبيعيّ حينئذ وجوبها على العبد شرعاً،
وتحرّك العبد نحوها، إلاّ أنّ هذا المسلك باطل على ما برهنّا عليه في بحث الواجب
المشروط.

وثانيهما: مسلك المحقق العراقي رحمته الله الذي يقول: إن قيد الاتّصاف قيد للإرادة، ولكن بوجوده للحاظي والتصوريّ الثابت من أوّل الأمر.

فهذا المسلك يعني: أنّ إرادة شرب الماء مثلا فعلية قبل العطش؛ لأنّها دائرة مدار تصوّر العطش، إذن فلا بأس بتحريكها نحو المقدمات المفوّتة للغرض التكوينيّ.

وهذا البيان تارةً نطبّقه على عالم الجعل والإيجاب، كما صنعناه حينما كنّا نتكلّم وفق منهج الأصحاب، فنقول: إنّ الوجوب مقيد بلحاظ القيد وتصوره، فوجوده فعليّ، إلاّ أنّ الموجود هو الوجوب التقديريّ.

وقد مضى أنّ هذا لو تمّ، لا يحلّ المشكلة في المقام؛ وذلك لأنّ الوجوب تقديريّ قبل تحقّق الشرط خارجاً كتقديريّة الجزاء في القضايا الشرطيّة المشرّعة على نهج القضية الحقيقيّة، ويبقى تقديريّاً حتّى بعد وجود الشرط خارجاً، خلافاً للجزاء في القضايا الشرطيّة التكوينيّة الذي يصير فعليّاً عند تحقّق شرطه؛ وذلك لأننا لم نقبل وجود عالمين للحكم الشرعي: عالم التقدير، وعالم الفعلية، فإذن الذي يتوقّف على تحقّق الشرط خارجاً، ويقابل فعلية الجزاء في القضايا التكوينيّة إنّما هو فاعلية الجزاء لا فعليته، وإذا كانت فاعليته متوقّفة على تحقّق الشرط، فوجوب المقدمات المفوّتة الذي هو أيضاً مشروط - لا محالة - بالشرط المتأخّر الذي اشترط به وجوب ذي المقدّمة ليست له فاعلية، إلاّ عند تحقّق الشرط خارجاً، فلم تحلّ المشكلة.

أمّا هنا، فنحن نتكلّم في نفس إرادة المولى التكوينيّة، والإرادة يختلف حالها عن الوجوب، ففي الوجوب يمكن افتراض: أنّ المولى يوجد وجوباً تقديريّاً بحيث يكون الموجود بالوجود الفعليّ هو الوجوب التقديريّ، لا الفعليّ. وأمّا الإرادة، فلا يعقل فيها وجود إرادة تقديريّة، بأن يكون وجودها فعليّاً ونفس

الإرادة تقديرية، بل الإرادة: إما فعلية موجودة أو غير موجودة(1)،
وحيث نقول:

(1) لا يخفى: أنّ المحقق العراقي[□] لا يؤمن بمرحلة بين عالم الاشتياق والإرادة وعالم الإبراز اسمه عالم الأحكام والجعل، أو الإيجاب والتحریم مثلا، بل يرى: أنّ جعل الأحكام التكليفية لا معنى لها، إلا مجرد إبراز الاشتياق كما صرح بذلك في المقالات، ج 1، ص 311، وهو يرجع القيد والإناطة في باب الواجب المشروط إلى نفس الشوق والإرادة، فيفترض: أنّ الشوق الفعليّ في الواجب المشروط عبارة عن شوق منوط بذلك الشرط ومقيد به، كما هو صريح نهاية الأفكار والمقالات، ولكن برغم ذلك يرى أنّ فعلية هذا الشوق والإرادة قبل تحقق الشرط هي التي تحلّ مشكلة المقدمات المفوتة، ويجمع في نهاية الأفكار بين التصريح بذلك والتصريح بانفكاك فاعلية الإرادة المنوطة عن فعليتها، وأنّ فاعليتها في التحريك نحو المتعلق تتأجلّ لحين تحقق الوجود الخارجي للشرط(1).

والجمع بين هذين التصريحين غريب، فإنّه متى ما فرض تأخر فاعلية الإرادة المنوطة عن فعليتها بسبب تأخر المنوط به كيف يفترض: أنّ نفس تلك الإرادة أو ما نشأت منها من إرادة المقدّمة والتي ستكون منوطة بنفس ما أنيطت به إرادة ذي المقدّمة تكون لها الفاعلية نحو المقدّمة قبل تحقق المنوط به؟!

وعلى أيّ حال، فبناءً على الإيمان بمرحلة الجعل كمرحلة وسطية بين مرحلة الإرادة والشوق من ناحية، وبين الإبراز من ناحية أخرى لا مبرر للتفصيل بين مرحلة الإرادة ومرحلة الوجوب في تعقّل الجمع بين الفعلية والتقديرية في الوجوب دون الإرادة، فإنّ المحقق العراقي[□] لا يقصد بالتقديرية عدا المنوطية والتعلق.

وعلى أيّ حال، فإنّ فسرت التقديرية بمعنى يقابل الفعلية، بطل الجمع بينهما في الوجوب وفي الإرادة، وإن فسرت بمعنى تقييد الإرادة وتحصيها بإرادة منوطة، وادّعي

(1) راجع نهاية الأفكار، ج 1، ص 298 بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم.

إنّ الإرادة مادامت هي فعلية وموجودة لوجود شرطها الذي هو الوجود اللحاظي للشرط تكون محرّكة - لا محالة - نحو المقدمات المفوّتة، ففاعليتها تامّة من سائر الجهات، إلّا من الجهة التي فرضت الإرادة منوطة بوجودها اللحاظي، وهي العطش مثلاً، فإرادة الماء المنوطة بالعطش - التي في روحها تكون عند المحقّق العراقي رحمته منوطة بلحاظ العطش - لا تحرّك نحو إيجاد العطش، فهذا القصور من النتائج التكوينية لإناطة الإرادة بلحاظ العطش، أمّا بلحاظ سائر الجهات ففاعليتها تامّة.

فهذا المسلك لو صحّ يمسّ أيضاً روح البحث، ويعالج النكته، إلّا أنّه مسلك غير صحيح كما بيّنا سابقاً؛ إذ مجرد تصوّر العطش لا يوجب الشوق إلى شرب الماء، بل لابدّ من العطش حقيقة أو إحرازاً.

أمّا البيان الذي يمسّ روح المشكلة، ويفي بالحلّ، ويكون صحيحاً بناءً ومبنى، فهو الذي مضى في الواجب المشروط: من انحلال الإرادة المشروطة إلى إرادتين.

وتوضيحه: أنّه تارةً يفرض في قيد الاتّصاف: أنّ القدرة في حين وجود القيد دخيلة أيضاً في الاتّصاف، وحينئذ لا يهتمّ صاحب الغرض بالمقدمات المفوّتة؛ إذ غاية الأمر عجزه في الوقت عن العمل المقصود، وهذا لا يضرّه ولا يزعجه؛ إذ مع عجزه لا حاجة ولا اتّصاف حسب الفرض، وأخرى يفرض عدم دخل القدرة حينه في الاتّصاف، كما في مثال العطش وشرب الماء، وحينئذ توجد - لا محالة - في نفسه إرادتان:

إمكان ذلك في الإرادة برغم فعليتها، أمكن في الوجوب، ولو ادّعي عدم إمكان ذلك في الإرادة، لم يمكن أيضاً في الوجوب، فإنّ الوجوب أو الإيجاب ليس إلّا جعلاً واعتباراً يحاكي في طوره طور الإرادة التشريعية من تقيّد أو إطلاق، وفعلية أو عدم فعلية.

إحدهما: إرادة الجزاء كشرب الماء، وهي إرادة منوطة بالشرط أو بإحرازه، فقبل العطش لا إرادة لشرب الماء؛ لعدم وجود ملائمة بين مزاجه وشرب الماء، بل قد توجد منافرة تامّة لمزاجه عن شرب الماء.

والثانية: إرادة الجامع بين عدم الشرط ووجود الجزاء، ففي مثال العطش هو يريد من أوّل الأمر الجامع بين أن لا يعطش أو يشرب الماء، فإنّ مزاجه من أوّل الأمر ملائم لهذا الجامع، ولعدم تلك الحصة من العطش المقترنة مع عدم شرب الماء، فينقذ في نفسه من إرادة هذا الجامع إرادة مقدّماته، وحمل الماء قبل السفر حينما يعلم بالعطش في السفر مقدّمة لذلك؛ إذ هو يعلم أنّه لو لم يحمل الماء لفقد كلا فردي الجامع في السفر، فهذا هو الذي يحركه نحو ادّخار الماء.

هذا في الإرادة التكوينية، وإذا اتّضح الأمر فيها، اتّضح في الإرادة التشريعية أيضاً، فإنّ العبد في الإرادة التشريعية يصبح كأنه نفس المولى في الإرادة التكوينية له، فيتحرّك نحو المقدّمات المفوّتة، وتوجّه إرادة المولى التشريعية نحو الجامع تبعته نحو حفظه للمقدّمات المفوّتة حفظاً تشريعياً.

فتحصّل: أنّ جوهر المطلب هو: أنّ الإشكال كان ناشئاً من أنّ إرادة الجزاء قبل الشرط أو إحرازه ليست فعلية، وهذا غفلة عن إرادة الجامع بين الجزاء وعدم الشرط، فإنّه إرادة فعلية من أوّل الأمر، وهذه الإرادة الفعلية تحرك المولى نحو حفظ المقدّمات المفوّتة في كلّ غرض بالنحو المناسب له، أي: حفظها تكوينياً في التكوينيّات، وتشريعياً في التشريعيّات.

وهناك تفنّن في صياغة الحفظ التشريعيّ: فتارةً يكون بجعل وجوب الصوم من أوّل الأمر، لا من الفجر، وأخرى بإيجاب المقدّمات المفوّتة، فهذه كلّها صياغات للحفظ التشريعيّ، وروح المطلب ما عرفت.

هذا هو جوهر المطلب في مقام الجواب، وهذا الجوهر يتعلّق به نكات ثانوية لا بدّ من توضيحها، فنقول:

إنَّ إرادة الجزاء - وهو شرب الماء مثلاً - التي تتحقَّق عند حصول الشرط - وهو العطش - التي هي إرادة تعيينية هل هي عبارة عن تطوُّر نفس إرادة الجامع التي هي إرادة تخييرية، وكانت ثابتة قبل حصول الشرط، أو هما إرادتان مستقلتان بنكنتين مستقلتين، وليست إحداهما تطوُّراً للأخرى وامتداداً لها؟

قد يقال بالثاني، وذلك بتقريب:

إنَّ الشوق إلى شرب الماء شوق نفسانيّ جسديّ وحياتيّ لا يختلف فيه الإنسان من الحيوان، بينما الشوق إلى الجامع شوق عقلائيّ مبنيّ على التبصُّر والتأمُّل في حفظ الحياة، لا شوق نفسانيّ حياتيّ جسديّ؛ ولذا لا يوجد في الحيوان، فهاتان إرادتان مستقلتان بنكنتين مختلفتين.

إلّا أنّ هذا الكلام غير صحيح، بل الصحيح: أنّه لا توجد عندنا نكتتان لهاتين الإرادتين والشوقين، بل نكتهما واحدة.

وتوضيح ذلك: أنّ كلا فردي الجامع، وهما: عدم الابتلاء بالعطش حدوثاً، وشرب الماء عند الابتلاء به - في الحقيقة - مقدّمة لمحبوب نفسيّ، وهو الارتواء، فالشوق النفسيّ والإرادة النفسية متعلّقة بالارتواء، وحيث إنّ ما يتوصّل به عملاً إلى هذا المحبوب النفسيّ هو أحد فردي الجامع، فلا محالة يترشّح شوق غيريّ إلى الجامع، وحيث إنّ ما يتوصّل به عملاً إلى هذا المحبوب النفسيّ بعد فقد الفرد الأوّل إنّما هو الفرد الثاني، وهو شرب الماء، فلا محالة ينقلب الشوق من الجامع إلى ذلك الفرد، فهذان الشوقان كلاهما بنكنة واحدة، وهي نكنة المقدّمية إلى المحبوب النفسيّ الواحد، وهو الارتواء، غاية ما هناك: أنّ المقدّمة كانت عبارة عن الجامع، فاشتاق إلى الجامع، ثمّ تحوّلت المقدّمية عملاً إلى أحد الفردين، فتحوّل الاشتياق إلى ذلك الفرد، ولسيا شوقين بنكنتين مستقلتين.

وهذا الكلام سيّال في كلّ موارد الإرادة المشروطة، فوراء كلّ إرادة مشروطة

إرادة مطلقة متعلّقة بالجامع بين الجزاء وعدم الشرط، ووراء مجموع الإرادتين إرادة نفسية متعلّقة بشيء يكون كلّ من الجزاء وعدم الشرط فرداً من فردي مقدّمته، وتكون هاتان الإرادتان غيريتين، فإنّ عدم الشرط وفعل الجزاء يوصلان إلى شيء واحد، هو المحبوب بالذات.

وقد يقال في مقام الإشكال على ذلك: إنّ الشوق إذا تعلّق بجامع لا يتحوّل من الجامع إلى الفرد بمجرد فقدان أحد الفردين وخروجه عن قدرته، بل يبقى شوقاً إلى الجامع وتخييراً، غاية الأمر: أنّه بحسب العمل الخارجي سوف يختار الفرد المقدور طبعاً، وانحصار فرد المطلوب في فرد معيّن شيء، وتحوّل المطلوبية من الجامع إلى ذلك الفرد شيء آخر، والأوّل لا يستلزم الثاني، فإذا افترضنا: أنّ الإرادة الثانية تطوّر للإرادة الأولى، يرد الإشكال بأنّه: لماذا تحوّلت الإرادة من كونها متعلّقة بالجامع وتخييرية إلى كونها متعلّقة بالفرد وتعيينية في حين أنّه لو افترضنا: أنّهما إرادتان مستقلتان بنكتتين مستقلتين، لا يرد هذا الإشكال.

والجواب: أنّ الشوق إلى الجامع إن كان شوقاً نفسياً، فنكتته تكمن في نفس الجامع، وبخروج أحد فرديه عن القدرة لا يتحوّل الشوق من الجامع إلى ذلك الفرد، كما أنّه باستحالة جميع أفرادها لا يزول الشوق نهائياً، فمن يشتاق اشتياقاً نفسياً إلى زيارة أحد أصدقائه لو استحالت عليه زيارتهم جميعاً، بقي الشوق ثابتاً في نفسه، لا يجد دون الوصول إلى ما يشتاقه سبيلاً، ولو استحالت عليه زيارة بعضهم والمفروض: أنّ مصبّ الاشتياق بذاته هو الجامع، لا ينقلب الاشتياق من الجامع إلى الفرد وإن كان يختار خارجاً الفرد الباقي تحت القدرة، ولكن الشوق في موارد الواجبات المشروطة التي نتكلّم عن وجوب مقدّماتها المفوّتة التكوينية والتشريعية دائماً هو شوق غيريّ لأجل الوصول إلى ملاك معيّن، وهذا الشوق من أوّل الأمر يتعلّق - كما وضّحنا - بالجامع بين الجزاء وعدم الشرط؛ لأنّ كلّاً منهما

كاف في الوصول إلى ذلك الملاك، وهو الارتواء مثلاً في مثال العطش، والنكته فيترشح الشوق الغيريّ إلى المقدّمة من الشوق النفسيّ إلى ذي المقدّمة، إنّما هي كون المقدّمة هي الطريق العمليّ للوصول إلى المحبوب النفسيّ، فلو استحال على الإنسان كلّ أفراد المقدّمة، أصبح الشوق إلى المقدّمة بلا معنى؛ لأنّها ليست طريقاً عملياً للوصول إلى محبوبه، وتمنّي وجود المقدّمة المستحيلة لكي يصل إلى محبوبه النفسيّ لا مبرّر له، بل يكتفي في تمنّي المستحيلات بتمنّي نفس المحبوب ابتداءً، ولو استحال عليه بعض أفراد المقدّمة، تحوّل - لا محالة - شوقه الغيريّ من الجامع إلى الفرد الآخر؛ لأنّ النكته في الاشتياق إلى المقدّمة هي كونها الطريق العمليّ للوصول إلى المحبوب، والآن قد أصبح الطريق العمليّ للوصول إلى المحبوب عبارة عن أحد فردي الجامع بعينه، دون الجامع على سبيل التخيير بين فرديه، فحينما كان الطريق العمليّ للوصول إلى المحبوب هو الجامع بين الجزاء وعدم الشرط في نظره اشتياق إلى الجامع، ولكن حينما رأى أنّ أحد الفردين - وهو عدم الشرط - لا سبيل إليه تحوّل شوقه إلى الفرد الآخر.

ومن هنا يتّضح: أنّ من يعلم من أوّل الأمر بأنّ الشرط - وهو العطش مثلاً - سوف يتحقّق في المستقبل، فهو من الآن يتعلّق شوقه بالجزاء في ظرفه الاستقباليّ؛ لأنّه يعلم أنّ الطريق العمليّ في المستقبل إلى محبوبه إنّما هو الجزاء، دون كلا فردي الجامع على سبيل التخيير، فهو من الآن يشتاق إلى شرب الماء حين العطش، وهذا الشوق يجره إلى اقتناء الماء وادّخاره⁽¹⁾.

1)

(الواقع: أنّ لمشكلة المقدّمات المفقوّة جوابين كافيين لحلّ روح الإشكال حتّى في الإرادة التكوينيّة:



وجوب التعلّم:

الأمر الثاني: في حال تعلّم الأحكام الذي قد يصبح من المقدمات المفوّتة.

والكلام في ذلك يقع في عدّة فروض:

الفرض الأوّل: أن يكون عالماً بتكليف فعليّ ثابت عليه الآن كوجوب الصلاة، أو الحجّ، أو غير ذلك، ولكنّه لا يعرف أحكام هذا الواجب من أجزاء وشرائط،

تستند إلى العجز الفعليّ الآن عن المراد ولو باعتبار أنّ ذلك الشرط كان شرطاً مقارناً للترتّب، فلو فعل الفعل قبله، لم يترتّب الهدف المقصود، فإذا أصبح الشوق فعليّاً برغم تأخّر المشتاق إليه، سرى الشوق إلى المقدمات المفوّتة بلا إشكال، فعدم فاعليّة هذه الإرادة إنّما اختصّت بذوي المقدّمة؛ دون المقدّمة؛ لأنّ العجز الموقّت إنّما كان عن ذي المقدّمة دون المقدّمة، بل لو ترك المقدّمة الآن لعجز عنها في وقت ذي المقدّمة كما هو المفروض.

وإن لم يعلم بتحقّق الشرط في وقته، ولكن احتمله، قلنا: إن احتمال طرؤ الحاجة في وقت متأخّر يخلق في نفس الإنسان الآن احتمال الحاجة إلى المقدمات المفوّتة، وهذا يكفي - حينما يكون المحتمل مهماً بدرجة معيّنة - في خلق الشوق إلى المقدّمة المفوّتة قبل الوقت؛ لأنّ احتمال الحاجة وصول ذهنيّ ناقص للحاجة، وحينما نقول: إنّ شرط فاعليّة الشوق هو وصول الحاجة ووجوده اللحاظيّ التصديقيّ لا نقصد خصوص العلم الحضوريّ، أو الحضوريّ بها، بل نقصد بذلك ما يشمل الوصول الاحتماليّ في مقابل اللحاظ التصوّريّ البحث الذي لا أثر له في خلق الشوق.

وإن علم بأنّ هذا الشرط سوف لن يتحقّق في وقته، فعندئذ لا يوجد في نفسه شوق إلى المقدّمة المفوّتة، فلا يأتي بها، ولم يقل أحد بوجوب المقدمات المفوّتة لدى العلم بعدم تحقّق الشرط في وقته.

فهل يجب عليه أن يتعلّم، أو لا؟

يوجد لذلك ثلاث صور:

الصورة الأولى: أن تكون قدرته على فعل الواجب متوقّفة على التعلّم كما هو الحال في الصلاة مثلاً، حيث إنّ من لم يتعلّم القراءة ولا يعرفها بوجه من الوجوه، لا يعدّ قادراً على القراءة في الصلاة: إمّا لكثرة احتمالاتها إلى حدّ يقطع بأنّه سوف لن تقع منه القراءة بالشكل الصحيح، فهذا بحكم غير القادر، وإمّا لعدم تعلّمه لهجة العربيّة إن كان إنساناً غير عربيّ، فقد يتّفق أنّه غير قادر حقيقة على الأداء بالشكل الصحيح قبل التعلّم، وفي هذه الصورة لا إشكال في أنّ التعلّم أصبح مقدّمة وجوديّة للواجب الفعليّ الآن، ولا إشكال في وجوبه.

الصورة الثانية: أن يكون إحراز الامتثال القطعيّ للتكليف متوقّفاً عليه، دون القدرة على الإتيان بالواجب، كما لو دار أمر الواجب بين احتمالات لم يمكن الجمع بينها احتياطاً، ولكن من المحتمل أن يطابق صدفة عمله الواجب الواقعيّ ولو لم يتعلّم، ولم يعرف الواجب الواقعيّ، وهنا لا إشكال أيضاً في وجوب التعلّم؛ لوجوب الامتثال القطعيّ عقلاً، وتوقّف ذلك عليه.

الصورة الثالثة: أن يكون قادراً على إحراز الامتثال القطعيّ من دون تعلّم، وذلك بالاحتياط بالإتيان بكلّ الاحتمالات، وهنا لا يجب عليه التعلّم، بل هو مخير بين التعلّم والاحتياط إحرازاً لما يوجب عليه العقل من الامتثال القطعيّ.

الفرض الثاني: أن يعلم بتكليف سوف يكون فعليّاً عليه، وعند صيرورته فعليّاً عليه تفوته فرصة تعلّم أحكامه، فهل يجب عليه التعلّم قبل الوقت، أو لا؟

وهذا أيضاً توجد له ثلاث صور:

الأولى: أن تكون قدرته على الفعل متوقّفة على التعلّم، وهذا يدخل في المقدمات المفوّتة، فيجب التعلّم من باب وجوب المقدمات المفوّتة.

الثانية: أن يكون إحراز الامتثال القطعيّ متوقّفاً على التعلّم دون أصل قدرته على العمل، وهنا أيضاً يجب التعلّم.

وذكر المحقّق النائيني رحمته: أنّ وجوب التعلّم هنا غير مرتبط بوجوب المقدمات المفوّتة؛ إذ بتركه لا يتحقّق في الوقت العجز المسقط للخطاب، وإنّما يثبت وجوب التعلّم هنا من باب حكم العقل بوجوب إحراز الامتثال القطعيّ⁽¹⁾.

والتحقيق: أنّ التعلّم واجب لمجموع أمرين:

1 - وجوب إحراز الامتثال القطعيّ عقلاً.

2

- إنّ هذا الواجب العقليّ له مقدّمة مفوّتة، وهي التعلّم، فيجب من باب وجوب المقدمات المفوّتة.

وإن شئنا أن نتكلّم بلغة المحقّق النائيني رحمته في وجوب المقدمات المفوّتة، قلنا: إنّ إحراز الامتثال القطعيّ واجب عليه عقلاً، وهو وإن كان ممتنعاً عليه في الوقت بعد أن ترك التعلّم قبل الوقت، ولكنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، إذن فيجب عليه التعلّم قبل الوقت.

الثالثة: أن يكون قادراً على الاحتياط من دون تعلّم، فيتخيّر بين التعلّم والاحتياط، وإذا ترك التعلّم خارج الوقت، وجب الاحتياط في داخله كما هو واضح.

الفرض الثالث: الشكّ في كبرى التكليف مع إحراز صغراه، كما لو رأى الهلال ولا يدري هل يجب على من رأى الهلال الدعاء الفلانيّ الوارد في الصحيفة السجّاديّة مثلاً، أو لا، فهل يجب عليه تعلّم ذلك الدعاء، أو لا؟

من الواضح: أنّ أصل شكّه في وجوب الدعاء يكون من باب الشبهة الحكميّة

(1) راجع فوائد الأصول، ج 1، ص 205 بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم، وأجود التقريرات، ج 1،

ص 155 - 157 بحسب الطبعة المشتملة على تعليقات السيّد الخوئيّ رحمته.

التي لا يجوز عدم الاعتناء بها بلا فحص، فيجب عليه أن يفعل أحد أمرين:

الأول: أن يتعلّم احتياطاً ذلك الدعاء ويقراه.

والثاني: أن يفحص عن وجوب الدعاء عند رؤية الهلال وعدمه، فإن لم يثبت الوجوب بعد الفحص، فلا شيء عليه، وإن ثبت وجوبه، دخل تعلّم الدعاء في فرض سابق تكلمنا عنه.

الفرض الرابع: أن يشكّ في فعلية صغرى التكليف بعد العلم بكبراه، أو العلم بنتجّزها ولو بالاحتمال قبل الفحص، فهل يجب عليه تعلّم أحكام ذلك التكليف من أجزاء وشرائط، أو لا؟

وهنا يجري استصحاب عدم تحقّق شرط ذلك التكليف الذي شكّ في حصوله، فلا يتنجزّ عليه التكليف، وبالتالي لا يجب عليه التعلّم.

الفرض الخامس: أن يحتمل: أنّه سوف تتحقّق في حقّه صغرى تكليف معلومة كبراه، أو منجّزة ولو بالاحتمال قبل الفحص، كما لو احتمل: أنّه سوف يستطيع وهو يعلم بوجوب الحجّ على المستطيع، أو يحتمله احتمالاً منجزاً، فهل يجب عليه تعلّم أحكام الحجّ إذا كان بنحو سوف يعجز عن التعلّم عند الاستطاعة، أو لا؟

قد يتبادر إلى الذهن بدواً: أنّه يجري استصحاب عدم الاستطاعة؛ إذ لا فرق في حجّية الاستصحاب بين الأمر الحاليّ والأمر الاستقباليّ، ومعه لا يجب تعلّم أحكام الحجّ.

إلاّ أنّه يستشكل في ذلك:

تارةً بما عن السيّد الأستاذ - دامت بركاته - : من أنّه يعلم إجمالاً بوقوع بعض الوقائع له في المستقبل، فلو ترك تعلّم الأحكام المستقبلية، وقع في المخالفة حتماً⁽¹⁾.

(1) راجع المحاضرات للفيّاض، ج 2، ص 373 بحسب طبعة مطبعة الآداب في النجف الأشرف.

وفيه: أولاً: أنّه قد يكون العلم الإجماليّ منحلّاً بعلم إجماليّ صغير، فإنّ الإنسان عادةً يعرف من أوضاعه الخاصّة أنّه ما هي الوقائع القريبة من حياته التي يقوى احتمال ابتلائه بها، وما هي الوقائع البعيدة عن حياته، فقد يتكوّن له علم إجماليّ صغير في دائرة الوقائع القريبة من حياته يساوي معلومه معلوم العلم الإجماليّ في دائرة مطلق الوقائع، فينحلّ به العلم الكبير.

وثانياً: أنّه يمكن فرض عدم مشكلة التعلّم قبل حصول شرط التكليف في كثير من الوقائع؛ لإمكانه بعد العلم بالتكليف بحصول شرطه، فلا أثر عمليّ لاستصحاب العدم فيها.

وأخرى بما عن السيّد الأستاذ أيضاً من أنّ وجوب التعلّم وارد في مورد الاستصحاب، فلو تقدّم عليه الاستصحاب، لم يبقَ له مورد⁽¹⁾.

ويرد عليه: أنّ وجوب التعلّم يشمل موارد العلم بأصل واجب كالحجّ مع عدم معرفة أحكامه وخصوصيّاته، في حين أنّه لا معنى هنا للاستصحاب، وكذلك حينما ينحلّ العلم الكبير بالعلم الصغير بالبيان الذي مضى يكون وجوب التعلّم في دائرة العلم الصغير ثابتاً، بخلاف الاستصحاب المبطل بالتعارض الداخليّ بلحاظ تلك الدائرة.

وثالثة: بما عن المحقّق النائينيّ رحمته: من أنّ وجوب التعلّم أثر للشكّ والاحتمال، وليس أثراً للمشكوك حتّى ينتفي باستصحاب عدمه⁽²⁾.

وهذا الكلام بظاهره غير صحيح، فإنّه لو فرض ورود دليل بلسان وجوب

(1) نفس المصدر.

(2) راجع أجود التقريرات، ج 1، ص 158 بحسب الطبعة المشتملة على تعليقات السيّد الخوئيّ رحمته.

التعلّم، وكان موضوعه عدم العلم بعدم الابتلاء، فبعد البناء على ما بنى عليه المحقّق النائيني رحمته: من قيام الاستصحاب مقام العلم الموضوعيّ يكون استصحاب عدم الاستطاعة قائماً مقام العلم بعدم الاستطاعة، فيحكم على وجوب التعلّم.

فإن قلت: إنّ الاستصحاب يجب أن يجري في نفسه بلحاظ الأثر الشرعيّ حتّى يحكم بقيامه مقام العلم الموضوعيّ، ولا يكون نفس قيامه مقام العلم الموضوعيّ مبرراً لجريانه؛ إذ مع عدم الأثر الشرعيّ، للمستصحب لا يجري الاستصحاب، لا لمجرّد اللغوّيّة حتّى يقال: إنّها ترتفع بالقيام مقام العلم الموضوعيّ، بل لأنّ يد الجعل والتعبّد لا يمكن أن تنال ما لا يكون شرعيّاً.

قلت بعد تسليم المبني: إنّ المفروض: أنّ الاستطاعة لها أثر شرعيّ، فلا إشكال في استصحاب عدمها من ناحية ضرورة كون التعبّد والجعل بلحاظ الأثر الشرعيّ، وأمّا من ناحية اللغوّيّة، فالمفروض انتفاؤها بقيام الاستصحاب مقام العلم الموضوعيّ.

ورابعة: بما يمكن أن يكون تأويلاً للكلام المنقول عن المحقّق النائيني رحمته - وأظنّ أنّه هو مقصوده، لا ما ذكرناه بظاهره - وهو أن يقال: إنّ الدليل - في الحقيقة - دلّ على أنّ كلّ مخالفة نشأت من ترك التعلّم يعاقب عليها، فهذا هو المستفاد من مثل روايات (هلاًّ عملت. قال: لم أعلم. قال: هلاًّ تعلّمت)⁽¹⁾.

والاستصحاب لا ينفي وقوع هذه المخالفة إلّا بالملازمة العقليّة، بل حتّى لو استصحب عدم الوقوع في المخالفة لا يفيد، فإنّه بالأخرة يحتمل الوقوع في المخالفة، ولو وقع في المخالفة لعوقب، فيجب دفع الضرر المحتمل بالتعلّم، وهذا بخلاف المخالفة التي قد يقع فيها في الفرض الرابع، فإنّ تلك المخالفة يقع فيها حتّى لو كان متعلّماً لأحكام الحجّ؛ وذلك استناداً إلى عدم إحراز صغرى التكليف،

(1) قريب من هذا المضمون ما في البحار، ج 1، ص 178، ج 2، و ج 2، ص 180، ج 3.

فليست المخالفة مستندة إلى عدم التعلّم حتّى يشملها الدليل الدالّ على أنّ كلّ مخالفة استندت إلى عدم التعلّم يعاقب عليها.

دوران أمر القيد بين الرجوع إلى المادّة أو الهيئة:

الأمر الثالث: إذا دار أمر القيد بين رجوعه إلى المادّة، فيجب تحصيله، ورجوعه إلى الهيئة، فلا يجب تحصيله، فتارةً يكون دليل القيد منفصلاً، وأخرى يكون متّصلاً.

أمّا إذا كان منفصلاً بحيث انعقد للخطاب الإطلاق مادّةً وهيئةً، وإتّما عرفنا التقييد من دليل آخر منفصل، فالذي يبدو للذهن في أوّل وهلة أنّه يقع التعارض بين إطلاق المادّة وإطلاق الهيئة، ويتساقطان، ويرجع إلى الأصول العمليّة، ومن هنا بذلت عنايات لترجيح إطلاق الهيئة في مقابل إطلاق المادّة، وهذه المرجّحات يمكن صياغتها في ثلاثة تقرّيات:

التقريب الأوّل: تقديم إطلاق الهيئة؛ لكونه شموليّاً؛ إذ يقتضي توسيع الوجوب وشموله لحالات في عرض واحد، وكون إطلاق المادّة بدليّاً؛ لأنّ مدلول المادّة صرف الوجود، والإطلاق الشموليّ أقوى من الإطلاق البدليّ.

واعترض على ذلك المحقّق الخراسانيّ رحمته الله بأنّه لا موجب لدعوى أقوائيّة الإطلاق الشموليّ من البدليّ؛ لأنّهما معاً بمقدّمات الحكمة. نعم، لو كان الشموليّ بالعموم الأداتيّ والبدليّ بمقدّمات الحكمة من قبيل: (لا تكرم أيّ فاسق) و(أكرم عالماً)، قدّم الأوّل؛ لا لكونه شموليّاً والثاني بدليّاً، بل لكونه أداتيّاً والثاني حكميّاً، ولذا لو عكس كما لو قال: (لا تكرم فاسقاً) و(أكرم عالماً، أيّ عالم شئت)، انعكس الأمر (1).

(1) راجع الكفاية، ج 1، ص 168 - 169 بحسب الطبعة المشتملة في الحاشية على تعليقات المشكينيّ.

وهذا المطلب قد ذكرناه في بحث التعادل والتراجيح، وعمّقناه هناك، وخلاصة الكلام فيه: أنّ مفاد مقدمات الحكمة في كلّ من الإطلاق الشموليّ والإطلاق البدليّ واحد، وهو كون مدلول كلامه مطابقاً لتمام مرامه، وأمّا الشموليّة والبدليّة، فهي مفاد دليل آخر عقليّ، حيث وضّحنا في بحث المرّة والتكرار: أنّ الأصل في إطلاق الحكم بلحاظ موضوعه هو الشموليّة، وبلحاظ متعلقه هو البدليّة، والمعارضة - بحسب الحقيقة - ليست بين الدالّ على البدليّة هنا والدالّ على الشموليّة هناك، وإنّما المعارضة بين الدالّ على الإطلاق هنا والدالّ على الإطلاق هناك، ولا مبرر لتقدّم أحدهما على الآخر.

التقريب الثاني: أنّ الأمر دائر بين محذور واحد ومحذورين، حيث إنّ تقييد الهيئة يستلزم تقييد المادّة لا محالة، فإنّ الوجوب لو كان مقيّداً بحالة القيام مثلاً، فلا معنى لكون الواجب مطلقاً يشمل حالة عدم القيام، في حين أنّ تقييد المادّة لا يستلزم تقييد الهيئة، ومتى ما دار الأمر بين محذور واحد ومحذورين فمقتضى الجمع العرفيّ الالتزام بالمحذور الواحد، ورفع اليد عن المحذور الثاني؛ وذلك لا من باب انحلال العلم الإجماليّ بأحد القيدين إلى العلم التفصيليّ بأحدهما معيّناً والشكّ البدويّ في الآخر، وإلّا لرجع إلى التقريب الثالث، بل إنّما من باب دعوى: أنّ مجرد الدوران بين محذور واحد ومحذورين يجعل العرف يقدر ارتكاب محذور واحد في مقام الجمع على ارتكاب محذورين، أو من باب دعوى: أنّ الظهور الذي يلزم من مخالفته محذوران يصبح أقوى من الظهور الذي لا يلزم من مخالفته إلّا محذور واحد.

ويرد عليه: مضافاً إلى أنّ كلتا الدعويين ممنوعة أنّ تقييد المادّة على أساس تقييد الهيئة ليس محذوراً؛ لأنّه ليس تخصيصاً، وإنّما هو تخصّص؛ وذلك لأنّ إطلاق المادّة دائماً مقيّد بمقيّد لبيّ كالمتمّصل بكلّ قيود الوجوب، فهذا التقييد بهذا

النحو الإجماليّ ثابت له بمقيّد كالمتمّصل، فإذا قيّدنا الهيئة بالقيام مثلاً فقد حقّقنا صغرى ذلك التقييد الإجماليّ كالمتمّصل للمادّة، ولم نقيّد المادّة بتقييد جديد.

التقريب الثالث: أن يقال: إنّ التعارض بين إطلاق المادّة وإطلاق الهيئة فرع العلم الإجماليّ بتقييد أحدهما، مع أنّه منحلّ إلى العلم التفصيليّ بتقييد المادّة: إمّا تخصيصاً، أو تخصّصاً والشكّ البدويّ في تقييد الهيئة؛ لما مضى من أنّ تقييد الهيئة يسري إلى المادّة دون العكس.

وهذا الكلام طبعاً إنّما يكون فيما إذا كان التقييد في طرف الوجوب وفي طرف الواجب على وزن واحد، بأن كان التقييد في كلا الطرفين بمعنى مجرد عدم الوجوب، أو الواجب قبل ذلك القيد، فلو كان الواجب هو الصدقة مثلاً والقيد هو القيام، فلا وجوب للصدقة، أو لا صدقة واجبة قبل القيام، من دون أن يكون القيام قيدياً في مرحلة الاستمرار، أو كان التقييد في كلا الطرفين بمعنى الظرفيّة، فلا وجوب، أو لا واجب إلّا في ظرف القيام مثلاً بحيث يكون القيام قيدياً حدوثاً واستمراراً، أمّا لو فرض: أنّ القيام على تقدير كونه قيدياً للوجوب، فهو قيد بالمعنى الأوّل، بمعنى: أنّه لا وجوب قبل القيام، ولكن لا دخل للقيام في الوجوب استمراراً، وعلى تقدير كونه قيدياً للواجب فهو قيد بالمعنى الثاني، بمعنى: أنّه يجب أن يتصدّق في ظرف القيام، فمن الواضح: أنّ هذا البيان لا يأتي في المقام؛ إذ تقيّد الهيئة بالقيام بالمعنى الأوّل لا يستلزم ضرورة كون الصدقة في ظرف القيام كما لا يخفى⁽¹⁾.

1)

(أمّا لو فرض القيام قيدياً للوجوب حتّى في مرحلة الاستمرار، فسيكون حتماً قيدياً للواجب حتّى في مرحلة الاستمرار؛ إذ مع عدم الاستمرار يرتفع الوجوب، فيرتفع الواجب؛ إذ لا واجب من دون وجوب.

وعلى أيّ حال، فقد يستشكل في هذا التقريب بأحد وجهين:

الوجه الأوّل: أنّ تقييد المادّة الذي يتولّد من تقييد الهيئة ليس إلّا بمعنى: أنّه لا يصحّ وقوع الصدقة امتثالا قبل حدوث القيام من دون أن يلزم إيجاد القيام، بينما لو كان التقييد منصباً على المادّة ابتداءً، كان مفاده - مضافاً إلى عدم صحّة وقوع الصدقة امتثالا قبل حدوث القيام - هو الإلزام بإيجاد القيام، وفي مقابل كلّ من التقييدين إطلاق، فالتقييد المقطوع به على كلّ حال في طرف المادّة إنّما هو التقييد الأوّل، وأمّا التقييد الثاني فليس معلوماً على كلّ حال، فالإطلاق الذي في مقابله يعارض إطلاق الهيئة.

وهذا الوجه غير صحيح؛ لأنّ تقييد المادّة ليس له إلّا معنىً واحد، وهو تخصيصها بالقيام، وصيرورة التقييد به تحت الطلب، فلو تصدّق ثمّ قام، فقد حصل الوجوب ولم يحصل الواجب، وهذا التقييد مقطوع به على كلّ تقدير، وأمّا عدم صحّة وقوع الفعل امتثالا قبل القيام، أو الإلزام بتحصيل القيام، فإنّما هما من آثار التقييد، لا نفس التقييد، والأثر الأوّل أثر تنجيزي لتقييد المادّة، أي: لا يحتاج إلى ضمّ ضميمة، والأثر الثاني وهو الإلزام بتحصيل القيام أثر تعليليّ، أي: يحتاج إلى ضمّ ضميمة، وهو إطلاق الوجوب من ناحية القيام، فهو أثر لمجموع أمرين: تقييد المادّة وإطلاق الهيئة، والأوّل مقطوع به على كلّ تقدير، والثاني ثابت بأصالة الإطلاق؛ لعدم معارضتها بأصالة الإطلاق في المادّة؛ للجزم بتقييدها، فيثبت بذلك الإلزام بتحصيل القيام.

الوجه الثاني: أنّه لا جزم بتقييد الواجب على تقدير انصباب القيد على الوجوب، بل الواجب حينئذ مهمل، لا مطلق ولا مقيد. أمّا عدم الإطلاق، فلاستحالة إطلاق الواجب لفرض عدم قيد الوجوب، وأمّا عدم التقييد فللغويّة تقييد الواجب بقيد الوجوب؛ لأنّ تقييد الواجب معناه تعلق الأمر بالمقيد، وهو

ينحلّ إلى أمر بذات المقيّد وأمر بالتقيّد، في حين أنّ الأمر بالتقيّد بقيد
الوجوب غير قابل للتحرّيك؛ لأنّه يكفي في حصول التقيّد خارجاً حصول
شيئين: القيد، وذات المقيّد. والأوّل مفروض الحصول؛ لكونه قيد الوجوب، والثاني
مطلوب الحصول، فأيّ فائدة في أن يأمر وراء ذلك كلّهُ بالتقيّد؟!

فإذن التقييد والإطلاق كلاهما مستحيل، ويثبت الإهمال، ولا بأس بالإهمال في
المقام، فإنّه ليس إهمالاً بلحاظ تمام وعاء جعل الحكم حتّى يقال بأنّ الإهمال
مستحيل، بل إهمال بلحاظ بعض أطراف الحكم، وهو الواجب استغناءً بتقييد الوجوب،
فالإهمال في جزء الواقع لا في تمامه، ولا بأس بذلك، وعليه فأصالة عدم تقييد
الوجوب معارضة بأصالة عدم تقييد الواجب، فإنّ التقييد - ولو في مقابل الإهمال -
مؤونة زائدة تُنفى.

ويرد عليه: أنّ الإهمال إنّما يعقل لو تصوّرنا واسطة بين الإطلاق والتقييد، بأن كانا
ضدّين لهما ثالث.

أمّا بحسب ما نقّحناه في بحث التعبديّ والتوصليّ، وبحث المطلق والمقيّد: من أنّ
التقابل بينهما تقابل السلب والإيجاب، فالإهمال غير معقول.

وأما البرهنة على امتناع التقييد بأنّ التقيّد حاصل على أيّ حال عند حصول القيد
وذات المقيّد، فالأمر به لغو، وغير محرّك، فجوابها: أنّه يمكن أن يوجد القيد وهو القيام
مثلاً، ويوجد ذات المقيّد وهو الصدقة، ولا يوجد التقيّد، وذلك بأن تكون الصدقة موجودة
قبل القيام لا بعد القيام، فلو كان الأمر متعلّقاً بجامع الصدقة من دون أخذ القيام قيداً
في الواجب، لكان المأمور به الجامع بين الصدقة قبل القيام والصدقة بعده، فلو كان
صدقة قد أتى بالصدقة قبل القيام، لم يحركه هذا الأمر نحو الصدقة بعد القيام، وإنّما
الحافظ لتحريكه هو انصبابه على المقيّد، والإطلاق طبعاً مستحيل، فيتعيّن التقييد.

وقد اتضح بكل ما ذكرناه: أنّ هذا التقريب الثالث تامّ في نفسه، وأنّنا نتمسك بأصالة الإطلاق في الهيئة من دون معارض.

نعم، هذا إذا كان احتمال دخل القيد في الوجوب وفي الواجب على وزان واحد كما مضى بيانه، أمّا إذا كان القيد محتمل الدخل في الوجوب على نحو الحدوث، وفي الواجب على نحو الظرفية، فلا محالة يحصل التعارض؛ لأنّ كلاً من التقييدين حينئذ ليس معلوماً، فأصالة عدم هذا التقييد معارضة بأصالة عدم ذلك التقييد.

هذا تمام الكلام في التقييد المنفصل.

وأما في المتصل، فتارةً نفترض: أنّ لسان المقيّد ليس هو لسان تقييد متّجه إلى أحد الأمرين، أي: المادّة أو الهيئة، مع شكنا في أنّه: هل هو متّجه إلى المادّة أو إلى الهيئة، بل لسانه لسان بيان مطلب مستقلّ ملازم للجامع بين تقيّد المادّة أو الهيئة، كما لو قال: (حجّ، ولا يجزي الحجّ قبل الاستطاعة)، وافترضنا: أنّ قوله: (ولا يجزي الحجّ قبل الاستطاعة) لا يفهم منه عرفاً كونه بصدد تقييد أحد الأمرين، وإنّما هو مطلب مستقلّ ملازم للجامع بين التقييدين.

وأخرى نفترض: أنّ لسانه لسان تقييد أحدهما بالخصوص، ولم نعرف أنّه: هل هو راجع إلى المادّة، أو إلى الهيئة، كما لو قال: (حجّ بعد الاستطاعة)، وافترضنا أنّ كلمة (بعد الاستطاعة) قيد لا نعرف هل يرجع إلى المادّة، أو إلى الهيئة.

أمّا في الفرض الأوّل، فإنّ أنكرنا ما قرّبناه في التقريب الثالث في المقيّد المنفصل من كون تقييد الهيئة مستلزماً لتقييد المادّة، كما أنكره المحققون المتأخرون، وقع التعارض بين الإطلاقين، حيث إنّ مقتضى الإطلاق في كلّ واحد من المادّة والهيئة تامّ في نفسه، وعبارة (لا تجزي الصدقة قبل القيام)، أو (لا يجزي الحجّ قبل الاستطاعة) مثلاً لا تصلح للقرينية لتقييد أحدهما بالخصوص بحسب

الفرض، فيتعارضان؛ ولذا لو فرض: أنه صدفة لم ينعقد الإطلاق في أحد الطرفين لقصور في مقدمات الحكمة بالنسبة إليه، كان الإطلاق في الطرف الآخر تاماً محكماً، وشاهداً على كون القيد راجعاً إلى ذلك الطرف الذي لم تتم مقدمات الحكمة فيه، فلو لم يكن قصور في مقدمات الحكمة في أحد الطرفين في نفسه، وقع التعارض والإجمال إن لم يكن أحدهما أقوى. أما لو بنينا على أن الإطلاق الشمولي أقوى من البدلي، تقدّم الشمولي لا محالة، وإن أمنا بأن تقييد الهيئة يستلزم تقييد المادة، إذن فتقييد المادة مقطوع به، ومقدمات الحكمة في طرفها منخرمة؛ لأن إحدى مقدماتها أن لا يأتي المولى بما يكون دليلاً على التقييد، بين ما تلك العبارة دليل على تقييد المادة على كل حال. وأما مقدمات الحكمة في جانب الهيئة، فلا موجب لانخراطها؛ إذ لم يأت المولى بما يصلح للتقييد؛ لأن تلك العبارة إنما تدلّ على اللازم الأعم للتقييد.

وأما في الفرض الثاني، فإن بنينا على أن تقييد الهيئة لا يستلزم تقييد المادة، ففي الحقيقة يدخل ما نحن فيه في باب اشتباه ما فيه الإطلاق مع ما ليس فيه الإطلاق، لا في باب تعارض الإطلاقين؛ لأنّ التعارض فرع تمامية الظهور في كلّ من الطرفين في نفسه لولا المعارض، وفي المقام نعلم بانثلام مقدمات الحكمة في أحد الطرفين في نفسه، لاتّجاه عبارة (قائماً) مثلاً إلى تقييده بالخصوص، فلا تعارض بين الحكمتين، وحينئذ لا أثر لفرض أقوائية الإطلاق الشمولي من الإطلاق البدلي؛ لأنّ تقديم أقوى الظهورين على أضعفهما إنما هو بعد فرض ثبوت كلّ من الظهورين في نفسه لولا المعارض، إذن فلا بدّ من المصير إلى الإجمال.

وإن بنينا على أن تقييد الهيئة يستلزم تقييد المادة، فأيضاً لابدّ من المصير إلى الإجمال بالرغم من القطع بتقييد المادة، فإنّ الحكمة في جانب المادة منثلمة يقيناً، وفي جانب الهيئة منثلمة احتمالاً؛ لاكتناف الهيئة بما يصلح للقربنية، أي: يحتمل

قربنيته بالنسبة إليها، ولا تعارض في المقام، فإنّه فرع استقرار كلّ من الظهورين في حدّ نفسه. وهنا أيضاً أقوائية الشموليّ ليس لها أثر؛ إذ أثرها يظهر لو وجد ظهوران متعارضان.

هذا تمام الكلام في دوران التقييد المنفصل، أو المتّصل بين الرجوع إلى المادّة، أو الهيئة.

كلام المحقّق النائيني رحمته الله في المقام:

بقي كلام للمحقّق النائيني رحمته الله ذكره، وطبّقه على المقام⁽¹⁾، وهو في نفسه - بغضّ النظر عن تطبيقه على المقام - مطلب مهمّ في الجمع العرفيّ في باب التعادل والتراجيح، وهو: أنّ قانون الجمع بين الدليلين بتقديم الأقوى منهما الذي هو نحو جمع عرفيّ إنّما يكون في دليلين متعارضين تعارضاً ذاتياً مثل: (لا تكرم أيّ فاسق، وأكرم الهاشميّ) دون ما إذا كان التعارض عرضياً للعلم الإجماليّ صدفة بكذب أحدهما، كما لو قال: (لا يضرّ الصائم ما صنع إذا اجتنب ثلاثاً: الطعام، والشراب، والنساء)، وقال: (لا تقضي الحائض ما فاتها من الصلاة)، وعلمنا إجمالاً: إنّما بخروج صلاة الآيات من الثاني، أو الارتماس من الأوّل.

وقال رحمته الله: إنّ ما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ التعارض بين إطلاق المادة وإطلاق الهيئة إنّما هو تعارض عرضيّ للعلم الإجماليّ صدفة بكذب أحدهما⁽²⁾.

(1) في خصوص فرض المقيّد المنفصل دون المتّصل.

(2) راجع أجدد التقريرات، ج 1، ص 163 - 164 بحسب الطبعة المشتملة على تعليقات السيّد الخوئيّ رحمته الله، وفوائد الأصول، ج 1، ص 216 بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم.

أقول: إنَّ دعوى عدم تقديم أحد الظهورين على الآخر بالأقوائية عند فرض التعارض بالعرض ولو فرض أنَّ أحدهما في منتهى درجة القوة، والآخر في منتهى درجة الضعف خلاف ما يبدو للذهن من الارتكاز العرفيِّ على الخلاف، مثلاً حينما يقول المولى: (لا يضرُّ الصائم ما صنع إذا اجتنب ثلاثاً)، كان ظهور الكلام في الحصر قوياً جداً، بينما ظهور قوله: (لا تقضي الحائض ما فاتتها من الصلاة) في شموله لصلاة الآيات التي يكون ابتلاء الحائض بها في غاية الندرة، وأوَّل ما يتبادر إلى الذهن الصلوات اليوميَّة التي تبطل الحائض بها في كلِّ يوم ضعيف جداً، فالذي يبدو لنا بحسب الفطرة العرفيَّة أنَّه ينبغي تقديم الأوَّل على الثاني إذا علمنا إجمالاً بمخالفة أحد الظهورين للواقع، فينبغي أن نرى: أنَّه ما هي الشبهة التي دعت إلى مجافاة هذا الارتكاز، ويمكن تقريبها بعدة تقريبات:

التقريب الأوَّل: ما هو محتمل أجود التقريرات، وظاهر فوائد الأصول، وهو: قياس العلم الإجماليِّ صدفةً بكذب أحد الظهورين على العلم الإجماليِّ صدفةً بكذب أحد الخبرين، فكما أنَّ العلم الإجماليِّ صدفةً بكذب أحد الخبرين في نقله لا يوجب تقديم ما هو الأظهر منهما؛ لوضوح: أنَّ نسبة العلم الإجماليِّ بالكذب إليهما على حدِّ سواء، وليس الأقوى ظهوراً أبعد عن الكذب، ولا الأضعف ظهوراً أقرب إلى الكذب، فكذلك العلم الإجماليِّ صدفةً بكذب أحد الظهورين لا يوجب تقديم ما هو الأظهر منهما.

وهذا التقريب مبنيٌّ على الخلط بين مرحلتين، فإنَّه توجد عندنا مرحلتان بلحاظ الكلامين المتعارضين:

إحداهما: أنَّ هذين الكلامين هل صدرا من المولى، أو لا؟

والثانية: أنَّه بعد فرض صدورهما منه، وكون كلِّ منهما كاشفاً عن المراد الجدِّي هل يكون واقع مراد المولى على طبق هذا الكشف، أو ذاك؟

وقواعد الجمع العرفي، وتقديم أقوى الظهورين كلّها مرتبطة بالمرحلة الثانية، أي: أنّه بعد الفراغ عن صدورهما معاً يقال: هذا له كشف عن العموم مثلاً، وذلك له كشف عن الخصوص، فيقدّم ما هو أشدّ كشفاً، ويصلح أن يكون قرينة على المراد من الآخر. أمّا لو وقع الإشكال والكلام في المرحلة الأولى، وعلم إجمالاً بكذب أحدهما، ففي هذه المرحلة لا معنى لإعمال قواعد الجمع العرفي، وتقديم أقوى الظهورين؛ إذ لم يفرض صدور كلامين منه حتّى يقدم أفواهما كشفاً وظهوراً، بل نعلم: أنّه لم يصدر منه إلاّ كلام واحد، فلا معنى لإعمال قواعد الجمع العرفي.

أو قل بكلمة أخرى: إنّّه بلحاظ المرحلة الأولى - أعني: جهة الصدور - نسبة احتمال الكذب إلى كلّ من الخبرين على حدّ سواء، وكون أحدهما أقوى ظهوراً، والآخر أضعف لا يوجب أفوائية احتمال الكذب وأضعفيته، ولكن بلحاظ المرحلة الثانية - أعني: جهة الظهور - يكون احتمال الكذب أقرب - لا محالة - إلى أحد الظهورين منه إلى الآخر حينما يكون ذلك الظهور أضعف من الظهور الآخر، ويكون هذا نكتة في تقديم العرف للظهور الأقوى، وجعله قرينة على التصرف في الآخر⁽¹⁾.

(1) لا يخفى: أنّ الشيخ النائيني لم يكن بصدد قياس العلم بكذب أحد الظهورين بالعلم بكذب أحد الخبرين في عدم تقديم الظهور الأقوى حتّى يكون ذلك خلطاً بين المرحلتين، وكلامه في فوائد الأصول واضح في إرادة قياس العلم بكذب أحد الخبرين في كونه داخلاً تحت اشتباه الحجّة باللاحّة وأحكامه، لا تحت التعارض وأحكامه بفرض العلم بكذب أحد الخبرين، فالمقصود هو التقريب الثاني زائداً على النقص بقياس العلم بكذب أحد الظهورين بالعلم بكذب أحد الصدورين، فيقال: كما أنّ العلم بكذب أحد الصدورين لا يخلق التعارض بين السندين، بل يوجب اشتباه الحجّة واللاحّة بينهما؛



التقريب الثاني: أنّ حجّية الظهور مشروطة بعدم ورود مقيّد منفصل، ونحن نعلم بأنّ أحدهما المعين عند الله ورد عليه المقيّد المنفصل، فهو ساقط عن الحجّية، فيكون المقام داخلاً في باب اشتباه الحجّة باللاحجة. وقوانين الجمع العرفي إنّما تجري في موارد تقديم أقوى الحجّتين على أضعفهما، لا في موارد تمييز الحجّة عن اللاحجة.

والجواب: أنّ حجّية الإطلاق ليست مشروطة بعدم واقع المقيّد المنفصل، بل بعدم العلم بالمقيّد المنفصل، وفي المقام لا يوجد علم تفصيليّ بمقيديّة أحدهما

لأنّه يسقط أحد السندين المعين عند الله عن الحجّية غير المعين عندنا، كذلك العلم بكذب أحد الظهورين يوجب اشتباه الحجّة واللاحجة بينهما، لا التعارض؛ لأنّه يسقط أحد الظهورين المعين عند الله غير المعين عندنا عن الحجّية.

والجواب بعد وضوح أنّ الكذب الواقعيّ في الصدورين أو التقييد الواقعيّ في الظهورين مثلاً ليس هو الذي يسقط أحدهما عن الحجّية: أنّ العلم الإجماليّ بالكذب أو التقييد إن لم يكن مشتملاً على مؤشّر يؤشّر إلى أحدهما المعين عند الله المجهول عندنا، كما لو كان العلم بالتضادّ هو الذي ولّد العلم الإجماليّ بالخلاف مثلاً، فمن الواضح: أنّ هذا العلم نسبته إلى إسقاط حجّية أيّ واحد منهما مع الآخر متساوية، فلا معنى لإسقاط أحدهما المعين عند الله عن الحجّية، فيرجع الأمر إلى التعارض دون اشتباه الحجّة باللاحجة، وإن كان مشتملاً على مؤشّر من هذا القبيل، كما لو كان العلم بكذب أحدهما ناشئاً من إخبار نبيّ بكذب أحدهما المعين مع نسياننا بعد ذلك التعيين، وتذكّرنا لأصل إخبار النبيّ، فالظاهر: أنّ هنا أيضاً لا يؤثّر العلم الإجماليّ إلّا بقدر سقوط المجموع عن الحجّية، لا سقوط أحدهما، فيرجع إلى التعارض دون اشتباه الحجّة باللاحجة، وآية ذلك أنّه لو كان أحدهما لا أثر له شرعاً ينجو الآخر عن السقوط في الفهم العرفيّ، وهذا إنّما يكون في فرض التعارض، لا في فرض اشتباه الحجّة باللاحجة.

بالخصوص، وإثما يوجد علم إجماليّ بالتقييد، ونسبة العلم الإجماليّ إليهما على حدّ سواء، ولا تتعيّن نسبته إلى أحدهما المعيّن عند الله حتّى يقال: إنّه هو الذي سقط عن الحجّية، فدخل الأمر في تمييز الحجّة عن اللاجّة.

التقريب الثالث: أنّ الأقوى ظهوراً في باب التعارض إثما يتقدّم على الأضعف ظهوراً من باب القرينية. وفي باب التعارض العرضيّ لا يكون الأقوى ظهوراً قرينة على الأضعف ظهوراً، بدليل: أنّنا لو جمعنا كلا الدليلين مع الدليل الذي دلّ على تقييد أحدهما في كلام واحد، لأصبح الأقوى ظهوراً مجملاً، كما أنّ الأضعف ظهوراً يصبح مجملاً، في حين أنّ القرينة المنفصلة لو جمعت مع ذيها وحوّلت إلى المتّصل، لا تصبح مجمّلة بواسطة ذيها.

والجواب: أنّ إجمال الأقوى ظهوراً عند فرض الجمع بين الأدلّة الثلاثة في كلام واحد إثما ينشأ من الدليل الثالث الصالح⁽¹⁾ للقرينية عليه، لا من الدليل الثاني الذي يفترض الدليل الأقوى قرينة عليه.

التقريب الرابع: أنّ الأقوى ظهوراً في باب التعارض إثما يتقدّم على الأضعف ظهوراً من باب القرينية، والقرينية إثما تعقل لو كان أحدهما متعرّضاً بمدلوله لحال مدلول الآخر، فالخاصّ مثلاً قرينة على العامّ، وهو يتعرّض لنفي مدلول العموم في مورده. وهذا في باب التعارض العرضيّ غير موجود، فإنّ مدلول أحدهما أجنبيّ عن الآخر تماماً⁽²⁾، وإثما وقع التعارض للعلم الإجماليّ صدفة بكذب أحد الظهورين.

(1) إلاّ إذا لم يكن الدليل الثالث دليلاً منصّباً على تقييد أحدهما المعيّن عند الله، فحينما لم يكن كذلك لا نسلم إجمال الدليل الأقوى لدى فرض الاجتماع في كلام واحد.

(2) الصحيح: أنّ التقديم بالأقوئية غير التقديم بالقرينية بمعنى التعرّض لحال الآخر.

وهذا جواب على التقريب الرابع والثالث.

والجواب: أننا وإن كنا نسلّم أنّه في باب القرينية لابدّ من كون القرينة متعرّضةً لحال مدلول الآخر، لكن هذا التعرّض لا يلزم أن يكون بالمدلول المطابقيّ، بل يكفي أن يكون بالمدلول الالتزاميّ، والتعرّض بالمدلول الالتزاميّ موجود في المقام؛ وذلك لأنّ كلاً من الظهورين: الأقوى والأضعف يدلّ بالالتزام على قضية شرطية، وهي: أنّه لو كان أحد الظهورين غير مراد، فإنّما هو ذاك الظهور الآخر. وبهذه الدلالة الالتزامية يرجع بالدقّة كلّ تعارض عرضيّ إلى تعارض ذاتيّ، فيقدّم الأقوى منهما. وهاتان الدالتان الالتزاميتان موجودتان - في الحقيقة - قبل معرفتنا صدفة بتقيّد أحد الظهورين بنحو العلم الإجماليّ، وبذلك يتمّ التعارض الذاتيّ، وينحلّ التعارض بتقدّم الأقوى ظهوراً؛ لكونه قرينة للتصرّف في الآخر. ودور العلم الإجماليّ في المقام هو دور إحراز الشرط لهاتين القضيتين الشرطيتين الالتزاميتين.

الواجب النفسي والغيري

ومنها: تقسيمه إلى الواجب النفسي والغيري.

وفي الحقيقة قد عقد هذا البحث لأجل الواجب الغيري، والكلام يقع في ذلك في جهات:

تعريف الواجب الغيري والنفسي

الجهة الأولى: في تعريف الواجب النفسي والغيري.

وقد عرّف ذلك بأنّ الواجب النفسي هو ما وجب لا لواجب آخر، والواجب الغيري هو ما وجب لواجب آخر.

وأورد عليه: أنّ أكثر الواجبات وجبت لمصالح فيها، فإذا فرض: أنّ تلك المصالح لم تكن بدرجة الإلزام، لم تستلزم إيجاب الواجبات، وإذا فرض: أنّها بدرجة الإلزام، إذن يصبِح تحصيلها هو الواجب النفسي، ويكون أكثر الواجبات الشرعيّة كالصلاة والصوم والحجّ وغير ذلك واجباً غيريّاً، لا واجباً نفسياً، اللهم إلاّ ما يكون من قبيل وجوب معرفة الله التي هي بنفسها كمال ومصلحة بغضّ النظر عمّا يترتّب عليها من أعظم المصالح.

والجواب: أنّ هذا الإشكال إنّما يتمّ لو أضيفت النفسيّة والغيريّة إلى عالم الملاك، أو عالم الشوق، فالملاك النفسيّ أو الشوق النفسيّ إنّما هو في تلك

المصالح، وأمّا الصلاة والصوم ونحوهما، فملاكه وشوقه تبعيٌّ، ولكنّا نلاحظ النفسيّة والغيريّة بلحاظ عالم تحميل المسؤولية التي يضعها المولى بعد أن يحرز الملاك، فإنّ حقّ المطلب هو: أنّ الواجب النفسيّ ما يعاقب على تركه بما هو هو، والواجب الغيريّ ما لا يعاقب على تركه بما هو هو. وميزان ذلك ما ذكرناه: من أنّ ما يجعله المولى على عهدتنا ويشغل به ذمّتنا مستقلاًّ يحكّم العقل باستحقاق العقاب على تركه، وأمّا ما لم يجعل في العهدة بذاته، بل يتبع شيء آخر، فلا يحكّم العقل باستحقاق العقاب على تركه بما هو هو، فإذا لاحظنا النفسيّة والغيريّة بلحاظ عالم الجعل في العهدة وتحميل المسؤولية، قلنا: إنّّه إذا جعل نفس المصلحة رأساً في العهدة، وأشغل بها الذمّة، أصبحت هي الواجب النفسيّ، والفعل المحصّل لها الواجب الغيريّ، وأمّا إذا أدخل نفس العمل كالصلاة والصوم في العهدة، وأشغل ذمّته به، وجعله مصبّاً لإعمال مولويّته مستقلاًّ، إذن فيصبح نفس هذا العمل واجباً نفسياً.

يبقى في المقام سؤالان:

السؤال الأوّل: أنّه بعد أن كان الملاك النفسيّ، والشوق النفسيّ في نفس المصالح لا في العمل، فلماذا يعدل المولى عن إدخال نفس تلك المصالح في العهدة إلى إدخال هذه الأعمال كالصلاة والصوم في العهدة؟!

والجواب: أنّ ذلك يمكن أن يكون لإحدى نكات:

الأولى: ما يستفاد من كلمات المحقّق النائينيّ رحمته الله (1): من عدم إمكان إدخال

(1) راجع أجود التقريرات، ج 1، ص 167، و ص 39 بحسب الطبعة المشتملة على تعليقات السيّد الخوئيّ رحمته الله، وفوائد الأصول، ج 1، ص 69 بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم، والمحاضرات للفيّاض، ج 2، ص 385 - 386 بحسب طبعة مطبعة الآداب في النجف الأشرف.

تلك الأغراض والمصالح في العهدة؛ لعدم دخولها تحت القدرة؛ لتوقّفها على مجموعة مقدّمات وأمور بعضها عبارة عن العمل الاختياريّ للمكلف، وبعضها خارج عن الاختيار، فالمولى يجعل نفس الفعل الذي هو إحدى مقدّماتها على العهدة، فيصبح بذلك موضوعاً لحكم العقل بالعقاب على الخلاف، وهذا هو الواجب النفسيّ.

وقد أورد على ذلك السيّد الأستاذ - دامت بركاته - بأنّ الغرض الأعلى وهو تلك المصالح وإن لم يكن تحت الاختيار، لكن هناك غرض أدنى تحت الاختيار، وهو التهيؤ والإعداد لحصول الغرض الأعلى، فلماذا لم يجعله داخلاً في العهدة؟! (1).

وهذا الإشكال في غير محلّه بناءً على ما هو الصحيح عنده وعندنا: من أنّ مطلوبية المقدّمة مخصوصة بالحصّة الموصلة، فلو أُريد إدخال خصوص الإعداد والتهيؤ الموصول إلى الغرض الأعلى في العهدة، فأيضاً هو خارج عن تحت القدرة، وإن أُريد إدخال مطلق الإعداد والتهيؤ في العهدة، فحاله حال الصلاة من حيث إنّه لا هو المطلوب النفسيّ، ولا المطلوب الغيريّ الحقيقيّ، وإنّما هو أعمال مسامحة، فأيّ فرق في مقام أعمال المسامحة بين أن يطلب ذات الإعداد أو ذات الصلاة؟!

الثانية: أنّ المولى قد يتفق أنّه يجعل ذات المقدّمة في عهدة المكلف مباشرة، دون ذي المقدّمة حذراً من أن يخطأ العبد صدفة في مورد بتوهم العجز عن الوصول إلى ذي المقدّمة عن طريق المقدّمة الفلانيّة مثلاً، فنتيجة إدخال تلك المقدّمة في العهدة هي شدّة التحفّظ على الغرض، حيث إنّ العبد حتّى لو قطع بأنّ

(1) راجع أجود التقريرات، ج 1، ص 167 تحت الخطّ بحسب الطبعة المشتملة على تعليقات السيّد

هذه المقدّمة لا توصل إلى الغرض، يجب عليه عقلاً الإتيان بها، فيربح المولى في مورد خطأ العبد صدفة، وهذا كثيراً ما يتفق خصوصاً في مقدّمة غامضة النتائج مجهولة الجوانب، فمثلاً يجعل تكاليف معيّنة بقصد حفظ النظام من دون أن يجعل نفس حفظ النظام في العهدة، وإلاّ لزم الاعتماد على عقل العبد وذوقه، والمولى غير واثق بعدم خطأه.

الثالثة: أنّ إدخال الفعل في العهدة قد يكون بنفسه من مقدّمات الوصول إلى المصلحة والغرض النفسيّ، كما لو كانت المصلحة والغرض في نفس عنوان الطاعة والامتثال، دون مجرد الفعل من دون قصد امتثال، فيجعل الفعل في العهدة حتّى يصبح العبد قادراً على الامتثال.

الرابعة: أنّ المولى قد لا يكون اهتمامه بغرض معيّن إلى حدّ يهتمّ بسدّ جميع أبواب عدمه، بل يكون بدرجة يتطلّب منه سدّ باب معيّن، بأن يهتمّ بغرضه بمقدار مقدّمة واحدة من مقدّماته مثلاً، ويجعل حصول غرضه بحصول باقي المقدّمات على عهدة الصدفة والاتّفاق، وعندئذ فقد يجعل في عهدة العبد خصوص تلك المقدّمة، فيكون قد حفظ بهذا غرضه بالمقدار الذي يهتمّ به.

فإن قلت: كان بإمكانه أن يوجب على العبد ذلك الغرض مشروطاً بتحقق باقي المقدّمات.

قلت: أولاً: إنّ الهدف هو تحصيل نكتة عرفيّة في العدول عن جعل الغرض في العهدة إلى جعل الفعل الذي هو مقدّمة للغرض في العهدة، وما ذكرناه يكفي نكتة لذلك، فهو يعدل عن جعل الغرض في العهدة إلى جعل مقدّمة من مقدّماته في العهدة بنكتة: أنّ اهتمامه بغرضه ليس بأزيد من سدّ باب العدم بمقدار تلك المقدّمة وإن كان بالإمكان التوصل إلى نفس النتيجة أيضاً بإيجاب الغرض مشروطاً بتحقق سائر المقدّمات.

وثانياً: أنّه قد يتّفق: أنّ العبد لا يعرف أنّ المقدمات الأخرى - ولو فرضت
اختيارية له - هل سوف تحصل، أو لا، فيعالج المولى الموقف بإدخال
تلك المقدّمة في العهدة بدلا عن إدخال أصل الغرض في العهدة.

الخامسة: أنّه قد لا يكون الملاك بنحو يمكن أن يعرفه المولى بحدوده للعبد، ويطلبه،
إلاّ بأن يشير إليه بنفس عنوان الفعل، بأن يقول مثلاً: (حصّل الملاك الذي يحصل
بالصلاة)، ففي مثل ذلك يكون الأسلوب العرفي هو جعل نفس الصلاة رأساً في
العهدة، لا الملاك.

السؤال الثاني: أنّه ما هو معنى جعل الفعل في العهدة مع كون المحبوب النفسيّ
هو الملاك؟ أفهل معنى ذلك هو تعلق جعل الحكم والاعتبار بذلك الفعل، بحيث لو
قلنا: إنّ الحكم في عالم الثبوت ليست له عدا مرحلتين: مرحلة الملاك ومرحلة
الإرادة، من دون مرحلة ثالثة اسمها مرحلة الجعل والاعتبار، لم يعقل جعل الفعل في
العهدة؟ ثمّ أيّ أثر لمجرّد الاعتبار في باب حكم العقل بوجوب الامتثال؟!

والجواب: أنّ الجعل والاعتبار إنّما هو صياغة عرفية لإدخال الشيء في العهدة، وروح
المطلب: أنّ حكم العقل بوجوب الامتثال يتدخّل في تعيّن موضوعه ومصبّه بالضبط
تعيين المولى له، أي: أنّ ما يريد المولى أن يكون هو الملزم به العبد تكون نفس
هذه الإرادة الواصلة إلى حدّ الإبراز من قبل المولى موضوعاً لتعيّن مصبّ وجوب
الامتثال عند العقل، فمن الممكن أن يحوّل المولى مصبّ وجوب الامتثال والدخول في
العهدة من أصل الغرض إلى مقدّمة من مقدماته.

الأصل عند الشك في النفسية والغيرية

الجهة الثانية: في أنه إذا علمنا بوجود شيء كالوضوء، وشككنا في كونه نفسياً أو غيرياً، فما هو مقتضى الأصل؟

والكلام تارة يكون في الأصل اللفظي، وأخرى في الأصل العملي:

أمّا الأصل اللفظي: فهو يقتضي النفسية، ولذلك خمسة تقريبات، بعضها صحيح، وبعضها غير صحيح، مضت في مبحث دلالة الأمر على النفسية، وعناوين تلك التقريبات هي هذه:

1

- التمسك بإطلاق الأمر بالوضوء لغير حالات وجوب ما يفترض كونه مقدّمة له كالصلاة.

2

- التمسك بإطلاق مادّة ما يفترض الوضوء مقدّمة له، وشمولها لما لا يكون مع الوضوء.

3

- دعوى: أنّ النفسية قيد عدميّ، والغيرية قيد وجوديّ، والإطلاق يعين القيد العدميّ في مقابل القيد الوجوديّ.

4 أصالة التطابق بين عالم الإثبات وعالم الثبوت، حيث إنّه ذكر وجوب الوضوء ذكراً مستقلاً غير تبعيّ، فظاهره: أنّه بحسب الثبوت يكون وجوبه وجوباً مستقلاً غير تبعيّ.

5

- التمسك بإطلاق المادّة التي تعلّق بها الأمر - وهو الوضوء مثلاً - للحصّة غير الموصلة بناءً على ما هو الصحيح: من أنّ الواجب المقدميّ إنّما هي الحصّة الموصلة.

وتفصيل الكلام في هذا البحث موكول إلى ما مضى من بحث دلالة الأمر على النفسية في مقابل الغيرية.

وأما الأصل العمليّ: فنتكلّم فيه بلحاظ عدّة صور:

الصورة الأولى: أن يكون الوضوء على تقدير كونه واجباً غيريّاً مقدّمة لواجب نفسيّ غير الفعليّ، كأن يكون مقدّمة للصلاة، ولكن المكلف عبارة عن امرأة حائض فعلاً، وهذا معناه: أنّ الوجوب الغيريّ للوضوء غير فعليّ حتماً، والوجوب النفسيّ له مشكوك تجري عنه البراءة بلا إشكال.

الصورة الثانية: أن يعلم إجمالاً: إمّا بوجوب الوضوء نفسيّاً، أو بوجوبه غيريّاً مقدّمةً لشيء نحن لا نعلم بوجوبه بالفعل، أي: لا نعلم بكونه واجباً حتّى على تقدير نفسيّة وجوب الوضوء، وإنّما نعلم بوجوبه على تقدير كون وجوب الوضوء غيريّاً، وذلك كما لو علمنا إجمالاً بأنّه: إمّا يجب الوضوء وجوباً نفسيّاً، أو تجب الزيارة مثلاً المقيدة بكونها مع وضوء، فيكون الوضوء واجباً غيريّاً من دون العلم الفعليّ بوجوب الزيارة.

وفي هذه الصورة يتشكّل علم إجماليّ: إمّا بوجوب الوضوء نفسيّاً، أو بوجوب الزيارة مثلاً نفسيّاً.

وهناك تقريران لدعوى انحلال هذا العلم الإجماليّ، والرجوع إلى الأصل المؤمّن:

التقريب الأوّل: دعوى الانحلال الحقيقيّ؛ لكون أحد طرفي العلم الإجماليّ - وهو الوضوء - معلوم الوجوب تفصيلاً، فيكون الطرف الآخر - وهو الزيارة - مشكوك الوجوب بدوّاً، ونفي وجوبه بالبراءة.

وهذا التقريب غير صحيح؛ إذ الانحلال الحقيقيّ غير معقول إذا لم يكن متعلّق العلم التفصيليّ من سنخ متعلّق العلم الإجماليّ، وهنا متعلّق العلم الإجماليّ إنّما هو الوجوب النفسيّ: إمّا للوضوء، أو للزيارة، في حين أنّ متعلّق العلم التفصيليّ ليس هو الوجوب النفسيّ، بل الجامع بين الوجوب النفسيّ والغيريّ للوضوء.

التقريب الثاني: الانحلال الحكمي بإجراء البراءة عن وجوب الزيارة بلا معارضة بالبراءة عن الوجوب النفسي للوضوء؛ لأنّ نفي وجوبه النفسيّ إن قصد به التوصل إلى نفي العقاب بلحاظ ترك الوضوء الذي هو مخالفة قطعية، فهذا خارج عن عهدة البراءة، ويكون ذلك غير قابل للرفع عقلاً أو عقلاً، فإنّه لو ترك الوضوء فقد خالف حتماً: إمّا الوجوب النفسي للوضوء، أو الوجوب النفسي للزيارة المقيدة بالوضوء، وهو يستحقّ العقاب يقيناً، وإن قصد به التأمين عن عقاب آخر، فلا يحتمل عقاب آخر حتّى يؤمّن من ناحيته؛ فإنّ المفروض: أنّه لا يوجد إلّا وجوب نفسي واحد، فلا يوجد إلّا عقاب واحد، وهذا بخلاف البراءة عن وجوب الزيارة، فإنّ ترك الزيارة لا يستلزم المخالفة القطعية؛ إذ بإمكانه أن يتوصّلاً ولا يزور، وحينئذ يشكّ في العقاب، ويكون نفي العقاب بإجراء البراءة عن وجوب الزيارة.

الصورة الثالثة: أن نفترض: أنّنا عرفنا فقط أنّ المولى أمر بالوضوء، ولا ندري: هل هو واجب نفسي، أو غيري، وعلى تقدير كونه غيريّ الأمر يدور في واجبه النفسي الذي يكون هذا مقدّمة له بين أمور غير محصورة، فيتشكّل علم إجماليّ بوجوب نفسيّ مرّدّد بين أمور غير محصورة إمّا الوضوء، أو أحد أمور كثيرة. وقد حقّقنا في محلّه: أنّ العلم الإجماليّ في الشبهة غير المحصورة لا ينجز حتّى حرمة المخالفة القطعية، وأنّه تجري البراءة في كلّ الأطراف، فتجري البراءة حتّى عن الوجوب النفسي للوضوء.

ولا يقال: إنّ ترك الوضوء بالأخرة يؤدّي إلى المخالفة القطعية؛ فإنّه لا بأس بذلك.

الصورة الرابعة: أن نعلم إجمالاً أنّ الوضوء: إمّا واجب نفسي، أو واجب غيري لما هو معلوم الوجوب على كلّ حال كالصلاة مثلاً.

وقد ذكر المحقق النائيني رحمته الله في ذلك: أنّ أصل وجوب الصلاة، وكذلك وجوب الوضوء معلوم، ويقع الشكّ في تقيّد الصلاة بالوضوء، فتجري البراءة عن هذا التقيّد، ونتيجة ذلك نتيجة النفسيّة، فيمكنه أن يتوضّأ ويصلّي كيفما اتّفق، سواء توضّأ قبل الصلاة أو بعدها⁽¹⁾.

وناقش السيّد الأستاذ - دامت بركاته - في ذلك بأنّه يعلم إجمالاً: إمّا بالوجوب النفسيّ للوضوء، أو الوجوب النفسيّ الضمنيّ لتقيّد الصلاة بالوضوء، وهذا علم إجماليّ منجز. ودعوى: أنّ الوضوء معلوم الوجوب على كلّ حال غير مفيدة؛ إذ هو معلوم الوجوب بالجامع بين الوجوب النفسيّ والوجوب الغيريّ، والوجوب الغيريّ غير قابل للتجزّ، والعلم بالجامع بين ما لا يقبل التجزّ وما يقبل التجزّ لا يكون منجزاً، إذن فالبراءة عن الوجوب النفسيّ الضمنيّ للتقيّد مع البراءة عن الوجوب النفسيّ للوضوء تتعارضان وتتساقطان، فيجب الاحتياط بإيقاع الوضوء قبل الصلاة⁽²⁾.

أقول: إنّ هذا الإشكال قابل للدفع في صورة وحدة الواقعة، بناءً على مبنى المحقق النائيني رحمته الله في باب تنجيز العلم الإجماليّ المختار عندنا.

وتوضيح تسلسل التفكير في المقام:

(1) راجع أجود التقريرات، ج 1، ص 170 بحسب الطبعة المشتملة على تعليقات السيّد الخوئي رحمته الله ، وفوائد الأصول، ج 1، ص 222 - 223 بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم.

(2) راجع أجود التقريرات، ج 1، ص 170، تحت الخطّ بحسب الطبعة المشتملة على تعليقات السيّد الخوئي رحمته الله، والمحاضرات، ج 2، ص 392 بحسب طبعة مطبعة الآداب في النجف الأشرف.

أنّه قد يقال: إنّه أيّ فرق بين الصورة الثانية والصورة الرابعة، فكما علمنا إجمالاً في الصورة الرابعة بالوجوب النفسيّ للوضوء، أو الوجوب النفسيّ لتقيّد الصلاة بالوضوء، كذلك علمنا إجمالاً في الصورة الثانية بالوجوب الإجماليّ في الصورة الثانية كانا عبارة عن وجوب نفسيّ للزيارة، وغاية الفرق بينهما: أنّ طرفي العلم في هذه الصورة أصبح أحد طرفيه عبارة عن وجوب نفسيّ ضمنيّ، وهو وجوب التقيّد وهذا الفرق ليس فارقاً؛ فإنّه كما كنّا نقول في الصورة الثانية: إنّ البراءة عن وجوب الزيارة لا تعارضها البراءة عن الوجوب النفسيّ للوضوء؛ لأنّ ترك الوضوء يستلزم المخالفة القطعيّة، والتأمين عن العقاب مع المخالفة القطعيّة غير معقول، كذلك نقول في المقام: إنّ البراءة عن وجوب التقيّد لا تعارضها البراءة عن الوجوب النفسيّ للوضوء؛ لأنّ ترك الوضوء يستلزم المخالفة القطعيّة، والتأمين عن العقاب مع المخالفة القطعيّة غير معقول.

إلا أنّ هذا الإشكال بهذا المقدار لو ألقى على السيّد الأستاذ - دامت بركاته - أمكنه أن يجيب ببيان الفرق بين الصورتين، فإنّه في الصورة الثانية البراءة عن الوجوب النفسيّ للوضوء لا تفيد، لا لنفي أصل العقاب؛ للقطع بالمخالفة، ولا لنفي عقاب ثان؛ للقطع بعدم عقاب ثان؛ لعدم وجود وجوبين نفسيّين، وأمّا في الصورة الرابعة، فالبراءة عن الوجوب النفسيّ للوضوء تفيد، لا لنفي أصل العقاب حتّى يقال: إنّ ترك الوضوء يستلزم المخالفة القطعيّة، بل لنفي عقاب ثان فيمن ترك الصلاة والوضوء معاً؛ فإنّ الوضوء لو كان مقدّمة للصلاة لم يعاقب إلاّ بعقاب واحد على ترك الصلاة، ولو كان واجباً نفسياً كان عليه عقاب آخر لترك الوضوء، فهذا هو الفرق بين الصورتين.

إلا أنّ التحقيق: أنّ هذا الفرق ليس فارقاً عند فرض وحدة الواقعة، وذلك بناءً

على ما بنى عليه المحقق النائيني رحمته الله - وهو الصحيح - من جريان الأصول الترخيضية في أطراف العلم الإجمالي إذا لم يمكن عقلاً للمكلف الاستناد إليها جميعاً في عرض واحد الذي ينجرّ إلى المخالفة القطعية، ومثال ذلك الشبهة غير المحصورة التي لا يمكن للمكلف ارتكاب جميع أطرافها؛ حيث ذكر المحقق النائيني رحمته الله: أنه إذن لا بأس بجريان الأصول في تمام أطرافها، وما نحن فيه عند فرض عدم تعدّد الواقعة من هذا القبيل، فإنّ المكلف لا يمكنه أن يستفيد في واقعة واحدة من الأصل في كلا طرفي العلم الإجماليّ، أي: من أصل البراءة عن الوجوب النفسيّ للوضوء، وأصل البراءة عن التقيّد في وقت واحد؛ وذلك لأنّه لا يخلو أمره في واقعة واحدة من أنّه يصلّي أو يترك الصلاة، فإن ترك الصلاة فالبراءة عن التقيّد لا تفيده؛ فإنّ عقاب ترك الصلاة مسجّل عليه لا محالة، وليس هناك عقاب آخر ينتفي بالبراءة عن التقيّد، وإن أتى بالصلاة فالبراءة عن الوجوب النفسيّ للوضوء لا تفيده؛ إذ لا يمكن أن ينفي بهذه البراءة أصل العقاب، ولا عقاب ثان. أمّا الأوّل فلأنّ ترك الوضوء يستلزم المخالفة القطعية للمعلوم بالإجمال على كلّ تقدير، ولا تأمين عن العقاب على المخالفة القطعية. وأمّا الثاني فلأنّه في فرض الإتيان بالصلاة يقطع بعدم عقاب ثان؛ إذ لا يحتمل في الوضوء أن يكون واجباً نفسياً وقيداً للصلاة في وقت واحد، وليس الواجب النفسيّ الذي يترك عند ترك الوضوء إلّا واجباً واحداً وهو الوضوء، أو تقيّد الصلاة بالوضوء؛ لأنّ المفروض إتيانه بأصل الصلاة، وعليه فلا يقع التعارض بين البراءتين.

نعم، لو تعدّدت الواقعة، أمكنه أن يصلّي في إحدهما، ويترك في الأخرى، فيستفيد من كلتا البراءتين.

وقد تحصّل من استعراضنا لهذه الصور الأربع، والكلام فيها: أنّ ملاك الانحلال الحكميّ موجود في الصورة الثانية، بل والرابعة أيضاً على تفصيل عرفت، وهذا

الملاك - بحسب الحقيقة - قانون كَلِّيّ للانحلال يسري في مقامات عديدة، والضابط الكَلِّيّ له: أنّه كلّما تشكّل علم إجماليّ بأحد تكليفين، وكانت مخالفة أحدهما مستلزماً لمخالفة الآخر، دون العكس، ففي مثل ذلك لا تجري البراءة عن هذا التكليف؛ لأنّ مخالفته مساوقة للمخالفة القطعيّة، وتجري البراءة عن الآخر بلا معارض.

وهذا الضابط للانحلال ينطبق في عدّة مقامات، نذكرها هنا على سبيل الإجمال:

الأوّل: ما نحن فيه، وهو ما لو علم إجمالاً بوجوب نفسيّ لشيء، أو لشيء آخر يفرض الأوّل مقدّمة وقيداً له، فمخالفة الأوّل تستلزم مخالفة الثاني، دون العكس، فيثبت الانحلال الحكميّ كما عرفت الكلام فيه.

الثاني: إذا علم إجمالاً بوجوب أحد ضدّين لهما ثالث، أو حرمة الآخر، كما لو علم إجمالاً بوجوب استقبال القبلة، أو حرمة استئجارها، فمخالفة حرمة الاستئجار تستلزم مخالفة وجوب الاستقبال، دون العكس، فتجري البراءة عن وجوب الاستقبال بلا معارض.

الثالث: لو علم إجمالاً بوجوب أحد أمرين وجوديّين متغايرين، وكان أحدهما أخصّ مورداً من الآخر، فترك الأعمّ مورداً يستلزم ترك الأخصّ، دون العكس، كما لو علم إجمالاً بوجوب استقبال منارة في الصحن عن قرب، أو استئجار حائط الصحن، فترك استئجار حائط الصحن يساوق ترك استقبال المنارة عن قرب، دون العكس، فتجري البراءة عن وجوب الأخصّ.

الرابع: موارد الأقلّ والأكثر الارتباطيّين بالمعنى الأعمّ الشامل للشكّ في الجزء والشرط، ولدوران الأمر بين التعيّن والتخيير، كدوران الأمر بين وجوب إكرام حيوان، أو خصوص الإنسان، فمخالفة وجوب الأقلّ تستلزم مخالفة الأكثر، دون العكس.

نعم، موارد الأقلّ والأكثر بالمعنى الأخصّ، وهو الشكّ في الجزء والشرط

تمتاز ببيان الانحلال ببرهان آخر أيضاً؛ ولذا كان الانحلال فيه أوضح، وهو: أنّ البراءة عن المطلق لا تجري بقطع النظر عن البيان السابق؛ وذلك لأنّ وجوب المطلق ينحلّ إلى وجوب ذات المطلق وإلى إطلاقه: أمّا وجوب ذات المطلق، فمعلوم ولو في ضمن المقيّد، وأمّا إطلاقه، فليس ثقيلاً وضيقاً حتّى يشمل به دليل البراءة، فإنّ مفاد دليل البراءة هو التوسيع.

وبهذا يتّضح: أنّه عندنا قانونان للانحلال الحكميّ، أحدهما يشمل المقامات الأربعة، وهو كون مخالفة أحدهما مستلزماً لمخالفة الآخر، والثاني يختصّ بقسم من المقام الرابع، وهو الأقلّ والأكثر بالمعنى الأخصّ، وهو: أنّه لا معنى لشمول البراءة لوجوب المطلق؛ إذ ذات المطلق معلوم الوجوب، وإطلاقه ليس ثقيلاً حتّى يرفع.

ثمّ إنّك عرفت: أنّ ملاك الانحلال فيما نحن فيه هو: أنّ ترك محتمل المقدميّة مخالفة لكلا الواجبين النفسيّين المحتملين، بخلاف ترك الآخر، فمتى ما ثبتت هذه النكته ثبت الانحلال، ومتى ما لم يثبت لم يثبت الانحلال.

وعليه فنقول: إنّ محتمل المقدميّة - وهو الوضوء مثلاً - تارةً يفرض: أنّ وقته على تقدير كونه واجباً نفسياً، ووقته على تقدير كونه واجباً غيرياً متّحداً، أو أنّ الأوّل أوسع من حيث الابتداء، أو الانتهاء، أو من كلا الجانبين، وعندئذ تنطبق عليه هذه النكته للانحلال بلا إشكال؛ فإنّه لو ترك الوضوء فقد ترك الواجب الآخر، وهو الزيارة المقيّدة بالوضوء، أو تقيدّ الزيارة بالوضوء، في حين أنّه يمكنه أن يترك الواجب الآخر، بأن يترك الزيارة المقيّدة بالوضوء في الصورة الثانية من الصور الأربع التي أشرنا إليها آنفاً في أوّل البحث، أو يزور قبل الوضوء في الصورة الرابعة من تلك الصور من دون أن يترك الوضوء.

وأخرى يفرض: أنّ الوقتين متباينان، أو أنّ الثاني أوسع، وعندئذ تختلّ النكته، فهناك فرضان لاختلال النكته:

الفرض الأول: فرض تباين الزمانين⁽¹⁾، كما لو علمنا إجمالاً: إمّا بوجوب إيقاع الوضوء قبل الزوال نفسياً، أو وجوب الزيارة المقيّدة بالوضوء الواقع بعد الزوال، وفي هذا الفرض لا تتمّ نكتة الانحلال، من دون فرق بين الصورة الثانية والصورة الرابعة، ففي الصورة الثانية نقول: يمكنه أن يخالف الوجوب النفسي للوضوء من دون مخالفة وجوب الزيارة المقيّدة بالوضوء بعد الزوال، وذلك بأن لا يتوضّأ قبل الزوال، ويتوضّأ بعد الزوال ويزور، كما يمكنه أن يخالف الوجوب النفسي للزيارة المقيّدة بالوضوء بعد الزوال دون الوجوب النفسي للوضوء، وذلك بأن يتوضّأ قبل الزوال من دون أن يأتي بعد الزوال بزيارة مقيّدة بالوضوء بعد الزوال. وفي الصورة الرابعة، وهي ما لو قطعنا بالوجوب النفسي للزيارة، وإنّما تردّدنا بين تقيّدتها بالوضوء، أو الوجوب النفسي للوضوء، نقول: أيضاً يمكنه مخالفة الوجوب النفسي الاستقلالي للوضوء من دون مخالفة الوجوب الضمني له، وذلك بأن لا يتوضّأ قبل الزوال، ويتوضّأ بعده ويزور، ويمكنه مخالفة الوجوب الضمني للوضوء من دون مخالفة الوجوب النفسي له، وذلك بأن يتوضّأ قبل الزوال، ولا يتوضّأ بعد الزوال ويزور.

الفرض الثاني: أن تكون دائرة الشرط أوسع - ولو نتيجة⁽²⁾ - من دائرة

(1) ولو تبايناً جزئياً، بأن كان أحدهما أوسع من حيث الابتداء، والآخر أوسع من حيث الانتهاء، فكانت النسبة بينهما عموماً من وجه.

(2) توضيح المقصود من كلمة (ولو نتيجة): أنّه إذا وجبت احتمالاً بعد الزوال الزيارة المقيّدة بمطلق الوضوء، أي: سواء كان الوضوء قبل الزوال، أو بعد الزوال، ولكن الوضوء المحتمل وجوبه نفسياً كان هو وضوء ما قبل الزوال، فهنا - بحسب الدقة - إنّما تكون دائرة الشرط أوسع نتيجةً لا حقيقةً؛ إذ الوجوب



الضمنيّ للتقيّد بالوضوء يستحيل أن يشمل

الوجوب النفسيّ، بأن نفترض: أنّ الوضوء إذا كان واجباً نفسياً، فلا بدّ من إيقاعه قبل الزوال، وإذا كان شرطاً للزيارة، فالشرط يتحقّق بالوضوء قبل الزوال، ويتحقّق بالوضوء بعد الزوال.

وعليه، ففي الصورة الثانية، وهي ما لو لم نعلم بالوجوب النفسيّ للزيارة من غير هذه الناحية لا تنطبق نكتة الانحلال؛ فإنّه يمكنه أن يخالف الوجوب النفسيّ للوضوء، دون الوجوب النفسيّ للزيارة المقيّدة بالوضوء، وذلك بأن يترك الوضوء

الوضوء قبل الزوال؛ لأنّ وجوب الزيارة المقيّدة به إنّما يحدث بعد الزوال، فواقع المطلب: أنّه لو توفّراً قبل الزوال، لم يتّجه إليه أمر ضمنيّ بالوضوء بعد الزوال، ولو لم يتوفّراً قبل الزوال، توجّه إليه ذلك، فكأنّه - بحسب النتيجة - دائرة الشرط أوسع.

هذا. وكأنّ هذا التعبير إنّما جاء في الكلام بلحاظ أنّ نظره كان إلى الوجوب الضمنيّ للتقيّد بالوضوء، لا الوجوب الغيريّ للوضوء، وإلاّ فالوجوب الغيريّ للوضوء حقيقةً أوسع، لا أنّه أوسع نتيجةً؛ إذ وجوب المقدّمة يمكن أن يسبق وجوب ذبها، كما في المقدّمات المفوّتة، وكأنّ نكتة التفاته إلى الوجوب الضمنيّ للوضوء، لا الوجوب الغيريّ له أنّه فيما سيقرّره من الانحلال العكسيّ تكون البراءة عن الوجوب الضمنيّ للوضوء هي التي تستلزم الترخيص في المخالفة القطعيّة، فلا تجري، أمّا الوجوب الغيريّ، فلا معنى أصلاً للبراءة عنه. أو قل: إنّ طرف العلم الإجماليّ الذي نتكلّم عن تنجيزه وعدم تنجيزه في الصورة الرابعة إنّما هو الوجوب الضمنيّ للوضوء، لا الوجوب النفسيّ للزيارة؛ لأنّ المفروض العلم به، ولا الوجوب الغيريّ للوضوء؛ لأنّه لا عقاب على مخالفته، فالمناسب هو صرف النظر إلى الوجوب الضمنيّ للوضوء.

وعلى أيّة حال، فلو قسنا الزمان إلى الوجوب النفسيّ للوضوء والوجوب الغيريّ له، أو إلى ذات الواجبين، لا الوجوبين، استغنيا عن عبارة: (ولو نتيجةً).

قبل الزوال، ويتوضأ بعد الزوال ويزور، ويمكنه العكس، وذلك بأن يتوضأ قبل الزوال ولا يزور.

وفي الصورة الرابعة، وهي ما لو علمنا بالوجوب النفسي للزيارة وشككنا في كون الوضوء قيداً لها، أو واجباً نفسياً يتم الانحلال عكسياً إذا كانت الزيارة مقيدة بما بعد الزوال، فمخالفة الوجوب النفسي الاستقلالي للوضوء لا تستلزم مخالفة الوجوب الضمني له؛ إذ بإمكانه أن يترك الوضوء قبل الزوال، ويتوضأ ويزور بعد الزوال، ولكن مخالفة الوجوب الضمني للوضوء - في فرض الإتيان بالزيارة الذي هو فرض تصوّر فائدة للبراءة عن الوجوب الضمني، وفرض مخالفة الوجوب بمقدار الوجوب الضمني - تستلزم مخالفة الوجوب النفسي للوضوء؛ إذ لو لم يتوضأ أصلاً قبل الزيارة التي فرض وقتها بعد الزوال، فقد ترك الوضوء قبل الزوال، وعليه فتجري البراءة عن الوجوب النفسي للوضوء بلا معارض.

استحقاق الجزاء على الأوامر الغيرية

الجهة الثالثة: في استحقاق العقاب والثواب على الأوامر الغيرية مخالفة وموافقة.

أمّا العقاب: فلا إشكال في أنّ مخالفة الأوامر النفسية توجب استحقاق العقاب؛ لأنّها تضييع لحقّ الطاعة للمولى، وتضييع الحقّ يصحّ العقاب من قبل من له الحقّ على من عليه الحقّ، وأمّا مخالفة الأمر الغيري، فتوضيح الحال فيها: أنّ العقاب على نحيين:

الأول: العقاب بالملاك الانفعاليّ.

والثاني: العقاب بالملاك المولويّ.

ومقصودنا بالعقاب بملاك الانفعال العقاب الناشئ من غضب المولى وتحسّره وتألمه، فالمولى يضرب العبد عقاباً له على ما سببه له من انفعال، وهذا قد يتحقّق من غير المولى أيضاً على من خالف أوامره وتحكّماته، ولا إشكال في أنّ هذا العقاب إنّما يكون بسبب فوات الغرض النفسيّ، لا الغيري، بدهاة أنّ المولى لو طلب مثلاً ماءً بارداً من العبد، فلم يأت به، لم يحصل عند المولى إلاّ انفعال واحد ولو فرض للفعل ألف مقدّمة، ولا يشتدّ انفعاله ويضعف بكثرة المقدّمات وقتلّها.

وبكلمة أخرى: إنّ ضمّ ترك المقدّمة إلى ترك ذي المقدّمة كضمّ الحجر إلى جنب الإنسان، فالمولى لا يهتمّ أن يأتي العبد بالمقدّمة، أو لا بعد فرض تركه لذي المقدّمة.

ومقصودنا بالعقاب المولويّ: العقاب الناشئ من حكم العقل بالمولوية ولزوم الطاعة، ولا بدّ في تشخيص موضوعه من الرجوع إلى العقل الذي أدرك حقّ الطاعة، والذي يدرکه عقولنا أنّ موضوعه أيضاً هو ذاك الانفعال، فإنّ العقل يرى

أنّ العبد يجب أن يكون بوجوده وعضلاته امتداداً لعضلات المولى،
 وبهتّمّ بعدم انفعاله كما هو يهتّمّ به - أو ما يقوم مقام الانفعال في
 المولى الحقيقيّ، فإنّنا إنّما نعبرّ بالانفعال ونحوه في باب المولويّة والعبوديّة بلغة
 البشر وإن كان لا ينطبق عليه تعالى، فالقصور في العبارة - فالعقل يقول: إنّ موضوع
 العقاب المولويّ هو موضوع العقاب الانفعاليّ، فالعقاب الانفعاليّ حينما يصدر من
 المولى يكون قد صدر من أهله، ووقع في محلّه، وحينما يصدر من غير المولى يكون
 ظلماً وعدواناً، فالعقاب سواء كان انفعاليّاً أو مولويّاً إنّما هو على مخالفة الأمر
 النفسيّ.

نعم، قد يكون من حين مخالفة الأمر الغيريّ بالرغم من عدم انتهاء وقت الواجب
 النفسيّ⁽¹⁾، وذلك كما لو ترك المقدّمة في أوّل الزوال، في حين أنّه يصبح بذلك
 عاجزاً إلى آخر الوقت.

والخلاصة: أنّ العقاب سواء كان انفعاليّاً أو مولويّاً يكون على الغرض النفسيّ، لا على
 المقدّمة، نعم الغرض النفسيّ للمولى بما هو مولويّ قد يختلف من الغرض النفسيّ
 له لا بما هو مولويّ، أعني بذلك: أنّ غرض الإنسان بما هو هو عبارة عن الملاك الذي
 هو محبوب ذاتيّ له، وقد يعاقب شخصاً ولو عدواناً على أنّه لم يحصل له ذلك الملاك،
 وفوّته عليه، ولكن حينما يأمر إنساناً بشيء باعتبار مولويّ فقد يدخل في عهده
 عملاً من الأعمال التي هي مقدّمة للوصول إلى ذلك الملاك، من دون أن يأمر بنفس
 ذلك الملاك، كما هو الحال في أمر المولى بالصلاة والصوم ونحو ذلك، وعندئذ فالعقل
 يرى أنّ النقطة التي صبّ المولى مولويّته عليها - وهي الصلاة والصوم مثلاً - هي
 كأنها الغرض النفسيّ للمولى، فيثبت العقاب على مخالفة هذه النقطة.

(1) وقد يكون قبل حلول وقت الواجب النفسيّ أيضاً، كما في ترك المقدّمات المفوّته الواجبة.

وأما الثواب: فأيضاً يوجد عندنا ثواب الانفعاليّ وثواب مولويّ.

أما الثواب الانفعاليّ، فهو الثواب الثابت على أساس الحافز الانفعاليّ للتعويض، إلا أنّ الانفعال هنا انفعال موافق، وفي طرف العذاب كان انفعالا معاكساً، وهذا الحافز الانفعاليّ يحصل للشخص بأزاء قضاء حاجته، ومهما كانت لقضاء حاجته مقدّمات فسوف لن يكون له إلا انفعال واحد وفرح واحد، باعتبار أنّه استوفي له غرض واحد، وحيث إنّ الانفعال هو الحافز للمثوبة، فلا يثيبه بهذا الملاك إلا بثواب واحد، فلا ثواب على المقدّمات.

نعم، هذا السبب الواحد والحافز الواحد للثواب يحقّزه نحو ثواب متناسب في حجمه من حيث الصغر والكبر مع ما بذله الفاعل من الجهد في سبيل تحصيل غرض هذا الإنسان، فبكثره المقدّمات يكبر حجم الثواب، لا بمعنى زيادة في السبب وأنّه يتعدّد الثواب بتعدّد أسبابه، بل بمعنى زيادة في المسبّب، من قبيل الثواب على واجب ارتباطيّ مركّب من أجزاء، فإنّ الواجب الارتباطيّ كلّما كثر أجزاءه زاد ثوابه، مع وضوح: أنّه ليس كلّ جزء من أجزائه سبباً مستقلاً لثواب مستقلّ.

وأما الثواب المولويّ، فهو تعويض بحكم العقل، في حين أنّ الثواب الانفعاليّ كان تعويضاً بمقتضى الطبع، فالثواب المولويّ ثواب بلحاظ استحقاق الفاعل على من فعل لأجله بمرتبة من مراتب الاستحقاق التي قد تكون استجابيّة، وقد تكون وجوبيّة، فإثابة المولى الحقيقيّ لعبده عند إطاعة أوامره استجابيّة وإثابة غير المولى لمن خدمه وأحسن إليه قد تكون وجوبيّة، وهذا أيضاً يتقدّر موضوعه بموضوع الثواب الانفعاليّ، فالعقل ينظر إلى الإثابات الطبيعيّة، ويقول في باب المولويّة: إنّها صدرت من أهلها، ووقعت في محلّها، من دون أن يضيف العقل إثابات جديدة، فهنا أيضاً لا يوجد إلا سبب واحد للثواب، ولا يوجد إلا ثواب واحد.

نعم، هذا الثواب يتناسب طردياً في حجمه مع مقدار التعب، وبذل الجهد، ودرجة الصعوبة في فعل العبد، فكثرة المقدمات توجب - لا محالة - ازدياد الثواب، من قبيل: أنّ كثرة أجزاء الواجب الارتباطي توجب ازدياد الثواب، مع وضوح عدم كون كلّ جزء من أجزائه سبباً مستقلاً للثواب.

نعم، هناك فارقان بين الثواب الانفعاليّ والثواب المولويّ:

الأوّل: أنّ موضوع الثواب الانفعاليّ هو واقع خدمة الشخص، وإيصال الفائدة إليه، وتحصيل غرضه، في حين أنّ موضوع الثواب المولويّ هو أن يفعل العبد شيئاً بداعي خدمة المولى، وإيصاله إلى غرضه ولو لم يكن واقعاً خدمة للمولى وموصلاً له إلى غرضه، وكذلك أيّ مخدوم آخر، فيكفي في استحقاق الثواب المولويّ على الفعل أن يكون خدمة بالوجود الواصل من الخدمة على اختلاف درجات الوصول: من قطع، أو ظنّ، أو احتمال وإن كان مخطئاً في ذلك.

بل وحتّى لو عرف العبد بعد ذلك أنّ هذا الفعل لم يؤدّ إلى غرض المولى، كان مثاباً مادام أنّ داعيه كان هو خدمة المولى، إلّا إذا كان عدم أدائه إلى غرض المولى من باب تعمّده لقطع الفعل، أي: أتى ببعض المقدمات، ثمّ حصل له البداء من خدمة المولى، فقطعها قبل الوصول إلى النتيجة من دون انكشاف عذر له.

نعم، لو قطع العمل بانكشاف عذر له، من قبيل العجز عن الإيصال إلى النتيجة، لم يضرّ ذلك باستحقاق الثواب، ومن قبيل ما لو ظهر له مثلاً أنّ في الفعل مشقّة أكثر ممّا استعدّ نفسياً لتحملها، فترك تكميل الفعل، فهذا أيضاً درجة من العذر، يختلف معه حال هذا الشخص عن حال من قطع الفعل في الأثناء متعمّداً، ومن دون أيّ عذر من هذا القبيل.

والثاني: أنّه في الثواب الانفعاليّ لا يترتب الثواب بمجرد الشروع في المقدّمة، بل يكون الثواب عند الوصول إلى الغرض، أمّا في الثواب المولويّ، فبقدر ما يأتي

بالمقدّمة بقصد التوصل يستحقّ الثواب مشروطاً بشرط متأخر، وهو أن يأتي أخيراً بالنتيجة، أو يكون تركه لها عن عجز، أو عن صعوبة أكثر ممّا كان يتوقّع.

وعلى أيّ حال، فموضوع الثواب المولويّ إنما هو خدمة المولى بتحصيل غرضه بوجودها الواصل إلى العبد، وهذه الخدمة أو تحصيل الغرض لا تتعدّد بتعدّد المقدمات، وليس الثواب على المقدمات بنحو الاستقلال وإن كانت كثرة المقدمات دخيلة في كثرة الثواب من باب: أنّ أفضل الأعمال أحمرها.

وبهذا صحّ كلام المشهور القائل بأنّه لا عقاب ولا ثواب على الأمر المقدّميّ.

غير أنّ السيّد الأستاذ - دامت بركاته - خالف⁽¹⁾ المشهور في الثواب، وقال: كلّما كثرت المقدمات كثرت أسباب الثواب، فمن أتى بمقدّمة وذيها، استحقّ ثوابين، ومن أتى بالواجب بلا حاجة إلى مقدّمة، استحقّ ثواباً واحداً.

وهذا الكلام تارةً يستشهد له بشهادة الوجدان بالفرق في الثواب بين من طوى مقدمات كثيرة جداً حتّى استطاع أن يصل إلى تحصيل الماء للمولى مثلاً، وبين من كان الماء إلى جنبه، فأخذه وقدمه للمولى.

وهذا الاستشهاد في غير محلّه؛ فإنّه لا كلام في أنّ الثواب يزداد بازدياد المقدّمة، ولم ينكر المشهور ذلك، وإتّما الكلام في أنّه: هل هناك أسباب متعدّدة للثواب، أو سبب واحد، وهو ذو المقدّمة، إذا صعب تحصيله ازداد ثوابه؟ وهذا الشاهد لا يشهد لأكثر من ازدياد حجم الثواب، وازدياد حجم الثواب ليس ملازماً لتعدّد أسباب الثواب، وإلّا فماذا تقول في أجزاء الواجب الارتباطيّ

(1) راجع أبعاد التقريرات، ج 1، ص 174، تحت الخطّ بحسب الطبعة المشتملة على تعليقات السيّد

الخوئيّ، والمحاضرات، ج 2، ص 397 بحسب طبعة مطبعة الآداب في النجف الأشرف.

الواحد الذي لا كلام في أنه ليس إلا سبباً واحداً لثواب واحد يختلف حجمه باختلاف مقدار الأجزاء.

وأخرى يستدلّ له بأنّ الثواب المولويّ يكون بملاك تعظيم المولى، والإتيان بالمقدّمة بقصد التوصل إلى ذي المقدّمة تعظيم للمولى، وبعد هذا إذا أتى بذي المقدّمة كان تعظيماً آخر، فيتعدّد الثواب.

وهذا الوجه أيضاً غير تامّ، وجوابه: أنّ هذين الفردين وإن كانا تعظيمين للمولى، لكن الثواب المولويّ الذي يدركه العقل لا يتكثّر بتكثّر التعظيمات، بل يتكثّر بتكثّر موضوعات الثواب الانفعاليّ، فمجموع تعظيمات عديدة إذا كانت موضوعاً واحداً للثواب الانفعاليّ، كان الثواب المولويّ أيضاً مترتباً على ذلك الموضوع، وإلاّ لنقضنا أيضاً بالواجب الارتباطيّ؛ فإنّ الإتيان بكلّ جزء تعظيم، مع أنّه لا إشكال في أنّه ليس موضوعاً مستقلاً لثواب مستقل⁽¹⁾، وهل يمكن أن

1)

(إنّ موضوع حكم العقل بالثواب هو نفس موضوع الثواب الانفعاليّ، ونقصد بذلك رضا المولى الناشئ من حصول هدفه واقعاً، وهذا يعني اختصاص استحقاق الثواب بالمطيع إطاعة واقعيّة، دون المنقاد الخاطئ في إصابة الواقع. وإمّا أن نقول: إنّ موضوع حكمه بالثواب خضوع العبد وانقياده لمولاه، والذي لا فرق في ذلك بين المطيع والمنقاد الذي لم يصب الواقع، أو قل: هو رضا المولى الناشئ من الانقياد، أو الخضوع والتعظيم، لا من خصوص الإطاعة الواقعيّة. وإمّا أن نقول: إنّ كلّ واحد منهما موضوع للثواب.

أمّا الثواب المفترض ترتبه على موضوع رضا المولى الناشئ من حصول هدفه، فوحدته برغم كثرة المقدمات أو الأجزاء واضحة، فإن موضوع الثواب الانفعاليّ أي: الرضا الناشئ من حصول الهدف لا



يتعدّد بتعدّد المقدمات أو الأجزاء بلا إشكال.

يفترض: أنّ المقدّمة أحسن حالاً من الجزء، بحيث لو فرض الوضوء مقدّمة، كان تعظيماً، ولو صار جزءاً، لم يكن تعظيماً؟! طبعاً هذا لا معنى له.

وتظهر الثمرة بين ما نقوله من وحدة الثواب ووحدة سببه وإن زاد حجمه بكثرة المقدمات، وما يقال من تعدّد الثواب وتعدّد سببه: أنّه بناءً على ما نقوله، يصحّ أن ندّعي ما هو مطابق للوجدان: من أنّ من أتى بمقدمات كثيرة بداعي خدمة شخص، ثمّ أحجم عن إيصالها إلى النتيجة، لا لأجل العجز أو تلاقى الصعوبة، بل لمجرد حصول البدء، وتغيّر حالته النفسيّة، لم يكن مستحقّاً للثواب، فمن أخذ مالا، وطوى مقدمات إلى أن وصل إلى باب دار زيد، لكي يوصله إلى زيد فبدا له حين وصوله إلى باب داره أن لا يطرق الباب، ولا يوصله إليه، فرجع إلى بيته، فهل يوجد هناك عاقل يقول بأنّ هذا يستحقّ الثواب من قبل زيد؟!

في حين أنّه لو قلنا بأنّ كلّ مقدّمة من المقدمات سبب مستقلّ للثواب، فلا معنى لعدم استحقاقه للثواب على تلك المقدمات لمجرد ترك سبب آخر مستقلّ للثواب حتّى بناءً على القول بالمقدّمة الموصلة، فإنّه قد أتى بتلك المقدمات بقصد التوصل، فيدخل في باب الانقياد، وحصول البدء له بعد ذلك لا يضرّ بكون ما أتى به سابقاً من المقدمات بقصد التوصل تعظيماً للمولى، أمّا لو لم نبين على المقدّمة

أنّ كلّ الأجزاء الطوليّة لهذا السبب الواحد دخيلة في أصل الثواب، بحيث إذا انتفى الجزء البقائيّ انتفى الثواب، وبمعنى: أنّه ما لم يتأتّ الجزء الأخير، لم يتأتّ السبب الكامل، بل وحدة السبب هنا من قبيل وحدة وجود زيد الثابت في اليوم الأوّل، وفي اليوم الثاني؛ حيث إنّ زيدا بكامله موجود في اليوم الأوّل، وبكامله موجود في اليوم الثاني، فالسبب كان موجوداً بكامله، ولذا استحقّ الثواب. وهذا السبب الواحد بطوله وقصره يؤثّر في مقدار الثواب من باب: أنّ أفضل الأعمال أحمرها.

الموصلة، فيلزم استحقاق الثواب على المقدمة حتى لو أتى بها قاصداً من أوّل الأمر لترك ذي المقدمة.

وقد تحصل: أنّ حجم العوض يختلف سعةً وضيقاتاً بكثرة المقدمات وقلتها، لكن لا من باب تعدد أسباب الثواب، بل من باب: أنّ أفضل الأعمال أحمرها.

وعندئذ نقول: إنّه تارةً يفرض: أنّ المكلف يأتي بالمقدمة بقصد التوصل إلى ذي المقدمة لأمثال أمره، أي: أنّ المحرّك له إلى المقدمة هو الأمر بذي المقدمة، وهذا لا إشكال في أنّه دخيل في حجم العوض وسعة الثواب.

وأخرى يفرض: أنّه يأتي بالمقدمة لغرض دنيوي لا يمتّ إلى المولى بصلة، ثمّ يبدو له الإتيان بذي المقدمة، وهذا لا إشكال في أنّه ليس دخيلاً في حجم العوض، ولا يوجب سعة الثواب، ولكن الكلام يقع في أنّه: هل يمكن التقرب بالأمر الغيري المتعلق بالمقدمة، فهو لا يتقرب بالأمر النفسي المتعلق بذي المقدمة، ولا يكون إتيانه بالمقدمة لمجرد داع دنيوي بعيد عن المولى، ولكن يتقرب إليه بالإتيان بداعي الأمر الغيري المتعلق بالمقدمة، وإن فرضنا أنّ الثواب المترتب عليه ليس ثواباً مستقلاً، بل هو توسيع لحجم ثواب ذي المقدمة؟

المشهور: أنّ هكذا تقرب غير معقول في ذاته، ويمكن أن يقرب ذلك بعدة وجوه:

الوجه الأوّل: مبنيّ على المقدمة الموصلة، حيث يقال: إنّ الأمر الغيري متعلق بالمقدمة الموصلة، فقصد امثال الأمر الغيري معناه: قصد الإتيان بالمقدمة مع الإيصال إلى ذي المقدمة، وذلك بالإتيان بذي المقدمة، فقصد امثاله ملازم دائماً لقصد التوصل؛ لأنّ التوصل قيد أو جزء في متعلق الأمر الغيري.

وهذا الوجه مغالطة؛ فإنّ قصد الإتيان بمتعلق الأمر الغيري وإن فرض استبطانه لقصد التوصل إلى ذي المقدمة، لكن الكلام في أنّ قصد هذا التوصل هل كان

بمحرّكيّة الأمر الغيريّ من باب: أنّ هذا التوصل قيد أو جزء في متعلّقة، أو كان بمحرّكيّة الأمر النفسيّ، فنحن بحاجة إلى برهان على أنّ الانبعاث عن الأمر الغيريّ لا يمكن أن ينفكّ عن الانبعاث عن الأمر النفسيّ، وهذا البيان لا يكون برهاناً على ذلك.

الوجه الثاني: مبنيّ أيضاً على المقدّمة الموصلة، وحاصله: أنّه لو كان الوجود لمطلق المقدّمة، لأمكن فرض تحريك الأمر الغيريّ دون النفسيّ، فيفرض: أنّ الأمر بالصلاة لا يحركه نحو الصلاة المقيّدة بالوضوء، وبالتالي لا يحركه نحو الوضوء، لكن الأمر الغيريّ بالوضوء يحركه نحو الوضوء؛ وذلك لأنّ الصلاة أشدّ مؤونة عليه من الوضوء؛ لتوقّفها على الوضوء، فهي تستبطن مؤونة الوضوء وزيادة، وأمّا على المقدّمة الموصلة، فالمؤونة التي يستبطنها امثال الأمر النفسيّ مع المؤونة التي يستبطنها الأمر الغيريّ متّحدتان دائماً؛ إذ لا يحصل امثال الأمر الغيريّ إلاّ بأن يتوضّأ ويصلّي، حتّى يكون أتياً بالحصّة الموصلة، كما لا يحصل امثال الأمر النفسيّ إلاّ بأن يأتي بالصلاة المقيّدة بالوضوء، ومحرّكيّة الأمر إنّما هي بلحاظ ما يترتب عليه من آثار: من الثواب والتجنّب عن العقاب، ولا توجد مزيّة في الآثار في الأمر الغيريّ مرغّبة في العدول عن التحرك من الأمر النفسيّ إلى التحرك من الأمر الغيريّ، وكلاهما يحرك نحو الوضوء، أمّا الغيريّ فلتعلّقه به، وأمّا النفسيّ فلأنّه يقتضي سدّ أبواب عدم تحقّق ذي المقدّمة، ومنها عدم المقيّد بعدم الوضوء، فلا يعقل اختصاص التحريك بالغيريّ، وهذا تقريب صحيح بناءً على المقدّمة الموصلة.

الوجه الثالث: ما ذكره جملة من الأصحاب، كالمحقّق الإصفهانيّ رحمته الله (1): من أنّ

(1) نهاية الدراية، ج 2، ص 113 - 114 بحسب طبعة مؤسّسة آل البيت.

الأمر الغيريّ غير مستقلّ في الوجود، بل هو تابع في الوجود للأمر النفسيّ، فكذلك يتبعه في التحريك، ولا يمكن أن يكون له تحريك مستقلّ، فالمحرّك حقيقة هو الأمر النفسيّ.

وكأنّ هذه الاصطلاحات مأخوذة من الحكماء، حيث قالوا: إنّ كلّ ممكن غير مستقلّ في الوجود، بل يتبع في وجوده واجب الوجود، فلا يستقلّ في الإيجاد والفاعليّة أيضاً، ومن هنا صحّ القول بأنّه لا فاعل حقيقة إلاّ الله، فكأنّ هذا المطلب أريد تطبيقه هنا، فالأمر الغيريّ حيث إنّهُ غير مستقلّ في الوجود في مقابل الأمر النفسيّ فلا يكون مستقلاً في المحرّكيّة والفاعليّة، بل فاعليّته من شؤون فاعليّة الأمر النفسيّ، في حين أنّ إسراء هذا البيان من مورد كلام الحكماء إلى ما نحن فيه غير صحيح؛ لأنّ الفاعل والموجد للوضوء خارجاً إنّما هو الإنسان، لا الأمر الغيريّ، وتعبيرنا بفاعليّة الأمر الغيريّ مسامحة، وإنّما الأمر بالوضوء يوجب فوائد مترتبة على الوضوء: من استحقاق ثواب والتجنّب عن عقاب، فيكون هذا علّة غائيّة للفعل، فلا بدّ من النظر إلى أنّ تلك الفوائد هل تترتب على قصد الأمر الغيريّ مستقلاً، أو لا.

الوجه الرابع: أنّك قد عرفت: أنّ الأمر الغيريّ لا يترتب على موافقته ثواب، ولا على مخالفته عقاب، إذن فلا أثر ولا تقرب يترتب على الفعل الذي يكون بتحريك هذا الأمر، فكيف يعقل تحريك هذا الأمر وحده، والتقرب بالإتيان بالفعل بداعيّة هذا الأمر وحده؟!

فإن قلت: إنّ امتثال الأمر الغيريّ وإن لم يكن مقرباً وموجباً للثواب بلحاظ الأمر الغيريّ، ولكن قد مضى: أنّ الإتيان بالمقدّمة يزيد في حجم ثواب العمل على وفق الأمر النفسيّ، فيقع الكلام في أنّ الذي يزيد في حجم ثواب العمل بالأمر النفسيّ هل هو خصوص الإتيان بالمقدّمة بداعي الأمر النفسيّ لذي

المقدّمة، أو يكفي في زيادة حجم الثواب في العمل بالأمر النفسيّ الإتيان بالمقدّمة بداعي الأمر الغيريّ، وهذا الوجه لا يبرهن على الأوّل.

قلت: إنّ هذا الذي يأتي بالمقدّمة لا يخلو الأمر من أنّه: إمّا كان متحرّكاً بالأمر النفسيّ إلى الإتيان بذوي المقدّمة، أو لا:

فعلى الأوّل، فلا محالة يكون هذا الأمر النفسيّ المحرّك له نحو ذي المقدّمة محرّكاً له نحو المقدّمة، فلم يكن الإتيان بالمقدّمة بتحريك الأمر الغيريّ وحده، وعلى الثاني لا ثواب على العمل وفق الأمر النفسيّ حتّى يتكلّم في أنّ الإتيان بالمقدّمة بداعي الأمر الغيريّ هل يزيد في حجم الثواب، أو لا.

إذن، فتبرهن بذلك: أنّه لا يمكن التقرب بقصد الأمر الغيريّ وحده، ولا يكون الأمر الغيريّ كافياً للتحريك.

وهذا الوجه أيضاً يمكن المناقشة فيه بأنّه إذا فرض مثلاً أنّ شخصاً أتى بالمقدّمة بتحريك الأمر الغيريّ دون الأمر النفسيّ، لكنّه يعلم بأنّه سوف يحدث له بعد الإتيان بالمقدّمة داع إلى امتثال الأمر النفسيّ، فيأتي بذوي المقدّمة بتحريك الأمر النفسيّ، ففي مثل هذا المورد يمكن البحث عن أنّه: هل هذه المقدّمة تؤثر في حجم ثواب امتثال أمر ذي المقدّمة، أو لا.

الوجه الخامس: أنّ العبد إنّما يكون مورداً للمجازاة بحكم العقل إذا جعل نفسه كأنّه هو المولى امتداداً وتنزيلاً، وهذه الحالة تستدعي التطابق بين إرادة العبد وإرادة المولى لو كان هو المباشر، وطبعاً لو كان المولى هو المباشر، لكانت إرادته للوضوء غيريّة لا نفسيّة، فالعبد إنّما يستحقّ الجزاء لو تعلّقت إرادته بالوضوء غيريّة، وكان مراده النفسيّ الصلاة، دون ما لو كانت إرادته المتعلّقة بالوضوء نفسيّة.

وبكلمة أخرى: إنّك قد عرفت أنّ موضوع الثواب المولويّ هو العمل بداعي

تحقيق ما هو موضوع الثواب الانفعاليّ، وموضوع الثواب الانفعاليّ إنّما هو تحقيق الفائدة للشخص، وتحصيل غرضه وتفريجه، ومن الواضح: أنّ الإتيان بالمقدّمة بداعي الأمر المقدّميّ ليس إتياناً بها بداعي تحقيق الفائدة للمولى وتفريجه، وهذا بخلاف الإتيان بالمقدّمة بداعي امتثال الأمر النفسيّ المتعلّق بذِي المقدّمة.

وهذا هو أحسن الوجوه وأطفها في مقام بيان هذا التلازم، وهو لا يختصّ بفرض القول بالمقدّمة الموصلة⁽¹⁾، بخلاف بعض الوجوه السابقة.

ولا يعترض على هذا الوجه بما اعترض به المحقّق العراقيّ رحمته الله⁽²⁾، حيث قال بأنّ هذا منقوض بأنّ إرادة المولى للصلاة غيريّة؛ لأنّه إنّما يريد بها باعتبار ما فيها من مصالح وفوائد، في حين أنّ إرادة العبد للصلاة نفسيّة، فلو اشترطنا تطابق الإرادتين في استحقات الثواب، لزم عدم الاستحقاق هنا.

وهذا النقض غير وارد؛ لأنّ المدّعى في الصيغة المطروحة لهذا التقريب يمكن أن يبيّن بيان لا يرد عليه هذا النقض، بأن نقول: إنّ اللازم هو التطابق بين الإرادتين من تلك النقطة التي يبدأ بها المولى مولياً.

وتوضيح ذلك: أنّه عندنا ثلاث نقاط: الوضوء، والصلاة، وفائدة الصلاة.

(1) كما أنّ هذا الوجه يمتاز بأنّه يثبت ابتداءً عدم إمكانية التقرب بالأمر الغيريّ، وعدم إمكان محرّكته، لا وحده، ولا مع تحريك الأمر النفسيّ والتقرب به، في حين أنّ ما كان صحيحاً من الوجوه السابقة كان يثبت ابتداءً أنّ الأمر الغيريّ وحده لا يفيد في التحرك والمقرّبيّة، وأمّا إثبات عدم صلاحية ذلك مع ضمّه إلى الأمر النفسيّ بذِي المقدّمة، فيحتاج إلى إضافة، بداهة عدم زيادة التقرب عند قصد كلاً الأمرين عليه عند قصد الأمر النفسيّ فقط، فيكون ضمّ الأمر الغيريّ إلى الأمر النفسيّ في فرض الوجه الأوّل أو الثاني كضمّ الحجر إلى جنب الإنسان.

(2) المقالات، ج 1، ص 326 بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلاميّ بقم.

والمولى وإن كان مراده بما هو كائن عاقل هو الفائدة، ولكن أول إرادة ثابتة له بما هو مولى إنما هي الصلاة، حيث إنه سجّل على العبد الصلاة، لا تلك الفائدة، فبدأ مولويته من النقطة الثانية، فأرادته بما هو كائن عاقل تبدأ من الفائدة، وبما هو مولى تبدأ من الصلاة، واللازم تطابق كيفية الإرادتين من حين تبدأ الإرادة المولوية للمولى وبدأ المولى كمولى.

فهذه دعوى صحيحة مقبولة وجداناً، ولا نقض عليها، وتفسّر لنا كيف لا يعقل قصد الأمر الغيريّ من دون الأمر النفسي⁽¹⁾.

(1) لا يخفى: أنه لو ادّعينا وجدانية أنه لا يأتي استحقاق الثواب، أو قل: التقرب إلى المولى، أو حجم ذلك من قبل كلّ أمر، إلاّ بمحرّكية ذلك الأمر، وضممنا إلى ذلك الوجه الرابع، وهو: أن الأمر الغيريّ لا ثواب على موافقته، أصبح ذلك دليلاً على المدّعى: من عدم معقولية قصد الأمر الغيريّ، وضرورة ذلك سبباً في زيادة حجم الثواب.

وبكلمة أخرى: إن أسناذنا الشهيد ذكر هنا بحثين تبعاً، فبحث أولاً: أن كثرة المقدمات لا تعدّد الثواب، بل الثواب واحد وإن كان يزيد حجمه بقدر ما يحتاجه الواجب النفسيّ من المقدمات، وبحث ثانياً: أن التقرب بالأمر الغيريّ ومن دون الانبعاث من الأمر النفسيّ في حين الإتيان بالمقدمة غير معقول، وبرهن على كلّ واحد من المطلبين برهاناً مستقلاً عن الآخر، في حين أنه بعد الالتفات إلى وضوح: أن كلّ أمر يكون منشأً للثواب والتقرب، أو لحجمهما إنما يكون كذلك بقصده ومحرّكته، ولو كان أمران كلّ واحد منهما كذلك، لأصبحا ثوابين مستقلين، لا ثواباً واحداً كبير الحجم، إذن يكون المدّعيان متلازمين، وهما: وحدة الثواب والتقرب في المقام من ناحية، وعدم إمكان التقرب بقصد الأمر الغيريّ من ناحية أخرى، وكلّ برهان على أحدهما برهان على الآخر.

فلو دلّ دليل على عدم تعدّد الثواب - وهو يعني عدم تعدّد سبب الثواب؛ لأنّ تعدّد

إشكال الطهارات الثلاث

الجهة الرابعة: في إشكال الطهارات الثلاث، حيث يقال: إنَّها واجبات غيريَّة، مع أنَّها لا تتمتع بصفات الواجبات الغيريَّة.

والإشكال يمكن أن يقرب بتقريبات:

التقريب الأوَّل: أنَّه لو توجَّه لا على وجه التقرب، لم يخرج عن عهدة المقدِّميَّة، وبطل وضوؤه، فيقال: إنَّ التقرب غير مقدور للمكلف؛ لأنَّ الأمر المقدِّمي لا يمكن أن يكون امثاله مقرباً وموجباً لاستحقاق الثواب، ولا تركه مبعداً وموجباً لاستحقاق العقاب، فكيف يتأتَّى له الوضوء القربيَّ مع أنَّ التقرب يتوقَّف على تعلق أمر بالفعل صالح للمقربِّيَّة نحو المولى، والأمر بالوضوء ليس كذلك، فالإتيان به على وجه عباديَّ غير مقدور له.

هذه هي الصياغة الساذجة للإشكال.

ويكفي في مقام الجواب عليه أن يقال: إنَّ التقرب بالوضوء من ناحية الأمر الغيريَّ وإن كان غير ممكن، لكن التقرب به من ناحية الأمر النفسيَّ بذِي المقدِّمة أمر ممكن، وهو الذي نسمِّيه بقصد التوصل باعتبار أنَّ الأمر بذِي المقدِّمة يحرك نحو سدِّ تمام أبواب عدمه، ومنها عدمه بعدم الوضوء، فالمقدِّمة بهذا القصد محسوبة على المولى، وتدخل في حصول الغرض.

التقريب الثاني: كأنَّه تعميق للتقريب الأوَّل، فيسلَّم: أنَّ الإتيان بالوضوء قربيَّاً ممكن، ولكن يقال: إنَّ الأمر الغيريَّ لا يمكن أن يكون سقوطه متوقِّفاً على قصد القرية، فإنَّ الغرض من الأمر الغيريَّ إنَّما هو التوصل إلى الواجب لا التعبد، وذلك يتحقَّق بمجرد الإتيان بذات المقدِّمة، كما أنَّ الكون على السطح يتوقَّف على نصب السلَّم، فنصب السلَّم يكفي للتوصل إلى المطلوب بلا حاجة إلى قصد القرية.

والجواب: أنّه صحيح: أنّ الأمر الغيريّ الغرض منه هو التوصل إلى الواجب النفسيّ، وذلك يتحقّق بمجرد الإتيان بالمقدّمة، لكن نفترض: أنّ عباديّة الوضوء دخيلة في وقوعه مقدّمة، أي: أنّ الصلاة تتوقّف على الوضوء العباديّ، ولكن الكون على السطح لم يكن متوقّفاً على نصب السلم عباديّاً.

وكون العباديّة دخيلة في مقدّميّة المقدّمة له بيانان:

البيان الأوّل: هو البيان الواضح والعرفيّ الذي يتبادر إلى الذهن، وهو كون العباديّة بنفسها ممّا تتوقّف عليه الصلاة، فالصلاة تتوقّف على مجموع العمل الخارجيّ وكون الإتيان به عباديّاً.

والبيان الثاني: بيان ملئنا نقله في الكفاية عن تقريرات الشيخ الأعظم رحمته الله، حيث افترض: أنّ العباديّة بعنوانها ليست دخيلة في المقدّمة كما كتنا نفترض في البيان الواضح، وإنّما النكته في الحاجة إلى قصد القرية أنّه مقدّمة للمقدّمة، بتقريب: أنّ المقدّمة - في الحقيقة - ليست هي الوضوء بما هو غسل ومسح، بل هي الوضوء المعنون بعنوان لاهوتيّ لا نعرفه، وهو عنوان قصديّ، من قبيل عنوان التعظيم الذي لا ينطبق على مصداقه إلّا إذا قصد ذلك العنوان، وأشار إليه في عالم النفس⁽¹⁾، وحيث إنّ ذلك العنوان لا نعرفه حتّى نقصده، إذن نقصده بالمعرفّ والمشير، وهو الأمر، فنأتي بذلك الوضوء بالعنوان الذي تعلّق به الأمر، فلو لم يأت به بقصد الامتثال، فهو لم يقصد ذلك العنوان، لا تفصيلاً ولا إجمالاً⁽²⁾.

وهذا البيان من كفيّة عمل الأصوليين في تبعيد المسافات للوصول إلى النتائج، فيعدل عن ذلك البيان الأوّل العرفيّ الواضح إلى هذا البيان، على أنّ هذا

(1) مع فارق بين ما نحن فيه والتعظيم، وهو: أنّ التعظيم لا يتحقّق إلّا بقصد عنوانه، والمفروض في المقام أن يكفي قصد العنوان إجمالاً.

(2) راجع الكفاية، الطبعة المشتملة في الحواشي على تعليقات المشكينيّ، ص 178.

البيان غير صحيح في نفسه كما نبّه عليه في الكفاية⁽¹⁾؛ إذ هذا البيان ينتج كفاية قصد الأمر الغيريّ وصفاً لا غاية وإن كان قصده غايةً كافيّاً في المقام من باب أنّه يشتمل - لا محالة - على قصده وصفاً؛ إذ هو - لا محالة - قصد العنوان المأمور به، ولو فرض خطأه في التطبيق، وتخيّله: أنّ ذلك العنوان ليس إلاّ عبارة عن عنوان الوضوء، فإنّ هذا الخطأ في التطبيق لا ينافي قصد عنوان المأمور به على إجماله، إلاّ على فرض التقييد في القصد.

وعلى أيّ حال، فمفاد هذا البيان إنّما هو ضرورة كون المتوصّي قاصداً إجمالاً ذلك العنوان الذي أمر به، بأن يكون عنوان الأمر مشيراً إلى ذلك، أمّا أنّ محرّكه نحو هذا الوضوء هل هو ذلك الأمر، أو شيء آخر غيره، فهذا شيء لا يعينه هذا البيان، فالصحيح هو البيان الأوّل.

التقريب الثالث: تعميق أكثر للإشكال، وهو: أنّنا بعد أن فرضنا: أنّ العباديّة داخلّة في حاقّ المقدّمة، فالمقدّمة ليست هي ذات الوضوء، بل الوضوء العباديّ، فالأمر الغيريّ يتعلّق بالوضوء العباديّ، نقول: إنّ العباديّة: إن فرضت بلحاظ قصد امتثال الأمر الغيريّ، لزم الدور⁽²⁾ الذي تقدّم في بحث التبعديّ والتوصليّ؛ لأنّ

(1) نفس المصدر.

2)

(إشكال الدور في هذا الشقّ قد يأتي عليه بعض التخلّصات عن الدور في تصوّر عباديّة العبادة لو تمّ هناك، وبالإمكان تبديل إشكال الدور في هذا الشقّ بإشكال آخر، وهو: أنّ قصد الأمر الغيريّ لا يكون مقرّباً إلى المولى أو مؤثراً في ازدياد مقرّبيّة قصد الأمر النفسيّ مثلاً؛ لما مضى: من أنّ العبد يجب أن يكون بمنزلة أعضاء المولى، والمولى لو كان هو المباشر لكانت إرادته للمقدّمة غيريّة لا نفسيّة، وما ثبت في الفقه: من عباديّة الطهارات الثلاث ليس فقط بمعنى لزوم قصد الأمر فيها ولو بنحو لا يصلح للمقرّبيّة، وإنّما الثابت طبعاً هو عباديّةها بالمعنى الذي يصلح للمقرّبيّة.

هذه العبادية أخذت في متعلّق الأمر، فكيف يفرض نظرها إلى نفس هذا الأمر؟ وإن فرضت بلحاظ قصد التوصل إلى ذي المقدّمة، فهذا أيضاً دور؛ لأنّ قصد التوصل بالوضوء إلى الصلاة فرع كونه مقدّمة؛ إذ لا يعقل قصد التوصل بشيء إلى شيء لا يكون مقدّمة له، وكونه مقدّمة له فرع قصد التوصل؛ لأننا فرضنا: أنّ العبادية دخيلة في مقدّمة المقدّمة، وهو معنى الدور.

وهذا التقريب جوابه الواضح الساذج: أنّه لو سلّم بطلان الشقّ الأوّل بالدور، لا نسلم بطلان الشقّ الثاني؛ إذ لا دور فيه؛ فإننا لا نفترض كون المقدّمة مجرد انقداح حالة التقرب في النفس، وإنّما المفروض: أنّ المقدّمة عبارة عن مجموع الأمرين: من الفعل الخارجي والتقرب، ومعه يكون الفعل الخارجي مقدّمة أيضاً؛ لأنّ جزء المقدّمة مقدّمة، فيعقل قصد التوصل به إلى شيء؛ إذ لا يتوقّف ذلك إلّا على دخله ضمناً في تحقّق ذي المقدّمة، وهو حاصل. ومن حسن الصدفة: أنّ نفس قصد التوصل هو الجزء الآخر، وبذلك تتحقّق المقدّمة كاملة، بلا لزوم دور.

إلّا أنّ صاحب الكفاية ذكر في مقام الجواب على هذا الإشكال: أنّنا نختار شقّاً ثالثاً، وهو كون العبادية من ناحية الاستحباب النفسيّ، فإنّ الطهارات الثلاث مضافاً إلى مقدّميتها للصلاة الواجبة تتّصف بالأمر النفسيّ الاستحبابيّ، فيؤتى بالوضوء بقصد امتثال هذا الأمر الاستحبابيّ، ولا يلزم دور.

وهذا الجواب يوجد هناك اعتراضان واردة عليه، وبعض الاعتراضات غير الواردة عليه.

أمّا الاعتراضان الواردان:

فأحدهما: ما أشار إليه نفسه، وصار بصدد الجواب عنه، وهو: أنّه إذا كان المصحّح لعبادية الوضوء هو قصد الأمر النفسيّ الاستحبابيّ المتعلّق بالوضوء، لزم أنّه في حالة الاعتقاد بعدم الاستحباب النفسيّ، أو حالة عدم الالتفات إليه، وتوجّه

المكلّف بتمام نظره نحو الأمر الغيريّ، وقصد التوصل غافلاً عن أمر نفسيّ استحبابيّ متعلّق بالوضوء، يقع الوضوء باطلاً، مع أنّ الضرورة قاضية بأنّ الوضوء يصحّ من المتشرّع حتّى لو كان غافلاً عن الاستحباب النفسيّ.

وقد حاول صاحب الكفاية الجواب على هذا الاعتراض بتصوير الداعي، على الداعي، بدعوى: أنّ من توصّل بداعي الأمر الغيريّ وداعي التوصل إلى الصلاة، فهو قاصد للإتيان بمتعلّق الأمر الغيريّ، ومتعلّق الأمر الغيريّ هو الإتيان بالفعل على الوجه العباديّ، وهو إنّما يكون عباديّاً بقصد الأمر النفسيّ، إذن فهو قاصد لبّاً وإجمالا الأمر النفسيّ، فيكون عنده داعيان طوليّان، أحدهما الأمر الغيريّ، وهو يبعث نحو داعويّة الداعي الآخر، وهو الأمر النفسيّ.

ومن الواضح: أنّ هذا الجواب لا محصّل له؛ لأنّ تعدّد الداعي بنحو يكون أحدهما مولداً للآخر وإن كان معقولاً، ولكنّه إنّما يكون معقولاً مع الالتفات إلى الداعي الطوليّ الثاني؛ إذ الانبعاث عن جهة وغاية يتوقّف على الالتفات إلى تلك الجهة، فالأمر الغيريّ إنّما يبعث إلى داعويّة الأمر النفسيّ لمن يكون ملتفتاً إلى كلّ منهما في مرتبته، وإلاّ فالداعي الأوّل يكون عاجزاً عن إيجاد الداعي الثاني؛ إذ فرض داعويّة الداعي الثاني فرض محرّكيّته له، وفرض محرّكيّته له هو فرض التفاته إليه، وإلاّ فكيف يحركه؟!

وثانيهما: أنّه قد ينطبق عنوان استحبابيّ راجح على ترك الوضوء، بحيث لولا وجوب الصلاة لكان فعل الوضوء وتركه سيّان، كما لو كان مؤمناً تستحبّ إطاعته يجبّ ترك هذا الوضوء ويتأدّى منه حرصاً على وجود هذا الماء لغرض أهمّ، فالترك يشتمل على قضاء حاجة المؤمن، فالاستحباب النفسيّ للوضوء مزاحم باستحباب نقيضه على حدّ استحباب الفعل، فيكون الاستحبابان اقتضائيّين، وإذا صار الفعل والترك عند المولى على حدّ سواء لتزاحم الملاكين، لا يعقل التقرب به

إلى المولى، وإثما التقرب يعقل إذا كان الفعل أرجح عند المولى من الترك، وإثما يكون أرجح بضمّ ملاك مقدّمته للصلاة، والمفروض: أنّ قصد التوصل إلى الصلاة ليس مصححاً للعبادية، بل يمكن أن يفرض وجوب الترك لولا مقدّمته للصلاة الواجبة، كما لو أمر الوالد بترك الوضوء وكانت إطاعته واجبة، ولكن وجوب الصلاة أهمّ من إطاعة الوالد⁽¹⁾، فلا بدّ أن يعترف صاحب الكفاية بأنّ قربة الوضوء وعبادته غير منحصرة بقصد الأمر النفسيّ.

1)

(فإن قلت: إنّ استحباب ترك الوضوء لأجل قضاء حاجة المؤمن، أو وجوبه لأجل إطاعة الوالد قد سقط بالمزاحم الأهمّ، وهو الوجوب المقدّم للصلاة، أو قل: وجوب الصلاة، ومع سقوط الأمر لا كاشف عن الملاك، فيبقى الأمر الاستحبابي بالوضوء بلا مزاحم، ويتمسك بإطلاقه.

قلت: أولاً: إنّ صاحب الكفاية لا يقول بتعيّة الدلالة الالتزامية للمطابقة في السقوط، وعدم إمكانية كشف الملاك، فالإشكال مسجّل على صاحب الكفاية.

وثانياً: إنّ بالإمكان أن يقال: إنّ المتفاهم عرفاً - بمناسبات الحكم والموضوع من مثل دليل قضاء حاجة المؤمن، أو وجوب إطاعة الوالد، أو نحو ذلك ممّا له نكات عرفية وليس تعدياً صرفاً - أنّ قضاء حاجة المؤمن، أو طاعة الوالد، أو نحوهما في ذاته أمر حسن ومطلوب وإن فرضت مزاحمته أحياناً بما هو أهمّ منه، فعند المزاحمة بالأهمّ إنّما يرفع اليد عنه لتقدّم الأهمّ، لا لعدم المقتضي.

وثالثاً: إنّ بالإمكان أن يفرض - تسجيلاً للنقض - وجود فردين للمقدّمة، أصبح ترك أحدهما مطلوباً استحبابياً، كما لو كان ماءان: أحدهما عذب حلو، والآخر مّحّ مالح، وكان طلب المؤمن منصباً على عدم الوضوء بالماء الأوّل، فتوضّأ به برغم فرض أهميّة استجابة طلب المؤمن من استحباب الوضوء، أو تساويها معه، فهنا استحباب الترك غير ساقط بالتزاحم مع الوجوب المقدّم؛ لأنّ الوجوب المقدّم ثابت على الجامع، فلا تزاحم بينهما.

فأهمّها ما أورد عليه: من أنّ الاستحباب النفسيّ الذي نريد تصحيح العباديّة به يرتفع عند تحقّق الوجوب؛ لاستحالة اجتماعه معه، ومع زواله وارتفاعه لا معنى لمحرّكيّته.

وقد يجاب عن ذلك بأنّ الاستحباب لا يزول بذاته، بل يزول بحدّه، ويندمج مع الوجوب، وتتحصّل منهما إرادة شديدة ممثّلة للوجوب والاستحباب معاً، فيمكن التقرب بهذا الاستحباب.

ولكن يمكن للمعترض التخلّص عن ذلك بأن يقول: لو فرضنا اندماجهما في إرادة واحدة قويّة شديدة، لم يتمّ الجواب؛ لأنّ هذه الإرادة الشديدة قد أخذ في موضوعه العباديّة، والمفروض: أنّ العباديّة تكون نتاجاً لبعض مراتب هذه الإرادة الشديدة، فلزم أخذ قصد الأمر في متعلّق ذلك الأمر.

وعليه؛ فينبغي أن يجاب بأنّ الوجوب والاستحباب محفوظان بحدّهما؛ لتعدّد متعلّقيهما؛ لأنّ الاستحباب متعلّق بذات الوضوء، والوجوب متعلّق بالوضوء العباديّ، أي: الوضوء بقصد الاستحباب النفسيّ، فيمكنه التقرب بلحاظ الأمر النفسيّ.

وملاك دعوى الانحفاظ بحدّه تغاير موضوعهما لا طوليّتهما كما ذكر المحقّق النائينيّ رحمته، حيث ذكر: أنّ الأمر الغيريّ تعلّق بالوضوء المقيّد بقصد الأمر النفسيّ، فهو في طوله، فينحفظان بحدّهما⁽¹⁾.

ويرد عليه: أن لو اتّحد موضوعهما، استحال اجتماعهما بناءً على تضادّهما،

(1) هذا ما يستفاد من فوائد الأصول، ج 1، ص 230 - 231 بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم، ولكن ما في أجود التقريرات، ج 1، ص 178 - 179 بحسب الطبعة المشتملة على تعليقات السيّد الخوئيّ ^أ أظهر في إرادة تعدّد المتعلّق بالنحو الذي اختاره أستاذنا ^ب منه في إرادة الطوليّة برغم أنّ التعبير بالطوليّة موجود في عبارته.

ومجرّد فرض الطوليّة بين المتضادّين لا يرفع التضاّد والتنافي كما هو واضح.

ومن الاعتراضات على كلام صاحب الكفاية أن يفرض: أنّ المستحبّ النفسيّ ليس هو عنواناً منطبقاً على نفس الغسلات والمسحات، بل المستحبّ أمر معنويّ مسبّب عن الوضوء، سمّي بالطهارة، فبالأخرة أصبح الوضوء مطلوباً مقدّمياً لا نفسياً، فيعود الإشكال في قصد القرية في المقدّمة.

إلا أنّ صاحب الكفاية لا يقول بهذا المبنى، فهذا الاعتراض غير وارد عليه بناءً على مسلكه، بل حتّى لو بنينا على هذا المبنى، لا يرد عليه هذا الإشكال؛ إذ بالإمكان أن يقال - بناءً على أنّ المستحبّ النفسيّ هو الطهارة التي هي أمر مسبّب عن هذه الأفعال، لا نفس هذه الأفعال - : إنّ مقدّمة الصلاة وشرطها أيضاً هي هذه الطهارة، لا تلك الأفعال، وإنّ هذه الطهارة لا بدّ فيها من قصد أمرها من أوّل الشروع في هذه الأفعال.

ومنها: أنّ التيمّم ليس مستحبّاً.

ويمكن الجواب على ذلك باستفادة استحبابه بضمّ ما ورد: من أنّ التراب أحد الطهورين⁽¹⁾، إلى ما دلّ على أنّ الله يحبّ المتطهّرين⁽²⁾.

(1) يحضرنى فعلا نقل الصدوق بإسناده عن محمّد بن حمران، وجميل بن درّاج، أنّهما سألا أبا عبدالله عن إمام قوم أصابته جنابة في السفر وليس معه من الماء ما يكفيه للغسل: أيتوضّأ بعضهم ويصلّي بهم؟ فقال: «لا، ولكن يتيمّم الجنب ويصلّي بهم، فإنّ الله عزّوجلّ جعل التراب طهوراً كما جعل الماء طهوراً» وسائل الشيعة، ج 3 بحسب طبعة مؤسسة آل البيت، ب 24، من التيمّم، ح 2، ص 387.

(2) قال الله تعالى: (إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ)، السورة 2، البقرة، الآية: 222، وقال الله عزّوجلّ: (فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَّطَهَّرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَهَّرِينَ)، السورة 9، التوبة، الآية: 108.

كيفية صياغة الوجوب الغيريّ إطلاقاً وتقييداً

الجهة الخامسة: في كيفية صياغة الوجوب الغيريّ إطلاقاً وتقييداً على القول به، فإنّ هناك احتمالات عديدة:

إطلاق الوجوب والواجب

الاحتمال الأوّل: ما هو المشهور بينهم: من القول بالإطلاق في الوجوب والواجب، وعدم تقييدهما بقيد زائداً على شرائط الوجوب النفسيّ السارية إلى الوجوب المقدّميّ بالتبع.

اشتراط وجوب المقدّمة بإرادة ذيها

الاحتمال الثاني: ما يظهر من عبائر المعالم⁽¹⁾: من تقييد وجوب المقدّمة بشرط إرادة ذيها، فلا تجب بدون ذلك.

وقد أشكل المحقّقون المتأخّرون في معقوليّة هذا الاحتمال، وادّعوا استحالته. وما يستخلص من كلماتهم في وجه الاستحالة أحد وجهين:

الأوّل: ما يظهر من المحقّق العراقيّ رحمته الله: من أنّه شبيهه بطلب الحاصل، وهو مستحيل؛ إذ إرادة ذي المقدّمة مستلزمة ومستبطنة لإرادة المقدّمة لا محالة، فاشتراط وجوب المقدّمة بإرادة ذيها يساوق اشتراط وجوبها بإرادتها، وهو شبيهه بطلب الحاصل، ويكون مستحيلاً⁽²⁾.

(1) في آخر بحث الضدّ.

(2) راجع نهاية الأفكار، ج 1، ص 333 بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم، ولكن كلامه في فرض شرط إرادة التوصل بالمقدّمة إلى ذيها.

وهذا الوجه غير تام؛ ذلك أنّ اشتراط الوجوب الغيريّ بإرادة الواجب النفسيّ يتصوّر بأحد أنحاء:

الأول: أن يكون الشرط إرادة الواجب النفسيّ، وسدّ أبواب عدمه من غير جهة هذه المقدّمة.

ومن الواضح: أنّه على هذا يرتفع المحذور موضوعاً.

الثاني: أن يكون الشرط صدق القضية الشرطيّة القائلة: إنّه لو أوجد هذه المقدّمة لأراد ذا المقدّمة، فكلّ من يريد الصلاة على تقدير الوضوء يجب عليه الوضوء.

وهذا في الروح وإن كان راجعاً إلى الأوّل، غير أنّه يختلف عنه صياغة، فالشرط هنا صدق القضية الشرطيّة نفسها، والذي لا يستلزم صدق طرفيها، فلا يكون الاشتراط به في قوّة الاشتراط بإرادة المقدّمة.

الثالث: أن يكون الشرط هو إرادة ذي المقدّمة من كلّ الجهات.

وهذا هو الذي يستلزم المحذور الذي أفاده المحقّق العراقيّ رحمته، غير أنّ الصحيح: عدم المحذور في هذا الغرض أيضاً؛ لأنّ محذور تحصيل الحاصل: إمّا أن يكون بنكتة التهافت، باعتبار كون طلب الشيء مساوفاً لفقده، فكونه حاصلًا تهافت وتناقض، وإمّا بنكتة اللغوّيّة؛ إذ الأمر من أجل قدح الداعي نحو المطلوب لتحصيله، فلو فرض حصوله، كان من اللغو طلبه.

وكلتا النكتتين غير موجودة في المقام: أمّا التهافت، فلأنّ الشرط إنّما هو إرادة الواجب لا حصوله، والتهافت إنّما يكون في فرض شرط حصوله، وأمّا اللغوّيّة بملاك عدم الداعويّة، فلأنّ الوجوب الغيريّ - عند القائلين به - لا يكون استقلالياً في الجعل، وإنّما هو وجوب تبعيّ قهريّ، فلا تكون اللغوّيّة محذوراً مانعاً عن وجوده، بل قد تقدّم: أنّ الوجوب الغيريّ لا داعويّة مستقلة له، وإنّما الداعويّة للواجب النفسيّ دائماً، فأشكال اللغوّيّة لا موضوع له في الواجبات الغيريّة.

وهكذا يتّضح عدم تامة الوجه المذكور في البرهنة على الاستحالة.

الثاني: ما أفاده المحقق النائيني رحمته (1)، وهو - بتنقيح منّا - : أنّ الوجوب الغيريّ لو كان مشروطاً بإرادة ذي المقدّمة، فمع عدمها لا يكون ثابتاً لا محالة، وحينئذ لو كان الوجوب النفسيّ ثابتاً، لزم من ذلك التفكيك بين الوجوبين: النفسيّ والغيريّ، مع أنّ قانون الملازمة - على القول به - لا يفرّق فيه بين مورد ومورد، ولو كان الوجوب النفسيّ مرتفعاً أيضاً، كان معنى ذلك اشتراطه بالإرادة أيضاً، والاشتراط المذكور إن كان بالصياغة الثالثة من الصياغات المتقدّمة، ففيه المحذور الثبوتيّ المتقدّم: من طلب الحاصل واللغويّة، حيث إنّه تامّ في التكاليف النفسيّة، وإن كان بالصياغة الأولى أو الثانية، فهو وإن لم يكن ذا محذور ثبوتيّ، ولكنّه باطل إثباتاً؛ لوضوح عدم كون سدّ بعض أبواب عدم الواجب شرطاً في وجوب الباقي، بل الوجوب الثابت للواجب من أوّل الأمر يتطلّب سدّ كلّ أبواب عدمه.

وهذا الوجه في إبطال هذا الاحتمال صحيح لا غبار عليه.

اشتراط وجوب المقدّمة بقصد التوصل بها إلى ذبيها

الاحتمال الثالث: ما ينسب إلى الشيخ الأعظم رحمته على ما في تقرير بحثه: من أنّ الواجب الغيريّ هو المقدّمة مع قصد التوصل بها إلى ذبيها على نحو يكون قصد التوصل من قيود الواجب (2).

(1) راجع فوائد الأصول، ج 1، ص 286 - 287 بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم، وأجود التقريرات،

ج 1، ص 232 - 233 بحسب الطبعة المشتملة على تعليقات السيّد الخوئي رحمته.

(2) مطارح الأنظار، ص 70.

وقد أفاد السيّد الأستاذ - دامت بركاته - : أنّ هذا التقييد هو نفس التقييد السابق الذي اختاره صاحب المعالم رحمته، غير أنّه جعله من قيود الوجوب، والشيخ رحمته جعله من قيود الواجب⁽¹⁾، ولكن الصحيح هو الفرق بينهما من ناحية القيد أيضاً، فإنّه عند صاحب المعالم هو إرادة ذي المقدّمة، وهي غير قصد التوصل، ولذلك ربما يكون الإنسان مريداً تحقيق ذي المقدّمة، ولكنّه مع ذلك يأتي بالمقدّمة بغير قصد التوصل بها فعلا إلى ذي المقدّمة، فإرادة ذي المقدّمة بمعناها الحقيقي لا تساوق قصد التوصل بالمقدّمة.

وأياً ما كان، فهذا الاحتمال وإن نسب إلى الشيخ رحمته، إلا أنّ عبارة التقرير مشوّشة، ولذلك يحتمل فيه عدّة تفسيرات:

الأوّل: ما ذكر من أخذ قصد التوصل قيدا في الواجب الغيريّ.

الثاني: أن يكون المقصود: أنّ وقوع المقدّمة امتثالا وعبادة موقوف على قصد التوصل بها إلى امتثال ذي المقدّمة.

وهذا المعنى لو كان هو المقصود، فهو معنى صحيح؛ لما تقدّم: من أنّ الوجوب الغيريّ بنفسه لا يكون قريبا، وإنّما قربيّة المقدّمة تكون بقصد التوصل إلى امتثال ذبيها.

الثالث: أن يكون المقصود: أخذ قصد التوصل في الواجب نفسه كما في الاحتمال الأوّل، غير أنّه في خصوص المقدّمات المحرّمة التي يتوقّف عليها الواجب الأهمّ فهي تقع محرّمة، إلا إذا جيء بها بقصد التوصل، فتكون واجبة، وأمّا المقدّمة المباحة، فهي مصداق للواجب مطلقاً.

وهذا المعنى سوف يقع الحديث عنه لدى التعرّض لثمرة البحث في وجوب المقدّمة على اختلاف صيغه.

(1) راجع المحاضرات للفيّاض، ج 2، ص 404 بحسب طبعة مطبعة الآداب في النجف الأشرف.

فموضوع البحث هنا هو المعنى الأول، وهو القول باختصاص الوجوب بالمقدّمة التي يقصد معها التوصل.

وهذا الاحتمال يواجه بدوّاً استغراباً؛ إذ لا نكتة ولا ملاك في تقييد الواجب الغيريّ بقصد التوصل؛ لأنّ ملاك الوجوب الغيريّ للمقدّمة: إمّا أن يكون حيثيّة توقّف الواجب النفسيّ عليها، وهو يقتضي وجوب مطلق المقدّمة، وإمّا أن يكون حيثيّة حصول الواجب النفسيّ به، وهو يقتضي وجوب المقدّمة الموصلة بالخصوص، فاعتبار قصد التوصل لا موجب له.

وقد حاول المحقّق الإصفهانيّ رحمته توجيه ذلك بتقريب مؤلّف من مقدّمتين:

الأولى: أنّ الحيثيّات التعليليّة في الأحكام العقليّة العمليّة أو النظريّة كلّها تقيديّة، بحيث تكون هي موضوع ذلك الحكم العقليّ، فالحكم بجواز ضرب اليتيم للتأديب موضوعه الضرب التأديبي، والحكم باستحالة الدور للتناقض مثلاً موضوعه استحالة التناقض، لا الدور بما هو دور، وعليه يكون وجوب المقدّمة الثابت بحكم العقل بالملازمة موضوعها الموصل؛ لأنّ الموصليّة هي الحيثيّة التعليليّة للحكم المذكور.

الثانية: أنّ التكليف لا يتعلّق إلّا بالحصّة الاختياريّة من المتعلّق؛ إذ يستحيل البعث نحو غير الاختياريّ، فالحصّة غير الاختياريّة لا تقع مصداقاً للواجب وإن كانت محصّلة للغرض، والعنوان الواجب لا يقع اختياريّاً إلّا إذا صدر عن قصد وإرادة واختيار له، فإذا كان التوصل بعنوانه هو الواجب الغيريّ فلا يقع مصداقاً للواجب ما لم يصدر هذا العنوان عن قصد⁽¹⁾.

وقد اعترف السيّد الأستاذ - دامت بركاته - بما ذكر في هذا التقريب: من كون

(1) راجع نهاية الدراية، ج 2، ص 133 بحسب طبعة مؤسّسة آل البيت.

الحيثيات في الأحكام العقلية تقيديّة دائماً حتّى في أحكام العقل النظريّ، ولكّنه اعترض بخروج المقام عن ذلك؛ لأنّ وجوب المقدّمة المبحوث عنه هو الوجوب الشرعيّ لا العقليّ، والعقل مجرد كاشف عنه⁽¹⁾.

مع أنّ هذا تهافت؛ إذ بعد تسليم رجوع الحيثيات إلى التقيديّة في الأحكام العقلية العملية والنظرية معاً لا وجه لدعوى خروج محلّ الكلام عن تلك القاعدة؛ إذ ليس دور العقل في الأحكام العقلية سوى الكشف والإحراز، وهو واضح، خصوصاً في أحكام العقل النظريّ، فالتسليم بتلك المقدّمة مناقض للاعتراض المذكور.

والتحقيق في الجواب على هذا الكلام أن يقال:

أولاً: إنّ رجوع الحيثيات التعليلية في الأحكام العقلية كلام موروث يراد به الأحكام العقلية العملية، دون النظرية، والتي منها وجوب المقدّمة شرعاً⁽²⁾.

توضيح ذلك: أنّ الأحكام العقلية العملية إدراكات لأمر واقعية نفس الأمرية، هي الحسن والقبح في الأفعال، وكونها ممّا ينبغي أو لا ينبغي، وكلّ فعل عرض عليه عنوان حسن أو قبيح سرى إليه عقلاً الحسن والقبح على أساس الوساطة في العروض لا غير، وليست كالأحكام الشرعية جعلوا وإنشاءات بيد الجاعل، فإذا كانت حيثية التأديب هي الوساطة في عروض الحسن للضرب، فلا معنى لافتراض: أنّ موضوع هذا الحكم النفس الأمريّ هو الضرب دون التأديب، وذلك

(1) راجع المحاضرات، ج 2، ص 407 بحسب طبعة مطبعة الآداب في النجف الأشرف.

(2) قد التفت الشيخ الإصفهانيّ ¹ إلى هذا الجواب في تعليقه على نهاية الدراية. راجع نهاية الدراية، ج 2، ص 134، تحت الخطّ بحسب طبعة مؤسسة آل البيت.

ببرهان: أنّه إمّا أن يكون الموضوع هو الضرب فقط، أو هو مع التأديب، أو التأديب فقط. والأوّل غير معقول؛ إذ التأديب بعد أن كان هو ملاك الحسن كان أولى به من فاقده، فإنّ واجد الشيء يعطيه لا فاقده، والثاني خلف المفروض؛ إذ معناه: أنّ هناك حكمين عقليين على موضوعين وحيثيتين، تقيديتين، فينحصر الأمر بالثالث، وهو أن تكون حيثيّة التأديب هي موضوع الحكم العقليّ.

وهذا بخلاف الأحكام الشرعيّة المجعولة؛ فإنّها ربما تجعل لا على حيثياتها التعليلية، كجعل الوجوب على الصلاة؛ لكونها ناهية عن الفحشاء، باعتبار عدم كون تلك الحيثيّة عرفيّة، أو عدم كون مصداقها متعيّناً لدى العبد، أو غير ذلك من الموجبات التي تقدّمت الإشارة إليها في بحث الفرق بين الواجب النفسي والغيريّ.

وبخلاف القضايا العقلية النظرية في غير التشريعات؛ فإنّ حيثيات التعليلية التي على أساسها أدرك العقل تلك القضايا ربما تكون واسطة في الثبوت فقط، وربما تكون واسطة في العروض وحيثيّة تقيديّة، ومن الواضح: أنّ وجوب المقدّمة شرعاً - على القول به - من مدركات العقل النظريّ دون العمليّ، فلا تشمل القاعدة الموروثة في حيثيات أحكام العقل العمليّ.

وثانياً: قد تقدّم في أبحاث التعبدّي والتوصليّ: أنّه لا يشترط تعلق الوجوب بالحصة الاختيارية من الفعل خاصّة، بل يمكن تعلقه بالجامع بينها وبين الاختيارية.

ثمّ لو سلّم لزوم الاختصاص، وأنّ الباعثيّة لا تكون إلّا إلى الحصة الاختيارية من الفعل، فذلك إنّما يمكن تسليمه في الواجبات النفسية التي تجعل بفرض الداعوية، لا الواجبات الغيرية التي لا تجعل - على القول بها - من أجل الداعوية، وإنّما هي واجبات قهرية تبعية.

وثالثاً: لو سلّم ذلك أيضاً، وافترضنا الواجب الغيريّ كالواجب النفسيّ، مع ذلك نقول: يكفي في اختيارية الفعل - بنحو يكون هو الشرط في التكليف والبعث إليه - أن يكون صادراً عن قدرة العبد والتفاته، بمعنى: عدم غفلته، ولا جهله المركّب، فلو ضرب المكلف شخصاً وهو ملتفت إلى أنّه يؤدّي إلى قتله، كان القتل الصادر اختيارياً ولو فرض عدم قصده له، بل كان قصده عنواناً آخر، فلا يشترط قصد المسبّب في اختيارية.

ورابعاً: لو سلّم اشتراط قصد الفعل وإرادته في وقوعه اختيارياً، قلنا: يكفي في انطباق التكليف وكون الفعل مصداقاً للواجب أن يكون المعنون صادراً عن اختيار المكلف وقصده وإن لم يقصد العنوان ولم يختره⁽¹⁾، ما لم يكن العنوان الواجب من العناوين القصدية كالأحترام والتعظيم، وكان عنواناً ينطبق على الفعل قهراً، فلو صدرت المقدّمة من المكلف لا بقصد الإيصال، ولكّنها كانت موصلة واقعاً، كانت مصداقاً للواجب؛ لكونها مصداقاً للموصل - لا محالة - ولو لم يكن عنوان الموصل باختياره وقصده، ولذلك لا يستشكل أحد في وقوع الواجب التوصلّي لو جيء به بغير العنوان الذي به وجب إذا لم يكن من العناوين القصدية، كما إذا أزال النجاسة بعنوان التجميل لا التطهير.

وخامساً: لو سلّمنا جميع ما يتوقّف عليه التقريب المذكور، فمع ذلك لا تثبت مقالة الشيخ الأعظم رحمته، وإنّما تثبت مقالة أخرى، هي القول باختصاص الوجوب الغيريّ بالمقدّمة الموصلة مع قصد التوصلّ بها، وهذا جمع بين مقالتي الشيخ الأعظم وصاحب الفصول رحمته، وليس هو مدّعى الشيخ من وجوب المقدّمة التي قصد بها التوصلّ ولو لم تكن موصلة.

(1) التفت الشيخ الإصفهانيّ رحمته إلى هذا الجواب في تعليقه على نهاية الدراية. راجع نهاية الدراية، ج 2، ص 134، تحت الخطّ بحسب طبعة مؤسسة آل البيت.

وهذا ظاهر فيما لو أراد بالموصلية الموصلية الفعلية، وأمّا لو أراد الموصلية الشأنيّة، فهي غير التوصل الذي يدعى اشتراط قصده في هذا الاحتمال.

اشتراط وجوب المقدّمة بكونها موصلة

الاحتمال الرابع: ما اختاره صاحب الفصول رحمته: من اختصاص الوجوب بالمقدّمة الموصلة إلى ذبيها(1).

والكلام في ذلك يقع في مقامين:

الأوّل: في البراهين التي احتجّ بها على بطلان القول بالمقدّمة الموصلة.

والثاني: في البرهان على إثبات القول بالمقدّمة الموصلة.

وبمجموع البحثين يتّضح الموقف تجاه هذا الاحتمال:

أمّا المقام الأوّل: فبراهين بطلان المقدّمة الموصلة يرجع بعضها إلى بيان عدم المقتضي للتقييد بالموصلة، وبعضها إلى إبداء محذور ثبوتيّ في التقييد.

وهذه البراهين وجوه عديدة:

الوجه الأوّل: دعوى استلزام ذلك للتسلسل.

ويمكن تقريب ذلك بوجهين:

الأوّل: ما هو ظاهر كلام المحقّق النائيني رحمته(2)، وحاصله: أنّ الوجوب إذا كان متعلّقاً بالموصلة، فالواجب هو ذات المقدّمة مع التقييد بالإيصال، فذات المقدّمة مقدّمة للمقدّمة الموصلة؛ لمقوميتها لها، والوجوب كما يترشّح على مقدّمة الواجب

(1) الفصول، ص 87.

(2) راجع فوائد الأصول، ج 1، ص 290 بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم، وأجود التقريرات، ج 1،

ص 238 بحسب الطبعة المشتملة على تعاليق السيّد الخوئي رحمته.

النفسيّ كذلك يترشّح على مقدّمات المقدّمة، فنقول: هل يترشّح الوجوب على ذات المقدّمة التي هي مقدّمة للمقدّمة الموصلة، أو يترشّح الوجوب عليها بقيد إيصالها إلى المقدّمة الموصلة؟

فإن قلنا بالثاني، حصّلنا أيضاً مركباً من الذات وقيد الإيصال، فيكون الذات مقدّمة للمقدّمة الموصلة، فننقل الكلام إليها، وهكذا إلى أن يتسلسل، وإن انتهينا أخيراً إلى وجوب متعلّق بالذات بلا قيد الإيصال، فلنقل بذلك من أوّل الأمر.

وهذا التقريب جوابه واضح؛ إذ لو سلّم كلّ الأصول الموضوعيّة لهذا التقريب، قلنا: إنّ ذات الوضوء ليس مقدّمة للوضوء الموصول، فإنّ المقدّمات الداخليّة ليس فيها ملاك الوجوب؛ لعدم التوقّف والمقدّميّة في عالم الوجود، وذات الوضوء جزء ومقدّمة داخلية للوضوء الموصول (1).

الثاني: أن يقال بأنّ وجوب الصلاة يترشّح منه وجوب غيريّ على الوضوء، وهو يتعلّق - على القول بالموصلة - بالوضوء، لا على الإطلاق، بل الوضوء المقيد

(1) ولو سلّمنا: أنّ المقدّمة الداخليّة كالخارجيّة، قلنا: إنّ مقدّمة المقدّمة إنما يترشّح عليها الوجوب بقيد الإيصال إلى ذي المقدّمة، لا بقيد الإيصال إلى المقدّمة؛ إذ لو فرض محالاً إيصالها إلى المقدّمة الموصلة من دون إيصالها إلى ذي المقدّمة، لم تكن فيها فائدة، ومن حسن الحظّ في المقام: أنّ المقدّمة الثانية بقيد الإيصال إلى ذي المقدّمة عين الواجب الغيريّ الأوّل، ووجوبها عين الوجوب الأوّل. على أنّ المقدّمات مهما تفترض كثرتها أو طوليتها لا يتعلّق بها جميعاً إلّا وجوب واحد.

أمّا لو فرض: أنّ الإشكال في نفس تكثّر المقدّمات إلى ما لا نهاية له، وأنّ هذا بنفسه تسلسل محال، فهذا ليس إشكالاً على وجوب المقدّمة الموصلة، بل هو إشكال في نفسه كاشف عن خطأ ما في الحساب، فإنّما أنّ تكثّر المقدّمات لم يكن إلّا وهماً لا واقع له (كما هو كذلك)، وإنّما أنّ هذا النمط من التسلسل لم يكن محالاً.

بالإيصال إلى الصلاة، فالواجب الغيريّ مقيد بالصلاة، فتكون الصلاة قيداً في الواجب الغيريّ، فصارت مقدّمة المقدّمة، فيتعلّق بها الوجوب الغيريّ، ويصبح الوضوء ذا المقدّمة بالنسبة للصلاة، ويكون قيداً في هذا الوجوب الغيريّ، فيترشّح إليه وجوب مقدّميّ جديد، وهو أيضاً متعلّق بالموصل منه، وهكذا إلى أن يتسلسل.

وهذا التقريب أيضاً غير صحيح لعدّة وجوه:

الأوّل: ما سوف يأتي - إن شاء الله - : من أنّ المقدّمة الموصلة - على القول بها - لا ينحصر معناها في أخذ التوصل إلى ذي المقدّمة قيداً للمقدّمة، بل لذلك معنى آخر لا يستبطن أخذ التوصل قيداً.

وهذا يصلح أن يكون جواباً للوجه الأوّل أيضاً.

الثاني: أنّه لو سلّمنا: أنّ معنى المقدّمة الموصلة تعلّق الوجوب الغيريّ بالوضوء المقيد بحيثيّة الإيصال، لم يلزم مع هذا ترشّح الوجوب الغيريّ على الصلاة نفسها.

وتوضيح النكتة في ذلك: أنّ مقدّمة المقدّمة كليّة فيها توقّفان: أحدهما توقّف المقدّمة الأولى على الثانية، والآخر توقّف ذي المقدّمة الأصليّ على المقدّمة الثانية بسبب توقّف المقدّمة الأولى، والتوقّف الأوّل لو لوحظ وحده، وفرض محالاً: أنّه لا توقّف ثان، لم يترشّح وجوب على المقدّمة الثانية؛ إذ من الواضح: أنّ الشوق الغيريّ لا يمكن أن يصنع شيئاً سوى تقريب الإنسان نحو المطلوب النفسيّ، فإذا لم يكن المطلوب النفسيّ متوقّفاً عليه، فأيّ شوق يترشّح عليه؟!

فالسبب في الوجوب إنّما هو التوقّف الثاني، فالملاك دائماً في الوجوب الغيريّ سواء كانت المقدّمة أوليّة، أو ثانويّة، أو ثالثيّة، إنّما هو مقدّمتها لأصل الواجب النفسيّ.

إذا عرفت ذلك، قلنا: إنّ المقدّمة الثانية إن كانت مغايرة للواجب النفسيّ، كما

في إخراج الماء من البئر مثلا الذي هو مقدّمة للوضوء الذي هو مقدّمة للصلاة، ترشّح عليه الوجوب الغيري؛ لأنّ ملاك ذلك هو المقدّميّة في عالم الوجود، وهو ثابت، أمّا إذا أصبحت المقدّمة الثانية - بسحر ساحر - نفس ذي المقدّمة، كما هو المفروض في المقام، فلا معنى لترشّح الوجوب الغيريّ عليها؛ إذ لو فرض ترشّحه من المقدّمة الأولى، فهذا خلف ما وضّحناه: من أنّ المقدّمات الثانويّة إنّما تكسب وجوبها من ذي المقدّمة الأصليّ، لا من المقدّمة الأوّليّة، ولو فرض ترشّحه من ذي المقدّمة الأصليّ، فملاكه إنّما هو التوقّف والمقدّميّة، ومن المعلوم: أنّ التوقّف والمقدّميّة فرع الاثنيّية المفقودة في المقام.

الثالث: أنّه لو غصّ النظر عن كلا الجوابين، وافترض التسلسل، فهذا التسلسل ليس أمراً مستحيلاً؛ لأنّه ينقطع بانقطاع الاعتبار والملاحظة.

وتوضيح ذلك: أنّ التسلسل - على ما ذكر الحكماء - على قسمين:

1

- التسلسل الذي يمشي ويصعد بلا نهاية، بلا حاجة إلى ملاحظة الملاحظ، وتدخّل متدخّل فيه، كأن يكون هذا له علّة، وعلّته لها علّة، وهكذا، وهذا هو المحال.

2

- التسلسل بمعنى: أنّه لا يتوقّف كلّما مشى الإنسان والملاحظ في ملاحظته، ومتى توقّف عن الملاحظة توقّف التسلسل، وهذا ليس محالاً.

والمقام من هذا القبيل، فإنّ هذه الوجوبات كلّها أشواق نفسيّة، تتوقّف على الالتفات، وليس معنى هذه الوجوبات وجود أشواق لا متناهية بالفعل.

وهذا الجواب الثالث يتمّ على كلا تقريبي التسلسل.

الوجه الثاني: لزوم اجتماع المثليين؛ إذ يلزم كون الصلاة قيدياً للواجب الغيريّ ومقدّمة له؛ لأنّ الواجب هو الوضوء الموصل إلى الصلاة، فيتّصف نفس الواجب النفسيّ بالوجوب الغيريّ، ويكون محطاً لوجوبين.

الأول: ما أشرنا إليه في ردّ البرهان السابق: من أنّه مبنيّ على تخيّل أنّ المقدّمة الموصلة معناها تعلّق الوجوب بالحصّة المقيّدة بانضمام ذي المقدّمة إليها، وسوف يأتي - إن شاء الله - : أنّ لتصوير المقدّمة الموصلة صيغة أخرى.

الثاني: ما بيّناه أيضاً في ردّ الوجه السابق. وحاصله: أنّ الصلاة وإن أصبحت مقدّمة المقدّمة، لكن لا يترشّح عليها الوجوب الغيريّ؛ لأنّ ترشّح الوجوب على مقدّمة المقدّمة إنّما يكون بلحاظ كونه مقدّمة لذي المقدّمة الأصليّ، وهنا لا تكون الصلاة مقدّمة لذي المقدّمة الأصليّ؛ فان المقدّميّة والتوقّف فرع الاثنيّة، وأمّا وجوب المقدّمة فلا يترشّح إلى مقدّمته.

هذان هما الوجهان الصحيحان في الردّ على هذا البرهان.

ولكن قد يظهر من كلمات السيّد الأستاذ - دامت بركاته - وجه آخر في مقام الجواب، وهو ما نذكره الآن بعنوان الثالث:

الثالث: الالتزام بالتأكّد والاشتداد المساوق للتوحّد، كما هو الحال في سائر الموارد، كمورد تعلّق النذر بالواجب⁽¹⁾.

وفيه: أنّ هذا إنّما يعقل في شوقين متولّدين من ملاكين لا من ملاك واحد. وتوضيحه: أنّ معنى تأكّد الشوقين ليس هو وجود شوقين في جانبي النفس، وأنّ النفس تضيق بهما، فيتحدان، بل معناه وجود ملاكين يقتضيان الشوق، ولكن يستحيل تأثير كلّ منهما بحدّه؛ لاستحالة اجتماع شوقين، فيؤثران تأثيراً واحداً.

أمّا في المقام، فمقتضي الشوقين واحد، وهو مصلحة الصلاة، وفي مثل ذلك

(1) راجع أبعاد التقريرات، ج 1، ص 238، تحت الخطّ بحسب الطبعة المشتملة على تعليقات السيّد

الخوئيّ.

لا معنى لتأكيد الشوق؛ لعدم ازدياد في الملاك.

وبكلمة أخرى: إنّ اشتداد الشوق لا يكون جزافاً، بل يكون باعتبار اشتداد الملاك، كما أنّ الشوق لا يكون جزافاً، بل يكون باعتبار الملاك، والوجدان حاكم بأنّ الشوق إلى الصلاة لا يزيد نفسه ما لم تضمّ إليه نكته من الخارج.

الوجه الثالث: دعوى استلزام ذلك للدور.

وهذا له تقريبات في كلماتهم:

الأول: أن يقال بلزوم الدور في عالم الوجود، فيقال: إنّ الصلاة متوقّفة على مقدّماتها وهو الوضوء، وقد أصبحت مقدّمة لمقدّماتها؛ لأننا قلنا بالمقدّمة الموصلة التي هي مقيدة بلحوق ذي المقدّمة، وهي الصلاة مثلاً، إذن، فمقدّمة الصلاة وهي الوضوء متوقّفة على الصلاة⁽¹⁾.

وهذا التقريب جوابه واضح، فإنّ المدعى إنّما هو كون متعلّق الوجوب الغيريّ هو الحصّة الموصلة، لا كون الموقوف عليه الصلاة الحصّة الموصلة، بل الصلاة متوقّفة على ذات الوضوء، والموقوف على الصلاة هو الوضوء الموصول بما هو موصل، فلا دور.

الثاني: أن يقال بلزوم الدور في عالم الوجوب، حيث إنّّه ينشأ من وجوب الوضوء وجوب غيريّ آخر على الصلاة، فيقال: إنّ وجوب الصلاة نشأ من وجوب الوضوء، ووجوب الوضوء نشأ من وجوب الصلاة، وهو الدور⁽²⁾.

وقد أجاب السيّد الأستاذ - دامت بركاته - على هذا الإشكال بأنّ الوجوب

(1) راجع فوائد الأصول، ج 1، ص 290 بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم.

(2) راجع أجود التقريرات، ج 1، ص 238 بحسب الطبعة المشتملة على تعليقات السيّد الخوئي.

الذي تولّد من وجوب الوضوء هو وجوب غيري⁽¹⁾.

وهذا الجواب في غاية الوضوح، ولكن لعلّ مقصود المستشكل في الدور النظر إلى ما قالوه من فرض التأكّد. وتوضيح ذلك: أنّنا لو التزمنا بشوقين: أحدهما نفسيّ والآخر غيريّ، فاندفاع الدور واضح، لكن لو فرضنا: أنّنا أردنا أن نتجاوز عن محذور اجتماع المثليين بالتأكّد، فعندئذ ليس إلّا وجود واحد للشوق، فيلزم الدور. وإن شئتم قلتُم: إنّ التأكّد بين أمرين موجودين في مرتبتين أمر غير معقول.

وبكلمة أخرى نقول: يوجد عندنا وجوب نفسيّ للصلاة واقع في المرتبة الأولى، ووجوب غيريّ للوضوء واقع في المرتبة الثانية، ووجوب غيريّ للصلاة واقع في المرتبة الثالثة، فإن بقي الأوّل والثالث على حدّهما، لزم اجتماع المثليين، وإن اتّحدا لزم تقديم المتأخّر وتأخير المتقدّم.

إلّا أنّك عرفت: أنّ الأصول الموضوعيّة لهذا الإشكال غير صحيحة؛ لما تقدّم من الجواب الأوّل والثاني عن الوجه الثاني.

الوجه الرابع: ما ذكره المحقّق العراقي⁽²⁾: من أنّ تقييد شيء بما هو أخصّ مطلقاً منه مساوق لتقييده بوجود نفسه؛ لأنّ وجود الأخصّ المطلق مساوق لوجود الأعمّ، فكما يستحيل تقييد الشيء بنفسه كذلك يستحيل تقييده بما هو أخصّ مطلقاً منه، والحصّة الموصلة أخصّ مطلقاً من ذات المقدّمة.

هذا بيان وقع في تقرير المحقّق العراقي⁽²⁾، ولعلّه وقع فيه نوع من الالتباس من المقرّر؛ إذ من الواضح: أنّ الميزان في صحّة التقييد كون المقيّد أعمّ ولو من

(1) راجع المصدر السابق، تحت الخطّ، والمحاضرات، ج 2، ص 414 بحسب طبعة مطبعة الآداب في النجف الأشرف.

(2) بدائع الأفكار، ج 1، ص 388 بحسب طبعة المطبعة العلميّة في النجف.

وجه من القيد، لا كون القيد أعمّ ولو من وجه من المقيّد، فإكرام الفقيه مثلاً لا يعقل تقييده بكونه عالماً؛ لأنّ العالم أعمّ من الفقيه، والتقييد تخصيص، فلا بدّ أن يكون المقيّد واحداً لخصّتين؛ حصّة واجدة للقيد، وحصّة فاقدة له، فالتقييد يتوقّف على أن لا يكون القيد أعمّ مطلقاً من المقيّد، أو مساوياً له، أمّا لو كان أخصّ مطلقاً منه، فلا بأس بالتقييد، فيقيّد الإنسان بالعالم؛ لأنّه قابل للتخصيص إلى العالم وغيره.

الوجه الخامس: ما ذكره صاحب الكفاية رحمته الله: من أنّه لو أتى بالمقدّمة، فهل يسقط الأمر الغيريّ قبل إتيانه بذى المقدّمة، أو لا؟ فإن فرض عدم السقوط، فهو تحصيل للحاصل، ولا شيء يحرك نحوه؛ فإنّه لم يبقَ شيء يتحرّك نحوه غير ذى المقدّمة، وإن فرض السقوط، فسقوط الأمر لا يكون إلّا بالامتنال، أو العصيان، أو ارتفاع الموضوع، أو بحصول الغرض بفرد لا يعقل انبساط الأمر عليه؛ لخروجه عن القدرة، أو حرمة. أمّا فرض العصيان، فواضح البطلان؛ فإنّه في طريق الامتنال لا العصيان، ولو مات الآن لم يكن عاصياً، وأمّا ارتفاع الموضوع، فهو أيضاً باطل؛ إذ لا يزال لم يأتِ بذى المقدّمة، وأمّا عدم إمكان انبساط الأمر عليه، فأيضاً غير صحيح؛ إذ لا هو أمر غير مقدور، ولا هو فرد محرّم، فالمتعيّن هو فرض حصول الامتنال، وهو المطلوب (1).

(1) راجع الكفاية، ج 1، ص 186 بحسب الطبعة المشتملة في الحاشية على تعليقات المشكينيّ.

ويمكن الجواب على هذا الوجه بأننا نسأل: ما هو المقصود من سقوط الأمر بالمقدّمة بعد الإتيان بها، وقبل الإتيان بذى المقدّمة؟

إن كان المقصود سقوط فعلية الأمر، فهذا ما لا نقول به حتّى بعد امتثال ذى المقدّمة؛ لأننا نرى: أنّ الامتنال يسقط فاعلية الأمر لا فعليّته، وإن كان المقصود سقوط فاعلية الأمر ومحرّكيّته، فقد مضى: أنّ الأمر الغيريّ لا محرّكيّ ولا فاعليّة له منذ البدء.

والجواب: أ تّا نختار عدم سقوط الأمر الغيريّ بالإتيان بالمقدّمة،
ومحذور تحصيل الحاصل عليه نقض وحلّ:

أمّا النقض، فهناك نقض خاصّ على صاحب الكفاية بلحاظ مبانیه، ونقض عامّ بلحاظ
المباني المشتركة بين صاحب الكفاية وغيره:

أمّا النقض الأوّل: فيمكن إيراد بلحاظ ما أفاده صاحب الكفاية في عدّة موارد: من ها
في بحث الإجزاء⁽¹⁾، ومنها في بحث التعبديّ والتوصليّ⁽²⁾.

ففي الأوّل ذكر في بحث تبديل الامتثال: أنّه يمكن بقاء الأمر حتّى بعد الامتثال إذا
كان الواجب مقدّمة إعداديّة لغرض أقصى لم يستوف، فيبقى الأمر ببقاء الغرض
الأقصى، ومن هنا يجوز تبديل الامتثال، فلو أمره المولى مثلاً بالإتيان بماء، فأتى له
بماء، جاز له قبل أن يشربه المولى ويرتفع العطش أن يبدّله بماء آخر، وكان هذا
تبديلاً في الامتثال، بينما هذا يرد عليه نفس إشكال المقام، فيقال: كيف يأمر يأتيان
الماء وهو تحصيل للحاصل؟!

وفي بحث التعبديّ والتوصليّ ذكر: أنّ الأمر تعلّق في التعبديّ بذات الفعل، ومع ذلك
لو أتى بذات الفعل بلا قصد القرية لم يسقط الأمر، مع أنّه يرد أيضاً نفس محذور
تحصيل الحاصل، بل في هذين الموردين لا نملك جواباً على هذا المحذور، وفي
موردنا نملك جواباً عليه.

وأما النقض الثاني: وهو النقض العامّ، فهو النقض بالأمر الضمنيّ، فالأمر الضمنيّ
بتكبير الإحرام مثلاً إن فرض عدم سقوطه بعد التكبير، فهو تحصيل للحاصل، وإن
فرض السقوط، فله أحد مناشئ أربعة لا سبيل إلى الثلاثة الأخيرة

(1) المصدر السابق، ص 127.

(2) المصدر السابق، ص 107.

منها، فيتعيّن الامتثال، مع أنّه لا إشكال في أنّ الواجب الضمني لا يمتثل إلّا في ضمن امتثال الواجب النفسي، وبالإتيان بالواجب النفسي.

وهذا نقض على مستوى محلّ الكلام، أي: أنّ الجواب الحلّي حلّ للإشكال في محلّ الكلام وفي مورد النقض معاً.

وأما الحلّ، فيكون بالجواب على إشكال تحصيل الحاصل، وقد يجاب عليه بصيغة بدويّة، وهي: أنّ الأمر لم يتعلّق بالتكبير ذاتها، بل بالتكبير المقيدة بانضمام باقي الأجزاء، فمتعلّق الأمر لم يحصل، وما حصل إنّما هو ذات التكبير، وهو ليس متعلّقاً للأمر، وكذلك في المقدّمة إنّما تعلّق الأمر بالوضوء المقيد بترتّب ذي المقدّمة عليه، أو بمجموع المقدّمات مثلاً، فذات الوضوء ليس متعلّقاً للأمر، وما هو متعلّق الأمر لم يحصل بعد.

وهذا الجواب قد يُرى صحيحاً في بادئ الأمر، إلّا أنّه لا يثبت أمام التحليل، فإنّ الأمر الضمنيّ بالتكبير المقيد بانضمام غيره ينحلّ إلى أمرين ضمنيّين: أمر ضمنيّ بذات التكبير، وأمر ضمنيّ بتقيده بانضمام غيره، فينقل الكلام إلى الأمر بذات التكبير، وهو ليس متعلّقاً بالمقيد، وإلّا جاء التحليل أيضاً، ولزم التسلسل، فلا بدّ من الانتهاء إلى أمر بذات التكبير.

وروح المطلب، وحقّ المطلب أن يقال: إنّّه لا يلزم تحصيل الحاصل؛ لأنّ الأمر إذا كان ضمناً فتحصيله أيضاً ضمنيّ، أي: كما أنّ الأمر الضمنيّ يكون في ضمن الأمر النفسيّ الاستقلاليّ كذلك محصليّته ومحرّكيّته في ضمن محصليّة ومحرّكيّة الأمر الاستقلاليّ، فهناك أمر واحد له محصليّة واحدة بالتحليل ينحلّ إلى أوامر عديدة، وتحصيلات عديدة، فبعد فرض: أنّ هذه المحصليّة ضمنيّة، أي: أنّ هذا جزء التحصيل، وأما التحصيل الحقيقيّ، فهو تحصيل المركّب، يصبح من الواضح: أنّ هذا ليس تحصيلاً للحاصل؛ لأنّ المركّب لم يحصل، فتحصيل الحاصل إنّما يطبّق على التحصيل المستقلّ، أمّا الأمر الضمنيّ، فلو طبّق عليه الإشكال مع فرزه

(1) السيد الخوئي □ ذكر الجواب الحليّ بتقريب آخر، وهو الالتزام بسقوط التكليف عن الجزء مراعى بإتيان جميع الأجزاء، دون ما إذا استقلّ الجزء في الوجود؛ لأنّ الأمر بالمركّب أمر بكلّ جزء بشرط انضمام الباقي، والجزء المجرد عن باقي الأجزاء لا أمر به من أوّل الأمر ليسأل عن سقوطه وعدم سقوطه(1).

وفيه: أنّ السقوط المراعى هنا لا معنى له؛ لما عرفت: من أنّ الوجوب الضمنيّ سقوطه أيضاً ضمنيّ كوجوده وكتحريكه، فلا معنى لسقوطه قبل سقوط باقي الأجزاء مراعى بإتيان باقي الأجزاء في المستقبل، على أنّنا لو فرضنا إمكان سقوط الأمر الضمنيّ مستقلاً، فأيضاً لا معنى للسقوط المراعى؛ إذ حينئذ يتعيّن سقوط الأمر بهذا الجزء؛ إذ لا مبرر لتوقّف سقوطه على الإتيان بباقي الأجزاء بعد أن لم يكن مرتبطاً في سقوطه بسقوط باقي الأجزاء، والقول بأنّ الإتيان بباقي الأجزاء شرط في كون هذا الجزء هو الجزء المتّصف بالوجوب، والجزء المجرد لا وجوب له حتّى يسقط، أو لا يسقط عبارة أخرى عن أنّ هنا وجوباً واحداً تعلق بالمجموع، والمفروض انحلال هذا الوجوب إلى وجوبات متعدّدة غير مترابطة في السقوط، وذات كلّ جزء متعلّق لأمر ضمنيّ، وليس متعلّق هذا الأمر الضمنيّ عبارة عن هذا الجزء مع الجزء الآخر، أو مع الاقتران بالجزء الآخر، وإلّا لانحلّ أيضاً، فالأمر بهذا الذات يجب أن يسقط، وافترض كون اقتران هذا الجزء بباقي الأجزاء عنواناً مشيراً إلى تلك الحصّة من الجزء المقترن غير صحيح؛ لما حقّقناه في محلّه: من أنّ فرض مشيريّة العنوان بنحو لا يرجع إلى التقييد لا يصحّ في مفاهيم الألفاظ التي يطرأ عليها الحكم، وإتّما يعقل في الأمور الخارجيّة، وعليه فلا بدّ - بناءً على سقوط الأمر الضمنيّ - من سقوط الأمر بذات الجزء حتّى مع فرض: أنّه سوف لن يأتي بباقي الأجزاء، وهذا خلاف الوجدان، فالصحيح إذن هو عدم السقوط؛ لأنّ السقوط في الأمر الضمنيّ أيضاً يجب أن يكون ضمنيًّا.

(1) راجع المحاضرات، ج 2، ص 417 بحسب طبعة مطبعة الآداب في النجف الأشرف.

وهذا هو الفرق بين محلّ الكلام وموردي النقض على صاحب الكفاية، فإنّ الأمر في المقام ضمنّيّ، وتحصيله ضمنّيّ، أي: ليس تحصيلاً، وإنّما هو جزء التحصيل، بخلاف الأمر في ذينك الموردين.

وهذا البيان يجري في الأوامر الغيريّة أيضاً بناءً على المقدّمة الموصلة، وأنّ الأمر بالمقدّمة أمر بها مع انضمام سائر المقدّمات أو القيود إليها.

الوجه السادس: ما ذكره صاحب الكفاية⁽¹⁾ أيضاً، وهو: أنّ دخل قيد في الواجب لا يكون جزافاً، بل يكون بلحاظ دخله في ملاك ذلك الوجوب، وقيد التوصل ليس دخيلاً في ملاك الوجوب.

وهذا البرهان يختلف عن البراهين السابقة بأنّ البراهين السابقة كانت تبين المانع عن أخذ قيد التوصل، وهذا البرهان يقول: لا مقتضي لأخذه. وتوضيحه يكون بأن نعرف ما هو ملاك وجوب الواجب الغيريّ، ويستخلص من كلمات صاحب الكفاية عدّة صيغ لهذا الملاك:

1

- إنّ الملاك هو جعل ذي المقدّمة ممكناً لا وجوده مباشرة؛ لوضوح: أنّ وجوده ليس من الفوائد المترتبة على وجود المقدّمة دائماً، إلّا في المقدّمات السببيّة التي لا تنفكّ عن ذبها، وأمّا في غير ذلك، فما يحصل ببركة المقدّمة إنّما هو إمكان ذي المقدّمة الذي قد يوجد وقد لا يوجد، ومن الواضح: أنّ التوصل ليس له دخل في إمكان ذي المقدّمة⁽²⁾.

وهذه الصيغة لها مناقشة عامّة تطرّد في كلّ الصيغ التي سوف نذكرها، نؤجّلها

(1) الكفاية، ج 1، ص 184 - 186 بحسب الطبعة المشتملة في حاشيتها على تعليقات الشيخ المشكينيّ.

(2) نفس المصدر، ص 184 - 185.

إلى آخر الصيغ، ولها مناقشة خاصة، وهي: أنه هل المراد بإمكان ذي المقدّمة ما يقابل الامتناع الذاتي، أو ما يقابل الامتناع الوقوعي، أو ما يقابل الامتناع بالغير؟

فإن أُريد به ما يقابل الامتناع الذاتي، يرد عليه: أنّ الإمكان في مقابل الامتناع الذاتي ثابت بذاته، فإنّ فرض كونه ممتنعاً ذاتياً يناقض فرض توقّفه على المقدّمة.

وإن أُريد به ما يقابل الامتناع الوقوعي، أي: ما يكون مستلزماً للمحال، لا هو محال، أي: ما تكون علته محالاً ذاتياً، لا هو محال ذاتياً، يرد عليه: أنه يكفي في دفع الامتناع الوقوعي إمكان المقدّمة، ولا أثر لوجودها في ذلك.

وإن أُريد به ما يقابل الامتناع بالغير، فالامتناع بالغير مقابله الوجوب بالغير، فإنّ كلّ ممكن إن كانت علته موجودة، فهو واجب بالغير، وإن كانت غير موجودة، فهو ممتنع بالغير، فمقابل الامتناع بالغير هو الوجوب بالغير المساوق لوجود ذي المقدّمة، وهو خلف مقصوده.

2 - ما يقارب الصيغة الأولى مع اختلاف في الصياغة، وهو: أنّ الملاك القدرة على ذي المقدّمة، وهي تحصل بذات المقدّمة بلا دخل قيد التوصل⁽¹⁾.

وهذا أيضاً له جواب عامّ نذكره في آخر الصيغ، وجواب خاصّ، وهو: أنّ القدرة على ذي المقدّمة تتوقّف على القدرة على المقدّمة، لا على ذات المقدّمة، ولو كانت ذات المقدّمة دخيلة في القدرة، لأصبحت مقدّمة الوجوب، لا مقدّمة الواجب.

3 - إنّ الملاك حصول ما لولاه لم يحصل ذو المقدّمة.

وهذا المطلوب يمكن أن يبيّن بعدّة تعبيرات:

(1) نفس المصدر، ص 191. والتعبير هكذا: الغاية إنّما هو حصول ما لولاه لما تمكّن من التوصل إلى المطلوب النفسي.

أحدها: هذا التعبير الذي ذكرناه، وهو حصول ما لولاه لم يحصل ذو المقدّمة، وهذا تعبير جاء في بعض فقرات كلام صاحب الكفاية⁽¹⁾.

والثاني: تعبير المحقق العراقي رحمته الله، وهو: أنّ الملاك في الواجب الغيريّ هو سدّ باب عدم ذي المقدّمة من هذه الجهة؛ فإنّ عدم كلّ مقدّمة من مقدماته يصلح أن يكون علّة لعدم ذي المقدّمة، ويكون باباً من أبواب عدمه⁽²⁾.

وهذا عبارة أخرى عن المطلب الأوّل، وهو: أنّ الغرض من المقدّمة حصول ما لولاه لم يحصل ذو المقدّمة.

والثالث: أنّ الغرض من المقدّمة التهيؤ والاقتراب نحو الإتيان بذي المقدّمة.

وهذا أيضاً تعبير آخر عن سابقه؛ فإنّه كلّما سدّ باب من أبواب عدمه قيل عنه: إنّّه اقترب إليه، فهذه تعبيرات عن روح واحدة، ولا شكّ في أنّ هذه الروح مطلب يترتّب على المقدّمة، ولا يكون موجوداً قبلها، كما لا شكّ أنّه يحصل بذات المقدّمة بلا قيد الإيصال، فإنّ كان هذا هو الملاك في وجوب المقدّمة، فقيد التوصل، أو ما يساوقه ليس دخيلاً في الواجب الغيريّ.

ولكن الصحيح: أنّ هذا ليس هو الملاك الأساس في الواجب الغيريّ، بل لابدّ من الاعتراف بعبارة صريحة بأنّ الغرض الحقيقيّ من الواجب الغيريّ هو وجود الواجب النفسيّ، لا التهيؤ، ولا الاقتراب، ولا سدّ باب من أبواب العدم، ولا تحصيل القدرة، ولا الإمكان، ولا حصول ما لولاه لم يحصل ذو المقدّمة، أو

(1) نفس المصدر، ص 184. إلّا أنّه ورد فيه التعبير بـ «لما أمكن حصول ذي المقدّمة».

(2) المقالات، ج 1، المقالة 19، ص 330 بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلاميّ بقم، ونهاية الأفكار، ج 1، ص 340 و 342 بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم.

نحو ذلك، فإنّ أيّ غرض آخر نفترضه هو الملاك في الواجب الغيريّ غير نفس وجود ذي المقدّمة، فهذا الغرض لا يخلو حاله من أحد شقوق أربعة:

1

- كون هذا الغرض في نفسه محبوباً نفسياً، أي: أنّ المولى يحبّ نفس إيجاد القدرة، أو الإمكان، أو غير ذلك من تلك الأمور بذاته.

وهذا خلف؛ لأنّ المفروض: أنّه لا يوجد مطلوب نفسيّ إلاّ ذو المقدّمة، وهو الصلاة مثلاً. أمّا لو كانت نفس القدرة مثلاً مطلوبة نفساً، فالوضوء يصبح مقدّمة توليديّة وموصلة دائماً، وهذا كلّه خلف المفروض، إذن، فلا بدّ أن يكون حبّ المولى لتحصيل القدرة، أو الإمكان، أو التهيؤ، أو سدّ باب العدم، أو نحو ذلك حبّاً غيريّاً، فلا بدّ أن يكون وراءه غرض أيضاً، فما هو الغرض الذي من ورائه؟

2

- أن يفرض: أنّ هذا الغرض محبوب غيريّ، وأنّ الغرض الذي يكون من وراء هذا الغرض عبارة عن نفس الواجب النفسيّ، فغرض الغرض هو الواجب النفسيّ.

وهذا حاله حال ما لو قيل ابتداءً: إنّ الغرض من المقدّمة هو الواجب النفسيّ، أي: أنّه في صالح القول بالمقدّمة الموصلة، فإنّ غرضاً من هذا القبيل لا يدعو إلى الشوق إلى المقدّمة في دائرة أوسع من دائرة المقدّمة الموصلة.

3

- أن يكون هذا الغرض الغيريّ ناشئاً من غرض غيريّ آخر، وهكذا حتّى يتسلسل بلا وصول إلى غرض نفسيّ.

وهذا واضح البطلان؛ لبطلان التسلسل.

4 - أن يكون منتهيّاً إلى غرض نفسيّ غير الصلاة.

وهذا باطل؛ لأنّ المفروض عدم وجود غرض نفسيّ آخر.

وخلاصة ما يتبرهن بهذا البيان: أنّ الغرض من الواجب الغيريّ يجب: إمّا أن يكون هو الواجب النفسيّ، أو أن ينتهي إليه؛ إذ لا يمكن أن يكون الغرض منه شيئاً

آخر بنحو المحبوبيّة النفسيّة، أو منتهياً إلى محبوب نفسيّ غير الصلاة، فإنّه خلف، ولا يمكن التسلسل، فالغرض الحقيقيّ من الواجب الغيريّ إنّما هو وجود الواجب النفسيّ.

وأما المقام الثاني: فالبرهان الصحيح على المقدّمة الموصلة هو ما اتّضح بما ذكرناه أخيراً في إبطال الوجه السادس من وجوه البرهنة على بطلان المقدّمة الموصلة القائل بأنّ ملاك الوجوب لا يختصّ بالمقدّمة الموصلة، فقد وضّحنا: أنّ الغرض الحقيقيّ من الواجب الغيريّ إنّما هو وجود الواجب النفسيّ، وإلاّ لزم الخلف، أو التسلسل على ما مضى شرحه آنفاً.

فهذا - بحسب الحقيقة - ليس فقط دفعاً للبرهان المذكور على نفي المقدّمة الموصلة، بل برهان على المقدّمة الموصلة؛ لأنّ الغرض من الواجب الغيريّ إن كان هو وجود الواجب النفسيّ، أو منتهياً إليه، فهو ضيق، لا يترتب إلاّ على المقدّمة الموصلة.

نعم، يبقى علينا أن نعرف الصيغة المعقولة للمقدّمة الموصلة، أي: ماذا يؤخذ في الواجب بحيث تصير مقدّمة موصلة؟ وهذا بحث تصوّريّ لما نمّ عليه البرهان.

فنقول: هناك عدّة تصوّرات لاختصاص الوجوب بالمقدّمة الموصلة:

التصوّر الأوّل: أن يتقيّد الواجب بما يترتب عليه الصلاة.

وهذا هو الذي كان ملحوظاً في نظرهم حينما أشكلوا بلزوم الدور والتسلسل.

وهذا التصوير غير صحيح، لا للدور والتسلسل، فإنّه تقدّم الجواب عليهما، بل لنكته أخرى، وهي: أنّ ملاك الوجوب الغيريّ هو المقدّميّة، ووجود الواجب النفسيّ، وما لا يقع في طريق الواجب النفسيّ ليس مقدّمة، ولا معنى لانبساط الوجوب الغيريّ عليه، وقيد الترتّب أمر منتزع عن وجود الواجب النفسيّ، فليس

واقِعاً في طريق تحقّق الواجب النفسيّ، وأخذ هذا القيد في الواجب الغيريّ معناه انبساط الوجوب الغيريّ عليه، وهو غير معقول؛ فإنّ الوجوب الغيريّ يعني الوجوب لأجل الغير، فكيف ينسب على ما لا يتوقّف عليه الغير؟!

التصوّر الثاني: أن يقال: إنّ المأخوذ في الواجب الغيريّ ليس هو عنوان ترتّب الواجب النفسيّ، بل عنوان التوصل إلى الواجب النفسيّ.

وتوضيحه: أنّه حينما يتحقّق ذو المقدّمة فعندنا عنوانان منتزعان: أحدهما ترتّب الصلاة على الوضوء، وهذا في طول وجود ذي المقدّمة، والآخر عنوان التوصل إلى الصلاة، وهو عنوان ينتزع من الوضوء في عرض ترتّب الصلاة، فكأنّ الوضوء له معلولان: معلول خارجيّ، وهو الصلاة، ومعلول انتزاعيّ، وهو التوصل إلى الصلاة، والموصليّة والعلّيّة ونحو ذلك من العناوين التي تنتزع من الوضوء وتكون في عرض الصلاة، فالمقدّمة تقيّد في هذا التصوير بهذا العنوان الذي هو في عرض ترتّب الصلاة بدلا عن تقييدها بترتّب الصلاة، وهذا التبديل هو الذي صنعه المحقّق الإصفهانيّ رحمته الله في تفسير المقدّمة الموصلة⁽¹⁾ لكي يدفع إشكالات الدور والتسلسل⁽²⁾.

لكن هذا الكلام لو تمّ لا يدفع نكته إشكالنا على التصوير السابق، فإنّ هذا العنوان، أو التقيّد به ليس واقِعاً في طريق تحقّق الصلاة، وغاية ما يفرض: أنّه ملازم له وفي عرضه، فانبساط الوجوب الغيريّ على التوصل بهذا المعنى - لو تعقلناه -

(1) راجع نهاية الدراية، ج 2، ص 142 بحسب طبعة مؤسّسة آل البيت.

(2) راجع نهاية الدراية، ج 2، ص 142 - 143 بحسب طبعة مؤسّسة آل البيت. وقد ذكر تحت الخطّ بعنوان التعليق على نهاية الدراية بطلان إشكال الدور، بقطع النظر عن تفسيره للموصلة، وذكر أيضاً كون هذا الفهم للموصلة مبطلاً آخر لإشكال الدور.

غير معقول أيضاً، كانبساطه على قيد ترتب الصلاة، وإلا لزم ترشّح الوجوب الغيريّ على كلّ ما يلزم الواجب النفسيّ، مع أنّه لا يترشّح إلّا على ما هو واقع في طريقه.

التصوّر الثالث: فرض المقدّمة الموصلة بنحو الحصّة التوأم على النحو الذي ذكره المحقّق العراقيّ (1).

وتوضيحه ببيان أمرين:

الأوّل: أنّ الأمر بشيء تارةً يتعلّق بالمطلق، كالأمر بالصلاة المطلقة من ناحية إيقاعها في المسجد وعدمه، وأخرى يتعلّق بالمقيّد، بأن يدخل التقيّد تحت الأمر مع خروج القيد، فيقال مثلاً: «صلّ إلى القبلة»، فالأمر متعلّق بذات الفعل وبالتقيّد، مع خروج القيد، وثالثةً يتعلّق الأمر بذات المقيّد على نحو يكون القيد والتقيّد معاً خارجين عن متعلّق الأمر، ويكون متعلّق الأمر ذات الحصّة، فلا هو مطلق بحيث يسري الأمر إلى تمام الحصص، ولا هو مقيّد بأن يكون التقيّد داخلاً تحت الأمر، فمن ناحية يشبه المقيّد؛ لوقوف الأمر على الحصّة، ومن ناحية أخرى يشبه المطلق؛ لعدم دخول التقيّد تحت الأمر، ويكون القيد مجرد مشير إلى ذات الحصّة التوأم، كما في قولنا: «إمامي خاصف النعل»، فخاصف النعل مجرد عنوان مشير من دون دخل للقيد، أو للتقيّد به في استحقاق الذات الشريفة للإمامة.

الثاني: أنّ الأمر المقدميّ في المقام لا يمكن تعلّقه بالمطلق، ولا بالمقيّد، فينتعین الشقّ الثالث، وهو تعلّقه بالحصّة التوأم بالإيصال؛ لما عرفت: من أنّ الشقوق ثلاثة.

أمّا امتناع الإطلاق، فلاّته خلف برهان المقدّمة الموصلة بحسب الفرض، وأمّا

(1) راجع المقالات، ج 1، ص 331، ونهاية الأفكار، ج 1، ص 340 - 343.

امتناع التقييد، فلأنّ القيد المتصوّر أحد قيدين، وكلاهما ممتنع:

أحدهما: التقيّد بترتّب الواجب وانضمامه، وهو غير معقول؛ لبعض البراهين الذي نسبناه⁽¹⁾ إلى المحقّق العراقي رحمته الله على ما تقدّم.

والثاني: تعلق الأمر بالوضوء المقيّد بانضمام سائر المقدمات إليه، كما أنّ الأمر بتطهير الثوب أيضاً كذلك، وهكذا الحال في الأمر بكلّ مقدّمة، سنخ ما يدعى في باب الأجزاء في المركّب الارتباطي: من أنّ الأمر بكلّ جزء متعلّق بالجزء المقيّد بباقي الأجزاء.

وهذا أيضاً مستحيل؛ لأنّ كلّ واحد من المقدمات أو الأجزاء إذا تقيّد بانضمام المقدمات الأخرى، أو الأجزاء الأخرى، لزم الدور، فإذا كان الركوع قيّداً في التكبير وبالعكس، أو كان الوضوء قيّداً في تطهير الثوب وبالعكس، كان كلّ منهما مقيّداً بالآخر، وبالتالي كان كلّ منهما مقدّمة للآخر، وهذا دور باطل.

وكلّ من الأمرين اللذين حللنا إليهما كلام المحقّق العراقي رحمته الله غير صحيح:

أمّا الأمر الأوّل: فلأنّ فكرة الحصّة التوأم - وهي أن يكون القيد والتقيّد كلاهما خارجاً، ومع هذا يقف الوجوب على الحصّة - غير معقولة عندنا، وقد تقدّم في بحث التبعديّ والتوصليّ: أنّ هذا المطلب لا يعقل في باب المفاهيم، وإنّما يعقل في الأفراد الخارجيّة، أي: أنّ الحصّة الخاصّة تارةً يفرض: أنّ لها نحو تعيّن خارجي، وامتنياز وجوديّ يقطع النظر عن القيد والتقيّد، كتعيّن ذات أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام يقطع النظر عن خصف النعل، فهنا يعقل كون موضوع الحكم ذات

(1) الدليل الموجود في المقالات، ص 330 بحسب الطبعة الماضية، وفي نهاية الأفكار، ص 340 - 341 بحسب الطبعة الماضية على عدم التقييد هو: أنّ الملاك والغرض المترتّب على كلّ مقدّمة إنّما هو سدّ باب عدم ذي المقدّمة من ناحية تلك المقدّمة.

الحصّة، وكون خصف النعل مجرّد عنوان مشير. وأخرى يفرض: أنّها حصّة مفهوميّة، فلا تعيّن لها في مقابل باقي الحصص بقطع النظر عن التقيّد، كالعالم العادل في مقابل العالم غير العادل، فإنّه لا تعيّن لهذه الحصّة بقطع النظر عن التقييد بالعدالة؛ لأنّنا نتكلّم في المفاهيم، فهذا التقييد: إن أخذناه في مصبّ الحكم، دخل التقييد تحت الأمر، وإن أخرجناه، سرى الحكم - لا محالة - إلى باقي الحصص؛ إذ بعد إخراجها لم يبقَ تباين بين العالم العادل والعالم غير العادل.

وأما الأمر الثاني: وهو أنّه يلزم أن تكون كلّ مقدّمة قيدياً في الأخرى، أي: مقدّمة للأخرى - وطبّق ذلك على الأجزاء أيضاً - فهذا من غرائب⁽¹⁾ مدرسة المحقّق العراقيّ



، فإنّه لم تصبح كلّ مقدّمة مقدّمة لذات الأخرى، بل أصبحت مقدّمة للمقيّد من المقدّمة الأخرى، وما هي مقدّمة لها ذات المقدّمة الأخرى، فالموقوف عليه غير الموقوف عليه، فلا دور، وكأنّه قاس المقدّمة الشرعيّة بالمقدّمة العقليّة، فإنّ المقدّميّة هنا شرعيّة، نشأت من أخذ التقييد في الواجب، والمقدّمة الشرعيّة مقدّمة للمقيّد، لا لذات الشيء، بخلاف المقدّمة العقليّة، فنصب السلّم مقدّمة لذات الكون على السطح، ولكن الوضوء مقدّمة للصلاة المقيّدة بالوضوء، والمقدّميّة المدعاة في باب المقدّمات المتعدّدة، وكذلك الأجزاء شرعيّة، لا عقليّة.

(1) لم أجد هذا الشيء الغريب في المقالات، ولا في نهاية الأفكار، ولكن وجدته في بدائع الأفكار، ج 1، ص 392 بحسب طبعة المطبعة العلميّة في النجف، أمّا تطبيق ذلك على الأجزاء فلم أجده.

نعم، وردت في المقالات، ج 1، ص 330 بحسب الطبعة التي أشرنا إليها، وكذلك في نهاية الأفكار، ج 1، ص 340 - 341 البرهنة على عدم تقيّد كلّ مقدّمة بالانضمام إلى مقدّمة أخرى بما مضى منه: من دعوى: أنّ الملاك والغرض من وجوب كلّ مقدّمة إنّما هو سدّ باب عدم ذي المقدّمة من زاوية تلك المقدّمة.

التصوّر الرابع: أنّ الأمر الغيريّ يتعلّق بمجموع المقدّمات التي لا تنفكّ عن ذي المقدّمة، لا بمعنى: أنّ عنوان (لا ينفكّ عن ذي المقدّمة) مأخوذ في متعلّق الأمر، بل الأمر تعلّق بواقع ما لا ينفكّ عن ذلك، فلنفرض: أنّ مجموع المقدّمات التي لو وجدت لوجد ذو المقدّمة أمور عشرة، فالأمر متعلّق بمجموع تلك الأمور، وعنوان (ما لا ينفكّ) عنوان مشير لا أكثر، والأمر بكلّ واحد من تلك الأمور العشرة أمر ضمّني.

وهذا هو التصوير الصحيح للقول بالمقدّمة الموصلة.

إلّا أنّه قد اعترض عليه، أو يمكن الاعتراض عليه بعدّة اعتراضات، وكلّها مدفوعة:

الأوّل: أن يقال: إنّ هذه المجموعة لا تتصوّر إلّا في المقدّمات السببيّة، كما في الإحراق الذي مقدّمته الإلقاء في النار، فيقال: إنّ الوجوب المقدمي متعلّق بمجموع المقدّمات التي آخرها الإلقاء في النار، وهو لا ينفكّ عن الإحراق، ولكن في الواجبات التي ليست لها مقدّمة سببيّة من هذا القبيل كالصلاة التي يمكن تركها بعد الإتيان بكلّ المقدّمات لا يتمّ ذلك⁽¹⁾.

والجواب: أنّه في ذلك تُدخِل في مجموع المقدّمات الإرادة والجزم والعزم، فإذا دخلت الإرادة لم ينفكّ عن ذي المقدّمة، ومن هنا قد يصعد الإشكال إلى الاعتراض الثاني:

الثاني: أنّه إذا أدخلت الإرادة في المقدّمات، لزم التكليف بأمر غير اختياريّ؛ لأنّ الإرادة ليست إراديّة، وإلّا لتسلسل⁽²⁾.

(1) راجع الكفاية، ج 1، ص 185 بحسب الطبعة المشتملة في حاشيتها على تعليقات المشكينيّ.

(2) نفس المصدر، ص 186.

وهذا الإشكال لا يرد على مسلك المحقق النائيني رحمته الله القائل بأن الاختيار عبارة عن هجمة النفس، وإعمال القدرة الذي هو عمل نفساني، فإنه يقال: إن نفس هجمة النفس وإعمال القدرة عمل اختياري بذاته، واختيارية باقي الأعمال به.

نعم، يوجد لهذا الإشكال مجال على مسلك صاحب الكفاية القائل بأن الاختيار عبارة عن الإرادة والشوق، فيقال: إن الإرادة ليست إرادية، وإلا لتسلسل (1).

وقد يجاب على هذا المسلك أيضاً بأن الإرادة يمكن نشوؤها من الإرادة بالتفكير في فوائد الشيء ونحو ذلك. نعم، لا بدّ من الانتهاء إلى إرادة غير اختيارية، لكن تكفي اختيارية الإرادة الأولى.

وهذا الجواب قد ذكره المحقق الإصفهاني رحمته الله (2).

ولكنه يرد عليه: أنه في الحالات الاعتيادية لا يعقل تعلّق الإرادة بأن يريد، والنكته في ذلك: أن تعلّق الإرادة بشيء لا يكون جزافاً، بل يكون بلحاظ المصلحة في المتعلّق، فلو فرض: أن شخصاً يريد أن يريد الصلاة من دون أن يكون بالفعل مريداً للصلاة، فهذه الإرادة الفعلية المتعلقة بالإرادة لا بدّ أن تكون ناشئة من مصلحة في المتعلّق، وهي إرادة الصلاة، وفي الحالات الاعتيادية لا توجد مصلحة في إرادة الصلاة، أو إرادة أيّ فعل آخر، إلا المصلحة الطريفية

(1) الفرق بين المسلكين الموجب لعدم ورود هذا الإشكال على مسلك المحقق النائيني رحمته الله، واختصاصه بمسلك صاحب الكفاية هو: أن هجمة النفس لم تفترض في مسلك المحقق النائيني رحمته الله

مقهوره لشيء سابق، ولكنّ الإرادة بمعنى الشوق المؤكّد تفترض في مسلك صاحب الكفاية مقهورة لمقدمات الشوق.

(2) نهاية الدراية، ج 2، ص 141 بحسب طبعة مؤسّسة آل البيت.

التي مرجعها إلى المصلحة النفسية القائمة بذات المراد، وإلا فالإرادة بما هي إرادة، أي مصلحة فيها ما لم نفرض فروضاً استثنائية؟!

وعندئذ نقول: إن تلك المصلحة النفسية القائمة بذات الفعل: إما أن تكون كافية في محرّكية المكلف نحو الفعل، وقدح شوقه نحوه، إذن توجد في نفسه إرادة الصلاة ابتداءً، وإن لم تكن كافية لذلك، فكيف يعقل أن تكون المصلحة الطريقيّة القائمة بإرادة الفعل محرّكة نحو إرادة الإرادة؟

إذن، فرضية: أنه يريد أن يريد الصلاة من دون أن يريد الصلاة بالفعل فرضية غير معقولة عادةً، فهذا الجواب غير صحيح.

والصحيح في الجواب: أن الوجوب الغيري لا محذور في تعلّقه بالإرادة وإن فرض كونها أمراً غير اختياري؛ وذلك؛ لأنّ التكليف بغير الاختياريّ إنّما نقول باستحالته لمحذورين:

1

- إنّ التكليف يكون بداعي الباعثية والمحرّكية التي هي غير معقولة في غير الاختياريّ.

2

- إنّ التكليف بغير المقدور إحراج للمكلف، وإلجاء له إلى الوقوع في المعصية والعقاب، وهو قبيح.

وكلا هذين المحذورين غير موجود في المقام:

أما الأوّل، فلأنّ الوجوب الغيريّ وجوب تبعيّ قهريّ، وليس وجوباً مجعولاً من قبل المولى بداعي البعث والتحريك.

وأما الثاني، فلأنّه لا يلزم في المقام إحراج: إمّا لأنّ الوجوب الغيريّ لا ثواب ولا عقاب عليه بما هو على ما مضى، وإمّا لأنّ الوجدان قاض بأنّ التكليف بإرادة الصلاة ليس فيه أيّ إحراج زائد على التكليف بالصلاة.

الثالث: أنّ مجموع المقدمات حتّى مع ضمّ الإرادة ليس مقدّمة موصلة على

ما ذكرناه في بحث الجبر والاختيار: من أنّ الفعل الاختياريّ لا يخرج بالإرادة والشوق الأكيد من الإمكان إلى الوجوب، والوجدان قاض بأنّه برغم هذا الشوق يمكنه أن يعاكس شوقه، ولا يأتي بما اشتاق إليه، وقد مضى: أنّ قاعدة: (أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد) لا تنطبق على الأفعال الاختياريّة للإنسان.

والجواب: أنّه لو قصدنا بالمقدّمة الموصلة ما يستحيل انفكاك ذي المقدّمة عنه، جاء هذا الإشكال، لكن ليس هذا هو المقصود، فإنّ الاستحالة ليست دخيلة في برهان المقدّمة الموصلة، وإنّما المقصود: المقدّمة التي يضمن معها ترتّب الغرض - أعني: ذا المقدّمة - عليه، ولا يحتمل أحد من الموالى أنّ العبد إذا تمّت في حقّه كلّ المقدّمات مع الشوق الأكيد، والإرادة نحو شيء، وله قدرة تامّة عليه، ولا مزاحم له في أعمال قدرته، ولا يوجد أيّ محذور في إقدامه عليه، فمع ذلك لا يفعل ذلك الفعل.

الرابع: أن يقال: إنّ الإرادة لا يمكن أن يجعل عليها الوجوب الغيريّ وإن كانت مقدّمة؛ لأنّ فيها نكته تميّزها عن باقي المقدّمات، وهي: أنّ الأمر بذي المقدّمة الذي معناه: إيجاد الباعث والمحرّك نحو الصلاة لو حلّلناه، لوجدنا أنّه بالمباشرة دعوة نحو إرادة الصلاة؛ لأنّ الأمر بالصلاة مرجعه إلى الباعثيّة والتحريك نحو الصلاة، ومعنى ذلك: إيجاد الداعي في نفس المكلف، وهذا معناه: إيجاد الإرادة، فكلّ تكليف نفسيّ بشيء يحرك في الواقع مباشرة نحو إرادة ذلك الفعل، ولكنّه لا يحرك مباشرة نحو سائر المقدّمات، فمن هنا أمكن إيجاد محرّك آخر نحو سائر المقدّمات كالوضوء، بخلاف الإرادة.

وجواب ذلك أنّ ما مضى، فإنّ الوجوب الغيريّ ليس وجوباً مجعولاً بداعي المحرّكيّة والباعثيّة حتّى يقال: لم يبق مجال لذلك، بل لو كان مجعولاً

بداعي المحرّكة والباعثية، لأشكال الأمر في باقي المقدمات أيضاً؛ لأنّ الأمر النفسي بالفعل وإن لم يكن محرّكاً نحوها بالباشرة، لكنّه محرّك نحوها تسببياً، والوجوب الغيري لا يوجد له أيّ تحريك جديد، وتأكيد للمحرّكة السابقة.

الخامس: أنّ إيجاب الإرادة معناه: إيجاد المحرّك نحو الإرادة، وإيجاد المحرّك نحو الإرادة معناه: إيجاد الإرادة للإرادة، فكما أنّ الوجوب النفسي المتعلّق بأصل الصلاة يقتضي إرادة الصلاة، كذلك الوجوب الغيري المتعلّق بإرادة الصلاة يقتضي إرادة الصلاة، مع أنّ إرادة إرادة الصلاة ليس لها أيّ مقدّمية نحو الصلاة، فليس كلّ من يصلي يريد أن يريد، ثمّ يريد، ثمّ يصلي، بل أكثر المصلين عادةً يريد الصلاة ابتداءً.

وهذا الكلام - بغضّ النظر عن المناقشة التي مضت: من أنّ الوجوب الغيري ليس للتحريك، وإنّما هو وجوب قهريّ - يرد عليه: أنّ هذا الكلام بنفسه يجري في سائر المقدمات، فإنّ الأمر بنصب السلّم معناه: إيجاد إرادة نصب السلّم، مع أنّه كثيراً ما يتحقّق نصب السلّم من دون إرادة.

وحلّ المطلب: أنّ إرادة الإرادة مثلاً، أو إرادة نصب السلّم مقدّمة للحصول لا للحصول، فقد يتفق أنّ المقصود يوجد صدفة بلا إرادة، فحصول الواجب النفسي لا يتوقّف على إرادته فضلاً عن إرادة إرادته، ولكن تحصيله من قبل المولى يكون طريقه منحصرأً بقدر الإرادة في نفس العبد عن طريق الأمر، لا أن يجلس المولى في بيته ويقول: لعلّه يتحقّق نصب السلّم صدفة، فهذا كأنّه خلط بين التحصيل الذي يكون بالإرادة التشريعية للمولى والحصول الذي يكون بالإرادة التكوينية، وانتظار الصدفة خلف التحصيل، فلو لم يكلف المولى العبد بإرادة شيء معناه: أنّه لم يحصل ذلك الشيء.

وقد تحصّل من كلّ ما ذكرناه: أنّ الحقّ هو كون الوجوب مخصوصاً بالمقدّمة

الموصلة، حيث أقمنا البرهان على ذلك، وصوّرنا المقدّمة الموصلة بتصوير لا يرد عليه إشكال.

وقد نقل عن صاحب الفصول رحمته وجوه لإثبات القول بالمقدّمة الموصلة:

الأوّل: دعوى الوجدان القاضي بأنّ من يريد شيئاً يريد مقدّمته الموصلة دون مطلق المقدّمة ولو كانت غير موصلة⁽¹⁾.

وهذا الوجدان وإن كان صحيحاً عندنا لكنّه لا يفيد في مقابل المنكرين للمقدّمة الموصلة الذين ادّعوا أيضاً شهادة الوجدان والبداهة على مختارهم، وهذه من المسائل التي تقابل فيها دعوى الوجدان من الخصمين ممّا ينبغي أن نعتبر به في عدم التسرّع في دعوى البداهة والوجدان.

الثاني: دعوى الوجدان على أنّ المولى لو صرّح بأنّ لا أريد المقدّمة التي لا توصل إلى مقصودي، وإتّما أريد خصوص الحصّة التي يترتّب عليها المقصود، كان هذا الكلام مسموعاً منه، مقبولاً عند العقلاء، وصحيحاً، ولا يعدّ مجازفاً⁽²⁾.

وهذا - في الحقيقة - يرجع روحه إلى الوجه الأوّل، ولا فرق بينهما، عدا أنّه في الوجه الأوّل لوحظ في الوجدان المدّعى مقام الثبوت، وفي هذا الوجه لوحظ مقام الإثبات والإخبار، فهذان الوجهان لا يؤكّد أحدهما الآخر. نعم، قد يكون أحدهما منبّهاً للآخر.

الثالث: شهادة الوجدان بإمكان تحريم غير الموصل من المقدّمة، كما لو قال صاحب الأرض الواقعة على ساحل البحر الذي غرق فيه مؤمن: انقذوا الغريق، ولا تمرّوا على أرضي مروراً غير موصل إلى الإنقاذ.

(1) راجع الكفاية، ج 1، ص 188 بحسب الطبعة المشتملة في حواشيها على تعليقات المشكيني.

(2) راجع نفس المصدر، ص 187.

وهذا وجه نسبه المحقق النائيني رحمته الله - على ما في تقرير بحثه (1) - إلى صاحب الفصول، لكنّه حُكي: أنّ هذا غير موجود في كلام صاحب الفصول، وقد نسبه في تقرير بحث السيّد الأستاذ إلى صاحب العروة (2).

وعلى أيّ حال، فهذا الكلام: إن أُريد به البرهنة على اختصاص الوجوب بالحصّة الموصلة، فلا يكون برهاناً على ذلك؛ إذ لعلّ صحّة تحريم الحصّة غير الموصلة، واختصاص الوجوب بالموصلة عندئذ يكون لأجل أنّ الوجوب المقدّميّ لا يشمل الحصّة المحرّمة، ولذا ترى أنّ الوجوب المقدّميّ لا يشمل الفرد الحرام من الموصلة أيضاً، فلو وجب الحجّ، لم يشمل وجوب ركوب الدابّة الذي هو مقدّمة للحجّ ركوب دابّة مغصوبة ولو فرض موصلًا إلى الحجّ، والمدّعى في المقام اختصاص الوجوب بالموصل، وعدم شموله لغير الموصل؛ لأنّه غير موصل، لا لأنّه حرام، وهذا لا يتبرهن بشهادة الوجدان بإمكان تحريم غير الموصل.

نعم، إن أُريد به الردّ على أولئك الذين قالوا: إنّ اختصاص الوجوب بالموصل غير معقول للدور، أو التسلسل، أو نحو ذلك، كان لهذا الكلام وجهة، حيث يقال: إذن، ماذا تصنعون في مورد تحريم الحصّة غير الموصلة مع شهادة الوجدان بصحّة ذلك؟ فإن قلتم: إنّ الوجوب شامل لها، فهو غير معقول؛ لأنّ المفروض حرمتها، والوجوب المقدّميّ لا يمتدّ إلى الحصّة المحرّمة، وإن قلتم: إنّ الوجوب غير شامل لها، وإنّه مختصّ بالموصل، وقعتم فيما تزعمونه: من لزوم الدور، أو التسلسل، أو نحو ذلك.

(1) راجع أجود التقريرات، ج 1، ص 238 بحسب الطبعة المشتملة على تعليقات السيّد الخوئي رحمته الله، وفوائد الأصول، ج 1، ص 292 بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم.

(2) ورد في المحاضرات للشيخ الفيّاض، ج 2، ص 420 بحسب طبعة مطبعة الآداب في النجف الأشرف قوله: وهذا الاستدلال منسوب إلى السيّد الطباطبائيّ صاحب العروة رحمته الله.

إلا أنّ صاحب الكفاية رحمته الله علّق على هذا الوجه بإنكار شهادة الوجدان على صحّة تحريم الحصّة غير الموصلة، بل ادّعى البرهان على امتناع ذلك، بتقريب: أنّ هذا يستلزم تحصيل الحاصل في طرف الأمر بذي المقدّمة؛ لأنّ الأمر بإنقاذ الغريق مثلاً مشروط بالقدرة عقلاً وشرعاً، ويقصد بالقدرة العقليّة فاعليّة العضلات، وبالقدرة الشرعيّة عدم حرمة الشيء، أو مقدّمته، وإذا كان المولى قد حرّم غير الموصّل، إذن فإباحة المقدّمة مشروطة بالإيصال، وعليه فوجوب ذي المقدّمة مشروط بالقدرة الشرعيّة المتوقّفة على إباحة المقدّمة المتوقّفة على الإيصال الذي معناه: الإتيان بذي المقدّمة، وهذا معناه: كون وجوب ذي المقدّمة موقوفاً على الإتيان به، وهذا ما قلناه من لزوم تحصيل الحاصل (1).

وقد أبرز المحقّق النائيني رحمته الله نقطة الاشتباه في ذلك، ببيان: أنّ قيد التوصل ليس قيدياً للإباحة، بأن يفرض: أنّه مع عدم التوصل لا إباحة للمقدّمة، وإنّما هو قيد للمباح، فحتّى مع عدم التوصل تكون الإباحة ثابتة على الحصّة الموصلة، أي: أنّ قيد الإيصال من قبيل قيد الواجب، لا من قبيل قيد الوجوب، إذن فوجوب ذي المقدّمة وإن كان موقوفاً على القدرة الشرعيّة الموقوفة على إباحة المقدّمة، لكن إباحة المقدّمة ليست موقوفة على الإيصال، فلا يلزم تحصيل الحاصل (2).

وهذا الكلام في غاية المتانة، إلا أنّنا نضيف إليه: أنّه لو كان التوصل قيدياً للإباحة، لم يلزم المحذور أيضاً، فإنّ وجوب الإنقاذ لا يتوقّف على إباحة الاجتياز، وإنّما يتوقّف على أنّ لا تكون مقدّمته محرّمة بحرمة مطلقة؛ إذ لو كانت

(1) راجع الكفاية، ج 1، ص 189 - 190 بحسب الطبعة المشتملة في حواشيتها على تعليقات المشكينيّ.

(2) راجع أجود التقريرات، ج 1، ص 240 بحسب الطبعة المشتملة على تعليقات السيّد الخوئيّ .

محرمة بحرمة مقيّدة بعدم الإنقاذ، كان الإنقاذ رافعاً لموضوعها، فيعقل اجتماعوجوب الإنقاذ مع حرمة الاجتياز المقيّدة بعدم الإنقاذ، ولا يقع تعارض أو تزاخم بينهما، بينما لا يعقل اجتماع وجوب الإنقاذ مع الحرمة المطلقة للاجتياز.

وبتعبير آخر: أنّ وجوب الإنقاذ موقوف على القدرة الشرعيّة على المقدّمة، والقدرة الشرعيّة عليها ليست موقوفة على إباحة المقدّمة بالفعل، بل يكفي فيها القدرة على الإتيان بذى المقدّمة من دون أن يقع في حرام من ناحيتها، أو من ناحية مقدّماتها، وهو قادر على ذلك؛ إذ بإمكانه أن يأتي بالمقدّمة مع ذبها، وعندئذ لم يقع في محرّم؛ لتحقّق شرط إباحة المقدّمة.

الرابع: أنّ الغرض من الواجب الغيريّ إنّما هو التوصل إلى الواجب النفسيّ، فلا محالة يختصّ الوجوب بالموصل؛ لأنّ الغرض بهذا المقدار⁽¹⁾.

وهذا برهان متين بعد إدخال التشقيقات السابقة؛ لأجل إبطال سائر الشقوق المتصوّرة في المقام، وبذلك يرجع إلى البرهان الذي اخترناه.

تنبيهان:

بقي في المقام تنبيهان:

حرمة المقدّمة وفرض تقديم وجوب ذبها:

التنبيه الأوّل: لو كانت المقدّمة محرّمة، ولكن فرض تقديم جانب وجوب ذى المقدّمة، فطبعاً لا بدّ من ارتفاع الحرمة عن المقدّمة في الجملة؛ إذ لا يمكن امتثال

(1) ورد نقل ذلك عن الفصول في الكفاية، ج 1، ص 187 - 188 بحسب الطبعة المشتملة في

حواشيتها على تعليقات الشيخ المشكينيّ.

أمر ذي المقدّمة مع فرض ترك المقدّمة لحرمتها، وهذا واضح، إلا أنّه يقع الكلام في مقامين:

أحدهما: أنّه هل الحرمة ترتفع عن خصوص الحصّة الموصلة، أو عن كلتا الحصّتين: الموصلة وغيرها؟

والثاني: أنّه على تقدير اختصاص ارتفاع الحرمة بالموصلة، فهل يختصّ بالموصلة التي أتى بها بقصد التوصل إلى ذي المقدّمة، أو لا؟

أمّا المقام الأوّل: فتحقيق الكلام في ذلك: أنّ حرمة المقدّمة يوجد في مقابلها أمران متنافيان لها:

أحدهما: وجوب ذي المقدّمة.

وهذه المنافاة - بغضّ النظر عن المنافاة الثانية - بابها باب التزاحم؛ لأنّهما حكمان على موضوعين تعدّر على العبد امثالهما معاً.

والآخر: وجوب المقدّمة بناءً على الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته:

وهذه المنافاة بابها باب التعارض؛ لأنّهما حكمان على موضوع واحد.

فلو بقينا نحن والمنافاة الأولى، فهي لا تقتضي إلا ارتفاع الحرمة من الحصّة الموصلة؛ إذ بذلك يرتفع التزاحم؛ لأنّ العبد يصبح قادراً على امثال حرمة المقدّمة ووجوب ذي المقدّمة معاً؛ إذ حرمة المقدّمة اختصّت بغير الموصلة، وبإمكانه أن يأتي بالموصلة، فيكون قد اجتنب بذلك عن الحصّة المحرّمة وأتى بذي المقدّمة الواجب، إذن، فالحصّة غير الموصلة تبقى على حرمتها؛ لوجود المقتضي، وهو إطلاق دليل حرمة المقدّمة، وعدم المانع؛ لارتفاع التزاحم بإمكان امثال كلا الحكمين.

وأما المنافاة الثانية، فلو اخترنا اختصاص وجوب المقدّمة بالحصّة الموصلة،

فمن الواضح: أنّ هذه المنافاة أيضاً لا توجب ارتفاع الحرمة إلّا من المقدّمة الموصلة⁽¹⁾.

أمّا لو اخترنا كون وجوب المقدّمة ثابتاً على الجامع بين الحصّتين، فإن كان اختياري ذلك لمجرّد أنّه لا مقتضي لاختصاص الوجوب بإحدى الحصّتين، فقد وجد المقتضي لذلك في المقام، وهو التحقّظ على حرمة المقدّمة بقدر الإمكان، فيقتصر في مقام رفع اليد عن حرمة المقدّمة على رفع اليد عنها في المقدّمة الموصلة⁽²⁾ التي تكون حرمتها مزاحمةً بوجوب ذي المقدّمة، وأمّا إن ادّعي: أنّه مضافاً إلى ذلك يكون اختصاص الوجوب بالمقدّمة الموصلة مستحيلاً؛ للزوم الدور، أو التسلسل، أو نحو ذلك، فيكون الوجوب ثابتاً على الجامع، فالنتيجة: أنّه يكون وجوب الجامع طرفاً للمعارضة مع حرمة المقدّمة، ولا يمكن حلّ المعارضة بتخصيص الوجوب بخصوص الحصّة الموصلة، والالتزام بالحرمة في خصوص غير الموصلة؛ لأنّ اختصاص الوجوب بالموصلة مستحيل بحسب الفرض، فإذا استحكم التعارض بهذا الترتيب بين وجوب المقدّمة وحرمتها، سرى هذا التعارض - لا محالة - إلى وجوب ذي المقدّمة؛ لأنّ المفروض كونه مستلزماً لوجوب جامع المقدّمة المتعارض مع حرمتها، ووجوب المقدّمة - على تقدير وجوب ذيها - دليله قطعيّ لا يمكن أن يعارض بدليل حرمة المقدّمة، فما يقع طرفاً

(1) ويرجع ذلك - في الحقيقة - إلى التراحم، لا التعارض بلحاظ عالم الجعل؛ وذلك لأنّه كما يقال في المتزاحمين بتقيّد المهمّ ارتكازاً بعدم صرف القدرة في الأهمّ، وبهذا يخرج عن التعارض، كذلك يقال في المقام: إنّ حرمة المقدّمة منصرفة عن فرض صرف قدرته في الحصّة الموصلة إلى الأهمّ.

(2) وأيضاً رجع الأمر إلى التراحم، لا التعارض.

للمعارضة مع دليل حرمة المقدّمة إنّما هو دليل وجوب ذي المقدّمة، ولو قدّم وجوب ذي المقدّمة، ارتفعت حرمة المقدّمة حتّى عن الحصّة غير الموصلة، وهذه نتيجة غريبة تثبت على القول بعدم اختصاص الوجوب بالموصلة من باب استحالة اختصاصه بها؛ إذ من الواضح: أنّ العقلاء يستنكرون على من يجتاز مثلاً الأرض المغصوبة من دون أن يأتي بذي المقدّمة، وهو إنقاذ الغريق، ويرونه قد ارتكب محرّمين: ترك الإنقاذ، واجتياز الأرض المغصوبة، ويرون أنّ حاله أشدّ ممّن لا يجتازها، ولا ينقذه.

وأما المقام الثاني: فبعد فرض اختصاص ارتفاع الحرمة بالحصّة الموصلة يقع الكلام في أنّه: هل يختصّ بالموصلة التي قصد بها التوصل، أو لا؟

والكلام في ذلك بلحاظ المنافاة الأولى يكون كما يلي:

قد يقال: إنّ نفس البيان السابق في تخصيص ارتفاع الحرمة بالموصلة يجري في هذا المقام أيضاً؛ إذ المزاحمة توجب رفع اليد عن الحرمة بمقدار ترتفع به المزاحمة، والحرمة إذا ثبتت على ما قصد به التوصل، بقي التزاحم؛ إذ خطاب (انقاذ الغريق) مثلاً لا يمكنه حينئذ أن يحركّ نحو المقدّمة؛ إذ لو حرّكّ نحوها لزم الإتيان بالمقدّمة بقصد التوصل، وأما غير ما يقصد به التوصل، فالمقتضي لحرمة موجود، وهو إطلاق دليل حرمة الغصب، والمانع مفقود لارتفاع المزاحمة؛ لأنّ مقصودنا بارتفاع المزاحمة قدرة المكلف على امتثالهما معاً، والمكلف قادر على امتثالهما بأن يأتي بالمقدّمة الموصلة بقصد التوصل.

إلا أنّ هذا البيان هنا غير خال من الإشكال، وذلك؛ لأنّ تحريم الحصّة الموصلة التي لا يقصد بها التوصل ليس له أيّ دخل في تقريب المولى نحو أغراضه المولويّة؛ إذ لو كان المقصود بذلك هو الجمع بين الغرضين، أعني: اجتناب مفسدة الغصب، وتحقيق مصلحة الإنقاذ، فالمفروض: أنّه غير معقول؛ إذ الإنقاذ

موقوف على الاجتياز من هذا المكان المغصوب، ولو كان المقصود: أن لا يفوت كلا الغرضين معاً، فهذا حاصل من دون حاجة إلى تحريم الحصّة التي لا يقصد بها التوصل، فإنّ فرض الحصّة الموصولة دائماً هو فرض حصول أحد الغرضين، بل أقواهما؛ إذ معنى كونها موصولة: أنّه يحصل الإنقاذ، فلا يبقى لتحريم تلك الحصّة أثر إلاّ إلزام المكلف بقصد التوصل، مع أنّ من الواضح: أنّ هذا ليس واجباً شرعاً، وليس فيه غرض لزوميّ، ولذا لم يلتزم بوجوبه في غير المقام، وإنّما الغرض هو إيجاد مصلحة الإنقاذ، واجتناب مفسدة الغصب، وبلحظهما لا أثر لهذا التحريم، وهذا بخلاف تحريم الحصّة غير الموصولة في المقام الأوّل، فإنّ ذلك التحريم كان يصون المولى من أن يخسر كلا الغرضين في بعض الأوقات، وذلك كما لو كان العبد بانياً على عدم إنقاذ الغريق، فإنّه حينئذ لولا تحريم الحصّة غير الموصولة قد يتمشّي في الأرض بلا إنقاذ.

وقد ظهر من خلال كلامنا اندفاع توهم آخر في المقام؛ إذ قد يخطر بالبال لتوجيه حرمة ما لا يقصد به التوصل: أنّ هذا له دخل في أغراض المولى، فإنّ الغصب الموصول إذا أتى به لا يقصد التوصل خسر أحد الغرضين بتمامه وإن تمّ الإنقاذ، ولكن حصل الغصب، وأمّا إذا أتى به بقصد التوصل، فحيث إنّ قصد التوصل حسن، فبهذا الحسن تتدارك مفسدة الغصب، أو شيء منها، فكأنّ غرض عدم الغصب لم يفت، أو فات بعضه، لا تمامه.

والجواب: أنّ هذا البيان إنّما يكون صحيحاً لو كان حسن قصد التوصل وملاكه بمرتبة لزوميّة في نفسه، فيقع الكسر والانكسار بينه وبين مفسده الغصب، فمثلاً لا يبقى حسن ولا مفسدة، ولكن بعد فرض عدم حسن لزوميّ في نفسه - وإلاّ لوجب في سائر الموارد - لا يتمّ هذا البيان؛ إذ ليس تدارك مفسدة الغصب بقصد

التوصل بمقدار لزومي⁽¹⁾، حتّى يجب قصد التوصل، ويحرم - بكلمة أخرى - الإتيان بالمقدّمة بلا قصد التوصل.

فإن قلت: إنّ تحريم ما لا يقصد به التوصل بعد فرض اختصاص ارتفاع الحرمة بالحصّة الموصلة وإن كان لا معنى له؛ إذ لا يقرب المولى إلى مقاصده المولويّة، ولكن يبقى احتمال أن يخصّص ارتفاع الحرمة بما يقصد به التوصل بدلا عن تخصيصه بالموصلة.

وتوضيح ذلك: أنّ المولى لو لم يحرم المقدّمة التي توقّف عليها الواجب أصلا، كان ذلك إخلالا بغرضه؛ إذ بإمكان المولى التحفّظ على غرض ترك الغضب بمقدار لا يضرّ بغرض إنقاذ الغريق، وذلك عن طريق تحريم المقدّمة في الجملة، وعليه فلا بدّ من تحريم المقدّمة تحريماً مقيّداً طبعاً؛ إذ التحريم المطلق لا ينسجم مع وجوب الواجب المتوقّف عليها، وهذا التحريم المقيّد يتصوّر بشكليين:

أحدهما: تحريم الحصّة غير الموصلة، وفائدة ذلك: أنّ من لا يريد الإتيان بذوي المقدّمة، قد يمثل هذا التحريم، فيترك المقدّمة المحرّمة.

والآخر: تحريم الحصّة التي لم يرد بها التوصل إلى ذي المقدّمة، وهذا أيضاً يفيد نفس الفائدة.

نعم، لو فرغنا عن تحريم الحصّة غير الموصلة، يبقى تحريم ما لم يرد بها التوصل غير مؤثّر في تقريب المولى نحو المقصود، وكذلك العكس، إذن فما هو المعين لكون التحريم بالنحو الأوّل، لا بالنحو الثاني؟!

1)

(أو قل: لا يوجد غرض لزوميّ آخر إلا مسألة قبح التجري وحسن الانقياد، والمفروض: أنّ نفس النهي عن الغضب والأمر بالانقياد يدعو إلى الانقياد وعدم التجري، ولم يكن أمر الزاميّ آخر بالانقياد أو نهى عن التجري.

أولاً: إنّه بعد أن كان خروج الحصّة الموصلة التي قصد بها التوصل عن التحريم متيقناً، ودار الأمر بين أن تكون الموصلة التي لم يقصد بها التوصل أيضاً غير حرام، ويكون غير الموصّل الذي قصد به التوصل حراماً، أو بالعكس، فالترجيح للأوّل على الثاني؛ لأنّ الثاني يستبطن الإلزام بقصد التوصل دون الأوّل، وقد قلنا: إنّ المولى لا يريد الإلزام بقصد التوصل (1).

وثانياً: إنّه لو فرض: أنّ المولى حرّم المقدّمة التي لم يقصد بها التوصل دون المقدّمة غير الموصلة، لزم من ذلك أنّه لو علم العبد بأنّه بعد إتيانه بهذه المقدّمة سوف يأتي بذّي المقدّمة، لكنّه لم يقصد التوصل بهذه المقدّمة، كان إتيانه بهذه المقدّمة حراماً، مع أنّ هذا التحريم لا يقرب المولى إلى أغراضه عدا أنّه يوجب إلزام العبد بقصد التوصل الذي قلنا: إنّه لا يريده المولى (2).

وثالثاً: إنّ هناك قرينة ارتكازيّة متصلة تقيّد كلّ تكليف بعدم الاشتغال بمزاحم مساو أو أهمّ، وهذا - لا محالة - يقيّد حرمة المقدّمة بعدم الاشتغال بذّي المقدّمة الأهمّ حسب الفرض، وهذا يعني اختصاص الحرمة بغير الموصّل، فليست القضية قضية تخصيص مردّد أمره بين تخصيصين: فإمّا أن يخرج الموصّل أو يخرج ما

(1) المولى وإن كان لا يريد الإلزام بقصد التوصل، لكنّه لا يضرّه ذلك أيضاً، فالمهمّ: أنّه لما كان لا يريد الإلزام بقصد التوصل، كان تحريم المقدّمة التي لم يقصد بها التوصل في فرض علم العبد بأنّه بعد إتيانه بالمقدّمة سيأتي بذّي المقدّمة تحريماً بلا غرض؛ لأنّه لا يقرب المولى إلى أغراضه عدا هذا الإلزام الذي لا يريده، وهذا رجوع إلى الوجه الثاني.

2)

(بل إنّ هذا التحريم قد يكون دعوة للعبد إلى ما يضرّ المولى، وذلك حينما يكون الإنقاذ أهمّ، فتكون مصلحة المولى في فرض الموصليّة - برغم عدم قصد التوصل حين الاجتياز - مقتضية للاجتياز، لا لعدم الاجتياز.

قصد به التوصل، حتّى يقال: إنّه ليس الأوّل أولى من الثاني.

فتحصّل: أنّ المتعيّن اختصاص الحرمة بغير الموصل.

نعم، يبقى كلام آخر، وهو: أنّه هل يخرج من تحت الحكم بالحرمة مطلق الموصل، أو خصوص الموصل الذي علم بإيصاله من أوّل الأمر، حتّى يحرم عليه الإتيان بالمقدّمة عندما يشكّ في أنّه: هل سوف ينقدح عنده الداعي إلى الإتيان بذى المقدّمة بعدها، أو لا؟

والصحيح هو الثاني؛ لكفاية هذا المقدار من التخصيص في رفع التزاحم⁽¹⁾، وهو بحث سيّال في جميع موارد باب التزاحم.

وقد تحصّل بكلّ ما ذكرناه: أنّ المنافاة الأولى توجب سقوط الحرمة من الحصّة الموصلة ولو لم يقصد بها التوصل، وبهذا لم يبقَ مجال للكلام في المنافاة الثانية.

ثمرة بحث المقدّمة الموصلة:

التنبية الثاني: في ثمرة بحث المقدّمة الموصلة زائداً على ما يظهر ممّا مضى في التنبية الأوّل، ويأتي توضيحه في ثمرة بحث المقدّمة:

قد يقال: إنّّه تظهر ثمرة القول بالمقدّمة الموصلة وإنكارها فيما لو توقّف

(1) بل الصحيح هو الأوّل؛ لأنّ تحريم الموصل الذي لم يعلم بإيصاله منذ البدء لا يقرب المولى إلى غرضه؛ لأنّ أحد الغرضين - وهو الأهمّ - حاصل في علم الله؛ لأنّ المفروض: أنّه سيوصل المقدّمة إلى ذبها، وحصول كلا الغرضين غير ممكن، بل إنّ هذا التحريم قد يكون دعوة للعبد إلى ما يضّرّ المولى، وذلك حينما يكون الإنقاذ أهمّ، فتكون مصلحة المولى في فرض الموصليّة من دون العلم بها في وقت الاجتياز مقتضية للاجتياز، لا لعدمه.

الواجب على ترك عبادة بناءً على توقّف أحد الضدّين على ترك الآخر، فترك ذلك الواجب وأتى بتلك العبادة، فيمكن أن يقال: إنّه بناءً على المقدّمة الموصلة لا تبطل عبادته، وبناءً على وجوب مطلق المقدّمة تبطل عبادته على القول بأنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العامّ، وأنّ النهي في العبادات يوجب الفساد.

وهذه الثمرة قد بيّنها في الكفاية بعبارة تحتل أحد تفسيرين(1):

التفسير الأوّل: أن يقال: إنّ أيّ قيد أخذ في أحد النقيضين ينبغي أخذه في النقيض الآخر حفظاً للتناقض، فمثلاً نقيض الصوم في يوم الجمعة هو ترك الصوم في يوم الجمعة، وعليه فالواجب إذا كان هو ترك الصلاة مثلاً مطلقاً، ففعلها حرام، فتبطل، وأمّا إذا كان الواجب هو ترك الصلاة المقيّد بترتّب الإزالة مثلاً، فنقيضه هو الصلاة المقيّدة أيضاً بترتّب الإزالة، ومن الواضح: أنّه لو صلّى لم تترتّب الإزالة لفرض التضادّ بينهما، فلا تكون هذه الصلاة محرّمة، فلا تكون باطلة.

وهذا التقريب للثمرّة واضح البطلان، بداهة أنّ أخذ قيد ترتّب الإزالة في طرف ترك الصلاة لا يوجب أخذه في طرف الصلاة، فإنّه ليس القيد المأخوذ في أحد النقيضين يؤخذ في عدمه، بمعنى كون نقيضه عدمه المقيّد بذلك القيد، وإنّما القيد المأخوذ في أحد النقيضين يؤخذ فيما يضاف إليه عدمه، أي: أنّ الوجود المقيّد بقيد يكون نقيضه هو عدم المقيّد، لا العدم المقيّد، وكما فرق بينهما.

التفسير الثاني: أن يقال: إنّه إذا قلنا بوجوب مطلق المقدّمة، فترك الصلاة يجب على الإطلاق، ففعلها يحرم على الإطلاق، فيقع باطلاً. أمّا إذا قلنا بوجوب خصوص الموصلة، فمعنى ذلك: أنّ الوجوب مشروط بترتّب الإزالة، إذن فكلّ

(1) راجع الكفاية، ج 1، ص 192 بحسب الطبعة المشتملة في حواشيتها على تعليقات المشكيني.

ترك لو فرضناه الآن واقعاً لكان موصلاً يكون هو الواجب، وأمّا الترك الذي لو فرضناه الآن واقعاً لما كان موصلاً، فهو غير واجب، وحيث إنّ هذا الشخص الذي اشتغل بالصلاة يوجد له صارف نفسانيّ عن الإزالة استثقلاً للإزالة مثلاً، فصلاته غير محرّمة عليه؛ لأنّ تركه للصلاة غير واجب عليه؛ لأنّ هذا الترك لو فرض واقعاً الآن لما كان موصلاً، إذن فصلاته صحيحة.

وهذا التقريب للثمرة أيضاً واضح البطلان؛ بداهة أنّ معنى اختصاص الوجوب بالموصلة ليس هو أخذ الإيصال قيداً في الوجوب، وإنّما معناه: أخذه قيداً في الواجب، فهذا بالفعل يجب عليه الترك، أي: الترك الموصل بالرغم من أنّه لو صدر منه الترك الآن لما كان موصلاً، فالصلاة التي يأتي بها يكون من المطلوب تركها تركاً موصلاً، فيقال مثلاً: إنّ هذه الصلاة أصبحت محرّمة فتبطل.

وهناك تقريب ثالث للثمرة هو الذي ينبغي أن يقع موضعاً للبحث إثباتاً ونفيّاً⁽¹⁾، ولعلّه هو المراد الحقيقيّ لصاحب الكفاية بالرغم من أنّ عبارته لا تساعد على ذلك، وهو أن يقال: إنّّه إذا فرض أنّ فعل أحد الضدّين متوقّف على ترك الضدّ الآخر، وكان ضدّ الواجب عبادة، فقد أصبح فعل الواجب - وهو الإزالة مثلاً - موقوفاً على ترك الضدّ وهو الصلاة، فإذا كان الواجب مطلق المقدّمة، فقد وجب ترك الصلاة، وبناءً على أنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العامّ، تصبح الصلاة منهياً عنها، فبناءً على فساد العبادة بالنهي عنها تبطل الصلاة، وأمّا إذا كان الواجب خصوص الموصل، فالواجب هو ترك الصلاة الموصل إلى الإزالة، وهذا ليس نقيضه فعل الصلاة؛ إذ قد يرتفعان، بأن يأتي بترك غير موصل، والنقيضان

(1) وهو الذي فسّر به الشيخ الإصفهانيّ كلام أستاذه الأخوند. راجع نهاية الدراية، ج 2 بحسب طبعة مؤسّسة آل البيت، ص 150.

لا يمكن ارتفاعهما، وإثما نقيضه رفع الترك الموصل الذي قد يقترن بالصلاة، وأخرى بالترك غير الموصل، ولا موجب لسراية الحرمة من رفع الترك الموصل إلى ما قد يقترن معه وهو الصلاة، إذن فتقع الصلاة صحيحة.

ويمكن المناقشة في هذه الثمرة بالرغم من بيانها بهذا التقريب بوجه:

الوجه الأوّل: أنّنا لو سلّمنا كلّ الأصول الموضوعيّة لهذه الثمرة: من أنّ الضدّ موقوف على ترك ضده، وأنّ الأمر بالشئ يقتضي النهي عن ضده العام، وأنّ هذا النهي يوجب الفساد في العبادة، قلنا: إنّ هذه الأصول الموضوعيّة بنفسها تستبطن: أنّ فعل أحد الضدّين أيضاً مقدّمة لترك الآخر، فإنّ منشأ مقدّميّة ترك أحدهما لفعل الآخر هو التمانع، وإذا صحّ التمانع، فكما أنّ عدم أحدهما مقدّمة لوجود الآخر من باب مقدّميّة عدم المانع لوجود الشئ، كذلك وجود أحدهما مقدّمة لعدم الآخر من باب: أنّ وجود المانع أحد أسباب انتفاء الشئ، وحينئذ نقول: إنّ الإزالة واجبة، فتركها حرام؛ لما فرض: من أنّ الأمر بالشئ يقتضي النهي عن ضده، وفعل الصلاة مقدّمة موصلة لهذا الحرام، فهي حرام؛ لأنّ فعل الصلاة لا ينفكّ أبداً عن ترك الإزالة، فهو مقدّمة تستتبع فعل الحرام، وإذا كانت مقدّمة الواجب واجبة، فمقدّمة الحرام التي تكون علّة تامّة لتحقق الحرام أيضاً تكون محرّمة، فالصلاة إذن حرام حتّى ولو قلنا بالمقدّمة الموصلة، غاية الأمر: أنّه إن قلنا بوجوب مطلق المقدّمة لا المقدّمة الموصلة، اتّصفت الصلاة بالحرمة الغيريّة باعتبارها نقيض الواجب، وإن قلنا بالمقدّمة الموصلة، لم تتّصف الصلاة بالحرمة الغيريّة باعتبارها نقيض الواجب، ولكنها تتّصف بالحرمة الغيريّة باعتبارها مقدّمة مستتبعة حتماً للحرام، فمن حيث النتيجة لا يبقي فرق بين القولين.

الوجه الثاني: أنّه حتّى على القول بالمقدّمة الموصلة تثبت حرمة الصلاة باعتبارها نقيضاً للواجب، وتوضيحه ببيان أمرين:

الأول: أنّ وجوب المقدّمة - بناءً على القول بالمقدّمة الموصلة - وجوب غيريّ تعلّق بمركّب ارتباطيّ، أحد أجزائه ذات المقدّمة، والجزء الآخر الإيصال، أو إرادة ذي المقدّمة، أو سائر المقدّمات مثلاً.

الثاني: أنّه كما أنّ الحبّ النفسيّ الاستقلاليّ يلازم بغض نقيضه، كذلك الحبّ الضمنيّ المتعلّق بالجزء يلازم بغض نقيضه؛ إذ نحن نرى بالوجدان عدم الفرق بين الحبّ الضمنيّ والحبّ الاستقلاليّ في أنّه يسبّب بغض نقيضه، والحبّ الضمنيّ يتعلّق بذات الجزء لا الجزء المقيد، وإلاّ لتركّب الواجب أيضاً من جزء وتقيّد، فبالأخرة ننتهي إلى حبّ ضمنيّ متعلّق بذات الجزء، وهو يستلزم بغض النقيض، ولكن بغض النقيض ليس ضمّنيّاً؛ لأنّ حبّ الجزء إنّما صار ضمّنيّاً لأجل أنّ ملاكه ترتّب الفائدة، وهي لا تترتب إلاّ على المجموع، فيكون الحبّ ضمّنيّاً، وأمّا بغض النقيض، فملاكه فوات الفائدة، وهو يترتب على تركّ كلّ جزء مستقلاً، فلا محالة يصبح البغض استقلاليّاً، وبهذا تثبت حرمة الصلاة حتّى على المقدّمة الموصلة؛ لأنّ الواجب الاستقلاليّ - على القول بالمقدّمة الموصلة - وإن كان هو التركّ الموصل، لكن التركّ يصبح محبوباً ضمّنيّاً، فنقيضه - وهو الصلاة - يصبح مبعوضاً بالبغض الاستقلاليّ.

الوجه الثالث: ما جاء في تقرير بحث الشيخ الأعظم رحمته الله. والعبارة التي يذكرها في الكفاية لا تخلو من تشويش، ولم نراجع تقرير الشيخ لنرى ما هو المستظهر منه.

وعلى أيّ حال، فيمكن بيان هذا الإشكال ببيانين:

البيان الأوّل: أنّ نقيض كلّ شيء رفعه، فالفعل ليس هو النقيض، سواء قلنا بالمقدّمة الموصلة أو لا، فالوجوب المتعلّق بالتركّ يستدعي حرمة نقيضه الذي هو رفع التركّ، وحرمة رفع التركّ تستدعي حرمة ملازمه، وهو الفعل بناءً على وجوب مطلق المقدّمة، وأمّا بناءً على وجوب المقدّمة الموصلة، فوجوب التركّ الموصل

يستدعي حرمة رفع الترك الموصل، وهذه حرمة ثابتة لرفع الترك الموصل بنحو مطلق الوجود والانحلال، أي: أنه تحرم - لا محالة - كلتا حصّتي هذا الرفع، وهما: الرفع الذي يتحقّق في ضمن الفعل، والرفع الذي يتحقّق في ضمن الترك غير الموصل، وإذا حرمت كلتا الحصّتين، حرم ما يلزم كلّ واحدة منهما، فالفعل الذي هو ملازم لإحدى الحصّتين أصبح حراماً.

فتحصّل: أنّ الصلاة تحرم على كلا الرأيين، لا لكونها نقيض الواجب، بل لكونها ملازم النقيض، إذن فالثمرة منتفية.

وبهذا التقريب لا يرد عليه إشكال صاحب الكفاية بأنّه لا ملازمة بين نقيض الموصل والصلاة؛ لإمكان أن يثبت النقيض في ضمن الترك غير الموصل، فهذا الكلام - كما ترى - كأنّه ينظر إلى جامع رفع الترك الموصل، بينما هذا الجامع حرام بحرمة انحلالية على تمام الحصاص، فملازم كلّ من الحصّتين حرام.

نعم، يرد عليه: أنّ الحرمة لا تسري إلى الملازم، لكن فرض عدم السراية إلى الملازم فرض عدم الثمرة أيضاً.

فإلى هنا استحكّم الإشكال على هذه الثمرة، بأن يقال: إنّ الفعل ليس نقيضاً للترك، وإنّما هو ملازم للنقيض، أو لإحدى حصّتي النقيض، فإن قلنا بحرمة ملازم الحرام، حرمت الصلاة على كلا الرأيين، وإلاّ لم تحرم على كلا الرأيين.

البيان الثاني: لكلام الشيخ أن يقال: إنّ نقيض كلّ شيء رفعه، ويدّعى: أنّ الفعل مصداق للنقيض وإن لم يكن هو النقيض، ولا إشكال في سراية الحرمة من الطبيعة إلى المصاديق وإن أنكرنا السراية إلى الملازم، وفعل الصلاة هو المصداق الوحيد للنقيض بناءً على وجوب مطلق المقدّمة؛ إذ مطلق الترك نقيضه هو رفع الترك الذي لا يتمثّل إلاّ في الفعل، وهو أحد المصاديق للنقيض بناءً على وجوب المقدّمة الموصلة؛ لأنّ الترك الموصل نقيضه رفع الترك الموصل المتمثّل: تارةً في الفعل،

وأخرى في الترك غير الموصول، فعلى كلا الرأيين ليس الفعل بعنوانه هو النقيض، وعلى كليهما يكون الفعل مصداقاً للنقيض، وحرماً.

وبتلخص من كلام صاحب الكفاية الجواب على ذلك بالتفصيل، بأنّ الفعل هو مصداق لرفع الترك المطلق، وليس مصداقاً لرفع الترك الموصول.

فإن كان مراده هو هذا، فليس له وجه مفهوم لدينا؛ لأنّ نكتة دعوى المصداقية واحدة فيهما، وهي دعوى الحمل، فيقال: هذا الفعل رفع للترك أو رفع للترك الموصول، فإن صحّ الحمل، وكانت صحّة الحمل بالحمل الشايح دليلاً على المصداقية، ثبتت المصداقية على كلا القولين، وإلاّ لم تثبت على كليهما، فكانّ هذا الإشكال إلى هنا مستحكماً.

وكلا هذين البيانيين للإشكال لهما أصل موضوعي مشترك، وهو دعوى: أنّ الفعل ليس هو النقيض، وهذا كأنّه مأخوذ من المصطلح المشهور، وهو أنّ نقيض كلّ شيء رفعه.

والمحقّق الإصفهاني رحمته ناقش في هذا الأصل الموضوعي، وفسّر المصطلح بأنّ المقصود من الرفع ما يعمّ الرفع الفاعليّ والرفع المفعوليّ، أي: الرافعيّة والمرفوعيّة، والفعل مرفوع بالترك، فهو نقيض للترك⁽¹⁾.

(1) راجع نهاية الدراية، ج 2 بحسب طبعة مؤسّسة آل البيت، ص 154 - 155.

والشيخ الإصفهانيّ رحمته - برغم ذكره لهذا الكلام - لم يصل إلى نتيجة صحّة ثمرة الآخوند رحمته، بل انتهى إلى عدم صحّة تلك الثمرة؛ وذلك لالتفاته إلى ما مضى من أستاذنا رحمته في الوجه الثاني من وجوه الإشكالات على ثمرة الآخوند رحمته: من أنّ كلّاً من جزئيّ المقدّمة الموصلة له نقيض، وذات المقدّمة - وهو الترك - نقيضه الفعل، فيحرم، إلّا أنّه غفل عمّا أفاده أستاذنا الشهيد رحمته من كون هذه الحرمة حرمة استقلالية لا ضمنية، ففرض: أنّ الحرمة الاستقلالية هي حرمة مجموع نقيضي الجزئين، وانتهى إلى نتيجة رحمته

وتحقيق الكلام في هذا المقام؛ أنه لا ينبغي أن نرجع إلى معنى هذا المصطلح، أو تفسير النقيض، وإنما يجب أن نرجع إلى مسألة: أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن الضد العام الذي هو منشأ القول بالثمره؛ لنرى: أن ما هي حدود ما يقتضي الأمر بالشيء النهي عنه، فلعله يكون أوسع من مصطلح النقيض، أو أضيق، فيجب أن نلاحظ النكته التي فصل بها بين الضد العام والخاص؛ لنرى: أنه بلحاظ تلك النكته هل يدخل الفعل في الضد العام للترك المطلق، أو للترك الموصل، أو لا؟

وعليه نقول: يمكن أن يعبر عن الضد العام بتعبيرين، كلاهما يمكن أن يطابق الوجدان القائل بالتفصيل بين الضد العام وال ضد الخاص.

الأول: أن الضد العام هو المعاند للشيء تعانداً ذاتياً، أي: لا يحتاج في تعانده إلى تعاند أسبق، كما هو الحال في تعاند الوجود لعدمه، والعدم لمعدومه، فإنهما متعانداً ذاتياً، وبلا افتراض أيّ تعاند آخر سابق، وال ضد الخاص هو الذي ليس تعانده للشيء تعانداً ذاتياً، أي: أن تعانده يكون على أساس تعاند آخر، وذلك كالوجودين المتضادين، ولا نقصد بعدم التعاند الذاتي عدم التمانع الذاتي، وإنما نقصد: أنه - بالرغم من وجود التمانع بينهما - يمكن أن يوجد معاً لو أمكن اجتماع الوجود مع العدم، فإن أحد الوجودين لو كان بالإمكان عدمه في نفس الوقت، لأمكن تحقق الوجود الآخر في نفس الوقت، فمثلاً المتوجه إلى الشرق لو أمكن أن

حرمة الفعل، وهي الصلاة مثلاً، باعتبار أنه إذا صلى فقد تحقق مجموع نقيض الترك وإرادة ذي المقدّمة، فإن من أتى بالصلاة فقد أفنى الترك، وإرادة ذي المقدّمة، فصارت الصلاة جزء الحرام المستقلّ. راجع نهاية الدراية، ج 2، ص 150 - 151 بحسب طبعة مؤسسة آل البيت.

يكون في نفس الوقت غير متّجه إليه، لأمكن اتّجاهه نحو الغرب أيضاً؛ إذ لا يزاحم ذلك اتّجاهه نحو الشرق؛ لأنّه قد فرض عدمه في نفس الوقت. فإنّ غاية ما تتطلبه المنافرة بين شيئين أن لا يوجد أحدهما إلّا إذا أُعدم الآخر ولم يوجد، والمفروض في المقام - بالرغم من وجود الآخر - أنّه قد أُعدم الآخر ولم يوجد.

الثاني: أنّ الضدّ العامّ للشيء هو ما يوجد ضيق ذاتيّ في عالم النفس عن اجتماع حبه مع حبّ ذلك الشيء ذاتاً، بخلاف الضدّ الخاصّ، فالوجودان المتضادّان لا يوجد في عالم النفس بما هو ضيق عن اجتماع حبهما ذاتاً، بل بالإمكان أن يحبّ كلّاً منهما بعنوانه، إلّا أنّه عاجز عن الجمع بينهما، ولكن الوجود مع عدمه، أو العدم مع معدومه ليسا كذلك، فإنّ أفق النفس بما هو أضيّق من أن يجتمع فيه حبّ كلّ من الوجود والعدم بعنوانه.

نعم، قد يجتمع حبّ أحدهما مع حبّ الآخر بعنوان آخر، كأن يكون هذا الشيء وجوده محبوباً لنا، وعدمه موجِباً لسرور صديقنا، فيكون أيضاً محبوباً لدينا، لكن بعنوان: أنّه يسرّ صديقنا، لا بعنوانه الأوّل.

وهذا التعبير الثاني عن الضدّ العامّ هو التعبير الأقرب إلى الذوق الأصوليّ، بل التعبير الأوّل لا يوضّح ابتداءً نكتة حكم الوجدان بالتفصيل بين الضدّ العامّ وال ضدّ الخاصّ باقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن الأوّل دون الثاني، وإتّما يصلح أن يكون التعاند الذاتيّ وعدمه نكتة لما فرض في التعبير الثاني من ضيق أفق النفس عن حبهما معاً ذاتاً، وعدمه الذي هو بدوره يصلح أن يكون نكتة لتفصيل الوجدان بين الضدّ العامّ وال ضدّ الخاصّ.

وعلى أيّ حال، فكلّا هذين التعبيرين متساويان في التصادق، وكلاهما ينتج: أنّ الفعل يدخل في الضدّ العامّ للترك المطلق وللتترك الموصول؛ إذ هما متعاندان تعانداً ذاتيّاً، ويضيّق أفق النفس عن حبهما معاً ذاتاً، فبهذا البيان تبطل الثمرة للقول

بالمقدّمة الموصلة وعدمه، فإنّ نكتة الوجدان الأصوليِّ القائل بالفرق بين الضدِّ العامِّ والحدِّ الخاصِّ ليست هي: أنّ الضدَّ العامَّ لا يمكن أن يرتفع مع المأمور به، والخاصُّ يمكن أن يرتفع معه، حتّى يقال: إنّ الفعل مع الترك المطلق لا يرتفعان، لكن الفعل مع الترك الموصول يرتفعان. ولو كانت نكتة الفرق الوجدانيِّ بين الضدِّين ذلك، لحرمت الأضداد الخاصّة، بتقريب: أنّ الفعل مع جامع نقائضه لا يمكن ارتفاعهما، فإذا وجب الفعل، حرم جامع النقائض، وبالتالي حرم كلّ مصاديق ذلك الجامع، وإنّما نكتة ذلك الوجدان ما عرفته: من ضيق أفق النفس عن حبّهما ذاتاً وعدمه، وهذه النكتة تقتضي جعل الفعل ضدّاً عامّاً للترك، سواء أُرِيدَ به الترك المطلق أو الترك الموصول.

ثمرة القول بوجوب المقدّمة وعدمه

الجهة السادسة: في ثمرة القول بوجوب المقدّمة وعدمه.

إنّ الثمرة قد تكون عبارة عن إثبات أصل الجعل، كما في بحث حجّية خبر الواحد، وقد تكون عبارة عن انطباق جعل، كما في البحث عن وجوب شيء؛ لكي يدخل في كبرى عدم جواز أخذ الأجرة على الواجبات.

والثمرّة التي تتطلّب من المسألة الأصوليّة إنّما هي من القسم الأوّل، فالبحث الواقع في طريق تطبيقات الجعل المفروغ عنه ليس بحثاً ذا ثمرة أصوليّة. ومبنيّاً عليه قد يقال: إنّ بحث المقدّمة ليست له ثمرة أصوليّة؛ لأنّ الثمرة قد يتصوّر أنّها نفس الوجوب الغيريّ للمقدّمة، وهذا من القسم الأوّل، وهذا هو ظاهر عبارة الكفاية، لكنّ اعترض عليه المتأخرون بأنّ مقصود الأصوليّ إنّما هو إثبات حكم يكون موضوعاً للثواب والعقاب، والوجوب الغيريّ ليس كذلك، وقد يتصوّر أنّها تطبيق بعض الأحكام، كحرمة أخذ الأجرة على الواجبات، أو غير ذلك، على نقاش وبحث في بعضها، ولكن كلّ ما تمّ منها فهو أجنبيّ عن ثمرة المسألة الأصوليّة، وأيّ نزاع في العالم يتصوّر له ثمرة من هذا القبيل، فيقال مثلاً: إنّ البحث عن مجيء زيد وعدمه له ثمرة، وذلك لأنّه على تقدير مجيئه يكون الإخبار بمجيئه جائزاً، وعلى تقدير عدمه يكون ذلك الإخبار حراماً؛ لكونه داخلاً في كبرى حرمة الكذب.

وعلى أيّ حال، فهذا الكلام لو تمّ فطبعاً معناه عدم ترتّب الثمرة على أصل مبحث المقدّمة، أعني: بحث وجوب المقدّمة غيريّاً، لا على أبحاث ذكرت ونقّحت تحت عنوان (مبحث المقدّمة)، من قبيل بحث الشرط المتأخّر، والواجب المعلق ممّا له ثمرات واضحة في الفقه.

والصحيح: ترتب الثمرة بالنحو المطلوب من المسألة الأصولية على بحث وجوب المقدمة بلحاظ بعض أقسامها.

وتوضيح ذلك: أنّ المقدمة: تارة تكون بطبعها مباحة، وأخرى محرّمة، وثالثة مشتملة على فرد مباح وفرد حرام:

أمّا في القسم الأوّل، فلا ثمرة للبحث.

وأمّا في القسم الثاني: من قبيل ما لو توقّف إنقاذ الغريق على اجتياز الأرض المغصوبة، فإن قلنا بعدم وجوب المقدمة، فلا تعارض بين دليل وجوب ذي المقدمة ودليل حرمة المقدمة، وإتّما هما حكمان متزاحمان، كلّ منهما مقيد - كسائر الأحكام - بالقدرة، وعدم الانشغال بما هو مساو أو أهمّ، فيطبّق عليهما حكم باب التزاحم.

وإن قلنا بوجوب المقدمة وكانت حرمة المقدمة أهمّ، أو مساوية، فأيضاً لا تعارض في المقام؛ لأنّ وجوب ذي المقدمة - باعتباره كسائر الواجبات مشروطاً بعدم الانشغال بالمساوي أو الأهمّ - يصبح مشروطاً بالإتيان بالمقدمة، فتقلب المقدمة إلى المقدمة الوجوبية. ومن الواضح: أنّه لا تعارض بين حرمة المقدمة الوجوبية ووجوب ذي المقدمة على تقدير تحقّق تلك المقدمة.

وإن قلنا بوجوب المقدمة وكان ذو المقدمة أهمّ، فإن وجبت الموصلة فقط، فلا تعارض أيضاً؛ لأنّ وجوب ترك المقدمة مشروط بعدم الانشغال بالأهمّ، إذن فالمقدمة الموصلة ليست محرّمة، وغير الموصلة وإن كانت محرّمة، لكن حرمتها لا تنافي وجوب ذي المقدمة، وإن وجبت المقدمة مطلقاً من باب عدم المقتضي للتقييد بالموصلة، فهنا تقيّد بالموصلة بناءً على ما هو المشهور: من أنّ ذا المقدمة إذا كانت لمقدمته حصّان: إحداهما محرّمة، والأخرى محلّلة، اختصّ الوجوب بالمحلّلة، ففي ما نحن فيه نقول: إنّ الموصلة حصّة محلّلة؛ لارتفاع حرمتها بسبب

أهميّة ذي المقدّمة، وغير الموصلة حصّة محرّمة، ويختصّ الوجوب بالموصلة؛ لأنّ عدم اختصاصه بها إنّما كان لأجل أنّه لا مقتضي للاختصاص، وهنا وجد مقتضي، وعليه فأيضاً لا تعارض في المقام.

وأما إن قلنا باستحالة تقييد وجوب المقدّمة بالموصلة؛ للزوم مثل الدور والتسلسل، فهنا يستحكم التعارض بين دليل وجوب ذي المقدّمة ودليل حرمة المقدّمة⁽¹⁾.

فهذه هي الثمرة في المقام، وقد اتّضحت بهذا أيضاً ثمرة بحث المقدّمة الموصلة.

وأما في القسم الثالث، فإن بنينا على عدم وجوب المقدّمة، فلا تعارض ولا تراحم بين الدليلين، وإن بنينا على وجوبها: فتارةً نبنينا - كما هو المشهور - على اختصاص الوجوب بالحصّة المباحة، فأيضاً لا تعارض ولا تراحم بينهما، وأخرى نبنينا على أنّ الوجوب يتعلّق بالجامع بين المباح والحرام، فيدخل المقام في باب اجتماع الأمر والنهي بالمعنى الأعمّ من الاجتماع؛ لأنّ الجامع يجب، وبعض حصصه يحرم، فإن قيل بأنّ الوجوب الغيريّ يتعلّق بعنوان المقدّمة، أصبح المقام دائماً من باب تعدّد العنوان، ودخل في اجتماع الأمر والنهي بالمعنى المصطلح؛ لأنّ عنوان الواجب أصبح دائماً غير عنوان الحرام، فإن قلنا بجواز الاجتماع لدى تعدّد العنوانين، فلا تعارض في المقام، وإن قلنا بالامتناع، حصل التعارض بين الدليلين.

هذا بناءً على افتراض: أنّ وجوب المقدّمة بمعنى وجوب الجامع بين المباح

1)

(وهذا أيضاً بناءً على المشهور: من عدم إمكان وجوب الجامع بين الحلال والحرام، ولزوم اختصاص الوجوب بالحصّة المحلّلة.

والحرام مستفاد بدلالة التزامية لفظية من دليل وجوب ذي المقدّمة،
 أمّا لو كان وجوب المقدّمة مستفاداً من دليل عقليّ فحسب من دون
 دعوى دلالة التزامية عرفية للفظ⁽¹⁾، فطبعاً إن قلنا بامتناع اجتماع الأمر والنهي،
 اختصّ الوجوب - لا محالة - بالحصّة المباحة؛ لأنّ كون الوجوب على الجامع دون بعض
 الحصص إنّما هو لعدم المقتضي للاختصاص، والآن قد وجد المقتضي، إذن فهذا رجوع
 إلى ما مضى من فرض اختصاص الوجوب بالحصّة المباحة، وقد قلنا: إنّ عندئذ لا
 يوجد تعارض ولا تراحم.

وإن قيل بأنّ عنوان المقدّمة حيثية، تعليلية، وإنّ الوجوب يتعلّق بعنوان المشي إلى
 النهر في الإنقاذ، أو نصب السلم في الصعود على السطح مثلاً، فعندئذ قد يتفق أنّ
 الحرمة أيضاً متعلّقة بنفس العنوان، وقد يتفق أنّها متعلّقة بعنوان آخر كالغصب، فعلى
 الثاني دخل في الاجتماع المصطلح، والكلام الكلام، وعلى الأوّل يتعيّن الامتناع على
 كلّ حال حتّى عند القائلين بجواز الاجتماع، فإنّه إن جاز، فإنّما يجوز عند تعدّد العنوان،
 أمّا مع وحدة العنوان فيمتنع الاجتماع ويحصل التعارض.

فتحصّل: أنّ القسم الثالث - على بعض تقاديره - يدخل في الاجتماع دون بعض، ولعلّ
 هذا هو المراد ممّا نسب إلى الوحيد البهبهانيّ رحمته الله في الكفاية⁽²⁾: من أنّ

(1) أو كان أصل وجوب المقدّمة في الجملة مستفاداً بدلالة لفظية التزامية، ولكن كان إطلاقه يثبت
 بواسطة عدم المقتضي للاختصاص، أي: أنّ الدلالة الالتزامية كانت تدلّ على وجوب يكون مطلقاً لولا
 ظهور مقتض للاختصاص.

(2) نقل في الكفاية، ج 1، ص 198 بحسب الطبعة المشتملة في الحواشي على تعليقات الشيخ
 المشكينيّ رحمته الله عن الوحيد البهبهانيّ رحمته الله: أنّه جعل الثمرة اجتماع الوجوب والحرمة إذا قيل
 بالملازمة فيما إذا كانت المقدّمة محرّمة، فيبتنى على جواز اجتماع الأمر والنهي وعدمه، بخلاف ما
 لو قيل بعدمها.

ثمرة المسألة هي الدخول في باب الاجتماع، وعليه لا ترد الإشكالات الثلاثة المذكورة في الكفاية، كما يظهر بالمراجعة والتأمل.

بقي هنا شيء، وهو: أنّ ما ذكرناه في القسم الثالث من دخوله في اجتماع الأمر والنهي المصطلح أحياناً هل يأتي أيضاً في القسم الثاني إذا كان ذو المقدّمة أهمّ، وقلنا بوجوب مطلق المقدّمة، أي: الأعمّ من الموصلة، أو لا؟

والتحقيق: أنّه لو فرض الوجوب على عنوان المقدّمة، دخل ذلك أيضاً في باب الاجتماع؛ لأنّه أصبح عنوان مقدّمة الواجب واجباً، وعنوان الغصب غير الموصول

أمّا الإشكال الأوّل: فلإمكان الجواب عنه بأنّ فرض كون الواجب ما هو بالحمل الشايح مقدّمة، لا عنوان المقدّمة لا يبرهن على وحدة عنوان الواجب والحرام؛ لأنّه يبقى عندئذ أن نرى العنوان الذي به صارت المقدّمة مقدّمة، هل هو عين العنوان الذي به صارت حراماً، أو لا؟ فإن اتّحدا، خرج المورد عن مورد الاجتماع المصطلح، وإن اختلفا، دخل في مورد الاجتماع.

وأمّا الإشكال الثاني: فلإمكان الجواب عنه باختيار فرض كون المقدّمة ذات حصّة محلّلة وحصّة محرّمة، فالمندوحة موجودة، يبقى إشكال اختصاص الوجوب بالحلال، ولكن وجه الاجتماع يمكن أن يكون مبنياً على فرض إمكان وجوب الجامع بين الحلال والحرام بعنوان غير العنوان المحرّم، مع فرض: أنّ وجوب الجامع هذا يثبت بدلالة لفظية التزامية لدليل وجوب ذي المقدّمة، لا بالدليل العقليّ فحسب.

وأمّا الإشكال الثالث: فلإمكان فرض كون الثمرة المقصودة الانتهاء إلى التعارض بناءً على عدم إمكان الاجتماع، وعدم التعارض بناءً على جواز الاجتماع، في حين أنّه لولا وجوب المقدّمة لم يكن هناك اجتماع، فلم يكن تعارض، لا الانتهاء إلى بطلان العبادة وعدم بطلانها.

أمّا لو قلنا بأنّ المقدّمة حيثيّة تعليليّة للوجوب، وكانت الحرمة متعلّقة بعنوان غير العنوان الذي يكون الشيء بذلك العنوان مقدّمة للواجب، فقد يتخيّل: أنّ الفرض يدخل هنا أيضاً في باب الاجتماع، فيقال مثلاً: لو فرضنا أنّ إنقاذ الغريق يتوقّف على اجتياز الأرض المغصوبة، وأنّ الحرام هو الغصب، وفرض: أنّ عنوان الاجتياز غير عنوان الغصب، فهذا يدخل في باب الاجتماع؛ لتعدّد عنواني الواجب والحرام مع وجود المندوحة؛ إذ لو أتى بالمقدّمة الموصلة، فقد فعل الواجب وترك الحرام؛ لأنّ الحصّة الموصلة حرمتها مرتفعة بالمزاحمة مع وجوب ذي المقدّمة الأهمّ، فلا يقال: إنّه لا يمكن الاجتماع لعدم المندوحة.

إلا أنّ الواقع: أنّ هذا الكلام غير صحيح؛ وذلك لأنّه وإن كان الاجتياز المتوقّف عليه الواجب مع الغصب الحرام مثلاً عنوانين متباينين حسب الفرض، إلاّ أنّنا ننقل الكلام إلى مقدّمة المقدّمة، أعني: إرادة الاجتياز، فنقول: إنّ إرادة الاجتياز واجبة ولو لم توصل إلى الإنقاذ؛ لأنّ المفروض عدم إمكان اختصاص الوجوب بالموصل، ومن ناحية أخرى تكون إرادة الاجتياز مع عدم إرادة الإنقاذ بمجموعهما محرّماً؛ لأنّهما بمجموعهما علّة تامّة للحرام، وهو الغصب غير الموصل، فإنّه ليست علّة الغصب منحصرة في إرادة عنوان الغصب، بل إرادة أيّ عنوان آخر ينطبق على معنوي الغصب تكون علّة للغصب، إذن إرادة الاجتياز حرام ضمنيّ، وهي في نفس الوقت واجبة بالوجوب المقدّم، فلزم اجتماع الوجوب والحرمة على عنوان واحد، وهذا غير معقول، فيقع التعارض بين دليل وجوب ذي المقدّمة ودليل حرمة المقدّمة، بينما هذا البيان لا يأتي في القسم الثالث، وهو ما لو كان للمقدّمة فردان: أحدهما حرام، والآخر مباح، كما لو كان هناك طريقتان: أحدهما مغصوب، والآخر غير مغصوب، فإنّه هنا حتّى لو نقلنا

الكلام إلى مقدّمة المقدّمة - وهي الإرادة - لا يلزم توارد الوجوب والحرمة على عنوان واحد، بل يبقى عنوان الواجب غير عنوان الحرام؛ وذلك لأنّ الحرام هنا عبارة عن إرادة اجتياز الطريق المغصوب، بينما عنوان الواجب هو إرادة جامع الاجتيازين، فإنّ الإنقاذ موقوف على جامع الاجتيازين، لا على كلّ واحد من الاجتيازين بخصوصه(1).

(1) فإن قلت: إنّ مجموع إرادة جامع الاجتيازين مع عدم إرادة اجتياز الطريق المباح علّة تامّة للحرام وهو الغصب كما قلتم في القسم السابق: إنّ إرادة الاجتياز مع عدم إرادة الإنقاذ علّة تامّة للحرام، فلا فرق بين القسمين.

قلت: الفرق واضح؛ وذلك لأنّ إرادة جامع الاجتيازين مع عدم إرادة الطريق المباح ليس هو العلّة لسلوك الطريق المغصوب، وإنّما هو ملازم لإرادة سلوك الطريق المغصوب التي هي العلّة للحرام، بينما في القسم الثاني تكون إرادة الاجتياز مع عدم إرادة الإنقاذ علّة للحرام وهو الغصب. والسرّ في ذلك: أنّ إرادة الحصّة غير الموصلة التي هي علّة للحرام دائماً تنحلّ إلى إرادة ذات المقدّمة مع إرادة عدم الإيصال، أو عدم إرادة الإيصال، في حين أنّ إرادة اجتياز الطريق المغصوب التي هي العلّة للحرام لا تنحلّ إلى إرادة جامع الاجتيازين مع عدم إرادة اجتياز المباح، والنكته في الانحلال هناك وعدم الانحلال هنا: أنّ ذات الحصّة الموصلة هي عين ذات الحصّة غير الموصلة، والإيصال وعدم الإيصال لا يؤثّران في جعل الفرد فرداً آخر، وإنّما التخصيص هنا يكون بإضافة قيد في عالم الذهن، وهو قيد الإيصال وعدمه، إذن إرادة ذات المقدّمة مع عدم إرادة ذي المقدّمة عبارة أخرى عن إرادة الحصّة غير الموصلة، وأمّا في القسم الثالث فيوجد فردان من الاجتياز، أحدهما بذاته مباح للآخر، فليست إرادة الجامع مع عدم إرادة أحد الفردين عبارة أخرى عن إرادة الفرد الآخر وإن كان ملازماً لها. نعم، تصدق في مورد إرادة الفرد إرادة الجامع من باب تصادق عنوانين على معنونه واحد.

الأصل في المسألة

الجهة السابعة: في تأسيس الأصل في المسألة.

والأصل الذي يتكلم عنه تارةً يراد إجراؤه في الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته، وأخرى يراد إجراؤه في وجوب المقدمة.

والصحيح: أنه لا يمكن الرجوع إلى الأصل في كل من المرحلتين، إلا نادراً.

وتوضيح ذلك: أنه إن جعل مصب الأصل هو الوجوب الغيري للمقدمة، فهذا غير صحيح، فإن الأصل العملي يجب أن ينتهي إلى الأثر العملي في مقام التنجيز والتعذير، وإلا لغى؛ لوضوح: أن الأحكام الظاهرية إنما جعلت لأجل تنجيز الواقع والتعذير عنه، وفي المقام لا يتصور تنجيز وتعذير للوجوب الغيري حتى تجري أصالة البراءة أو استصحاب عدم الوجوب؛ لما تقدم: من أن الوجوب الغيري لا يقبل التنجيز والتعذير مستقلاً.

نعم، لو فرض: أن هذا الوجوب وقع موضوعاً لحكم نفسي، فلا بأس بنفيه بالاستصحاب لينتفي ذلك الحكم، إلا أن هذا في الغالب مجرد فرض؛ إذ ما يذكر له عادةً من مصاديق أكثره قابل للمناقشة، فمثلاً قد يقال: إن الدليل دل على حرمة أخذ الأجرة على الواجب، وهذا حكم نفسي تكليفي، أو وضعي، وقد أخذ في موضعه عنوان الواجب، وهو يشمل بإطلاقه الواجب الغيري، فيستصحب عدم وجوب المقدمة لينتفي بذلك حرمة أخذ الأجرة.

وهذا لا بأس به لو تمت كبرى عدم جواز أخذ الأجرة على الواجب بهذا العنوان، لكن الصحيح: أنه لم يدل دليل على هذا الحكم بهذا العنوان، وإنما يرتبط عدم جواز أخذ الأجرة على الواجب بإحدى نكتتين: إحداهما غير موجودة في المقدمة على كل حال، والأخرى موجودة فيها على كل حال، فالنكتة الأولى هي

دعوى: استظهارية المجانية من دليل الوجوب، وهذه النكتة غير موجودة في المقدمة حتى لو قيل بوجوبها الغيري؛ لأن مجرد وجوبها الغيري لا يقتضي الإلزام بها مجاناً، وإنما المجانية أمر زائد وراء دليل الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته، وليس وجوب المقدمة وجوباً مستفاداً من دليل لفظي يأمر بها، ويستظهر منه: أن المولى يريد هذا العمل مجاناً، والنكتة الثانية هي دعوى: أن أخذ الأجرة إنما هو في عمل يكون للعامل سلطان عليه، أي: له أن يفعل وله أن لا يفعل، فيبذل له المال حتى يفعل. وأما إذا كان ملزماً على العمل بعبوديته، فكأنه لا سلطان له على عمله، والعقلاء يرون أن هذا العمل لهذا الشخص ليست له مالية؛ إذ لا بد أن يأتي به على كل حال.

وهذه النكتة إن تمت فهي ثابتة في المقدمة مطلقاً، فإنه - على أي حال - مضطر من ناحية العبودية والامتثال إلى الإتيان بالمقدمة، سواء فرضناها واجبة، أم لا.

وقد تذكر كبرى أخرى للانتهاء إلى أثر عملي، وهي كبرى: أن الفاسق لا يجوز الائتمام به، ولا يخفى: أنه - بناءً على ما هو الصحيح من كفاية مخالفة واحدة في تحقق الفسق - لا موضوع لهذه الثمرة؛ إذ لو ترك المقدمة، فعلى كل حال قد ترك ذا المقدمة.

نعم، تذكر هذه الثمرة بناءً على أن الفسق يكون بارتكاب الكبيرة والإصرار على الصغائر، فإذا كان ذو المقدمة من الصغائر، فقد يقال: إنه لو بنى على عدم وجوب المقدمات، فلم تصدر منه إلا صغيرة واحدة، ولو بنى على وجوبها، فقد صدرت منه صغائر متعددة.

إلا أن هذا أيضاً غير صحيح لو سلم مبناه:

أما أولاً: فلأن عنوان الإصرار على الصغائر - على تقدير دخله في الفسق -

لا تقصد به صغائر لا توجد عند العقل قبح بعددها، ولا يثبت استحقاق العقاب فيمقابلها، ووجوب المقدّمة - على ما مضى - لا يستوجب تنجيهاً ولا عقاباً؛ فإنّ دليل اشتراط الإصرار ندّعي ظهوره في إرادة تعدّد المعصية بشكل يوجب تعدّد القبح العقليّ والعقاب.

وأما ثانياً؛ فلو سلّم تعميم عنوان الإصرار لذلك، فهو حالة نفسانيّة ملازمة لتعدّد المخالفة، ولا يثبت انتفاؤه باستصحاب عدم الوجوب، وذلك بناءً على أنّ موضوع الحكم هو الإصرار على الذنب بنحو التقييد، لا الإصرار على الشيء، وكون ذلك الشيء ذنباً بنحو التركيب، وإلاّ فالإصرار هنا متحقّق بتعدّد ما تركه، وكون ذلك ذنباً منفيّاً باستصحاب العدم، فيثبت بذلك انتفاء الموضوع، والظاهر هو التقييد؛ فإنّ الظاهر: أنّه إنّما أخذ الإصرار على الذنب موضوعاً لحكم الفسق بما هو إصرار في مقابل المولى.

وقد تذكر كبرى ثلاثة للانتهاء إلى أثر عمليّ، وهي كبرى: براءة ذمّة الناذر لو نذر أن يأتي بواجب، فبناءً على وجوب المقدّمة تفرغ ذمّته بمجرد الإتيان بها، بخلاف ما لو بنينا على عدم وجوبها، فيجري استصحاب عدم وجوب المقدّمة.

وهذا المطلب أيضاً مربوط بنكته، وهي تحقيق: أنّ وجوب الوفاء بالنذر هل موضوعه عنوان الوفاء بالنذر، أو العنوان الذي وقع عليه النذر، والتزم به الناذر كصلاة ركعتين مثلاً، وإنّما أخذ عنوان الوفاء بالنذر في الدليل طريقاً ومشيراً إلى ذلك العمل؟

فعلى الأوّل يكون الاستصحاب مثبتاً؛ إذ لا ينفي عنوان الوفاء إلاّ بالملازمة العقلية؛ لأنّ عنوان الوفاء لازم عقليّ لوجوب المقدّمة، وعلى الثاني لا بأس بإجراء الاستصحاب، فإنّ الحكم الشرعيّ عبارة عن وجوب الإتيان بشيء مشروطاً بأن يكون ذلك الشيء فرداً من الواجبات، فإذا نفينا هذا الشرط بالاستصحاب، لم ينطبق

الوجوب على هذا الشيء، وكان عليه أن يأتي بواجب آخر (1).

وقد تحصّل: أنّه غالباً لا تترتب ثمرة على الأصل العمليّ في المقام. هذا إذا جعل مصبّ الأصل هو الوجوب الغيريّ.

وكذلك الحال إذا جعل مصبّ الأصل هو الملازمة، فإنّه إذا كان الوجوب الغيريّ لا أثر له، فكذلك الملازمة، فلنفترض: أنّه بنفي الملازمة نفينا الوجوب، ولكن قد قلنا: إنّ نفي هذا الوجوب لا أثر له، بل لو سلّم الأثر للوجوب الغيريّ، فترتبته على الملازمة ليس شرعيّاً، بل بنحو الملازمة العقليّة؛ لأنّ الترتب الشرعيّ عبارة عن ترتب الحكم المجعول على موضوعه المقدّر الوجود، وأمّا ترتب نفس الجعل على أسبابه، فهذا ترتب تكوينيّ؛ إذ ليس بجعل آخر للشارع، بما هو شارع فلا يمكن إثبات الملازمة أو نفيها بالاستصحاب؛ إذ الملازمة هي التي دفعت المولى إلى إنشاء هذا الجعل، لا أنّه جعل الوجوب على هذه الملازمة.

هذا هو الذي ينبغي أن يقال في بيان عدم جريان الأصل.

إلا أنّ صاحب الكفاية رحمته الله قد بحث وجوهاً أخرى لنفي جريان الأصل:

الوجه الأوّل: ما أورده على إجراء الاستصحاب بالقياس إلى الملازمة دون الوجوب، وهو: أنّ الملازمة أزليّة وجوداً أو عدماً، فلا مجال للاستصحاب.

وهذا البيان لا يأتي بالنسبة للوجوب؛ لأنّ المقدّمة مسبوقه - لا محالة - بعدم

1)

(كما يمكن أيضاً تصوير الثمرة بأن ينذر مثلاً التصدّق بدرهم مشروطاً بما إذا وجبت عليه هذه المقدّمة.

وهذه الثمرة يمكن تصويرها في الملازمة، كما إذا نذر التصدّق مشروطاً بتحقق الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته، فهذا الأثر يصحّ استصحاب عدم الوجوب، أو عدم الملازمة، إلاّ أنّه أيضاً أثر نادر، ولعلّه لا يتحقّق في العالم أبداً.

الوجوب، فالوضوء مثلا غير واجب قبل الزوال، فيمكن استصحاب عدم وجوبه⁽¹⁾.

وتحقيق الحال: أنّ الملازمة لها معنيان:

1

- الملازمة بمعنى القضية الشرطيّة، أي: لو وجد هذا لوجد ذلك، وهي - على فرض صدقها - صادقة قبل وجود طرفيها في العالم، وهي أزلّيّة وجوداً أو عدماً، فلا معنى للاستصحاب فيها.

2

- الملازمة بنحو القضية الفعلية، أي: كون هذا بالفعل قد أوجد ذلك، وهذا أمر حادث، فإنّ عليّة كلّ شيء بهذا المعنى فرع وجوده، وما لم يوجد لم يكن موجداً، فلاستصحاب عدم العليّة بهذا المعنى مجال.

الوجه الثاني: ما لا يختصّ بالاستصحاب بلحاظ الملازمة، بل يشمل الاستصحاب بلحاظ الوجوب أيضاً، وهو: أنّنا نريد طبعاً بهذا الاستصحاب أن نفي الوجوب الغيريّ للمقدّمة مع علمنا بالوجوب النفسيّ لذي المقدّمة، وهذا يؤدّي إلى احتمال ارتكاب المحال؛ لأنّنا نحتمل الملازمة بين الوجوبين، فنفي وجوب المقدّمة من المحتمل كونه تفكيكاً بين المتلازمين، وهو محال، وهذا بخلاف استصحاب عدم الوجوب في سائر الموارد، فمثلاً حينما نستصحب عدم وجوب الدعاء عند رؤية الهلال لسنا نحتمل ارتكاب المحال، أمّا هنا فنحن نحتمل استحالة الانفكاك بين الوجوبين، فكيف نرتكبه بالاستصحاب؟

وقد ذكر صاحب الكفاية في مقام الجواب على هذا الإشكال: أنّ هذا الاستصحاب لا ينفي الوجوب الغيريّ واقعاً، وإنّما ينفي فعليّته كما هو الحال في

(1) راجع الكفاية، ج 1، ص 199 بحسب الطبعة المشتملة في حواشيتها على تعليقات المشكينيّ



كلّ استصحاب، فإنّه لا ينفى الحكم الواقعيّ، وإنّما ينفى الفعلية، فإن كانت الملازمة بين الوجوبين محتملة في مرحلة الواقع فقط، فإنّنا لم نفتِ بما تحتمل استحالته.

نعم، لو احتملنا الملازمة في مرحلة الفعلية أيضاً، تمّ الإشكال؛ إذ أوجدنا بالأصل تفكيكاً بين الفعليتين مع أنّنا نحتمل - بحسب الفرض - استحالة ذلك⁽¹⁾.

وهذا الكلام ينحلّ إلى مطلبين:

الأوّل: أنّ هذا الإشكال غير وارد لو كانت الملازمة محتملة في مرحلة الواقع فقط.

والثاني: أنّ هذا الإشكال وارد لو كانت الملازمة محتملة في كلتا المرحلتين.

أمّا المطلب الأوّل: وهو عدم ورود الإشكال في فرض احتمال الملازمة في مرحلة الواقع فحسب، فكأنّ صاحب الكفاية يظهر من عبارته الميل إلى هذا الفرض، واعتناقه كجواب عن الإشكال.

وهنا يجب أن نعرف: أنّه ماذا يريد من الفعلية والواقع، حيث إنّ هذه الكلمة أصبح معناها غير خال من التشويش، حيث إنّ طراً عليها معان مختلفة عند الأصحاب، فنقول:

هناك معان ثلاثة للفعلية في مقابل الواقع:

المعنى الأوّل: ما يناسب لصاحب الكفاية أن يكون هو المراد له، حيث إنّّه يقول في مقام الجمع بين الأحكام الظاهرية والواقعية: إنّ الحكم له مرتبة إنشاء ومرتبة فعلية، ويقصد بذلك: أنّ الحكم تارة يكون قد أنشئ ولكن ليست على طبقه مرتبة تامّة من الإرادة، وقد تكون على طبقه مرتبة ناقصة من ذلك، وأخرى تكون على طبقه إرادة تامّة، ويكون فيه روح الحكم وحقيقة الحكم. وهذا هو معنى

(1) نفس المصدر، ص 199 - 200.

الفعليّة. ويقول ﷺ: إنّ الأصول إنّما تنفي مرتبة الفعليّة دون أصل الحكم بوجوده الإنشائي، وبذلك يجيب على شبهة ابن قبة.

فلو أردنا تنزيل عبارته في المقام على هذا المصطلح، وهذه المباني، كان معنى ذلك: أنّ الملازمة محتملة بين الوجوبين الإنشائيين، دون الحقيقيين الفعليين، وهذا واضح البطلان؛ فإنّ الأمر بالعكس تماماً، فإنّ مجرد إنشاء أحد الحكمين لا يستلزم إنشاء الحكم الآخر، بينما الطلب الحقيقيّ لذي المقدّمة يستلزم الطلب الحقيقيّ للمقدّمة لو تمّ القول بوجوب مقدّمة الواجب.

المعنى الثاني: ما هو مصطلح المحقّق النائيّ ﷺ، وهو: أنّه يريد بالإنشاء الجعل، وبالفعليّة المفعول الذي يتحقّق عند تحقّق الموضوع.

فلو أريد هذا المعنى، فأيضاً هذا واضح البطلان؛ إذ من الواضح: أنّ جعل الوجوب لذي المقدّمة إذا استلزم جعله للمقدّمة، فمفعوله أيضاً يستلزم مفعوله، كما أنّه من الواضح أيضاً: أنّ الاستصحاب لا يخلّ بالمفعول ولا يخلّ بالجعل، فأيّ معنى لافتراض أنّ الاستصحاب يهدم الفعليّة؟ وأيّ معنى لافتراض أنّ الملازمة ليست بين المفعولين، وإنّما بين الجعلين؟ ولا يحتمل عادةً نظر المحقّق الخراسانيّ ﷺ إلى هذا المعنى الذي هو مصطلح المحقّق النائيّ ﷺ.

المعنى الثالث: أن يحمل ذلك على مصطلح نأخذه من المحقّق الإصفهانيّ ﷺ، بأن يقصد الفعليّة بمعنى الباعثيّة والمحرّكيّة التي تكون بالوصول، ولذا يرى المحقّق الإصفهانيّ ﷺ: أنّ الفعليّة فرع الوصول.

وهذا أشبه شيء بالمنجزية بحسب المصطلح العامّ، وعلى هذا فلا بأس بالتفكيك بين الوجوبين في مرحلة الفعليّة، بأن يصل وجوب ذي المقدّمة دون وجوب المقدّمة، ولا بأس بالقول بأنّ الاستصحاب يهدم الفعليّة، ويكون هذا هو الجواب الصحيح على الإشكال.

وأما المطلب الثاني: وهو ورود الإشكال لو كانت الملازمة في المرحلتين، فلو التزمنا: أنّ الاستصحاب يرفع الحكم الفعليّ، بأن اخترنا مصطلح صاحب الكفاية، والتزمنا: أنّ الملازمة أيضاً محتملة بين الفعليتين، فبناءً على هذا يعترف المحقق الخراسانيّ رحمته بورود الإشكال، إلاّ أنّ المحقق الإصفهانيّ رحمته في حاشيته على الكفاية لا يقبل ذلك، ويقول: إنّ فرض أداء الاستصحاب إلى احتمال وقوع المحال لا يمنع عن جريانه، فإنّه إذا قام الدليل من قبل المولى على هذا الاستصحاب، لم يصحّ طرحه لمجرد احتمال الاستحالة؛ إذ لا يجوز رفع اليد عن دليل إلاّ مع القطع ببطلانه، واحتمال الاستحالة لا يساوق القطع بالبطلان، وإنّما يساوق احتمال البطلان⁽¹⁾.

أقول: صحيح: أنّ احتمال استحالة شيء لا يمنع عن التعبّد بوقوع ذلك الشيء، وحجّية الدليل الذي دلّ عليه، فلو شككنا في استحالة تكلم الميت، وقامت بينة عادلة على أنّه تكلم الميت، كانت تلك البينة حجّة، ولو شككنا في إمكان حجّية خبر الواحد بعد الفراغ عن إمكان التعبّد بظنون أخرى كالظهور، ودلّ ظهور آية أو سنّة متواترة على حجّية خبر الواحد، تعبّدنا بحجّية خبر الواحد، ولا يمنعنا عن ذلك احتمال استحالة حجّية خبر الواحد، إلاّ أنّ هذا الكلام فيما نحن فيه لا يجري وإن كان مرتيناً في مثل هذين المثالين؛ وذلك لأنّ ما نحتمل استحالته في مورد هذين المثالين وشبههما هو ما دلّ عليه الدليل الذي تعبّدنا به من تكلم الميت، أو حجّية خبر الواحد، أو نحو ذلك، وأما نفس التعبّد بهذه الأمور الذي هو ثابت بالوجدان لا بالتعبد، فلم نكن نحتمل استحالته، وأما في المقام، فنفس التعبّد بعدم وجوب المقدّمة الراجع - بناءً على مباني الكفاية - إلى عدم فعلية وجوبها

(1) راجع نهاية الدراية، ج 2، ص 169 بحسب طبعة مؤسسة آل البيت.

قد فرض احتمال استحالته، وهذا التعبد ليس المفروض: أنه شيء
 نتعبد به، وإنما المفروض: أنه شيء ثابت بالوجدان، وليس كالتعبد
 بتكلم الميت، أو حجّية خبر الواحد في المثالين السابقين، وما تحتمل استحالته لا
 يعقل ثبوته بالوجدان ولو قام دليل قطعي في المقام على الاستصحاب أوجب ذلك
 القطع بعدم الاستحالة، وعدم الملازمة بين الفعليتين، ولم نحتج إلى نفي الفعلية
 تعبدًا بالأصل.

الوجه الثالث: مبني على مقدمتين:

الأولى: أن الاستصحاب باعتباره تصرفاً شرعياً لا يقع إلا على مجعولات الشارع، وما
 يكون تحت تصرفه جعلاً ورفعاً، ومن هنا يشترط كون المستصحب مجعولاً شرعياً، أو
 موضوعاً لمجعول شرعي حتى ينتهي الاستصحاب إلى التصرف في الجعل
 الشرعي.

الثانية: أن وجوب المقدمة ليس مجعولاً شرعياً؛ لأن وجوب المقدمة من لوازم ماهية
 وجوب ذي المقدمة، ولوازم الماهية غير مجعولة لا بسيطاً ولا تأليفاً.

وقد أجاب عن ذلك صاحب الكفاية بأن وجوب المقدمة وإن لم يكن مجعولاً بالأصالة،
 لكنّه مجعول بالعرض باعتبار مجعولية ملزومه، وكونه مجعولاً بالعرض يكفي في إجراء
 الاستصحاب⁽¹⁾.

وتحقيق الحال في ذلك يتم بالكلام في ثلاث نقاط:

النقطة الأولى: في المقدمة الأولى.

والنقطة الثانية: في المقدمة الثانية.

والنقطة الثالثة: في أنه لو تمت المقدمتان، فهل يتم الإشكال، أو لا؟

(1) راجع الكفاية، ج 1، ص 199 بحسب الطبعة المشتملة في حواشيها على تعليقات المشكيني



أمّا النقطة الأولى: فمربوطة بأبحاث الاستصحاب، وهناك ذكرنا: أنّه لا يشترط كون المستصحب مجعولا للشارع، أو موضوعاً لجعله، وإنّما الشرط هو الانتهاء إلى الأثر العمليّ في مقام التنجيز والتعذير، أمّا اشتراط الانتهاء إلى الأثر العمليّ فلأنّ هذا هو حقيقة الحكم الظاهريّ على ما حقّق في محلّه، وأمّا عدم اشتراط كون المستصحب تحت الجعل، فلأنّ نكته توهم اشتراط ذلك هي دعوى: أنّ الاستصحاب تصرف شرعيّ، فيحتاج إلى محلّ قابل، وهو عبارة عن مجعولات الشارع ومرفوعات، وهذا لا يعدو أن يكون كلاماً صوريّاً؛ لأنّ الاستصحاب تصرف شرعيّ ظاهريّ لا واقعيّ، ومرجع ذلك إلى التعبّد بثبوت شيء أو عدمه، وكما يمكن أن يعبّد المولى بمجعولاته كذلك يمكن أن يعبّد بغيرها لو انتهى إلى أثر عمليّ، وتفصيل الكلام في ذلك موكول إلى بحث الاستصحاب.

فتحصّل: أنّ المقدّمة الأولى باطلة، وهذا كاف في بطلان هذا الإشكال.

ثمّ على تقدير صحّة هذه المقدّمة ننقل إلى النقطة الثانية، فنقول:

وأما النقطة الثانية: فتكلّم فيها أولاً فيما هو الفارق بين لوازم الماهيّة ولوازم الوجود، حيث تقسّم اللوازم عادةً إلى قسمين: لوازم الماهيّة، كالإمكان بالنسبة للإنسان، والزوجيّة بالنسبة للأربعة، ولوازم الوجود، كالحرارة بالنسبة للنار.

وقالوا في الفرق بينهما: إنّ الأوّل يكفي في ثبوته وتحقّقه وواقعيّته نفس الماهيّة بلا حاجة إلى وجودها الخارجيّ أو الذهنيّ، فالإنسان مثلاً حتّى لو لم يوجد خارجاً ولا ذهنياً يكون ممكناً، والثاني عبارة عن اللازم الذي يحتاج في ثبوته وتحقّقه إلى كون الماهيّة موجودة، كالحرارة، فإنّ ماهيّة النار بما هي لا تترتب عليها الحرارة ما لم توجد.

وقد اعترض على هذا الضابط جملة منهم، كالمحقّق الإصفهانيّ رحمته الله بأنّ جعل الضابط في لازم الماهيّة كفاية نفس الماهيّة في تحقّقه غير معقول بناءً على أصالة

الوجود واعتبارية الماهية، فإن الماهية - بغض النظر عن الوجود - أمر اعتباري صرف، لا يمكن أن تكون مؤثرة في شيء، وعلّة للآزم، فالآزم دائماً هو لآزم الوجود، غاية الأمر: أنه تارة يكون لازماً لكلا نحوي الوجود، أي: الذهني والخارجي، وهذا يسمّى لآزم الماهية، من قبيل الزوجية للأربعة، وأخرى يكون لازماً للوجود الخارجي فقط، وهذا يسمّى لآزم الوجود، من قبيل الحرارة التي لا تثبت إلاّ للنار الموجودة خارجاً، دون النار الموجودة في الذهن⁽¹⁾.

وهذا الاعتراض غير صحيح؛ إذ إنّنا ندرك بالضرورة أنّ الماهية يثبت لها بعض اللوازم ولو قيّد بعدم الوجود الخارجي والذهني معاً، فيصدق قولنا: إنّ الأربعة المعدومة بقول مطلق زوج، وإنّ الإنسان المعدوم بقول مطلق ممكن، ونحن حينما نحضر في ذهننا الأربعة المعدومة، أو الإنسان المعدوم، فبهذا وإن أصبحت الأربعة أو الإنسان موجوداً في الذهن بالحمل الشايع، لكنّه بالحمل الأولي أربعة معدومة، أو إنسان معدوم، ويصحّ حمل الزوجية أو الإمكان عليه حتّى مع لحاظه بالحمل الأولي، وهذا آية: أنّ الزوجية أو الإمكان لا تحتاج إلى الوجود أصلاً، وأمّا ما أثّرت من الشبهة وهي: أنّ الماهية أمر اعتباري بناءً على أصالة الوجود، فلا يمكن أن تؤثر، ففي غير محلّها، فإنّ لآزم الماهية نسبته إلى الماهية نسبة الصفة إلى الموضوع، لا نسبة المعلول إلى العلة⁽²⁾، فإمكان الإنسان موضوعه الإنسان،

(1) راجع نهاية الدراية، ج 2، ص 166، تحت الخطّ بحسب طبعة مؤسسة آل البيت.

(2) لا يخفى: أنّ الشيخ الإصفهاني لم يدّع أنّ لآزم الماهية لو كان، لكان معلولاً للماهية، في حين أنّ الماهية أمر اعتباري محض، ولا يمكن لها التأثير، بل ادّعى: أنّ لآزم الماهية لو كان، فهو منتزع من الماهية، في حين أنّه لا يمكن انتزاع ماهية من ماهية أخرى، وإلاّ لكان الاستلزام والاستتباع جزءاً ذات الماهية.

وزوجية الأربعة موضوعها الأربعة، لا أنّ الأربعة علّة للزوجية، والإنسان علّة للإمكان؛ لأنّ لوازم الماهية ليس لها وجود أصلاً، بل هي واقعية بنفسها، لا بوجودها، ولوح الواقع أوسع من لوح الوجود، فهناك أشياء واقعية بنفسها، وهناك أشياء واقعية بوجودها، فإمكان الإنسان مثلاً له واقعية بنفسه بلا وجود، ولا علّة له، فهو كالواجب بالذات، إلاّ أنّه ليس موجوداً، فلم يلزم تعدّد واجب الوجود بالذات.

فتمحصّل: أنّه صحيح ما يقال: من أنّ لوازم الماهية ما تكفي نفس الماهية في ثبوتها، ولوازم الوجود ما لا يكون ثابتاً إلاّ بعد الوجود، ومن هنا ينقدح: أنّ لوازم الماهية ليست مجعولة أصلاً، بخلاف لوازم الوجود، أمّا مجعولية لوازم الوجود، فلأنّها معلولة للوجود، فهي مجعولة بالمباشرة للوجود، ومجعولة بالتبع من قبل خالق هذا الوجود، وأمّا عدم مجعولية لوازم الماهية فلأنّها ذاتية للماهية بلا علّة أصلاً، فصحّ أن يقال: إنّ لوازم الماهية مجعولة بالعرض، أي: أنّ من يجعل ويوجد ماهية الأربعة، يكون هذا الجعل من قبله جعلاً لماهية الأربعة حقيقة، وللزوجية مسامحة وعناية وبالعرض، وهذا غير مصطلح الجعل بالتبع، فإنّ الجعل بالتبع يقال بالنسبة للوازم الوجود، فالحرارة إذا قيست إلى النار، فهي مجعولة مباشرة، وإذا قيست إلى خالق النار، فهي مجعولة بالتبع، فالجعل بالتبع جعل حقيقيّ، والجعل بالعرض جعل عنائيّ.

إذا عرفت كلّ هذا، جئنا إلى المقام؛ لنرى: أنّ وجوب المقدّمة هل هو من لوازم الماهية، أو من لوازم الوجود؟

ظاهر تعبير المحقّق الخراسانيّ رحمته - إن كان جارياً على المصطلحات بالدقّة - : أنّه من لوازم الماهية؛ إذ عبّر بأنّه مجعول بالعرض، ولم يعبّر بأنّه مجعول بالتبع⁽¹⁾،

(1) بل صرّح في ضمن ذكر الإشكال على الاستصحاب بأنّ وجوب المقدّمة من لوازم ماهية وجوب ذبها.

بينما من الواضح: أنه من لوازم الوجود، لا الماهية، فإن الشوق الغيريّ فرد من الشوق مغاير وجوداً وحقيقةً مع الشوق النفسيّ ومترشّح منه، لا أنّ هناك شوقاً واحداً يسند إلى ذي المقدّمة حقيقة، وإلى المقدّمة مجازاً، فالتعبير بأنّه مجعول بالعرض إمّا مسامحة، أو خطأ.

وأما النقطة الثالثة: فيكفي في تمامية الاستشكال في الاستصحاب الإيمان بالمقدّمة الأولى، مع الإيمان بأنّ وجوب المقدّمة ليس مجعولا بالأصالة، ومستقلاًّ عن وجوب ذي المقدّمة، فإنّنا لو سلّمنا: أنّه يشترط في الاستصحاب كون المستصحب مجعولا، وسلّمنا: أنّ وجوب المقدّمة من لوازم الماهية، فهو مجعول بالعرض، أو فسّرنا المجعول بالعرض بالمجعول بالتبع، فكونه مجعولا بالعرض، أو بالتبع لا يكفي في جريان الاستصحاب؛ لأنّنا في الكبرى التي اشترطنا فيها كون المستصحب حكماً مجعولا، أو موضوعاً لحكم مجعول قد بيّنا هذا الاشتراط، بأنّ الاستصحاب تصرف شرعيّ يحتاج إلى قابلية المحلّ للرفع والوضع الشرعيّ، والمجعول بالعرض، أو بالتبع لا يقبل الرفع إلاّ بالعرض، أو بالتبع، أي: برفع وجوب ذي المقدّمة الذي هو خلف، وإن أردتم بالاستصحاب رفعه بالذات بدعوى: أنّ الرفع بالذات إذا كان ظاهريّاً صحيح وإن لم يكن المحلّ قابلاً للرفع بالذات، فهذا إنكار لكبرى الاشتراط.

استدعاء وجوب ذي المقدّمة وجوب المقدّمة وعدمه

الجهة الثامنة: في تحقيق أصل المطلب، وهو: أنّ وجوب ذي المقدّمة هل يستدعي وجوب المقدّمة، أو لا؟

فنقول: إنّ الحكم بمعنى الجعل والإنشاء الثابت على ذي المقدّمة له مبدءان: الشوق والملاك. أمّا في مرحلة الملاك، فلا ينبغي الخلاف في مسألة ثبوت الملازمة بين ذي المقدّمة والمقدّمة فيه، بدهة: أنّه إن أُريد كون ثبوت الملاك النفسي في ذي المقدّمة مستلزماً لثبوت الملاك النفسي في المقدّمة، فهو واضح البطلان، وإن أُريد كونه مستلزماً لثبوت الملاك الغيري في المقدّمة، فهو بديهى الصّحة، فيجب أن يرجع الخلاف والنزاع: إمّا إلى مرحلة الجعل والإنشاء، أو إلى مرحلة الشوق والبغض، فنقول:

أمّا مرحلة الجعل والإنشاء، فدعوى الملازمة فيها باطلة، وتوضيح ذلك: أنّ الملازمة بين شيئين: إمّا أن يقصد بها: كون أحدهما مستتبعاً للآخر قهراً وبلا اختيار، أو يقصد بها: أنّ أحدهما يوجد المناسبة والداعي في نفس الفاعل بالاختيار لإيجاد الشيء الثاني.

فإن قصد في المقام الأوّل، فهو واضح البطلان، فإنّ كلا الجعلين والإنشاءين من الأفعال الاختيارية للمولى، تصدر عن قصد وإرادة، والملازمة بهذا المعنى غير معقولة بين فعلين اختياريين، وتكون خلف كون اللازم فعلاً اختياريّاً صادراً عن قصد وإرادة، وإن قصد الثاني، بمعنى: أنّ وجوب ذي المقدّمة يستوجب مناسبة وداعياً في نفس المولى لجعل الوجوب وإنشائه على المقدّمة، فهذا أيضاً باطل، فإنّ جعل الحكم وإنشائه عادةً يكون له أحد داعيين:

الأوّل: داعي إبراز ما في نفس الجاعل من شوق وبغض.

والثاني: تعيين مركز المسؤولية، فقد يتفق أنّ الشوق النفسي للمولى يكمن في شيء، لكنّه يدخل شيئاً آخر تحت المسؤولية، فمثلاً قد يحبّ المولى أن يصون العبد نفسه عن الفحشاء والمنكر، لكنّه لا يأمره بذلك ابتداءً؛ إذ لو أمره به ابتداءً أساء العبد التصرف؛ إذ لا يعرف كيف يصنع حتّى تحصل هذه الصيانة، فيدخل في عهده مقدّمة من مقدّمات ذلك، وهي الصلاة مثلاً.

وشيء من الداعيين غير موجود في وجوب المقدّمة؛ أمّا الداعي الأوّل، وهو إبراز الشوق، فلأنّ الشوق إلى المقدّمة - بناءً على الملازمة بين الوجوبين - غيري، ويكفي في إبرازه نفس جعل وجوب ذي المقدّمة وإنشائه، وأمّا الداعي الثاني، وهو تعيين مركز المسؤولية، فلأنّ الوجوب الغيري لا يدخل الشيء في العهدة، على ما مضى: من أنّ الوجوب الغيري لا يقبل التنجيز، ولا يستتبع حكم العقل بوجوب الإطاعة أو حرمة المعصية، ولا استحقاق ثواب أو عقاب على الفعل أو الترك.

وأما مرحلة الشوق والحبّ، فدعوى الملازمة بين الشوق والحبّ لذي المقدّمة والشوق والحبّ للمقدّمة ليست إلّا دعوى ملازمة بين أمرين تكوينيين، حالها حال دعوى الملازمة بين أيّ أمرين تكوينيين آخرين خارجيين أو نفسيين، لا يمكن إثباتها ببراهين عقلية وأدلة فكرية، بل لابدّ فيها من التجربة، وكما أنّ الإنسان لا يعرف أنّ النار هل هي تلازم الإحراق أو لا، إلّا بأن يجربّ بإدخال يده فيها، أو إلقاء قرطاس فيها ونحو ذلك، وليست الملازمة بينهما ممّا يمكنه أن يتوصّل إليها بمجرد التفكير، كذلك الملازمة بين الشوق إلى الشيء والشوق إلى مقدّمته لم يكن الإنسان لكي يتوصّل إليها لو لم يكن هو يمتلك أشواقاً إلى أشياء لها مقدّمات، فيجربّ نفسه ليرى هل يلازمه شوقه للشيء الشوق إلى مقدّمته أو لا، وحيث إنّ القضية نفسية وليست خارجية، فتجربتها ليست إلّا عبارة عن مراجعة

الوجدان، لنرى: أنّه هل يحكم بالملازمة بين الشوق إلى الشيء والشوق إلى مقدّمته، أو لا، فلو أنّ أحداً لم يدرك بوجدانه هذه الملازمة، لم يكن له بالإمكان أن يصل إلى هذه الملازمة ببرهان عقليّ صحيح، وبمجرّد التفكير والتأمّل.

والصحيح عندي هو شهادة الوجدان بهذه الملازمة، بل كأنّ المنكرين للملازمة كالسيّد الأستاذ - دامت بركاته - بين وجوب ذي المقدّمة ووجوب المقدّمة لا ينكرون الملازمة بين الشوقين، فقد اعترف السيّد الأستاذ بثبوت الملازمة بين الشوقين، إلّا أنّه قال: إنّ هذا ليس قولاً بوجوب المقدّمة؛ لأنّ الوجوب حكم شرعيّ، والحبّ والشوق ليس حكماً شرعيّاً.

إلّا أنّ الصحيح: أنّ هذا هو قول بوجوب المقدّمة، فإنّنا لا نبحث إلّا بمقدار الثمرة، ولا نقصد مجرّد بحث في عالم الألفاظ، وقد كانت الثمرة عبارة عن لزوم التعارض بين دليل وجوب ذي المقدّمة ودليل حرمة المقدّمة إذا كان وجوب ذي المقدّمة مستلزماً لوجوب المقدّمة، وهذه الثمرة - كما ترى - يكفي فيها مجرّد سراية الشوق والحبّ إلى المقدّمة، فإنّه يلزم من ذلك كون مصبّ الحبّ والبغض شيئاً واحداً، وهو مستحيل، وموجب للتعارض، ولا فرق في ذلك بين فرض القول بجعل الوجوب وإنشائه للمقدّمة وعدمه.

هذا ما ينبغي أن يقال في المقام.

وقد يستدلّ على وجوب المقدّمة بوجه أخرى:

الوجه الأوّل: أن تدعى صغرياً الملازمة في باب الإرادات التكوينيّة، ويدعى كبرويّاً: أنّ ما يصدق في الإرادات التكوينيّة يصدق ما يوازيه في الإرادات التشريعيّة.

وتوضّح الصغرى في المقام بأحد بيانين:

البيان الأوّل: أنّنا نرى: أنّ من يشقّاق إلى شيء ويريده بالإرادة التكوينيّة،

يشتاق إلى مقدّمته أيضاً، ببرهان: أنّه يأتي بالمقدّمة، فإنّ إتيانه بالمقدّمة برهان إتيّ على اشتياقه إليها، وحيث إنّنا لا نملك هذا البرهان الإتيّ في الإرادات التشريعيّة، ولهذا اضطررنا إلى التمسك بكبرى: أنّ ما يصدق في الإرادات التكوينيّة يصدق في الإرادات التشريعيّة، فكما أنّ الشوق التكوينيّ إلى شيء وإرادته يستلزم الشوق التكوينيّ إلى مقدّمته، كذلك الشوق التشريعيّ إلى شيء وإرادته يستلزم الشوق التشريعيّ إلى مقدّمته.

إلا أنّ هذا البيان يمكن النقاش فيه - إن سلّمت الكبرى - بأنّ من يشكّك في الملازمة بين الشوق إلى ذي المقدّمة والشوق إلى المقدّمة في الإرادة التشريعيّة، ولا يحسّ بوجدانه بهذه الملازمة، يمكنه أن يشكّك في ذلك في الإرادة التكوينيّة أيضاً، ويؤيدي احتمال كون انبعاث المرید التكوينيّ لشيء إلى مقدّمته ناشئاً راساً من شوقه إلى ذي المقدّمة، لا من شوقه إلى المقدّمة.

البيان الثاني: أنّنا نرى: أنّ من يريد شيئاً بالإرادة التكوينيّة، يستلزم ذلك التصدي لحفظ المقدّمة، فكذلك الحال في الإرادة التشريعيّة، إلا أنّ حفظ المقدّمة في الإرادة التكوينيّة يكون من سنخها، أي: أنّه حفظ تكوينيّ، وحفظها في الإرادة التشريعيّة يكون من سنخها، أي: أنّه حفظ تشريعيّ، وذلك بأن يأمر العبد بالإتيان بها.

وهذا البيان لا يمكن دفعه بالنقاش في الصغرى؛ فإنّه من أوضح الواضحات أنّ من يريد شيئاً يأتي بمقدّمته، إلا أنّه يمكن النقاش فيه - إن سلّمت الكبرى - بأنّه وإن سلّم: أنّ من يريد شيئاً بالإرادة التشريعيّة يحفظ مقدّمته تشريعاً، لكن لم يثبت بذلك أنّ طريقة حفظه للمقدّمة عبارة عن الأمر بها، بل لعلّه يحفظها بنفس الأمر بذي المقدّمة الذي يسبّب حكم العقل بوجوب الإتيان بالمقدّمة، فحكم العقل بضرورة الإتيان بالمقدّمة وليد لفعل المولى بما هو مولى، وهو كاف في حفظ

المقدّمة، فلعَلّ المولى اكتفى بذلك، بل إنّ أمر المولى بالمقدّمة ليس له أيّ دخل في حفظ المقدّمة، على ما مضى: من أنّ الوجوب الغيريّ لا يستتبع ثواباً ولا عقاباً، ولا يتنجز على العبد، وليست له إطاعة ولا معصية.

الوجه الثاني: ما يقال: من أنّه إن لم تجب المقدّمة، لجاز تركها، وحينئذ فإن بقي الواجب على وجوبه، لزم التكليف بما لا يطاق، وإلّا خرج الواجب المطلق عن كونه واجباً مطلقاً.

وقد حاول صاحب الكفاية⁽¹⁾ إصلاح هذا الوجه بحمل جواز الترك على عدم المنع، وإلّا فمن الواضح عدم الملازمة بين عدم الوجوب والإباحة الشرعيّة، وبحمل لزوم التكليف بما لا يطاق عندئذ على لزوم ذلك إذا ترك المقدّمة، لا على لزومه بمجرد جواز ترك المقدّمة؛ بدهة: أنّ مجرد جواز ترك المقدّمة لا يسلب القدرة.

ثمّ أورد عليه بأنّه مع ترك المقدّمة يسقط الوجوب، لا بكونه مشروطاً بالإتيان بالمقدّمة، بل بالعصيان.

أقول: ويمكن تعديل الدليل بصياغة أخرى، وهي أن يقال: لو لم تجب المقدّمة، لجاز تركها، ومع جواز الترك: إن كان يترتب من تبعه الترك عقاب على العبد، كان ذلك خلف الجواز، وإن لم يكن يترتب عليه من تبعه الترك أيّ عقاب، كان معنى ذلك انقلاب الواجب المطلق إلى الواجب المشروط.

والجواب: أنّ الترك وإن كان يستتبع عقاباً، ولكن ليس هذا عقاباً على ذات ترك المقدّمة حتّى ينافي جوازه، بل عقاب على ما استتبعه الترك من ترك ذي

(1) راجع الكفاية، ج 1، ص 201 بحسب الطبعة المشتملة في الحواشي على تعليقات المشكينيّ

□. وأصل الوجه منسوب في الكفاية إلى أبي الحسن البصريّ.

المقدّمة، وهذا لا ينافي جوازه. نعم، ينافي ظاهر تصريح المولى بالجواز، حيث إنّ ظاهر ذلك عرفاً هو: أنّ الترك لا يستتبع عقاباً ولو بلوازمه، إلاّ أنّ كلامنا ليس في فرضيّة تصريح المولى بالجواز، والظهور العرفيّ لهذا التصريح.

الوجه الثالث: أنّ صدور الأوامر العرفيّة أو الشرعيّة أحياناً بالمقدّمة دليل على المقصود، فإنّ تلك الأوامر ليس لها إلاّ الملاك الغيريّ، أعني: ملاك توقّف المطلوب النفسيّ عليه، فإنّ تمّ ذلك ملاكاً لوجوب المقدّمة، تمّ في كلّ الموارد؛ لأنّ الملازمة لا تتبعّض، وإن لم يتمّ، لم يصحّ الأمر في تلك الموارد.

ويرد عليه: أنّ تلك الأوامر يمكن حملها على الإرشاد إلى المقدّميّة والشرطيّة، فإن أريد التمسك بظهور الأمر في كونه تكليفاً وإيجاباً، لا إرشاداً إلى المقدّميّة والشرطيّة، فيصبح الدليل دليلاً تعديّياً لا وجدانيّاً، ورد عليه إنكار هذا الظهور في الأوامر الواردة في المقدّمات والشرائط، بل ظاهرها أنّها لتحقيق الواجب النفسيّ وتحصيله، لا للتكليف المستقلّ بالمقدّمة والشرط.

على أنّنا نقول: من الذي يتمسك بهذا الظهور؟! هل هو الذي يجد في وجدانه حبّ المقدّمة عندما يحبّ ذا المقدّمة، أو الذي لا يجد في وجدانه ذلك؟!!

أمّا الأوّل، فهو يعرف بالقطع واليقين وجوب المقدّمة مطلقاً؛ لأنّ المفروض: أنّ الملازمة لا تتبعّض، ولا تختلف من شخص إلى شخص، أو من مورد إلى مورد. وأمّا الثاني فهو يعرف بالقطع واليقين عدم وجوب المقدّمة مطلقاً؛ لأنّ المفروض: أنّ الملازمة لا تتبعّض، وأمّا لو فرضنا تطرّق احتمال التبعّض من شخص إلى شخص، ومورد إلى مورد، فهذا الدليل ينهار من أساسه؛ إذ لا يكون حينئذ وروود الأوامر العرفيّة، أو الشرعيّة في بعض الموارد دليلاً على وجوب المقدّمة مطلقاً.

نعم، على فرض الشكّ في الوجدانات قد يتمّ الاستدلال بهذا الوجه.

فالصحيح في تحقيق المطلب هو ما مضى منّا.

ردّ تفصيلين ذكرًا في الكفاية:

بقي الكلام في تفصيلين ذكرًا في الكفاية مع ردهما.

الأول: التفصيل بين الشرط الشرعيّ وغيره، بدعوى: أنّ الشرط الشرعيّ يفرض سابقاً وجوب الشرط؛ لأنّه إنّما انتزع عنوان الشرطيّة له من أمر المولى به، وإلاّ فهو بذاته ليس شرطاً ومقدّمةً، وهذا بخلاف الشروط والمقدّمات العقليّة والتكوينيّة.

وقد أجاب على ذلك صاحب الكفاية وغيره بأنّ الشرطيّة ليست منتزعة من الوجوب الغيريّ، وإنّما الوجوب الغيريّ يكون في طول الشرطيّة والمقدّميّة، وإنّما تنتزع الشرطيّة من الأمر بالعمل المقيدّ بذلك الشرط، وتلك الشرطيّة في حقيقتها شرطيّة عقليّة وتكوينيّة، حيث إنّ حصول المقيدّ متوقّف عقلاً وتكويناً على تحقّق القيد⁽¹⁾.

الثاني: التفصيل بين السبب التوليديّ وغيره، بتقريب: أنّ متعلّق الأمر يجب أن يكون مقدوراً، ففي غير السبب التوليديّ يكون المسبّب بنفسه مقدوراً؛ إذ بعد الإتيان بسبب يكون بإمكان العبد أن يأتي بالمسبّب، وبإمكانه أن لا يأتي به، ولكن في فرض السبب التوليديّ لا يدخل تحت القدرة إلّا نفس السبب، وأمّا المسبّب فيترتب قهراً، إذن فالتكليف متعلّق بالسبب⁽²⁾.

وهذا في واقعه ليس تفصيلاً في الوجوب الغيريّ، وإنّما يكون مرجعه إلى دعوى تعلّق الوجوب النفسيّ في باب الأسباب التوليديّة بنفس السبب دون المسبّب؛ لعدم القدرة على المسبّب.

(1) راجع الكفاية، ج 1، ص 203 بحسب الطبعة الماضية.

(2) المصدر السابق، ص 202.

ويرد عليه: ما ذكره صاحب الكفاية وغيره: من أنّ القدرة على المسبّب التوليديّ حاصلة بواسطة السبب، فإنّ القدرة المشروطة عقلاً في التكليف ليست عبارة عن كون الشيء عملاً لنفس القوى الجسميّة، أو النفسيّة مباشرة حتّى يقال: إنّ المسبّب التوليديّ كاحتراق الورقة بالنار ليس عملاً لتلك القوى، وإّما عمل تلك القوى هو الإلقاء في النار، وإّما هي عبارة عن أن لا يكون الفعل بنحو يوجب التكليف به الضيق على المكلف وإحراجه. وبتعبير آخر: أن يكون الفعل بنحو: إن شاء المكلف تحقّق، وإن لم يشأ، لم يتحقّق، وهذا صادق في المسبّب التوليديّ الذي يكون سببه تحت القدرة⁽¹⁾.

هذا تمام الكلام في مقدّمة الواجب، ومنه يظهر الكلام في مقدّمة المستحبّ.

(1) المصدر السابق، ص 203.

مقدّمة الحرام

وأما مقدّمة الحرام، فحيث إنّ المطلوب في الحرام هو الترك، والترك ليس موقوفاً على ترك كلّ المقدّمات، فلم يجب كلّ التروك، ولم تحرم كلّ المقدّمات، بينما كان المطلوب في الواجب هو الفعل الموقوف على تمام المقدّمات، ولذا وجب تمام المقدّمات، إذن فماذا يحرم من مقدّمات الحرام؟

تفصيل ذلك: أنّ مقدّمات الحرام: تارةً يفرض: أنّ إحداها بينها هي التي تقع الجزء الأخير من العلة، أي: لا بدّ أن تقع في نهاية سلسلة المقدّمات، وأخرى يفرض: أنّ تلك المقدّمات في عرض واحد، فكما يمكن أن تتقدّم هذه وتتأخّر تلك، كذلك يمكن العكس.

ففي القسم الأوّل يحرم الجزء الأخير من العلة، ويجب تركه؛ إذ بتركه يُترك الحرام، ومع تركه لا حاجة إلى ترك الباقي، وترك الباقي من دون ترك هذا الجزء غير معقول، ومن هذا القسم كلّ الأفعال الداخلة تحت الإرادة المباشرة، فإنّ إرادتها بمنزلة الجزء الأخير من العلة، فهي التي تحرم دون سائر المقدّمات، ففي كلّ الأفعال الداخلة تحت الإرادة مباشرة لا يحرم شيء من مقدّماتها غير الإرادة حرمة غيريّة.

نعم، قد يقال فقهيّاً بحرمة الإتيان بمقدّمة من مقدّمات الحرام بقصد التوصل إلى الحرام، إلّا أنّ هذه حرمة نفسية مرتبطة بمسألة حرمة التجري وعدمها، وليست حرمة غيريّة.

كما قد يقال أيضاً بحرمة مقدّمة الحرام على من يعلم أنّه لو أتى بها، فبعد ذلك سوف ينهار أمام إغراء الحرام، ويرتكب الحرام اختياراً، وهذه أيضاً حرمة نفسيّة⁽¹⁾، قد يدلّ عليها قوله تعالى: (قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا)⁽²⁾، فإنّ الوقاية ليس معناها عرفاً مجرداً عدم الإلقاء المباشر فيما يوجب استحقاق النار، بل معناها التحرّز عن كلّ ما يعلم أو يحتمل انتهاؤه - ولو بالاختيار - إلى ما يوجب استحقاق النار.

وعلى أيّ حال، فإن ثبتت هذه الحرمة، فليست هي الحرمة الغيريّة المبحوث عنها في المقام، وإنّما هي حرمة نفسيّة.

وفي القسم الثاني يحرم مجموع المقدّمات، أي: يجب ترك أحدها على سبيل التخيير، فإذا أتى بكلّ المقدّمات ما عدا واحدة، وجب تركها من باب تعيّن أحد أفراد التخيير بعد تعدّد باقي الأفراد.

هذا حال مقدّمة الحرام، وتلحق بها مقدّمة المكروه، كما تلحق مقدّمة المستحبّ بمقدّمة الواجب.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

1)

(يمكن تخريج هذه الحرمة النفسيّة على أساس حرمة التجرّي كما في المسألة السابقة، كما يمكن تخريجها على أساس آية: (قُوا أَنْفُسَكُمْ)، إلاّ أنّه يقوى في النظر كون الأمر في الآية بوقاية النفس إرشادياً بحتاً.

(2) السورة 66، التحريم، الآية: 6.