

الخط الفرس
بطلب الأصول المظفر

الجزء الثالث

الملازمة العقلية
(إلى نهاية بحث الضد)

تأليف
خالد البغدادي



الخط الفرس
بمطالبي أصول المظفر

موبایل: ۰۷۷۰۶۹۳۲۵۷۶

الخط الفرس
بمطالبي أصول المظفر

الجزء الثالث

الملازمة العقلية
(إلى نهايتها بحث الضد)

تأليف
خالد البغدادي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله والحمد حقّه كما يستحقّه حمداً كثيراً، وصلى الله على
خير خلقه أجمعين محمّد وآله الطيّبين الطاهرين.. وبعد:
إلهي إن شكرتك، فشكري إياك يفتقر إلى شكر، فلا طاقة لي
بتحصيل شكرك، فأنت المَنَّان - حقّاً - سبحانه ما أضيق الطرق على
مَن لم تكن دليله، وما أوضح الحقّ عند مَن هديته سبيله، فكما غدّيتنا
بلطفك وربّيتنا بصنعك، تمّم علينا سوابغ نعمك، ولا تحرمنا من سوابق
كرمك، فأنت المرجو ولا مرجو سواك.

خالد البغدادي





... ..
... ..
... ..

... ..
... ..
... ..
... ..

... ..
... ..
... ..



المقصد الثاني:

الملازمات العقلية

الملازمات العقلية

تمهيد

قوله رحمه الله: من الأدلة على الحكم الشرعي عند الأصوليين الإمامية

«العقل»... إلخ.

أقول: لم يفرد المتقدمون من الأصوليين باباً خاصاً لبحث الملازمات العقلية؛ لذا تجددهم يبحثون - مثلاً - مسألة مقدمة الواجب في مباحث الألفاظ، مع أنها مسألة عقلية لا دخل لها بباب الألفاظ^(١)، وقد أرتأى الشيخ المصنف رحمه الله، وبحسب منهجيه في تقسيم أبحاث علم الأصول - المشار إليها سابقاً وتبعاً لاستاذة المحقق الأصفهاني رحمه الله - توزيع مسائل علم الأصول على مقاصد وأبواب، وإدخال كل مسألة في مقصدها وبابها، والتي منها هذه المباحث العقلية التي أفرد لها مقصداً خاصاً أسماه: الملازمات العقلية.

وفي هذا التمهيد الذي قدّمه المصنف رحمه الله أمام هذه المباحث تعرّض بالإشارة

(١) انظر الاعتراض الذي أبداه المحقق الأصفهاني رحمه الله على منهج القدماء في تقسيمهم لأبحاث علم

الأصول، في الجزء الأول من شرحنا هذا، ص ٥٧.

إلى أمرين يرتبطان بالمباحث المذكورة، هما:

الأول: أن العقل هو أحد الأدلة الأربعة.

الثاني: البحث هنا صفروي وكبروي، كما هو الشأن في مباحث الألفاظ. أما الأمر الأول وهو كون العقل أحد الأدلة الأربعة، فقد اتفقت كلمة الإمامية - إلا القليل منهم^(١) - على حجية العقل في مجال استنباط الحكم الشرعي، وأن أدلة الأحكام أربعة، هي: الكتاب والسنة والإجماع والعقل^(٢). والمراد بالدليل العقلي في المصطلح الأصولي هو كل حكم عقلي يستنبط منه حكم شرعي، سواء حكم به العقل استقلالاً من دون ترتبه على حكم الشرع^(٣)، أم كان حكم العقل به مترتباً على ثبوت حكم آخر ولو من جهة الشرع ثم يترتب على ذلك الحكم العقلي حكم شرعي آخر^(٤). ويمكن التمثيل لذلك بالمثال التالي، وهو يشتمل على مقدمتين:

الصفري: الظلم يقبح فعله عقلاً^(٥).

الكبرى: كل ما يقبح فعله عقلاً يقبح فعله شرعاً^(٦).

يتبع: الظلم يقبح فعله شرعاً.

(١) ستأتي الإشارة إلى هذا الخلاف بعد قليل.

(٢) أقول: يحسن الطالب هنا مراجعة ما أفاده المصنف رحمه الله في أول الباب الرابع من المقصد الثالث،

فقد أجاد رحمه الله في سرده التاريخي حول دخول «العقل» ضمن الأدلة الأربعة عند الإمامية.

(٣) وهو ما يصطلح عليه بالمستقلات العقلية كما سيأتي الكلام عنه.

(٤) وهو ما يصطلح عليه بغير المستقلات العقلية، كما سيأتي الحديث عنه أيضاً.

(٥) وهذه قضية عقلية صرفة تعدّ من المشهورات التي تطابقت عليها آراء العقلاء.

(٦) وهذه أيضاً قضية عقلية يأتي الاستدلال عليها عند الحديث عن ثبوت الملازمة بين حكم العقل وحكم

وهكذا تجد أننا - وبواسطة هاتين المقدمتين العقليتين - استطعنا استنباط حكم شرعي وهو قبح فعل الظلم شرعاً.
وتجدر الملاحظة هنا بأنه يوجد هاهنا نزاعان في حجّة الدليل العقلي ينبغي عدم الخلط بينهما:

الأول: النزاع بين الإمامية وغيرهم، وهو نزاع في الدليل العقلي الظني المبني على الظن كالرأي، والقياس، والاستحسان، وسدّ الذرائع، والمصالح المرسلة وغيرها من الأدلة العقلية الظنية التي بنى جمهور علماء المسلمين - غير الإمامية - على العمل بها، وأجمع علماء الإمامية - تبعاً لأئمتهم عليهم السلام - على عدم جواز التعويل عليها في أنفسها^(١).

الثاني: هو نزاع بين علماء الإمامية أنفسهم، في جواز استنباط الأحكام الشرعية من الدليل العقلي، حتى ولو كان قطعياً.

وقد ذهب المشهور من علمائنا إلى حجّة الدليل العقلي القطعي في استنباط الحكم الشرعي، وذهب جملة منهم - وهم الأخباريون - إلى عدم حجّيته وعدم جواز التعويل عليه في ذلك، والنزاع الثاني هو محلّ الكلام^(٢).

فإذا عرفت هذا فاعلم: أنّ المراد من المدركات العقلية التي يرى أصوليو الإمامية أنّ لها الدليّة على الحكم الشرعي هي خصوص المدركات العقلية القطعية، وأمّا الظنية فهي خارجة عن مقصودهم.

وما توهمه البعض - وهم الأخباريون - من نسبة القول بحجّة الظنون العقلية إلى أصوليي الإمامية فهو ناشيء عن الغفلة عمّا هو مبنى الأصوليين في الدليل

(١) وسيأتي التعرض إلى هذا المطلب في المقصد الثالث من مباحث الحجّة.

(٢) انظر: بحوث في علم الأصول - قرارات الشهيد الصدر للهاشمي - ٤: ٤١٩.

العقلي.. وسيأتي من المصنّف رحمه الله الرد على هذه النسبة ودحضها في المقصد الثالث من مقاصد الكتاب في الباب الرابع عند الحديث عن حجّة الدليل العقلي^(١). وأما الأمر الثاني فكما أننا بحثنا في مباحث الألفاظ صغروباً عن تحديد دلالات الدليل الشرعي، وأثبتنا - على سبيل المثال - أن هناك ظهوراً لصيغة الأمر في الوجوب، وأشرنا إلى أنه يوجد بحث كبروي حول حجّة هذا الظهور يأتي التعرض له في مباحث الحجّة، فكذلك الحال - هنا - في الدليل العقلي، فإن الكلام فيه يقع ضمن مقامين:

الأول: في إثبات القضايا العقلية، وهو بحث صغروي، نتكلم فيه عن المدركات العقلية، بمعنى أن للعقل قابلية إدراك بعض القضايا.

الثاني: في حجّة الدليل العقلي، وهو بحث كبروي نتحدث فيه عن حجّة ما أدركه العقل.

وبهذا اللحاظ يوجد عندنا - هاهنا - مسألتان: الأولى تتعلق بحجّة حكم العقل، وهي: أن العقل لو حكم على شيء بأنه حسن شرعاً أو أنه قبيح شرعاً هل يثبت بهذا الحكم العقلي حكم الشرع؟
أو قل: هل الحكم المذكور للعقل هو حجّة أو لا؟

(١) وعلى سبيل العجالة نذكر هنا من تصريحاته في هذا الجانب قوله رحمه الله: «الذي يصلح أن يكون مراداً من الدليل العقلي المقابل للكتاب والسنة هو: كل حكم للعقل يوجب القطع بالحكم الشرعي... وهذا أمر طبعي؛ لأنه إذا كان الدليل العقلي مقابلاً للكتاب والسنة فلا بدّ إلّا يعتبر حجّة إلّا إذا كان موجباً للقطع الذي هو حجّة بذاته، فلذلك لا يصح أن يكون شاملاً للظنون وما لا يصلح للقطع بالحكم من المقدمات العقلية». انظر تنمة الكلام في: المقصد الثالث: الباب الرابع: (الدليل العقلي).

وهذا البحث يبحث الأصوليون - عادة - في مقامين:

الأول: حجّة حكم العقل بما أنّه من مصاديق القطع، وهو ما بسط الأصوليون الكلام فيه عند حديثهم عن حجّة القطع مطلقاً - أي: سواء كان مصدره العقل أم غيره - .

الثاني: في مقام كشف العقل عن حكم الشرع، وهو ما يرجع الكلام فيه إلى وجود الملازمة بين حكمي العقل والشرع وعدمه. وهو البحث الذي تناوله جملة من الأصوليين - ومنهم الشيخ المصنّف رحمته الله - تحت مسمّى: الملازمات العقلية. وسيأتي الحديث - إن شاء الله تعالى - عن حجّة الدليل العقلي في محله من مباحث الحجّة في المقصد الثالث.

أمّا المسألة الثانية، وهي التي تتعلق بالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، والتي حاصلها: أنّه إذا استقلّ العقل بإدراك حُسن فعل بما هو فعل أو استقلّ بإدراك قبحه، فهل يدرك مع ذلك أنّ هذا الفعل كذلك عند الشارع؟

أو قل بعبارة ثانية: إدراك العقل لحسن شيء أو قبحه هل يلزم منه عقلاً حكم الشارع على طبق ما أدركه العقل أو لا؟

وهذه المسألة هي محلّ الكلام في هذا المقصد - الثاني - من مقاصد الكتاب، والتي تسمّى بمسألة الملازمة، والتي يدور البحث فيها حول وجود ملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، بحيث يكون:

- كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع.

- وكلّ ما حكم به الشرع حكم به العقل.

ثمّ، أنّه يوجد في المقام كلام بأنّ دعوى الملازمة هذه هل هي ممّا يختصّ بباب المستقلات العقلية - كما عليه البعض ومنهم الشيخ المصنّف رحمته الله - ، أو أنّ محلّ النزاع يشمل - أيضاً - كلّ ما يدركه العقل من مصالح الأفعال ومفاسدها -

كما هو المستظهر من كلمات الشيخ صاحب الفصول رحمته ؟
قولان في المسألة.

فالذي عليه الشيخ النائيني رحمته وجملة من الأعلام أنَّ مورد قاعدة الملازمة هذه هو الملازمة بين المدركات العقلية العملية (المستقلات العقلية) وبين حكم الشرع. إلَّا أنَّ المستظهر من بعض كلمات الشيخ صاحب الفصول رحمته - المنكر للملازمة - أنَّ محلَّ النزاع أوسع من ذلك وأنه يشمل حالات إدراك العقل للمصالح والمفاسد.

بمعنى أنه يدخل في محلَّ النزاع: أنَّ إدراك العقل لاشتغال شيء على مصلحة أو مفسدة هل يلزم منه عقلاً ثبوت الحكم الشرعي على طبق ما أدركه العقل أو لا؟ وسيأتي تفصيل هذا المعنى في محله إن شاء الله تعالى.

المدركات العقلية التي هي محلُّ البحث في علم الأصول:

وفي ختام هذا التمهيد لا بأس بالإشارة إلى المدركات العقلية التي هي محلُّ البحث في علم الأصول، والتي يمكن أن نستفيد منها إثبات حكم شرعي أو نفيه، فنقول:

إنَّ المدركات العقلية التي هي محلُّ الكلام هي خصوص المدركات الواقعة في رتبة الكتاب والسنة الشريفة، والتي لها نفس الدور الثابت لهما، أي دور الدليلية والكاشفية عن الحكم الشرعي، دون المدركات العقلية التي تثبت بها حجية الكتاب والسنة الشريفة، فإنَّ ثبوت الحجية للكتاب والسنة الشريفة لا يمكن أن يتم بواسطة نفس الكتاب والسنة وإلَّا لزم الدور المحال، بل يشبان بالدلالة العقلية القطعية، ومثل الدلالة المذكورة التي تثبت من خلالها حجية الكتاب والسنة ليست محللاً للبحث والنزاع بين الأصوليين.

فهذا النحو من المدركات العقلية خارج عن محل النزاع في المقام. وكذلك - يخرج عن محل الكلام - المدركات العقلية الواقعة في رتبة معلومات الأحكام الشرعية، وذلك كما في إدراك العقل لحسن الطاعة وقبح المعصية.

فإن مثل الإدراك المذكور مترتب على وجود أوامر للمولى، فالعقل لا يحكم بحسن الطاعة وقبح المعصية لو لم تكن هناك أوامر للمولى جلّ وعلا، فمثل هذه المدركات يكون الحكم الشرعي بمثابة العلة لوجودها، فلولا تقرر الحكم الشرعي في رتبة سابقة لما كان لذلك الإدراك وجوداً^(١).

فهذان النحوان من المدركات العقلية خارجان عن محل الكلام في المقام، ويبقى البحث هو في خصوص المدركات العقلية الواقعة في رتبة الكتاب والسنة، والتي يمكن أن يستنبط منها حكم شرعي.. فلاحظ هذا المعنى جيداً لأنه سينفعنا في تحرير محل النزاع في أكثر من مورد من مباحث هذا المقصد.



(١) انظر: بحوث في علم الأصول - تقارير بحث الشهيد الصدر للهاشمي - ٤: ١٢٠.

أقسام الدليل العقلي

قوله ﷺ: إنَّ الدليل العقلي _ أو فقل: ما يحكم به العقل الذي يثبت به

الحكم الشرعي _ ينقسم إلى قسمين... إلخ.

أقول: القضايا العقلية التي يدركها العقل والتي يمكن أن تكون دليلاً على

الحكم الشرعي تنقسم إلى قسمين:

الأول: قضايا عقلية مستقلة يطلق عليها اسم: المستقلات العقلية.

الثاني: قضايا عقلية غير مستقلة يطلق عليها اسم: غير المستقلات العقلية.

والمراد بالقضايا العقلية المستقلة: هي القضايا التي تكون دليلاً على الحكم

الشرعي ويستتبط منها الحكم بلا حاجة إلى قضية شرعية.

ومثال ذلك: القضية القائلة بأنَّ كلَّ ما حكم العقل بحسنه حكم الشرع

بوجوبه، والتي مصداقها: العدل.

وهذه القضية يمكن صياغتها _ وفق القياس المنطقي _ بالشكل التالي:

الصغرى: العدل يحسن فعله عقلاً.

الكبرى: كلَّ ما يحسن فعله عقلاً يحسن فعله شرعاً.

وهاتان المقدمتان عقليتان معاً. أمّا الأولى فمستفادة من حكم العقل العملي بحسن

العدل، والثانية مستفادة من حكم العقل بالملازمة بين حكمه وحكم الشرع، وهي

مقدمة عقلية نظرية. وسيأتي الكلام حول إثبات هاتين القضيتين ضمن المباحث

القادمة.

ينتج: العدل يحسن فعله شرعاً.

فكما تلاحظ أنّ مثل هذه النتيجة التي انتهينا إليها في هذه القضية العقلية لاستنباط وجوب العدل شرعاً لم تتوقف على إثبات قضية شرعية في مرحلة سابقة، ولذلك تسمى مثل هذه القضايا بـ المستقلات العقلية.

مثال آخر: يمكننا وبنفس الشكل المنطقي المتقدم صياغة قضية أخرى للمستقلات العقلية، وفي حكم آخر للعقل بأن نقول: كلّ ما حكم العقل بقبحه حكم الشرع بحرمة. وهذه الموجبة الكلية مصداقها: الظلم، فنقول:

الصغرى: الظلم يقبح فعله عقلاً.

الكبرى: كلّ ما يقبح فعله عقلاً يقبح فعله شرعاً.

النتيجة: الظلم يقبح فعله شرعاً.

فمثل هذه القضية _ أي: قبح الظلم _، هي من المستقلات العقلية المدركة بالعقل العملي^(١)، والتي يمكن أن يتوصل بها للوصول إلى حكم شرعي وهو حرمة ضرب اليتيم تشفياً _ مثلاً _، إلّا أنّ هذه الحرمة الشرعية لا تثبت بمجرد إدراك العقل بكون ضرب اليتيم تشفياً ظلماً بل لا بدّ من انضمام مقدّمة عقلية نظرية، وهي الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع _ وهي كبرى القياس _ فمع تمامية هذه

(١) المراد من العقل العملي هو المُدرك لما ينبغي فعله أو ما ينبغي تركه كإدراك العقل لحسن العدل وأنه ينبغي فعله، أو قبح الظلم وأنه ينبغي تركه.. وأمّا العقل النظري فهو المُدرك لما ينبغي العلم به، أي إدراك ممّا ليس له تأثير في مقام العمل كقولنا: الكل أعظم من الجزء، فإن إدراك مثل هذا المعنى لا علاقة له بلزوم فعل شيء أو تركه.. وسيأتي تفصيل ذلك في محله إن شاء الله تعالى.

القضية تثبت الحرمة الشرعية لضرب اليتيم تشفياً وإلا لم يكن من الممكن إثبات الحرمة الشرعية بالقضية الأولى وحدها، فلاحظ ذلك.

إذن، المستقلات العقلية هي تلك القضايا العقلية التي تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي دون الحاجة إلى أن تنضم إليها مقدمة شرعية، فالاستقلالية إنما هي بلحاظ المقدمات الشرعية، وذلك في مقابل غير المستقلات العقلية التي يكون استفادة الحكم الشرعي منها منوطاً بإنضمامها إلى مقدمة شرعية في مرحلة سابقة.

القضايا العقلية غير المستقلة،

وأما القضايا العقلية غير المستقلة فيقصد بها: تلك القضايا التي تحتاج إلى قضية شرعية مسبقة ليتم دلالتها على الحكم الشرعي، من قبيل القضية القائلة: إنَّ وجوب شيء يستلزم وجوب مقدمته؛ فإنَّ دلالتها على وجوب الوضوء _ الذي هو مقدمة للصلاة _ متوقف على إثبات قضية شرعية مسبقة وهي وجوب الصلاة، وما لم يتم ذلك لا يمكن استفادة وجوب الوضوء منها.

وهذه القضية يمكن صياغتها _ منطقياً _ بالشكل التالي:

الصغرى: الوضوء مقدمة للواجب (الصلاة).

الكبرى: كل مقدمة واجب يلزم من وجوب ذيلها وجوبها شرعاً.

يتج: الوضوء واجب شرعاً.

فالمراد من: غير المستقلات العقلية، هي القضايا التي لا يستقلَّ العقل بها لوحده في الوصول إلى النتيجة، بل يستعين بحكم شرعي في إحدى مقدمتي القياس، وسيأتي _ إن شاء الله تعالى _ في الباب الثاني من هذا المقصد بيان

الموارد الداخلة تحت هذا العنوان، أعني باب: غير المستقلات العقلية.
قوله ﷺ: «فيتعين أن تكون العلة للعلم بالحكم الشرعي هي خصوص
القياس باصطلاح المناطقة».

أقول: الاستنباط _ في واقعه _ هو عملية قياس منطقي، فالطريقة القياسية _
المنطقية _ هي التي نستنتج _ من خلالها _ نتيجة خاصة من قانون عام، من قبيل
قولنا: «هذا مثلث، وكلّ مثلث له ثلاثة أضلاع، فهذا المثلث له ثلاثة أضلاع».
فإنّ هذا القول يشتمل على استنتاج عدد أضلاع هذا المثلث وأنها ثلاثة من
القانون العام القائل: «إنّ كلّ مثلث له ثلاثة أضلاع».

وهكذا الحال في العلاقات التي ندرسها في العالم التشريعي، فإنّها تشكل
قوانين عامة ويستنتج الفقيه منها نتائج خاصة بطريقة قياسية، فهو يقول مثلاً:
«الصلاة في المكان المغمصوب حرام، وكلّ حرام لا يمكن أن يكون
واجباً (لعلاقة التضاد القائمة بين الوجوب والحرمة)، فالصلاة في المكان
المغمصوب إذن لا يمكن أن تكون واجبة»، وهكذا.

لماذا سميت هذه المباحث بالملازمات العقلية

قوله رحمته: المراد بالملازمة العقلية هنا، هو حكم العقل بالملازمة بين حكم الشرع وبين أمر آخر، سواء كان حكماً عقلياً أو شرعياً... إلخ.

أقول: قبل بيان الوجه في تسمية هذه المباحث بالملازمات العقلية، نوطي القول ببيان المراد من كل من مفردتي التسمية: الملازمة.. والعقل.

أما الملازمة - بضم الميم وفتح الزاي - فهي من لازم، والمراد منها لغة: امتناع انفكاك الشيء عن الشيء^(١).

واصطلاحاً: كون الحكم مقتضياً للآخر، بمعنى أن الحكم لو وقع بحيث يقتضي وقوع حكم آخر اقتضاءً ضرورياً، كالدخان للنار في النهار والنار للدخان في الليل^(٢).

ويراد بها - هنا - الاستلزام وهو: استلزام قضية لقضية أخرى واقعاً وفي نفس الأمر على أن يكون المدرك لذلك الاستلزام هو العقل، وذلك في مقابل الاستلزمات التي يمكن إدراكها بواسطة الحس والتجربة^(٣).

هذا بالنسبة للملازمة، ومعناها لغة واصطلاحاً.

(١) معجم لغة الفقهاء - محمد قلعجي - ٤٥٧.

(٢) صحاح المعرقلين: مادة لزوم، بواسطة دروس في أصول فقه الإمامية ٢: ٣٥٢.

(٣) المصدر السابق.

وأما العقل فأصله في اللغة بمعنى المنع والحجر والحبس^(١)، يقال: عقل البعير، إذا شدّه لمنعه من الحركة، ولدى الإنسان قوة تسمى بالعقل، وهي التي تصونه من الجهل وتحميه من الانزلاق فكراً وعملاً، ولهذا قال رسول الله ﷺ: (العقل عقال من الجهل)^(٢).

قال ابن فارس: «العين والقاف واللام أصل واحد منقاس مضطرد يدلّ عظمه على حبة في الشيء أو ما يقارب الحبة، ومن ذلك العقل وهو الحابس عن ذميم القول والفعل»^(٣).

وفي الاصطلاح يختلف تعريف العقل من علم إلى آخر، بل قد تتعدد إطلاقاته في العلم الواحد^(٤)، ويراد به - هنا - القوة الذهنية التي تدرك الإستلزام المذكور وبالبداهة، أي من دون إعمال فكر^(٥).

وبهذا اللحاظ يمكن أن يقال: إنه متى ما أدرك الإنسان أنّ هذا الفعل واجب عليه، وهذا الفعل لا يمكن تحقيقه إلّا بالإتيان بمقدّمته، فهو يدرك بالبداهة استلزام تحقيق هذا الفعل بالإتيان بمقدّمته التي توقّف عليها.

فلو قال الطبيب للمريض مثلاً: استعمل هذا الدواء المكتوب في هذه الوصفة لمدة

(١) انظر: لسان العرب ١١: ٤٥٨، وتاج العروس ١٥: ٥٠٤.

(٢) تحف العقول - ابن شعبة الحراني - ١٥.

(٣) معجم مقاييس اللغة - لابن فارس - ٦٧٢.

(٤) كما في الفلسفة - مثلاً - فهو يطلق على نفس القوة الإدراكية تارة، وأخرى على الإدراكات الحاصلة منها، الأعم من كونها كليّة أو جزئية، وثالثة على الإدراك الكلي فقط، ورابعة على ما هو بديهي منها. انظر: الحكمة المتعالية - صدر المتألهين - ٤: ١٨، الفصل الرابع والعشرون، تفسير معاني العقل.

(٥) دروس في أصول فقه الإمامية ٢: ٣٥٢.

اسبوع، فَإِنَّ الْمَرِيضَ يَدْرِكُ أَنَّ عَلَيْهِ أَنْ يَذْهَبَ إِلَى الصِّيدَلِيَّةِ لِأَخْذِ الدَّوَاءِ مِنْهَا وَإِنْ لَمْ يَأْمُرْهُ الطَّيِّبُ بِذَلِكَ.

هَذَا فِي الْعُرْفِ الْأَجْتِمَاعِيِّ، وَفِي عِلْمِ الْأَصُولِ يُرَادُ بِالْمَلَاظِمَةِ: حُكْمُ الْعَقْلِ بِالْمَلَاظِمَةِ بَيْنَ حُكْمِ الشَّرْعِ وَبَيْنَ أَمْرٍ آخَرَ، سَوَاءٌ كَانَ - أَيْ ذَلِكَ الْأَمْرُ الْآخَرُ - حُكْمًا عَقْلِيًّا أَوْ شَرْعِيًّا أَوْ غَيْرَ ذَلِكَ.. وَقَدْ مَثَّلْنَا - سَابِقًا - لِهَذَا الْمَطْلَبِ بِمَثَالَيْنِ، أَحَدُهُمَا لِلْمُسْتَقْلَاتِ الْعَقْلِيَّةِ، وَالْآخَرُ لِغَيْرِ الْمُسْتَقْلَاتِ الْعَقْلِيَّةِ، وَذَلِكَ وَفْقَ قِيَاسِ مُنْطَقِي مُتَجٍّ لِلْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ، فَرَاغَهُمَا.

الوجه في تسمية هذه المباحث بـ: الملازمات العقلية؛

وإِدْخَالُ هَذَيْنِ الْقَسْمَيْنِ: الْمُسْتَقْلَاتِ الْعَقْلِيَّةِ، وَغَيْرِ الْمُسْتَقْلَاتِ الْعَقْلِيَّةِ تَحْتَ مَسْمًى: الْمَلَاظِمَاتِ الْعَقْلِيَّةِ، إِنَّمَا هُوَ لِأَجْلِ كِبَرِ الْقِيَاسِ الَّتِي مَضْمُونُهَا الْمَلَاظِمَةُ بَيْنَ حُكْمِ الْعَقْلِ وَحُكْمِ الشَّرْعِ، فَإِنَّا فِي مِثَالِ الْمُسْتَقْلَاتِ الْعَقْلِيَّةِ الْمُتَقَدِّمِ اسْتَعْنَا - لِأَجْلِ الْوُصُولِ إِلَى الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ - بِكِبَرِ مَفَادِهَا: كُلِّ مَا يَحْسُنُ فَعْلُهُ عَقْلًا يَحْسُنُ فَعْلُهُ شَرْعًا.

وَفِي مِثَالِ غَيْرِ الْمُسْتَقْلَاتِ الْعَقْلِيَّةِ اسْتَعْنَا بِكِبَرِ مَفَادِهَا: كُلِّ مُقَدِّمَةٍ وَاجِبَةٍ يُلْزَمُ مِنْ وَجُوبِ ذِيهَا وَجُوبُهَا شَرْعًا.

وَكِلَا الْقَضِيَّتَيْنِ هُمَا مِنَ الْمَلَاظِمَاتِ الْعَقْلِيَّةِ، فَإِنَّ الْأُولَى تَعْنِي أَنَّ مَا يَدْرِكُهُ الْعَقْلُ لَا يَدْرِكُهُ الشَّرْعُ، أَيْ تَوْجُدُ هُنَاكَ مَلَاظِمَةٌ بَيْنَ حُكْمِ الْعَقْلِ وَحُكْمِ الشَّرْعِ.

وَالثَّانِيَةُ تَعْنِي: وَجُودَ مَلَاظِمَةٍ عَقْلِيَّةٍ بَيْنَ مَا يَثْبُتُ شَرْعًا فِي الْمَقَدِّمَةِ الْأُولَى (وَهُوَ وَجُوبُ ذِي الْمَقَدِّمَةِ شَرْعًا) وَبَيْنَ حُكْمِ شَرْعِيٍّ آخَرَ (وَهُوَ وَجُوبُ الْمَقَدِّمَةِ شَرْعًا).

قَوْلُ الْمُصَنِّفِ رحمته: «وَهَذِهِ الْمَلَاظِمَةُ مَأْخُودَةٌ مِنْ دَلِيلٍ عَقْلِيٍّ، فَهِيَ مَلَاظِمَةٌ

عقلية.

أقول: سيأتي منه رحمه الله بيان هذا المعنى في محله، وهو قوله: أنَّ العقل إذا حكم بحسن شيء أو قبحه - أي إذا تطابقت آراء العقلاء جميعاً بما هم عقلاء على حُسن شيء لما فيه من حفظ النظام وبقاء النوع، أو على قبحه لما فيه من الإخلال بذلك - فإنَّ الحكم هذا يكون بادئ رأي الجميع، فلا بدَّ أن يحكم الشارع بحكمهم، لأنَّه منهم بل رئيسهم، فهو بما هو عاقل - بل خالق العقل - كسائر العقلاء، لا بدَّ أن يحكم بما يحكمون، ولو فرضنا أنَّه لم يشاركهم في حكمهم، لما كان ذلك الحكم بادئ رأي الجميع، وهذا خلاف الفرض^(١).

قوله رحمه الله: «ولا ينبغي أن يتوهم الطالب أنَّ هذه الكبرى معناها حجّة العقل... إلخ».

أقول: لا ينبغي الخلط بين المقدمات المنتجة للحكم الشرعي في باب الملازمات العقلية، فإنَّ الاستلزمات العقلية ليس لها أن تنتج الحكم الشرعي إلّا بواسطة مقدمتين: إحداهما خارجية تستفاد إمّا من حكم العقل أو الشرع أو غيرهما، وأخرى داخلية مطوية.

فمثلاً استلزام وجوب الشيء لوجوب مقدّمته معناه إدراك العقل للعلة وأنَّ العلاقة بين الوجوب ومقدّماته علاقة العلة مع معلولها. وهذا يقتضي حتمية وجوب المقدّمة عند وجوب ذيلها، إلّا أنَّ هذا المقدار لا ينتج حكماً شرعياً بل أنَّ النتيجة منوطة بتوفّر مقدّمة خارجة عن هذا الاستلزام، وهذه المقدّمة هي ثبوت الوجوب

(١) وهذا الرأي منه رحمه الله في كون الحسن والقبح أمرين عقلانيين موافق لرأي مشهور الفلاسفة ورأي أستاذه المحقق الأصفهاني رحمه الله، ويوجد في المقام آراء أخرى يأتي التعرّض إليها في محلّها إن شاء الله تعالى.

للشيء، وعندها تترتب النتيجة الشرعية والتي هي وجوب مقدمات ذلك الواجب.
وبطبيعة الحال فإن هذه النتيجة الشرعية (وهي وجوب المقدمة شرعاً) منوطة
بتعامية مقدمة أخرى مطوية وهي حجة الدليل العقلي، فهذه المقدمة – في الواقع
– هي التي تؤهل القضية الاستلزامية للدليلية على الحكم الشرعي؛ إذ يتشكل عندنا
قياس تكون صفراء قاعدة الملازمة، وكبراه حجة الدليل العقلي، ولولا هذه
الكبرى لما كان القياس الآخر منتجاً للحكم الشرعي، فإن ما يدركه العقل – من
الملازمة – لا قيمة له ما لم تثبت حجته.

ويمكن صياغة ما تقدم من بيان وفق القياس التالي:

الصغرى: أن العقل يدرك الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته.

الكبرى: كل ما يدركه العقل حجة.

النتيجة: أن إدراك العقل للملازمة حجة.

وبهذه النتيجة يتأهل الاستلزام العقلي للدليلية على الحكم الشرعي.. فلنلاحظ
هذا المعنى وتنبه به جيداً كي نتجنب الخلط بين المقدمات المنتجة للحكم
الشرعي في باب: الملازمات العقلية.

قوله رحمه الله: «وقد ينكر المنكر أنه يلزم شرعاً ترتيب الأثر على هذا

الاستنتاج والاستكشاف... إلخ».

أقول: يُنسب إنكار الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع إلى جملة من
الأخباريين، وفي هذا الجانب ذكر الشيخ الأعظم رحمته الله في فرائده: «وينسب إلى
غير واحد من أصحابنا الأخباريين، عدم الاعتماد على القطع الحاصل من
المقدمات العقلية القطعية غير الضرورية»^(١). انتهى

ولكن المحقق الخراساني رحمته الله أنكر هذه النسبة _ أي دعوى عدم الاعتماد على القطع الحاصل من المقدمات العقلية عند الأخباريين _ وذكر أن إنكارهم إنما يعود إلى منع الملازمة بين حكم العقل بوجوب شيء وحكم الشرع بوجوبه، قال رحمته الله: «وإن نسب إلى بعض الأخباريين أنه لا اعتبار بما إذا كان مقدمات عقلية، إلا أن مراجعة كلماتهم لا تساعد على هذه النسبة، بل تشهد بكذبها، وأنها إنما تكون إما في مقام منع الملازمة بين حكم العقل بوجوب شيء وحكم الشرع بوجوبه، كما ينادي بأعلى صوته ما حكى عن السيد الصدر في باب الملازمة، فراجع.

وأما في مقام عدم جواز الاعتماد على المقدمات العقلية، لأنها لا تفيد إلا الظن، كما هو صريح الشيخ المحدث الأمين الاسترآبادي^(١). انتهى

هذا، ولكن السيد الخوئي رحمته الله قد علق على ما أفاده المحقق الخراساني رحمته الله قائلاً: «وما نقله [أي المحقق الخراساني] وإن كان راجعاً إلى منع الصغرى [أي منع الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع]، إلا أن كلام جملة منهم صريح في منع الكبرى [أي عدم حجية الدليل العقلي]، وأنه لا يجوز العمل بالقطع الحاصل من غير الكتاب والسنة، فراجع رسائل شيخنا الأعظم الأنصاري رحمته الله فإنه قد استقصى في نقل كلماتهم».

ثم قال رحمته الله: «ومن العجيب أن هذا الكتاب [أي: فرائد الأصول] بمراى من صاحب الكفاية رحمته الله ومع ذلك أنكر منع الإخباريين عن العمل بالقطع الحاصل من غير الكتاب والسنة^(٢). انتهى

(١) كفاية الأصول: ٢٧٠.

(٢) مصباح الأصول - تقاريرات بحث السيد الخوئي للبهسودي - ٢: ٥٥.

وكيفما كان، سيأتي من المصنّف رحمه الله في المبحثين الثاني والثالث - من باب المستقلات العقلية - التعرض إلى كلمات الأخباريين هذه، وبيان أنّ إنكارهم للملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع إنّما يعود - في واقعه - إلى إنكار حجية العقل.

ومن أنكر الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع - أيضاً - الشيخ صاحب الفصول رحمه الله، حيث صرح بعد تحريره لمحلّ النزاع في المقام قائلاً: «فالحقّ عندي... أنّ لا ملازمة عقلاً بين حسن الفعل وقبحه وبين وقوع التكليف على حبه ومقتضاه»^(١). انتهى

وسيأتي التعرض إلى هذا القول ومناقشته - أيضاً - في المبحث الثالث من هذا الباب إن شاء الله تعالى.

قوله رحمه الله: «أمّا الصغرى: فدائماً يبحث عنها في علم آخر غير علم الأصول».

أقول: صغرى المستقلات العقلية وهي مسألة الحسن والقبح العقليين والتي مصداقها الأبرز هو: حسن العدل، وقبح الظلم، تبحث عادة في علم الكلام، ويكون البحث عنها في علم الأصول من باب المقدمة للبحث عن كبرى القياس وهي الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع.

وصغرى غير المستقلات العقلية مثل: هذا الفعل واجب، أو: هذا المأثم به مأمور به في حال الاضطرار، فهذه قضايا شرعية تثبت في علم الفقه.. وبالتالي تكون صغرى الملازمات العقلية في كلا القسمين: المستقلات وغير المستقلات، ممّا يبحث في غير علم الأصول، وأمّا المبحوث عنه في علم الأصول فهو

(١) الفصول الغروية - للشيخ محمد حسين الحائري: ٣٣٧.

خصوص الملازمة التي تشكّل كبرى القياس المنتج للحكم الشرعي، والذي تكون نتيجته _ أي نتيجة هذا القياس _ صغرى لقياس آخر كبراه حجية الدليل العقلي كما تقدّم بيانه في تفصيل متقدّم، فراجع.

❦

الباب الأول:

المستقلات العقلية

المستقلات العقلية

تمهيد،

قوله ﷺ: الظاهر انحصار المستقلات العقلية _ التي يستكشف منها الحكم الشرعي _ في مسألة واحدة... إلخ.

أقول: الوجه في انحصار المستقلات العقلية في خصوص مسألة التحسين والتقبيح العقليين، باعتبار أنها المصدر الوحيد لجلّ المدركات العقلية المستتعة لإدراك الأحكام الشرعية. وما يذكر من أمثلة لها: كوجوب قضاء الدين ورد الوديعة، والعدل والإنصاف، وحسن الصدق النافع، وقبح الظلم وحرمته.. ونحو ذلك، إنما هي من صغريات هذه المسألة.

وبما أنّ الحديث في هذه المسألة _ التحسين والتقبيح العقليين _ صغرى وكبرى يشكّل أهم ما يتصل بمبحث العقل كدليل، فقد أفرد المصنّف ﷺ في هذا الباب ثلاثة مباحث لتفقيح صغرى القياس الذي تمثله هذه المسألة أو القاعدة، وأجلّ الحديث عن الكبرى وهي حجة ما يقطع به العقل من الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع إلى محلّه في المقصد الثالث من مباحث الحجة.

وقبل التعرّض إلى هذه المباحث التي ذكرها الشيخ المصنّف ﷺ نقدّم هذه التوطئة في التعريف بالقاعدة المذكورة وبيان جذورها التاريخية وما لها من

المكانة في مختلف العلوم، فنقول:

أما من حيث مكانة هذه القاعدة في العلوم، فقد شغلت قاعدة التحسين والتقيح العقليين بال الكثير من المفكرين منذ عصور قديمة إلى يومنا هذا، فقلما أن يخوض باحث في العلوم الإنسانية دون أن يشير إليها، لعلاقتها بعلوم جمّة ولا سيما علم الكلام والأخلاق والفقه.

فمثلاً الباحث في علم الكلام الذي يبحث عن أفعال الله سبحانه من حيث الجواز والامتناع، أي ما يجوز عليه أن يفعل كبعث الرسل، وما لا يجوز كإتيان الكاذب المعجزة، يتخذ الحسن والقبح أساساً للبت في هذه المسائل^(١).

وكذلك الباحث في الأخلاق حينما يتناول القيم الإنسانية بالبحث يتعرض إلى تلك القاعدة بأخذ ما يحسنه العقل أساساً للقيم وما يقبحه أساساً للردائل، فلا غنى له عنهما.

والباحث في أصول الفقه - هذا العلم الذي بين أيدينا - يخوض في غمار تلك القاعدة في أكثر مباحثه، والتي منها هذه المباحث الواردة في باب الملازمات العقلية.

بل نجد أن هذه القاعدة - لكونها تعد حجر الأساس لكثير من مسائل العلوم - استحوذت على أهمية بالغة في العصور المتأخرة ولا سيما عند الغربيين الذين

(١) فأتت تجد - مثلاً - أن دعوى السفارة عن الله عز وجل لا يمكن التصديق بها إلّا في ظلّ القول بالحسن والقبح العقليين؛ لأنّ المفروض أن ذلك المدّعي - للسفارة - يكون مبعوثاً بالمعاجز والبيّنات، فإن كان صادقاً فهو، وإلا يلزم تزويد الكاذب بقدرة خارقة ليضلّ الناس عن طريق الحق، وهو أمر قبيح لا يصدر منه سبحانه، وأما على القول بالحسن والقبح الشرعيين - كالذي تقول به الأشاعرة - فلا يمكن لنا الإذعان بصدق النبي في دعواه لعدم ثبوت قبح تسليط الكاذب على المعاجز.. فلاحظ.

الباب الأول: المستقلات العقلية..... ٣٣

أنكروا ثبات القيم الأخلاقية وقالوا بنسبتها وأنها تابعة للأوضاع والظروف السائدة، فليس هناك أصل أخلاقي ثابت.

ومن الواضح بمكان أن الانصياع وراء هذا القول يوجب انهيار كافة المثل الأخلاقية بل انهيار تأييد الأحكام الشرعية؛ إذ القول بنسبية الأخلاق يعني أنه لا حلال ولا حرام ثابت إلى يوم القيامة.

وبكلمة جامعة: أن البحث في هذه القاعدة وتحقيقها له ثمار وآثار يمكن للمتتبع ملاحظتها وتلمسها في مختلف العلوم والمعارف.

وأما في الجانب التاريخي فإننا نجد المتكلمين – من المسلمين – وإن خاضوا غمار البحث في هذه القاعدة، وقد عجت بها كتبهم الكلامية، إلا أن القاعدة المذكورة ليست من ابتكاراتهم، بل سبقهم إلى التعرض إليها فلاسفة الأغريق منذ وقت مبكر، وذلك عند تقسيمهم الحكمة إلى: نظرية وعملية. حيث قالوا في التقسيم المذكور ما حاصله:

أن ما يدركه الإنسان يكون على قسمين:

أ – ما من شأنه أن يُعلم، مثل الله موجود، والعقل موجود، أو أن زوايا المثلث مساوية لزاويتين قائمتين.

ب – ما من شأنه أن يُعمل، كقولنا: العدل حسن والظلم قبيح.

قال المعلم الثاني الفارابي (المتوفى ٣٣٦هـ): «إن الحكمة النظرية هي التي بها يحوز الإنسان علم ما ليس من شأنه أن يعمله إنسان، والحكمة العملية هي التي يعرف بها ما من شأن أن يعمله الإنسان بإرادته»^(١).

ثم إن إدراك ما من شأنه أن يعمله الإنسان: إما راجع إلى سياسة المدن وتدبير

(١) شرح منظومة السيزواري: ٣١٠.

المجتمع، أو راجع إلى تدبير المنزل وإدارة العائلة، أو إلى الأخلاق والقيم التي يجب أن يتخلق بها الإنسان في حياته.

ومن المعلوم أن تمييز الفضائل والردائل رهن وجود ملاك ما، ومن الملاكات إدراك العقل حسن الشيء أو قبحه، فالأول يجب أن يفعل، والثاني يجب أن يترك. هذا هو حاصل التقسيم الذي طرحه فلاسفة الأغريق في المقام، والملاحظ على التقسيم المذكور بأنه هو الذي هدى هؤلاء الفلاسفة إلى البحث عن الحسن والقبح العقليين، ولكن مع ذلك يمكن أن يقال بأن هؤلاء الفلاسفة وإن كانوا سابقين في التعرّض إلى هذه القاعدة في مباحثهم الفلسفية إلّا أنهم لم يبلغوا في تفريع القاعدة وتشريحها المرتبة التي وصل إليها الإسلاميون في المقام^(١).

قوله رحمته: «وقع البحث هنا في أربعة أمور متلاحقة».

أقول: هناك ترابط واضح بين هذه الأمور الأربعة التي ذكرها المصنّف رحمته، فمن لا يقول بأن للأفعال حسناً أو قبحاً في حدّ أنفسها لا يتأتى له البحث في إمكان إدراك العقل لهذا القبح أو الحسن مستقلاً عن الشارع؛ إذ النزاع بين القائلين بالتحسين والتقيح العقليين والمنكرين لهما إنّما هو نزاع بين الإيجاب الجزئي والسلب الكلّي كما سيأتي بيانه، فالمثبتون لهما اختاروا أنّ للعقل قابلية درك حسن الفعل وقبحه على نحو الموجبة الجزئية، أي إدراك حسن بعض الأفعال وقبحها، والنافون ينكرون ذلك على نحو السالبة الكلّية، وهذه الدعوى من المثبتين - بأنّ العقل يدرك حسن وقبح بعض الأفعال - لا بدّ أن يسبقها في مرحلة سابقة تقرّر المُدْرَك؛ إذ الإدراك لا يتعلّق بالمعدوم - خلاف العلم^(٢) -، وإنّما يتعلّق بالموجود.

(١) انظر: رسالة في التحسين والتقيح - للشيخ جعفر السبحاني - ٣ - ٧.

(٢) لمعرفة الفارق بين العلم والإدراك راجع: الفروق اللغوية لأبي هلال العسكري: ٣١، وكشف المراد

(تحقيق الزنجاني): ٢٤٨.

كما أن دعوى الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، أي فيما إذا حكم العقل بحسن شيء أو قبحه، وأنه يلزم - عقلاً - أن يحكم الشارع على طبق حكمه، هذه الدعوى مترتبة على القول بإدراك العقل للحسن والقبح العقليين، وإلا - على حد قول المصنف رحمه الله -: «لا تتحقق عندنا صغرى القياس التي تكلمنا عنها سابقاً»، أي القياس الذي تكون صغراه: «العدل يحسن فعله عقلاً»، وكبراه الملازمة العقلية التي تقول: «كل ما يحسن فعله عقلاً يحسن فعله شرعاً»، ونتيجته: «العدل يحسن فعله شرعاً».

وكذلك المقدمة المطوية التي تقدمت الإشارة إليها - وهي حجة الاستلزام العقلي - لا يتأتى البحث فيها قبل ثبوت الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع. فهذه مباحث أربعة يتبع بعضها بعضاً.

قوله رحمه الله: «وهذا هو الخلاف الأصيل بين الأشاعرة والعدلية».

أقول: الأشاعرة هم أتباع أبي الحسن الأشعري (المتوفى سنة ٣٢٤هـ)، صاحب المذهب الكلامي المعروف، والذي ينتهي نسبه إلى الصحابي أبي موسى الأشعري، الذي كان أحد الحكمين يوم صفين، وقد كان أبو الحسن - في أول أمره - معتزلياً، يتلمذ على يد أحد مشاهير المعتزلة وهو الشيخ أبو علي الجبائي، وذلك قبل أن ينشق عنهم ويعلن براءته من الاعتزال في مقولة مشهورة صرح بها أمام الناس في المسجد الجامع بالبصرة يوم الجمعة، حيث قال: «من عرفني فقد عرفني، ومن لم يعرفني فأنا أعرفه بنفسي، أنا فلان بن فلان، كنت قلت بخلق القرآن، وأن الله لا يرى بالأبصار، وأن أفعال الشر أنا أفعالها، وأنا نائب مقلع، معتقد للرد على المعتزلة»^(١).

وبعد هذا أعلن - الأشعري - اعتناقه لعقائد أهل الحديث كمبدء جديد له، وقد

(١) انظر: وفيات الأعيان - لابن خلكان - ٣: ٢٨٥.

كان أهل الحديث يحرّمون الخوض في العقائد الإسلامية عن طريق تقديم الأدلة العقلية والبراهين الفلسفية ويكتفون بالمعاني الظاهرية للنصوص حتّى لو خالفت المنطق والعقل، وهذا خلاف المنهج الاعتزالي الذي يعطي العقل الوزن الأكبر في إثبات العقائد، وتأويل الآيات والروايات في حال مخالفة معانيها الظاهرية للمنطق العقلي^(١).

وأما العدلية، فهو لقب يطلق على المعتزلة والإمامية لقولهم بعدل الله وحكمته، كما أنّ المعتزلة أطلقوا على أنفسهم اسم: أهل العدل والتوحيد، لقولهم — إضافة للقول بعدل الله وحكمته — بأنه لا قديم مع الله^(٢).

هذا، وقد ذكر المؤرخون أسباباً مختلفة لتسمية المعتزلة بهذا الأسم — الاعتزال —، يمكن إرجاعها إلى اثنين:

أولهما: اعتزال واصل بن عطاء مجلس أستاذه الحسن البصري لمخالفته بعض آرائه الاعتقادية، وخاصة في مرتكب الكبيرة إذا مات من غير توبة. وقد ذكر البغدادي أنّ عمرو بن عبيد كان من المؤيدين لواصل في الرأي، فاعتزل الحسن معه^(٣).

ثانيهما: دعواهم التي أدّعوها من أنهم اعتزلوا فرقتي الضلال: الخوارج وأهل الحديث^(٤).

أقول: ويمكن أن يشكّل البيان سبباً واحداً، وهو أنّ واصل بن عطاء، أو عمرو بن عبيد، أو هما معاً بعد أن خالفا كلا من أهل الحديث — ومنهم الحسن البصري — والخوارج الرأي في مرتكب الكبيرة، اعتزلا كلا الفئتين وكونا

(١) انظر: بحوث في الملل والنحل — جعفر سبحاني — ١: ١٧٠ - ١٧١.

(٢) انظر: الملل والنحل — للشهرستاني — ١: ٥٠، وحياة الحيوان — للدميمري — ١: ١٢.

(٣) الفرق بين الفرق — عبد القاهر البغدادي — ٩٤، ٩٨.

(٤) انظر: دراسات في العقيدة الإسلامية — محمد جعفر شمس الدين — ٤٣.

مدرستهما الجديدة، فسمّوا بالمعتزلة.

وكيفما كان، فقد خالف الأشاعرة العدلية _ ومنهم المعتزلة _ في جملة مسائل، أهمها: مسألة التحسين والتقبيح العقليين، فالله تعالى _ كما يذهب إليه العدلية _ لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب، ومن هنا استشكل الإمامية على الأشاعرة ومن تبعهم، بأنهم لم يتمكنوا من إثبات العدل لله تعالى، واجتنابه عن القبائح أصلاً، بعد إنكارهم لهذه القاعدة _ أي: قاعدة الحسن والقبح العقليين _، وإن ذهبوا إلى الاستدلال بالآيات القرآنية الدالة على أنه تعالى لا يظلم ولا يفعل القبيح؛ لأنَّ احتمال الكذب في الآيات لا ينسد إلّا بالقاعدة المذكورة والمفروض إنكارهم إيّاها. فمن أنكر هذه القاعدة فلا سبيل له إلى سدّ هذا الاحتمال، ومع احتمال الكذب، كيف يمكن الاعتماد بقوله تعالى في كونه عادلاً وأنه لا يفعل القبيح، ويكون حكيماً في أفعاله؟!!

وأيضاً: أوردوا عليهم بأنهم لم يتمكنوا من إثبات النبوة، لجواز إظهار المعجزة على يد الكاذب، لعدم قبحه عندهم، وبهذا ينتفي الفرق بين النبي والمنتبي، ولا سبيل لمعرفة الصادق من الكاذب منهما إلّا بالقول بالقاعدة المذكورة^(١).

ومن هنا نلاحظ صحّة ما ذهب إليه المصنّف رحمته الله من تسمية هذا الخلاف الحاصل بين الطرفين _ الأشاعرة والعدلية _ في هذا الجانب بالخلاف الأصيل، لأنَّ هذه المسألة (التحسين والتقبيح العقليين) تعتبر الركن الركين في إثبات جملة من المسائل العقائدية والتي أبرزها إثبات عدله سبحانه وتعالى، وثانيها إثبات صدق دعوى النبوة لمدّعيها، ولولا هذه القاعدة لما ثبتت شريعة من الشرائع السماوية. فإنَّ القائل بالتحسين والتقبيح العقليين يقول: إنَّ حكمته سبحانه تصدّه عن تزويد الكاذب بالمعجزة، فلو ادّعى رجل النبوة من الله تعالى وأتى بمعجزة

(١) انظر: بداية المعارف الإلهية في شرح عقائد الإمامية - محسن الخرازي - ١: ١٠٦.

عجز الناس عن مباراته فيها، فهي دليل على صدقه في دعوته.
وأما إذا أنكرنا قدرة العقل واستطاعته على درك الحسن والقبح، لكان احتمال
ترويد الكاذب بالمعجزة مفتوحاً على مصراعيه، وليس هنا دليل يرد هذا الاحتمال
فلا يحصل يقين بصدق دعواه.

هذا، وقد ذكر بعض المعاصرين من العلماء بأنه توجد عشر مسائل كلامية
يعتمد إثباتها على الإيمان بالحسن والقبح العقليين، وإنكارهما مساوق للشك في
جميع هذه المسائل المترتبة عليهما، وهذه المسائل هي:

- ١ - لزوم معرفته سبحانه عقلاً.
- ٢ - وجوب تنزيه فعله عن العيب.
- ٣ - لزوم تكليف العباد.
- ٤ - لزوم بعث الأنبياء.
- ٥ - لزوم النظر في برهان مدعي النبوة.
- ٦ - العلم بصدق مدعي النبوة.
- ٧ - الخاتمية واستمرار أحكام الشريعة.
- ٨ - ثبات الأصول الأخلاقية ودوامها.
- ٩ - لزوم الحكمة في البلاء والمصائب.
- ١٠ - الله عادل لا يجور^(١).

قوله عليه السلام: «وهذه المسألة هي إحدى نقط الخلاف المعروفة بين
الأصوليين وجماعة من الأخباريين».

أقول: الأخباريون أو الأخبارية هم فرقة من الشيعة الإمامية الاثني

(١) انظر: رسالة في التحسين والتفحيم - للشيخ البهائي - ٩، والإلهيات - له أيضاً - ٢٣٢.

عشرية يمنعون الاجتهاد في الأحكام الشرعية ويعملون بالأخبار، ويرون أنّ ما في كتب الأخبار الأربعة المعروفة للشيعة^(١) قطعي السند أو موثوق بصدوره فلا يحتاج البحث عن سنده ولا يرون تقسيمها إلى أقسام الحديث المعروفة من الصحيح والحسن والموثق والضعيف وغيرها، بل كلّها صحيحة، ويوجبون الاحتياط عند الشك في التحريم ولو مع عدم سبق العلم الإجمالي، ويسقطون من الأدلة الأربعة المذكورة في أصول الفقه دليل العقل والإجماع ويقتصرون على الكتاب والخبر؛ ولذلك عرفوا بالأخبارية نسبة إلى الأخبار، ولا يرون حاجة إلى تعلّم أصول الفقه، ولا يرون صحته، ويقابلهم الأصوليون أو المجتهدون وهم أكثر علماء الإماميّة، وهم القائلون بالاجتهاد وبأنّ أدلة الأحكام أربعة: الكتاب والسنة والإجماع ودليل العقل، وأنّ الأخبار المشتملة عليها الكتب الأربعة في أسانيدھا: الصحيح والحسن والموثق والضعيف وغيرها، ويقولون بالبراءة عند الشك في الوجوب أو التحريم، إلّا أن يُسبق العلم الإجمالي بالوجوب أو التحريم ويشك في الواجب أو المحرم فيجب الاحتياط^(٢).

متى ظهرت مقالة الأخباريين؟

قال الشهيد السعيد السيد محمد باقر الصدر في كتابه (المعالم الجديدة للأصول) عند حديثه عن الاتجاهات المتعارضة في الإدراك العقلي:

«.. وأما الاتجاه الآخر المتطرف في إنكار العقل وشجبه الذي وجد داخل نطاق الفكر الإمامي فقد تمثّل في جماعة من علمائنا اتخذوا اسم «الأخباريين

(١) وهي: الكافي، والتهذيب، والاستبصار، والفقيه.

(٢) أعيان الشيعة - السيد محسن الأمين - ٣ - ٢٢٢.

والمحدثين»، وقاوموا دور العقل في مختلف الميادين، ودعوا إلى الاقتصار على البيان الشرعي فقط، لأن العقل عرضة للخطأ وتاريخ الفكر العقلي زاخر بالأخطاء، فلا يصلح لكي يستعمل أداة إثبات في أي مجال من المجالات الدينية. وهؤلاء الأخباريون هم نفس تلك الجماعة التي شنت حملة ضد الاجتهاد كما أشرنا في البحث السابق.

(قال) ويرجع تاريخ هذا الاتجاه إلى أوائل القرن الحادي عشر، فقد أعلنه ودعا إليه شخص كان يسكن وقتئذ بالمدينة باسم «الميرزا محمد أمين الاسترابادي» المتوفى سنة (١٠٢٣) هـ ووضع كتاباً أسماه «الفوائد المدنية»، بلور فيه هذا الاتجاه وبرهن عليه ومذهبه أي جعله مذهباً.

ويؤكد الاسترابادي في هذا الكتاب أن العلوم البشرية على قسمين: أحدهما العلم الذي يستمد قضاياها من الحس، والآخر العلم الذي لا يقوم البحث فيه على أساس الحس ولا يمكن إثبات نتائجه بالدليل الحسي.

ويرى المحدث الاسترابادي أن من القسم الأول الرياضيات التي تستمد خيوطها الأساسية - في زعمه - من الحس، وأما القسم الثاني فيمثل له ببحوث ما وراء الطبيعة التي تدرس قضايا بعيدة عن تناول الحس وحدوده، من قبيل تجرد الروح، وبقاء النفس بعد البدن، وحدوث العالم.

وفي عقيدة المحدث الاسترابادي أن القسم الأول من العلوم البشرية هو وحده الجدير بالثقة لأنه يعتمد على الحس، فالرياضيات مثلاً تعتمد في النهاية على قضايا في تناول الحس، ونظير $(2 + 2 = 4)$. وأما القسم الثاني فلا قيمة له، ولا يمكن الوثوق بالعقل في النتائج التي يصل إليها في هذا القسم لانقطاع صلته بالحس.

وهكذا يخرج الاسترابادي من تحليله للمعرفة بجعل الحس معياراً أساسياً لتمييز قيمة المعرفة ومدى إمكان الوثوق بها.

ونحن في هذا الضوء نلاحظ بوضوح اتجاهاً حسيّاً في أفكار المحدث الاسترآبادي يميل به إلى المذهب الحسيّ في نظرية المعرفة القائل بأنّ الحس هو أساس المعرفة، ولأجل ذلك يمكننا أن نعتبر الحركة الأخبارية في الفكر العلمي الإسلامي أحد المسارب التي تسرب منها الاتجاه الحسيّ إلى تراثنا الفكري^(١).
انتهى

الخلافاً مع الأخباريين صفروي أم كبروي؟

يظهر من الشيخ صاحب الكفاية رحمته الله عند تعرضه إلى هذه المسألة في أوائل الجزء الثاني من الكفاية أنّ الخلاف مع الأخباريين هو صفروي وليس كبرويّاً، فقد ذكر أنّ الأخباريين يقولون إنّ المقدمات العقلية لا تورث قطعاً، لا أنّه إذا حصل القطع من مقدمات عقلية فهو ليس بحجة، بل هم يدعون عدم تحقّق القطع من المقدمات العقلية، باعتبار أنّ العقل كثير الخطأ، ومن كان هذا حاله لا يحصل له القطع. ثمّ أخذ يستشهد ببعض عبار «الفوائد المدنية» للاسترآبادي^(٢).
بينما يظهر من الشيخ الأعظم رحمته الله في الرسائل أنّ الخلاف مع الأخباريين هو خلافاً كبروي وليس صفرويّاً، أي أنّه حتّى لو حصل قطع من المقدمات العقلية فهو ليس بحجة^(٣).

وقد علّق السيد الخوئي رحمته الله على كلا القولين، وبيّن أنّ الأخباريين نازعوا في كلا المقدمتين للدليل العقلي: الصغرى والكبرى، فهم كما قالوا بمنع الملازمة بين حكم الشرع وحكم العقل قال جلّهم أو كلّهم بمنع الكبرى أيضاً، أي عدم حجية

(١) المعالم الجديدة للأصول - محمّد باقر الصدر - ٤٢، ٤٣.

(٢) انظر: كفاية الأصول: ٢٧١.

(٣) انظر ما نقلناه عن الفرائد في مبحث: لماذا سمّيت هذه المباحث بالملازمات العقلية؟

ما يقطع به العقل من هذه الملازمة^(١).

هذا، ولكن الشيخ النائيني رحمته يرى أن كلمات الأخباريين في هذا الجانب وإن كانت مختلفة جداً، فإنَّ ظاهر كلام بعضهم إنكار الملازمة بين الحكم العقلي والشرعي وظاهر بعض آخر منهم عدم جواز الاستدلال بالأدلة العقلية الظنية على الأحكام الشرعية مع دعوى عدم إمكان حصول القطع بها من غير الطرق الشرعية، وظاهر جماعة آخرين منهم عدم حجية القطع بالحكم الحاصل من غير الطرق الشرعية، إلّا أن الذي تجتمع عليه كلماتهم هو دعوى لزوم توسط الأوصياء (سلام الله عليهم) في التبليغ، فكلَّ حكم لم يكن فيه وساطتهم فهو لا يكون واصلاً إلى مرتبة الفعلية والباعية وإن كان ذلك الحكم واصلاً إلى المكلف بطريق آخر^(٢).

أما الشيخ المصنّف رحمته فهو يرى أنَّ النزاع مع الأخباريين صغروي وكبروي معاً، فهم كما نازعوا في قابلية إدراك العقل للحسن والقبح مستقلاً عن تعليم الشارع وبيانه، نازعوا أيضاً في حجية الدليل العقلي، أي في حجية القطع الحاصل من المقدمات غير الشرعية.

قوله رحمته: «.. أو ليس له ذلك إمّا مطلقاً أو في بعض الموارد».

أقول: تقدّم عن الشيخ الأنصاري رحمته قوله بأنَّ الأخباريين نُسب إليهم عدم الاعتماد على القطع الحاصل من المقدمات العقلية القطعية غير الضرورية^(٣)، وهذا معناه التفصيل في اعتبار القطع من حيث كونه طريقاً إلى متعلّقه من حيث أسبابه بأنّه إذا كان حاصلًا من المقدمات العقلية النظرية فلا يجوز العمل به، وإذا كان حاصلًا من غيرها من المقدمات المحسوسة أو العقلية القريبة من الحس فيجوز

(١) انظر: مصباح الأصول - تقارير بحث السيد الخوئي للبهودي - ٢: ٥٥.

(٢) انظر: أجود التقريرات - تقارير بحث النائيني للسيد الخوئي - ٢: ٤٠.

(٣) فرائد الأصول ١: ٥١.

العمل به.. وسيأتي الرد على هذه الدعوى وتحقيق الحال فيها.

قوله رحمته: «تحرير هذه المسألة سببه المغالطة التي وقعت لبعضهم».

أقول: الخلط في المقصود من إدراك العقل النظري وعدم التمييز بين ما يدركه من الأحكام ابتداءً، وما يدركه منها بتوسط الملازمة هو الذي سبب المغالطة التي وقع فيها البعض، حيث نفى مطلقاً إدراك العقل لحكم الشارع وحجته، قائلاً: «إن أحكام الله توقيفية لا مسرح للعقول فيها»^(١)، وغفل عن أن هذا التعليل إنما يصلح لنفي إدراكه للحكم ابتداءً وبلاستقلال - كما سيأتي بيانه -، ولا يصلح لنفي إدراكه للملازمة المستتبع لعلمه بثبوت اللازم وهو الحكم.

قوله رحمته: «الأولى: في إمكان أن ينفي الشارع حجة هذا القطع».

أقول: المراد من إمكان نفي الشارع لحجة القطع العقلي، وذلك كما لو قطع العقل بالملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته مثلاً، فهنا هل للشرع أن يحكم بإباحة المقدمة وعدم وجوبها، أو لا يمكنه ذلك؟!

وهذا البحث سيأتي التعرض إليه في محله إن شاء الله تعالى^(٢)، ولكن على سبيل العجالة نقول هنا: لا يمكن للشارع نفي حجة القطع العقلي، لأن حجة القطع العقلي ذاتية، ليس للشارع جعلها أو رفعها حتى، وإلا لزم من ذلك جملة محاذير، منها: محذور القطع بالمتنافيين إما في نظر القاطع أو واقعاً في بعض الأحيان، فإن الشخص إذا قطع بالملازمة عقلاً بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته لا يمكن للشرع أن يحكم بإباحة المقدمة وعدم وجوبها في حقه، فإن ذلك لازمه القطع بالمتنافيين في نظر القاطع، بل بالواقع أحياناً، كما لو أصاب القطع الأول الواقع.. وتتمام الكلام يأتي في محله إن شاء الله تعالى.

(١) كما في: الحقائق الناضرة - للمحدث البحراني - ٢٢: ٨٩.

(٢) في المقصد الثالث: مباحث الحجة، مبحث حجة العلم ذاتية.

التحسين والتقبيح العقليين

قوله ﷺ: اختلف الناس في حُسن الأفعال وقُبْحها هل أنهما عقليان أو

شرعيان... إلخ.

أقول: تقدّمت الإشارة إلى أنّ الاختلاف في العدل كان قد شقّ صفوف المتكلمين إلى عدلية وغيرها، فالمعتزلة والإمامية رفعوا شعار العدلية، والأشاعرة وأهل الحديث لم يرتضوا بذلك، بيد أنّ الطائفة الأولى استدكت على عدله وحكمته سبحانه بأنّ الحكمة تقابل العبد، والعدل يقابل الظلم، والله سبحانه حكيم لا يعبد، وعادل لا يجور، وإلّا يلزم وصف أفعاله بالعبد والجور وكلاهما قبيح وهو سبحانه منزّه عنه..

وفي هذه الأجواء برزت مسألة التحسين والتقبيح العقليين، وأنّه هل للعقل قابلية على درك حسن الأفعال وقبحها أو لا؟

بمعنى: أنّ الحسن والقبح هل هما عقليان أو شرعيان، وأنّ الحاكم بهما هل هو العقل أو الشرع؟

وفي هذا السياق قال العضد الأيجي _ من الأشاعرة _: «لا حكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها، وليس ذلك [أي حسن الأشياء وقبحها] عائد إلى أمر حقيقي حاصل في الفعل قبل أن يكشف عنه الشرع _ كما تزعمه المعتزلة

ـ بل الشرع هو المثبت له والمبين، فلا حسن ولا قبح للأفعال قبل ورود الشرع.

ولو عكس الشارع القضية فحسن ما قبحه، وقبح ما حسنه، لم يكن ممتنعاً، وانقلب الأمر فصار القبيح حسناً والحسن قبيحاً كما في النسخ من الحرمة إلى الوجوب ومن الوجوب إلى الحرمة^(١). انتهى
وبما صرح به الأيجي هنا صرح به غيره من الأشاعرة^(٢).

ومن العدلية قال العلامة الحلبي رحمته الله في كشف المراد عند شرحه لعبارة الشيخ نصير الدين الطوسي رحمته الله الواردة في التجريد: الفعل المتصف بالزائد إما حسن أو قبيح، والحسن أربعة.

قال الحلبي: «أقول: لما فرغ [أي: المصنف: الشيخ الطوسي] من إثباته تعالى وبيان صفاته شرع في بيان عدله وأنه تعالى حكيم لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب وما يتعلق بذلك من مسائل، وبدأ بقسمة الفعل إلى الحسن والقبيح وبين أن الحسن والقبح أمران عقليان، وهذا حكم متفق عليه بين المعتزلة^(٣). انتهى

وأما الدليل على ما يذهب إليه كل من الطرفين، فهذا البحث قد ارتأى المصنف رحمته الله تأجيله الآن، وذلك بعد توضيح جملة من النقاط الغامضة في المسألة التي يتضح بها المقصود، ويدرك - من خلالها - حقيقة النزاع بين

(١) المواقف - عضد الدين الأيجي - ٣: ٢٦٨.

(٢) انظر: شرح المقاصد - للتغذائي - ٤: ٢٨٤، وشرح التجريد - للقولنجي - ٣٣٧، والمحصل -

للمرازي - ١: ١٠٨.

(٣) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد - للعلامة الحلبي - ٣٢٧ (تحقيق الزنجاني).

الطرفين.

قوله ﷺ: «وقالت العدلية: إنَّ للأفعال قيمةً ذاتيةً عند العقل...».

أقول: المراد من القيمة الذاتية للحسن والقبح، أنَّهما _ أي الحسن والقبح _ وصفان ذاتيان للأفعال، يستقلَّ العقل بإدراكهما، ولا يعرضان للأفعال بسبب حكم الشارع بحسن الفعل وقبحه.

وبعبارة أخرى: أنَّ هناك أفعالاً يدرك العقل من صميم ذاته ومن دون استعانة من الشرع أنَّها حسنة، ويجب القيام بها، أو قبيحة يجب التنزه عنها. ولو أمر الشارع بالأولى ونهى عن الثانية، فهو كاشف عما يدركه العقل ومرشد إليه، وليس للشارع أن يعكس القضية بأن يحسن ما قبحه العقل، أو يقبح ما حسنه.

وسياتي بيان التقسيم الثلاثي للأفعال من حيث الاتصاف بالحسن والقبح عند القائلين بهما، فانتظر.

قوله ﷺ: «وهو أمر ضروري مقدَّمة للمسألة الأصولية، ولتوقف وجوب المعرفة عليه».

أقول: تقدَّمت الإشارة إلى أنَّ البحث في هذه المسألة _ التحسين والتقبيح العقليين _ ليس شأنًا أصوليًا خالصًا، ولكنَّها تشكل صغرى القياس في المسألة الأصولية، الأمر الذي دعا الأصوليون للبحث فيها من باب المقدَّمة للبحث عن كبرى القياس وهي الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع.

وأما أنَّها _ أي هذه المسألة _ ممَّا يتوقَّف عليها وجوب المعرفة، فقد اتفق المتكلمون _ ما عدا الأشاعرة _ على لزوم معرفة الله سبحانه على كلِّ إنسان لزوماً عقلياً، بمعنى أنَّ العقل يحكم بحسن المعرفة وقبح تركها، لما في المعرفة من أداء شكر المنعم، وهو حسن، ومن تركها من الوقوع في الضرر المحتمل، وهو قبيح.

وقد تقدَّمت الإشارة إلى أنَّ هذه المسألة ممَّا يبتني عليها جملة من المسائل

الكلامية والأخلاقية، غير كونها مقدمة لكبرى الملازمة، كما هو المبحوث عنه هنا في علم الأصول، وكذلك غير وجوب المعرفة، كما يتراءى من كلمات المصنّف رحمه الله.

قوله رحمه الله: «وأكلفكم قبل الدخول في هذا البحث بالرجوع إلى ما حرّره... إلخ».

أقول: ذكر المصنّف رحمه الله في مقدمة الجزء الثالث من كتابه المنطق عند الحديث عن مبادئ الأقيسة: أنه لا يجب في كلّ قضية أن تطلب بدليل وحجة، بل لا بدّ من الانتهاء في الطلب إلى قضايا مستغنية عن البيان وإقامة الحجّة وإلّا لزم التسلسل.. وهذه المقدمات المستغنية عن البيان تسمّى مبادئ المطالب أو مبادئ الأقيسة وهي ثمانية أصناف: يقينيات ومظنونيات ومشهورات ووهميات ومسلّمات ومقبولات ومشبهات ومخيالات.

وأما المشهورات فهي: قضايا اشتهرت بين الناس وذاع التصديق بها عند جميع العقلاء أو أكثرهم أو طائفة خاصّة. وهي على معنيين:

١ - المشهورات بالمعنى الأعمّ: وهي التي تطابقت على الاعتقاد بها آراء العقلاء كافة، وإن كان الذي يدعو إلى الاعتقاد بها كونها أولية ضرورية في حدّ نفسها، ولها واقع وراء تطابق الآراء عليها، فتشمل - بالإضافة للمشهورات بالمعنى الأخص الآتية - الأوليات الضرورية والفطريات، ومن هنا فقد تدخل القضية الواحدة مثل قولهم: «الكل أعظم من الجزء» في اليقينيات من جهة وفي المشهورات من جهة أخرى.

٢ - المشهورات بالمعنى الأخصّ: وهي أحقّ بصدق وصف الشهرة عليها؛ لأنّها القضايا التي لا عمدة لها في التصديق إلّا الشهرة وعموم الاعتراف بها، كحسن العدل

وقبح الظلم..

فلا واقع لهذه القضايا وراء تطابق الآراء عليها، بل واقعها كذلك، فلو خلي الإنسان وعقله المجرد وحسّه ووهمه وهي لم تحصل له أسباب الشهرة الآتية، فإنه لا يحصل له حكم بهذه القضايا ولا يقضي عقله أو حسّه أو وهمه فيها بشيء.

ولا ينافي في ذلك أنه بنفسه يمدح العادل ويذم الظالم، ولكن هذا غير الحكم بتطابق الآراء عليها، وليس كذلك حال حكمه بأن الكل أعظم من الجزء _ في باب الأوليات الضروريات _ فإنه لو خلي ونفسه كان له هذا الحكم.

وعلى هذا يكون الفرق بين المشهورات [بالمعنى الأخص] واليقينيات _ مع أن كلا منهما تفيد تصديقاً جازماً _ أن المعتبر في اليقينيات كونها مطابقة لما عليه الواقع ونفس الأمر المعتبر عنه بالحق واليقين، والمعتبر في المشهورات مطابقتها لتوافق الآراء عليها؛ إذ لا واقع لها غير ذلك.

ومن أقسام المشهورات: الواجبات القبول، والتأديبات الصلاحية، والخُلقيات، والانفعاليات، والعاديّات، والاستقرائيات.

والمراد من التأديبات الصلاحية _ وهي تسمى أيضاً: «المحمودات»، و«الآراء المحمودّة» _ ما تطابق عليها الآراء من أجل قضاء المصلحة العامة للحكم بها باعتبار أن بها حفظ النظام وبقاء النوع، كقضية حسن العدل وقبح الظلم. ومعنى حُسن العدل: أن فاعله ممدوح لدى العقلاء، ومعنى قبح الظلم: أن فاعله مذموم لديهم.. توضيح ذلك:

أن الإنسان إذا أحسن إليه أحد بفعل يلائم مصلحته الشخصية، فإنه يثير في نفسه الرضا عليه، فيدعوه ذلك إلى جزائه، وأقلّ مراتبه المدح على فعله، وإذا أساء إليه أحد بفعل لا يلائم مصلحته الشخصية، فإنه يثير في نفسه السخط عليه، فيدعوه ذلك إلى التشفي منه والانتقام، وأقلّ مراتبه ذمّه على فعله. وهكذا يمكن أن يقال _ أيضاً _ فيما يتعلّق بالمصلحة العامة وإن لم يكن النفع أو الضرر شخصياً، كما لو أحسن شخص بفعل

يلانم المصلحة العامة من حفظ النظام الاجتماعي وبقاء النوع الإنساني، فإن ذلك يدعو الإنسان إلى جزائه، أو على الأقل مدحه وثنائه وإن لم يكن عود النفع إلى شخص المادح، وإنما ذلك الجزاء لغاية حصول تلك المصلحة العامة التي تناله بوجهه، وهكذا الأمر لو أساء أحد بفعل لا يلانم المصلحة العامة ويخل بالنظام وبقاء النوع.

فمثل هذا الداعي للمدح والذم لغرض تحصيل تلك الغاية العامة يحصل عند كل عاقل، وتسمى مثل هذه القضايا - التي تطابقت عليها آراء العقلاء من المدح والذم لأجل تحصيل المصلحة العامة - بـ«الآراء المحمودة» و«التأديبات الصلاحية»، وهي لا واقع لها وراء تطابق آراء العقلاء. وسبب تطابق آرائهم شعورهم جميعاً بأن في ذلك مصلحة عامة.

وهذا هو معنى التحسين والتقبيح العقليين اللذين وقع الخلاف في إثباتهما بين الأشاعرة والعدلية، فنفتهما الفرقة الأولى وأثبتتهما الثانية؛ فإذا يقول العدلية بالحسن والقبح العقليين يريدون أن الحسن والقبح من الآراء المحمودة والقضايا المشهورة التي تطابقت عليها الآراء، لما فيها من التأديبات الصلاحية، وليس لها واقع وراء تطابق الآراء^(١).



(١) المنطق - للشيخ المظفر (رحمته الله) - ٣٤٠ - ٣٤٣. (بتصرف يسير)

معنى الحسن والقبح وتصوير النزاع فيهما

قوله رحمه الله: إن الحسن والقبح لا يستعملان بمعنى واحد، بل لهما

ثلاثة معانٍ... إلخ.

أقول: عقد الماتن رحمه الله مطالب هذا المبحث في جملة أمور، وأول أمر ابتدأ به هو بيان معاني الحسن والقبح، وأي من هذه المعاني هو محل النزاع في المسألة؟ وفي هذا الجانب نقول: ذكرت للحسن والقبح عدة إطلاقات في كلمات القوم - أعني الأشاعرة والمعتزلة -، ولكن في بعضها تطويل للمسافة وتباعد عن تحديد محل النزاع في المقام^(١)، وكان الأجدر الاختصار على ذكر ثلاثة إطلاقات فقط - كما صنع الشيخ المصنّف رحمه الله -؛ وذلك لعود ما عداها إليها^(٢). وهذه الإطلاقات هي:

(١) انظر جملة من هذه الإطلاقات فيما نقله الشيخ صاحب الحاشية في: هداية المسترشدين ٣:

(٢) وهذا المعنى قد أشار إليه الشيخ المصنّف رحمه الله أيضاً، وذلك عند ذكره لمعنى المصلحة والمفسدة ضمن المعنى الثاني من معاني الحسن والقبح؛ قال بعدها: «وهذا راجع إلى ما ذكرناه، وليس المقصود أن للحسن والقبح معنى آخر... إلخ».

أولاً، الحسن بمعنى الكمال والقبح بمعنى عدمه؛

لا شك أنَّ صفات الإنسان تنقسم إلى صفات كمال يرغب إليها، وصفات نقص ينفر عنها. فالشجاعة مثلاً كمال نفساني مطلوب للإنسان كما أنَّ الجبن هو نقص نفساني مبغوض له، والإنسان بطبعه ميَّال للكمال فار عن النقص، هذا حال الوصف، وأمَّا الفعل فلو كان محصلاً للكمال فهو موصوف بالحسن، وأمَّا ما كان على غير هذا السبيل فهو موصوف بالقبح.

وليس للأشاعرة - ظاهراً - نزاعٌ في الحسن والقبح بهذا المعنى، بل جملة منهم يعترفون بأنهما عقليان، جاء في شرح المواقف - بعد ذكر هذا المعنى -: «ولا نزاع في أنَّ هذا المعنى أمرٌ ثابت للصفات في أنفسها وأنَّ مدركه العقل»^(١).

وقال التفتازاني في شرح المقاصد: «وليس النزاع في الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص»^(٢). انتهى

ملاحظة حول كلمات الأشاعرة في المقام:

يلاحظ على ما تقدّم من كلمات الأشاعرة أنَّ الكلام إنما هو في الأفعال دون الصفات، فإقحام صفة الكمال والنقص في المقام خارج عن إطار البحث، والمناسب هو ما صورناه من تحرير للنزاع بأنَّ كلَّ فعل - وليس الصفة - يقع في طريق تحصيل ذلك الكمال، أو يكون على خلاف ذلك فهو حسن أو قبيح.. وبهذا اللحاظ يمكن أن يدخل هذا المعنى في محلّ النزاع كما سيأتي بيانه في الأمر الرابع، وبذلك يتمّ - أيضاً - توجيه

(١) شرح المواقف - للجرجاني - ٨: ١٨٢.

(٢) شرح المقاصد في علم الكلام ٢: ١٤٨.

كلمات المصنّف ﷺ في هذا الأمر، والأمر الرابع القادم، كما في ملاحظة قادمة على كلماته ﷺ.

ثانياً: الحسن بمعنى الملائمة للطبع والقبح بمعنى عدمها،

وهذا المعنى يمكن التمثيل له بقول القائل: هذا المنظر حسن جميل، وذلك المنظر قبيح، أو هذا الصوت حسن وذلك قبيح، ويراد بذلك أنها ملائمة للطبع أو غير ملائمة. وكما تتصف المتعلقات^(١) بهذا المعنى، كما في الأمثلة المتقدمة، تتصف الأفعال به أيضاً، فيقال: الشرب بعد العطش حسن، و: النوم على الشبع قبيح، وهكذا.

ومرجع الحسن والقبح بهذا المعنى إلى معنى اللذة والألم، أي أنّ النفس تلتذ بهذه الأشياء أو تتألم منها، وبهذا اللحاظ قد يتسع الحسن والقبح – بهذا المعنى الذي يعود إلى معنى اللذة والألم – ليشمل ما لا يكون في نفسه موجباً للذة أو ألم، ولكنه بالنظر إلى ما يعقبه من أثر تلتذ به النفس أو تتألم منه يسمى: حسناً أو قبيحاً، كشرب الدواء المر الذي تعقبه الصحة والشفاء، أو كالأكلة اللذيذة المنهي عنها طبيّاً التي يعقبها زيادة المرض والألم.

وأيضاً قد يشمل الحسن والقبح – بهذا المعنى – المصلحة والمفسدة، فإنّ استحسان المصلحة إنّما يكون للملائمة واستقباح المفسدة للمنافرة، ولا يعدّ هذا المعنى – المصلحة والمفسدة – معنى آخر من معاني الحسن والقبح يخالف معنى الملائمة والمنافرة، كما ذهب إليه القوشجي في شرح التجريد، والأيجي في المواقف^(٢).

وقد أكّد على هذا المعنى – أي عدم اختلاف المعنيين – الشريف الجرجاني

(١) أي متعلقات الأفعال، كما في قولنا: هذا المنظر حسن جميل، فالمنظر متعلق فعل النظر.

(٢) انظر: شرح التجريد – للقوشجي – ٣٣٨، والمواقف في علم الكلام – للأيجي – ٣: ٢٦٢.

– شارح المواقف – في تعليقه على عبارة الأيجي، حيث قال ما نصّه: «(وقد يعبر عنهما) أي عن الحسن والقبح بهذا المعنى^(١) (بالمصلحة والمفسدة)، فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبح ما فيه مفسدة، وما خلا عنهما لا يكون شيئاً منهما»^(٢). انتهى

وقد وجدنا من يعبر عن هذا المعنى – الثاني – للحسن والقبح بالموافقة للغرض من عدمها^(٣).

وعلى أية حال، المعنى المذكور للحسن والقبح لا نزاع للأشاعرة فيه أيضاً؛ إذ هما عندهم عقليان لا شرعيان^(٤).

ثالثاً: الحسن ما يراد به المدح والقبح ما يراد به الذم

والمراد بالحسن بهذا المعنى هو إدراك أنّ هذا الشيء أو ذاك ممّا ينبغي أن يفعل، بحيث لو أقدم عليه الفاعل لكان موضع مدح العقلاء بما هم عقلاء، والقبح بخلافه.

وبعبارة ثانية: أنّ الحسن – بهذا المعنى – هو ما ينبغي فعله عند العقلاء، والقبح ما ينبغي تركه عندهم، أي أنّ الكل يدرك أنّ هذا الشيء ينبغي فعله أو ينبغي تركه. والإدراك المذكور للعقل هو معنى حكمه بالحسن والقبح، ولا ينافي أن يكون منشأ هذا الإدراك – أعني: إدراك أنّ هذا ممّا ينبغي أن يفعل أو لا يفعل

(١) أي بمعنى الملائمة والمنافرة.

(٢) انظر: شرح المواقف – للرجاني – ٨: ١٨٢.

(٣) كما في الاقتصاد في الاعتقاد – للغزالي – ١٦٣.

(٤) انظر: المواقف ٣: ٢٦٢، وشرحها – للرجاني – ٨: ١٨٣، حيث صرحاً بأنّ مدرك هذا المعنى العقل كالمعنى الأول.

— هو أحد الإدراكين السابقين، بمعنى أنَّ العقل بعد أن يدرك ملائمة الشيء للنفس أو مجافاته لها أو يدرك كمال الشيء أو نقصه، يدرك مع ذلك أنه ممَّا ينبغي أن يفعل أو لا يفعل كما سيأتي بيانه بالتفصيل في الأمر الرابع القادم.

وهذا الإدراك — الثالث — هو الذي يسميه الفلاسفة بـ(العقل العملي) ويقابله ما يسمَّى بـ(العقل النظري)، كإدراك العقل أنَّ الكل أعظم من الجزء، وأنَّ النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان، وهما — أي: العقل العملي والنظري — من حيث انتمائهما للعقل متحدان، إلَّا أنَّهما يختلفان بلحاظ متعلِّق إدراكهما، فإن كان — المتعلِّق — ممَّا ينبغي أن يُعلم سمي بالعقل النظري، وإن كان ممَّا ينبغي أن يُعمل سمي بالعقل العملي، وسيأتي توضيح هذا المعنى في محله إن شاء الله تعالى.

والمعنى المذكور — الثالث — هو محلّ النزاع مع الأشاعرة، قال الأيجي في المواقف: «الثالث تعلّق المدح والثواب أو الذمّ والعقاب، وهذا هو محلّ النزاع فهو عندنا شرعي وعند المعتزلة عقلي»^(١). انتهى

فالأشاعرة أنكروا أن يكون للعقل إدراك الحسن والقبح من دون الشرع، وقالوا: لا حكم لأفعال العقلاء قبل ورود الشرع، وأنَّ صفتي الحسن والقبح ليستا من صفات الأفعال الذاتية، فليس ثمة فعل يقتضي بذاته الحسن أو القبح بل أنَّهما من الصفات التي تعرض للأفعال بواسطة الشارع، فكلّ فعل حكم الشارع بحسنه فهو حسن لتحسين الشارع له لا لأنّه يقتضي الحسن بنفسه، وكلّ فعل حكم الشارع بقبحه فهو قبيح لتقبيح الشارع له لا لأنّه يقتضي القبح بذاته^(٢).

وخالفتهم في ذلك العدلية، واعطوا للعقل هذا الحقّ من الإدراك. وسيأتي — إن

(١) المواقف في علم الكلام — عبد الرحمن الأيجي — ٣: ٢٦٢.

(٢) انظر: شرح التجريد — للقوشجي — ٤٤١، والإحكام — للآمدي — ١: ٩١.

شاء الله تعالى _ التعرُّض إلى أدلة الطرفين في الأمر السادس من الأمور الستة التي عقدها المصنَّف رحمته لهذا المبحث.

سؤال وجوابه:

وهنا قد يخطر إلى الذهن هذا السؤال: لقد قالت الأشاعرة _ فيما تقدَّم _ بعقلية الإطلاقيين الأولين للحسن والقبح دون الثالث، فما هو مرادهم من ذلك، فهل يعنون من العقلية المعنى الفلسفي لها^(١)، أو أنَّ لهم في ذلك مقصوداً آخر؟ وفي الجواب على هذا السؤال نقول: إنَّه يمكن القول _ بل الجزم _ أنَّه ليس مقصود الأشاعرة من العقلية _ هنا _ المعنى الفلسفي لها، بل مرادهم من العقلية هو: أنَّ هذه المعاني لا يتوقف تحديدها للأفعال على شرع، وإنَّما يصل إليها العقل مستقلاً عن الشرع، بينما يتوقف الحسن والقبح بالمعنى الثالث على تقرير الشرع. والدليل على ذلك: أنَّ المعنى الثاني للحسن والقبح يتضمن معاني اللذة والألم والمصلحة والمفسدة، وهذه الأمور لا يمكن أن تكون أموراً قبلية، وإنَّما تأتي في طول التربية والمعايشة وما إلى ذلك من التجارب الحياتية^(٢). قوله رحمته: «الحسن والقبح لا يستعملان بمعنى واحد، بل لهما ثلاثة معانٍ...».

أقول: هذه الدعوى من المصنَّف رحمته بوجود ثلاثة معانٍ للحسن والقبح ليست صحيحة، بل ليس للحسن والقبح سوى معنى واحد يدركه الجميع، والأمور المذكورة إنَّما هي من قبيل الملاكات والمناشيء للقضاء بالحسن والقبح، ويشهد

(١) أي أنَّها بديهية أولية تدرك ببداية العقل من دون حاجة إلى تجربة وخبرة قبلية.

(٢) وللتوسعة انظر: العقل العملي في علم أصول الفقه (رسالة ماجستير): ٨٠.

لذلك ما سيذكره المصنّف _ في الأمر الرابع _ من اقتضاء هذه الأمور للحسن والقبح، ممّا يعني أنّها من ملاكاته لا من معانيه.

ثمّ إنّ التشويش ظاهر في عرض المطلّبين: في هذا الأمر _ الأوّل _ ، والأمر الرابع الآتي، وذلك حينما يقرّر المصنّف رحمته هنا _ في الأمر الأوّل _ عدم دخول المعنيين الأوّلين في محلّ النزاع مع الأشاعرة^(١)، ثمّ يقرّر في الأمر الرابع بأنّ هذين المعنيين إنّ كان إدراكهما على نحو الإدراك لأمر كلّيهما يكونان _ عندئذٍ _ من القضايا المشهورة التي يطلق عليها اسم: التأديبات الصلاحية، وبالتالي يمكن إطلاق الحسن والقبح بلحاظهما، والمعنى المذكور هو محلّ النفي والإثبات بين المتنازعين!!

فهذه الدعوى الثانية _ في الأمر الرابع _ تنافي ما ذكره هنا في الأمر الأوّل من ناحيتين:

الأولى: من حيث ادّعاء دخول المعنيين الأوّلين في محلّ النزاع؟!

الثانية: من حيث ادّعاء أنّ الحسن والقبح بمعنى الكمال والنقص هما من المشهورات التي لا واقع لها سوى تطابق العقلاء، بينما ذكر هنا _ في الأمر الأوّل _ أنّهما من القضايا اليقينية التي وراءها واقع خارجي تطابقه؟!..

اللهم إلّا أن يقال إنّ المصنّف رحمته كان هنا _ أي في هذا الأمر الأوّل _ في مقام عرض ما ورد في كتب القوم _ الأشاعرة _ من دون التعرض لمناقشة كلماتهم أو تحقيق واقع الحال فيها، وما حصل في الأمر الرابع هو مناقشة هذه الأقوال وتحقيقها.

وهذا توجيه مقبول، وكنا قد أشرنا إليه سابقاً، ولكن يصعب قبوله، خاصّة وأنّ

(١) وذلك عند عرضه لكلمات الأشاعرة من دون التعليق عليها.

كلماته ~~هنا~~ هنا - في مستهل هذا الأمر - صريحة في أنه مقام تحقيق موضوع
التزاع مع الأشاعة وليس في مقام عرض كلماتهم فحسب.. فلاحظ ذلك.

والله اعلم

واقعية الحسن والقبح في معانيهما

ورأي الأشاعرة

قوله رحمته: إِنَّ الْحُسْنَ والقبح بالمعنى الأول _ أي: الكمال _ وكذا مقابله

_ أي: القبح _ أمر واقعي خارجي لا يختلف باختلاف الأنظار... إلخ.

أقول: الغرض من عقد هذا الأمر من قبل المصنّف رحمته هو بيان جهة إنكار الأشاعرة للحسن والقبح بالمعنى الثالث المتقدم، وأنه هل يعود _ هذا الإنكار _ إلى إنكار واقعيتهما، بمعنى أنه ليس لهما ما يازاء في الخارج، أو أنه إنكار لإدراك العقل لهما، أي إنكار إدراك أن هذا الشيء ممّا ينبغي فعله فهو حسن، وأن هذا الشيء ممّا ينبغي تركه فهو قبيح؟!

فإن كان الأول _ أي: أنه ليس للحسن والقبح بالمعنى الثالث ما يازاء في الخارج _ فهو معنى صحيح، وتتفق به مع الأشاعرة؛ إذ ليس للحسن والقبح _ بالمعنى الثالث _ واقعية إلّا إدراك العقلاء^(١).

(١) وهذا الرأي هو رأي مشهور الفلاسفة في المسألة، الذي يقول بأنّ الحسن والقبح هو من المشهورات وليس من الأمور اليقينية، ويوجد هناك رأي آخر لبعض الفلاسفة وأصوليي الإمامية يقابله في المقام، ستأتي الإشارة إليه في محله إن شاء الله تعالى.

وإن كان الثاني فسيأتي تحقيق الحال في هذا الجانب، وأنَّ الأشاعرة ليسوا على صواب في ذلك.

وليان بعض المصطلحات - التي أشار إليها المصنّف رحمه الله في هذا الأمر - نذكر البيان التالي، فنقول:

قسم الفلاسفة الإدراكات إلى ثلاث فئات رئيسية:

١ - حقائق ٢ - اعتباريات ٣ - وهميات

والمراد من الحقائق هي تلك المفاهيم التي لها مصاديق واقعية في الخارج، ولا يتوقف وجودها وثبوتها على وجود من يدركها أو يعقلها، كمفهوم الأرض والسماء والماء والهواء والإنسان ونحو ذلك. هذا في التصورات، وفي التصديقات كقولنا: الأربعة زوج، والماء جسم سيّال، ونحو ذلك.

فهذه المفاهيم لها ما يازاء في الخارج التكويني، ويستند وجودها إلى أسبابها التكوينية، ولا دخل للجعل أو الاعتبار في وجودها وثبوتها.

ومنها الحسن والقبح اللذان يراد بهما الكمال والنقص؛ إذ هما بهذا المعنى - على حدّ تعبير المصنّف رحمه الله - من اليقينيّات التي وراءها واقع خارجي تطابقه، ولا يختلف - هذا الواقع - باختلاف الأنظار والأذواق، ولا يتوقف على وجود من يدركه أو يعقله، ولكن سيأتي منه رحمه الله - في الأمر الرابع - ما يخالف هذه الدعوى وأنّ الحسن والقبح بهذا المعنى - الكمال والنقص - هما من جملة التأديبات الصلاحية التي لا واقع لها سوى تطابق آراء العقلاء، وهو تهافت كما تقدّمت الإشارة إليه.

وأما الاعتباريات فهي تلك المفاهيم التي ليس لها مصداق واقعي في الخارج، ولكن العقل أو العقلاء يعتبرون لها مصداقاً، مثل «الملكية»، فإنّها علاقة بين الإنسان وما يملكه، وهذه العلاقة ليس لها وجود خارجي، وإنّما هي موجودة في ظرف

الاعتبار، فلذلك يقال: الملكية أمر اعتباري.

ومن الاعتباريات الحسن والقبح بالمعنى الثالث _ أي بمعنى ما ينبغي أن يفعل وما لا ينبغي أن يفعل _؛ فإنه لا واقعية لهما إلا إدراك العقلاء واعتبارهم.

وهذا المذهب _ في الحسن والقبح _ هو مذهب مشهور الفلاسفة، حيث أنكروا أن تكون صفتا الحسن والقبح من الصفات الذاتية والواقعية للأفعال، وقالوا أن منشأ اتصاف بعض الأفعال بالحسن والقبح إنما هو التباني العقلاني، وبهذا تكون صفتا الحسن والقبح من الصفات الاعتبارية، التي ليس لها واقع سوى اعتبار العقلاء^(١). وسيأتي في محله _ إن شاء الله تعالى _ التعرض إلى ما يناهض هذه الدعوى في المسألة.

إلا أن الملاحظ على هذا المذهب أنه يشابه إلى حد كبير ما تذهب إليه الأشاعرة من كون الحسن والقبح من الصفات الاعتبارية التي ليس لها واقع وراء اعتبار المعبر غاية أن المعبر _ بصيغة الفاعل _ بنظر الأشاعرة هو الشارع، وأما بنظر مشهور الفلاسفة فالمعتبر هم العقلاء.

تفصيل الشيخ النانيني رحمته الله للموجودات من حيث العينية وعدمها،

أقول: ويوجد للشيخ النانيني رحمته الله تفصيل مهم كان قد ذكره في مقام التفريق بين الموجودات من حيث العينية وعدمها نذكره هنا ملخصاً، لأنه سينفعنا في تحقيق الحال للمعنى الثاني من معاني الحسن والقبح _ أعني: الملائمة والمنافرة _، وأنه من أي المعاني _ الفلسفية _ يمكن عدّه؟

وحاصل التفصيل المذكور: أن الموجود إما أن يكون موجوداً في العين بحيث يكون من الثابتات في الأعيان الخارجية، سواء كان من المجردات أم الماديات. أو

(١) انظر: الإشارات والتنبيهات _ لابن سينا _ ١: ٢١٩، ونهاية الدراية _ للمحقق الأصفهاني _ ٢: ٤٢،

يكون موجوداً في عالم الاعتبار.

وكلّ منهما إما أن يكون متصلاً في الوجود، أو منتزعاً من وجود آخر غيره.
فالأقسام بحسب هذا التقسيم أربعة:

الأول: الموجود المتأصل في العين، كالجواهر والأعراض القائمة بها والتي يازانها شيء في الخارج، مثل زيد بذاته وأعراضه، كلونه وطوله وكونه في مكان أو زمان، ونحو ذلك.

الثاني: الموجود الانتزاعي في العين، وهو الذي لا وجود له بالذات خارجاً، وإنما الموجود منشأ انتزاعه، مثل أبوة زيد لابنه، فالأبوة بنفسها غير موجودة في الخارج، وإنما الموجود هو منشأ انتزاعها، أي زيد وابنه، والعقل ينتزع من النسبة الموجودة بينهما عنوان «الأبوة».

الثالث: الموجود المتأصل في عالم الاعتبار، كالجوب، والحرمة، والملكية، والزوجية، ونحوها. فإن هذه الأمور لا وجود لها خارجاً، نعم هي موجودة في عالم الاعتبار، كاعتبار الشارع وجوب الصلاة وحرمة شرب الخمر ونحو ذلك.

الرابع: الموجود الانتزاعي في عالم الاعتبار، مثل سببية الحياة والإرث والبيع للملك مثلاً، فإنّ الموجود في عالم الاعتبار إنما هو نفس الملكية، وأما سببية الأمور المذكورة لها فلا وجود لها، وإنما يتزاعها العقل من جعل هذه الأمور أسباباً للملكية^(١).

أقول: ومن خلال هذا العرض - الذي أفاده الشيخ النائيني رحمته الله - يمكن القول بأنّ المعنى الثاني من معاني الحسن والقبح - والذي يراد به الملازمة والمنافرة - يمكن عدّه من الموجودات الانتزاعية في العين^(٢)، التي لا وجود لها بالذات

(١) انظر هذا التفصيل في: فوائد الأصول ٤: ٣٨٠ - ٣٨٤.

(٢) أي أنه من القسم الثاني من الأقسام الأربعة المتقدمة.

خارجاً، وإنما الموجود هو منشأ انتزاعها، كالطعم والرائحة ونحوهما.
وأما الوهميات _ وهي الفئة الثالثة من الفئات التي قسّم الفلاسفة الإدراك إليها _ فهي الإدراكات التي لا مصداق لها إطلاقاً في الواقع الخارجي لا حقيقة ولا اعتباراً، بل هي باطلة من الأساس كتصور الغول والعنقاء ونحوهما^(١).
قوله عليه السلام: «.. ولكن هذا بعيدٌ من أقوالهم؛ لأنه لما كانوا يقولون بحسن الأفعال..».

أقول: هذا التصريح غريب من المصنّف عليه السلام، فإنّ كلمات الأشاعرة زاخرة بهذا المعنى، فإنّ إنكارهم للحسن والقبح _ بالمعنى المتنازع فيه _ هو إنكار لثبوتها في نفس الأفعال.

قال الأيجي في المواقف: «ولا حكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها، وليس ذلك عائداً إلى أمر حقيقي في الفعل يكشف عنه الشرع، بل الشرع هو المثبت له والمبين^(٢)».

وقال الآمدي في الإحكام: «لو كان فعل من الأفعال حسناً أو قبيحاً لذاته، فالمفهوم من كونه قبيحاً وحسناً، ليس هو نفس ذات الفعل، وإلا كان من علم حقيقة الفعل، عالماً بحسنه وقبحه. وليس كذلك لجواز أن يعلم حقيقة الفعل ويتوقف العلم بحسنه وقبحه على النظر، كحسن الصدق الضار والقبح الكذب النافع (إلى أن يقول) ويلزم من ذلك قيام العرض بالعرض وهو محال؛ وذلك لأنّ العرض الذي هو محل العرض، لا بدّ وأن يكون قائماً بالجوهر، أو بما هو في آخر

(١) انظر: دروس في الحكمة المتعالية ١: ١٣٤ - ١٣٦.

(٢) المواقف - الأيجي - ٣: ٢٦٨.

الأمر قائم بالجواهر، قطعاً للتسلسل الممتنع^(١). انتهى

فهذه الكلمات ظاهرة في إنكار الواقعة بالمعنى المشار إليه سابقاً.. وكان الأولى بالمصنف رحمه الله عرضاً لكلمات القوم وبيان محل الاشتباه فيها؛ إذ أن المراد من ذاتية الحسن والقبح - عند القائمين بهما - ليس هو بمعنى كون الحسن أو القبح جنساً أو فصلاً للموصوف كما يستغاد من قول الآمدي المتقدم بأن الإنسان ربما يتصور الفعل ولا يتصور الحسن والقبح. وهذا دليل على خروجهما عن حقيقتيهما، فإنَّ القائل بالذاتي لا يعني هذا القسم منه حتى يرد عليه ما ذكر.

كما لا يعني كونه ذاتياً بالمعنى المعروف في باب البرهان حتى يأتي حديث قيام العرض بالعرض، بل المراد من الذاتي - كما سيأتي بيانه - هو أنَّ الإنسان إذا عرض الموصوف على فطرته لوجد ميلاً إليه من صميم ذاته أو تنفراً عنه، فينتزع منهما الحسن أو القبح، وعلى هذا فليس الحسن أو القبح عرضاً قائماً بالعدل والظلم كقيام الياض بالثلج، والسواد بالفحم.. فلاحظ هذا المعنى وتدبره جيداً.



العقل العملي والنظري

قوله ﷺ: إِنَّ المراد من العقل – إذ يقولون: إِنَّ العقل يحكم بحسن الشيء أو قبحه بالمعنى الثالث من الحسن والقبح – هو «العقل العملي»...
إلخ.

أقول: قسّم الحكماء الحكمة، ومنذ عهد مبكر، إلى: حكمة نظرية، وحكمة عملية. وهذا التقسيم بمعنى إدراك الإنسان باعتبار متعلّقه، فلو تعلّق الإدراك بما من شأنه أن يُعلم كقولنا: الله موجود، فهو حكمة نظرية، ولو تعلّق بما من شأنه أن يعمل فهو حكمة عملية، فالحكمتان النظرية والعملية كلاهما من مقولة الإدراك وإنما الاختلاف في المتعلّق، هذا هو المعروف عند الفلاسفة.

قال المعلّم الثاني (الفارابي): «إِنَّ النظرية هي التي بها يحوز الإنسان علم ما ليس من شأنه أن يعمل إنسان، والعملية هي التي يعرف ما من شأنه أن يعمل الإنسان بإرادته».

وقال الحكيم السبزواري في توضيح ما أفاده المعلّم الثاني: «إِنَّ العقل النظري والعقل العملي من شأنهما التعقل، لكن النظري شأنه العلوم الصرفة غير المتعلّقة بالعمل مثل: «الله موجود واحد»، وأنّ صفاته عين ذاته، ونحو ذلك. والعملية شأنه العلوم المتعلّقة بالعمل مثل: «التوكل حسن»، و«الرضا

والتسليم والصبر محمودة.

وهذا العقل هو المستعمل في علم الأخلاق، فليس العقلان كقوتين متبايتين أو كضيمتين بل هما كجهتين لشيء واحد وهو الناطقة^(١).

وبهذا المعنى - أيضاً - صرح الشيخ الرئيس رحمته في الإشارات، حيث جعل الحكمة العملية من مقولة الإدراك وليس مبدءاً لتحريك والعمل^(٢)، حيث قال: «فمن قواها ما لها بحسب حاجتها إلى تدبير البدن وهي القوة التي تختص باسم العقل العملي، وهي التي تستبط الواجب فيما يجب أن يفعل من الأمور الإنسانية، جزئية ليتوصل به إلى أغراض اختيارية من مقدمات أولية وذائعة وتجريبية، وباستعانة بالعقل النظري في الرأي الكلي إلى أن يتقل به إلى الجزئي»^(٣). انتهى

وممن تابع الحكماء في ذلك، الفيلسوف الأصولي الشيخ الأصفهاني رحمته، ومن بعده تلميذه الشيخ المظفر رحمته، حيث صرح في النهاية: «أنَّ القوة العاقلة - كما مر مراراً - شأنها التعقل، وفعليتها فعلية العاقلة، كما في سائر القوى الظاهرة والباطنة، وليس لها ولا شيء من القوى إلَّا فعلية ما كانت القوة واجدة له بالقوة، وأنه ليس العاقلة بعث وزجر وإثبات شيء لشيء بل شأنها تعقل ما هو ثابت من ناحية غير الجوهر العاقل، وأنَّ تفاوت العقل النظري مع العقل العملي بتفاوت المدركات من حيث إنَّ المدرك ممَّا ينبغي أن يعلم أو ممَّا ينبغي أن يؤتى به أو لا يؤتى».

(١) تعليقات الحكيم السيزواري على شرح المنظومة: ٣١٠.

(٢) كما هو الرأي الثاني له - أي للشيخ الرئيس رحمته - بأنَّ الحكمة العملية هي مبدءاً لتحريك والعمل، وهو الرأي الذي تابعه عليه الشيخ التراقي رحمته في جامع السعادات، وتعرض إلى نقده الشيخ المصنف رحمته، كما سيأتي بيانه.

(٣) شرح الإشارات ٢: ٣٥٢.

وقال أيضاً: «فمن المدركات العقلية الداخلة في الأحكام العقلية العملية المأخوذة من بادئ الرأي المشترك بين العقلاء المسماة تارة بالقضايا المشهورة وأخرى بالآراء المحمودة، قضية حسن العدل والإحسان وقبح الظلم والعدوان»^(١). انتهى

والخلاصة: أنَّ العقل العملي عند الفارابي ومن تبعه من الحكماء الأصوليين هو مبدأ إدراك كالعقل النظري، وإنما الاختلاف في المتعلق - أي في المُدرك -، فإن كان المُدرك ممّا ينبغي أن يعلم مثل قولهم: «الكل أعظم من الجزء»، الذي لا علاقة له بالعمل سُمّي هذا الإدراك «عقلاً نظرياً»، وإن كان المُدرك ممّا ينبغي أن يُفعل ويؤتى به، أو لا يفعل، مثل حسن العدل وقبح الظلم، سُمّي هذا الإدراك: «عقلاً عملياً».

هذا، ولكن خالف النظرية المذكورة جمع من الفلاسفة، منهم الشيخ الرئيس في الشفاء والنجاة، حيث قال في الشفاء:

«وأما النفس الناطقة الإنسانية فينقسم قواها إلى قوة عاملة وقوة عالمة، وكلّ واحدة من القوتين تسمى عقلاً باشتراك الأسم أو تشابهه، فالعاملة قوة هي مبدأ محرك لبدن الإنسان إلى الأفاعيل الجزئية»^(٢).

وعلى ذلك درج في النجاة - الذي هو مختصر الشفاء -، حيث قال:

«وأما النفس الناطقة الإنسانية فتتقسم قواها أيضاً إلى قوة عاملة وقوة عالمة، وكلّ واحد من القوتين تسمى عقلاً باشتراك الأسم، فالعاملة قوة هي مبدأ محرك لبدن الإنسان إلى الأفاعيل الجزئية الخاصة بالرؤية على مقتضى

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية - للمحقّق الأصفهاني - ٢: ٣١١.

(٢) الطبيعيات من الشفاء: ٢٩٣.

آراء تخصصها اصطلاحية...»^(١). انتهى

وممن سار على هدي الشيخ الرئيس في الشفاء والنجاة قطب الدين صاحب المحاكمات^(٢)، فقد شرح هذا المقال، وقال: «لا شك أن للنفس الإنسانية إدراكاً للأشياء وتصرفاً في البدن وهو فعل منه، فأثبتوا للنفس قوتين: مبدأ إدراك ومبدأ فعل، من جهتي الإدراك من المبدأ الأعلى، والفعل في العالم الأدنى وفي بدنه.

فبالجهة الأولى متأثرة، وبالجهة الثانية مؤثرة، والقوة التي يدرك بها النفس الأشياء يسمى العقل النظري، وبالقوة التي صارت مصدراً للأفعال يسمى عقلاً عملياً، وإطلاق العقل على القوتين بالاشتراك اللفظي لاختلافهما من حيث إنَّ الأولى منها نظير الأنفعال، والثاني مصدر الفعل (الإدراك) أو بطريق التشابه لاشتراكهما في كونهما قوتي النفس»^(٣). انتهى

وقد تابع صاحب المحاكمات في قوله هذا الشيخ التراقي صاحب جامع السعادات؛ حيث نقل عن الشيخ الرئيس أنه قال: إنَّ إدراك فضائل الأعمال ورذائلها من شأن العقل العملي. ثم أعرض عنه، وقال: «والحق أنَّ مطلق

(١) النجاة: ١٦٤ ط مصر ٢٠٢ طبع إيران.

(٢) وهو العلامة قطب الدين محمد بن محمد الرازي البويهني المتوفى سنة ٧٦٦، تلميذ العلامة الحلبي (رحمته الله)، له عدة مؤلفات منها: شرحه على الشمسية والمطالع، ومنها كتابه المحكمات الذي تحاكم فيه بين كلامي فخر الدين الرازي والخواجه نصير الدين الطوسي شارحي الإشارات. انظر ترجمته في: الدرعية إلى تصانيف الشيعة - آغا بزرك الطهراني - ٢٠: ١٣٢.

(٣) المحاكمات بين شرحي الإشارات ٢: ٣٥٢.

الإدراك والإرشاد إنما هو من العقل النظري، فهو بمنزلة المشير الناصح،
والعقل العملي بمنزلة المنفذ الممضي لإشاراته، وما ينفذ فيه الإشارة
فهو قوة الغضب والشهوة^(١). انتهى

وبحسب هذا الاصطلاح لا يكون العقل العملي من مقولة الإدراك المتعلق
بأعمال الإنسان في مجالات السياسة والتدبير أو الأخلاق أو تدبير المنزل، بل يكون
— بحسب تعبير الشيخ النراقي — منفذاً لما يحكم به العقل النظري.

وقد استغرب الشيخ المصنف رحمته الله لما أفاده الشيخ النراقي هنا، وقال: «ومن العجيب ما
جاء في «جامع السعادات»؛ إذ يقول رداً على الشيخ الرئيس خربت هذه الصناعة...
إلخ».

والحال أن هذه الفكرة لم يبتدعها الشيخ النراقي رحمته الله، بل هو تابع في ذلك ما
ذكره صاحب المحاكمات الذي تبع الشيخ الرئيس في الشفاء والنجاة كما تقدم
بيانه.

وكيفما كان، فإن ما ذكره الشيخ النراقي رحمته الله في جامع السعادات يمكن عدّه
نظرية قابلة للنقاش طرحها الشيخ الرئيس في كتابيه الشفاء والنجاة خلافاً لما قاله
في الإشارات، وقد تبعه على ذلك بعض من تأخر عنه.

وقد نقل عن بعض المحققين من المعاصرين، ممن نقل كلام قطب الدين،
موافقته على بعض ما أفاده القطب ومخالفته له في البعض الآخر، وأسماء اشتباهاً
كبيراً منه، ثم حاول تصحيحه^(٢).

قال الشيخ السبحاني في معرض تعليقه على هذه النظرية: «والحق أنها نظرية

(١) جامع السعادات ١: ٥٧.

(٢) انظر: رسالة في التحسين والتقيح — للشيخ السبحاني — ٣٧.

قابلة للنقاش طرحها الشيخ الرئيس في كتابه _ الشفاء والنجاة _ خلافاً لما
قاله في الإشارات، وتبعه بعض المتأخرين^(١). انتهى

❦

(١) المصدر السابق.

الأمر الرابع:

أسباب حكم العقل العملي بالحسن والقبح

قوله ﷺ: إِنَّ الْإِنْسَانَ إِذَا يُدْرِكُ أَنَّ الشَّيْءَ يَنْبَغِي فَعْلُهُ فَيَمْدَحُ فاعله، أو لا يَنْبَغِي فَعْلُهُ فَيَذِمُّ فاعله، لا يحصل له الإدراك جزافاً واعتباطاً.. إلخ.

أقول: هذا البحث _ الذي بين أيدينا _ يصحّ تسميته بملاكات التحسين والتقبيح، وقد أشرنا سابقاً عند التعليق على كلمات المصنّف ﷺ _ في الأمر الأول _ إلى إشكال تسمية الإطلاقات الثلاثة المتقدمة للحسن والقبح بمعاني الحسن والقبح وقلنا بل هي من ملاكاته ويشهد لذلك ما سيذكره المصنّف هنا _ في الأمر الرابع _ من اقتضاء هذه الأمور للحسن والقبح، الأمر الذي يعني أنها من ملاكاته لا من معانيه..

وعلى أية حال، هذا البحث يُذكر _ عادة _ في علم الكلام، وقد ذكرت في العلم المذكور عدّة ملاكات للحكم بالحسن والقبح، استقرأها المصنّف ﷺ فوجدها خمسة ملاكات لا غير، فلنستعرضها معاً، ثمّ ننظر أيّاً منها هو محلّ الكلام بين العدلية وخصومهم في هذه المسألة.

ملاكات التحسين والتقبيح:

الأول: الكمال أو النقص النفسي

كلّ فعل يساهم في كمال النفس فهو من الأفعال المتّصفة بالحسن، كما أنّ

كلّ فعل يساهم في سقوط النفس وتساقلها فهو من الأفعال المتّصفة بالقبح.
 فالشجاعة _ مثلاً _ كمال نفساني مطلوب للإنسان، كما أنّ الجبن هو نقص
 نفساني مبغوض له، والإنسان _ بطبعه _ ميّال للكمال فار عن النقص، وإدراك
 العقل لكماله أو نقصه يدفعه للحكم بحسن فعله أو قبحه، تحصيلاً لذلك الكمال أو
 دفعاً لذلك النقص.

الثاني: ملائمة الشيء للنفس وعدمه

قد يكون هناك شيء _ كالإحسان إلى الغير _ ملائم للنفس، ويوجب انبساطها
 فيدركه العقل ويحكم بالحسن بلحاظه، وقد يكون هناك شيء _ كالإساءة إلى
 الغير _ غير ملائم للنفس ويوجب انقباضها واستيحاشها فيدركه العقل ويحكم
 بالقبح بلحاظه؛ وذلك تحصيلاً للمصلحة أو دفعاً للمفسدة.

وكلّ من هذين الإدراكين _ أي: إدراك الكمال أو النقص وإدراك ملائمة
 الشيء للنفس أو عدمها ثمّ الحكم بالحسن والقبح بلحاظهما _ يكون على نحوين:
 أ _ أن يكون الإدراك لواقعة جزئية خاصّة، فيكون حكم الإنسان بالحسن
 والقبح بدافع المصلحة الشخصية، وذلك كما لو أساء إنسان إلى غيره، فإنّه بمقتضى
 ورود ما يتأفره عليه وتألّمه منه ينقدح في نفسه الداعي إلى الانتقام منه والتشفي من
 الغيظ الحاصل بسببه بذمه وعقوبته، إلّا أنّ الإدراك المذكور لا يكون بقوة العقل،
 لأنّ العقل شأنه إدراك الأمور الكلية لا الأمور الجزئية الشخصية التي يكون
 إدراكها بقوة أخرى _ غير قوة العقل _ مثل الحس أو الوهم أو الخيال، فيكون
 من المناسب هنا تسمية مثل هذا «الذم» أو «المدح» _ المستتبع لهذه الحوادث _
 بـ «العاطفي» دون «العقلي»؛ وذلك لأنّ منشأه هو العاطفة الشخصية لا العقل المدرك
 للأمور الكلية.

ب _ أن يكون الإدراك لأمر كلي، فيحكم الإنسان بحسن الفعل لكونه كملاً

للنفس، كالعلم والشجاعة، أو لكونه فيه مصلحة نوعية، كمصلحة العدل لحفظ النظام وبقاء النوع الإنساني، فهذا الإدراك إنما يكون بقوة العقل بما هو عقل فيستتبع مدحاً من جميع العقلاء، وهكذا الأمر في إدراك قبح الشيء باعتبار كونه نقصاً للنفس، كالجهل، أو لكونه فيه مفسدة نوعية كالظلم، فيدرك العقل _ بما هو عقل _ ذلك ويستتبع ذمّاً من جميع العقلاء.

ففي مثل النحو المذكور، أي فيما إذا كان الغرض من الحكم بالمدح والذم يرجع إلى ما فيه حفظ النظام وبقاء النوع، بلحاظ اشتغال العدل والإحسان على المصلحة العامة، والظلم والعدوان على المفسدة العامة، يكون مثل هذا النحو من التحسين والتقييح هو المناسب للحكم العقلاني (وهو الذي يصحّ نسبته إلى الشارع _ كذلك _ بما هو رئيس للعقلاء كما سيأتي بيانه)، دون الأول، الذي لا يناسب الشارع بل لا يناسب العقلاء بما هم عقلاء، وهو الذي يصحّ التعبير عنه بالتأديبات الصلاحية؛ فإنّ الحكم بالمدح على العدل والذم على الظلم موجب لما فيه صلاح العامة، دون المدح والذم المترتب عليهما لداع شخصي عزيزي، فإنّه لا يترتب عليهما مصلحة عامة، ولا يندفع بهما مفسدة عامة، فالإقتضاء _ للحسن والقبح _ لهذا المعنى _ بالنحو الأول _ ليس محلاً للكلام، وثبوته وجداني.

والإقتضاء بالنحو الثاني هو محلّ الكلام بين العدلية وغيرهم، فلنحفظ هذا المعنى فإنّه سينفعنا في تحديد محلّ النزاع في المقام.

التحسين والتقييح هل هما من المشهورات أم اليقينيّات؟

أقول: وها هنا بحث حول التحسين والتقييح، مفاده: هل التحسين والتقييح هما من المشهورات أم من اليقينيّات؟ قولان في المسألة.

الأوّل _ وهو ما ذهب إليه مشهور الفلاسفة والمناطق _ بأنّ التحسين والتقييح هما من المشهورات. قال ابن سينا في منطق الإشارات: «ومنها الآراء المسماة

بالمحمودة، وربما خصصناها باسم المشهورة؛ إذ لا عمدة لها إلّا بالشهرة، وهي آراء لو خَلِيَ الإنسان وعقله المجرد ووهمه وحسه ولم يؤدّب بقبول قضايها والاعتراف بها... ولم يقض بها الإنسان طاعةً لعقله أو وهمه أو حسه، مثل حكمنا بأنّ سلب مال الإنسان قبيح، وأنّ الكذب قبيح لا ينبغي أن يُقدم عليه^(١).

وقال المحقق الطوسي عند شرحه لعبارة الشيخ الرئيس: «أنّ المعبر في الضروريات مطابقتها لما عليه الوجود، والمعتبر في المشهورات كون الآراء عليها مطابقة»^(٢). انتهى

وقال في مورد آخر: «وذلك أنّ الحكم إما أن يعتبر فيه المطابقة للخارج أو لا، فإن اعتبر وكان مطابقاً وإلّا فهو الوهميات، وأن لا يعتبر فهو المشهورات...»^(٣). انتهى

وقال المحقق الأصفهاني رحمته الله في نهاية الدراية: «أنّ المعبر عند أهل الميزان في المواد الأولية للقضايا البرهانية المنحصرة تلك المواد في الضروريات الست، مطابقتها للواقع ونفس الأمر، والمعتبر في القضايا المشهورة، والآراء المحمودة، مطابقتها لما عليه آراء العقلاء حيث لا واقع لها غير توافق الآراء عليها»^(٤).

وعلى هدي هذه الأقوال سار الشيخ المصنّف رحمته الله، حيث عدّ التحسين والتفحيح من

(١) شرح الإشارات ١: ٢١٩ - ٢٢٠.

(٢) المصدر نفسه ١: ٢٢١.

(٣) المصدر نفسه ١: ٢١٣.

(٤) نهاية الدراية في شرح الكفاية ٢: ١٢٥.

القضايا التي لا رصيد لهما سوى تطابق العقلاء، وأنهما ليسا من القضايا البينية التي وراءها واقع تطابقه؛ بحيث أنه لو أعرض عنهما العقلاء لما نالا هذا المقدار من القيمة العلمية.

القول الثاني: أنهما من اليقينيات، قال المحقق اللاهيجي في كتابه سرمایه ایمان المعرب من قبل الشيخ السبحاني كما في رسالة في التحسين والتقيح: «إعلم أنّ الحقّ مذهب العدالة، فإنّ حسن بعض الأفعال كالعدل والصدق أو قبحها كالظلم والكذب أمر ضروري، والعقل في قضائه هذا غني عن الشرع».

وفي هذا السياق طرح المحقق اللاهيجي على نفسه هذا الإشكال وقال: «قد عدّ الحكماء حسن العدل وقبح الظلم من المقبولات، وذلك لما فيها من المصلحة والمفسدة العامتين، ومن الواضح أنّ المقبولات مادة للقياس الجدلي لا للقياس البرهاني، فعندئذٍ كيف يمكن عدّها من الضروريات والأوليات التي هي مبدأ للبرهان؟».

ثمّ أجاب: «إنّه لا مانع من أن تدخل قضية واحدة من جهة تحت اليقينيات، ومن جهة أخرى تحت المقبولات، وحيث أنّها من القضايا الضرورية التي لا يشكّ فيها كلّ من رجع إليها، مع قطع النظر عن المصلحة أو المفسدة، فهي من الأوليات، إلّا أنّ لا يمنع من اندراجها تحت المقبولات لترتب المصالح والمفاسد عليها»^(١).

ووافق اللاهيجي في قوله هذا الحكيم السبزواري في شرح الأسماء الحسنى؛ حيث قال: «إنّ منع جزم العقلاء بالحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه مكابرة غير مسموعة، وقد يستشكل دعوى الضرورة في القضية القائلة بأنّ «العدل

(١) سرمایه ایمان: ٦٠ - ٦٢، المعرب من قبل الشيخ السبحاني في: رسالة في التحسين والتقيح: ٤١.

حسن»، و«الظلم قبيح» بأنَّ الحكماء جعلوها من المقبولات العامة التي هي مادة الجدل، فجعلها من الضروريات التي هي مادة البرهان غير مسموعة. والجواب: إنَّ ضرورة هذه الأحكام بمرتبة لا تقبل الإنكار، بل الحكم بداهتها أيضاً أيضاً بديهي، غاية الأمر أنَّ هذه الأحكام من العقل النظري بإعانة العقل العملي، بناءً على أنَّ فيها مصالح العامة ومفاسدها، وجعل الحكماء إيَّاهما من المقبولات العامة ليس الغرض منها إلَّا التمثيل للمصلحة والمفسدة المعبر فيه قبول عموم الناس لا طائفة مخصوصة، وهذا غير مناف لبدهتها؛ إذ القضية الواحدة يمكن أن تدخل في اليقينيَّات من جهتين، فيمكن اعتبارها في البرهان والجدل باعتبارين^(١). انتهى

أقول: ومن المعاصرين نجد الشهيد الصدر رحمته، الذي ذهب إلى أنَّ الحسن والقبح أمران واقعيان، وأنهما يعودان - عند التحليل - إلى حكم العقل النظري؛ حيث قال رحمته:

«يقسم الحكم العقلي إلى قسمين:

أحدهما: الحكم النظري وهو إدراك ما يكون واقعاً.

والآخر: الحكم العملي وهو إدراك ما ينبغي أو ما لا ينبغي أن يقع.

وبالتحليل نلاحظ رجوع الثاني إلى الأول، لأنَّ إدراك لصفة واقعية في الفعل وهي أنَّه ينبغي أن يقع وهو الحسن أو لا ينبغي وهو القبح. وعلى هذا نعرف أنَّ الحسن والقبح صفتان واقعتان يدركهما العقل، كما يدرك سائر الصفات والأمور الواقعية، غير أنَّهما تختلفان عنهما في اقتضائهما بذاتهما جرياً عملياً معيناً خلافاً

(١) شرح الأسماء الحسنى: ١٠٧-١٠٨.

للأمر الواقعية الأخرى^(١). انتهى

وحاصل ما أفاده رحمته: أن صفة الحسن والقبح من الصفات الواقعية الثابتة في الواقع بقطع النظر عن العقلاء، فكما أن استحالة اجتماع النقيضين هي من القضايا الواقعية الثابتة في الواقع حتى قبل وجود العقلاء، كذلك حسن الصدق وقبح الكذب مثلاً.

فإن قلت: ما هو الفرق إذن بين الحكم النظري والحكم العملي بعد عدّة صفة الحسن والقبح من الصفات الثابتة في عالم الواقع كصفة استحالة اجتماع النقيضين. قلنا: إن صفة الحسن والقبح وإن كانت صفة واقعية إلّا أنّها ترتبط بجنبه العمل، بل أن جنبه العمل مستبطة فيها، فحينما يقال هذا حسن يعني فعله، وحينما يقال هذا قبيح يعني فعله، وهذا بخلاف صفة استحالة اجتماع النقيضين فإنّها لا تستبطن ذلك، وبالتالي يكون الفارق بين الحكم العملي والحكم النظري هو أن الحكم العملي حكم متعلّق بصفة واقعية يستبطن مفهومها جنبه العمل بينما الحكم النظري حكم متعلّق بصفة واقعية لا يستبطن مفهومها ذلك^(٢).

وكيفما كان، فالذي ذهب إليه المصنّف رحمته والمناطق ومشهور الفلاسفة أن الحسن والقبح معدودان من المشهورات وليس من قسم اليقينيّات، فإنّ المناطق كانوا قد خصّوا اليقينيّات بالأوليات والمشاهدات والتجربيات والحدسيات والمتواترات والفطريات، فالبرهان المؤكّد من هذه الأمور الستة يفيد اليقين، وخصّوا الجدل غير المفيد لليقين بالمشهورات والمسلمات، وأدخلوا حسن العدل وقبح الظلم في المشهورات التي لا تفيد اليقين.

هذا ما يمكننا التعرّض له في المقام، وإلّا فالمطلب المذكور بحاجة إلى بيان

(١) دروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة) ٢: ٢٥٤.

(٢) انظر: شرح الحلقة الثالثة - للشيخ الأستاذ باقر الأيرواني - ٢: ٤٩٧.

أوسع مما ذكر^(١).

الثالث: الخلق الإنساني

ومن ملاكات الحسن والقبح «الخلق الإنساني» الموجود في كل إنسان، والخلق ملكة في النفس تحصل من تكرار الأفعال الصادرة من المرء على وجه يبلغ درجة يحصل منه الفعل بسهولة، كالكرم فإنه لا يكون خلقاً للإنسان إلا بعد أن يتكرر منه فعل العطاء بغير بدل، وبسهولة من غير تكلف.

فإذا وُجد مثل هذا الخلق - الكرم في المثال - فإنه يكون سبباً لإدراك أن أفعال الكرم مما ينبغي فعلها فيمدح فاعلها، وأفعال البخل مما ينبغي تركها، فيذم فاعلها.

وهذا الحكم من العقل - كما نلاحظ - لم يكن من جهة المصلحة العامة، أو المفسدة العامة، ولا من جهة الكمال للنفس أو النقص، بل بدافع الخلق الموجود، فإذا كان هذا الخلق عامّاً بين جميع العقلاء يكون هذا الحسن والقبح مشهورين بينهم تتطابق عليهما آراؤهم، ولكن إنما يدخل في محل النزاع إذا كان الخلق من جهة أخرى فيه كمال للنفس أو مصلحة عامة نوعية، فيدعو ذلك إلى المدح والذم. وهذا المعنى يمكن تصوّره فيما إذا كان إدراك العقلاء بأن حسن الحفاظ على النظام والسعي لبقاء النوع إنما يختص بما يبني على الفضيلة واجتناب الرذيلة فتكون هذه القضايا (الخلقيات) - بهذا اللحاظ - من صغريات التحسين والتفحيح

(١) ومن أراد الإطلاع بشكل أوسع مما ذكر هنا على مبحث: (اعتبارية الحسن والقبح أو واقعيتهما)، فيمكنه مراجعة المصادر التالية: رسالة في التحسين والتفحيح للشيخ البهائي، الأسس العقلية للسيد عمار أبو رغيف، أصول الاستباط ونظرية الاعتبار للشيخ محمد السند، العقل العملي في علم أصول الفقه (رسالة ماجستير) للشيخ ميثاق طالب العسر.

المبحوث عنها هنا.

ومن هنا اعتبر المناطقة _ كما ذكر ذلك الشيخ المصنّف رحمه الله في كتابه المنطق _ الخلق والخلقيات من المشهورات، وسمّوها «الآراء المحمودّة»، وقالوا في تعريفها: «هي: ما تطابق عليها آراء العقلاء من أجل قضاء الخلق الإنساني بذلك، كالحكم بحسن الشجاعة، وقبح الجبن والبخل»^(١). انتهى

قراءة في كلمات المصنّف رحمه الله بين المنطق والأصول:

أقول: طلب الشيخ المصنّف رحمه الله _ عند حديثه في هذا الأمر الرابع عن الأمور المسببة للحكم بالحسن والقبح _ العودة إلى كلماته في المنطق في مبحث «الخلقيات»، ولكنا عند العودة إلى هذه الكلمات في الموضع المذكور وجدناه رحمه الله يعارض ما ذكره هنا في كتابه أصول الفقه؛ حيث قال في المنطق بعد ذكره للتعريف المتقدم للمراد من الخلقيات: «أقول: هكذا عرفوا الخلقيات والخلق، فجعلوا السبب في حصول الشهرة فيها هو الخلق بهذا المعنى، باعتباره داعياً للعقل العملي إلى إدراك أنّ هذا ممّا ينبغي فعله أو ممّا ينبغي تركه. ولكنّا إذا وقفنا نجد أنّ الأخلاق الفاضلة غير عامة بين الجمهور، بل القليل منهم من يتحلّى بها، مع أنّه لا ينكر أنّ الخلقيات مشهورة بحكم بها حتّى من لم يرزق الخلق الفاضل...»

(إلى أن يقول) والصحيح في هذا الباب أن يقال: إنّ الله تعالى خلق في قلب الإنسان حسّاً وجعله حجة عليه يدرك به محاسن الأفعال ومقابحها، وذلك الحسن هو «الضمير» بمصطلح علم الأخلاق الحديث، وقد يسمّى

(١) انظر: المنطق _ للعلامة المظفر رحمه الله - ٣٤٤.

بـ القلب... فهذا الحس في القلب أو الضمير هو صوت الله المدوّي في دخيلة نفوسنا يخاطبها به ويحاسبها عليه، ونحن نجده كيف يؤنب مرتكب الرذيلة ويقرّ عين فاعل الفضيلة، وهو موجود في قلب كلّ إنسان، وجميع الضمائر تتحد في الجواب عند استجوابها عن الأفعال، فهي تشترك جميعاً في التمييز بين الفضيلة والرذيلة وإن اختلفت في قوة هذا التمييز وضعفه كسائر قوى النفس؛ إذ تتفاوت في الأفراد قوة وضعفاً، ولأجل هذا كانت «الخلقيات» من المشهورات، وإن كانت الأخلاق الفاضلة ليست عامّة بين البشر، بل هي من خاصّة الخاصة^(١). انتهى

فهذه الكلمات - كما ترى - صريحة في أنّ إدراك الفضائل والرذائل الموجبان للحسن والقبح سببه ما أودعه المولى سبحانه في قلب كلّ إنسان من ضمير يدوّي في داخله يؤنب مرتكب الرذيلة، ويقرّ عين فاعل الفضيلة، الأمر الذي يعني أنّ منشأ هذا الإدراك هو أمور واقعية مغروسة في النفس البشرية، مستندة إلى قوة مودعة في الإنسان غير مكتسبة من تطابق العقلاء وتسالمهم عليه بحيث لو لم يكن مثل هذا التطابق موجوداً لما كان هناك منشأ تدرك به الفضائل والرذائل.. وهذا المعنى يناهض ما ذكره رحمته هنا في الأصول حين قال: «إذا كان هذا الخلق عامّاً بني جميع العقلاء، يكون هذا الحسن والقبح مشهورين بينهم تتطابق عليهما آراؤهم».

بل هذا الكلام منه رحمته في المنطق يناهض دعوى المناطقة نفسها من دخول هذه القضايا (الخلقيات) في المشهورات دون اليقينيّات.. فلاحظ هذا المعنى في كلماته رحمته وتدبره جيداً.

الرابع: الانفعال النفساني

ومن ملاكات الحكم بالحسن والقبح «الانفعال النفساني»، أو ما يسمّى في علم المنطق بـ«الانفعاليات»، وهي التي يقبلها الجمهور بسبب انفعال نفسي عام، كالرقة والرحمة والشفقة والحياء والأنفة والحمية والغيرة، ونحو ذلك من الانفعالات التي لا يخلو منها إنسان غالباً.

فترى الجمهور يحكم - مثلاً - بقبح تعذيب الحيوان لا لفائدة، وذلك أتباعاً لما في الغريزة من الرقة والرحمة، بل الجمهور بغريزته يحكم بقبح تعذيب ذي الروح مطلقاً وإن كان لفائدة لولا أن تصرف عنه الشرايع والعادات. والجمهور يمدح من يعين الضعفاء والمرضى ويعني برعاية الأيتام والمجانين، لأنّه مقتضى الرحمة والشفقة، كما يحكم بقبح كشف العورة، لأنّه مقتضى الحياء، ويمدح المدافع عن الأهل والعشيرة أو الوطن والأمة، لأنّه مقتضى الحمية والغيرة... إلى غير ذلك من الأحكام العامة عند الناس^(١).

وهذا الملاك - للحكم بالحسن والقبح - خارج عن محلّ النزاع لوضوح خلو الشارع عن هذه الانفعالات النفسية، فلا يمكن متابعة العقل في أحكامه، لأنّ الأحكام العقلية الناشئة منه - أي من الانفعال - ليست أحكاماً للعقلاء بما هم عقلاء لكي يتابعهم الشارع في حكمهم.

الخامس: العادة عند الناس

ومن ملاكات الحكم بالحسن والقبح «العادة بين الناس»، أو «العادات» كما في المنطق، وهي التي يقبلها الجمهور بسبب جريان العادة عندهم، كاعتيادهم احترام القادم بالقيام، والضيف بالضيافة، فيحكمون لأجل ذلك بحسن هذه الأشياء

(١) انظر: المنطق - للعلامة المفظّر رحمه الله - ٣٤٦.

لمن يستحقها.

والعادات العامة كثيرة ومتنوعة، وقد تكون عادة عامة لأهل بلد فقط، أو قطر أو أمة أو جميع الناس، فتختلف لأجلها القضايا التي يحكم بها حسب العادة، فتكون مشهورة عند أهل بلد أو قطر أو أمة، غير مشهورة عند غيرهم، بل يكون المشهور ضدها.

والناس يمدحون المحافظ على العادات، ويذمون المخالف المستهين بها، سواء كانت العادات سنة أو حسنة، فنراهم يذمون من يرسل لحيته إذا كانوا اعتادوا حلقها، ويذمون الحليق لأنهم اعتادوا إرسالها، ونراهم يذمون من يلبس غير المألوف لمجرد أنهم لم يعتادوا لبسه^(١).

وهذا الملاك - للحكم بالحسن والقبح - خارج عن محل النزاع أيضاً؛ لأن أحكامه ليست ناشئة من العقلاء بما هم عقلاء كي يتابعهم الشارع في حكمهم، بل بدافع العادة والاعتیاد.

نعم، بعض العادات يمكن أن تدخل في حيز النزاع، وذلك فيما إذا أوجبت مفسدة نوعية كلباس الشهرة - مثلاً - أو تشبه الرجال بالنساء وبالعكس ونحوها، فتكون موضوعاً لحكم الشارع، كحكمه بحرمة لباس الشهرة. والوجه في الحكم المذكور لا لأجل المتابعة لحكم الناس في هذا الجانب، فهم أيضاً يذمون من يلبس غير المألوف لمجرد أنهم لم يعتادوا لبسه، بل لأن مخالفة الناس في زيهم يدعو إلى اشتزاز الجمهور من اللابس وذمهم له، وأهم أغراض الشارع الألفة بين الناس وتقاربهم واجتماع كلمتهم.

حاصل ما تقدم:

وحاصل ما أراد المصنف رحمه الله بيانه في هذا الأمر - الرابع - : أن ليس كل

(١) انظر: المنطق - للعلامة المظفر رحمه الله - ٣٤٦.

حسن أو قبح بالمعنى الثالث المتقدم _ أي: ما ينبغي فعله وما لا ينبغي فعله _ هو موضوع للتزاع مع الأشاعرة، وإنما موضوع التزاع هو خصوص ما كان سببه:

١ _ إدراك كمال الشيء أو نقصه على نحو كلي.

٢ _ إدراك ملانمة الشيء أو عدمه على نحو كلي، من جهة مصلحة نوعية أو

مفسدة نوعية.

فإنَّ الأحكام العقلية الناشئة من هذين الملاكين هي أحكام للعقلاء بما هم عقلاء، أي ليس بما هم عاطفيون أو انفعاليون أو أصحاب عادات وما شابه ذلك.

فهذه الأحكام هي التي ندعي أنَّ الشارع لا بدَّ أن يتابع العقلاء في حكمهم بها، باعتباره منهم، بل رئيسهم، بل خالق العقل، ولا نقول: إنَّ الشارع يتابع الناس في أحكامهم متبعة مطلقاً، أي بما هم عاطفيون، أو انفعاليون، أو أصحاب عادات ونحو ذلك، بل إنَّنا نقتصر في دعوانا هذه في لابدئية متابعة الشارع لحكم العقلاء فيما يحكمون به بما هم عقلاء، وليس شيئاً غير ذلك... وعدم تدبّر هذا المعنى بهذا الشكل الدقيق هو الذي أوقع بعض الباحثين _ الذين تصدّوا لطرح هذه المباحث _ بالخلط من حيث يشعرون أو لا يشعرون.

معنى الحسن والقبح الذاتي

قوله رحمه الله: إن الحسن والقبح بالمعنى الثالث ينقسمان إلى ثلاثة أقسام:

١- ما هو علة للحسن والقبح... إلخ.

أقول: هذا المطلب يمكن توضيحه من خلال النقطتين التاليتين:

الأولى: الأفعال وقابليتها على الاتصاف بالحسن والقبح.

الثانية: المراد من ذاتية الحسن والقبح.

النقطة الأولى، الأفعال وقابليتها على الاتصاف بالحسن والقبح

ذكرنا فيما سبق أن للحسن والقبح بالمعنى الثالث - أي: إدراك العقلاء بأن هذا الشيء مما ينبغي فعله وهذا الشيء مما لا ينبغي فعله - مناشيء وملاكات تعود في واقعها إلى الحسن والقبح بمعنييهما السابقين، أعني الكمال والنقص والملائمة والمنافرة، ونسبة هذه المناشيء إلى الحسن والقبح بهذا المعنى - أي: الثالث - تختلف من حيث ما لها من قابلية على التأثير، ويمكن تقسيم ذلك استناداً إلى هذا السبب إلى ثلاثة أقسام:

الأول، ما كان علة تامّة هي التأثير

والمراد من هذا القسم أن الفعل الصادر من الفاعل المختار، سواء أكان واجباً

أو ممكناً، إذا نظر إليه العقل وتجرّد عن كلّ شيء يستقلّ إمّا بحسنه وأنّه يجب أن يفعل، وأنّ فاعله لا بدّ أن يُمدح عند العقلاء، أو بقبحه وأنّه يجب أن يُترك، وأنّ فاعله لا بدّ أن يُذمّ عند العقلاء، وذلك بغض النظر عن الطوارئ والعوارض الخارجية الملحقة به في الخارج، وبغض النظر عن موافقته لغرض الفاعل أو مخالفته، فإنّ كلّ هذه الضمانات ممّا لا حاجة إليها في قضاء العقل بالحسن والقبح، فكأنّ الفعل نفسه علّة تامّة _ عند اللّحاظ _ لحكم العقل بالحسن والقبح، ويسمّى الحسن والقبح في هذا القسم بالذاتيين.

القسم الثاني: ما فيه اقتضاء التأثير

وفي هذا القسم لا يكون الفعل _ بنفسه _ مجرداً عمّا يترتب عليه من المصالح الاجتماعية أو الفردية، وكذا المفاسد، علّة تامّة لقضاء العقل بالحسن والقبح، وإنّما للفعل قابلية اقتضاء أحد الحكمين، ومع ذلك يمكن أن يتغير حكم العقل بطرو عناوين تحوّل الحسن قبيحاً والقبيح حسناً، كحسن الصدق وقبح الكذب. فإنّ حكم العقل بحسن الأول وقبح الثاني ليس حكماً ذاتياً لا يتغير ولا يتبدّل، وليس الفعل علّة تامّة بل مقتضى لأحد الحكمين لولا طرو المانع، وذلك كما لو كان الصدق مظنةً للفتنة وإراقة الدماء، فإنه حينئذٍ يصير قبيحاً، أو كان الكذب سبباً لنجاة مؤمن أو اصلاح ذات البين، فإنه حينئذٍ يصير حسناً.

وبعبارة ثانية: أنّ الصدق _ بما هو صدق _ فيه اقتضاء التأثير، أي لو خلي وطبعه لكان مؤثراً في إدراك العقلاء بأنّه ممّا ينبغي أن يفعل ويمدحون فاعله، ولكن هذا التأثير لا يتمّ عادة مع وجود مزاحم له يمنع من تأثيره نظراً لأهمية ما، كما لو كان في الصدق ما يوجب قتل النفس المحترمة، وهكذا الكذب.

ويسمّى الحسن والقبح في هذا القسم _ الثاني _ بالعرضيين.

والفرق بين هذا القسم والقسم السابق هو أنّ الفعل _ على القسم الأوّل _ بما

هو علة تامة للحكم بالحسن والقبح لا يتغير ولا يتبدل مهما تغيرت الظروف والأحوال، فالعدل بما هو عدل، لا يكون إلّا حسناً أبداً، ومنى ما وجد لا بدّ أن يمدح فاعله ويعدّ محسناً، وكذلك الظلم بما هو ظلم لا يكون إلّا قبيحاً، ومنى ما وجد ففاعله مذموم ومسيء، ويستحيل أن يكون العدل قبيحاً والظلم حسناً.

وهذا بخلافه في القسم الثاني فإنّ حسن الصدق وقبح الكذب يتبدّل تبعاً للظروف فينقلب الحسن قبيحاً والقبح حسناً كما تقدّم في مثالي الصدق والكذب.

القسم الثالث: ما ليس فيه اقتضاء ولا عليّة

وفي هذا القسم تكون الأفعال لا عليّة لها ولا اقتضاء للحكم بالحسن والقبح، وإنّما هي تتبع الجهات الطارئة والعناوين المنطبقة عليها، أي أنّ الفعل - في هذا القسم - يكون فاقد التأثير في إدراك الحسن والقبح لو خلي ونفسه، ولكنه يتقبّل العناوين الأخرى، فقد يأخذ عنواناً له عليّة التأثير في الحسن - كالعدل - فيكون حسناً، أو القبح - كالظلم - فيكون قبيحاً، وأكثر المباحات الشرعية من هذا القبيل. فشرب الماء - مثلاً - لو لوحظ بمعزل عن أيّ عنوان آخر قد لا يكون له التأثير في إدراك العقلاء لحسنه أو قبحه، لا على نحو العليّة ولا على نحو الاقتضاء، فوجوده لدى العقلاء كعدمه، ولكنه إذا عرض عليه عنوان إنقاذ حياة صاحبه، أو عرض عليه عنوان هلاكه، كما لو كان ممنوعاً عن شربه، يكون علة في إدراك العقلاء لحسنه أو قبحه.

أقول: وهذا التقسيم هو الرائج بين القائلين بالتحسين والتفحيح العقلين، والغرض المطلوب من هذا البحث هو تبين أنّ هناك أفعالاً يدرك العقل إذا طالعها، يقطع النظر عن كلّ الجهات الطارئة عليها، أنّها حسنة يجب أن يمدح فاعلها، أو قبيحة يجب أن يُذمّ فاعلها، لا أنّ كلّ فعل من الأفعال هو داخل في هذا الإطار.

أو قل بعبارة ثانية: أن الغرض من هذا البحث هو تبيان أن النزاع بين الفريقين _ الأشاعرة والعدلية _ إنما هو دائر بين الإيجاب الجزئي (العقل يحكم على بعض الأفعال بالحسن والقبح)، والسلب الكلّي (لا شيء من الأفعال يحكم عليه العقل بالحسن والقبح)، فالعدلية قالت بالأوّل والأشاعرة بالثاني.

النقطة الثانية، المراد من ذاتية الحسن والقبح

تقدّم أن مفاد القسم الأوّل من الأقسام الثلاثة _ الأنفة الذكر _ هو كون التحسين والتقيح ذاتيين، فيقع الكلام عن المراد من الذاتي، هل هو من قبيل الذاتي في باب «الإيساغوجي»، أو من قبيل الذاتي في باب «البرهان»، أو أنه لا هذا ولا ذاك كما هو الحق؟

وتحقيق الحال رهين بإيضاح الاصطلاحين المذكورين بغية الوقوف على المقصود من الذاتي في المقام، وهذا الإيضاح سينفعنا _ أيضاً _ في ردّ جملة من الشبهات الواردة في مسألة التحسين والتقيح العقلين كما سنلاحظ ذلك.

الذاتي في باب «الإيساغوجي»:

يطلق الذاتي ويراد منه ما يكون جنساً أو فصلاً لماهية النوع، وهذا كالحيوان أو الناطق بالنسبة إلى الإنسان، فهما ذاتيان بالنسبة إلى الأخير، بمعنى أنه إذا حاول الشخص أن يحلّل الإنسان تحليلاً ذاتياً ويقف على قوامه وصلب حقيقته، يرى فيه هذين المفهومين: الحيوان والناطق، فالحيوان يشاركه بين جميع أصناف الحيوان، والناطق يميّزه عن غيره.

فإذا عرفت ذلك نقول: إن التحسين والتقيح بالنسبة إلى العدل والظلم ليسا ذاتيين بهذا المعنى، وذلك لأننا نتصوّر العدل ولا نجد في حاقّ المفهوم عنوان الحسن، كما لا نجد عنوان القبح في حاقّ الظلم، فليس الحسن جنساً ولا فصلاً

للعادل، كما أنَّ القبح ليس كذلك بالنسبة إلى الظلم، فالعدل والظلم مفهومان، والحسن والقبح مفهومان آخران، لا يندرجان في ضمن الأولين، وهذا بخلاف الحيوان الناطق فإنَّهما مضمنان في مفهوم الإنسان.

وبعبارة أخرى: أنَّ حمل الذاتي على النوع من مقولة الحمل الأولي، والمراد منه ما يتحد المحمول مع الموضوع مفهوماً، ويختلفان بالإجمال والتفصيل، فيقال: الإنسان حيوان ناطق، فما يفهم من الإنسان هو المفهوم من الحيوان الناطق، غير أنَّ الإنسان إجمال الثاني، والثاني تفصيل الأول، وهذا بخلاف التحسين والتقبيح فلا يحملان على العدل والظلم بالحمل الأولي، لأنَّ المفهوم من الأولين (العدل والظلم) غير المفهوم من التحسين والتقبيح.

ومن ذلك يُعلم الضعف في مقالة الأشعري - كما سيأتي بيانه في الأمر السادس القادم - حين أبطل ذاتية الحسن والقبح بأنَّهما ليسا من حقيقة الأفعال أو أنَّهما يختلفان باختلاف الوجوه والاعتبارات، والحال أنَّ تصوّره هذا مبني على تصوّر أنَّ الذاتي في المقام هو الذاتي في باب الإيساغوجي، وقد عرفت أنه ليس بهذا المعنى؛ إذ الحسن والقبح ليسا جنساً أو فصلاً للأفعال المتصفة بهما.

الذاتي في باب البرهان:

قد يطلق الذاتي ويراد منه الذاتي في باب البرهان، والمراد منه: ما لا يكون المحمول نفس الموضوع مفهوماً كما في الذاتي في باب الإيساغوجي، بل يكون غيره، ولكن يحمل المحمول على الموضوع بلا حاجة إلى ضم ضميمة إليه، وهذا ما يعبر عنه بالذاتي في باب البرهان أو «المحمول بالضميمة»، وهذا المعنى يمكن تبينه من خلال المثالين التاليين:

١ - الإنسان ممكن.

٢ - الجسم أسود.

فإنَّ فرض الإنسان كافر في حمل الممكن عليه، وإن لم يكن المحمول عين الموضوع مفهوماً، لكن فرضه كاف في انتزاع الإمكان منه وحمله عليه، وهذا بخلاف المثال الثاني، فإنَّ الأسود ليس عين الموضوع مفهوماً فلا يكون من قبيل الذاتي في باب الإيساغوجي، كما ليس الموضوع كافياً في انتزاع المحمول منه وحمله عليه؛ لأنَّ الجسم بما هو جسم دون أيِّ ضميعة لا يتصف بالأسود والأبيض إلّا إذا ضمَّ إليه السواد والبياض، وهو ما يعبر عنه بـ«المحمول بالضميعة».

هذا هو الفرق الجوهرى بين المثالين.

فاذا عرفت هذا نقول: ربّما يتصوّر أنّ ذاتية الحسن والقبح بالنسبة إلى العدل والظلم من قبيل الذاتي في باب البرهان كما في مثال الإمكان والإنسان، وذلك بالبيان التالي:

إنَّ مفهوم الحسن وإن لم يكن داخلاً في مفهوم العدل، وليس جزءاً من أجزاء مفهومه، إلّا أنّه يعدّ من لوازم العدل أينما تحقّق ولا ينفك عنه، وهكذا الحال في مفهوم القبح بالنسبة إلى مفهوم الظلم، فالعدل حسن بالضرورة كما أنّ الظلم قبيح كذلك.

ولكن هذا البيان يلاحظ عليه ما يلي:

أولاً: أنّ قاعدة التحسين والتقبيح طرحت منذ البداية ولم يكن آنذاك أي أثر لاصطلاح الذاتي في باب البرهان، فلا يصحّ لنا تفسير قولهم بالذاتي بالمصطلح الذي لم يكن رائجاً يومذاك، بل كانت القاعدة تدور حول استقلالية العقل في درك حسن الأفعال أو قبحها، أو حاجته إلى أمر خارج كالشرع.

فالأشاعرة وأهل الحديث على الثاني، والعدلية على الأول، وعلى ذلك فتفسير الذاتي في مصطلحهم بـ«الذاتي في باب البرهان» بعيد عن مرامهم ومقاصدهم.

اللّهم إلّا أن يكون الغرض إظهار رأيه وهو أنّ وزان الحسن والقبح إلى العدل

والظلم، كوزان لازم الماهية بالنسبة إليها من دون أن ينسبها إلى القائلين بالذاتي في القرون الغابرة.

وثانياً: وجود الفرق الواضح بين لازم الماهية - كما في مثل الإمكان والإنسان والزوجية والأربعة - والحسن والقبح بالنسبة إلى موضوعهما، أعني: العدل والظلم. وحاصل الفرق: أن لازم الماهية بالنسبة إلى الأربعة، أمر واقعي له أثر خاص وهو الإنقسام إلى متساوين، ولا نبغي من الواقعية أن اللازم أمر عيني ملموس، بل المراد منها أن له سهماً من الوجود كسائر اللوازم، والعقل كاشف عنه.. وهذا بخلاف الحسن والقبح؛ إذ ليس وراء موضوعهما واقعية وإنما يستقلّ العقل بأحدهما فيجده ملائماً له والآخر بخلافه فيحكم بالحسن عند الملائمة وبالقبح عند المخالفة، فللعقل دور الحكم لا الكاشفية^(١).

فلاحظ هذا المعنى وتدبره جيداً كي تتجنب الخلط الذي وقع فيه البعض عند تقريره لكلمات العلماء في هذه المسألة^(٢).

كلمة قيمة للمحقق الأصفهاني رحمه الله

ثم إن للمحقق الشيخ محمد حسين الأصفهاني رحمه الله في المقام كلمة قيمة في تفسير ذاتية التحسين والتقيح؛ حيث قال ما نصّه:

«إن حديث كون حسن العدل وقبح الظلم ذاتياً، لا يراد منه ما هو المصطلح عليه في كتاب الكلّيات (باب الإيساغوجي)، لوضوح أن

(١) انظر: رسالة في التحسين والتقيح - للشيخ السبحاني - ١٦ - ١٧.

(٢) كما في المعجم الأصولي - للشيخ محمد صفور - ٢: ٢٧ - ٢٨، حيث ادّعى أن مشهور الأصوليين يعدّون المراد بذاتية الحسن والقبح هو الذاتي في باب البرهان، وقد تبين لنا أن الأمر ليس كذلك، وسيزيد الأمور وضوحاً البيان التالي للمحقق الأصفهاني رحمه الله.

استحقاق المدح والذم ليس جنساً ولا فصلاً للعدل والظلم، وليس المراد منه ما هو المصطلح عليه في باب البرهان، لأنّ الذاتيّ هناك ما يكفي وضع نفس الشيء في صحة انتزاعه منه، كالإمكان بالإضافة إلى الإنسان مثلاً، وإلّا لكان الإنسان في حدّ ذاته إمّا واجباً أو ممتنعاً.

ومن الواضح بالتأمّل أنّ الاستحقاق المزبور ليس كذلك، لأنّ سلب مال الغير مثلاً مقولة خاصّة بحسب أنحاء التصرف، وبالإضافة إلى كراهة المالك الخارجة عن مقام ذات التصرف، ينتزع منه أنّه غصب، وبالإضافة إلى ترتب اختلال النظام عليه بنوعه وهو أيضاً خارج عن مقام ذاته، ينتزع منه أنّه مخل بالنظام، وذو مفسدة عامّة، فكيف ينتزع الاستحقاق (استحقاق الذم) المتفرع على كونه غصباً وكونه مخلّاً بالنظام عن مقام ذات التصرف في مال الغير.

بل المراد بذاتية الحسن والقبح كون الحكمين عرضاً ذاتياً، بمعنى أنّ العدل بعنوانه والظلم بعنوانه يحكم عليهما باستحقاق المدح والذم، من دون لحاظ اندراجهما تحت عنوان آخر، بخلاف سائر العناوين فإنّها ربّما تكون مع حفظها معروضة لغير ما يترتب عليه لو خلي ونفسه كالصدق والكذب، فإنّهما مع حفظ عنوانهما في الصدق المهلك للمؤمن والكذب المنجّي للمؤمن يترتب استحقاق الذم على الأوّل بلحاظ اندراجهما تحت الظلم على المؤمن، ويترتب استحقاق المدح على الثاني لاندراجهما تحت عنوان الإحسان إلى المؤمن، وإن كان لو خلي الصدق والكذب ونفسهما يندرج الأوّل تحت عنوان العدل في القول، والثاني تحت عنوان الجور، فضلاً عن سائر الأفعال التي في نفسها لا تندرج تحت عنوان ممدوح أو

مذموم^(١). انتهى

وحاصل كلامه رحمته: أنه يتوسط بين التصرف في مال الغير، واستحقاق الذم، أمران:

١ - وصفه بكونه غصبياً.

٢ - وصفه بكونه مخلأً بالنظام.

وعند ذلك، يوصف باستحقاق الذم، فكيف يمكن أن ينتزع الاستحقاق من التصرف في مال الغير ابتداءً مع غض النظر عن هذين الأمرين. ولك أن تقرر كلامه رحمته ببيان آخر، فتقول: إن التصرف في مال الغير من مقولة الفعل، وكراهة المالك وعدم رضائه من مقولة الكيف، والغصب المتترع من هذين الأمرين (التصرف في مال الغير مع كراهته) لا يمكن أن يكون أمراً خارجياً، وإلا يلزم أن يكون الشيء داخلأً تحت جنسين، وهذا يثبت أن الغصب عنوان انتزاعي عند تحقق هذين الأمرين، فإذا كان الغصب أمراً انتزاعياً فلا يمكن أن يكون لازمه، أي القبح، أمراً واقعياً ملموساً - كما هو الحال في ذاتي باب البرهان - بل يكون هو أيضاً انتزاعياً كالمتترع منه، أعني: الغصب.

والنتيجة من كل ما تقدم: أن معنى كون الحسن أو القبح ذاتياً أن العنوان المحكوم عليه بأحدهما بما هو في نفسه وفي حد ذاته يكون محكوماً به، لا من جهة اندراجه تحت عنوان آخر، فلا يحتاج إلى واسطة في اتصافه بأحدهما. ومعنى كونه مقتضياً لأحدهما أن العنوان ليس في حد ذاته متصفاً به، بل يتوسط عنوان آخر، ولكنه - لو خلي وطبعه - كان داخلأً تحت العنوان الحسن أو القبح.

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية ٢: ٤٣ - ٤٤، طبعة انتشارات سيد الشهداء عليه السلام.

ومنه يظهر أنَّ المراد من الذاتي في المقام إنما هو حسن الأفعال وقبحها العقلي، في مقابل الأشاعرة الذين ذهبوا إلى حسن الأفعال وقبحها الشرعي، فمن قال بأنَّ العقل له القابلية على أن يصف الفعل _ إذا نظر إليه بما هو هو _ بأحد الوصفين، فقد ذهب إلى التحسين والتقييح الذاتيين.

وأما من قال بعجز العقل عن وصف الفعل بالحسن أو القبح، وإنما يستعين بالشرع وحكمه، فقد ذهب إلى التحسين والتقييح الشرعيين، أي غير الذاتيين.



أدلة الطرفين

قوله ﷺ: بتقديم الأمور السابقة نستطيع أن نواجه أدلة الطرفين بعين

البصيرة... إلخ.

أقول: بعد بيان الأمور الخمسة _ المتقدمة _ يمكننا الآن التعرض إلى أدلة الطرفين _ الأشاعرة والعدلية _ في مسألة التحسين والتقيح العقليين ومحاكمتها، لننتهي _ بعد ذلك _ إلى القول الفصل في هذه المسألة من كون التحسين والتقيح عقليين أو شرعيين؟!

١. أدلة الأشاعرة (المنكرين للتحسين والتقيح العقليين):

ذكرنا سابقاً أن الأشاعرة أنكروا أن يكون للعقل قدرة على إدراك حسن الأفعال وقبحها، وإنما الحسن هو ما حسنه الشارع والقبيح ما قبحه.. وقد ساقوا لإثبات هذه الدعوى جملة من الأدلة أو الوجوه نستعرضها مع الردود.

الدليل الأول: لو كانا بديهيين لما اختلف فيهما اثنان

استدل الأشاعرة على نفي الحكم العقلي في التحسين والتقيح بوجه صاغوه على شكل قياس استثنائي، مفاده:

لو كان العلم بحسن بعض الأفعال وقبحها ضرورياً لما وقع التفاوت بينه

وبين العلم بزيادة الكل على الجزء، والتالي باطل بالوجدان [لوقوع التفاوت بين العلمين، وأن العلم بزيادة الكل على الجزء أوضح وأبين من التحسين والتقيح]، فالمقدم مثله^(١).

أقول: هذا الدليل - في الواقع - هو ردّ على الدليل الأوّل للمبتين الذي سيأتي بيانه بعد قليل؛ حيث قال المبتون: إن الحسن والقبح من البديهيات العقلية، فردّت الأشاعرة عليهم بوجود فوارق بين سائر البديهيات وهذا النوع من الإدراك. ويمكن لنا - في هذا المجال - أن نذكر جوابين على هذا الإشكال، أحدهما للمحقق الطوسي رحمته في كتابه التجريد وشارحه العلامة الحلّي رحمته، والثاني للشيخ المصنّف رحمته.

أمّا ما أفاده المحقق الطوسي فحاصله: المنع من الملازمة، فإنّ العلوم الضرورية قد تتفاوت في التصورات.

توضيح ذلك: أننا نجد مثل القضايا اليقينية الست: الأوليات، والملاحظات، والتجربيات، والحدسيات، والمتواترات، والفطريات، وهي من البديهيات يوجد تفاوت بين أقسامها، فأين قولنا: الكل أعظم من الجزء، من قولنا: نور القمر مستفاد من الشمس؟! فالأوّل من الأوليات، والثاني من الحدسيات، وبذلك يظهر أنّ وجود التفاوت لا يضر بالبداهة.

ومنشأ التفاوت المذكور يرجع غالباً إلى وجود الاختلاف بين تصوّر مفرداتها، فإن مثل: كلّ ممكن يحتاج إلى علّة، حكم بديهي، ومع ذلك فقولنا: الكل أعظم من الجزء، أيضاً بديهي، وسبب الاختلاف يرجع إلى ظهور مفردات الثاني دون الأوّل، فأين الإمكان والحاجة والعلّة من الظهور إلى الكلّ والجزء والعظم،

(١) أشار إلى هذا الدليل عن الأشاعرة المحقق الطوسي رحمته في كتابه تجريد الاعتقاد وأجاب عليه كما سيأتي بيانه بعد قليل.

فاختلاف المفردات من حيث الظهور والخفاء يورث ظهوراً وخفاءً في المركب أيضاً.

أضف إلى ذلك، أن قصارى ما يشته الأشاعرة - في هذا الدليل - أن الحسن والقبح ليسا من الأمور البديهية، لا أنهما ليسا من الأمور العقلية^(١).

جواب الشيخ المصنف رحمه الله

وأما الشيخ المصنف رحمه الله فقد أجاب عن الإشكال بوجه آخر، حاصله: أن المقدمة الأولى (وهي الجملة الشرطية: لو كان العلم بحسن الأفعال وقبحها ضرورياً لما وقع التفاوت بينه وبين العلم بزيادة الكل على الجزء) ممنوعة، وجهة المنع: أنه لا توجد ملازمة بين القضيتين فيها حتى يتم قياس إحداهما على الأخرى، فإن قضية الحسن والقبح هي من المشهورات بالمعنى الأخص، ومن قسم المحمودات خاصة، والحاكم بها هو العقل العملي، وقضية الكل أعظم من الجزء من الضروريات الأولية، والحاكم بها هو العقل النظري، وقد تقدم الفرق بين العقليين. فهذا القياس - بين القضيتين - قياس مع الفارق، والتفاوت واقع بينهما لا محالة، ولا يضير هذا في كون الحسن والقبح عقليين، وكأنه اختلط على القوم معنى العقل الحاكم في مثل هذه القضايا فظنوه شيئاً واحداً، كما أنهم لم يفرقوا بين المشهورات واليقينيات، فحسبوهما شيئاً واحداً مع أنهما قسمان متقابلان.

ثم ولزيادة في الإيضاح في بيان الفرق بين المشهورات والأوليات ذكر الشيخ المصنف رحمه الله جملة من الوجوه في هذا المجال، يمكن مراجعتها في متن الكتاب.

(١) انظر: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد - للعلامة الحلي - ٣٢٩ (تحقيق الزنجاني).

الدليل الثاني، لو كانا عقليين لما اختلفا باختلاف الوجود والاعتبارات

أقول: وهذا الدليل - وهو قياس استثنائي آخر - حاصله: أنه: لو كان الحسن والقبح عقليين لما اختلفا باختلاف الوجود والاعتبارات، والتالي باطل [فإن الكذب قد يحسن والصدق قد يقبح إذا تضمن الكذب إنقاذ نبي من الهلاك، والصدق إهلاكه]، فالمقدم مثله. أي عدم كون الحسن والقبح عقليين^(١).

وقد أجيب عن هذا الدليل بعدة أجوبة، نذكر منها هنا جوابين فقط:

الأول (وهو ما أفاده المحقق الطوسي رحمته الله): أن في المقام أمرين قبيحين^(٢):

١ - تعريض النبي للهلاك، وهو قبيح.

٢ - الكذب والإغراء بالجهل، وهو أيضاً قبيح.

ولكن يختار الثاني، لأنه أقل قبحاً من الأول، لما فيه من نجاة النبي وإنقاذه، فالكذب في جميع الحالات قبيح، لكن عند التعارض مع ما هو أقبح، يأخذ الإنسان بأقل القبيحين بحكم العقل^(٣).

الثاني (وهو ما أفاده الشيخ المصنف رحمته الله)، وحاصله: أن حسن الأشياء وقبحها على أنحاء ثلاثة، فما كان ذاتياً لا يقع فيه اختلاف، فإن العدل بما هو عدل لا يكون قبيحاً أبداً، وكذلك الظلم بما هو ظلم لا يكون حسناً أبداً، أي أنه ما دام عنوان العدل صادقاً فهو ممدوح، وما دام عنوان الظلم صادقاً فهو مذموم.

(١) انظر: شرح المقاصد في علم الكلام - للفتازاني - ١٤٩، وشرح التجريد - للقولنجي - ٣٣٩.

(٢) هذه المناقشة من المحقق الطوسي رحمته الله كانت مع نفس المثال الذي ساقوه في الدليل وهو فيما إذا تضمن الكذب إنقاذ نبي من الهلاك والصدق إهلاكه.

(٣) انظر: كشف المراد: ٣٢٧.

وأما إذا كان عرضياً فإنه يختلف بالوجوه والاعتبارات، فمثلاً الصدق إن دخل تحت عنوان العدل كان ممدوحاً، وإن دخل تحت عنوان الظلم كان قبيحاً، وكذلك الكذب ونحوهما.

فالعُدلية لا يقولون بأن جميع الأشياء لا بد أن تنصف بالحسن أبداً أو بالقبح أبداً، حتى يلزم ما ذكر من الإشكال.

وهذان الدليلان هما اللذان اقتصر على ذكرهما الشيخ المصنف رحمته الله وأجاب عنهما، وتوجد ثمة أدلة أخرى ذكرها المنكرون للحسن والقبح العقليين في المقام، تعرض لها الكلاميون من العُدلية بالأجوبة الشافية الوافية، لا يسعنا التعرض إليها جميعاً^(١)، ولكننا سنقتصر هنا على ذكر هذا الدليل الطريف من باب الترويح على الطالب.

دليل (جذر الأصم):

وهذا الدليل هو أشبه باللفظ منه بالدليل وقد سماه التفتازاني بـ مغلطة (جذر الأصم) وادّعى أنه قد تحير في حله عقول العقلاء وفحول الأذكياء، وأنه لم يظفر بجواب يروي الغليل فيه^(٢).

وحاصل هذا الدليل: أنه إذا قال الإنسان: لأكذب غداً، يلزم حسن أحد الكاذبين، لأنه إن حسن العمل بوعده يجب عليه أن يكذب غداً، فيكون هذا الكذب المحقق للعمل بالوعد الحسن، حسناً أيضاً.

وإن قبح العمل بالوعد، وبالتالي يلزم عليه - إن أخبر - أن يخبر خيراً

(١) ومن أحب الاطلاع على هذه الأدلة فيمكنه مراجعة: شرح المقاصد - للتفتازاني - ٢: ١٤٩، ١٥٠، ومراجعة أجوبتها في: كشف المراد - للعلامة الحلبي - ٣٢٧، ٣٢٨، وقواعد المرام في علم الكلام - لابن ميثم البحراني - ١٠٤ - ١٠٧.

(٢) انظر: شرح المقاصد في علم الكلام ٢: ١٠٥.

صادقاً، فما أخبر به وإن كان بذاته صادقاً لكنّه بالقياس إلى ما وعد به، يكون كاذباً، والمخاطب يتصور أنّه خبر كاذب، وإنّما يكون صادقاً لو أخبر بخبر كاذب لا ما إذا أخبر بخبر صادق، ولو أخبر عن صدق يعدّ كاذباً بالنسبة إلى ما وعد.

ومراده من الصدق هو الإخبار عن كذب، كما أنّ مراده من الكذب هو الإخبار عن صدق، الذي يعدّ بالنسبة إلى ما وعد كاذباً.

هذا هو حاصل الإشكال في هذا الدليل.. وهو قد أُجيب بعدّة أجوبة، منها: الجواب المبتني على ارتكاب أقلّ القبيحين، كما أفاده العلامة الحليّ رحمته الله بقوله: «بأنّه يجب عليه ترك الكذب في غد، لأنّه إذا كذب في الغد فعل شيئاً فيه جهتا قبح، وهو العزم على الكذب وفعله، ووجهاً واحداً من وجوه الحسن وهو الصدق، وإذا ترك الكذب يكون قد ترك الكذب والعزم على الكذب، وهما وجهاً حسن وفعل وجهاً واحداً من وجوه القبح وهو الكذب»^(١).

هذا، ولكن الشيخ السبحاني في رسالة في التحسين والتقييح ارتأى أن تكون الإجابة على هذا الإشكال بالشكل التالي، وهو: أن يقال بأنّ هناك أمرين:

الأوّل: العمل بالوعد وهو حسن.

الثاني: إنّ العمل بالوعد الحسن يتحقّق في المقام في ضمن الكذب وهو أمر قبيح.

ولكن المغالطة تكمن في الأمر الأوّل؛ إذ لا نسلم حسن العمل بالوفاء

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد - للعلامة الحليّ - ٣٢٩، ٣٣٠.

على وجه الإطلاق، وإنما هو حسن إذا كان المتعلق أمراً حسناً لا قبيحاً، فلو وعد إنسان أن يقتل آخر فليس الإيعاد أمراً حسناً يجب تنفيذه بل هو قبيح. فالاستدلال من الوهن بمكان.

ثم عَقَّب الشيخ السبحاني على هذا الدليل قائلاً: «والعجب من هؤلاء حيث أحالوا إثبات قاعدة كلية على أمر لا أساس له من الصحة، فبدل أن يكرسوا جهودهم في دراسة نفس القضايا وعلاقاتها وما يحكم به العقل والعقلاء حاولوا إثبات ما اختاروه بهذا المثال الذي لا يعرف كنهه إلّا بعد بذل عناء كبير. وأعجب منه ما ذكره التفتازاني في نظير المقام وقال: هذه مغلطة تحير في حلها عقول العقلاء، وفحول الأذكىاء، ولهذا سميتها مغلطة جذر الأصم...»^(١).

أدلة العدليّة (المثبتين للحسن والقبح العقليين):

أقام القائلون بالتحسين والتفبيح العقليين أدلة متينة على أن العقل يدرك حسن بعض الأفعال وقبحها، فيبحث إلى الأول، ويزجر عن الثاني. ونحن سنقتصر في المقام على ذكر ثلاثة أدلة فقط نعرض إلى ذكرها الشيخ المصنّف رحمه الله.

الدليل الأول: بدهيتهما عقلاً

إنّ الحكم بالتحسين والتفبيح العقليين من الأحكام البديهية للعقل العملي، وكل إنسان يجد من نفسه حسن العدل وقبح الظلم، وإذا عرض الأمرين على وجدانه وعقله يجد في نفسه نزوعاً إلى العدل وتنفرّاً عن الظلم، وهكذا سائر

(١) انظر: رسالة في التحسين والتفبيح: ٦٩.

الأفعال التي تعدّ من مشتقات الأمرين.

هذا، ولكن قد يقال: إنّ الحكم بالتحسين والتقييح ليس ثابتاً من صميم العقل، وإنما هو وليد التعاليم الدينية الراسخة، التي يعتمد عليها المصلحون في دعواتهم، فصار ذلك سبباً لرسوخ تلك الفكرة في أذهان الناس.

وفي الجواب على ذلك نقول: هذا الإيراد ليس تاماً، وذلك أنه لو كانت هذه الفكرة ناتجة من دعوة المصلحين الذين حازوا على سهم وافر فيها لاختصت بهم، ولكن نجد أنّ هذه الفكرة عامّة تشمل كافة الأمم والطوائف البشرية حتّى الذين لا يمتلكون خلفيات إيمانية، كالبراهمة مثلاً.

وقد أشار المحقّق الطوسي إلى هذا الدليل بقوله: «وهما عقليان للعلم بحسن الإحسان وقبح الظلم من غير شرع».

قال العلامة في شرحه لهذه العبارة عن الخواجة الطوسي: «إنّا نعلم بالضرورة حسن بعض الأشياء وقبح بعضها من غير نظر إلى شرع فإنّ كلّ عاقل يجزم بحسن الإحسان ويمدح عليه، وبقبح الإساءة والظلم ويذمّ عليه، وهذا حكم ضروري لا يقبل الشكّ، وليس مستفاداً من الشرع، لحكم البراهمة والملاحدة به من غير اعتراف منهم بالشرائع^(١). انتهى

ولك أن تصوغ هذا الدليل بقياس استثنائي كالتالي، فتقول:

لو كان الحسن و القبح شرعيين لما حكم بهما من ينكر الشرع، والتالي باطل [فإنّ البراهمة – وهم حكماء الهند – قد حكموا بالحسن والقبح مستنديين إلى ضرورة العقل في ذلك مع أنّهم بأسرهم ينكرون الأديان والشرائع كلّها]، فالمقدّم مثله.

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٣٢٨.

ولمّا كان هذا الدليل من الرصانة بمكان لم يجد المنكرون للقاعدة بدءاً من أن يعترفوا بما في بعض معانيها دون بعض، فقالوا: إنّ للحسن والقبح ثلاثة معانٍ، فهما يأتیان بمعنى الملائمة والمنافرة أو بمعنى صفة الكمال والنقص، وهو مسلّم لا نزاع فيه، وأمّا بالمعنى المتنازع فيه، وهو كونه متعلّق المدح والذم عند الله تعالى واستحقاق الثواب والعقاب في حكمه، فإنّنا لا نسلم جزم العقلاء به، فإنّ الأفعال كلّها سواء، ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وإنّما صارت كذلك بسبب أمر الشارع ونهيه^(١).

والملاحظ على هذا الجواب:

أولاً: أنّ القول بأنّ للحسن والقبح ثلاثة معانٍ، وأنّ التحسين والتقيح العقلين صحيح في الأوّلين دون الثالث، يعرب عن تراجع القائل عن الإنكار المطلق، وإظهار شيء من المرونة للمبتين لهما، ولكن الحقّ أنّه ليس للحسن والقبح إلّا معنى واحد، وهو الذي ذكره في المعنى الثالث، وإلّا فدرك الكمال والنقص أو الملائمة والمنافرة - كصفات - خارجان عن محط البحث كما تقدّمت الإشارة إليه - في الأمر الثاني -، كما أنّ إقحام الثواب والعقاب في المعنى الثالث أيضاً فيه نوع مغالطة تفوه بها القائل، فالبحث مكرّس على حسن الفعل ومدحه أو تقيح الفعل وذمه سواء كان هناك ثواب أو عقاب أو لم يكن.

وأعجب من ذلك هو إنكاره إدراك العقل لحسن الأفعال وقبحها بالمعنى الثالث، ولعمري أنّه خالف وجدانه وأنكر بلسانه ما ليس في قلبه، فلا ينكره إلّا سوفسطائي يشكّ في أبدع البديهيّات، وإلّا فهل يشكّ أحدٌ في مدح الناس لفاعل الإحسان وذمهم لفاعل الظلم واجتماعهم على ذلك؟!

(١) هكذا أجاب التفازاني في: شرح المقاصد ٢، والقوشجي في: شرح التجريد: ٤٤١.

وثانياً: أنَّ المجيب _ الأشعري _ يسلّم بأنَّ العقل يدرك حسن الأفعال وقبحها ببعض الملاكات، وهو ملاك الكمال والنقص أو ملاك المصلحة والمفسدة، وعندئذ فالعقل يستقلّ بحسن بعض الأفعال بأحد هذين الملاكين أو يستقلّ بقبحها كذلك، وهذا نوع اعتراف من المنكر باستقلال العقل بدرك الحسن والقبح، إلّا أن يقول بحصر الكمال والنقص بالأوصاف دون الأفعال فلا يعدّ فعل كمالاً ولا نقصاً وهو كما ترى.

وثالثاً: أنَّ موضوع البحث هو مطلق الأفعال الصادرة من الفاعل المختار، سواء أكان الفاعل واجباً أم ممكناً، وليس هناك إلّا ملاك واحد يعمّ جميع المصاديق، وهو استقلال العقل بالحسن أو القبح الذي ربّما يستعقب المدح والذم، دون الثواب والعقاب لعدم توفرهما في أفعاله سبحانه^(١).

وما أحسن ما عبّر به الشوكاني، بعد عرضه لأدلة الأشاعرة في هذه المسألة، حيث قال: «وبالجملة فالكلام في هذا البحث يطول، وإنكار مجرد إدراك العقل لكون الفعل حسناً أو قبيحاً، مكابرة ومباهة»^(٢).

وأيضاً ما قاله عبيد الله بن تاج الشريعة: «على أنَّ الأشعري سلّم الحسن والقبح عقلاً، بمعنى الكمال والنقص، فلا شكَّ أنَّ كلَّ كمال محمود، وكلَّ نقصان مذموم، وأنَّ أصحاب الكمالات محمودون بكمالاتهم، وأصحاب النقائص مذمومون بنقصانهم، فإنكاره الحسن والقبح بمعنى أنَّهما صفتان لأجلهما يحمد أو يُذم

(١) انظر: رسالة في التحسين والتقيح: ٥٠، وشرح الأسماء الحسنى - الملا هادي السبزواري - ١:

١٠٦، ١٠٧.

(٢) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ١: ١٠.

الموصوف بهما في غاية التناقض^(١).

قراءة في كلمات المصنف رحمه الله.

قال المصنف رحمه الله: «إن من يدعي ضرورة حكم العقلاء بحسن الإحسان وقبح الظلم يدعي ضرورة... إلخ».

أقول: قد يقال إن دعوى الضرورة هذه من المصنف رحمه الله تنافي وما ذهب إليه سابقاً - في جوابه على الدليل الأول للمنكرين للملازمة وكذلك في مواضع أخرى من هذا الباب - بأن قضية الحسن والقبح ليست من القضايا الضرورية المعروفة في علم المنطق، كما أنها ليست من المشهورات بالمعنى الأعم، حتى يمكن القول بدخولها في الأحكام العقلية البديهية، بل هي - كما صرح به المصنف أكثر من مرة - من المشهورات بالمعنى الأخص، والتي لا واقع لها إلا تطابق الآراء!^٢

وفي الجواب نقول: إنه رحمه الله يريد بالضرورة هنا بداهة التسليم بهذا الحكم لتواتره عن جميع الناس، ومنكره مكابر لا أنه يريد أن الحسن والقبح من الأمور الضرورية التي لها واقع يطابقها، وقد أطلق المصنف رحمه الله على هذه القضايا - كما في كتابه المنطق - اسم: المشهورات الحقيقية المطلقة التي لا يسع أحد إنكارها أو التشكيك بها، والتي لا يحتاج إثباتها إلى برهان وحجة، ويكون حكمها حكم البديهيات^(٣). فراجع ثمة

(١) التوضيح في حل غوامض التفتيح، بواسطة: نفحات الأزهار - للميلاني - ١٨: ٤١، ولك أن تطالع في المصدر المذكور جملة مهمة من كلمات أهل السنة القائلين بالتحسين والتفتيح العقلين على خلاف المشهور بينهم، وبأدلة تحاكي أدلة العدلية تماماً.

(٢) انظر: المنطق - للعلامة المعظم رحمه الله - ٣٩٥، مطالب الجدول.

الدليل الثاني، انتفاؤهما مطلقاً لو ثبتا شرعاً

هذا هو الدليل الثاني للعدلية الذي ذكره الشيخ المصنف رحمته الله، وقد أشار إليه أعلام الطائفة كالمحقق الطوسي رحمته الله، حيث قال في كتابه التجريد: «ولانتفاؤهما مطلقاً لو ثبتا شرعاً»، وقد أوضحه شارح التجريد العلامة رحمته الله بقوله: «وتقريره: إنهما لو ثبتا شرعاً لم يثبتا لا شرعاً ولا عقلاً والتالي باطل إجماعاً فالمقدم مثله.

بيان الشرطية: أنا لو لم نعلم حسن بعض الأشياء وقبحها عقلاً لم نحكم بقبح الكذب، فجاز وقوعه من الله _ تعالى عن ذلك علواً كبيراً _ فإذا أخبرنا عن شيء أنه قبيح لم نجزم بقبحه، وإذا أخبرنا عن شيء أنه حسن لم نجزم بحسنه، لتجويز الكذب، ولجورنا أن يأمرنا بالقبيح وأن ينهانا عن الحسن، لانتفاء حكمته تعالى على هذا التقدير^(١). انتهى

وخلاصة هذا الدليل: أن الحسن والقبح لو كانا بحكم العقل، بحيث كان العقل مستقلاً في إدراك حسن الصدق وقبح الكذب، فلا إشكال في أن ما أمر به الشارع يكون حسناً وما نهى عنه يكون قبيحاً، لحكم العقل بأن الكذب قبيح والشارع لا يرتكب القبيح، ولا يتصور في حقه ارتكابه.

وأما لو لم يستقل العقل بذلك، فلو أمر الشارع بشيء أو نهى عنه أو أخبر بحسن الصدق وقبح الكذب فلا يحسن لنا الجزم بكونه صادقاً في كلامه حتى نعتقد بمضمونه لاحتمال عدم صدق الشارع في أمره أو إخباره فإن الكذب حسب الفرض لم يثبت قبحه بعد، حتى لو قال الشارع بأنه لا يكذب لم يحصل لنا اليقين بصدقه حتى في هذا الإخبار، فيلزم على قول الأشعري أن لا يتمكن الإنسان من الحكم بحسن شيء لا عقلاً ولا شرعاً.

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٣٢٨.

وإن شئت قلت: لو لم يستقلّ العقل بحسن بعض الأفعال وقبح بعضها الآخر، كالصدق والكذب، وأخبرنا الله سبحانه - عن طريق انبيائه - بأنّ الفعل القلاني حسن أو قبيح، لم نجزم بصدق كلامه لتجويز الكذب عليه، فكلّ هذه الاحتمالات والتجويزات لا تندفع إلّا باستقلال العقل بحسن الصدق وقبح الكذب، وأنه سبحانه منزّه عن القبيح. هذا، وقد أجاب بعض الأشاعرة عن هذا التصوير بقوله: «إنّا لا نجعل الأمر والنهي دليلي الحسن والقبح ليرد ما ذكرتم، بل نجعل الحسن عبارة عن كون الفعل متعلّق الأمر والمدح، والقبح عن كونه متعلّق النهي والذم»^(١). انتهى ويلاحظ على هذا الجواب أنّه صرف دعوى ومصادرة على المطلوب؛ لأنّ المستدلّ يرجع قوله إلى أنّه يجب المدح والذم عقلاً، لأنّهما واجبان في اتّصاف الشيء بالحسن والقبح، والمجيب يرجع قوله إلى أنّهما لا يجبان عقلاً، لأنّهما غير واجبين في الحسن والقبح.. فلاحظ.

بل يمكن أن يقال في الرد على هذا الجواب^(٢): إنّ ما ذكر مغالطة محضة لا تربيل الإشكال، لأنّا نفترض أنّ الأمر والنهي ليسا دليلي الحسن والقبح، بل دليلهما عبارة عن كون الفعل متعلّق الأمر والنهي، ولكن ثمة احتمالات لا يمكن رفعها إلّا بحكم العقل، منها:

الأول: أنّه جعل المنكر متعلّق الأمر، والمعروف متعلّق النهي، وهذا لا يمكن رفعه بإخبار الشارع، لاحتمال الكذب في جميع إخباراته، بل الطريق منحصر بالإذعان لحكم العقل.

الثاني: نحتمل أنّه أمر بلا إرادة.

(١) كما جاء عن الفتازاني في: شرح المقاصد ٢: ١٥٢، والقوشجي في شرح التجريد: ٤٤٢.

(٢) كما أفاده الشيخ السبحاني في رسالة التحسين والتقيح: ٥٤.

الثالث: أنه أراد إرادة استعمالية دون الجدية.

الرابع: أنه استعمل الألفاظ على غير الطريقة المألوفة.

ومع كل هذه الاحتمالات ونظائرها، كيف يمكن لنا أن نستكشف الحسن والقبح عن طريق الشرع مهما صدع به، ولا ترتفع هذه الاحتمالات إلّا بحكم العقل.

إلّا أن يفسر الحسن بمجرد وقوع الشيء متعلقاً للأمر وإن احتمل ما احتمل، وهو كما ترى. انتهى

هذا، ولكن المصنف رحمته الله ارتأى أن يصاغ هذا الدليل - الثاني - بما يلزم المنكر - للحسن والقبح العقليين - الوقوع في محذور التسلسل، بلحاظ أن القول بوجوب إطاعة الأوامر والنواهي الشرعية - المسلّم عند الجميع - يحتاج إلى موجب، فإن كان - هذا الموجب - العقل فهو، وإلّا تسلسل، لحاجة كل موجب شرعي إلى موجب شرعي آخر يوجب أتباعه، وهكذا، ولا تنقطع السلسلة حتى تنتهي إلى القول بأن وجوب إطاعة الأوامر والنواهي الشرعية عقلي لا يتوقف على أمر الشارع، فلاحظ ذلك.

أو الوقوع في محذور الدور، كما صاغ ذلك العلامة الحلّي في الرسالة السعدية، حيث قال:

إنّ معرفة الله تعالى واجبة، وليس مدرك الوجوب السمع [أي الشرع]، لأنّ معرفة الإيمان يتوقف على معرفة الموجب، فيستحيل معرفة الإيجاب قبل معرفة الموجب، فلو اسندت معرفة الموجب به [أي بالشرع]، دار^(١).

الدليل الثالث: إنكارهما يلازم امتناع إثبات الشرائع السماوية

وهذا الدليل يمكن صياغته بصياغتين: الأولى (وهي ما أفاده الشيخ

(١) الرسالة السعدية - للعلامة الحلّي - ٥٣.

المصنف رحمه الله من لزوم محذور الدور أو التسلسل، وذلك ببيان:
 إنه لو كان ثبوت الشرائع متوقفاً على الشرع لدار الأمر أو تسلسل.
 بيان الدور: توقف ثبوت الشرائع على الشرع، وتوقف الشرع على ثبوت
 الشرائع؛ حيث لا شرع قبل ثبوت الشرائع، فيتج:
 توقف ثبوت الشرائع على ثبوت الشرائع، وهو دور واضح.
 وبيان التسلسل: أنه لو كان ثبوت الشرائع متوقفاً على طريق شرعي، فنقل الكلام
 إلى هذا الطريق الشرعي كيف يثبت، فإن كان متوقفاً على طريق شرعي أيضاً، فنقل
 الكلام إلى ذلك الطريق الشرعي الآخر كيف يثبت وهكذا، فيتسلسل إلى غير نهاية.
 وبالتالي يكون إثبات الشرائع من خلال الشرع مستحيلًا لهذين المحذورين:
 الدور أو التسلسل.

وأما الصياغة الثانية لهذا الدليل فلك أن تقول:

إن الاعتقاد بالنبوة العامة هو عبارة عن كونه سبحانه بعث أنبياءه بالشرعية إلى
 كافة البشر، فمن ادعى السفارة من الله سبحانه فلا يمكن لنا تصديقه إلّا في ظل
 القول بالحسن والقبح العقليين؛ لأنّ المفروض أن ذلك المدّعي يكون مبعوثاً
 بالمعجزات والبيّنات، فإن كان صادقاً فهو، وإلّا يلزم تزويد الكاذب بقدره خارقة
 ليضلّ الناس عن طريق الحق، وهو أمر قبيح لا يصدر من المولى.
 وأمّا على القول بالحسن والقبح الشرعيين - وهو مدّعي الأشاعرة - فلا يمكن
 لنا الإذعان بصدق دعواه لعدم ثبوت قبح تسليط الكاذب على المعاجز.
 ولو صدع الشارع وقال: إنّي لا أسلط الكاذب على القوة الخارقة، فلا يمكن الإيمان
 بصدق قوله لعدم ثبوت قبح الكذب على الشارع، فامتنع إثبات الشريعة^(١).

(١) انظر: رسالة في التحسين والتفحيح - للشيخ السبحاني - ٥٤.

وإلى هذا المعنى أشار العلامة الحلبي في كتابه نهج الحق؛ حيث قال: «لو كان الحسن والقبح باعتبار السمع لا غير، لما قبح من الله تعالى شيء، ولو كان كذلك لما قبح منه تعالى إظهار المعجزات على يد الكاذبين، وتجويز ذلك يسد باب معرفة النبوة، فإن أي شيء أظهر المعجزة عقيب إدعاء النبوة لا يمكن تصديقه مع تجويز إظهار المعجزة على يد الكاذب في دعوى النبوة»^(١). انتهى

وفي الموضوع ذاته قال المحقق النائيني رحمته الله: «إنَّ العقل وإن لم يكن له إدراك جميع المصالح والمفاسد، إلَّا أنَّ إنكار إدراكه لهما في الجملة وبنحو الموجبة الجزئية مناف للضرورة أيضاً، ولو لا ذلك لما ثبت أصل الديانة ولزم إفحام الأنبياء؛ إذ إثبات النبوة العامة فرع إدراك العقل لقاعدة وجوب اللطف، كما أنَّ إثبات النبوة الخاصة بظهور المعجزة على يد مدَّعيها فرع إدراك العقل قبح إظهار المعجزة على يد الكاذب ومع إنكار إدراك العقل للحسن والقبح بنحو السالبة الكلية كيف يمكن إثبات أصل الشريعة فضلاً عن فروعها؟»^(٢). انتهى

والنتيجة: أنَّ ثبوت الحسن والقبح شرعاً يتوقف على ثبوتهما عقلاً.

❦

(١) نهج الحق وكشف الصدق: ٨٤

(٢) أجود التقريرات ٢: ٣٧.

ثمرات قاعدة، الحسن والقبح العقليين

وفي ختام هذا المبحث لا بأس بالإشارة - ولو بشكل موجز - إلى أهم الثمرات والنتائج المترتبة على القاعدة المذكورة:

١ - وجوب معرفة الله سبحانه وتعالى:

أجمع المتكلمون على لزوم معرفة المنعم، لكن اختلفوا في وجه لزومه، فقالت العدلية تجب معرفته عقلاً لوجهين:

لزوم شكر المنعم، ودفع الضرر المحتمل.

وأما الأشاعرة فقالوا بلزوم المعرفة شرعاً، مع أنه أمر غير معقول - كما تقدّم بيانه -؛ إذ كيف تجب معرفته شرعاً مع أن الشريعة بعد لم تثبت، حتى يثبت وجوب معرفة الله؟! ولذلك ذهبت العدلية إلى أن معرفة الله واجبة عقلاً.

٢ - وصف الله بالعدل والحكمة:

وهذه الثمرة هي من أهم ثمار هذه القاعدة، ومن هنا سُميت الشيعة الإمامية والمعتزلة بـ«العدلية» لتمسكهم بمسألة «العدل الإلهي»، وهي فرع ثبوت التحسين والتقبيح العقليين، فلولا استقلال العقل بحسن العدل وقبح الظلم لما صح وصفه سبحانه بالعدل أو تنزيهه عن الظلم. ونظير ذلك وصفه بكونه حكيماً لا يعبث؛ لأن الفعل العبث قبيح عقلاً، ومن عزل العقل عن درك التحسين والتقبيح العقليين لما صح له إثبات هذين الوصفين: العدل والحكمة الإلهيين.

٣ - لزوم تكليف العباد:

إذا كان فعله سبحانه منزهاً عن العيب - كما تقدّم في الثمرة الثانية - يستقلّ العقل بلزوم إيصال كل مكلف إلى الغايات التي خلق لها، وذلك بتكليفهم بما يوصلهم إلى الكمال وزجرهم عما يمنعه عن.

٤ - لزوم اللطف على الله:

بما أنَّ التكليف لازم، كما في الثمرة الثالثة، فهذا التكليف لا يتحقق إلَّا بوسائط تحقق إيصال الحكم الشرعي إلى الإنسان، ليقرب من الطاعة وابتعد عن المعصية، وهم الرسل والأنبياء ﷺ، فيكون هذا اللطف المقرب - بعث الأنبياء والرسل - واجباً على المولى، يستقل العقل بلزومه، ولا طريق لإثباته إلَّا على القول بالحسن والقبح العقليين.

٥ - لزوم تزويد الأنبياء بالبيّنات والمعاجز:

إنَّ بداهة العقل قاضية بعدم جواز الخنوع والخضوع لأيّ إدعاء ما لم يعضده الدليل والبرهان، فمقتضى الحكمة الإلهية تزويد الأنبياء بالمعاجز حتّى تتحقق الغاية المتوخاة من بعثهم، ولولاها لأصبح بعثهم سدى وعملاً بلا غاية وهو قبيح.

٦ - لزوم النظر في برهان مدّعي النبوة:

إذا كان مقتضى الحكمة الإلهية دعم الأنبياء بالبراهين - كما هو مفاد الثمرة الخامسة -، فيلزم على العباد عقلاً النظر في برهان مدّعي النبوة لاستقلال العقل بذلك، ولدفع الضرر المحتمل.

وأما من عزل العقل عن الحكم في ذلك المجال، فليس له أن يثبت لزوم النظر إلَّا عن طريق الشرع، وهو بعد غير ثابت، فتطرح مشكلة الدور.

٧ - العلم بصدق دعوى الأنبياء

إذا اقترنت دعوة المتنبّي بالمعاجز والبيّنات الواضحة - بناء على استقلال العقل بالحسن والقبح العقليين - لحكم بصدقه لقبح إعطاء البيّنات للمدّعي الكذاب لما فيه من إضلال الناس، وأما إذا عزلنا العقل عن الحكم المذكور، فلا دليل على صدق نبوته.

٨ - الخاتمية واستمرار أحكام الإسلام:

إنَّ استقلال العقل بالتحسين والتقيح - بالمعنى الذي عرفته من الملازمة للفطرة أو المنافرة لها - أساس الخاتمية وبقاء أحكام الإسلام وخلودها يوم القيامة؛ لأنَّ الفطرة

مشاركة بين جميع أفراد البشر ولا تبدل بتبدل الحضارات وتطور الثقافات، فإن تبدلها لا يمس فطرة الإنسان ولا يغير جلته، فيصبح ما تستحسنه الفطرة أو تستقبحه خالداً إلى يوم القيامة، دون أن ينطرق إليه التبدل والتغير^(١).

هذا، وتوجد ثمة ثمرات أخرى لهذه القاعدة المهمة، قاعدة التحسين والتفيع العقلين، ذكرها المتكلمون في كتبهم يمكن مراجعتها في مظانها.

❦

(١) انظر: رسالة في التحسين والتفيع - للشيخ السبحاني - ٨٦ - ٩٥.

إدراك العقل للحسن والقبح

قوله ﷺ: بعدما تقدّم من ثبوت الحسن والقبح العقليين في الأفعال، فقد

نسب بعضهم... إلخ.

أقول: هذا المبحث أفردّه المصنّف ﷺ للتحقيق في مقالة الأخباريين حول مسألة الإدراكات العقلية، فقد نُسب إلى غير واحد منهم - كما أشار إلى ذلك الشيخ الأنصاري ﷺ - عدم الاعتماد على القطع الحاصل من المقدمات العقلية القطعية غير الضرورية^(١).

ونحن كنا قد أشرنا - غير مرة - إلى هذه المقالة للأخباريين، وكلمات الأعلام حول صحة هذه النسبة من عدمها، وتحدّثنا أيضاً حول تحرير محلّ النزاع معهم، وأنّه هل يعود إلى منع الصغرى (أي منع الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع بعد التسليم بثبوت المدركات العقلية)، كما يذهب إلى ذلك المحقّق صاحب الكفاية ﷺ^(٢)، أو أنّه يعود إلى منع الكبرى (أي بعد التسليم بثبوت الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع لا حجية للحكم الحاصل من مقدمات

(١) انظر: فرائد الأصول ١: ٥١ طبعة مجمع الفكر الإسلامي.

(٢) انظر: كفاية الأصول: ٢٧.

عقلية)، كما يذهب إليه الشيخ الأعظم في رسائله^(١).
 وكنا قد ذكرنا - أيضاً - تعليفاً للمحقق السيد الخوئي رحمته الله على القولين معاً،
 حاصله: أنَّ الأخباريين نازعوا في مقدمتي الدليل العقلي - الصغرى والكبرى -
 معاً، فهم كما قال بعضهم بمنع الملازمة بين حكم الشرع وحكم العقل (وهي التي
 تشكّل صغرى القياس في الدليل العقلي الذي تقدّم بيانه في أوّل مبحث
 المستقلات العقلية)، قال جلّهم أو كلّهم بمنع الكبرى (أي عدم حجّة ما يقطع به
 العقل من هذه الملازمة)^(٢).

هذا، ولكن الشيخ الثاني رحمته الله يرى أنَّ كلمات الأخباريين وإن كانت مختلفة
 جداً في المقام؛ إذ ظاهر كلام بعضهم إنكار الملازمة بين الحكم الشرعي والعقلي،
 وظاهر بعض آخر منهم عدم جواز الاستدلال بالأدلة العقلية الظنيّة على الأحكام
 الشرعية مع دعوى إمكان حصول القطع بها من غير الطرق الشرعية، وظاهر جماعة
 أخرى منهم عدم حجّة القطع بالحكم الحاصل من غير الطرق الشرعية، إلّا أنَّ
 الذي تجتمع عليه كلماتهم هو دعوى لزوم توسط الأوصياء عليهم السلام في التبليغ، فكلّ
 حكم لم يكن فيه وساطتهم فهو لا يكون واصلاً إلى مرتبة الفعلية والباعثية، وإن
 كان ذلك الحكم واصلاً إلى المكلف بطريق آخر^(٣).

وهذا المعنى - الذي صرّح به الشيخ الثاني باتفاق كلمتهم عليه - لازمه عدم
 جواز الاعتماد على شيء من الإدراكات العقلية في إثبات الأحكام الشرعية،
 والذي - هو في الواقع - ظاهر كلمات بعضهم^(٤)، وهو الذي يهمنّا تفسيره وتبيان

(١) فرائد الأصول ١: ٥١.

(٢) انظر: مصباح الأصول - بحث السيد الخوئي للبهودي - ٢: ٥٥.

(٣) انظر: أجود التقريرات - تقريرات بحث المحقق الثاني للسيد الخوئي - ٢: ٤٠.

(٤) انظر: الفوائد المدنية - للملا محمد أمين الإسترآبادي - ٢٥٦، طبع مؤسسة النشر الإسلامي.

المراد منه في هذا المبحث.

وقد ذكر الشيخ المصنف رحمته الله أنَّ هذا المعنى من مقالة الأخباريين يفسر بأحد وجوه ثلاثة:

- ١ _ إنكار إدراك العقل للحسن والقبح الواقعيين.
 - ٢ _ إنكار الملازمة بين حكم الشرع وحكم العقل، بعد التسليم بثبوت إدراك العقل للحسن والقبح.
 - ٣ _ إنكار وجوب إطاعة الحكم الشرعي المستفاد من طريق العقل، الذي يعود _ هذا الإنكار _ إلى إنكار حجية العقل.
- فإن كان الأول، فقد تقدّم أنه لا واقعية للحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه مع الأشاعرة، إلّا إدراك العقلاء وتطابق آرائهم على مدح فاعل الحسن وذمّ فاعل القبيح.
- وإن كان الثاني فسيأتي تحقيق الحال في هذه المسألة (أي مسألة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع) في المبحث _ الثالث _ القادم.
- وإن كان الثالث، فسيأتي الحديث عنه _ أيضاً _ في المقصد الثالث من مقاصد الكتاب ضمن مباحث الحجّة.

ثمّ لزيادة التوضيح لهذا المطلب، نذكر البيان التالي، فنقول:

إنّ الإدراكات العقلية في إثبات الأحكام الشرعية تتصوّر على ثلاثة أقسام:

الأول: أن يدرك العقل وجود المصلحة أو المفسدة في فعل من الأفعال، فيحكم بالوجوب أو الحرمة، لتبعية الأحكام الشرعية للمصالح والمفاسد، كما هو الحال عند أكثر الإمامية والمعتزلة.

الثاني: أن يدرك العقل الحسن أو القبح، كإدراكه حسن الطاعة وقبح المعصية، فيحكم بثبوت الحكم الشرعي في مورده، لقاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع.

الثالث: أن يدرك العقل أمراً واقعياً مع قطع النظر عن ثبوت شرع أو شريعة، نظير إدراكه استحالة اجتماع التقيضين أو الضدين، ويسمى بالعقل النظري، وبضميمة حكم شرعي إليه يكون بمنزلة الصغرى يستكشف الحكم الشرعي في مورده.

أما القسم الأول فالصحيح أنه غير مستلزم لثبوت الحكم الشرعي؛ إذ قد تكون المصلحة المدركة بالعقل مزاحمة بالمفسدة، وبالعكس. والعقل لا يمكنه الإحاطة بجميع جهات المصالح والمفاسد والمزاحمات والموانع، فبمجرد إدراك مصلحة أو مفسدة لا يمكن الحكم بثبوت الحكم الشرعي على طبقهما.

وهذا القسم هو القدر المتيقن من قوله عليه السلام: «إن دين الله لا يصاب بالعقول»^(١)، ومن قوله عليه السلام: «ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن»^(٢).

فإن كان مراد الأخباريين من عدم حصول القطع بالحكم الشرعي من المقدمات العقلية هذا المعنى فالحق معهم.

وأما القسم الثاني فلا يوجد مسوغ لإنكاره؛ إذ أن إدراك العقل حسن بعض الأشياء وقبح البعض الآخر ضروري، كيف؟ ولولا ذلك لا طريق إلى إثبات النبوة والشريعة؛ فإنه لولا حكم العقل بقبح إجراء المعجزة على يد الكاذب لم يمكن تصديق النبي عليه السلام؛ لاحتمال الكذب في ادعائه النبوة، كما تقدم بيانه بالتفصيل في المبحث السابق.

وأما القسم الثالث فلا ينبغي التوقف والإشكال في استتباعه الحكم

(١) مستدرك الوسائل ١٧: ٢٦٢ باب عدم جواز القضاء والحكم بالرأي والاجتهاد والمقاييس.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧: ١٩٢ باب عدم جواز استنباط الأحكام النظرية من ظواهر القرآن، الحديث ٤١.

الشرعي؛ فإنَّ العقل إذا أدرك الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدّمته، أو بين وجوب شيء وحرمة ضده وثبت وجوب شيء بدليل شرعي، فلا محالة يحصل له القطع بوجوب مقدّمته وبحرمة ضده أيضاً؛ إذ العلم بالملازمة والعلم بثبوت الملزوم علة للعلم بثبوت اللازم^(١).

فصل

(١) انظر تفصيل هذه الأقسام في: مصباح الأصول - تقارير بحث السيد الخوئي للبهودي - ٢:

ثبوت الملازمة العقلية

بين حكم العقل وحكم الشرع

قوله ﷺ: ومعنى الملازمة العقلية هنا _ على ما تقدّم _ أنه إذا حكم العقل بحسن شيء أو قبحه هل يلزم عقلاً... إلخ.

أقول: توجد في هذا المبحث عدّة مطالب نستعرضها على شكل نقاط:

النقطة الأولى: بيان المراد من الملازمة العقلية.

النقطة الثانية: الأقوال في مسألة الملازمة.

النقطة الثالثة: تحرير محل النزاع.

النقطة الرابعة: مختار المصنّف ﷺ ودليله.

النقطة الخامسة: حكم الشارع في المقام هل هو مولوي أو إرشادي؟

النقطة السادسة: دعوى التفكيك بين الملازمة ومسألة التحسين والتقييح.

النقطة السابعة: ما الذي أنكره الأخباريون وصاحب الفصول ﷺ؟

أمّا النقطة الأولى (بيان المراد من الملازمة العقلية): فتنبغي الإشارة إلى أن

مسألة الملازمة العقلية هذه بين حكم العقل وحكم الشرع تنحلّ _ في الواقع _ إلى

مسألتين:

الأولى: أن كل ما حكم به العقل هل يحكم به الشرع أو لا؟

الثانية: أن كل ما حكم به الشرع هل يحكم به العقل أو لا؟

وحاصل المسألة الأولى: أن كل فعل أدرك العقل حسنه بحيث يمدح فاعله هل يلزمه حكم الشرع بالوجوب، بمعنى كلما ثبت الأول كشف عن الثاني. وأن كل فعل أدرك العقل قبحه هل يلزمه حكم الشرع بحرمة لبيستكشف الحرمة منه بالملازمة أو لا؟

وحاصل المسألة الثانية: أن كل ما حكم به الشرع حكم به العقل.

وهذه المسألة قد صرح البعض بتعاميتها وصحتها عند الأصحاب^(١)؛ إذ هي تعني أن كل فعل حكم الشرع بوجوبه لاشتماله على المصلحة الملزمة، أو حكم بحرمة لاشتماله على المفسدة الملزمة لو أدرك العقل ذلك الملاك فلا جرم يحكم بحسن الأول وقبح الثاني.

إلا أنه ينبغي الإشارة هنا إلى أن هذه المسألة - الثانية - لا ترتبط بالتحسين والتقيح العقلين، قال المحقق الأصفهاني رحمته الله: «الثاني: إن ما حكم به الشارع هل يحكم على طبقه العقل أم لا؟

ومختصر القول فيه: أن الحكم الشرعي لا يكشف عن المصلحة والمفسدة، لا إجمالاً، فلا يعقل الحكم من العقل بحسنه أو قبحه تفصيلاً، وأما الحكم بحسنه أو قبحه إجمالاً بأن يندرج تحت القضايا المشهورة بقسميها فلا دليل عليه؛ لأن المصالح والمفاسد التي هي ملاكات الأحكام الشرعية المولوية لا يجب أن يكون من المصالح العمومية التي ينحفظ بها النظام ويبقى بها النوع، كما أن الأحكام الشرعية غير منبعثة عن انفعالات طبيعية من رقة أو حمية أو نفة

أو غيرها، ولا ملاك للحسن والقبح العقليين إلّا أحد أمرين.
نعم، العقل يحكم بأنّ الأحكام الشرعية لم تنبعث إلّا عن حكم
ومصالح خاصّة راجعة إلى المكلفين بها، فالحكم بالعلّة لمكان إحراز
المعلول أمر، والحكم بالحسن والقبح العقلانيين أمر آخر، هذا هو الحقّ
الذي لا محيص عنه بناءً على ما عرفت من حقيقة الحسن والقبح العقليين
وأنّ قضيتهما داخلّة في القضايا المشهورة لا القضايا البرهانية، وأنّ
حقيقتهما بلحاظ توافق الآراء ولا واقعية لهما غير ذلك، فتدبره جيداً وإن
كان خلاف ظاهر كلمات الأصوليين بل غير واحد من أهل المعقول إلّا
أنّ المتبع هو البرهان^(١). انتهى

وسياتي مزيد بيان لهذه المسألة عند الحديث عن تحرير محلّ النزاع.
أمّا النقطة الثانية (الأقوال في مسألة الملازمة): فإنّ القائلين بالتحسين
والتقبيح العقليين اختلفوا في الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع - بالمعنى
الأوّل المتقدّم في النقطة الأولى - إلى أقوال عدّة:
الأوّل (وهو قول الأكثر): ثبوت الملازمة مطلقاً.

الثاني: نفي الملازمة مطلقاً.

الثالث: التفصيل بين الفروع والأصول، فنفيها عن الأحكام المتعلّقة
بالأولى وأثبتوها للثانية.

الرابع: النفي في النظريات خاصّة دون الضروريات.

الخامس: التوقف^(٢).

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية - للمحقّق الشيخ محمّد حسين الأصفهاني - ٢: ٣٢٧.

(٢) انظر القائلين بهذه الأقوال في: الفصول الغروية: ٣٣٧، وهداية المسترشدين ٣: ٥٠٢ و ٥٠٣.

أما النقطة الثالثة (تحرير محلّ النزاع): فالذي يظهر من كلمات جمع من الأعلام - منهم الشيخ النابني رحمته الله - أنّ مورد القاعدة هو الملازمة بين حكم المدركات العقلية العملية وبين حكم الشرع، أو قل: الملازمة بين المستقلات العقلية وبين حكم الشرع، فحكم العقل بحسن شيء أو قبحه هل يلزم منه عقلاً حكم الشارع على طبق ما أدركه العقل أو لا؟^(١).

إلّا أنّ المستظهر من بعض كلمات صاحب الفصول - المنكر للملازمة - أنّ محلّ النزاع أوسع من ذلك وأنه يشمل حالات إدراك العقل للمصالح والمفاسد، بمعنى أنّ إدراك العقل لاشتمال شيء على مصلحة أو مفسدة هل يلزم منه عقلاً ثبوت الحكم الشرعي على طبق ما أدركه العقل؛ إذ أنّ العقل حين يُدرك المصلحة يدرك معه الوجوب العقلي، وحينئذ نبحث عن ثبوت الملازمة بين هذا المدرك العقلي وبين الحكم الشرعي.. إلّا أن يقال إنّ مراد صاحب الفصول هو إنكار الصغرى، أي إنكار أهلية العقل لإدراك المصالح والمفاسد التامة، كما هو ليس ببعيد عن كلمانه رحمته الله.. وسيأتي تحقيق الحال في هذه الكلمات في النقطة الأخيرة من نقاط هذا البحث.

وبلحاظ ما تقدّم نقول: يوجد عندنا - هاهنا - أمران:

الأول: أنّه إذا استقلّ العقل بالتحسين والتقييح كمدح المحسن وذمّ المسيء، فهل يستقلّ بأنّ الأمر كذلك عند الشرع وأنّه أيضاً باعث إلى الإحسان، وزاجر عن الظلم، ومادح للمحسن، وذام للمسيء؟

الثاني: إذا استقلّ العقل بوجود المصلحة في الفعل أو المفسدة فيه، واستقلّ بلزوم فعل الأولى والاجتناب عن الثانية، فهل يكشف ذلك عن كونه حراماً، أو واجباً عند الشرع، بحيث يكون العلم بالمصالح والمفاسد من مصادر التشريع

الإسلامي أو لا؟

ومحل النزاع إنما هو في الأمر الأول دون الثاني، أي أنَّ حسن الأفعال وقبحها عند العقل - مع قطع النظر عن اشتغالها على المصلحة أو المفسدة - هل يلزم كونها كذلك عند الشرع، بحيث يكون ما هو حسن عند العقل، حسن عند الشرع أيضاً، وما يكون قبيحاً عند العقل قبيحاً عند الشرع أيضاً.

وأما الأمر الثاني فهو خارج عن محل النزاع؛ لأنَّ العقل عاجز عن أن يحيط بالمصالح والمفاسد حتى يصبح من مصادر التشريع بهذا المعنى.

فالباحث عن الملازمة إنما يبحث في الأمر الأول، وهو أنَّ الحسن عند العقل هل يستلزم كونه كذلك عند الشرع، وأما أنَّ الفعل ذات المصلحة أو المفسدة، طريق إلى الحكم الشرعي، فهذا ممَّا لا يمكن الاعتماد عليه؛ لقصور العقل عن الإحاطة بالملاكات بالمعنى المتقدم، فربما يدرك المصلحة ويغفل عن موانعها، فإدراك العقل للمصالح والمفاسد لا يكون دليلاً على أنَّها ملاكات تامة لتشريع الحكم على وفقها.

فإذا قلنا إنَّ العقل من مصادر التشريع فإنَّما هو بالمعنى الأول؛ لأنَّ المدرك أمر عام غير خاص بمدرك معين، وهو حُسن الفعل بما هو، وقبحه كذلك إذا صدر من فاعل مختار.

وبذلك يُعلم أنَّ القول بالملازمة لا يمت بصلة إلى القول بفتح الذرائع أو القياس أو الاستحسان، فإنَّ ذلك التوهم يصحَّ لو فُسرت الملازمة بالمعنى الثاني لا الأول، فلاحظ ذلك.

وهذا الذي ذكرناه هنا صرَّح به جملة من المحققين من علمائنا، قال المحقق الأصفهاني رحمته الله في تعليقه على الكفاية: «أما استبعاد حكم العقل النظري للحكم الشرعي المولوي فمجمل القول فيه: أنَّ مصالح الأحكام الشرعية المولوية التي

هي ملاكات تلك الأحكام ومناطاتها لا تدرج تحت ضابط ولا تجب أن تكون هي بعينها المصالح العمومية المبني عليها حفظ النظام وإبقاء النوع؛ وعليه فلا سبيل للعقل بما هو إليها^(١).

وإلى هذا المعنى - أيضاً - كانت تشير كلمات الشيخ المصنف رحمته الله؛ إذ بعد تقريره لكلمات أستاذه الشيخ الأصفهاني - المتقدمة - صرح قائلاً: «وعلى هذا، فلا سبيل للعقل بما هو عقل - إلى قوله - ولأجل هذا نحن لا نعتبر القياس والاستحسان من الأدلة الشرعية على الأحكام».

ومن هنا يتضح أنه في مسألة الإدراكات العقلية - هذه - توجد ثلاثة اتجاهات ثلاثة:

الأول: مَنْ يضيفي على العقل قوة التشريع وإمكان إدراكه ملاكات الأحكام ومصالحها ومفاسدها.

الثاني: مَنْ يعزل العقل عن مقام التشريع مطلقاً.

الثالث: مَنْ اتخذ اتجاهاً وسطاً فلا يعترف باستطاعة العقل على درك ملاكات الأحكام التي لا يقف عليها إلّا علام الغيوب، وأنّ ما يدركه من المصالح والمفاسد ليست ملاكات تامة لتشريع الحكم على وفقها، وفي الوقت نفسه يعترف باستطاعة العقل لدرك حسن الأفعال وقبحها.

فمن اختار الاتجاه الأول فقد ذهب إلى حجّة القياس التي تبني على درك ملاكات الأحكام بالحدس والتخمين، مع أنّ دين الله لا يصاب بالعقول.

كما أنّ أصحاب الاتجاه الثاني عزلوا العقل عن درك أبسط الأمور وأوضحها. والاتجاه الثالث هو الوسط بينها.

وبالوقوف على محلّ النزاع تعرف أن أدلة الكثير من المثبتين والنافين

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية ٢: ٣٢٣، ٣٢٤.

متداخلة، وما ذلك إلا لأنهم لم يحرروا محل النزاع.. فلاحظ هذا المعنى وتدبره ملياً كي تتضح أمامك ملامح هذه المسألة - أي مسألة الإدراكات العقلية - بتمامها.

وأما النقطة الرابعة (مختار المصنف رحمته ودليله): فقد ذهب المشهور^(١) - ومنهم الشيخ المصنف رحمته - إلى ثبوت الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، واستدلوا على ذلك بما حاصله^(٢): أنه بعد ثبوت التحسين والتقيح العقليتين، المراد منه توافق آراء العقلاء على حسن شيء لما فيه من حفظ النظام وبقاء النوع، أو على قبحه لما فيه من الإخلال بذلك، فإن هذا الحكم لا يعقل أن يحكم الشارع على خلافه؛ إذ المفروض أن الحكم المذكور مما لا يختص به عاقل دون آخر، وأنه بادي رأي الجميع لعموم مصلحته، والشارع من العقلاء بل رئيس العقلاء، فلا بد أن يحكم بحكمهم، وإلا لزم الخلف من كونه بادي رأي الجميع. انتهى

وقد تعرض هذا الدليل إلى إشكال من بعض الأصوليين القائلين باستحالة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع - غير صاحب الفصول -، وذلك بناءً على قولهم بأن الحسن والقبح من الصفات الواقعية الثابتة قبل خلق العقلاء وليست من الصفات المفعولة من قبل العقلاء، حاصله: أنه لا وجه لصدور جعل من الشارع يماثل ما يجعله العقلاء، فإنه إن كان حكم العقلاء بحسن الصدق - مثلاً - لوجود مصلحة فيه والدعوة إلى أن يحكم الشارع بالوجوب تبعاً لهذه المصلحة، فهذا معناه استكشاف الحكم الشرعي من الحكم العقلي النظري لا العملي، حيث إن المصلحة والمفسدة من الصفات الواقعية التي لا ارتباط لها بجنبه العمل ارتباطاً

(١) كما في هداية المشرشرين ٥٠٢: ٣، ودروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة) ٤٢٨: ١، والمحكم في

أصول الفقه ١٧٣: ٢.

(٢) المستدل هو المحقق الأصفهاني في: نهاية الدراية ٣٢٠: ٢.

مباشرياً. وأما إذا كان تحتم حكم الشارع لما يحكم به العقلاء بلحاظ أنه رئيسهم فهذه الدعوى لا تصلح لحتمة حكم الشارع بل قد يقتضي العكس؛ إذ مقتضى كون الشارع رئيس العقلاء كون عقله أكبر فقد يطلع على ما خفي على غيره.

قال الشهيد الصدر في الحلقة الثالثة: «المشهور بين علمائنا الملازمة بين الحكم العملي العقلي والحكم الشرعي. وهناك من ذهب إلى استحالة حكم الشارع في موارد الحكم العملي العقلي بالحسن والقبح. فهذان اتجاهان. أما الاتجاه الأول فقد قرب بأن الشارع أحد العقلاء وسيدهم، فإذا كان العقلاء متطابقين بما هم عقلاء على حسن شيء وقبحه فلا بد أن يكون الشارع داخلاً ضمن ذلك أيضاً.

والتحقيق أنا تارة نتعامل مع الحسن والقبح بوصفهما أمرين واقعيين يدركهما العقل، وأخرى بوصفهما مجموعين عقلانيين رعاية للمصالح العامة، فعلى الأول لا معنى للتقريب المذكور، لأن العقلاء بما هم عقلاء إنما يدركون الحسن والقبح ولا شك في أن الشارع يدرك ذلك، وإنما الكلام في أنه هل يجعل حكماً تشريعياً على طبقهما أو لا؟ وعلى الثاني أن أريد استكشاف الحكم الشرعي بلحاظ ما أدركه العقلاء من المصالح العامة التي دعتهم إلى التحسين والتفبيح، فهذا استكشاف للحكم الشرعي بالحكم العقلي النظري لا العملي لأن مناطه هو إدراك المصلحة ولا دخل للحسن والقبح فيه، وإن أريد استكشاف الحكم الشرعي بلحاظ حكم العقلاء وجعلهم الحسن والقبح فلا مبرر لذلك؛ إذ لا برهان على لزوم صدور جعل من الشارع بماثل ما يجعله العقلاء»^(١). انتهى

وأما النقطة الخامسة (حكم الشارع في المقام هل هو مولوي أو إرشادي؟)، أقول: علينا في البدء أن نعرف الفرق بين الأوامر الإرشادية والأوامر المولوية الواردة في لسان الشارع.

أما الأوامر المولوية فهي تلك الأوامر الصادرة عن الشارع - بما هو مولوي وشارع - بداعي البعث والتحريك، أي يكون أمر المولى هو الداعي لأن يحصل للعبد الداعي إلى اتيان متعلق الأمر أو النهي، ومن هنا قالوا: إنَّ طلب المولى فيها (أي في الأوامر المولوية) إنما هو بداعي جعل الداعي.

وأما الأوامر الإرشادية فهي تلك الأوامر الصادرة من الشارع - بما هو مرشد وليس بما هو شارع ومولى - إلى ما أرشد إليه العقل ودعا إليه، فهي تتضمن الدلالة على أمر آخر هو المقصود بالذات، كما في قوله تعالى: (أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ) (١)، فإنَّ وجوب الإطاعة هنا عقلي، أي أنَّ أمر الشارع بالإطاعة هنا إنما هو لما يترتب على نفس الإطاعة من حسن فعلها وقبح تركها التي أدركها العقل ودعا إليها.

والفرق بين الأوامر والنواهي الإرشادية والمولوية، هو: أنَّ المولوية يترتب على امتثالها الثواب، وعلى عصيانها العقاب - لو كانت إلزامية -، بخلاف الإرشادية فإنه لا يترتب على العمل بها ثواب ولا على مخالفتها عقاب.

نعم، هما يترتبان على امتثال وعصيان الأمر المتعلق بما أرشد إليه، كالأمر بالصلاة مثلاً، فإنَّ النهي عن الصلاة في جلد ما لا يؤكل لحمه إرشاد إلى بطلانها، وذلك يعني عدم امتثال الأمر بالصلاة، فاستحقاق العقاب من جهة عدم امتثال الأمر بالصلاة، لا من جهة عدم امتثال النهي عن الصلاة فيما لا يؤكل لحمه.

فإذا عرفت هذا نقول: وقع الكلام في أنه في موارد حكم العقل – كالمستقلات العقلية – هل يكون حكم الشرع (الوارد فيها) حكماً مولوياً أو إرشادياً؟

اختلفت الأقوال في ذلك، والحق أنه للإرشاد، فقد مرّ بنا أن الأمر المولوي هو الإنشاء بداعي جعل الداعي، وقد فرض في المقام أن الحكم بالحسن والقبح هو بادي رأي الجميع، ومنهم الشارع بما هو عاقل، فلا حاجة – بعد هذا – إلى جعل الداعي من قبل المولى مرة ثانية، بل يكون عبثاً ولغواً، بل هو مستحيل، لأنه يكون – حينئذٍ – من باب تحصيل الحاصل.

وعليه؛ فكل ما يرد في لسان الشرع من الأوامر في موارد المستقلات العقلية لا بد أن يكون إرشادياً تأكيداً لحكم العقل لا مولوياً تأسيسياً.

نعم، إذا قلنا بأن ما تطابقت عليه آراء العقلاء هو نفس استحقاق المدح والذم دون استحقاق الثواب والعقاب، أو أنه يلزم منه ذلك، بل هو عينه – كما صرح بذلك غير واحد من أرباب النزاع في المسألة بأن مدح الشارع ثوابه وذمه عقابه^(١) –، إلّا أنه لا يدرك هذا المعنى كل واحد من الناس، بل يدركه القليل منهم؛ أمكن القول – حينئذٍ – بأن مثل هذا الأمر لا يكون كافياً لدعوة كل أحد إلى الفعل، لإمكان عدم المبالاة بالمدح والذم، فلا بد من البعث والزجر المترتب عليهما الثواب والعقاب، فيكون – عندئذٍ – لدعوى المولوية مجال.

ولكن هذا المعنى يتم إذا فرض أنه لا يلزم من الأمر المولوي محال، كالتسلسل مثلاً، كما تقدّم بيانه – سابقاً – عند بيان الدليل الثاني من أدلة المثبتين للملازمة، وإلّا كان الأمر إرشادياً.. بل في مثل هذه الموارد لا معنى لأن يكون الأمر مولوياً، لأنه لا يترتب على موافقته غير ما يترتب على متعلق المأمور به، كما

في موارد العلم الإجمالي، حيث يكون الأمر بالاحتياط فيها إرشادياً وتنبيهاً إلى حكم العقل بذلك، وليس شيئاً زائداً على ما حكم العقل به في الموارد المذكورة، فلاحظ.

أما النقطة السادسة (دعوى التكفيك بين الملازمة ومسألة التحسين والتفجيج): فقد ذهب البعض - كالشيخ صاحب الفصول رحمته - إلى عدم وحدة البحث بين قضيتي الحسن والقبح العقليين والملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، وأنهما قضيتان مستقلتان^(١).

ومشأ هذه الدعوى بالتفكيك يعود إلى ما أشرنا إليه سابقاً - في النقطة الثالثة عند تحرير محلّ النزاع - بتصور أنّ محلّ النزاع أوسع من المدركات العقلية العملية (المستقلات العقلية)، وأنه يشمل حالات إدراك العقل للمصالح والمفاسد ولو بطريق نظري، وقد تقدّمت الإجابة على التصوّر المذكور، وقلنا: إنّ محلّ النزاع هو في خصوص المستقلات العقلية لا غير.. وسيأتي في النقطة التالية مزيد بيان لمراد الشيخ صاحب الفصول مع المناقشة.

وفي المقابل نجد جملة من الأصوليين - منهم الشيخ الأعظم رحمته - قد ذهب إلى القول بوحدة البحث في الحسن والقبح وقاعدة الملازمة، حيث قال في مطارح الأنظار بعد الحديث عن حجة الحكم العقلي المبني على القول بالحسن والقبح العقليين: «الكلام هنا في أنّ العقل فيما هو مبني على القول بالحسن والقبح هل هو حجة؟ بمعنى أنّه إذا أدركت عقولنا حسن شيء على وجه ملزم أو قبحه كذلك، فهل هو ممّا معتبر في التوصل به إلى الحكم الشرعي ويصحّ استكشاف الحكم الشرعي منه أم لا؟

ولا بد أن يُعلم أيضاً أن محلّ الكلام بالتقييد المذكور ليس عاماً بحيث يشمل أفعاله تعالى أيضاً، كوجوب العدل وقبح الكذب والظلم في حقّه تعالى، فإنّ هذه الأحكام وإن كانت ممّا يتفرع على الحسن وما يقابله، إلّا أنّ أفعاله تعالى ليس ممّا يتعلّق به حكم شرعي حتّى يتوصّل بالحكم العقلي إلى الحكم الشرعي كما في أفعال العباد، فإنّ من قبح الظلم وردّ الوديعة يستكشف الحكم الشرعي في حقّه وذلك ظاهر لا ستره عليه.

إلى أن يقول: «ثمّ اعلم أنّ المعروف بين من تقدّم على الفاضل التونسي اكتفاؤهم عن هذا العنوان بعنوان: «مسألة إثبات إدراك العقل للحسن والقبح»، وأوّل من جعل هذا المبحث عنواناً آخر هو الفاضل المذكور^(١)، ولعلّه أخذه من كلام الفاضل الزركشي، حيث التزم بالحكم العقلي ونفي الملازمة بينه وبين الحكم الشرعي، إلّا أنّه تبعه في ذلك جماعة ممّن تأخّر عنه.

ولكن التحقيق: أنّ البحث الأوّل على ما يستفاد من عناوينهم للمبحث وإقامة الأدلة من الطرفين وثمرات المسألة بين الفريقين مغن عن العنوان الثاني.

وبعد استعراض كلمات المتنازعين في المقام بما يدعم المعنى الذي ذهب إليه آنفاً، قال الشيخ رحمته الله: «فظهر من جميع ما مر: أنّ المراد بالحسن والقبح الواقعيين في عنوان النزاع المراد به ما به يستحق الفاعل المدح في العاجل والثواب في الآجل، فإثبات أنّ العقل يحكم بالحسن والقبح في قوة إثبات أنّ العقل يدرك حكم الله كما هو المراد بالملازمة.. ويكفيك شاهداً في

قولهم: إن «الظلم حرام»، و«ردّ الوديعة واجب» حيث لا يعنون بالوجوب إلّا الطلب الملازم للعقاب عند المخالفة.

نعم. لو كان المراد من الحسن والقبح هو مجرد المدح والذمّ دون الثواب والعقاب كان لتغاير العنوانين وجه^(١).

والمراد من تغاير العنوانين، هو تغاير عنوان الحسن والقبح العقليين، مع عنوان الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع.

وإلى هذا المعنى، أي: وحدة البحث في المسألتين، ذهب الشيخ المصنّف رحمه الله أيضاً، وبيانه في هذا الجانب متحد روحاً مع ما أفاده الشيخ الأعظم رحمه الله، وحاصله: أنّ مقتضى الالتزام بالتحسين والتفبيح العقليين هو الالتزام بالتحسين والتفبيح الشرعيين؛ لأنّ هذا الحكم هو بادي رأي الجميع كما تقدّم، والشارع منهم، وإلّا لزم الخلف كونه بادي رأي الجميع.

ولكنك قد تسأل هنا وتقول: إنّ المصنّف رحمه الله قد فرق بين المسألتين، وعقد لكلّ منهما بحثاً مستقلاً؟

نقول: هذا منه رحمه الله مجارة للخلاف بتوهم التفكيك الذي وقع فيه البعض، كالشيخ صاحب الفصول رحمه الله، وإلّا فرأيه هو وحدة البحث في المسألتين كما أشرنا إليه.

وأما النقطة السابعة (ما الذي أنكره الأخباريون وصاحب الفصول رحمه الله؟)، فنقول: من المعروف أنّ الأخباريين والشيخ صاحب الفصول أنكروا الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، ولكن لم تتضح جهة الإنكار هذه عند الاثنين، فقد يقال إنّ الذي أنكره الأخباريون ليس هو أصل الملازمة وعدم معقوليتها بل هم

(١) انظر: مطارح الأنظار - تقريرات بحث الشيخ الأنصاري للكلاتري - ٢: ٣٢٧ - ٣٣١.

يقولون بوجود مانع من العمل بها بحسب الأدلة السمعية التي ساقوها من المقام. وهكذا بالنسبة إلى الشيخ صاحب الفصول رحمته الله، فقد يقال إن إنكاره يعود إلى إنكار الملازمة الواقعية بين حكم العقل وحكم الشرع دون الملازمة الظاهرية. ولتحقيق الحال في هذا المقال نقول: إن كلمات الأخباريين من هذه الناحية مختلفة جداً - كما أشار إليه المحقق النائيني رحمته الله ^(١) -، فقد يظهر من بعضها إنكار مطلق الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، أي بما يشمل المستقلات العقلية، كما يظهر ذلك من كلمات الأمين الإسترآبادي، الذي يقول: «إن تمسكنا بكلامهم عليهم السلام فقد عُصمنا من الخطأ، وإن تمسكنا بغيرهم لم نعصم منه» ^(٢). انتهى

وهذا معناه أن الحكم الشرعي الصادر من غير المعصومين عليهم السلام لا يعصم من الخطأ، سواء كان بواسطة الملازمات العقلية أو غيرها.

وقال المحدث البحراني ما حاصله: لا مدخل للعقل في شيء من الأحكام الفقهية من عبادات وغيرها، ولا سبيل إليها إلّا السماع عن المعصوم، لقصور العقل المذكور عن الإطلاع عليها ^(٣).

وفي مقام الرد على هذه الكلمات نقول: قد تقدّم في النقطتين الثالثة والرابعة أن القائلين بالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع لا يريدون بقولهم هذا أن للعقل الاستطاعة على درك المصلحة أو المفسدة الواقعية حتّى يرد أن العقل قاصر عن إدراك ذلك، وإنما يريدون حيث أن التحسين والتفبيح العقليين هو ممّا توافقت عليه آراء العقلاء للمصلحة العامة أو للمفسدة العامة فلا محالة لا يعقل الحكم على

(١) أجود التقريرات - تقريرات بحث المحقق النائيني للسيد الخوئي - ٢: ٤٠.

(٢) الفوائد المدنية والشواهد المكية: ٢٥٩، طبع مؤسسة النشر الإسلامي.

(٣) الحقائق الناضرة ١: ١٣١.

خلافه من الشارع؛ إذ المفروض أنه مما لا يختص به عاقل دون عاقل، وأنه بادي رأي الجميع لعموم مصلحته، والشارع من العقلاء بل رئيسهم، فهو بما هو عاقل كسائر العقلاء وإلا لزم الخلف من كونه بادي رأي للجميع، فالعدل بما هو عدل حسن عند جميع العقلاء، والظلم بما هو ظلم قبيح عندهم ومنهم الشارع.

نعم، قد يكون هناك تفاوت في الأنظار في كون الفعل الكذائي عدلاً أو ظلماً، وهذا أمر معقول ولكنه لا يوجب انتقاض هذه الكلية، ففي موضوعي العدل والظلم لا يعقل الحكم من الشارع بما هو شارع على خلافه، لتزده ساحة عن الاقتراحات الغير العقلانية، فلا يعقل مع انحفاظ الحيثية العاقلية أن لا يكون حاكماً بما يحكم به العقلاء، وأولى بذلك ما إذا قيل بثبوت استحقاق المدح والذم في الواقع ونفس الأمر، فإن ثبوت شيء في نفس الأمر متساوي النسبة إلى العقلاء وإلى الشارع، ففرض استحقاق الذم والمدح واقعاً وعدم ثبوته عند الشارع متافيان^(١).

فما ذهب إليه بعض الأخباريين من عزل العقل عن مقام التشريع مطلقاً لا مستند لهم فيه، بل هو إنكار للبداهة وخاصة فيما يتعلق بمدركات العقل العملي من المستقلات العقلية، إن لم يكن هو في واقعه خلط بين معينين تقدمت الإشارة إليهما سابقاً.

ولكن قد يقال إن ما أنكره الأخباريون من الملازمة لا يعود إلى عدم معقوليتها وإنما لوجود مانع، كما نُسب ذلك إلى بعضهم، حيث قيل: من أن القاعدة وإن اقتضت الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، إلا أنه قامت الأدلة السمعية على منع العمل بهذه الملازمة وأنه لا بد من توسط تبليغ الحجة، ولذلك حكى عن

بعض الأخباريين من المنع عن العمل بالقطع الحاصل من المقدمات العقلية^(١). ونقول: هذا المعنى لو تمّ فلا بدّ وأن يكون بنتيجة التقييد، ولا يرد عليه إشكال عدم المعقولية، إلّا أنّ الشأن في دلالة الأخبار المذكورة على ذلك، فإنّ الأخبار على كثرتها بين طوائف ثلاث:

طائفة منها ظاهرة في المنع عن الأخذ بالقياس والاستحسانات الظنية والاعتبارات الوهمية^(٢)، كما عليه العامة، وهذا لا ربط له بما نحن فيه، وطائفة منها ظاهرة في اعتبار الولاية في صحّة العبادات^(٣)، وهذا أيضاً لا ربط له بما نحن فيه، وطائفة منها ظاهرة في مدخلية تبليغ الحجّة^(٤)، وهي التي يمكن أن يُستدل بها في المقام وأوقعت الأخباريين في الوهم.

والانصاف: أنّه لا دلالة لها على مدّعاهم، فإنّ الحكم الشرعي المستكشف من المستقلات العقلية يكون ممّا وصل إلى المكلف بتبليغ الحجّة الباطنية، وهو العقل

(١) انظر: فوائد الأصول ٢: ٦٣.

(٢) كما في قوله عليه السلام: «وأعلموا أنّه ليس من علم الله ولا من أمره أن يأخذ أحد من خلق الله في دينه بهوى ولا رأي ولا مقياس». وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥ كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٦، الحديث ٢.

(٣) كما في قوله عليه السلام: «أما لو أنّ رجلاً قام ليله وصام نهاره، وتصدق بجميع ماله، وحجّ جميع دهره، ولم يعرف ولاية ولي الله فيواليه فيكون جميع أعماله بدلالته إليه ما كان له على الله حق في ثوابه ولا كان من أهل الإيمان» وسائل الشيعة ٢٧: ٦٦ كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٧، الحديث ١١.

(٤) كما في قوله عليه السلام: «فليذهب الناس حيث شاؤوا، فوالله ليس الأمر إلّا من ههنا — وأشار بيده إلى بيته —. المصدر السابق.

الذي به يثاب وبه يعاقب، كما في الخبر^(١).. هذا بالنسبة للأخباريين.
وأما الشيخ صاحب الفصول رحمته فالذي يظهر منه أنه لم ينكر الملازمة مطلقاً، وإنما أنكر خصوص الملازمة الواقعية بين حكم العقل وحكم الشرع، فانظر إلى قوله: «فالحق عندني في المقام أن لا ملازمة عقلاً بين حسن الفعل وقبحه وبين وقوع التكليف على حبه ومقتضاه، وإنما الملازمة بين حسن التكليف بالفعل أو الترك وبين وقوعه».

نعم، جهات الفعل من جملة جهات التكليف فقد يقتضي حسن الفعل أو قبحه حسن التكليف به أو تركه، وقد لا يقتضي، لمعارضة جهة أخرى في نفس التكليف.

هذا، إذا أريد بالملازمة الواقعية منها، ولو أريد بها الملازمة ولو بحسب الظاهر فالظاهر ثبوتها، لكن المستفاد من كلمات القوم إرادة المعنى الأول^(٢). انتهى

وحاصل كلامه رحمته في هذا المطلب: أنه يريد أن يقول: إنه لا يمكن الالتزام بالملازمة الواقعية بين حكم العقل وحكم الشرع؛ إذ العقل وإن كان مدركاً للمصالح والمفاسد والجهات المحسنة والمقبحة، إلا أنه من الممكن أن تكون لتلك الجهات موانع ومزاحمات في الواقع وفي نظر الشارع لم يصل العقل إلى تلك الموانع والمزاحمات؛ إذ ليس من شأن العقل الإحاطة بالواقعات على ما هي عليها، بل غاية ما يدركه العقل هو أن الظلم مثلاً له جهة مفسدة فيقبح، والإحسان له جهة مصلحة فيحسن، ولكن من المحتمل أن لا تكون تلك المفسدة والمصلحة مناطاً للحكم الشرعي لمقارنتها بالموانع والمزاحم في نظر الشارع،

(١) انظر: الكافي، كتاب العقل والجهل، الحديث الأول.

(٢) الفصول الغروية: ٣٣٧.

فربما تكون مصلحة ولم يكن على طبقها حكم شرعي، كما يظهر من قوله ﷺ: «لو لا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك»^(١)، وقول أمير المؤمنين عليه السلام: «إن الله سكت عن أشياء ولم يسكت عنها شيئاً»^(٢)، فإن الظاهر منه هو أنه (تعالى) سكت عن ثبوت المصلحة والمقتضى في تلك الأشياء، والمراد من السكوت هو عدم جعل الحكم، فمن المحتمل أن يكون المورد الذي أدرك العقل جهة حسنة أو قبحه كان من الموارد التي سكت الله عنها، وربما يكون حكم بلا مصلحة كما في الأوامر الامتناعية والأوامر الصادرة تقية.

هذا، ثم حكى _ في الفصول _ ستة وجوه استدلل بها على منع الملازمة الواقعية بين حكم العقل وحكم الشرع والالتزام بالملازمة الظاهرية، وملخص ذلك: أن مجرد احتمال وجود المانع والمزاحم لما أدركه العقل لا يكون عذراً في نظر العقل، بل لا بد من البناء على الملازمة إلى أن يتبين المانع والمزاحم، فلو خالف وصادف عدم المزاحم كان عاصياً، وهو المراد من الملازمة الظاهرية^(٣).

هذا هو حاصل ما أفاده الشيخ صاحب الفصول عليه السلام في وجه منع الملازمة. ولا يخفى عليك ضعفه؛ فإن الكلام إنما هو في المستقلات العقلية، والعقل لا يستقل بحسن شيء أو قبحه إلّا بعد إدراكه لجميع ما له دخل في الحسن والقبح. ودعوى أن العقل ليس له هذا الإدراك ترجع إلى منع المستقلات العقلية، ولا سبيل إلى منعها، فإنه لا شبهة في استقلال العقل بقبح الكذب الضار الموجب لهلاك النبي، مع عدم رجوع نفع إلى الكاذب، ومع استقلال العقل بذلك يحكم

(١) الكافي ٣: ٢٣، باب المضمضة والاستنشاق.. وهذا الشاهد منه عليه السلام، انظر: المصدر السابق.

(٢) وسائل الشيعة ١٨: ١٢٩ الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي ح ٦١.. وهذا الشاهد منه أيضاً عليه السلام.

انظر: المصدر السابق.

(٣) انظر: الفصول الغروية: ٣٣٧ - ٣٤٠.

حكماً قطعياً بحرمة شرعاً، لأن المفروض تبعية الأحكام الشرعية للمصالح والمفاسد، وقد استقل العقل بثبوت المفسدة في مثل هذا الكذب، ومعه كيف يحتمل تخلف حكم الشرع؟!

وما ذكره من الموارد التي ثبت فيها المصلحة ولم يكن على طبقها حكم شرعي لا يرد نقضاً على ما ذكرناه فإننا لا ننكر أنه يمكن أن تكون للمصالح والمفاسد موانع ومزاحمات، فإن ذلك ما لا سبيل إلى إنكاره، وإنما ندعي أنه يمكن - على نحو الموجبة الجزئية - إدراك العقل لجميع الجهات من المقتضيات والموانع والمزاحمات.

ودعوى أنه مع ذلك يحتمل أن يكون من الموارد التي يكون ممّا سكّت الله عنها ممّا لا يلتفت إليها، وكيف يكون ممّا سكّت الله عنها مع أنّ العقل رسول باطني وقد استقلّ به!

وأما ما ذكره من الموارد التي كان هناك حكم ولم تكن مصلحة فهو ممّا لا يصغى إليه، فإنه لا حكم بلا مصلحة، غاية أن المصلحة قد تكون خفية لم يطلع عليها العقل.

وأضعف من ذلك كلّ دعوى الملازمة الظاهرية، فإن احتمال المانع والمزاحم وإن تطرق عند العقل فلا يكون مستقلاً ولا حكم له بالقبح والحسن مطلقاً لا واقعاً ولا ظاهراً^(١).

وصفوة القول في المقام: أنّ ما ذكره الشيخ صاحب الفصول رحمته من النقوض على قاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع لا يصلح الاحتجاج بها؛ لأنها على قسمين:

١ - ما لا تمس بالقاعدة، حيث إنّ المدعى هو أنّ حسن الفعل يلزم تكليف

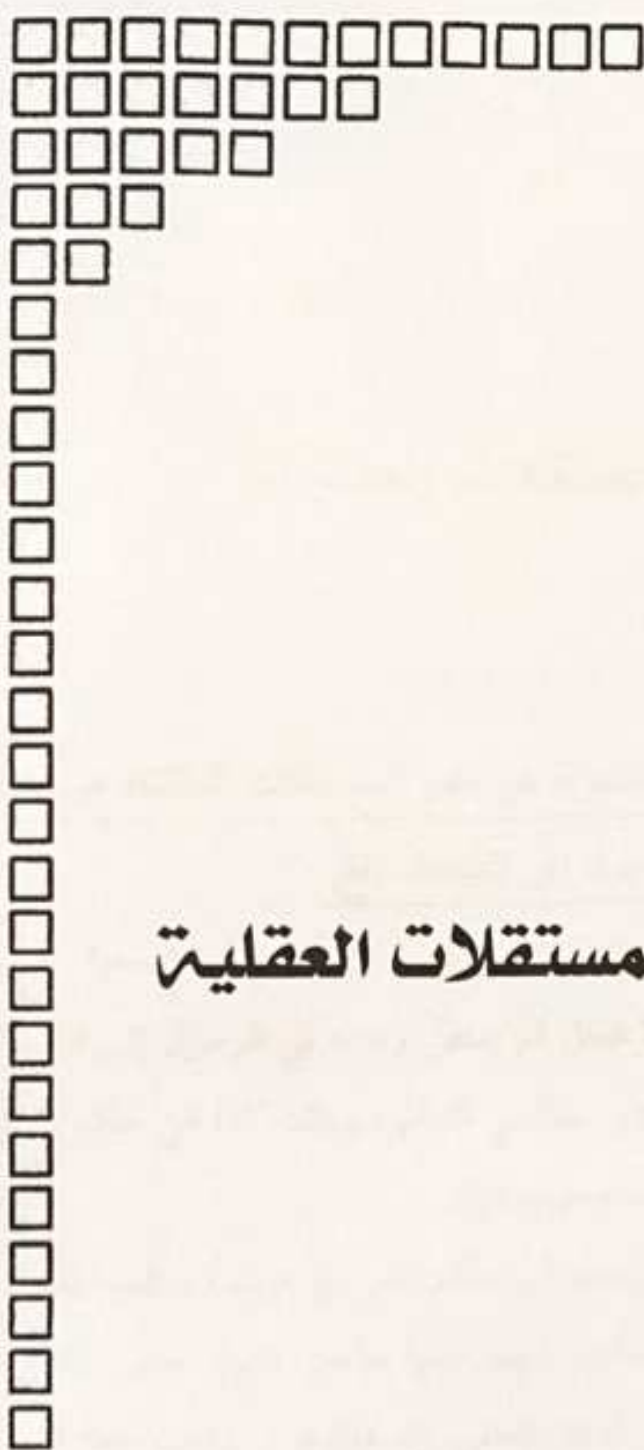
الشرع وليس المدعى هو أن حسن التكليف مطلقاً رهن حسن الفعل، فالملازمة بين حسن الفعل وحسن التكليف، لا بين حسن التكليف وحسن الفعل، فالموارد التي نقض بها كلها من هذا القبيل، ففيها حسن التكليف وليس فيها حسن الفعل، ولا يضرنا هذا الانفكاك، وإنما المدعى ملازمة حسن الفعل مع حسن التكليف لا العكس.

٢ - ما يرجع إلى أن العلم بالمصالح لا يلزم التكليف، وقد عرفنا صحته كما في مورد السواك حيث إن المصلحة لا تلازم التكليف، ونظيره تكليف المراهق، فإن هناك علماً بمصلحة التكليف وقد قلنا أن العلم بالمصلحة لا يلزم التكليف؛ إذ ليس للعقل إحاطة كاملة بالمواع والعوائق، وكلامنا إنما هو في هذه الناحية، أي فيما لو أدرك العقل جميع الجهات من المقتضيات والمواع والمزاحمات وحكم بالحسن والقبح هل يلزم أن يحكم الشارع على طبقه أو لا؟^(١).

هذا هو خلاصة الكلام فيما أفاده الشيخ صاحب الفصول رحمته الله والرد عليه.

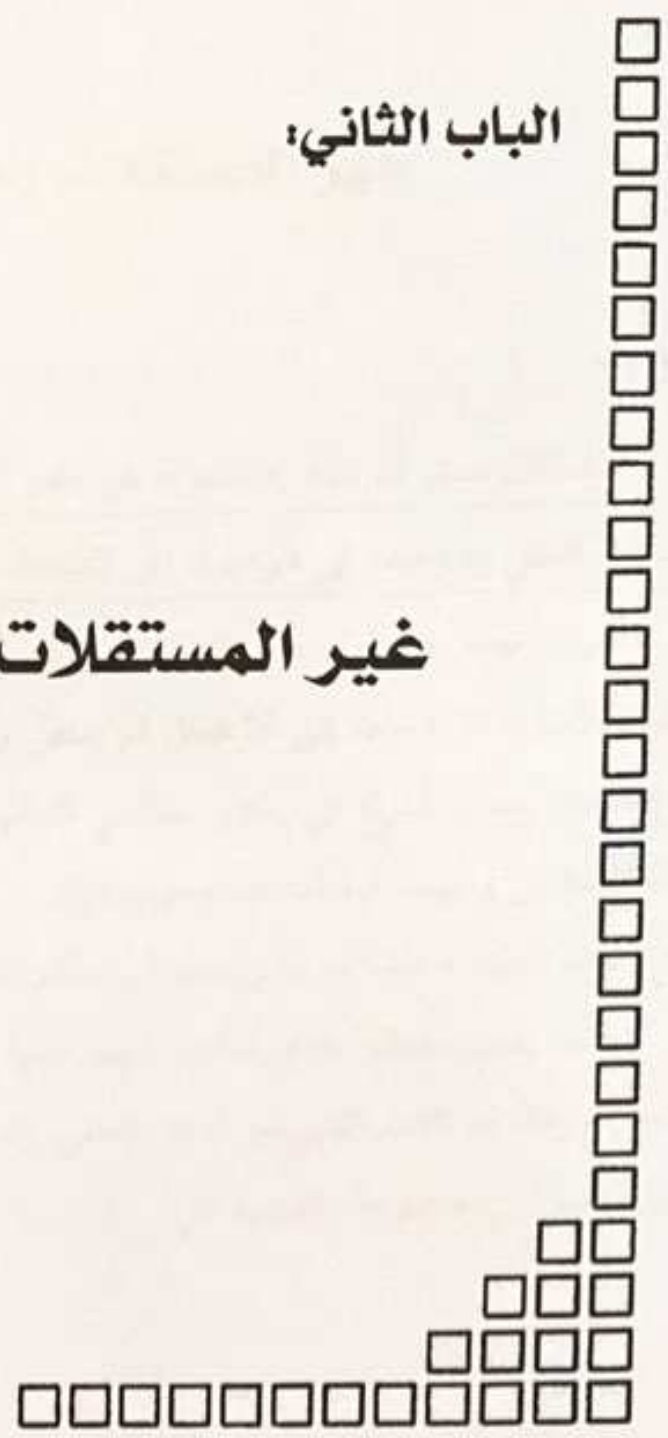
❦

(١) انظر: رسالة في التحسين والتفبيح: ١٣٦.



الباب الثاني:

غير المستقلات العقلية



غير المستقلات العقلية

تمهيد

قوله ﷺ: سبق أن قلنا: إن المراد من «غير المستقلات العقلية» هو ما لم يستقل العقل به وحده في الوصول إلى النتيجة... إلخ.

أقول: تقدّم في أوّل هذا المقصد - الثاني - أن سبب التسمية بـ«غير المستقلات العقلية» مردّه إلى أنّ العقل لم يستقلّ وحده في الوصول إلى النتيجة، بل استعان بحكم الشرع في إحدى مقدّمتي القياس، وذلك كما في حكم العقل بالملازمة بين وجوب المقدّمة عند وجوب ذبيها.

فهذه المقدّمة عقلية صرفة وينضم إليها حكم الشرع بوجوب ذي المقدّمة. وإنما يسمّى الدليل الذي يتألف منهما عقلياً فلأجل تغليب جانب المقدّمة العقلية. وهذا هو القسم الثاني من الدليل العقلي، وله عدّة موارد وقعت محلاً للنزاع بين الأصوليين، وأهم هذه الموارد هي:

Page 100

Page 100

Page

Page 100

Page 100

Page 100

Page 100

Page 100

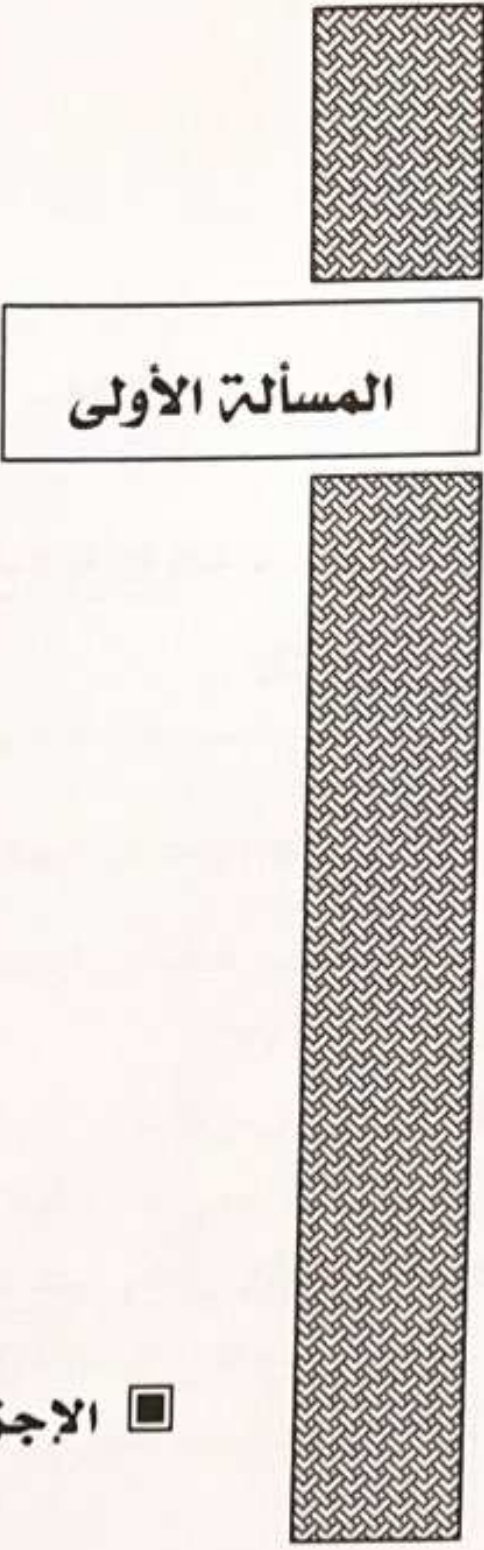
Page 100

Page 100

Page 100

Page 100

Page 100



المسألة الأولى

■ الإجزاء



Handwritten text, possibly a title or date, enclosed in a rectangular border.

Vertical column of text, likely a list or index, running down the left side of the page.

Main body of text, consisting of several paragraphs or entries, occupying the central portion of the page.

Rightmost column of text, possibly a continuation of the list or index, running down the right side of the page.

المسألة الأولى:

الاجزاء

قوله ﷺ: تصدير: لا شك في أنَّ المكلف إذا أتى بما أمر به مولاه على

الوجه المطلوب... إلخ.

أقول: يشتمل هذا التصدير على جملة من المطالب نستعرضها في نقاط.

النقطة الأولى: عنوان البحث في المسألة

لقد عنون جماعة من المتقدمين البحث في هذه المسألة بقولهم: الأمر بالشيء هل يقتضي الإجزاء أو لا؟^(١).

ولكن المتأخرين – من الأصوليين – عدلوا عن هذا العنوان إلى قولهم: الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضي الإجزاء أم لا؟^(٢).

وظاهر العنوان الأول – الذي أسند الاقتضاء إلى الأمر الذي هو ظاهر في الطلب بالقول – رجوع النزاع إلى دلالة الأمر، بأنه هل يدلّ على الإجزاء أو لا، فتكون المسألة – بحسب هذا الظهور – دلالية لفظية تماماً كمسألة (الأمر يقتضي

(١) كما في: الذريعة – للسيد المرتضى – ١: ١٢٢، وعدة الأصول – للشيخ الطوسي – ١: ٢١٣، ومبادئ الوصول

– للعلامة الحلي – ١١١.

(٢) كما في: كفاية الأصول: ٨١.

(الوجوب).

وظاهر العنوان الثاني - الذي أسند الاقتضاء إلى الإتيان - رجوعه إلى علية الإتيان بالمأمور به للإجزاء عقلاً، أي أنه هل يلزم - عقلاً - من الإتيان بالمأمور به سقوط التكليف شرعاً أداءً وقضاءً؟

فإن الاقتضاء تارة يطلق على الدلالة فيقال: الأمر يقتضي الوجوب، أي: يدل على الوجوب. وأخرى على التأثير والعلية، ومنه المقتضي في لسان أهل المعقول، حيث إنه في اصطلاحهم عبارة عما يقابل الشرط.

ومن المعلوم أن الاقتضاء بالمعنى الثاني (العلية والتأثير) لا يعقل نسبته إلى الأمر، لأن التأثير والعلية في سقوط التكليف إنما هي للفعل لا للأمر به، كما أنه بالمعنى الأول (الدلالة) لا يصح نسبته إلى الإتيان، لأنه - أي: الإتيان - ليس من قبيل الدوال حتى يوصف بالدلالة وعدمها، وصريح تحرير المسألة - كما سيأتي بيانه في النقطة الثانية - أن المسألة أصولية عقلية، لا أصولية لفظية، كما يوحى إليه ظاهر العنوان الأول.. فلاحظ

النقطة الثانية: مسألة الإجزاء أصولية عقلية

مسألة الإجزاء هذه هي من المسائل الأصولية العقلية التي تدخل في باب الملازمات العقلية، وليست من شؤون البحث عن الدلالة اللفظية، حتى تدخل في مباحث الألفاظ.

أما كونها أصولية، فلأنها تقع كبرى للمسألة الفقهية، فإن النتيجة إذا كانت هي الإجزاء - مثلاً - فعندئذ يقول الفقيه:

إن الأمر بالتيمم أمر اضطراري (وهذه صغرى)، وأن امتثال الأمر الاضطراري يجزي عن امتثال الأمر الواقعي - وهو الأمر بالوضوء - (وهذه

كبرى). فتكون النتيجة هي:

أنَّ امتثال الأمر بالتيمّم يجزي عن امتثال الأمر الواقعي، أي الأمر بالوضوء.
وأما كونها عقلية؛ فلأننا نبحت عن أنَّ العقل هل يرى ملازمة بين إتيان المأمور به بالأمر الاضطراري وامتثاله، وبين الإجزاء عن الأمر الاختياري، أو بين إتيان المأمور به بالأمر الظاهري والإجزاء عن الأمر الواقعي، أو لا؟

وبعبارة ثانية: أنَّ البحث في هذه المسألة يدور حول أنَّ العقل هل يحكم بأنَّ إتيان المأمور به على وجهه علة للإجزاء من جهة حصول الغرض وسقوط الأمر فلا يحتاج إلى الإعادة في الوقت ولا إلى القضاء في خارجه أو لا؟ فيكون حال هذه المسألة حال مقدّمة الواجب وأنَّ العقل هل يحكم بوجود الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدّماته أو لا.

وحيث كان الحاكم في المسألة هو العقل، فتكون المسألة عقلية، ومن قسم غير المستقلات العقلية التي يكون ملاكها انضمام مقدّمة عقلية إلى أخرى غير عقلية كما تقدّم بيانه سابقاً.

النقطة الثالثة: بيان مفردات المسألة

يشتمل عنوان البحث هنا على جملة من المفردات التي يحسن بنا التعرف عليها تفصيلاً ليتّضح المطلب المبحوث عنه في المقام.
وهذه المفردات هي: الوجه، والاقتضاء، والإجزاء.

أما المفردة الأولى: الوجه، فنقول: المراد من (وجهه) في عنوان النزاع: «هل الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضي الإجزاء أو لا؟»، ليس الذي اختلف في اعتباره قصده في العبادات، وهو الإتيان بالفعل بداعي وجوبه أو استحبابه، للقطع بعدم إرادته هنا، حيث إنّ معظم الذين بحثوا في عنوان الإجزاء وحرّروه ذهبوا إلى عدم اعتبار قصد

الوجه من أساس؛ إذ لا دليل عليه _ كما يذكرون ذلك في باب التعبد والتوصلي _ .
وكذلك لاختصاص هذا المعنى (قصد الوجه) بالعبادات، مع أنَّ الكلام هنا أعم من
العبادات والمعاملات، كما أشار إلى ذلك المحقق صاحب الكفاية رحمته الله بقوله: «فإنه مع
عدم اعتباره عند المعظم، وعدم اعتباره عند من اعتبره، إلّا في خصوص
العبادات لا مطلق الواجبات لا وجه لاختصاصه بالذكر على تقدير الاعتبار...
إلخ»^(١).

فإذن، لا بد من أن يكون المراد من الوجه في المقام هو إمّا تمام ما اعتبر
المأمور به شرعاً من كونه واجداً لجميع الأجزاء والشرائط وفاقداً للموانع كما في
تقاريرات الشيخ الأعظم رحمته الله^(٢).

أو يكون المراد به هو النهج الذي ينبغي أن يؤتى المأمور به عليه _ أي على
النهج _ شرعاً وعقلاً، كما في الكفاية^(٣).

والأخذ بأحد هذين الاحتمالين مبني على مسألة مفادها: أنه هل يوجد في
العبادات شرائط يكون الحاكم بها العقل دون الشرع أو لا؟^(٤).

يوجد قولان في المسألة:

اختار المصنف رحمته الله القول الأول، أي أن هناك شرائط يكون الحاكم بها هو
العقل دون الشرع، مثل قصد القرية، وبالتالي يكون الامتثال الكامل متوقفاً على

(١) كفاية الأصول: ٨١

(٢) مطارح الأنظار ١: ١١٢ طبعة مجمع الفكر الإسلامي.

(٣) كفاية الأصول: ٨١ نشر مؤسسة آل البيت عليه السلام.

(٤) وتجدر الإشارة هنا إلى أنه يوجد عندنا قسمان من الشرائط: الأول: شرائط المأمور به، الثاني:

شرائط الامتثال. ومحل الكلام هو القسم الثاني دون الأول؛ إذ لا خلاف في أنَّ شرائط المأمور به
هي ممّا يختص به الشرع دون العقل.

الإتيان بالشرائط الشرعية والشرائط العقلية معاً، فيكون هذا القول موافقاً لما ذهب إليه المحقق صاحب الكفاية رحمته الله في قوله المشار إليه.

قال المصنف رحمته الله: «.. على الوجه المطلوب، أي أتى بالمطلوب على طبق ما أمر به جامعاً لجميع ما هو معتبر فيه من الأجزاء أو الشرائط شرعية أو عقلية».

وأما «الاقتضاء»، فقد تقدمت الإشارة في النقطة الأولى إلى أن الاقتضاء قد يطلق ويراد منه العلية والتأثير، كما يقال: النار تقتضي الإحراق، وقد يطلق ويراد منه الدلالة والكشف، فيقال: الإطلاق في المقام يقتضي كذا، أما المراد به هنا فهو معناه اللغوي، أي الاستحباب، فيقال اقتضى الحال كذا: أي استوجب (أو استلزم) الحال كذا.

وأما «الإجزاء» فيراد به في المقام المعنى اللغوي أيضاً أي الكفاية^(١)، بحيث لا يكون المكلف مطالباً بأي شيء آخر تجاه هذا الأمر. أي أن الأمر يسقط عن التحريك والبعث.

وحيث إنَّ البحث في موضعين: موضع إجزاء الإتيان بالمأمور به على وجهه عن أمره^(٢)، وموضع إجزاء الإتيان بالمأمور به الاضطراري والظاهري عن الأمر الواقعي، فحينئذ تكون الكفاية التي هي معنى لفظ الإجزاء مختلفة بحسب ما تضاف إليه.

فتارة: يضاف إجزاء الإتيان بالمأمور به الواقعي – مثلاً – إلى أمره فيفيد سقوط

(١) يقال: أجزأ الشيء إياي: أي كفاني. انظر القاموس المحيط ١: ١٠ مادة الجزء.

(٢) الذي أشار إليه المصنف رحمته الله بقول: «لا شك في أن المكلف إذا أتى بما أمر به مولاه – إلى قوله –

أو لا يمكن أن يقع فيه خلاف».

التعبد بالأمر الواقعي ثانياً.

وأخرى: يضاف إجزاء الإتيان بالمأمور به الاضطراري والظاهري إلى الأمر الواقعي فيفيد سقوط القضاء في خارج الوقت^(١).

النقطة الرابعة: تحرير محل النزاع

في البدء ينبغي أن نعرف أنّ الحكم على قسمين: واقعي وظاهري.
والمراد بالحكم الواقعي هو ذلك الحكم الذي لم يلاحظ فيه الشك والجهل بالحكم الشرعي.
والمراد بالحكم الظاهري هو ذلك الحكم الذي لوحظ فيه الشك والجهل بالحكم الشرعي.

ثمّ أنّ الحكم الواقعي على قسمين:
الأول: حكم واقعي أولي، وهو الحكم المجعول أولاً وبالذات، أي بلا لحاظ ما يطرأ من العوارض الأخرى، ويكون هذا مختصاً بالمكلف المختار.
الثاني: حكم واقعي ثانوي، وهو ما يجعل للشيء بلحاظ ما يطرأ عليه من عناوين خاصة تقتضي تغيير حكمه الأولي كالاضرار ونحوه.
ومن هنا يمكن أن يقال: إنّ الحكم يكون على ثلاثة أقسام:

١ - واقعي أولي (اختياري).

٢ - واقعي ثانوي (اضطراري ونحوه).

٣ - ظاهري.

فإذا عرفت هذا نقول: يوجد عندنا - في المقام - ثلاث مسائل:
الأولى: في أنّ الإتيان بالمأمور به يقتضي الإجزاء عن نفس ذلك الأمر، أو لا

(١) انظر: كفاية الأصول: ٨٢، وشرحها: بداية الوصول ١: ٤٥٠.

يقتضيه؟

أي: أن الإتيان بمتعلق الأمر الواقعي الأولي هل يقتضي الإجزاء عن نفس ذلك الأمر ويوجب سقوطه أو لا يقتضيه؟

والإتيان بمتعلق الأمر الواقعي الثانوي هل يقتضي الإجزاء من نفس الأمر أو لا؟

وهكذا الحال بالنسبة للأمر الظاهري؟

الثانية: أن الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري هل يوجب الإجزاء عن الأمر الواقعي أو لا؟

أي: أن الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي الثانوي هل يقتضي الإجزاء عن الأمر الواقعي الأولي عند تبدل الموضوع وزوال العذر في الوقت أو في خارجه أو لا يقتضيه؟

الثالثة: في أن الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري هل يوجب الإجزاء عن الأمر الواقعي، إعادة وقضاء، أو لا يقتضيه، وذلك عند إنكشاف الخلاف ظناً أو علماً؟

أما المسألة الأولى فلا خلاف في أن الإتيان بمتعلق كل أمر يقتضي الإجزاء عن نفس ذلك الأمر عقلاً، ويسقط به الأمر قهراً، سواء كان ذلك الأمر أمراً واقعياً، أو اضطرارياً أو ظاهرياً.

والوجه في ذلك: أن المكلف إذا جاء بالمأمور به وأتى به خارجاً واجداً لجميع الأجزاء والشرائط حصل الغرض منه لا محالة وسقط الأمر، وإلا لزم الخلف؛ إذ المفروض أنه قد أتى بالمأمور به بجميع ما له دخالة بتحقيق الغرض، فدعوى بقاء الأمر وعدم سقوطه معناه عدم تحقق الغرض، وهو خلاف الفرض.

أو يكون بقاءه (أي: بقاء الأمر) من بقاء المعلول بلا علة، وهو محال، وذلك لأن الغرض إذا تحقق في الخارج ووجد لا يعقل بقاء الأمر؛ لاستحالة بقاءه بعد

حصول غرضه بلا مقنض وسبب^(١).

فهذه المسألة لا ينبغي التوقف أو البحث فيها.

نعم، ينبغي البحث عن مسألة تبديل الامتثال مع سقوط الأمر، وهو ما أشار إليه الشيخ المصنف رحمته الله في هامش الكتاب.

والذي يظهر من بعض الأعلام^(٢) أنّ تبديل الامتثال يكون على القاعدة، وللمكلف أن يبدل امتثاله، ويعرض عما امتثل به أولاً، ويأتي بالفعل ثانياً، وهكذا.

ولكن الحق - كما يذهب إليه الشيخ المصنف رحمته الله وجملة من الأعلام - عدم جواز تبديل الامتثال بامتثال آخر، بل يحتاج تبديل الامتثال إلى قيام دليل على ذلك؛ فإنّ تبديل الامتثال يحتاج إلى عدم سقوط الغرض عند سقوط الأمر، كما لو أمر بالماء لغرض الشرب وأتى به العبد والمولى لم يشربه بعد، فإنّ الأمر بالإتيان بالماء وإن سقط إلّا أنّ الغرض بعد لم يحصل، فللعبد تبديل الامتثال ورفع ما أتى به من الماء وتبديله بماء آخر، فيحتاج تبديل الامتثال إلى أمرين:
الأول: بقاء الغرض أو مقدار منه.

الثاني: إمكان قيام الفعل الثاني مقام الغرض.

وهذا - كما ترى - يحتاج في الشرعيات إلى دليل يكشف عن ذلك، ومع عدم قيامه لا يمكن للمكلف التبديل من عند نفسه.

ولم يعثر في الشريعة على دليل يقوم على جواز تبديل الامتثال إلّا ما ورد في

(١) انظر: كفاية الأصول: ٨٣ نهاية الدراية ١: ٢٦٢، محاضرات في أصول الفقه ٢: ٢٢٦.

(٢) كما أشار إلى ذلك المحقق النائيني في: فوائد الأصول ١، ٢: ٢٤٣.

باب إعادة الصلاة جماعة وأنَّ الله يختار أحَبَّهُما إليه^(١)، وهي تحمل على استحباب الإعادة جماعة بداعي الأمر الاستحبابي، لا بداعي الأمر الأوَّل المستفاد من تلك الروايات، كما أنَّ اختيار المعادة واحتسابها إنَّما يكون في مقام إعطاء الأجر والثواب لا في مقام امتثال الأمر الوجوبي بالصلاة وأنَّ الامتثال يقع بالثاني.

فظهر - بالتالي - أنَّ هذه الروايات أجنبية عن مسألة الإجزاء، التي هي محلَّ كلامنا^(٢).

وأما المسألة الثانية، وهي: أنَّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي الثانوي (الاضطراري) هل هو مجز عن الأمر الواقعي الأولي أم لا؟

فمحل النزاع فيها يتمثل في صورتين:

الأولى: فيما إذا ارتفع العذر في الوقت ورجع المكلف إلى حالته الأولى من التمكن من أداء ما كان عليه واجباً في حال الاختيار، فهل يجزئه ما كان قد أتى به في حال الاضطرار أو لا، بل لا بدَّ من إعادة الفعل أداءً، فيما إذا قلنا بجواز البدار في أوَّل الوقت؟

الثانية: فيما إذا ارتفع العذر في خارج الوقت، فهل يجب عليه إعادة الفعل قضاءً أو يكتفي بما أتى به حال الاضطرار؟

وسأتي التفصيل في بيان هذه المسألة - بصورتها - في المقام الأوَّل الذي عقده المصنَّف رحمته الله من مباحث الإجزاء.

(١) كما في هذه الرواية عن أبي بصير، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام أصلي ثم ادخل المسجد فتقام الصلاة، وقد صليت، فقال عليه السلام «صلَّ معهم، يختار الله أحَبَّهُما إليه». وسائل الشيعة ٥: ٤٥٦،

الباب ٤ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١٠.

(٢) وللتوسعة انظر: المحاضرات في أصول الفقه ٢: ٢٢٦ - ٢٢٩.

وأما المسألة الثالثة، وهي: إجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري عن المأمور به بالأمر الواقعي، فالبحث فيها يقع في مقامات ثلاث:

الأول: إجزاء الأمانة مع إنكشاف الخطأ يقيناً.

الثاني: الإجزاء في الأصول مع إنكشاف الخطأ يقيناً.

الثالث: الإجزاء في الأمارات والأصول مع إنكشاف الخطأ بحجة معتبرة.

وحاصل النزاع في هذه المقامات الثلاث _ كما سيأتي بيانه بالتفصيل إن شاء الله تعالى _، أنه: إذا انكشف الخلاف في موارد الحجج والأمارات والأصول العملية يقيناً أو بقيام حجة معتبرة على الخلاف، وذلك كما إذا أفتى المجتهد بعدم جزئية شيء أو شرطيته _ مثلاً _ من جهة أصل عملي كالاستصحاب أو البراءة ثم بعد ذلك انكشف الخلاف واطلع على دليل اجتهادي يدل على أنه جزء أو شرط، أو أفتى بذلك من جهة أصل لفظي كالعموم أو الإطلاق أو نحو ذلك، ثم بعد ذلك انكشف الخلاف واطلع على وجود مخصص أو مقيد أو قرينة مجاز، ففي هذه الموارد يقع الكلام في أن الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري هل يجزئ عن المأمور به بالأمر الواقعي إعادة أو قضاء، أو لا يجزئ؟

وسيأتي الحديث عن هذه المسألة في المبحث الثاني من مباحث الإجزاء.

قوله عليه السلام: «وليس في هذا خلاف أو يمكن أن يقع فيه الخلاف...».

أقول: هذا بيان إجمالي للمسألة الأولى المتقدمة، وهو أن الإتيان بالمأمور به على وجهه يسمى امتثالاً لذلك الأمر، وهذا المعنى لا يمكن أن يقع فيه خلاف؛ لوضوح أن الامتثال لا يعني سوى أن العبد قد فعل ما أمره به مولاه.

قوله عليه السلام: «وكذا لا شك ولا خلاف في هذا الامتثال...».

أقول: وهذا البيان منه عليه السلام هو تنمة لمورد المسألة الأولى، بكون الامتثال

المذكور على وجهه هل هو مجزي أو لا؟

وقد تبين لنا أنه لا خلاف في الإجزاء؛ لاستقلال العقل الذي هو المرجع في باب الإطاعة والمعصية بأنه إذا أتى العبد ما أمره الله تعالى على الوجه الذي لا بد أن يأتي به من الكيفيات المعتبرة فيه شرعاً وعقلاً فلا مجال لإتيانه والتعبد به ثانياً، بأن يكون حاله بعد الإتيان كحاله قبل الإتيان، لأنه لو لم يكن إتيانه مقتضياً للإجزاء وكان عليه التعبد به ثانياً لا بد أن يكون إما من جهة عدم إتيانه على النحو المقرر وهو خلاف الفرض، وإما أن يكون أمره بإيجاد الشيء منحللاً إلى أوامر متعددة بإيجادات متعددة، وهو أيضاً خلاف الفرض.

المقام الأول:

الأمر الاضطراري

قوله ﷺ: المقام الأول: الأمر الاضطراري: وردت في الشريعة المطهرة

أوامر لا تحصى تختص بحال الضروريات... إلخ.

بعد أن بين المصنف المسائل الداخلة في مبحث الإجزاء في التصدير السابق، عقد البحث في مقامين، هما محل النزاع في هذا المبحث كما تبين لنا ذلك من العرض المتقدم، وهذان المقامان هما:

الأول: في إجزاء المأمور به بالأمر الاضطراري.

الثاني: في إجزاء المأمور به بالأمر الظاهري.

والكلام في المقام الأول – إجزاء المأمور به بالأمر الاضطراري – يقع في

عدة نقاط:

النقطة الأولى: وجه تشريع الأمر الاضطراري.

النقطة الثانية: مقتضى القاعدة الأولية في المقام.

النقطة الثالثة: إجزاء الأمر الاضطراري عن الأمر الواقعي عقلاً.

النقطة الرابعة: الوجه في إجزاء الأمر الاضطراري عن الواقعي.

أما النقطة الأولى (وجه تشريع الأمر الاضطراري)، فقد تقدّمت الإشارة إلى

أنّ الحكم الواقعي ينقسم إلى قسمين:

الأول: الحكم الواقعي الأولي.

الثاني: الحكم الواقعي الثانوي.

والمراد من الحكم الواقعي الأولي هو: الحكم المجعول أولاً وبالذات، أي بلا لحاظ ما يطرأ عليه من العوارض الأخر^(١).

فهذا الحكم يثبت لموضوعه ابتداءً وبقطع النظر عما يطرأ على الموضوع من عوارض تقتضي تبدل الحكم الأولي بنحو يتناسب مع العنوان الطارئ على الموضوع.

فأكل الميتة مثلاً - بقطع النظر عن الاضطرار إلى أكلها - حرام، والطهارة المائية - بقطع النظر عن الحرج والضرر - شرط في صحة الصلاة، وهكذا.

ولعل منشأ التعبير عن هذا النحو من الأحكام الواقعية بالحكم الأولي هو أنه يثبت لموضوعه أولاً وبالذات، ويكون ثبوت حكم آخر لذات الموضوع منوطاً بعروض عنوان اضافي عليه، كالاضطرار ونحوه، فيتم تبدل هذا الحكم الأولي إلى حكم ثانوي، مما يعني أن العلاقة بين الحكمين هي علاقة طويلة وليست عرضية.

وأما الحكم الواقعي الثانوي فالمراد منه، هو: ذلك الحكم الذي يجعل للشئ بلحاظ ما يطرأ عليه من عناوين خاصة تقتضي تغير حكمه الأولي^(٢).

فهذا الحكم يثبت لموضوعه بسبب طرو بعض العوارض المقتضية لحمل هذا النحو من الحكم عليه، ولولا ذلك لكان الموضوع مقتضياً لحكم آخر هو الحكم الأولي.

فأكل لحم الميتة - مثلاً - بقطع النظر عن الطوارئ والعوارض يقتضي بنفسه

(١) انظر: فوائد الأصول ١، ٢: ١٣٨، الأصول العامة للفقهاء المقارن: ٧٣.

(٢) انظر: فوائد الأصول ١، ٢: ٢١٤، الأصول العامة للفقهاء المقارن: ٧٣.

ثبوت الحرمة له إلا أنه وبسبب طرو حالة الاضطراب لأكلها يتبدل الحكم الثابت لأكل الميتة إلى حكم آخر يتناسب مع الحالة الطارئة، وهو ما نسميه بالحكم الثانوي.

وهكذا الحال في الصلاة، فالطهارة المائية بقطع النظر عن الحرج والضرر، هي شرط في صحة الصلاة، إلا أنه وبسبب طرو عوارض معينة - كفقْدان الماء أو الضرر من استعماله ونحو ذلك - يضطر المكلف إلى الإتيان ببديل عنها هو التيمم. أقول: وبلحاظ هذا البيان نفهم الوجه في تشريع الحكم الثانوي، وأنه ناشيء - كما في تشريع التيمم في موارد فقد الماء أو الضرر أو الحرج من استعماله - من حرص المولى على بعض العبادات، لا سيما الصلاة التي لا تترك بحال لذا نراه (سبحانه) يأمر عباده بالتيمم بدلاً عن الوضوء أو الغسل، وهكذا في الأمر بالصلاة من جلوس في حالة العجز عن الصلاة من قيام، ونحو ذلك من الأوامر الواردة في حال اضطراب المكلف وعجزه عن امتثال الأمر الواقعي الاختياري.

وفي الوقت نفسه يكشف هذا التشريع عن مدى مرونة الأحكام في الشريعة المقدسة وقدرتها على التماشي مع الظروف والأحوال المختلفة، بحيث يكون لعامل الزمان والمكان والحالات الطارئة دخل في إيقاف فعلية بعض الأحكام وثبوت أخرى^(١).

قوله (عليه السلام): «ولا شك في أن الاضطراب ترتفع به فعلية...».

أقول: لا إشكال في أن الاضطراب من الطوارئ التي توجب عدم فعلية التكليف.. وهذا المعنى يقتضي بيان مراتب الحكم وتوضيحها، فنقول:

(١) انظر: قواعد نافعة في الاستنباط - للمؤلف - ١٨٤، مبحث دور الزمان والمكان في عملية الاستنباط.

يذكر الأصوليون عادة أن مراتب الحكم أربع:

الأولى: مرتبة الملاك: وتسمى أيضاً مرتبة الاقتضاء والشأنية، وهي مرتبة ثبوت الحكم بثبوت مقتضيه وهي المصلحة الداعية له.

الثانية: مرتبة الجعل والإنشاء: وهي مرتبة جعل القانون وإنشاءه في لوح الشريعة من دون أن يكون فيه إنفاذ للحكم ولا إعلام به، فإن هذه المرحلة هي مرحلة صياغة الحكم وإعداد بيانه دون التبليغ به، فلو أطلع العبد على الحكم في هذه المرتبة لا يلزمه العقل بالحركة على طبقه، لعدم استحقاق العقاب على مخالفته في هذه المرتبة، لأنها مرتبة حدّها كون الحكم منشأ ومدوّناً ولم يقصد به البعث والتحريك.

الثالثة: مرتبة الفعلية: وهي مرتبة كون الحكم باعثاً وزاجراً ومحركاً للعبد لإتيان متعلّقه، ويصحّ أن يقال عنها أنها مرتبة الإنفاذ والإعلام للناس، فلو علم المكلف بالحكم - في هذه المرتبة - وتمكن من امتثاله لتجنّز عليه ولم يبق له عذر في الترك أصلاً بخلافه في المرتبة السابقة، فلا يجب عليه امتثاله وإن علم به وكان قادراً على امتثاله.

الرابعة: مرتبة التنجيز: وهي مرتبة تنجيز الحكم بمعنى أن المكلف يلتفت إلى توجيه الحكم إليه وانطباق الحكم عليه.

ففي هذه المرتبة يتم انقطاع عذر المكلف ببلوغ الحكم إليه وقدرته عليه، فإذا علم به وهو متمكن من امتثاله فقد تنجّز عليه التكليف ولا عذر في تركه، فإذا خالفه وعصاه استحقّ العقاب عليه عقلاً، فالحكم قبل أن يبلغ إلى مرتبة الإنفاذ والإعلام إنشائي محض لا يجب على المكلف امتثاله ولو علم به وتمكن منه، وإذا بلغ إلى مرتبة الإنفاذ والإعلام فإن كان المكلف حاضراً في مجلس الخطاب وسمع كلام المولى فقد صار الحكم في حقّه فعلياً منجزاً دفعة واحدة، وإن لم يكن حاضراً في مجلس الخطاب فقد صار الحكم

في حقّه فعلياً لا منجزاً، أي صار على صفة لو علم به وتمكّن منه لتنجز عليه الحكم، دون أن يكون منجزاً عليه فعلاً بحيث لا يكون معذوراً في تركه^(١).

فإذا عرفت هذا لعلك تسأل عن الدليل على عدم فعلية التكليف حال الاضطرار؟

وهذا السؤال يمكن أن يجاب عليه بأكثر من دليل، ومنه هذا الدليلان^(٢):
الأول: حديث الرفع، وهو قوله ﷺ في الحديث المشهور الصحيح: «رفع عن أمتي تسعة أشياء: الخطأ والنسيان، وما أكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطرّوا إليه، والحسد، والطيرة، والتفكر في الوسوسة في الخلوة ما لم ينطقوا بشقة»^(٣).

فهذا الحديث ظاهر في عدم فعلية التكليف حال الاضطرار.

الدليل الثاني: استحالة التكليف بما لا يطاق.

وقد تذكر في المقام أدلة أخرى، نحو:

١ _ لغوية تكليف العاجز.

٢ _ الفهم العرفي، فإن العرف يرى أنّ جميع الأحكام إنّما يكون موضوعها القادر، فيكون هذا الفهم العرفي قرينة على تقييد موضوع الأحكام الأولية بالقادر دون العاجز، فلاحظ.

قوله ﷺ: «ولا شك في أنّ هذه الأوامر الاضطرارية هي أوامر واقعية حقيقية... إلخ».

(١) انظر: نهاية الدراية ٢: ٣٧، عناية الأصول ٢: ٥٣، بداية الوصول ٥: ٢٠.

(٢) وهما اللذان اقتصر على ذكرهما الشيخ المصنّف ﷺ.

(٣) وسائل الشيعة ١٥: ٣٦٩، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٢.

أقول: تقدّمت الإشارة إلى أنّ الأحكام الواقعية ليست كلّها أولية، لاختلاف الأحكام الواقعية باختلاف الأحوال كالقدرة والعجز والصحة والمرض والحضر والسفر وغيرها من الأمور الطارئة للمكلف.

فالأحكام الثانوية هي أيضاً أحكام واقعية تشتمل على مصالح ملزمة؛ إذ لا شبهة في أنّ جعل الحكم الاضطراري كوجوب التيمّم لغير واجد الماء ونحوه في موارد لا يمكن أن يكون جزافاً وبلا ملاك، فلا محالة يكون مبنياً على نكته ملزمة تدعو المولى إلى جعله فيها وهي تفي بغرض المولى، غاية الأمر أنّه مجعول على المكلف بعنوان ثانوي وهو كونه معذوراً عن الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي الأولي، ولا فرق في ذلك بين أن يكون عذره واقعياً تكوينياً أو شرعياً، والأوّل كالعاجز تكويناً عن الصلاة قائماً أو مع الطهارة المائية. والثاني كالعاجز شرعاً عن الصلاة قائماً أو مع الطهارة المائية، وفي كلتا الحالتين يكون المكلف مأموراً واقعاً بالصلاة جالساً أو مع الطهارة الترابية، ومن الواضح أنّ هذا الأمر يكشف عن أنّ الصلاة المذكورة تفي بغرض المولى في هذه الحالات.

النقطة الثانية: مقتضى القاعدة الأولية في المقام.

قبل الحديث عن دلالة الأمر الاضطراري على الإجزاء التي يأتي الكلام فيها في النقطة الرابعة، نشير - هنا - إلى ما تقتضيه القاعدة الأولية في المقام. فإنّه لو فرض أنّ المكلف امتثل الأمر الاضطراري بأن تيمّم مثلاً وصلى ثمّ تمكّن من الماء فهل يجب عليه إعادة الصلاة مع الوضوء أو لا؟

نقول: الذي تقتضيه القاعدة الأولية (أي بقطع النظر عن الروايات الخاصة الواردة في هذا المجال) هو عدم الإجزاء؛ وذلك أنّ مقتضى إطلاق كلّ أمر هو عدم إجزاء غير متعلّقه عنه. فلو قال المولى - مثلاً - أطعم الفقراء، فلا يسقط الأمر إلّا بالإتيان بالمتعلّق، وهو الإطعام، ولا يكفي كسوتهم. فإنّ إكسانهم ليس هو

المأمور به، وإسقاط هذا الفعل للأمر يحتاج إلى دليل؛ إذ لو كان مسقطاً لكان من المناسب تقييد الأمر به، بأن يقال: يجب إطعام الفقراء إن لم تتم كسوتهم، وحيث لم يقيد بل اطلق كان ذلك دليلاً على عدم إجزاء غير الإطعام.

هذا، إذا كان للدليل الواجب إطلاق، وأما إذا لم يكن له إطلاق، فمقتضى الأصل العملي عدم السقوط بغيره تطبيقاً لقاعدة أن الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني.

فالقاعدة الأولية - إذن - تقتضي عدم إجزاء الوظيفة الاضطرارية عن امتثال الأمر الواقعي، وأنه لا يسقط الأمر الواقعي إلا بالإتيان بالمأمور به الواقعي وكذلك الحال بالنسبة إلى الوظيفة الظاهرية، فالبحث واحد من هذه الناحية. إلا أن يدعى وجود نكته خاصة تقتضي إجزاء امتثال الأمر الاضطراري - وكذلك الظاهري - عن امتثال الأمر الواقعي، خاصة بعد إطباق الفقهاء على الإجزاء أداءً وقضاءً^(١)، بحيث لو كان ارتفاع العذر - الاضطرار - قبل انتهاء وقت الفعل - على القول بجواز البدار - أو كان ارتفاعه بعد الوقت، لا يجب على المكلف إعادة الفعل أداءً كما في الحالة الأولى، ولا قضاءً كما في الحالة الثانية.. وهذا المعنى ستكفل بيانه النقطة الرابعة الآتية.

قوله عليه السلام: «لكن يقع البحث والتساؤل فيما لو ارتفعت تلك الحالة الاضطرارية الثانوية... إلخ».

أقول: هذا البيان لدفع توهم عدم الوجه في البحث عن إجزاء الأمر الاضطراري عن الواقعي الاختياري، فإنه قد يقال بأنه من المعروف سقوط الأمر الواقعي الاختياري بنفسه حال العجز، فأَيّ داع - بعد هذا - للبحث في كون

الإتيان بالأمر الاضطراري مسقطاً للأمر الواقعي ومجزياً عنه؟!

ولدفع هذا التوهم نقول: إنه يوجد أمامنا - في المقام - صورتان:

الأولى: صورة رجوع القدرة في أثناء الوقت، كما لو فرض العجز عن الماء

في أول الوقت فتيمّم وصلّى ثم وجد الماء.

ففي هذه الصورة يقع البحث هكذا: (أنّ الإتيان بالأمر الاضطراري حال العجز

هل يستوجب عدم توجّه الأمر الواقعي إلى المكلف بعد رجوع القدرة في

الوقت؟).

فالبحث في هذه الصورة ليس في كون الإتيان بالاضطراري مسقطاً للأمر الواقعي

الموجود حال الاضطرار حتّى يعترض بأنّ الأمر الواقعي ساقط بنفسه حال الاضطرار بل

البحث هو في كون الإتيان بالاضطراري مانعاً من حدوث الأمر الواقعي الفعلي بعد رجوع

الاختيار.

الصورة الثانية: أن يستمر العجز إلى انتهاء الوقت كما لو فرض استمرار العجز

عن الماء إلى نهاية الوقت فتيمّم وصلّى، ثم بعد هذا الوقت عثر على الماء.

ففي هذه الصورة يقع البحث هكذا: (الإتيان بالأمر الاضطراري في الوقت هل

يمنع عن وجوب قضاء الاختياري بعد الوقت؟).

فنحن نسلم أنّ العاجز لم يتوجّه إليه الأمر الاختياري في الوقت إلّا أننا نحتمل

أن يتوجّه إليه الأمر بوجوب قضاء الاختياري بعد الوقت كما يتوجّه الأمر إلى

الحائض بوجوب قضاء الصوم بعد الوقت وإن لم يتوجّه إليها وجوب الصوم في

الوقت فنبحث عن أنّ الإتيان بالاضطراري هل يمنع من وجوب القضاء أو لا؟

فانقدح فساد التوهم المتقدم.

قوله رحمه الله: «... وكنا قلنا بجواز البدار...».

أقول: مسألة جواز البدار هذه وعدمها^(١) تختلف بلحاظ الفروض المحتملة في المسألة^(٢). فلو فرضنا أنَّ الأمر الاضطراري كان مشتملاً على تمام مصلحة الأمر الاختياري، كما لو فرضنا أنَّ الصلاة من قعود محققة لتتمام مصلحة الصلاة الاختيارية، فالذي يظهر من صاحب الكفاية والمحقق العراقي هو: أنَّ ذلك يتبع الدليل الفقهي للمسألة، فإن كان موضوع الأمر الاضطراري هو مطلق الاضطرار - أي وإن طرأ الاختيار بعده بقليل - فيجوز البدار، وأمّا إذا كان مقيداً بما إذا لم يطرأ الاختيار حتّى آخر الوقت، أي كان مقيداً بصورة بقاء الاضطرار إلى آخر الوقت فلا يجوز البدار، لعدم تحقق الموضوع حينئذٍ للفعل الاضطراري^(٣).

ولكن صرح السيد الخوئي رحمه الله في المحاضرات بجواز البدار حقيقة وواقعاً، لعدم الفرق حينئذٍ بين الفرد الاضطراري والاختياري في الوفاء بالملاك والغرض^(٤). وأمّا لو فرضنا أنَّ الأمر الاضطراري يكون مشتملاً على بعض المصلحة مع عدم إمكان تدارك المصلحة الباقية، فالمختار عندهم هو عدم الجواز^(٥). وأمّا لو فرضنا أنَّ الأمر الاضطراري يكون مشتملاً على بعض المصلحة، ولكن مع

(١) المراد بجواز البدار هو جواز المبادرة إلى الإتيان بالمأمور به الاضطراري في أوّل وقت الاضطرار، حتّى وإن علم المكلف بزوال العذر قبل انتهاء الوقت.

(٢) وهي أربعة فروض تعرض لها المحقق صاحب الكفاية رحمه الله وغيره، وسيأتي ذكرها - أيضاً - في النقطة التالية.

(٣) انظر: كفاية الأصول: ٨٤ نهاية الأفكار ١، ٢: ٢٢٧.

(٤) انظر: محاضرات في أصول الفقه - تقريرات بحث السيد الخوئي للفيض - ٢: ٢٣٢.

(٥) انظر: كفاية الأصول: ٨٤ نهاية الأفكار ١، ٢: ٢٢٧، فوائد الأصول ١، ٢: ٢٤٦، محاضرات في أصول الفقه ٢: ٢٣٢.

إمكان تدارك المصلحة الفائتة، إلاً أنها لم تكن بحيث يلزم الإتيان بها، بل كان مستحباً، فالذي يظهر من كلماتهم - كما صرح بذلك الشيخ صاحب الكفاية^(١) - هو جواز البدار. وأما لو فرضنا أنَّ الأمر الاضطراري كان مشتملاً على بعض المصلحة وأمكن تدارك المصلحة السابقة وكانت هذه المصلحة لازمة الاستيفاء، ففي مثل هذا الفرض وقع الخلاف بين الأصوليين، والذي ذهب إليه المحققان الخراساني والعراقي هو جواز البدار، غاية الأمر أنه يجب عليه إتيان العمل الاختياري بعد رفع الاضطرار^(٢).

وعلى هذا يكون - المكلف - مخيراً بين الانتظار، حتى يرتفع الاضطرار، ويأتي بالعمل الاختياري في الوقت، وبين إتيان العمل الاضطراري وإتيان الاختياري بعد رفع الاضطرار.

وقد ناقش السيد الخوئي رحمته الله في ذلك وقال إنه غير معقول؛ لأنه من باب التخيير بين الأقل والأكثر الاستقلاليين وهو غير معقول؛ إذ مع تحقق الواجب بالأقل لا معنى لبقاء الوجوب والإتيان بالأكثر^(٣).

النقطة الثالثة: أجزاء الأمر الاضطراري عن الأمر الواقعي عقلاً

أقول: هذه النقطة لم تنضح في كلمات الشيخ المصنف رحمته الله بشكل تام، حتى كأنه يخيل للطالب أنَّ الأمر الاضطراري لا يجزئ عن الأمر الواقعي عقلاً مطلقاً، أي حتى لو كان - الأمر الاضطراري - مشتملاً على تمام مصلحة الأمر الاختياري الواقعي، وهو ليس كذلك.

(١) كفاية الأصول: ٨٥

(٢) كفاية الأصول: ٨٤ ونهاية الأفكار ١، ٢: ٢٢٧.

(٣) انظر: محاضرات في أصول الفقه ٢: ٣٣٣.

ولإيضاح هذه النقطة نقول: يوجد في المقام أربعة فروض عقلية محتملة يختلف الإجزاء عقلاً بلحاظ بعضها عن البعض الآخر، وهذه الفروض هي:

الفرض الأول: أن يكون الأمر الاضطراري مشتملاً على تمام مصلحة الأمر الاختياري كما لو فرض أن الصلاة من قعود أو على تيمم محققه لتتمام مصلحة الصلاة الاختيارية.

ففي مثل هذا الفرض يلزم الإجزاء، لأن التكليف الاضطراري محقق للفرض من التكليف الواقعي، ومع تحقق الفرض يسقط الأمر به؛ لاستحالة بقاء المعلول بلا علة.

الفرض الثاني: أن يكون الأمر الاضطراري مشتملاً على بعض المصلحة، والمقدار الباقي منها ممّا لا يمكن تداركه.

وفي هذا الفرض يلزم الإجزاء - أيضاً -، بمعنى سقوط التكليف الواقعي بعد امتثال الأمر الاضطراري، وذلك لأن الفرض وهو تحصيل المصلحة أصبح غير ممكن، فلا يمكن أن يكون الأمر بفرض تحصيل ما يستحيل تحصيله.

الفرض الثالث: نفس الفرض السابق، أي يكون الأمر الاضطراري وافياً ببعض الملاك والمصلحة وكان تدارك الباقي ممكناً، إلّا أن هذا التدارك لم يكن ملزماً، بل كان بنحو يوجب الاستحباب.

ففي مثل هذا الفرض يلزم الإجزاء أيضاً لعدم وجوب تدارك المصلحة الفائتة.

الفرض الرابع: نفس الفرض السابق، ولكن يكون التدارك ملزماً.

ففي هذا الفرض - فقط - يلزم عدم الإجزاء؛ لأن التكليف الاضطراري - هنا - لم يف إلّا ببعض مصلحة التكليف الواقعي، وكان - في الوقت نفسه - هناك مقدار من المصلحة يمكن تحصيله، وكان هذا التحصيل واجباً، فإن هذه

المصلحة تكون باعثة للمولى على إصدار الأمر بتحصيلها.

ومن هنا لا يكون الإتيان بالأمر الاضطراري _ في الفرض المذكور _ مجزياً عن الأمر الواقعي الاختياري^(١).

وبلحاظ هذا الفرض صرح المصنف رحمته الله بإمكان تصوّر عدم الملازمة عقلاً بين الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري وبين الإجزاء به عن الأمر الواقعي الاختياري، لاحتمال أن يكون الواقع على طبق الفرض المذكور، فلاحظ.

النقطة الرابعة: الوجه في إجزاء الأمر الاضطراري عن الواقعي

ذكر الماتن رحمته الله أربعة أدلة أو وجوه يمكن أن تُجعل مستنداً للقول بإجزاء الأمر الاضطراري عن الواقعي الاختياري، وهذه الوجوه هي:

الوجه الأول: عدم الإجزاء ينافي التوسعة في دليل الاضطرار.

من المعلوم أنّ الأحكام الواردة في حال الاضطرار واردة للتخفيف على المكلفين والتوسعة عليهم في تحصيل التكليف الأوليّة؛ لذا كان من المناسب هو إجزاء الأوامر الاضطرارية عن الأوامر الواقعية؛ لأنّ التكليف ثانية بالقضاء _ خارج الوقت _، أو الأداء _ في الوقت _ ينافي التخفيف والتوسعة.

الوجه الثاني: التمسك بالإطلاق المقامي.

إنّ دليل الأمر الاضطراري مثل قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾^(٢)، ظاهر في التصدي لبيان تمام ما هو وظيفة المكلف، فلو لم

(١) انظر بيان هذه المفروض وأحكامها في: كفاية الأصول: ٨٤، نهاية الأفكار ١، ٢: ٢٢٧، فوائد

الأصول ١، ٢: ٢٤٦، متقى الأصول ٢: ٢٢ - ٢٤.

(٢) النساء: ٤٣.

يكن الفعل الاضطراري وحده كافياً في هذا المقام كان على المكلف أن يعيد العمل إذا ارتفع عذره بعد ذلك، لوجب البيان والتنصيص على وجوب الإعادة، وإذ لم يبين علم أن الناقص يجزئ عن أداء الكامل أداءً وقضاءً، لا سيما مع ورود مثل قوله ﷺ: «إِنَّ التُّرَابَ يَكْفِيكَ عَشْرَ سَنِينَ»^(١).

وهذا يشكّل - بحسب الحقيقة - إطلاقاً مقامياً في دليل الأمر الاضطراري يقتضي الإجزاء^(٢).

الوجه الثالث: وهو ينقسم إلى شطرين، أحدهما يتعلق بالقضاء والآخر بالأداء.

الشرط الأول: عدم صدق فوت الفريضة في المقام.

وحاصله: أن دليل القضاء وهو قوله ﷺ: «يَقْضِي مَا فَاتَهُ كَمَا فَاتَهُ»^(٣)، و: «فَلْيَقْضِ الَّذِي وَجِبَ عَلَيْهِ لَا يَزِيدُ عَلَى ذَلِكَ وَلَا يَنْقُصُ»^(٤)، ظاهر في فوت الفريضة الفعلية؛ لوضوح ثبوت القضاء فيمن أغمي عليه في تمام الوقت، ومع الإغماء في تمام الوقت لا يكون الأمر بالفريضة فعلياً، لأن الأمر الفعلي هو ما أمكن أن يكون باعثاً وزاجراً، ومع فرض الإغماء في تمام الوقت لا يترقب من الأمر الباعثية والزاجرية.

وعلى هذا التقدير لا يكون المضطر مكلفاً بالأمر الاختياري، فالأمر بالصلاة الاختيارية غير متوجه إلى المضطر، وبالتالي فالصلاة الاختيارية لم

(١) هكذا ذكره المصنف رحمه الله في متن الكتاب، وهو مفاد حديث ورد عن رسول الله ﷺ: لأبي ذر جاء فيه «يا أبا ذر بكفبك الصعيد عشر سنين» الوسائل ٢: ٩٨٤ الباب ١٤ من أبواب التيمم، الحديث ١٢.

(٢) انظر: حقائق الأصول ١: ١٩٩ - ٢٠٠، بحوث في علم الأصول ٢: ١٤٤ - ١٤٥.

(٣) وسائل الشريعة ٨: ٢٦٩، الباب ٦ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ١.

(٤) المصدر نفسه، الحديث ٤.

تفته بما هي فريضة وإنما فاتته بما هي ليست فريضة، فلا يكون هناك موجب للقضاء^(١).

الشرط الثاني: الملازمة بين جواز البدار والإجزاء.

وحاصله: أن البحث في وجوب الإعادة أداءً متوقف على جواز البدار؛ إذ لو لم يجز البدار لم يكن للمكلف المضطر أن يأتي بالفعل الاضطراري إلّا عند نهاية الوقت فلا يتخيل مجال للإعادة، فجواز البدار - لو ثبت - كاشف عن الإجزاء^(٢).

الوجه الرابع: التمسك بأصل البراءة.

وحاصله: أن الإعادة تكليف زائد على أصل التكليف بالفعل، وعند الشك في تحققه تجري أصالة البراءة، لجريانها في كل موارد الشك في التكليف.

والوجه في كون الإعادة شكاً في التكليف، إنما هو لأجل سقوط الأمر الواقعي حال الاضطرار بسبب عدم القدرة على امتثاله، فوجوب الإعادة حينئذٍ يكون تكليفاً جديداً مشكوكاً فيه، فتجري فيه البراءة.

هذا إذا ارتفع الاضطرار قبل خروج الوقت، وأما إذا ارتفع بعده، فوجوب القضاء أيضاً تكليف جديد ينفي بالبراءة.

قال في الكفاية: «وبالجملة فالمتبع هو الإطلاق، وإلّا فالأصل، وهو يقتضي البراءة من إيجاب الإعادة، لأنه شك في أصل التكليف»^(٣). انتهى قوله رحمته الله: «فهذه الوجوه الأربعة كلّها أو بعضها أو نحوها هي سر

(١) انظر: كفاية الأصول: ٨٦، وشرحها: بداية الوصول ١: ٤٧٢، ومنتهى الدراية ٢: ٣٨.

(٢) وقد تقدّم في النقطة الثانية التعرّض إلى أقوال العلماء في الحكم بجواز البدار وعدمه بلحاظ الفروض المحتملة في المقام، فراجع ثمة.

(٣) كفاية الأصول: ٨٥.

حكم الفقهاء...».

أقول: ومن نحو هذه الوجوه ما قد يقال من دعوى الدلالة الالتزامية العقلية
لدليل الأمر الاضطراري على الإجزاء، وذلك بتقريب:
أنه قد مضى - في النقطة الثالثة - انحصار الفروض والم احتمالات الشبوتية
للواجب الاضطراري في أربعة فروض، كلها كانت مقتضية للإجزاء وعدم الإعادة
إلا الفرض الرابع، وقد تقدم أيضاً أن لازمه التخيير العقلي بين الأقل والأكثر
الاستغلايين وهو غير معقول، فإذا بطل الفرض الرابع تبقى الفروض الثلاثة، وهي
كلها مقتضية للإجزاء كما تقدم^(١).
إلا أن الوجه المذكور إنما يتم بناءً على بطلان التخيير بين الأقل والأكثر،
فلاحظ ذلك.

بطلان

(١) انظر: محاضرات في أصول الفقه ٢: ٢٣٢ - ٢٣٣.

الأمر الظاهري

قوله ﷺ: تمهيد: للحكم الظاهري اصطلاحان: أحدهما ما تقدّم في أوائل الجزء الأوّل، وهو المقابل للحكم الواقعي... إلخ.

أقول: تقدّم في الجزء الأوّل من هذا الشرح^(١) التعرّض إلى اصطلاح الحكم الظاهري المتداولين في الكتب الأصولية، والمراد منه هنا هو الحكم المجعول من قبل الشارع في ظرف الجهل بالحكم الواقعي، بقطع النظر عن أخذ الجهل والشك في الحكم الواقعي أو عدم أخذه في موضوعه، كما هو المدلول الآخر للحكم الظاهري.

وهو بهذا المعنى يشمل الأمارات والأصول العملية معاً؛ ذلك لأنّ الأمارات وإن لم يؤخذ في موضوعها الشك في الحكم الواقعي إلّا أنّها مجعولة في ظرف الجهل بالحكم الواقعي، بمعنى أنّ مدلول الدليل الاجتهادي لا يصحّ اللجوء إليه أو التعبد به إلّا في ظرف الجهل بالحكم الواقعي، أمّا في ظرف العلم بالحكم الواقعي فإنّ الحكم المفاد بواسطة الدليل الاجتهادي ليس بحجّة.

ومحلّ الكلام في المقام - كما تقدّمت الإشارة إليه عند تحرير محلّ النزاع - هو أنّه إذا قامت أمانة أو أصل على حكم أو موضوع وعمل المكلف على

طبقهما ثم انكشف خطؤهما عن الواقع بالعلم، كالخبر المتواتر، أو بحجة معتبرة، كالأمارات والأصول، وذلك كما لو قام أصل أو أمانة على عدم وجوب السورة في الصلاة، فصلّى بدون سورة، ثم انكشف أن السورة واجبة، فهل تكون الصلاة بدون سورة مجزية عن الواقع أو لا؟

ولعلك تسأل هنا - قبل كل شيء - عن مقتضى القاعدة الأولية في المقام، كما تقدم الحديث عن ذلك في المقام الأول (الأمر الاضطراري)؟ وفي الجواب نقول: إن مقتضى القاعدة الأولية هو عدم الإجزاء؛ وذلك لأن العبد مأمور بأن يعمل على طبق الواقع فتوهم أن الواقع هو الأمانة فعمل على طبقها، فإذا انكشف له خطأها فهذا يعني أنه لم يعمل بواجبه.

إلا أنه تنبغي الإشارة هنا إلى أن الحكم الواقعي في المقام غير منجز، بمعنى أنه لا يستحق العقاب على مخالفته بسبب العمل بمؤدى الأصل أو الأمانة؛ ذلك لأن شرط التنجيز إنما هو العلم، وما دام المكلف جاهلاً بالحكم الواقعي - كما هو مقتضى الحكم الظاهري - فلا يكون الحكم المذكور منجزاً في حقه. ولكن الكلام هو في الإجزاء وعدمه، وأنه هل يجب على المكلف امتثال الأمر الواقعي في الوقت أداء، وفي خارج الوقت قضاء، أو أنه لا يجب عليه شيء، بل يجزئه ما أتى به على طبق الأمانة أو الأصل؟

صور المسألة:

عقد المصنف رحمه الله البحث في - هذا المقام - في ثلاث مسائل:

- ١ - الإجزاء في الأمانة مع انكشاف الخطأ يقيناً.
- ٢ - الإجزاء في الأصول مع انكشاف الخطأ يقيناً.
- ٣ - الإجزاء في الأمارات والأصول مع انكشاف الخطأ بحجة معتبرة.

والوجه في الاختصار على هذه المسائل، هو:
أن العمل على خلاف الواقع يكون على صورتين:
فهو تارة يكون من خلال الأمانة، وأخرى يكون من خلال الأصل.
ثم إن الانكشاف يكون على نحوين أيضاً:

١ _ انكشاف على نحو اليقين.

٢ _ انكشاف بمقتضى حجة معتبرة.

فيتحصل من ذلك أربع صور في المقام، ومع اتفاق صورتين منها في الحكم _
كما سيأتي بيانه _، وهما: صورتَي الانكشاف بحجة معتبرة مع العمل على طبق
الأمانة، والانكشاف بحجة معتبرة مع العمل بمقتضى الأصل، يكون من المناسب
عقد البحث في ثلاث مسائل في المقام كما فعل رحمته.

وهذه المسائل هي:

المسألة الأولى:

الإجزاء في الأمانة مع انكشاف الخطأ يقيناً

في البدء لا بد أن نعرف أن قيام الأمانة يكون في موردين:
الأول: في الأحكام، والثاني: في الموضوعات.
ومثال الأول: قيام الأمانة على وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة حال الغيبة بدلاً
عن صلاة الجمعة.
ومثال الثاني: قيام البينة على طهارة ثوب صلى به المكلف، أو ماء توضأ به، ثم
بانت نجاسته.

والمعروف بين المتأخرين من الأصوليين هو القول بعدم الإجزاء مطلقاً، أي في
الأحكام والموضوعات^(١).

إلا أنه يمكن تقريب القول بالإجزاء - كما أشار إلى ذلك الشيخ المصنف رحمته الله
وغيره من الأعلام - أن الشارع حينما جعل الأمانة حجة لا بد وأن يفرض
صيورتها سبباً لحدوث المصلحة في متعلقها، فإذا أدت إلى وجوب الظهر،
فمتعلقها - وهو وجوب الظهر - لا بد من حدوث المصلحة فيه، وإلا كان جعل

(١) انظر: مطارح الأنظار ١: ١٥٥، كفاية الأصول: ٨٦ فوائد الأصول ١، ٢: ٢٤٦ و ٢٥٥، نهاية الأفكار

١، ٢: ٢٤٣، محاضرات في أصول الفقه ٢: ٢٥٨، ٢٩٠. نعم، خالف في ذلك السيد

البروجردى رحمته الله، كما في نهاية الأصول: ١٢٩.

الحجّة لها من قبل الشارع قبيحاً؛ لأنّه يوجب تفويت مصلحة الواقع، ومعه يلزم إجزاؤها لعدم الفرق بينها وبين الجمعة في الوفاء بالمصلحة^(١).

وهذا المسلك القائل بكون الأمانة سبباً لحدوث مصلحة في متعلّقها هو المعروف بمسلك السببية الذي يعني التصويب.

قال المحقّق النائيني رحمته الله: «إنّ القول بالإجزاء يلزم القول بالتصويب؛ حيث إنّ لا يمكن القول بالإجزاء إلّا بعد الالتزام بحدوث مصلحة في متعلّق الأمانة عند قيام الأمانة عليه وإنشاء حكم على طبق الأمانة على خلاف الحكم الواقعي الأولي؛ بحيث يوجب تقييد الأحكام الأولية أو صرفها إلى مؤدّيات الطرق والأمارات. وهذا كما ترى عين القول بالتصويب المخالف لمسلك الإماميّة^(٢)». انتهى

وهذا المسلك، الذي أشار إليه المحقّق النائيني رحمته الله في كلامه هنا إنّما نشأ من مشكلة كانت قد واجهت الأصوليين، حاصلها: أنّه كيف جعل الشارع خبر الثقة - مثلاً - حجّة، والحال أنّ ذلك قد يستلزم تفويت مصلحة الواقع على المكلف كما يوجب إيقاعه في مفسدة مخالفة الواقع، فيما لو اتفق منافاة مؤدّى الأدلّة الظنيّة للواقع^(٣).

إنّ هذه المشكلة أثارت اهتمام الأصوليين وصارت سبباً لتوكّد مسلك السببية،

(١) انظر: فوائد الأصول ١، ٢: ٢٤٧.

(٢) فوائد الأصول ١، ٢: ٢٤٧.

(٣) وهذه هي المشكلة المعروفة بشبهة ابن قبة، التي تحدّث عنها الشيخ الأعظم رحمته الله في رسائله، انظر: فوائد الأصول ١: ١٠٥ طبعة مجمع الفكر الإسلامي... وابن قبة هو أبو جعفر محمّد بن عبد الرحمن بن قبة الرازي، من متكلمي الإماميّة، كان معتزلياً ثمّ تبصّر. انظر: رجال النجاشي: ٣٧٥.

فمسلك السببية لم ينشأ إلّا من أجل الفرار من هذه المشكلة.
وقد تصدّى الأعلام للإجابة عن هذه الشبهة، وفي هذا السياق ذكر الشيخ
الأعظم رحمته من أنّ المجعول في الأمارات هو السببية، ثمّ ذكر أنّ للمسلك المذكور
اتجاهات ثلاثة:

الأوّل (وهو منسوب إلى الأشاعرة): وحاصله: أنّه لا حكم ثابتاً في نفسه، بل الله
(تعالى) يُنشأ أحكامه على طبق ما أذى إليه رأي المجتهد، فيكون قيام الأمانة سبباً في
حدوث مصلحة في جعل الأحكام واعتبارها على طبق مؤدّيات - أي: متعلّقات - تلك
الأمارات^(١).

ولازم هذا القول أن لا يكون في حقّ الجاهل حكم، فتكون الأحكام الواقعية
مختصةً بالعالمين بها، والجاهل لا حكم له، أو هو محكوم بما يعلم الله أنّ الأمانة
تؤدّي إليه.

قال الشيخ الأعظم في الرد على المسلك المذكور: «وهذا تصويب باطل عند
أهل الصواب من التخطئة، وقد تواتر بوجود الحكم المشترك بين العالم
والجاهل الأخبار والآثار»^(٢).

فالرأي المذكور - للأشاعرة - منافٍ للنصوص الشرعية الكثيرة الدالة على أنّ
الله عزّ وجلّ أحكام واقعية يشترك فيها الجاهل والعالم^(٣)، وأنّ له في كلّ واقعة

(١) انظر نسبة هذا القول إلى الأشاعرة أيضاً في: فوائد الأصول ٣: ٩٥، وإرشاد الفحول - للشوكانبي -

(٢) فوائد الأصول ١: ١١٣.

(٣) أشار إلى التواتر الشيخ الأعظم رحمته فيما تقدّم من كلامه.

حكماً^(١)، وأنَّ التعرّف عليها تمّ بواسطة الرسول الكريم ﷺ، إمّا بسؤاله وأمّا أن يبدأ الرسول ﷺ المسلمين فيبين لهم الأحكام^(٢).

الاتجاه الثاني (وهو المنسوب إلى المعتزلة)^(٣)، وحاصله:

التسليم بأنَّ لله عزَّ وجلَّ أحكاماً في نفس الأمر والواقع، إلّا أن هذه الأحكام غير بالغة مرحلة الفعلية إلّا إذا قامت الأمانة على طبقها، وفي حال مخالفة الأمانة لها - أي: لهذه الأحكام الواقعية - فهذا معناه أن يكون قيام الأمانة سبباً في نشوء مصلحة في مؤدّاه أقوى من مصلحة الواقع، ممّا يؤهلها للحجّة ولزوم العمل على طبقها دون الواقع.

وبعبارة ثانية: عند قيام الأمانة على الخلاف تنشأ مصلحة في مؤدّاه أقوى من مصلحة الواقع فيقتضي ذلك تبدل الحكم الواقعي إلى حكم مطابق لمؤدّي الأمانة. والاتجاه المذكور واضح البطلان أيضاً؛ لإجماع الطائفة على أن الأمانة لا تغير الواقع، ولا تمس كرامته بوجه من الوجوه - على حدّ تعبير الشيخ النائيني رحمه الله^(٤) -، وإنّما دورها هو دور الكشف عن الواقع فقد تصيبه وقد تخطئه.

الاتجاه الثالث (المسمّى بالمصلحة السلوكية)، وحاصل هذا الاتجاه: أن قيام الأمانة يكون سبباً لحصول مصلحة في السلوك مع بقاء الواقع على ما هو عليه من المصلحة والمفسدة، من دون أن يحدث في مؤدّاه - أي مؤدّي الواقع - مصلحة

(١) وهذا مفاد حديث قد اتفق على تواتره معني في أخبار أهل البيت عليه السلام، انظر: القواعد الفقهية - للشيخ ناصر مكارم - ١: ١٣.

(٢) وللتوسعة في الرد على الرأي المذكور يراجع: الفصول الغروية: ٤٠٦ و ٤٠٧، وكفاية الأصول: ٤٦٩.

(٣) انظر هذه النسبة أيضاً في: فوائد الأصول ٣: ٩٥، وإرشاد الفحول: ٢٦١.

(٤) فوائد الأصول ٣: ٩٥.

بسبب الأمانة غير ما كان عليه قبل الأمانة، بل المصلحة إنما تكون في تطرق الطريق وسلوك الأمانة، وتطبيق العمل على مؤداها والبناء على أنه هو الواقع بترتيب الآثار المترتبة على الواقع على مؤدى الأمانة.

وبهذه المصلحة السلوكية يتدارك ما فات على المكلف من مصلحة الواقع بسبب قيام الأمانة على خلافه.

والفرق بين هذا الاتجاه والاتجاه الذي سبقه واضح، فإن الاتجاه الثاني كان مبنياً على سببية الأمانة لحدوث مصلحة في مؤدى الواقع تكون غالبية على ما فات من المكلف من مصلحة الواقع، بينما في هذا الاتجاه يكون الواقع باقٍ على ما هو عليه، ولا يحدث مصلحة بسبب قيام الأمانة عليه، غايته أن المصلحة تكون في سلوك الأمانة وأخذها طريقاً إلى الواقع من دون أن تمس الأمانة كرامة الحكم الواقعي بوجه من الوجوه.

وهذا الاتجاه الثالث - وهو الذي تبناه الشيخ الأعظم رحمته الله في الإجابة على الإشكال المتقدم - قد حمل عليه الشيخ رحمته الله كلام الشيخ الطوسي في العدة والعلامة في النهاية^(١)، وقد تابعه عليه الشيخ النائيني رحمته الله^(٢).

وهناك اتجاه رابع - وهو المشهور بين الإمامية - يقول: إنَّ الأمارات طريق إلى الواقع قد نصيب وقد تخطي، فالأمانة لا تؤثر لا على مصلحة الواقع ولا على حكمه، كما أنه ليس في اتباعها مصلحة، غايته أن تشريع حجية الأمانة كان بغرض التسهيل على المكلفين.

فإذا عرفت هذه الاتجاهات الأربعة، يأتي الكلام فيها من حيث الإجزاء

(١) انظر: فرائد الأصول ١: ١١٠ طبعة مجمع الفكر الإسلامي.

(٢) انظر: فوائد الأصول ٣: ٩٧.

وعدمه.

أما على الاتجاه الأول (السببية الأشعرية) فلا معنى للكلام في الأجزاء وعدمه؛ إذ لا يوجد حكم واقعي غير حكم الأمانة، فاتباع الأمانة هو اتباع الواقع، فالأمر الذي دلت عليه الأمانة هو نفس الأمر الواقعي، والمفروض في مورد الأجزاء أنه يوجد حكم واقعي واحد يسقط بإتيان بدله، وذلك الحكم الواقعي الواحد هو الذي يشترك فيه العالم والجاهل، وفي التصويب بهذا المعنى - الأشعري - لا حكم واقعي أصلاً حتى يشترك فيه العالم والجاهل.

وأما على الاتجاه الثاني (السببية المعتزلية) فالكلام فيه كالأول؛ لأنه بعد ورود الأمانة يكون الواقع مطابقاً للأمانة، فإطاعة الأمانة إطاعة للواقع الموجود، فلا معنى - بعد هذا - للسؤال عن سقوطه بعد فرض زواله وتبدله.

ومن هنا قد يقال^(١) لا وجه لدعوى الملازمة بين الأجزاء والتصويب - الذي صرح به الشيخ النائيني فيما تقدم -، فقد تبين لنا أنه على الاتجاهين (الأشعري والمعتزلي) لا يوجد حكم واقعي يسقط بإتيان بدله، فهو - أي: الحكم الواقعي - إما لا وجود له من الأساس (على قول الأشعري)، وإما أنه يزول ويتبدل إلى غير رجعة (على قول المعتزلي)، فأَيُّ معنى بعد هذا للسؤال عن الأجزاء وعدمه في المقام؟

إلا أن يقال إن المراد من التصويب اللازم في الأجزاء هو عدم وجود حكم واقعي (فعلي) في مورد الأجزاء^(٢)، ولكن يرد عليه أن هذا المعنى لازم حتى على القول بعدم الأجزاء؛ لوضوح أن الحكم الواقعي في مقام قيام الأمانة على خلافه -

(١) كما في: بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ١: ٤٩٦.

(٢) ولعل هذا هو مراد الماتن رحمته عندما نسب التصويب إلى المعتزلة.

بناءً على الطريقة _ لا يكون بمرتبة البعث والزجر، ولا يتأتى منه أن يكون باعثاً وزاجراً بالفعل، فأَيَّ وجه لحصر المعنى المذكور بالأجزاء فقط^(١)!

وكيفما كان، لا حاجة إلى التعرّض للمناقشة والأخذ والرد في المقام؛ وذلك بعد الإجماع على فساد التصويب باتجاهيه: الأشعري والمعتزلي^(٢).

وأما على الاتجاه الثالث (المصلحة السلوكية)، فنقول: إنه لا يقتضي الأجزاء أيضاً، لأنه على فرضه تبقى مصلحة الواقع على ما هي عليه عند انكشاف خطأ الأمانة في الوقت أو في خارجه.

توضيح ذلك: أنه إذا فرض أنَّ المكلف _ بحسب هذا الاتجاه _ سلك الأمانة الدالة على وجوب الظهور وكان الثابت في الواقع هو وجوب الجمعة، وقد اتضح له انكشاف مخالفة الأمانة للواقع في أوّل الوقت أو في وسطه، فإنه يحدث في هذا السلوك مصلحة بمقدار ما فات من الوقت، فلو كانت المصلحة بتمامها _ على سبيل المثال _ بمقدار عشر درجات، وما فات هو مصلحة فضيلة أوّل الوقت، فإذا كانت المصلحة المذكورة بمقدار درجة واحدة لزم حدوث درجة واحدة من المصلحة في السلوك وتبقى التسع بلا تدارك فيلزم المكلف تداركها بفعل الجمعة في الوقت.

هذا إذا اتضح انكشاف مخالفة الأمانة للواقع في الوقت، وأما إذا اتضح انكشاف مخالفة الأمانة للواقع في خارج الوقت، فإنّ الفائت هو مصلحة الوقت

(١) وللتوسعة انظر: بداية الوصول ١: ٤٩٧.

(٢) انظر دعوى الإجماع هذه على فساد التصويب بكلا الاتجاهين في: عدّة الأصول _ للشيخ

الطوسي - ٢: ٧٢٦، وتمهيد القواعد - للعلامة الحلّي: ٣٢٢، والفصول الغروية: ٥١، وأجود

التقارير ٢: ٦٧.

لا أكثر، وأما مصلحة الفعل فهي باقية على حالها لم تفت من المكلف؛ لإمكان تحصيلها بعد الإنكشاف.

وعليه؛ يمكن القول في حق الاتجاه المذكور أنه ما هو الملزم للقول بحصول مصلحة يُتدارك بها أصل مصلحة الفعل حتى يلزم الإجزاء؛ إذ الفائت لم يكن إلّا مصلحة الوقت دون أصل مصلحة الفعل، لأنها - أي مصلحة الفعل بحسب هذا الاتجاه - ثابتة ولم تَمسّها بوجه من الوجوه؟!

وبتعبير آخر - كما عن الشهيد الصدر في الحلقات -: أن المصلحة إذا كانت في السلوك لا في المتعلق فاللازم عدم الإجزاء في صورة انكشاف الخلاف أثناء الوقت، لأن السلوك تحدث فيه مصلحة بمقدار ما يفوت من مصلحة الواقع بسبب السلوك، وحيث أن الفائت جزء يسير من المصلحة فيلزم الإتيان بالواجب الواقعي لتدرك بذلك المصلحة المتبقية، وهذا هو عدم الإجزاء^(١).

وأما الاتجاه الرابع فسيأتي الكلام فيه عند التعرض لكلمات المصنّف رحمه الله. وحاصل ما تقدّم: أن القول بالإجزاء يلزم القول بالتصويب، وهو - أي: التصويب - ينافي ما اتفق عليه - عند الطائفة الحقّة - من أن المجتهد يخطئ ويصيب، لأنّ الله تعالى أحكاماً ثابتة في الواقع يشترك فيها العالم والجاهل. غاية الأمر أن هذه الأفعال غير منجّزة بالفعل بالنسبة إلى الجاهل القاصر دون المقصّر^(٢)؛ وذلك لأن شرط التنجيز واستحقاق العقاب على المخالفة وعدم الامتثال إنما هو فرع العلم بالتكليف.

(١) انظر: دروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة) ٢: ٢٣٦، وشرحها - للأبيرواني - ٢: ٤١٤.

(٢) والوجه في التفصيل المذكور، كما أشار إلى ذلك الشيخ المصنّف رحمه الله في هامش الكتاب: أن الجاهل المقصّر يوجد عنده علم إجمالي بالأحكام، فنكون منجّزة في حقّه من هذه الناحية.

وأما ما صار إليه الشيخ الأنصاري رحمته من دعوى المصلحة السلوكية في المقام، فهو يقتضي عدم الإجزاء أيضاً؛ وذلك لأنَّ مصلحة الفعل - على القول المذكور - باقية على حالها لم تتبدل غايته تمَّ تدارك مصلحة الوقت فقط، وهذا معناه إمكان التدارك لمصلحة الفعل لو انكشف الخلاف في الوقت، والقضاء لو انكشف الخلاف في خارج الوقت، وهذا يعني عدم إجزاء الأمر الظاهري عن الأمر الواقعي، فلاحظ.

الأمانة طريق أو سبب،

قوله عليه السلام: «... إذ لا تكون الأمانة عندهم إلّا طريقاً محضاً لتحقيق الواقع».

أقول: سيأتي في مباحث الحجّة - إن شاء الله تعالى - التعرّض إلى هذا البحث بالتفصيل، ولكن على سبيل العجالة نقول هنا: أنّه من الأمور التي وقعت محلاً للردّ والبدل عند الأصوليين هو: أنّ الأمانة هل هي مجعولة على نحو الطريقية أو أنّها مجعولة على نحو السببية؟

بمعنى: أنّها طريق أو سبب؟

والمقصود من كونها «طريقاً» أنّها مجعولة لتكون موصلة فقط إلى الواقع للكشف عنه، فإن أصابته فإنّه يكون منجزاً وفعلياً في حقّ المكلف بها، وإن أخطأته فإنّها تكون معذرة للمكلف في مخالفة الواقع.

والمقصود من كونها «سبباً» أنّها تكون سبباً لحدوث مصلحة في مؤدّاها - أي: المتعلّق - تقاوم تفويت مصلحة الأحكام الواقعية على تقدير الخطأ، فينشئ الشارع حكماً ظاهرياً على طبق ما أدّت إليه الأمانة.

والذي ذهب إليه الشيخ المصنّف عليه السلام - وكما هو مذهب المحقّقين من متأخري الأصوليين^(١) - أنّها مأخوذة على نحو «الطريقية».

ومقتضى القول المذكور - كون الأمانات مأخوذة على نحو «الطريقية» - هو عدم الإجزاء، والوجه في ذلك: أنّ الأمانة تكشف (على ضوء هذا القول) عن عدم إتيان المكلف للمأمور به الواقعي في هذه الشريعة، وأنّ ما أتى به ليس بمأمور به

(١) كالمحقّق الخراساني في الكفاية: ٤٩٩، والمحقّق النائيني في فوائد الأصول ٣: ١٠٨،

والمحقّق العراقي في نهاية الأفكار ٤: ١١١.

كذلك، والمفروض أنَّ الصحة إنما تنزع من مطابقة المأني به للمأمور به في الخارج، الموجبة لسقوط الإعادة في الوقت والقضاء في خارجه. كما أنَّ الفساد يتزع من عدم مطابقته له المترتب عليه وجوب الإعادة والقضاء. ومن الطبيعي أنَّ أجزاء غير المأمور به عن المأمور به يحتاج إلى دليل، ولا دليل عليه. وهذا هو معنى عدم الإجزاء على القول بأنَّ الأمارات مأخوذة على نحو «الطريقة».. فلاحظ.

قوله رحمته: «... فتكون الأمانة مأخوذة على نحو الموضوعية للحكم».

أقول: الأمانة في اللغة تعني العلامة، وفي المصطلح – الأصولي – تعني الأدلة الظنية النوعية، وهي – كما تقدّم بيانه قبل قليل – إما أن تكون مأخوذة بنحو الكشف والطريقة، بمعنى أنَّ لها نحو كشف عن الواقع إلّا أن هذا الكشف ليس تاماً لاحتمال خطئه، أو تكون مأخوذة بنحو الموضوعية والسببية، بمعنى أن تكون دخيلة في موضوع الحكم، ويكون موضوع الحكم هو قيام الأمانة على الحكم. وعلى الأوّل إذا انكشف الخلاف، بعد قيام الأمانة على إثبات حكم ما، فإنّه لا يكاد يجزي ما يؤتى به من عمل مخالف للواقع، لأنّه – بحسب هذا النحو – لا مصلحة في جعل الأمانة سوى الوصول بها إلى الواقع، فإن أصابت فهو منجز للواقع، وإن أخطأت فهو عذر عند المولى لا أكثر.

وأما على الثاني، أي إذا قلنا إنّ الأمانة مأخوذة على نحو الموضوعية والسببية، الذي يعني كون الأمانة دخيلة في موضوع الحكم، وأن قيامها سبب لحدوث مصلحة في المتعلّق بمقدار المصلحة الواقعية، فهذا معناه أنَّ ما أتى به المكلف على طبق الأمانة يكون مجزياً عن الواقع، لأنّه – بحسب هذا النحو – يكون قد أتى بما يسدّ مسدّ الواقع، وبما يغنيه عن تحصيل مصلحة الواقع.

قوله رحمته: «وأما في الموضوعات، فالظاهر أنَّ الأمانة عندهم قد أخذت...

إلخ».

أقول: لا فرق فيما ذكرناه من عدم الإجزاء فيما إذا انكشفت مخالفة الأمانة للواقع بين الأحكام الكلية والموضوعات الخارجية، وإن كان القول بعدم الإجزاء في الأحكام أظهر منه في الموضوعات؛ لما عرفته من استلزام القول بالإجزاء للتصويب، الذي هو باطل بالإجماع.

وأما الموضوعات فالتصويب فيها من ناحية قيام الأمانة غير معقول، ومن ثمة لا قائل به فيها أصلاً؛ إذ هو يعني أنَّ قيام الأمانة على موضوع يؤدي إلى تبدل الموضوع واقعاً ليصير على طبق الأمانة، كما لو كان عندنا _ مثلاً _ إناء من ماء فقامت البيّنة على أنه خمر، فإن هذه البيّنة تؤدي إلى أن يتبدل الماء إلى خمر ليطابق الأمانة، وهذا واضح البطلان.

نعم، يوجد هناك نوع آخر من التصويب في الموضوعات، وهو التصويب من جهة الحكم المتعلق بها، ستأتي الإشارة إليه بعد قليل، وهذا لا مانع منه في نفسه، لكنه مردود لمناهضته لظواهر الأدلة الدالة على اعتبار الأمارات والطرق المثبتة للأحكام على موضوعاتها الخارجية حيث إنَّ مقتضاها الطريقية لا الموضوعية.

ومن هنا يمكن إن يقال أنَّ جهة عدم الإجزاء في الموضوعات فيما إذا انكشفت مخالفة الأمانة للواقع، هو أنَّ الأمارات قد أخذت على نحو الطريقية؛ الأمر الذي يعني لزوم المحافظة على الأحكام الواقعية بعد انكشاف الخلاف، تماماً كما هو الحال في الأحكام^(١).

وهذا التصويب هو من جهة الحكم المتعلق بالموضوعات لا مانع منه في نفسه، ولا دليل على بطلانه، فإنَّ ما دلَّ من الإجماع والضرورة على اشتراك

(١) انظر: نهاية الأفكار ٣: ٧٢، محاضرات في أصول الفقه ٢: ٢٨٦.

العالم والجاهل إنما يختص بالأحكام الكلية، ولا يعم الموارد الجزئية. وعلى هذا الضوء يمكن دعوى اختصاص الأحكام الشرعية بالعالمين بالموضوعات الخارجية لا مطلقاً، بأن يكون العلم مأخوذاً في موضوعها، كما نسب اختصاص الحكم بنجاسة البول بما إذا علم بوليته إلى بعض الأخباريين^(١). ومن هنا يمكن القول بالاجزاء في موارد مخالفة الأمانة للواقع في الشبهات الموضوعية، لإمكان القول بالتصويب فيها بهذا المعنى، ولا يلزم فيه محذور الإجماع والضرورة كما يلزم من القول به في موارد مخالفة الأمانة للواقع في الشبهات الحكمية المشار إليها سابقاً، إلا أن القول بالتصويب فيها باطل من ناحية أخرى، أي من ناحية مخالفة التصويب المذكور لظواهر الأدلة الدالة على اعتبار الأمارات والطرق المثبتة للأحكام على موضوعاتها الخارجية؛ حيث إن مقتضاها طريقة تلك الأمارات إلى الواقع وكاشفتها عنه من دون دخل لها فيه أصلاً، كما هو الحال في الأمارات القائمة على الأحكام الكلية بلا فرق بينهما من هذه الناحية أصلاً^(٢).

تطبيقات:

إذا قامت أمانة على عدم وجوب السورة في الصلاة ثم انكشف الخلاف فعلى القول بعدم الاجزاء في الأمارات يجب الإعادة مع قطع النظر عن الدليل الخاص.

❦

(١) كالشيخ يوسف البحراني رحمه الله، انظر: الحقائق الناضرة ١: ١٣٦.

(٢) وللتوسعة يراجع: فوائد الأصول ١، ٢: ٢٤٨، محاضرات في أصول الفقه ٢: ٢٨٥، ٢٨٦.

الاجزاء في الأصول مع انكشاف الخطأ يقيناً

تُقسم الأحكام الظاهرية إلى قسمين: قسم منها يتمثل في باب الأمارات، وقسم آخر يتمثل في باب الأصول العملية.
والأصل العملي هو الأصل المقرر لبيان الوظيفة العملية للمكلف عند فقد الدليل الشرعي.

فلا يكون المطلوب من الأصل العملي الكشف عن الحكم الشرعي الواقعي بل أن دوره يتمحضر في تحديد الوظيفة العملية للمكلف عند فقدان الدليل المحرز أو ما ينتج نتيجة فقدان كإجمال الدليل أو ابتلاؤه بالمعارض. وهذا ما يعني أن مرجعية الأصل العملي إنما تكون بعد است فراغ الوسع في البحث عن الأدلة المحرزة، فإن عثر على ما يصلح للكشف عن الحكم الشرعي الواقعي فهو المعتمد وإلا فالمرجع هو الأصل العملي.

فأصل البراءة - مثلاً - يقول: إن وجوب صلاة الجمعة ما دام مجهولاً فوظيفتك العملية اتجاهاه ليست هي الاحتياط بل البراءة، ولا يقول أن صلاة الجمعة حكمها واقعاً هو الوجوب أو عدم الوجوب.

وعليه؛ فالحكم الظاهري في باب الأصول العملية مجعول لتنجيز الحكم الواقعي المشكوك أو التعذير منه لا لتشخيصه أو الكشف عنه.

وأما الحكم الظاهري في باب الأمارات فليس مجعولاً بداعي التنجيز أو التعذير بل هو ناظر إلى الواقع ويريد تشخيص الحكم الواقعي المشكوك، غاية الأمر أنه قد يصيبه وقد يخطئه.

أقسام الأصول العملي،

ثم أن للأصل العملي عدة تقسيمات، منها: انقسامه إلى:

- ١ - أصول عملية شرعية: وهي الأصول التي قام الدليل الشرعي - من الكتاب أو السنة أو الإجماع - عليها، مثل: البراءة الشرعية، والاحتياط الشرعي، والاستصحاب، من الأصول العامة الجارية في الحكم والموضوع، وأصالة الصحة والطهارة والحلية ونحوها، من الأصول الجارية في الموضوع.
 - ٢ - أصول عملية عقلية: وهي الأصول التي قام الدليل العقلي على حجبتها، مثل: البراءة العقلية، والاحتياط العقلي (الاشتغال)، التخيير.
- وهذه الأصول متوقفة على عدم مجيء الأصول العملية الشرعية، وإلا فمع ورود الأصول الشرعية ينتفي موضوع الأصول العقلية، فلذلك تكون الأصول الشرعية واردة على العقلية، أي رافعة لموضوعها^(١).

تحرير محل النزاع،

لا يتصور النزاع في قاعدة الاحتياط مطلقاً، سواء كانت عقلية أم شرعية؛ لأن المفروض في الاحتياط هو العمل بما يحقق امتثال التكليف الواقعي، فلا يتصور فيه تفويت المصلحة.

(١) انظر: بحوث في علم الأصول ٥: ١٦.

وأيضاً لا يتصور النزاع في الأصول العقلية كالبراءة (والتي مفادها: قبح العقاب بلا بيان)؛ لأنها - حسب الفرض - لا تتضمن حكماً ظاهرياً، فإن لسانها ليس لسان جعل الحكم، حتى يتصور فيها الإجزاء والاكتفاء بالمأتي به عن الواقع، بل أن مضمونها هو سقوط العقاب والمعدرية أمام المولى لا أكثر.

كما لا يتصور النزاع في قاعدة التخيير التي موردها دوران الأمر بين المحذورين، فإن حكم العقل بالتخيير فيه لا يتضمن حكماً واقعياً ولا ظاهرياً. أما عدم الحكم الواقعي؛ فلوضوح أنه في مقام تردد الحكم بين الحرمة والوجوب، فلا قطع بالحكم الواقعي فيه لغرض التردد المقتضي لعدم معلومية الحكم.

وأما عدم الحكم الظاهري؛ فلوضوح أن التخيير لا يحكم العقل به لكونه طريقاً إلى الواقع، بل هو من الوظائف المقررة للجاهل بالحكم في مقام العمل، فإن المكلف في مورد دوران الأمر بين المحذورين لا يخلو أمره إما أن يفعل أو يترك، كما أنه لا يستطيع أن يحتاط بترك كلا الأمرين بل لا مناص له من أحدهما، ولا حجة له من الشارع في تعيين ما هو الواقع، والمحذور محتمل في كلا طرفي العمل والترك، فحينئذٍ يحكم العقل له بالتخيير.

فالتخيير - إذن - هو وظيفة المكلف في مقام الشك، وليس واقعاً في طريق الواقع حتى يمكن أن يقال بقيامه مقامه.

وبلحاظ ما تقدم يمكن القول بأن البحث - في الأصول العملية في مبحث الإجزاء - يكون منحصراً في خصوص الأدلة الشرعية عدا الاحتياط، كالاستصحاب وأصالة البراءة - الشرعية -، وأصالة الحلية، وأصالة الطهارة.. وهي - أي: هذه الأدلة - تلخص في موردين، كما يأتي بيانه.

الكلام يقع في موردين،

إنَّ الكلام في هذا المقام - أي: في إجزاء الإتيان بمؤدّي الأصول العملية

الشرعية عن إتيان المأمور به الواقعي - يقع في موردين:

الأول: في أجزاء الأصل الجاري في إثبات التكليف.

وذلك كما لو دلّ استصحاب وجوب صلاة الجمعة في زمن الحضور على وجوبها زمن الغيبة ثمّ تبين عدم وجوبها وأنّ الواجب هو صلاة الظهر.

ففي هذا المورد يظهر الاتفاق على عدم الأجزاء.

قال المحقق الخراساني رحمته الله: «إذا قام الطريق أو الأصل على وجوب صلاة الجمعة يومها في زمان الغيبة، فانكشف بعد أدائها وجوب صلاة الظهر في زمانها، فلا وجه لإجزائها مطلقاً»^(١). انتهى

توضيح ذلك: أنّ الأصل وإن دلّ على وجود حكم على طبق مؤذاه وهو ذو مصلحة، إلّا أنّه لا دليل على إجزائه عن صلاة الظهر، لأنّ الأجزاء إنّما يكون حيث يكون الحكم الثابت بالأصل بعنوان كونه بدلاً عن المأمور به الواقعي، وغاية دلالة الأصل كون ما قام عليه ذا مصلحة وهو صلاة الجمعة، أمّا كون هذه المصلحة بدلاً عن مصلحة الواقع فلا دلالة للأصل على ذلك بعد كون صلاة الجمعة ماهية أخرى غير ماهية صلاة الظهر^(٢).

المورد الثاني: في أجزاء الأصل الجاري في الشرائط والأجزاء والموانع.

في هذا المورد اختلفت كلمات المحققين من الأصوليين، فقال بعضهم - كالشيخ الخراساني وتلميذه الشيخ الأصفهاني^(٣) - بالأجزاء، وقال البعض الآخر بعدمه.

(١) كفاية الأصول: ٨٧

(٢) بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ١: ٤٩٠.

(٣) انظر: كفاية الأصول: ٨٦ ونهاية الدراية ١: ١٥٢.

تقريب الإجزاء: أن أدلة الأصول التي تجري في الشرائط والأجزاء حاكمية على أدلة الأجزاء والشرائط ومبيّنة لدائرة الجزء والشرط بأنه أعم من الواقعية والظاهرية، بمعنى: أن قاعدة الطهارة - مثلاً^(١) - تثبت طهارة جديدة مغايرة للطهارة الواقعية وتسمى بالطهارة الظاهرية، وما دامت قاعدة الطهارة تثبت طهارة جديدة باسم الطهارة الظاهرية فلازم ذلك حصول توسعة في الدليل الدال على شرطية الطهارة في الصلاة الذي يقول: «صل في الطاهر»، وعندها ستسع دائرة الشرطية ويصير المقصود منها: صل في الطاهر سواء كان طاهراً بطهارة واقعية أم بطهارة ظاهرية، وبعد اتساع دائرة موضوع الشرطية وصيرورة الشرط هو الطهارة الأعم من الواقعية والظاهرية فلا يلزم إعادة الصلاة بعد انكشاف النجاسة في الثوب واقعاً.

وإذا كان الأمر كذلك فانكشف الخلاف في الشرط الذي هو أعم من الواقع والظاهر لا يكون موجباً لانكشاف فقدان العمل لشرطه؛ فإن الثوب وإن كان نجساً واقعاً إلا أنه حين الصلاة لفرض عدم العلم بنجاسته هو طاهر بالطهارة الظاهرية، ومع طهارته الظاهرية تقع الصلاة صحيحة؛ لأن شرط الصحة هو الطهارة الشاملة للطهارة الظاهرية، والمفروض وجود الطهارة الظاهرية حين الصلاة، وإنما هي ترتفع من حين انكشاف النجاسة وحصول العلم بها الذي هو ما بعد الصلاة.

بل يمكن القول أنه: لا معنى لانكشاف الخلاف في هذا المورد؛ لأنه ليس للطهارة الظاهرية انكشاف الخلاف، ذلك أن لسان جعلها يقول: أنها بما هي مشكوكة يترتب عليها جميع الآثار، ومن الواضح أن هذا المعنى ليس له انكشاف

(١) والتي مستندها قول الشيخ: «كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر»، مستدرك الوسائل ٢: ٥٨٣ الباب ٣٠ من

أبواب النجاسات، الحديث ٤.

الخلافاً، بل انكشاف الخلاف إنما يتأتى فيما كان لسانه لسان أنه هو واقع - كالأمارات -، فحينئذ تارة يكون هو الواقع وأخرى ينكشف أنه خلاف الواقع، أما ما كان لسانه أنه بما هو مشكوك له جميع ما للواقع من الآثار فلا يكون له انكشاف الخلاف^(١).

هذا، ولكن التقريب المذكور قد نوقش بعدة مناقشات أبرزها ما أفاده المحقق النائيني رحمته، ونذكر منها مختصراً هاتين المناقشتين:

١ - النقض بموارد لم يلتزم بالإجزاء فيها أحد من الفقهاء مع أنّ لازم هذا التقريب هو الإجزاء فيها أيضاً، مثل ما لو توضأ بماء قد حكم بطهارته من جهة قاعدة الطهارة أو استصحابها ثم انكشف نجاسته، ومثل ما لو طهر ثوبه أو بدنه بماء قد حكم بطهارته ثم انكشف نجاسته.

٢ - إن حكومة تلك الأصول على أدلة الأجزاء والشرائط حكومة ظاهرية مؤقتة بزمان الجهل بالواقع والشك فيه، وليست بحكومة واقعية لكي توجب توسعة الواقع أو تضييقه، ونتيجة هذه الحكومة بطبيعة الحال ترتيب آثار الواقع ما لم ينكشف الخلاف، فإذا انكشف الخلاف فلا بد من العمل على طبق الواقع^(٢).

قوله رحمته: «الأصول الجارية لتنقيح...».

أقول: هذا هو المورد الثاني من موردي البحث الذي تقدّم الكلام فيه.

قوله رحمته: «... ليتضح موضوع التكليف وتحقيق متعلّقه كقاعدة الطهارة».

أقول: لسان قاعدة الطهارة تنقيح ما هو الموضوع لشرطية الصلاة، وأن الشرطية كما تحصل بالطهارة في الماء الطاهر واقعاً تحصل أيضاً في الطهارة بالماء

(١) انظر: كفاية الأصول: ٨٦، وشرحها بداية الوصول ١: ٤٧٥.

(٢) انظر: فوائد الأصول ١، ٢: ٢٥٠، ٢٥١.

المشكوك طهارته، فالشرط الذي هو الدخيل في ترتب الأثر على الصلاة يحصل بالطهارة الظاهرية كما يحصل بالطهارة الواقعية.

قوله رحمته: «... واستصحابهما».

أقول: الاستصحاب أصل عام، فهو تارة يجري في تنقيح موضوع التكليف، كما لو كانت الحالة السابقة للماء أو الثوب الطهارة فتستصحب، وأخرى يجري في إثبات أصل الوجوب والتكليف، كما لو شك بأن الواجب زمن الغيبة هل هو صلاة الجمعة أو صلاة الظهر فيثبت بالاستصحاب أن الواجب هو صلاة الجمعة.

قوله رحمته: «دون الأصول الجارية في نفس الأحكام».

أقول: هذا هو المورد الأول من موردي البحث الذي تقدم الكلام فيه.

تطبيقات:

إذا قام أصل على طهارة الثوب أو البدن فطاف ثم انكشف الخلاف فعلى القول بالإجزاء لا يجب الإعادة، وعلى القول بعدم الإجزاء يجب الإعادة مع قطع النظر عن الدليل الخاص.

المسألة الثالثة:

الاجزاء في الأمارات والأصول مع انكشاف الخطأ بحجة معتبرة

إن انكشاف الخلاف في الأحكام الظاهرية قد يكون بالعلم وعدم مطابقتها مع الواقع وجداناً، وذلك بأن يقطع المجتهد - مثلاً - على أن فتواه السابقة مخالفة للواقع، وهذا ما تقدم الحديث عنه في المسألتين السابقتين. وقد يكون - انكشاف الخلاف - بقيام حجة معتبرة، فهنا يأتي الكلام: هل يجزي الإتيان بالمأمور به الظاهري عن الواجب واقعاً إعادة أو قضاء أو لا يجزي؟

يوجد خلاف في المسألة.

فقد يقال بالاجزاء مطلقاً، وقد يقال بعدمه، وقد يقال بالتفصيل بين العبادات والمعاملات بالمعنى الأخص، أعني العقود والإيقاعات، وبين غيرها من الأحكام الوضعية والتكليفية، فيجزي في الأولى دون الثانية^(١).

(١) انظر: التقيح في شرح العروة الوثقى (كتاب التقليد): ٢٩.

ولا بأس بالإشارة هنا إلى أن المضامين المذكورة في هذه المسألة يبحثها الأصوليون عادة في موردين: في هذا المورد (الاجزاء)، وفي مبحث الاجتهاد والتقليد، مورد تبدل رأي المجتهد، فلاحظ ذلك.

تحرير محل النزاع:

وقبل الحديث عن مقتضى القاعدة في المقام نشير إلى محل النزاع في المسألة، فنقول: إنَّ الكلام في أنَّ العمل على طبق الاجتهاد السابق أو فتوى المجتهد الأول هل هو مجزئ عن الواقع عند انكشاف الخلاف أو لا، إنما هو في الموارد التي لو علمنا بمخالفة العمل المأتي به على طبق الحجة السابقة مع الواقع لوجب إعادته أو قضاءه. وأمَّا الموارد التي لا يجب فيها الإعادة ولا القضاء حتَّى مع العلم بالمخالفة فهي خارجة عن محل كلامنا، وذلك كما إذا صُلِّيَ المكلف من دون سورة معتقداً أنَّ فتوى مجتهد ذلك، ثمَّ علم أنَّ فتواه وجوب السورة في الصلاة، فإنَّه لا تجب عليه إعادة صلاته أو قضاؤها لحديث لا تعاد^(١)، حتَّى فيما إذا كان عمله على خلاف كلِّ من المجتهد السابق والمجتهد الذي يجب أن يقلَّده بالفعل، كما إذا أفتى كلاهما بوجوب السورة مثلاً، فهذا المورد خارج عن محلَّ الكلام، فلاحظ ذلك.

مقتضى القاعدة في المقام:

استظهر المصنَّف رحمته - كما استظهر غيره من الأعلام - أنَّ مقتضى القاعدة في المقام، بناء على مسلك جعل الطريقية في الأمارات والجري العملي في الأصول، هو عدم الإجزاء، وأمَّا بناءً على مسلك السببية فإنَّه يمكن القول بالإجزاء في كلا الموردین: الموضوعات والأحكام.

بيان ذلك: أنَّه لو قلنا بأنَّ الحكم الفعلي والمجعول حقيقة هو ما أدَّت إليه

(١) وهو صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «لا تعاد الصلاة إلَّا من خمسة: الظهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود». وسائل الشيعة ١: ٣٧١، الباب ٢ من أبواب الصلاة،

الأمانة أو الأصل بكل قسميه^(١)، فإذا أدت الأمانة أو الأصل إلى موضوع كعدالة الشاهدين مثلاً، ثم قامت أمانة أقوى من الأمانة الأولى أو الأمانة مقابل الأصل على عدم عدالتهما في ذلك الوقت، فإن قلنا بأن الدليل الثاني يبطل دليلية الدليل الأول بحيث نستكشف عدم دليلية الدليل الأول من أول الأمر، فلا مجال للقول بالجزاء لا في الأحكام ولا في الموضوعات.

وإن قلنا بأن كل واحد منهما دليل كما في تبدل التقليد بالموت حيث أن رأي المجتهد الأول دليل كما أن رأي المجتهد الثاني أيضاً دليل، وكل واحد منهما لا يبطل دليلية الآخر، فكما أن في تبدل الاجتهاد في الأحكام - بناءً على مسلك السببية - يمكن القول بأن الحكم الأول مثل الحكم الثاني مجعول حقيقة، كذلك يمكن أن يقال في تبدل الاجتهاد في الموضوعات أن الموضوع الأول مجعول مثل الموضوع الثاني، فيمكن القول بالجزاء في هذه الصورة وفي هذا الفرض حتى في الموضوعات.

وأما بناءً على مسلك جعل الطريقية في الأمارات والجري العملي في الأصول فلا وجه للقول بالجزاء؛ لأن المفروض أن مؤدى الأمارات والأصول السابقة قبل تبدل الاجتهاد مثلاً لم يكن أحكاماً شرعية مجعولة من قبل الشارع وإنما كان الأصل والأمانة حجة - في مقام الإثبات - على ثبوت الواقع أو الجري العملي على طبق المؤدى، وبعدها قام دليل آخر، الذي هو الدليل الذي يجب الجري على طبقه فعلاً، ورأى خطأ مؤدى الدليل السابق وأنه لم يأت بالواقع ولا بشيء يكون بدلاً عنه في الوفاء بغرضه وتحصيل المصلحة التي فيه، فلا مجال للقول - حينئذٍ - بالجزاء في المقام.

وحاصل الكلام: أن قيام الأمانة والأصل على خلاف الحجة السابقة قد يكون

(١) الشرعي والعقلي.

مبطلاً لحجية الحجة السابقة حتى في الزمان السابق، كما لو وجدت أمانة على خلاف الأصل السابق، أو مخصصاً على خلاف أصالة العموم السابق، أو مقيداً على خلاف الإطلاق السابق، أو قرينة صارفة أو معينة على خلاف ما استظهره سابقاً، أو مرجحاً للرواية المتروكة على الرواية التي أخذ بها سابقاً، وأمثال تلك المذكورات مما يكشف عن عدم حجية ما عمل به سابقاً حتى في الزمان السابق، فلا ينبغي احتمال الإجزاء؛ لأنه _ بناءً على الطريقية _ لا يرى ذلك طريقاً، بل يراه مخطئاً، فالصلاة التي أتى بها مثلاً بفتوى المجتهد الأول بلا جلسة الاستراحة بعد رفع الرأس من السجدة الثانية أو بلا استعاذة بواسطة اختياره الرواية التي تقول بعدم الوجوب يراها الآن غير تامة بواسطة قيام هذا الطريق الفعلي، ومقتضى هذا الطريق عدم الإتيان بذلك المركب المأمور به واقعاً، والمفروض أن الصحة إنما تنتزع من مطابقة المأتي به للمأمور به في الخارج، الموجبة لسقوط الإعادة في الوقت والقضاء في خارجه، كما أن الفساد ينتزع من عدم مطابقته له، المترتب عليه وجوب الإعادة والقضاء، ومن الطبيعي أن إجزاء غير المأمور به عن المأمور به يحتاج إلى دليل، ولا دليل عليه، وهذا معنى قولنا: إن مقتضى القاعدة هو عدم الإجزاء^(١).

وجه القول بالإجزاء:

هذا، ولكن قد يقال: إن مقتضى القاعدة في المقام هو الإجزاء^(٢)، وذلك ببيان:

(١) انظر: فوائد الأصول ٤: ٢٨٧، ٢٨٨، ومنتهى الأصول ١: ٢٥٧ - ٢٥٩، ومحاضرات في أصول الفقه

٢: ٢٦٤، وبحوث في علم الأصول ٢: ١٦٢ - ١٧١.

(٢) كما هو الظاهر من كلام السيد البزدي رحمته الله في حاشيته على المكاسب، حيث قال: «وكذا لو كان

رأيه عدم وجوب السورة فتبدل إلى الوجوب بعد مدة يكون عمله السابق صحيحاً، لأنه

إنّ انكشاف الخلاف إذا كان بقيام حجة معتبرة - كما هو مفروض الكلام - فلا علم بكون الحجة الأولى باطلة ومخالفة للواقع، كما هو الحال فيما إذا كان انكشاف الخلاف بعلم وجداني، بل الحجة السابقة كاللاحقة من هذه الناحية، فكما يحتمل أن تكون الحجة اللاحقة مطابقة للواقع فكذلك يحتمل أن تكون الحجة الأولى مطابقة له وإن كان الواجب على من قامت عنده الحجة الثانية وعلى مقلّديه العمل باجتهاده الثاني المستند إلى هذه الحجة الفعلية، دون اجتهاده السابق المستند إلى الحجة السابقة. والسبب في ذلك: هو أنّ حجّة السابقة إنّما تسقط في ظرف وصول الحجة اللاحقة - في السنة الثانية مثلاً -، أمّا في ظرفها - السنة الأولى - فهي باقية على حجّيتها، بداهة أنّه لا يعقل كشف الحجة اللاحقة عن عدم حجّة السابقة في ظرفها؛ لأنّ الشيء لا ينقلب عمّا وقع عليه، فإذا كانت السابقة متصفة بالحجية في ظرفها - كما هو المفروض - فكيف يعقل كشف اللاحقة عن عدم حجّيتها فيه. فالتبدّل في الحجّة من التبدّل في الموضوع لا من كشف الخلاف وعدم الثبوت في الواقع.

وعليه؛ فلا وجه لبطلان الأعمال الماضية المستندة إلى الحجة السابقة.

هكذا قد يقال^(١).

أقول: قد تقدّمت الإجابة على هذه الدعوى في كلمات القائلين بعدم الإجزاء قبل قليل، فلا حاجة للتكرار من هذه الناحية، سوى ما سنشير إليه من توضيح عند التعرض لكلمات المصنّف رحمه الله.

قوله رحمه الله: «فإنّ المعروف في الموضوعات الخارجية عدم الإجزاء».

كان مطابقاً للظن الذي هو حجة في ذلك الزمان كهذا الظن اللاحق». انظر: حاشية

المكاسب للسيد اليزدي: ٩٣.

(١) انظر هذا التقريب للإجزاء في: محاضرات في أصول الفقه ٢: ٢٦٤، ٢٦٥.

أقول: ذهب إلى ذلك الشيخ الأنصاري رحمته الله في التقريرات، ونقله عن محكي النهاية، والتهذيب، ومختصر العضدي وشرحه، ثم قال: «وفي محكي النهاية الإجماع عليه»^(١). ومثال عدم الإجزاء في الموضوعات: كما لو قامت أمانة على ملكية مال فرتب عليه آثار الملكية، ثم قامت أمانة أخرى مقدّمة على أنه ليس بمملوك، ففي هذه الصورة تكون الآثار السابقة باطلة، فلو كان قد باعه يظهر بطلان البيع ولو ألتفه يلزمه الضمان وغير ذلك.

قوله رحمته الله: «أما في الأحكام: فقد قبل بقيام الإجماع على الإجزاء...».

أقول: وممن ذهب إلى القول بالإجزاء - إضافة إلى السيد اليزدي رحمته الله فيما أشرنا إليه سابقاً - جماعة من متأخري المتأخرين كالمحقق القمي في القوانين^(٢)، والشيخ صاحب الفصول رحمته الله^(٣)، حتّى أن الشيخ صاحب الحاشية نسبته إلى ظاهر المذهب، حيث قال: «وإن بلغ اجتهاده الثاني إلى حدّ الظن أو تردد في ذلك وقضى أصل الفقهائه عنده بخلاف ما أفتى به أولاً فظاهر المذهب عدم وجوب الإعادة والقضاء للعبادات الواقعة منه ومن مقلّديه»^(٤). انتهى

قوله رحمته الله: «... فهذا لا ينفع في الإجزاء بالنسبة إلى الأعمال اللاحقة وآثار الأعمال السابقة».

أقول: والوجه في ذلك، أن الإجزاء - محلّ الكلام - لا يكاد يترتب على الدعوى المذكورة بوجه^(٥)؛ وذلك لأن قيام الحجّة الثانية وإن كان لا يستكشف به

(١) مطارح الأنظار ١: ١٥٦ طبعة مجمع الفكر الإسلامي.

(٢) قوانين الأصول: ٣٩٩.

(٣) الفصول الغروية: ٤٠٩.

(٤) هداية المسترشدين ٣: ٧١١.

(٥) أي: أن تكون الحجّة الأولى حجّة بالنسبة إلى الأعمال السابقة.

عدم حجّة الاجتهاد الأول مثلاً في ظرفه، إلّا أنّ مقتضاها ثبوت مدلولها في الشريعة المقدّسة من الابتداء، لعدم اختصاصه بعصر دون عصر، فيكون العمل المأني به على طبق الحجّة السابقة باطل؛ لأنّ ذلك هو مقتضى الحجّة الثانية، ومعه لا بدّ من إعادته أو قضائه.

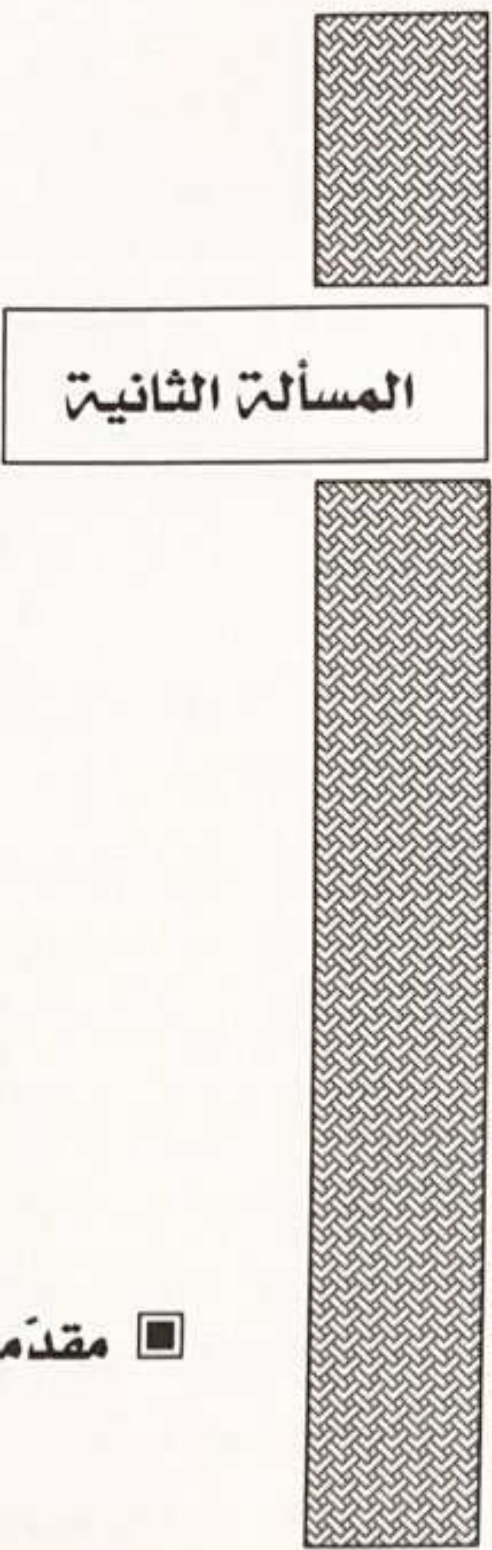
وأما احتمال المخالفة مع الواقع - الذي أُشير إليه في دعوى الأجزاء المتقدّمة - وإن كان تشترك فيه الحجّتان إلّا أنّه لا يضرّ في المقام بعد أن ألغى الشارع هذا الاحتمال في الحجّة الثانية حسب أدلّة اعتبارها، ولم يلغيه في الأولى، وذلك لفرض سقوطها عن الاعتبار بقاءً، فلاحظ.

قوله رحمه الله: «إنّ المدرك السابق لم يكن حجّة مطلقاً حتّى بالنسبة إلى أعماله اللاحقة...».

أقول: يوجد في العبارة خطأ أو مسامحة في التعبير، وإلّا فقد بيّنا قبل قليل أنّ الحجّة الثانية لا يستكشف منها عدم حجّة الأولى في ظرفها بل غاية ما يستفاد منها خطأ الحجّة الأولى ومخالفتها للواقع، لا أنّها ليست بحجّة في ظرفها، والفرق واضح بين المعنيين، ولعلّ مراد المصنّف رحمه الله أنّ الأولى ليست حجّة الآن بالنسبة إلى الأعمال السابقة.. والله العالم.

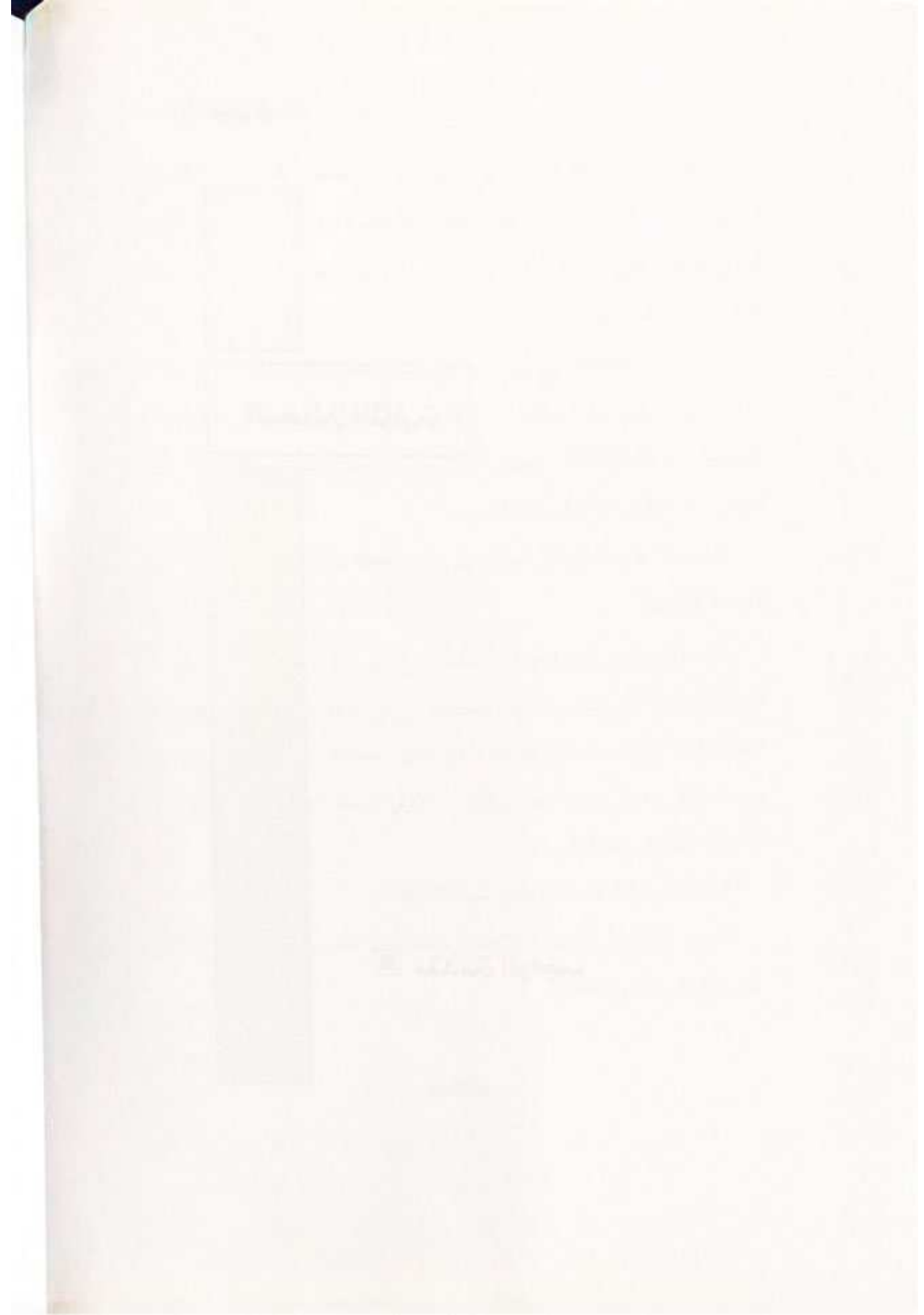
قوله رحمه الله: «وكذلك الكلام في تبدل التقليد...».

أقول: الكلام في التقليد والاجتهاد واحد، فإنّ الفتوى بالنسبة إلى المقلّد كالرواية بالنسبة إلى المجتهد.



المسألة الثانية

■ مقدمة الواجب



المسألة الثانية،

مقدمة الواجب

تحرير محل النزاع،

قوله ﷺ: كل عاقل يجد من نفسه أنه إذا وجب عليه شيء وكان حصوله يتوقف على مقدمات... إلخ.

أقول: لتوضيح هذا المطلب نستعرض النقاط الثلاث الآتية:

النقطة الأولى: المراد من المقدمة لغة واصطلاحاً.

النقطة الثانية: المراد من الوجوب المبحوث عنه في المقام.

النقطة الثالثة: المراد من الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته.

أما النقطة الأولى فالمراد من المقدمة في اللغة: هو ما قدم أمام شيء، والمراد بها في المقام هو ما يتوقف عليه فعل الواجب، والنسبة بينهما هي العموم المطلق؛ إذ ما يتوقف عليه الفعل له تقدم طبعي على حصول الفعل، وهو نوع من التقدم، فيكون من أفراد المقدمة لغة.

وأما النقطة الثانية فالمراد بالوجوب هنا ليس هو الوجوب العقلي أي اللابدي والتوقف؛ إذ لا يعقل بعد إحراز كون شيء مقدمة لشيء يأتي الخلاف في مقدمته لذلك الشيء، فيخالف الفرض، بل محل النزاع هو الوجوب الشرعي التكليفي،

وفي خصوص الوجوب الشرعي الغيري لا الشرعي النفسي كما هو واضح^(١).
وذلك كما في مثال السفر بالنسبة إلى الحج، فالحج هو واجب بالوجوب النفسي،
والسفر هو مقدمة وجودية^(٢) يتوقف وجوده عليها، والكلام هو في أن هذه المقدمة
الوجودية - السفر - هل هي واجبة بالوجوب الشرعي الغيري كما أنها واجبة بالوجوب
العقلي أو لا؟

وأما النقطة الثالثة فالمراد من الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب
مقدمته هو الملازمة العقلية بين الوجوب الشرعي النفسي لذي المقدمة وبين
الوجوب الغيري للمقدمة لا الملازمة بين الوجوب العقلي للمقدمة وبين وجوبها
الشرعي^(٣).

فإذا عرفت هذه النقاط الثلاث نقول: إن الموضوع الذي وقع محلاً للنفي
والإثبات في هذه المسألة هو: أن هذه اللائحة العقلية للمقدمة - التي يتوقف
وجود الواجب عليها - هل يستكشف منه اللائحة الشرعية أيضاً أو لا؟
فمحل البحث - إذن - هو الملازمة العقلية بين الوجوب الشرعي النفسي لذي
المقدمة وبين الوجوب الغيري لها.

المراجع

- (١) انظر: كفاية الأصول: ٨٩، وفوائد الأصول ١، ٢: ٢٦١، ونهاية الأفكار ١، ٢: ٢٥٨.
(٢) وسيأتي في محله - إن شاء الله تعالى - التعرض إلى بيان بعض المصطلحات في تقسيمات
المقدمة.
(٣) انظر: كفاية الأصول: ٨٩، ونهاية الأفكار ١، ٢: ٢٥٨ و ٢٥٩، ومحاضرات في أصول الفقه ٢: ٢٩٦.

مقدمة الواجب من أي قسم من المباحث الأصولية؟

قوله رحمته الله: «وإذا اتضح ما تقدم في تحرير محل النزاع نستطيع أن نفهم أنه في أي قسم... إلخ».

وقد نسال: هل مقدمة الواجب هي من المباحث الأصولية أو من المباحث الفقهية، أو من مبادئ الأحكام كما يظهر ذلك من بعض الأصوليين^(١)، أو أنها من المسائل الكلامية كما نقله بعض المحققين^(٢)؟

أجاب السيد الخوئي رحمته الله في المحاضرات على هذا السؤال قائلاً: «هذه المسألة (أي: مقدمة الواجب) هل هي من المسائل الأصولية أو الفقهية أو الكلامية أو المبادئ الأحكامية؟ فيها وجوه، بل أقوال:

قيل: إنها من المسائل الفقهية، ويظهر ذلك من عبارة جملة من المتقدمين منهم صاحب المعالم رحمته الله، حيث استدلّ على نفي وجوب المقدمة بانتفاء الدلالات الثلاث^(٣).

ولكن هذا القول خاطئ جداً، فلا واقع موضوعي له؛ وذلك لما حققناه في أول بحث الأصول: من أن البحث في هذه المسألة ليس عن وجوب المقدمة ابتداء لتكون المسألة الفقهية، بل البحث فيها إنما هو عن ثبوت الملازمة بين الأمر بشيء والأمر بمقدمته وعدم ثبوتها، ومن الطبيعي أن البحث عن هذه الناحية ليس بحثاً فقهياً، ولا صلة له بأحوال المكلف وعوارضه بلا واسطة...

(١) اختار هذا القول الشيخ صاحب الحاشية والسيد البروجردي، انظر: هداية المسترشدين ٢: ٨٤ ونهاية الأصول: ١٤٢.

(٢) انظر: مقالات الأصول - للمحقق العراقي ١: ٢٨٩، وأجود التقريرات - تقريرات بحث المحقق النائيني للسيد الخوئي ١: ٢١٢.

(٣) انظر: معالم الدين: ٦٢.

وقيل: إنها من المسائل الكلامية، بدعوى أن البحث عنها بحث عقلي فلا صلة له بعالم اللفظ أصلاً.

وفيه: أن مجرد كون البحث عنها عقلياً لا يوجب دخولها في المسائل الكلامية؛ ضرورة أن المسائل الكلامية وإن كانت عقلية إلا أن كل مسألة عقلية ليست منها، بل هي صنف خاص بها، وهي المسائل التي يبحث فيها عن أحوال المبدأ والمعاد فحسب، ورجوع البحث عنها إلى البحث عن أحوالهما وإن كان بمكان من الإمكان إلا أنه ليس من جهة اختصاص البحث عنها بذلك بل من ناحية قابلية المسألة في نفسها لذلك وحيث إن انعقادها أصولية ممكن هنا فلا موجب لتوهم كونها منها أصلاً.

وقيل: إنها من المبادئ الأحكامية ويدفعه: أن المبادئ لا تخلو من التصورية والتصديقية، ولا ثالث لهما، والمبادئ التصورية هي: لحاظ ذات الموضوع والمحمول وذاتياتهما في كل علم، ومن البديهي أن البحث عن مسألة مقدمة الواجب لا يرجع إلى ذلك. والمبادئ التصديقية هي: المقدمات التي يتوقف عليها تشكيل القياس، ومنها: المسائل الأصولية، فإنها مبادئ تصديقية بالإضافة إلى المسائل الفقهية، لوقوعها في كبرى قياساتها التي تستنتج منها تلك المسائل والأحكام، ولا نعقل المبادئ الأحكامية في مقابل المبادئ التصورية والتصديقية...».

ثم قال السيد الخوئي رحمته الله: «والصحيح أنها من المسائل الأصولية العقلية، فلنا دعويان:

الأولى: أنها من المسائل الأصولية.

الثانية: أنها من المسائل العقلية.

أما الدعوى الأولى فلما حققناه في أول بحث الأصول من أن المسائل الأصولية تركز على ركيزتين:

١ - أن تكون استفادة الأحكام الشرعية من الأدلة من باب الاستنباط، لا من باب التطبيق.

٢ - أن يكون وقوعها في طريق الحكم بنفسها من دون حاجة إلى ضم مسألة أصولية أخرى.

وقد تقدّم الكلام حول هاتين الركيزتين بشكل موسّع في أوّل بحث الأصول^(١).

وبما أنّ هاتين الركيزتين قد توفرتا في مسألتنا هذه فهي من المسائل الأصولية لا محالة^(٢). انتهى

مقدمة الواجب مسألة أصولية لفظية أم عقلية؟

بعد أن تبين لنا - بحسب البيان السابق - أنّ مقدمة الواجب هي مسألة أصولية وليست مسألة فقهية أو كلامية أو كونها من مبادئ الأحكام كما ذهب إليه البعض، يأتي السؤال الآن: من أيّ المسائل الأصولية هي، فهل هي مسألة أصولية لفظية حتّى تدخل في مباحث الألفاظ أم أنّها مسألة أصولية عقلية، فتدخل في مبحث الملازمات العقلية؟

الذي يظهر من كتب القدماء أنّ مقدمة الواجب هي من المسائل اللفظية^(٣)، وذهب المتأخرون إلى أنّها من المسائل العقلية؛ إلّا أنّهم لمّا لم

(١) أقول: وقد تقدّمت الإشارة إلى هذا المطلب - أيضاً - في أوّل الجزء الأوّل من شرحنا هذا عند الحديث عن تعريف علم الأصول، فراجع ثمة.

(٢) محاضرات في أصول الفقه ٢: ٢٩٨ - ٣٠١. وانظر أيضاً: نهاية الأفكار ١، ٢: ٢٥٩، وفوائد الأصول ١، ٢: ٢٦١.

(٣) انظر: عدّة الأصول - للشيخ الطوسي - ١: ١٨٦، ومعالم الدين: ٦٩.

يفردوا باباً مستقلاً للبحث عن الملازمات العقلية أدرجوها في مباحث الألفاظ. قال المحقق الخراساني رحمته الله: «الظاهر أنَّ المسألة عقلية، والكلام في استقلال العقل بالملازمة وعدمه، لا لفظية كما ربّما يظهر من صاحب المعالم، حيث استدلّ على النفي بانتفاء الدلالات الثلاث، مضافاً إلى أنّه ذكرها في مباحث الألفاظ»^(١). انتهى

والوجه في كون المسألة المذكورة من المسائل العقلية، أنّ الكلام فيها - كما أشار إليه المحقق صاحب الكفاية رحمته الله - هو في حكومة العقل بالملازمة بين إرادة شيء وبين إرادة مقدماته، ولا مساس لذلك باللفظ حتّى يستدلّ على عدم وجوب المقدّمة بانتفاء الدلالات الثلاث اللفظية كما ذهب إلى ذلك الشيخ صاحب المعالم رحمته الله، الذي أفاد ما حاصله: أنّ المولى لو قال: اشتر اللحم مثلاً فهو لا يدلّ على وجوب الذهاب إلى السوق بالدلالة المطابقة ولا الالتزامية ولا التضمنية^(٢). ومن الواضح أنّ الدلالات الثلاث المذكورة هي أقسام الدلالة اللفظية، وبانتفاء الدلالات الثلاث يدلّ على أنّ البحث عنده لفظي.

وقد يقال في توجيه هذا الاستدلال الذي أفاده الشيخ صاحب المعالم رحمته الله: أنّ البحث في المقام إنّما هو من جهة كشف الدلالة عن ثبوت الملازمة، وعدمها عن عدم ثبوتها، فإنه على فرض الثبوت لا محالة يكون اللفظ دالاً عليها بنحو الالتزام^(٣).

ولكن يرد على هذا التوجيه: أنّ مجرد ثبوت الملازمة بين معنيين ما لم يكن اللزوم بنحو اللزوم البين بالمعنى الأخص لا يرتبط بمقام الدلالة اللفظية حتّى تكون

(١) كفاية الأصول: ٨٩

(٢) انظر: معالم الدين: ٦٢.

(٣) ذكره المحقق العراقي رحمته الله في: نهاية الأفكار ١، ٢: ٢٦١.

المسألة لفظية وداخلية في مباحث الألفاظ، ومن الواضح أنَّ الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته ليست من اللزوم البين بالمعنى الأخص، فإنها لو كانت كذلك لكان اللفظ الدال على وجوب شيء دال على وجوب مقدمته في نفس الوقت، ولم يدع أحد بلوغ الملازمة في المقام إلى هذا الحد وإلا لم يقع نقض وإبرام بين الأعلام، بحيث يشبتها بعض وينكرها آخرون.

وعليه؛ فإذا لم يكن اللزوم بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته بيناً بالمعنى الأخص، فلا محالة يكون إما غير بين أو بيناً بالمعنى الأعم، وهو في كلتا الحالتين لا يرجع إلى دلالة اللفظ أبداً، بل يكون إثباته بحاجة إلى واسطة، وهو العقل الحاكم بالملازمة، والعقل حجة، فينتج أنَّ هذه المسألة من صغريات المباحث العقلية، أي يكون وجوب ذي المقدمة مفهوماً بالتبع كدلالة الإشارة التي هي من قسم الدلالات العقلية كما تقدّم في المقصد الأول، فتدخل المسألة في المباحث العقلية^(١).

قوله رحمته: «إن هذه المسألة ذات جهتين...».

أقول: يوجد في كلام المصنّف رحمته هنا قدر من التشويش، فإنه إذا التزم - أي المصنّف - بكون المناط في دخول المسألة في مباحث الألفاظ هو كون اللزوم بيناً بالمعنى الأخص - كما هو ظاهر كلماته -، وقد ثبت أنَّ اللزوم في المقام ليس كذلك - على حدّ قوله أيضاً -، فأَي معنى - بعد هذا - أن تكون المسألة ذات جهتين، بل هي لا تكون إلّا ذات جهة واحدة، مفادها البحث حول الملازمة العقلية بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته، ولا ربط لها بمباحث الألفاظ؟!.

نعم، إذا قلنا كون النزاع لفظياً في المقام لا يتوقف على القول بالملازمة البينة بالمعنى الأخص، بل يتوقف على وجود الخلاف في ذلك، أي على وجود الخلاف

(١) انظر: قوانين الأصول: ١٠٢، ونهاية الأفكار ١، ٢: ٢٦١، وبداية الوصول ٢: ٢.

في كون اللزوم المذكور هل هو من نحو اللزوم البين بالمعنى الأخص أو لا، كما هو الظاهر من بعض الأعلام - كالشيخ صاحب المعالم - عند المنازعة في المسألة، فتدخل في مباحث الألفاظ من هذه الناحية.. إلّا أنّ استفادة هذا المعنى بعيد عن كلمات المصنّف رحمه الله وبيانه.. فلاحظ.

قوله رحمه الله: «غاية الأمر أنّه على أحد الأقوال تدخل...».

أقول: مراده بأحد الأقوال هو القول بأنّ الملازمة بيّنة بالمعنى الأخص.

ولكن الملاحظ أنّ الذي يدخل صغرى لحجّة الظهور هو اللفظ الدال بسبب وجود هذه الملازمة البيّنة بالمعنى الأخص، لا نفس الملازمة، فإنّ نفس الملازمة ليست ظهوراً بل هي سبب في تحقّق الظهور بالدلالة الالتزامية.. ومن هنا يظهر أنّ في تعبيره رحمه الله نوع من المسامحة.

ثمرة النزاع:

قد تقدم أن مقدمة الواجب هي من المسائل الأصولية، والمسألة الأصولية هي ما تقع نتيجتها في طريق الاستنباط، فالثمرة المهمة لهذه المسألة - إذن - هي وقوعها في طريق الاستنباط، فإنه على القول بالملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته يستتج أن مقدمة الواجب واجبة بوجوب شرعي، وذلك بأن يقال:

هذه مقدمة واجب، وكل مقدمة واجب يلزم من وجوب ذيلها وجوبها شرعاً، فهذه يلزم وجوبها شرعاً.

هذه هي الثمرة المهمة لهذه المسألة التي يستنبط منها وجوب كل مقدمة بالوجوب الشرعي^(١).

ولكن أشكل على هذه الثمرة بإشكالين:

الأول (وهو ما أفاده الشيخ المصنف رحمته): أن هذه الثمرة غير عملية، لأنه بعد حكم العقل بلبادية المقدمة فأى فائدة للقول بوجوبها شرعاً أو عدمه ما دام أنه لا مجال لتركها فيما إذا كان المكلف بصدد الإتيان بذى المقدمة؟!

الثاني: أن ثمرة المسألة الأصولية لا بد أن تكون مسألة فقهية قابلة للتجيز^(٢)، والمفروض أن الوجوب الغيري لا يقبل التجيز؛ إذ لا عقاب على مخالفته ولا ثواب على موافقته - كما سيأتي بيانه في المبحث القادم -، وبالتالي فإن ما ذكر - من دعوى أن ثمرة هذه المسألة هو إثبات الوجوب الغيري للمقدمة - لا يصلح أن يكون نفسه ثمرة لهذه المسألة الأصولية^(٣).

ومن هنا أخذ بعض الأصوليين - المتأخرين - يفتش عن ثمرة عملية لهذا البحث

(١) انظر: كفاية الأصول: ٨٩.

(٢) أي استحقاق العقاب على المخالفة.

(٣) انظر: المباحث الأصولية ٤: ٢٨٤، دروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة) ٢: ٢٢٦.

غير ثمرة إثبات الوجوب الغيري، وقد ذكرت في هذا الجانب عدة ثمرات أعرض عنها المصنف رحمته؛ لكونها لا تغني ولا تسمن من جوع، وسنقتصر هنا على ذكر ثمرتين منها فقط ليتبين لنا كيف أنها لا تغني ولا تسمن من جوع على حد قول الشيخ المصنف رحمته.
الثمرة الأولى: أن المكلف لو نذر بأن يأتي بواجب شرعي له مقدمات، فإنه إذا قلنا بوجوب المقدمة يكون الإتيان بها مبرئاً من النذر ومسقطاً له؛ لأن الإتيان بالمقدمة حينئذ إتيان بالواجب الشرعي. وأما إذا قلنا بأن المقدمة غير واجبة شرعاً يكون الإتيان بها ليس مبرئاً من النذر ولا مسقطاً له؛ لأن الإتيان بالمقدمة حينئذ ليس إتياناً بالواجب الشرعي.

ولكن يرد على هذه الثمرة:

أولاً: أن النذر يتبع القصد، فإن قصد بالواجب ما يشمل المقدمة يسقط النذر بالمقدمة حتى لو لم تكن واجباً شرعاً، وإن قصد ما لا يشمل المقدمة لم يسقط النذر بالمقدمة حتى لو كانت واجباً شرعاً.

ثانياً: أن هذا ليس ثمرة مسألة أصولية؛ إذ ثمرة المسألة الأصولية إنما هي استنباط الحكم الشرعي، وسقوط النذر أو عدم سقوطه ليس حكماً شرعياً^(١).

الثمرة الثانية: أنه إذا قلنا بحرمة أخذ الأجرة على الواجبات فعليه إن قلنا بوجوب المقدمة حرم أخذ الأجرة عليها، وإن قلنا بعدم وجوبها لم يحرم أخذ الأجرة عليها.

ويرد على هذه الثمرة:

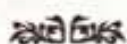
أولاً: أنه ليس مطلق الواجب ممّا لا يجوز أخذ الأجرة عليه.

ثانياً: لو حرمت الأجرة على الواجبات حرمت على مقدماتها، فلا فرق بين

(١) انظر بيان هذه الثمرة والرد عليها في: مطارح الأنظار ١: ٣٩١، وفوائد الأصول ١: ٢، ٢٩٨، ومحاضرات في

كون المقدمة واجبة أو غير واجبة^(١).

ولكن على الرغم من عدم وجود ثمرة عملية للبحث في مسألة مقدمة الواجب إلا أنه توجد ثمة فوائد علمية ترتبط بكثير من المسائل ذات الشأن العملي في الفقه، كالبحث عن الشرط المتأخر والمقدمات المفوتة وعبادية بعض المقدمات كالطهارات الثلاث، ونحو ذلك من المسائل التي سيأتي التعرض إليها - إن شاء الله تعالى - في الأمور التسعة القادمة.



(١) المصدر السابق.

الواجب النفسي والغيري

قوله ﷺ: تقدّم في الجزء الأول معنى الواجب النفسي والغيري، ويجب توضيحهما الآن... إلخ.

أقول: مهّد المصنّف ﷺ قبل البحث عن أصل مسألة مقدّمة الواجب والأقوال فيها والمختار في المسألة، بالحديث عن أمور تسعة، اعتاد الأصوليون الحديث عنها قبل البت بالمسألة.

وأوّل هذه الأمور المتحدّث عنها هو مبحث: الواجب النفسي والغيري.

وجه ارتباط المبحث المذكور بمقدّمة الواجب،

وقد تسأل عن جهة ارتباط البحث في الواجب النفسي والغيري بمسألة مقدّمة الواجب؟ وعن ذلك نقول:

إنّا قد ذكرنا سابقاً - عند تحرير محلّ النزاع - أنّ المراد من الوجوب المبحوث عنه في المسألة هو الوجوب الشرعي الغيري لا الوجوب النفسي، وهذا بالنظر إلى دعوى الملازمة بين إرادة الشيء وإرادة مقدّماته، وأمّا الوجوب الشرعي النفسي فهو ممّا لم يتوهمه أحد في المقام - على حدّ قول المحقّق العراقي ﷺ^(١)

—؛ لذا كان من المناسب توضيح المراد من الواجبين عند البحث في المسألة.

تعريف الواجبين النفسي والغيري،

عرّف المصنّف رحمته الواجب النفسي بأنه: ما وجب لنفسه، لا لواجب آخر.

والواجب الغيري: ما وجب لواجب آخر.

ومثال الأول: الصلاة والصيام والحج وغيرها من الواجبات النفسية.

ومثال الثاني: الوضوء والغسل والتميم ونحوها، فإنّها واجبة لا من أجل نفسها

بل من أجل واجب آخر.

وهذان التعريفان — للواجب النفسي والغيري — هما المنسوبان إلى المشهور^(١)،

وقد نوقشا بعدم الجامعية والمانعية^(٢)؛ إذ مقتضاهما خروج كثير من الواجبات

النفسية عن هذا التعريف ودخولها في الواجب الغيري كالصلاة والصيام والحج وما

شاكلها؛ فإنّ هذه الواجبات جميعاً واجبة من أجل مصالح مترتبة عليها، فيكون

وجوبها من أجل تلك المصالح لا من أجل نفسها، فإذن تكون مشمولة لتعريف

الواجب الغيري دون النفسي.

ويكون نتيجة هذا التعريف — للواجب النفسي والغيري — أيضاً انحصار

الواجب النفسي بمعرفة الله عزّ وجلّ فإنّها واجبة لنفسها لا من أجل الغير، وأمّا ما

عداها جميعاً من الواجبات الغيرية سواء كانت من الواجبات العملية كالصلاة

والصيام ونحوهما أم العقائدية كمعرفة النبوة والإمامة وغيرهما، فإنّها جميعاً من

أجل معرفة البارئ عزّ وجلّ لا بالذات.

وبذلك يكون التعريف المذكور للواجب النفسي ليس جامعاً؛ لعدم شموله

(١) انظر: أجود التقريرات ١: ١٦٦.

(٢) والمناقش هو الشيخ الأعظم رحمته في التقريرات.

لمعظم الواجبات النفسية، ويكون تعريف الواجب الغيري ليس مانعاً؛ لشموله الأغيار وهي الواجبات النفسية^(١).

ولكن يمكن أن يجاب عن هذه المناقشة ويقال: بأن المصالح والغايات المترتبة على الواجبات ليست قابلة لتعلق التكليف بها، فإن تعلق التكليف بشيء يرتكز على أمرين:

الأول: أن يكون مقدوراً للمكلف.

الثاني: أن يكون أمراً عرفياً وقابلاً لأن يقع في حيز التكليف بحسب أنظار العرف، وتلك المصالح والأغراض وإن كانت مقدورة للمكلف، للقدرة على أسبابها^(٢)، إلا أنها ليست ممّا يفهمه العرف العام؛ لأنها من الأمور المجهولة عندهم وخارجة عن أذهان عامة الناس، فلا يحسن توجيه التكليف إليها، ضرورة أن العرف لا يرى حسناً في توجيه التكليف بالانتهاء عن الفحشاء أو بإعداد النفس للانتهاء عن كل أمر فاحش.

والنتيجة: أنه لا مناص من الالتزام بتعلق الوجوب النفسي بنفس الأفعال دون الغايات المترتبة عليها؛ فإذا صدق عليها أنها واجبة لأجل واجب آخر، وعليه فلا إشكال من هذه الناحية^(٣).

قوله رحمته: «فإن قولنا: ما وجب لنفسه، قد يتوهم منه... وذلك بمقتضى

المقابلة».

أقول: هذا التوهم ليس في محله، فإن معنى تعريف الواجب الغيري (الشيء الذي وجب لأجل واجب آخر) يدل على أن علة وجوب هذا الشيء هي التوصل

(١) انظر: مطارح الأنظار - تقارير الشيخ الأعظم للظهراني - ١: ٣٣٠ طبعة مجمع الفكر الإسلامي.

(٢) كالصلاة، فإنها سبب لتحقيق المصلحة الملزمة لها، وهي مقدور عليها.

(٣) انظر: محاضرات في أصول الفقه - تقارير بحث السيد الخوئي للفياض - ٢: ٢٩٤.

إلى واجب آخر.

ومقتضى المقابلة مع هذا التعريف أن يكون النفسي هو (الشيء الذي وجب لا لأجل التوصل إلى واجب آخر بل لأجل نفس الشيء)، فأين التوهم الذي يشير إليه المصنف رحمته؟!

قوله رحمته: «... يستفاد منه وجوب الغير علة لوجوبه».

أقول: هذا هو أحد الأقوال في منشأ الوجوب الشرعي للمقدمة.

وهو المشهور بين الأصوليين، وحاصله: أن وجوب المقدمة معلول لوجوب ذبيها ومرتشح منه.

بمعنى: أن الوجوب النفسي المتعلق بالحج – مثلاً – يؤكد الوجوب الغيري المتعلق بالسفر.

وستأتي مناقشة هذا القول في الأمر الثاني الآتي.

وهناك قول آخر يقول: إن وجوب المقدمة ينشأ من ملاك الواجب النفسي لا من وجوبه نفسه.

بمعنى: أن الشارع حينما يشرع وجوب الحج – مثلاً – لا بد من وجود ملاك ومصلحة تقتضي الوجوب، وهذا الملاك سبب لنشوء وجوبين، أحدهما: الوجوب النفسي للحج، وثانيهما: الوجوب الغيري للسفر^(١).

وهذا القول هو المعمول عليه في المقام، وسيأتي مزيد بيان لهذه الأقوال، في المبحث التالي: معنى التبعية في الوجوب الغيري.

والله اعلم

الأمر الثاني،

معنى التبعية في الوجوب الغيري

قوله رحمه الله: قد شاع في تعبيراتهم كثيراً قولهم: إنَّ الواجب الغيري تابع...

الخ.

أقول: المشهور بين الأصوليين ثبوت الوجوب الشرعي للمقدمة، أي أنَّ مقدِّمة الواجب واجبة شرعاً، غير أنَّ وجوبها وجوب تبعي، وهذا المعنى، أي تبعية وجوب المقدمة، قد شاع كثيراً في تعبيرات الأصوليين.

قال الشيخ الأصفهاني رحمه الله: «حيث إنَّ الغرض الأصيل يدعو إلى إرادة المقدمة أولاً بالذات، وإلى إرادة المقدمة ثانياً وبالتبع بطلق على جعل وجوب المقدمة أنه جعل بالتبع»^(١).

والسؤال الآن: ما هو المقصود من التبعية في المقام؟

إنَّ الاحتمالات المتصورة للمقصود من التبعية في المقام هي أربعة^(٢):

الأول: أن لا يكون هناك إلَّا جعل واحد حقيقي وهو الوجوب النفسي ينسب إلى ذي المقدمة أولاً وبالذات، وإلى المقدمة ثانياً وبالعرض. وهذا المعنى نظير

(١) نهاية الدراية ١: ٤١٥.

(٢) وهذا التحديد ليس على نحو الحصر، وإنما هو ما يمكن أن يتصور بما له وجه في المقام، وإلا فهناك احتمالات آخر لم يتعرض إليها المصنّف رحمه الله لعدم وجاهتها البتة.

حرمة ترك الواجب ووجوب ترك الحرام؛ فإنه ليس هناك إلّا جعل الوجوب والحرمة، ولازم هذا الوجوب المتعلق بالفعل هو عدم الرضا بالترك، فعدم الرضا بالترك ليس هو المَجْعُولُ أولاً وبالذات، بل المَجْعُولُ أولاً وبالذات هو الوجوب ولكن لازمه هو عدم الرضا بالترك.

ونظير هذا المعنى ما يقال بالنسبة للفظ والمعنى، فإنه حينما يقال: المعنى موجود باللفظ، يكون المقصود منه أن هناك وجوداً حقيقياً ينسب إلى اللفظ أولاً وبالذات، وإلى المعنى ثانياً وبالعرض.

ولكن هذا الوجه من التبعية لا ينبغي أن يكون هو المقصود في المقام، وذلك لأمرين:

الأول: أن الوجوب الغيري إنما هو وجوب حقيقي آخر يثبت للمقدمة غير وجوب ذبيها النفسي بأن يكون لكل من المقدمة وذبيها وجوب قائم به حقيقة.

الثاني: أن هذا الوجوب هو عين اللابدية العقلية، وقد عرفت _ في أول البحث _ أنه ليس محلاً للخلاف؛ إذ هو ثابت للمقدمة سواء قلنا بالوجوب الشرعي أو لم نقل.

قال المحقق النائيني رحمته الله: «ليس الوجوب المبحوث عنه في المقام بمعنى اللابدية العقلية، فإن ذلك ممّا لا سبيل إلى إنكاره؛ إذ هو معنى المقدمية كما هو واضح، وليس المراد من الوجوب أيضاً الوجوب التبعية العرضي نظير وجوب استدبار الجدي عند وجوب استقبال القبلة، حيث أن الاستدبار لم يكن واجباً، وإنما ينتسب الوجوب إليه بالعرض والمجاز لمكان الملازمة، نظير اسناد الحركة إلى الجالس في السفينة، فإن هذا المعنى من الوجوب أيضاً ممّا لا ينبغي إنكاره، بل هو يرجع إلى المعنى الأول من

اللابدية^(١). انتهى

الاحتمال الثاني: ترتب أحد الأمرين على الآخر

والمراد بهذا الاحتمال: أن يكون ترتب الوجوب الغيري على الوجوب النفسي نظير ترتب الوجودين المستقلين على الآخر، بأن يفرض البعث الموجه للمقدمة بعثاً مستقلاً ذا ملاك مستقل ولكنه بعد البعث نحو ذي المقدمة مرتب عليه في الوجود.

فيكون هذا المعنى من قبيل الأمر بالحج المرتب وجوداً على حصول الاستطاعة، ومن قبيل الأمر بالصلاة بعد حصول البلوغ أو دخول الوقت. ولكن هذا الوجه من التبعية أيضاً لا ينبغي أن يكون هو المقصود هنا، وذلك: لأن الكلام - في المقام - إنما هو في وجوب المقدمة بما هي مقدمة لا وجوب المقدمة بما هي هي، والاحتمال المذكور يفرض وجوباً للمقدمة له ملاك مستقل عن ذي المقدمة، بحيث يكون الوجوب باقياً حتى في فرض عدم المقدمة، وهذا ينافي حقيقة المقدمة المبحوث عنها في المقام، والتي مفادها البحث عن وجوب المقدمة بما هي مقدمة.

فحقيقة المقدمة، كما أشار إليه الشيخ المصنف رحمته الله بقوله: «لا تكون إلّا موصلة إلى ذي المقدمة في وجودها وفي وجوبها معاً».

والمراد بأنها موصلة في وجودها أنّ المقدمة بنفسها توصل إلى ذي المقدمة حتى لا يمكن حصول ذي المقدمة إلّا بحصول المقدمة.

والمراد بكونها موصلة في وجوبها أنّ الوجوب انصبّ على المقدمة بما هي

(١) فوائد الأصول ١، ٢: ٢٦٢.

موصلة إلى ذي المقدمة لا بما هي هي، أي حتى ولو لم تكن موصلة.. فلاحظ ذلك.

الاحتمال الثالث، تبعية المعلول للعلّة

والمراد من هذا المعنى للتبعية أنّ الوجوب النفسي المتعلق بالحجّ - مثلاً - يؤكد الوجوب الغيري المتعلق بالسفر، فوجوب السفر حيث أنّه متوكّد ومعلول لوجوب الحجّ يسمّى بالتبعي، وهذا المعنى نظير انبعاث الأثر عن مؤثره التكويني كانبعاث الحرارة من النار.

وهذا المعنى في المراد من التبعية للواجب الغيري هو مسلك المشهور في المقام^(١). وهو يفهم من تعبيرات الأصوليين في عدّة بيانات، منها قولهم: إنّ وجوب المقدمة تابع لوجوب ذبيها إطلاقاً واشتراطاً^(٢).

وهذا المعنى لا يتحقّق إلّا إذا كان وجوب المقدمة معلولاً لوجوب ذبيها؛ بحيث لا يتحقّق إلّا حيث تحقّقت علّته، وإذا تحقّقت العلّة لا بدّ من تحقّقه بصورة لا يتخلّف عنها، فمقدمة الواجب المطلق تكون مطلقة ومقدمة الواجب المشروط تكون مشروطة مثله.

وهذا المعنى كان الأصوليون قد ذكروه في معرض ردّهم على الشيخ صاحب المعالم^(٣)، الذي أفاد تخصيص محلّ النزاع بمقدّمات الواجب المطلق^(٤). فردّ عليه الأصوليون: بأنّه لا وجه للتفكيك بين وجوب المقدمة ووجوب ذبيها، فهذا التفكيك ينافي ما افترض من الملازمة في المقام، فإنّ المقدمة - التي يبحث عن وجوبها في

(١) انظر: محاضرات في أصول الفقه ٢: ٢٩٤.

(٢) كما في: كفاية الأصول: ١١٣.

(٣) انظر: معالم الدين: ٦٢.

المسألة _ لا يفرق فيها بين أن تكون مقدّمة لواجب مشروط أو مطلق بعد البناء على هذه الملازمة، فإن وجوب المقدّمة في الإطلاق والاشتراط تابع لوجوب ذيلها تبعية المعلول لعلته^(١).

ولكن الوجه المذكور _ للتبعية _ لا ينبغي أن يكون هو المقصود من تبعية الوجوب الغيري، وإن اشتهر على الألسنة، وذلك: لأنّ الوجوب النفسي لو كان علّة للوجوب الغيري فلا يصحّ فرضه إلّا علّة فاعلية تكوينية دون غيرها من العلل؛ فإنّه لا معنى لفرضه علّة صورية أو مادية أو غائية.

توضيح ذلك: إنّ المعلول تارة يكون جوهرأً وأخرى عرضاً، فإن كان جوهرأً كان له أربع علل: مادية وصورية وفاعلية وغائية، وذلك كما في الخشب والهيئة والنجار والجلوس التي هي علل السرير.

وإن كان المعلول عرضاً _ كما في الوجوب الغيري الذي هو فعل من الأفعال _ كان له علتان: فاعلية وغائية؛ إذ ليس له مادة ولا صورة.

ومن الواضح أنّ العلّة الفاعلية هي الصورة الذهنية الموجودة عند الفاعل. ومن الواضح أيضاً أنّ الوجوب النفسي المتعلّق بذئ المقدّمة ليس صورة ذهنية بل فعل من الأفعال.

وعليه؛ فالوجوب النفسي لذئ المقدّمة لا يمكن أن يكون علّة غائية لأنّه ليس صورة ذهنية.

وكذا لا يحتمل كونه علّة مادية ولا صورية؛ لأنّ الوجوب الغيري _ كما تقدّم _ ليس له هاتان علتان، وبالتالي لا يصحّ فرض الوجوب النفسي _ فيما لو كان هو

(١) انظر: بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ٢: ٧٨.

العلّة للوجوب الغيري _ إلّا علّة فاعلية تكوينية.

وهذا الاحتمال _ أي كون الوجوب النفسي علّة فاعلية للوجوب الغيري _ مدفوع أيضاً؛ لوضوح أنّ العلّة الفاعلية هو المولى المشرّع للوجوب؛ لأنّ الأمر إنّما هو فعل الأمر وليس شيئاً آخر.

فإن قلت: إنّ شوق الأمر للمقدّمة يكون منبعثاً من الشوق إلى ذي المقدّمة؛ لأنّ الإنسان إذا اشتاق إلى فعل شيء اشتاق بالتبع إلى مقدّماته وما يتوقف عليه.

قلت: هذا صحيح، ولكنّ الشوق إلى فعل شيء من الغير ليس هو الوجوب، وإنّما يكون هذا الشوق هو الدافع للأمر للأمر بالشيء إذا لم يمنع من الأمر به مانع، فالشوق إلى ذي المقدّمة ليس هو العلّة التامة، بل العلّة التامة هي إرادة الأمر لإصدار أمره ما لم يمنع منه مانع كأن تراحمه إرادة أخرى تمنع صدوره.

وفي هذا الجانب قال السيد الخوئي رحمته الله ما نصّه: «... إنّ ما هو المشهور من أنّ وجوب المقدّمة معلول لوجوب ذبيها و مترشح منه خاطئ جداً ولا واقع موضوعي له أصلاً، بداهة أنّ وجوبها _ على القول به _ كوجوب ذبيها فعل اختياري للمولى وصادر عنه بالإرادة والاختيار، فلا معنى لكونه معلولاً و مترشحاً منه، فإنّه واجب غيري، فإنّ المولى الملتفت إذا توجه إلى شيء ورأى فيه مصلحة ملزمة فبطبيعة الحال اشتاق إليه، فعندئذ لو كانت له مقدّمة بحيث لا يمكن الإتيان به في ظرفه بدون الإتيان بها فلا محالة اشتاق إليها بتبع اشتياقه إلى ذبيها، فهذا الشوق الناشئ من وجود الملاك الملزم الكامن في ذبيها هو المنشأ لوجوبها الغيري»^(١). انتهى

(١) محاضرات في أصول الفقه ٢: ٣٩٤.

الاحتمال الرابع: التبعية بالإرادة

بمعنى: أن تكون المصلحة وملاك ذي المقدمة هي علّة إرادة المقدمة، وتوضيح ذلك:

إنّ العلّة الغائية لوجوب المقدمة هي التوصل إلى ذي المقدمة، فالمولى عندما يوجب الوضوء _ مثلاً _ تكون غايته التوصل إلى ذي المقدمة، فيكون وجوبها (المقدمة: وهو الوضوء) وصلة وطريقاً إلى تحصيل ذيلها (الصلاة)، ولولا أنّ ذاهها (الصلاة) كان مراداً للمولى لما أوجب المقدمة (الوضوء).

وهذا المعنى من التبعية هو الذي استوجهه المصنّف رحمه الله وجماعة من الأصوليين^(١)، وذكروا أنّه هو الذي يشير إليه تعريف الواجب الغيري عند الأصوليين عند قولهم، بأنّه: «ما وجب لواجب آخر»، أي لغاية واجب آخر، لغرض تحصيله والتوصل إليه، فيكون الغرض من وجوب المقدمة _ على تقدير القول به _ هو تحصيل هذا الواجب.

قوله رحمه الله: «ويلزمها أن يكون الوجوب الغيري...».

أقول: ووجه هذه الملازمة أنّه بناءً على هذا المعنى _ الرابع _ من التبعية يستفاد أن لا تتحقّق العلّة الغائية للوجوب المقدّمي عند عدم وجوب الواجب النفسي؛ إذ لا يكون التوصل إليه غاية، وعند وجوب الواجب النفسي يكون التوصل إليه غاية مطلوبة وبالتالي تتحقّق هذه العلّة الغائية للوجوب المقدّمي، فيتحقّق نفس الوجوب المقدّمي لتحقّق علته.

فينتج بالتالي أنّه كلّما تحقّق الوجوب النفسي تحقّقت علّة الوجوب المقدّمي، وكلّما لم يتحقّق الوجوب النفسي لم يتحقّق الوجوب المقدّمي، وهذا هو معنى تبعية الوجوب المقدّمي للنفسي إطلاقاً واشتراطاً.

(١) انظر: نهاية الدراية ١: ٣٥٩، محاضرات في أصول الفقه ٢: ٣٩٤.

قوله رحمته: «فالوجوب الغيري وجوب حقيقي ولكنه...».

أقول: اتضح ممّا تقدّم أنّ المراد من التبعية ليس كون الأمر المقدّمي بعثاً بالعرض بحيث يكون هناك وجوب واحد ينسب إلى الفعل أولاً وبالذات وإلى مقدّمته ثانياً وبالعرض كما في الاحتمال الأوّل، ولا أنّه مجرد ترتّب أحد الأمرين على الآخر، بحيث يبعث ببعث مستقلّ لنفس المقدّمة ولغرض فيها بعد البعث نحو ذبيها كما في الاحتمال الثاني، ولا أنّ البعث نحو المقدّمة من آثار البعث نحو ذبيها على وجه يكون معلولاً له كما في الاحتمال الثالث، بل المراد أنّ المقدّمة بما هي مقدّمة لا يقصد فاعلها إلّا التوصل إلى ذبيها، وكذلك وجوبها، إنّما هو للتوصل إلى تحصيل ذبيها، كآلة الموصلة التي لا تقصد بالأصالة والاستقلال، فيكون الوجوب الغيري _ على هذا المعنى _ وجوباً حقيقياً كسائر الأحكام الشرعية، غاية أنّه وجوب تبعي توصلي كما تقدّم بيانه^(١).



(١) انظر: نهاية الدراية في شرح الكفاية ١: ٣٧٧.

الأمر الثالث:

خصائص الوجوب الغيري

قوله ﷺ: بعدما اتضح معنى التبعية في الوجوب الغيري تتضح لنا

خصائصه التي يمتاز بها... إلخ.

أقول: على تقدير ثبوت الوجوب الغيري للمقدمة، يقع التساؤل عن خصائص الوجوب المذكور التي يمتاز بها عن الوجوب النفسي الثابت لذي المقدمة.. وقد ذكرت في المقام أربع خصائص:

الأولى: الوجوب الغيري لا يصلح أن يكون محرّكاً مستقلاً عن الوجوب النفسي نحو الإتيان بمتعلقه.

قد تقدّم _ في الأمر السابق _ أنّ الواجب الغيري لا بعث استقلالي له؛ إذ البعث إليه لم يكن بملاك مستقل بل كان بملاك ذي المقدمة، وإنّما أمر به بغاية التوصل إلى ذي المقدمة، فالمولى لا يريد الواجب المقدّم بما هو هو وإنّما يريد توصلاً إلى المراد الحقيقي وهو ذي المقدمة، فإطاعته _ أي إطاعة الواجب الغيري _ كوجوبه، فإنّ إرادة المولى لم تتعلّق بالمقدمة إلّا تبعاً لإرادة ذي المقدمة؛ فلذلك لا يكون الإتيان بها _ المقدمة _ مصداقاً لطاعة المولى.

وعليه؛ فلا يكون تحرّك المكلف نحو الإتيان بالمقدمة بصورة مستقلة عن تحرّكه نحو الإتيان بذاتها، ولا يكون بروحية الطاعة والانقياد للمولى.

الثانية: امتثال الوجوب الغيري لا يوجب استحقاق المثوبة في مقابل امتثال النفسي.

إن امتثال الوجوب الغيري في مقابل امتثال الوجوب النفسي لا يوجب استحقاق المثوبة؛ لوضوح أن الوجوب الغيري لا يصلح أن يكون داعياً ومقرباً بنفسه بقطع النظر عن امتثال الوجوب النفسي ومقربيته، وعلى هذا الأساس فإن كان تحرك المكلف نحو الإتيان بالواجب الغيري تبعاً لتحركه نحو الإتيان بالواجب النفسي وبداعي الإتيان به كان ذلك شروعاً في امتثال الواجب النفسي باعتبار أنه تحرك بروحية الطاعة والانقياد للمولى وإلا لم يكن شروعاً في امتثاله.

وهكذا يقال في مخالفة الوجوب الغيري من حيث استحقاق العقوبة، فالتارك للسفر - مثلاً - لا يستحق العقاب على تركه امتثال الوجوب الغيري المتعلق بالسفر، وإنما يستحقه على عدم امتثال الوجوب النفسي المتعلق بالحج، فإن السفر ليس له ملاك خاص به يلزم استحقاق العقاب على تفويته، وإنما الملاك ثابت في الحج فقط، وبترك السفر يلزم تفويت ملاك الحج وبالتالي يلزم استحقاق العقاب من الناحية المذكورة، هذا مضافاً إلى قضاء الوجدان بهذه الخصوصية، فإنه قاض بأن التارك للحج بما له من مقدمات لا يستحق عقوبات متعددة بعدد المقدمات المتروكة بل عقوبة واحدة على ترك الحج.

هذا، ولكن للسيد الخوئي رحمته الله كلام في المقام حاصله^(١): أن المكلف إذا أتى بالواجب الغيري بقصد الامتثال والتوصل استحق الثواب، وذلك بتقريب: أن ملاك الاستحقاق هو كون العبد بصدد الإطاعة والانقياد والعمل بوظيفة

(١) وهو ما أشار إليه الشيخ المصنف رحمته الله في هامش الكتاب، ولكن تنبغي الإشارة هنا بأن هذا القول الذي ذهب إليه السيد الخوئي في المقام، كان قد سبقه إليه المحقق العراقي رحمته الله، فانظر: نهاية الأفكار ١، ٢: ٣٢٥.

العبودية والرقية لكي يكون أهلاً لذلك، ومن المعلوم أنه يأتيانه المقدمة بداعي التوصل والامتثال قد أصبح أهلاً له، بل الأمر كذلك ولو لم نقل بوجوب المقدمة؛ ضرورة أن الإتيان بها بهذا الداعي مصداق لإظهار العبودية والإخلاص والانقياد والطاعة.

نعم، لو أتى بها بدون قصد التوصل والامتثال فقد فاته الثواب. والخلاصة أن ملاك ترتب الثواب على امتثال الواجب الغيري هو أنه بنفسه مصداق للانقياد والإطاعة وإظهار لمقام العبودية مع قطع النظر عن إتيانه بالواجب النفسي، وهذا لو جاء بالمقدمة بقصد التوصل ثم لم يتمكن من الإتيان بذاتها لمانع من الموانع استحق الثواب عليها بلا إشكال^(١).

هذا، ولكن ما أفاده رحمته غير تام؛ وذلك لأن الوجوب الغيري لا تتوفر فيه خصائص الوجوب المولوي، وذلك ببيان:

١- أن ملاك الوجوب الغيري يكون قائماً بغير متعلقه، بينما ملاك الوجوب النفسي المولوي يكون قائماً بمتعلقه.

٢- إرادة الوجوب الغيري تكون بالتبع بينما إرادة الوجوب النفسي بالأصالة.

٣- اعتبار الوجوب الغيري يكون بالغير بينما يكون اعتبار الوجوب النفسي بالذات.

فهذه الخصائص للوجوب النفسي المولوي هي التي يترتب عليها استحقاق الثواب والعقاب، فإنه إذا ترك المكلف الصلاة مثلاً استحق العقوبة على تركها لا بما هو هو بل باعتبار أن فيه تفويتاً للخصائص المذكورة.. ومن هنا لا يستحق العقاب على ترك الواجب الغيري باعتبار عدم توفر هذه الخصائص، وهكذا الحال فيما يتعلق بالامتثال والثواب.

(١) انظر: محاضرات في أصول الفقه ٢: ٣٩٧.

وقد تقدم - في الخاصية الأولى - أنَّ الوجوب الغيري لا يصلح أن يقصد الامتثال به ولا التقرب بقطع النظر عن الوجوب النفسي؛ باعتبار أنَّ متعلَّقه لا يكون محبوباً بنفسه حتَّى يصلح أن يكون مصداقاً للإطاعة والانقياد^(١).

فإن قلت: لقد ورد في الشريعة ما يدلُّ على استحقاق الثواب على المقدمات، كما في ثبوت الثواب لبعض المشاق في الجهاد كالظمأ والنصب والمخمصة وغيرها، كما في قوله تعالى: (مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ وَلَا يَرْغَبُوا بِأَنفُسِهِمْ عَنْ نَفْسِهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَطَؤُونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نِيلاً إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ إِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ)^(٢).

وأيضاً روى الحر العاملي رحمته الله في الوسائل في باب استحباب اختيار المشي في الحجَّ على الركوب والحفا على الانتعال إلَّا ما استثنى، جملة من الأحاديث في هذا المعنى، منها قول الإمام الصادق عليه السلام: «ما عبَّد الله بشيء أشدَّ من المشي ولا أفضل»^(٣).

ومنها قول الإمام الباقر عليه السلام: «قال ابن عباس: ما ندمت على شيء صنعت ندمي على أن لم أحج ماشياً؛ لأنِّي سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: من حجَّ بيت الله ماشياً كتب الله له سبعة آلاف حسنة من حسنات الحرم، قيل: يا رسول الله، وما حسنات الحرم؟ قال: حسنة ألف ألف حسنة، وقال فضل

(١) وللتوسعة انظر: المباحث الأصولية - للشيخ الفياض - ٤: ٢٢٣ و ٢٢٦.

(٢) التوبة: ١٢٠.

(٣) وسائل الشيعة ١١: ٧٨، الباب ٣٢ من أبواب وجوب الحج، الحديث ١ و ٧.

المشاة في الحج كفضل القمر ليلة البدر على سائر النجوم، وكان علي بن الحسين عليه السلام يمشي إلى الحج ودابته تقاد وراءه^(١).

قلنا: إن هذه النصوص الشرعية تحمل على توزيع ثواب نفس العمل على مقدماته، بمعنى: أنه إذا أصابهم في الجهاد في سبيل الله تلك المشاق يكون ثوابهم على الجهاد أكثر مما لو جاهدوا بدون أصابتها إيّاهم، بحيث لو وزع ذلك الثواب على تلك المشاق لكان لكل واحدة عمل صالح.

ونسبة الثواب إلى هذه المقدمات إنما هي نسبة مجازية وليست حقيقية؛ وذلك لأنها هي السبب في زيادة المشقة، فتكون سبباً في زيادة الثواب للعمل، ومن هنا ناسب نسبة الثواب إليها، لا أن الثواب يكون على نفس تلك المقدمات^(٢).

وأما اشكال استحقاق الثواب على فعل بعض المقدمات كالطهارات الثلاث، فسيأتي الحديث عنه مفصلاً في الأمر التاسع القادم إن شاء الله تعالى.

الثالثة: الوجوب الغيري توصلي وليس عبادياً

أن الوجوب الغيري لا يكون إلّا توصلياً، أي لا يكون في حقيقته عبادياً، فالمكلف إذا سافر إلى مكة المكرمة مثلاً لا يقصد الإتيان بالحج بل يقصد التجارة أو التنزه بيد أنه بعد وصوله إليها قصد الإتيان بالحج فلا يلزمه الرجوع إلى بلده والسفر منه إلى مكة من جديد؛ لأن الغرض من وجوب السفر هو الوصول إلى مكة والمفروض حصوله فلا وجه للتكرار.

والوجه في ذلك لما تكرر ذكره من أن وجوب المقدّمة لم يتعلّق بالمقدّمة إلّا لأنها موصلة فليس لها أيّ ملاك مستقل.

(١) المصدر السابق، الحديث ٩.

(٢) انظر: بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ٢: ١٥٢.

الرابعة: الوجوب الغيري تابع لوجوب ذي المقدمة إطلاقاً واشتراطاً

قد تقدم في الوجه الرابع - من الأمر الثاني السابق - بيان معنى التبعية المقصودة في المقام، وأنها تعني أن يكون ملاك ذي المقدمة هو علة إرادة المقدمة، بمعنى: أن العلة الغائية لوجوب المقدمة هي التوصل إلى ذي المقدمة، فالمولى عندما يوجب الوضوء - مثلاً - تكون غايته التوصل إلى ذي المقدمة (الصلاة)، فيكون وجوبها (أي: المقدمة) وصلة وطريقاً إلى تحصيل ذبها (الصلاة)، ولولا أن ذاها (الصلاة) كان مراداً للمولى لما أوجب المقدمة (الوضوء).

وقلنا إن هذا يلزم منه أن لا تتحقق العلة الغائية للوجوب المقدمي عند عدم وجوب الواجب النفسي؛ إذ لا يكون التوصل إليه غاية، وعند وجوب الواجب النفسي يكون التوصل إليه غاية مطلوبة، وبالتالي تتحقق هذه العلة الغائية للوجوب المقدمي فيتحقق نفس الوجوب المقدمي لتحقيق علة.

وهذا معناه: أنه كلما تحقق الوجوب النفسي تحققت علة الوجوب المقدمي، وكلما لم يتحقق الوجوب النفسي لم يتحقق الوجوب المقدمي.

وهذا هو معنى تبعية الوجوب المقدمي للنفسي إطلاقاً واشتراطاً؛ إذ يكون كل ما هو شرط في وجوب ذي المقدمة شرطاً في وجوب المقدمة، وما ليس بشرط لا يكون شرطاً لوجوبها.

قوله عليه السلام: «وعلى هذا قيل يستحيل تحقق وجوب فعلي...».

أقول: قد تقدم أنه كلما تحقق الوجوب النفسي تحققت علة الوجوب المقدمي، وكلما لم يتحقق الوجوب النفسي لم يتحقق الوجوب المقدمي، وهذا معناه أن إرادة ذي المقدمة فعلاً يلزمه إرادة المقدمة فعلاً، وأما قبل تحقق الشرط - فيما إذا كان الواجب النفسي مشروطاً - فهناك شوق لم يبلغ حد الإرادة متعلق بذى المقدمة ويكون هذا الشوق إرادة بالفعل عند تحقق الشرط.

وهذا معناه استحالة تحقق وجوب فعلي للمقدمة قبل تحقق وجوب ذبيها،
لاستحالة حصول التابع قبل حصول متبوعه.

قوله رحمته: «ومن هنا استشكلوا في وجوب المقدمة قبل زمان...».

أقول: هذا هو الإشكال المعروف بإشكال المقدمات المفوتة، وحاصله باختصار: أنه في مثل غسل الجنابة قبل الفجر في شهر رمضان، فإنه متى ما ترك فات الصوم، وهكذا السفر إلى الحج فإنه واجب قبل وقت الحج - الذي هو اليوم التاسع من ذي الحجة - ومن ترك السفر قبل وقت الحج فلا يمكنه الإتيان بالحج. ففي مثل هذه المقدمات هناك مشكلة مفادها: كيف يجب الغسل قبل الفجر مع أنه لا وجوب للصوم ذلك الحين حتى يجب الغسل، فإن وجوب الغسل وجوب غيري مترشح من الوجوب النفسي وليس وجوباً نفسياً؟!

وقد طرح الأصوليون - لحل هذه المشكلة - عدة أفكار، منها: فكرة الواجب المعلق - التي تقدم الحديث عنها في الجزء الأول من هذا الشرح - التي طرحها الشيخ صاحب الفصول رحمته، وسيأتي - بإذنه تعالى - التعرض إلى بقية الحلول في الأمر الثامن القادم، فلنؤجل الحديث عن ذلك إلى المورد المذكور.

مقدمة الوجوب

قوله ﷺ: قَسَمُوا المَقْدَمَةَ إلى قسمين مشهورين: ١. مقدمة الوجوب وتسمى «المقدمة الوجوبية»... إلخ.

أقول: يوجد في هذا المطلب نقطتان:

الأولى: تقسيم المقدمة عند الأصوليين مع ذكر ضابط التقسيم.

الثانية: بيان ما هو داخل في محل النزاع وما هو خارج عنه.

أما النقطة الأولى فقد قَسَمَ الأصوليون كُلَّ ما يطلق عليه اسم مقدمة إلى أربعة أقسام، اثنان منها مشهوران، وهما: مقدمة الوجوب، ومقدمة الوجود، واثنان ليسا كذلك، وهما: مقدمة الصحة ومقدمة العلم^(١).

أما مقدمة الصحة فهي تلك المقدمة التي يتوقف صحة الواجب عليها، كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة؛ فإنَّ صحة الصلاة متوقفة على الطهارة، وكالجزء اللازم غير الركني مثل السورة والذكر في الصلاة، فإنَّه مقدمة للصحة لا للوجود بناءً على أنَّ الأسماء موضوعة للأعم – كما بيَّن في محله –؛ إذ الوجود يتحقَّق بدونه أيضاً.

(١) انظر: كفاية الأصول: ٩٢، نهاية الأفكار ٢: ٢٧١، محاضرات في أصول الفقه ٢: ٣٠٧.

وهذا بخلافه في نصب السلم - مثلاً - بالنسبة على الصعود على السطح؛ إذ نصب السلم شرط لوجود الصعود إلى السطح؛ لأن المفروض استحالة الصعود على السطح بدون نصب السلم، فذات وجود الصعود متوقف على نصب السلم. إذن مقدمة الصحة لها ركنان:

الأول: أن لا يتوقف عليها وجود الواجب.

الثاني: أن يتوقف عليها وجود وصف الصحة في الواجب.

وأما مقدمة العلم فهي تلك المقدمة التي يتوقف عليها العلم بتحقق الواجب في الخارج لا وجوده ولا صحته ولا وجوبه، كغسل مقدار مما فوق قصاص الشعر ومما فوق المرفق ليحصل العلم بتحقق ما هو المأمور به من غسل الوجه واليد؛ فإن غسل ما فوق قصاص الشعر وما فوق المرفق لا يتوقف عليه وجود غسل الوجه ولا وجود غسل المرفق ولا صحته ولا وجوبه، وإنما يتوقف عليه العلم بتحقق ما هو المأمور به قطعاً. وأما مقدمة الوجوب ففيها مذهبان:

الأول: (وهو المذهب المشهور)^(١)؛ هي المقدمة التي يتوقف عليها وجوب الواجب؛ بحيث لولاها لا يتحقق الوجوب، فيكون للمقدمة دخل في تحقق الوجوب وشرطاً في تحققه، كالإستطاعة بالنسبة إلى وجوب الحج؛ فإن وجوب الحج يتوقف تحققه على تحقق الاستطاعة، بحيث لو لم تتحقق الاستطاعة لبقى وجوب الحج معدوماً.

ومرجع هذا القول إلى أن الشرط في الواجب إنما يرجع إلى الهيئة دون المادة^(٢).

(١) كما في: القوانين: ١٠٠، وكفاية الأصول: ٩٢، ومحاضرات في أصول الفقه ٢: ٣٢٥.

(٢) انظر ما ذكرناه من المناقشة الثانية في مبحث المعلق والمنجز من الجزء الأول من هذا الشرح.

الثاني: (وهو مذهب الشيخ الأنصاري رحمته الله)^(١)، وحاصله: أن مقدمة الوجوب لا دخالة لها في تحقق الوجوب، بل الوجوب متحقق في مرحلة سابقة، سواء تحققت المقدمة أم لا، غايته أن الوجوب تعلّق بالواجب على نحو لوحظت هذه المقدمة مفروضة الوجود وخارجة عن دائرة التكليف، فوجوب الحجّ تعلّق بالحجّ وقد كان المولى يلاحظ الاستطاعة مفروضة التحقق خارجة عن متعلّق الوجوب.

وإن شئت قلت: إنّ وجوب الحجّ مطلق وثابت حتّى قبل حصول الاستطاعة، وتكون الاستطاعة خارجة عن متعلّق الوجوب، فعلى هذا المذهب يكون المقيد (بالاستطاعة) هو الواجب - أي: الحجّ - لا الوجوب.

ومرجع القول المذكور إلى أن الشرط في الواجب المشروط يرجع إلى المادة دون الهيئة^(٢).

وأما مقدمة الوجود فهي تلك المقدمة التي يتوقّف عليها وجود الواجب لا وجوبه، كنصب السلم بالنسبة إلى الصعود إلى السطح، والسفر بالنسبة إلى الحجّ. وقلنا إنّ هذه المقدمة هي التي يتوقّف عليها وجود الواجب لا وجوبه هو ما أشار إليه المصنّف رحمته الله بقوله: «بعد فرض عدم تقييد الوجوب بها...»؛ إذ إنّ ما يتوقّف عليه وجود الواجب قسمان:

الأوّل: ما يتوقّف عليه وجوب الواجب أيضاً، مثل وجود الماء فإنّه كما يتوقّف عليه وجود الوضوء كذلك يتوقّف عليه وجوب الوضوء، لوضوح عدم وجوبه عند عدم وجود الماء.

الثاني: أن لا يتوقّف عليه وجوب الواجب مثل أكثر المقدمات كالسفر إلى

(١) انظر: مطارح الانظار ١: ٤٧ - ٤٩ طبعة مجمع الفكر الإسلامي.

(٢) المصدر السابق.

الحجّ، فإنّه يتوقّف عليه وجود الحجّ لا وجوبه.
ومحلّ الكلام هو القسم الثاني لا الأوّل، فإنّ القسم الأوّل لا يسمّى مقدّمة الواجب وإنّما يسمّى مقدّمة الوجوب، والذي يسمّى بمقدّمة الواجب هو خصوص القسم الثاني، ولهذا اشترط المصنّف رحمه الله في تعريف مقدّمة الواجب أن لا يتوقّف عليها وجوب الواجب، فلاحظ.

وأما قوله رحمه الله عند تعريفه لمقدّمة الواجب: «ولا تؤخذ بالنسبة إليه مفروضة الوجود...»، فهذا ليس شرطاً ثانياً إضافة لما ذكر، بل هو شرط على مذهب الشيخ الأنصاري رحمه الله الذي تقدّمت الإشارة إليه قبل قليل، وأمّا على مذهب المشهور فيوجد شرط واحد فقط وهو أن لا تكون مقدّمة الواجب مقدّمة للوجوب أيضاً.
وأما الضابط في هذا التقسيم، فالظاهر أنّه راجع إلى التعدّد في المرتبة، وذلك أنّ هذه الأقسام متسلسلة رتبة من حيث إتصالها بالتشريع المقدّس، فأولها: مقدّمة الوجوب؛ لأنّ السؤال أولاً هل هذا واجب أو لا، فإن لم يكن واجباً أهملناه، ولا مقتضى لوجوده، وإن كان واجباً جاء دور الكلام عن وجوده، وهذا هو السؤال عن مقدّمة الوجود في الجملة، وهي المسمّاة بمقدّمة الواجب.

فإذا فرضنا تحقّق الوجود في الجملة، جاء السؤال عن هذا الموجود هل هو صحيح أم لا؟ وهو الحديث عن مقدّمة الصحة.
ثمّ إذا فرضناه موجوداً صحيحاً ثبوتاً، جاء دور الإثبات والعلم بذلك، وهو الحديث عن مقدّمة العلم أو المقدّمة العلمية^(١).

وأما النقطة الثانية (بيان ما هو داخل في محلّ النزاع وما هو خارج عنه)، فنقول: لا إشكال في دخول مقدّمة الواجب في محلّ النزاع؛ إذ بناءً على

(١) انظر: منهج الأصول ٥: ٢٣٦ و ٢٣٧.

وجوب مقدّمة الواجب يكون السفر للحج واجباً شرعياً، وبناءً على عدم الوجوب يكون السفر واجباً عقلياً لا شرعياً؛ لإرشاد العقل وإلزامه بالإتيان به لتوقّف وجود الواجب - الحجّ - عليه، وهي (أي: هذه المقدّمة) مقدورة للمكلف، فإذا لم يأت بها يكون قد فوّت الواجب ولم يمثلته باختياره.

كما أنّه لا إشكال في خروج المقدّمة الوجوبية عن محلّ النزاع؛ لأنّه ما لم توجد المقدّمة الوجوبية لا يحدث الوجوب لذی المقدّمة، فلا يمكن أن يترشح من وجوب ذي المقدّمة وجوب غيري إليها؛ لأنّها من باب تحصيل الحاصل؛ إذ وجوب المقدّمة موقوف على وجوب ذي المقدّمة، وجوب ذي المقدّمة موقوف على وجود المقدّمة فيتوقّف وجوب المقدّمة على وجودها، وتعلّق الطلب بالأمر الموجود تحصيل للحاصل.

وأما مقدّمة الصحّة، فقد أرجعها في الكفاية إلى مقدّمة الوجود، يعني أنّها هي نفسها مقدّمة الواجب، حيث قال: «لا يخفى رجوع مقدّمة الصحّة إلى مقدّمة الوجود، ولو على القول بكون الأسماء موضوعاً للأعمّ، ضرورة أنّ الكلام في مقدّمة الواجب، لا في مقدّمة المسمّى بأحدها، كما لا يخفى»^(١). انتهى

وبتعبير آخر: أنّ المفروض وجود الواجب وجوداً صحيحاً، بحيث يقع امتثالاً للحكم الشرعي، لكي نتحدّث عن وجوب مقدّمته، وليس وجود الواجب كيفما كان، ولو كان باطلاً.

ومن هنا يكون رجوع مقدّمة الصحّة إلى مقدّمة الوجود على القول بوضع الأسماء للصحيح واضحاً؛ إذ بانتفاء مقدّمة الصحّة على هذا القول ينتفي الوجود

من أصله. وأما رجوعها على القول بوضعها للأعم فلاّن مقدّمة الصّحة على هذا القول وإن لم تكن مقدّمة لوجود الشيء لأنّ المسمّى يتحقّق بدونها، ولكن الكلام في هذا البحث إنّما هو في مقدّمة الواجب؛ والواجب هو الصحيح، ومن المعلوم توقّف وجوده على مقدّمة الصّحة وإن لم يتوقّف المسمّى عليها، فإذا كان مرجع مقدّمة الصّحة إلى مقدّمة الوجود فلا محالة تكون داخلة في محلّ النزاع، بعد وضوح كون النزاع هنا في مقدّمة الوجود، أي في كلّ ما يتوقّف عليه وجود الواجب خارجاً^(١).

وأما المقدّمة العلمية فمن الواضح خروجها عن محلّ الكلام؛ لأنّ البحث إنّما هو في المقدّمة التي تكون علّة في مقام الوجود لتوقّف وجود الواجب عليها، وليس غسل ما فوق قصاص الشعر ممّا يتوقّف عليه وجود الغسل من قصاص الشعر^(٢).

قوله ﷺ: «ويسمى الواجب بالنسبة إليها: الواجب المشروط».

أقول: قد تقدّم في الجزء الأوّل من هذا الشرح، في مبحث: تقسيمات الواجب، الحديث عن الواجب المطلق والمشروط، فراجع ثمة.
قوله ﷺ: «... فلا معنى لوجوب تحصيلها فإنّه خلف».

أقول: بيان الخلف: أنّ التكليف بالمقدّمة خلاف أخذها مفروضة الوجود؛ لأنّ معنى أخذها مفروضة الوجود أنّها خارجة عن دائرة الطلب والتكليف، بل كأنه يقول إن اتفق وحدثت الاستطاعة أكلفك بالحج، فالتكليف بالاستطاعة يكون مناقضاً لعدم التكليف بها، فلاحظ.

❦

(١) انظر: عناية الأصول ١: ٢٩٠.

(٢) انظر: بداية الوصول ٢: ٣٠.

المقدمة الخارجية

قوله ﷺ: تنقسم المقدمة الوجودية إلى قسمين: داخلية وخارجية... إلخ.
أقول: في هذا الأمر - الخامس - نشير إلى هاتين النقطتين الأساسيتين:
الأولى: بيان أساس القسمة.

الثانية: بيان أي من القسمين داخل في محل النزاع؟
أما النقطة الأولى، فإن هذا التقسيم للمقدمة الوجودية قد لوحظ فيه نسبة
المقدمة إلى ذي المقدمة من حيث دخولها في المأمور به وعدمه، فإنه إذا لوحظ
شيء مع المأمور به فلا يخلو أمره من أحد أمور ثلاثة:
الأول: أن يكون داخلاً في المأمور به قيداً وتقيداً، وذلك كأجزاء المأمور به،
فإن الجزء كما هو بنفسه دخیل في حقيقة المأمور به ومقوم لواقعه الموضوعي،
كذلك تقيد به سائر أجزائه. فمثلاً: القراءة كما أنها بنفسها دخيلة في حقيقة الصلاة
- وهذا هو معنى أنها داخلة في حقيقة الصلاة قيداً -، كذلك تقيد بها بكونها
مسبقة بالتكبير وملحقة بالركوع دخيلة فيها - وهذا هو معنى كونها داخلة تقيداً
-، ويسمى ذلك بـ المقدمة الداخلية.

الثاني: أن يكون خارجاً عنه قيداً وتقيداً، وإنما يتوقف وجود المأمور به في الخارج
على وجوده، كالسفر بالنسبة إلى الحج، ويسمى ذلك بـ المقدمة الخارجية بالمعنى

الأخص.

الثالث: أن يكون خارجاً عن المأمور به قيداً، وداخلاً فيه تقيداً، وذلك كشرائط المأمور به مثل: طهارة البدن للصلاة، وطهارة الثوب، واستقبال القبلة، والطهارة من الحدث وما شاكل ذلك، فإنها وإن كانت خارجة عن ذات الصلاة وحقيقتها قيداً، ولكنها داخلة فيها تقيداً، يعني: أن المأمور به هو حصّة خاصّة من الصلاة، وهي الصلاة المتقيّدة بتلك الشرائط لا مطلقاً.

ويسمى ذلك تارة بـ: المقدمة الخارجية بالمعنى الأعم، وأخرى بـ: الداخلية بالمعنى الأعم، وثالثة بـ: المتوسط^(١).
هذا كلّ في النقطة الأولى.

وأما النقطة الثانية فإنه لا إشكال في دخول القسم الثاني (المقدمة الخارجية بالمعنى الأخص) في محلّ النزاع، وكذا القسم الثالث (المقدمة الخارجية أو الداخلية بالمعنى الأعم)، خلافاً للمحقّق النائيني رحمته الذي يرى أن القيود والشرائط داخلة في المأمور به قيداً وتقيداً، حيث أن الأمر كما ينسبط على الأجزاء، كذلك ينسبط على القيود والشرائط، فلا فرق بينهما من هذه الناحية^(٢).

وقد ناقشه السيد الخوئي رحمته قائلاً: بأنّ هذا لا واقع موضوعي له أبداً، لما عرفت من أن القيود بشئ ألوانها خارجة عن المأمور به، والدخل فيه إنما هو التقيد بها، فلو كانت داخلة فيه لم يكن فرق بينها وبين الأجزاء أصلاً، مع أن الفرق بينهما من الواضحات، وإلّا فما هو الموجب لتسمية هذا بالقيود

(١) انظر: محاضرات في أصول الفقه ٢: ٣٠٢، زبدة الأصول - للروحاني - ١: ٣٤٣.

(٢) انظر: فوائد الأصول ١: ٢٢٥ - ٢٢٨.

وذلك بالجزء ١٩^(١).

وسياتي التعرض إلى هذا القول من الشيخ النائيني رحمته الله ومناقشته - أيضاً - في مبحث الشرط الشرعي، فانتظر.

وإنما الكلام في القسم الأول (المقدمة الداخلية)، فقد أنكر جماعة من الأعلام شمول النزاع لهذه المقدمة^(٢)، واستندوا في ذلك على أحد أمرين:

الأول: أنَّ المقدمة عبارة عن كون أحد الشئين محتاجاً إليه في وجود الآخر، والاحتياج إضافة بين شئين، ولا يمكن أن يعتبر بين الشيء ونفسه؛ إذ أجزاء الشيء ليست إلّا نفسه، فكيف يعتبر توقّف الشيء على نفسه؟!.

الثاني: بعد تسليم أنَّ الجزء مقدّمة، ولكن يستحيل اتّصافه بالوجوب الغيري ما دام أنّه واجب بالوجوب النفسي؛ لأنّ المفروض أنّه جزء الواجب بالوجوب النفسي، وليس المركّب إلّا أجزاءه بالأسر - أي: كلّها -، فينبسط الواجب على الأجزاء، وحينئذ لو وجب الجزء بالوجوب الغيري أيضاً، لانتصف الجزء بالوجوبين^(٣).

وقد اختلفوا في بيان وجه استحالة اجتماع الوجوبين، فقال المحقّق الخراساني - وهذا القول قد ينسب إلى المشهور -: أنَّ الوجه في ذلك هو اجتماع حكمين متماثلين في شيء واحد^(٤).

(١) انظر: محاضرات في أصول الفقه ٢: ٣٠٢.

(٢) نقل هذا الإنكار عن بعض الأفاضل شارح المعالم في: هداية المسترشدين ٢: ٢١٧، كما أنكره من الأعلام - أيضاً - المحقّق الخراساني في: كفاية الأصول: ٩٠، والمحقّق النائيني في: فوائد الأصول ١، ٢: ٢٦٨، والمحقّق العراقي في: نهاية الأفكار ١، ٢: ٢٦٢.

(٣) انظر المصدر السابق.

(٤) كفاية الأصول: ٩٠، ومن نسب إلى المشهور المحقّق الأصفهاني كما في: نهاية الدراية ١: ٣٠٦.

وقال المحقق العراقي: إن وجه الاستحالة هو اجتماع الضدين^(١).
وعن المحقق الأصفهاني: بأن الإرادة علة للحركة نحو المراد، فإن كان
الغرض الداعي إلى الإرادة واحداً فانبعث الإرادتين منه في قوة صدور المعلولين
عن علة واحدة، وهو محال. وإن كان الغرض متعدداً لزم صدور الحركة عن علتين
مستقلتين وهو محال^(٢).

إلا أن المصنف رحمه الله أهمل التعرض إلى بيان ذلك كله بعد احراز الاتفاق على
الاستحالة، ثم أحال الطالب إلى المطولات طلباً للاختصار، ويمكن للأخوة الأعزاء
الاستعانة بما أرشدنا إليه من مصادر في الموضوع.

والله اعلم

(١) انظر: نهاية الأفكار ١، ٢: ٢٦٨.

(٢) انظر: نهاية الدراية ١: ٣٠٦.

الشرط الشرعي

قوله ﷺ: إنَّ المقدَّمة الخارجة تنقسم إلى قسمين: عقلية وشرعية...

إلخ.

أقول: في هذا البحث يوجد مطلبان:

الأول: بيان معنى المقدَّمة العقلية والشرعية.

الثاني: هل الشرط الشرعي داخل في محل النزاع أو لا؟

أما المطلب الأول فقد عرَّف الأصوليون المقدَّمة العقلية بأنها تلك المقدَّمة: التي يتوقف عليها تكويناً وواقعاً وجود الواجب، كقطع المسافة بالنسبة إلى الحج؛ فإنَّ وجود الحج يتوقف تكويناً على قطع المسافة.

وأما المقدَّمة الشرعية فهي تلك المقدَّمة: التي أخذها الشارع قيداً في الواجب كالوضوء؛ فإنَّ الصلاة لا تتوقف عقلاً على الوضوء وإنما تتوقف عليه شرعاً باعتبار أنَّ الشارع أخذ الوضوء قيداً للصلاة^(١).

وتسمَّى مثل هذه المقدَّمة أيضاً بـ«الشرط الشرعي»؛ باعتبار أخذها شرطاً

(١) انظر: كفاية الأصول: ٩١، ونهاية الأفكار ١، ٢: ٢٧٠، ودروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة) ٢:

وقيداً في الأمور به عند الشارع، مثل قوله عليه السلام: «لا صلاة إلّا بطهور»^(١)، المستفاد منه شرطية الطهارة للصلاة.

ولعلّك تسأل عن أساس هذا التقسيم ومرجعه، فنقول:

إنّ هذا التقسيم يعود إلى أمرين اثنين:

الأول: باعتبار ثبوت التوقّف في الواقع وعدمه، بمعنى أنّ توقّف ذي المقدّمة على المقدّمة إنّ كان بسبب تكويني واقعي كتوقّف الصعود على السطح على السّلم سمّيت المقدّمة بالمقدّمة العقلية.

وإن كان بسبب شرعي اعتباري كتوقّف الصلاة على الوضوء سمّيت بالمقدّمة الشرعية.

الثاني: باعتبار الإدراك، بمعنى إنّ كان المدرك للمقدّمية هو العقل، أي أنّ العقل أدرك توقّف ذي المقدّمة على المقدّمة فالمقدّمة عقلية، وإن كان المدرك للمقدّمية هو الشارع سمّيت المقدّمة شرعية..

وبهذا اللحاظ لا تدخل الشرعية في العقلية؛ ضرورة أنّه لا سبيل للعقل إلى إدراك التوقّف فيها وكشفه عن مقدّمتيها، وإنّما الكاشف عنها هو الشارع لا غير^(٢).

أمّا المطلب الثاني (هل الشرط الشرعي داخل في محلّ النزاع أو لا؟) فقد ذهب المحقّق النائيني رحمته الله - كما تقدّمت الإشارة إليه في الأمر السابق - إلى خروج المقدّمة الشرعية عن محلّ البحث لعدم إمكان اتّصافها بالوجوب الغيري، وذلك بتقريب:

أنّ المقدّمة الشرعية - كالوضوء مثلاً - متّصفة بالوجوب النفسي، وما دامت هي واجباً نفسياً فكيف تنّصف بالوجوب الغيري، إنّ غير ممكن؛ لأنّ لازمه اجتماع

(١) وسائل الشيعة ١: ٣٦٥ الباب الأوّل من أبواب الوضوء، الحديث ١.

(٢) انظر: تقارير المجدّد الشيرازي - للروزدري - ٢: ٢٣٦.

الوجوبين في شيء واحد، والوجوبان مثلاً، والمثلان لا يجتمعان كما لا يجتمع الضدان، وهذا نظير ما تقدم الحديث عنه في الفقرة السابقة عن الجزء وامتناع انصافه بالوجوب الغيري.

أما كيف يكون الشرط الشرعي متصفاً بالوجوب النفسي - على رأي الميرزا رحمته الله -، فبيان: أنَّ الوضوء - مثلاً - لا يكون مقدّمة شرعية إلّا إذا أخذه الشارع قيداً في الصلاة، ومع أخذه قيداً في الصلاة فسوف ينصبّ وجوب الصلاة الذي هو وجوب نفسي على الصلاة المقيّدة بالوضوء، ولازم ذلك انحلال هذا الوجوب النفسي الواحد إلى وجوبين نفسيين ضمنيين أحدهما متعلّق بالصلاة والآخر بالوضوء، وعليه يكون الوضوء بحسب النتيجة متصفاً بالوجوب النفسي^(١). هذا هو باختصار رأي الشيخ النائيني رحمته الله في هذه المسألة، ويمكن إرجاعه إلى مقدّمات خمس:

الأولى: أنَّ الأمر بالكل هو أمر بجميع أجزائه، وبمقتضى هذه المقدّمة يكون الأمر النفسي متعلّقاً بجميع الأجزاء.

الثانية: أنَّ التقيّد - بالشرط - هو جزء تحليلي للمأمور به، كما أنَّ الركوع والسجود هما أجزاء خارجية للمأمور به، غاية أنَّ الجزء الخارجي يكون داخلاً في المأمور به قيداً وتقيّداً، والجزء التحليلي يكون داخلاً تقيّداً خارجاً قيداً. وبمقتضى هذه المقدّمة يكون الأمر النفسي متعلّقاً بالتقيّد.

الثالثة: أنَّ التقيّد وصف انتزاعي كتقيّد الصلاة بكونها عن وضوء، فإنّه وصف ينتزع من وجودين: الوضوء وما بعد الوضوء.

الرابعة: أنَّ الأمر بالوصف الانتزاعي هو أمر بمنشأ الانتزاع؛ إذ لا وجود خارجاً

(١) انظر: فوائد الأصول ١، ٢: ٢٧١ و٢٧٢.

للو وصف الانتزاعي بمعزل عن منشأ انتزاعه.

وبمقتضى هاتين المقدمتين (الثالثة والرابعة) يكون الأمر النفسي متعلقاً بمنشأ انتزاع التقييد (وهو القيد، أي الوضوء في المثال).
الخامسة: أنَّ ما تعلّق به الوجوب النفسي لا يمكن أن يتعلّق به الوجوب الغيري لاستحالة اجتماع الوجوبين.

وبمقتضى هذه المقدمة يستحيل أن يوصف القيد _ وهو الشرط الشرعي في المقام _ بالوجوب الغيري؛ لاستحالة اجتماع الوجوبين كما تقدّم بيانه^(١).
وهذا الرأي من الشيخ النائيني رحمته الله قد تعرّض إلى عدّة انتقادات طالته من بعض معاصريه، وكذلك من بعض تلامذته، وقد ذكرنا _ في الأمر الخامس _ ما أفاده المحقّق السيد الخوئي رحمته الله في هذا الجانب، وهو من تلامذة الشيخ النائيني رحمته الله.

فمن معاصريه ناقشه الشيخ الأصفهاني رحمته الله، كما أشار إلى ذلك الشيخ المصنّف رحمته الله، وذكر أنّه ناقشه في مجلس بحثه بجملة مناقشات مفيدة^(٢).
ونحن _ وبعد اطلاعنا على المقدمات التي اعتمدها الشيخ النائيني رحمته الله في دعواه المتقدمة _ يمكننا أن نقول إنّ هذه المناقشات قد تركزت على إبطال بعض هذه المقدمات المشار إليها آنفاً.

ففي المناقشة الأولى نجد أنّ الشيخ الأصفهاني رحمته الله يريد إبطال المقدمة الثانية القائلة بأنّ التقييد بالشرط الشرعي هو جزء تحليلي للمأمور به، حيث أفاد في هذا

(١) انظر: المقدمات والتهيئات ٣: ١٩٩، ٢٠٠.

(٢) أقول: هذه المناقشات يبدو أنّها ليست موجودة بالتفصيل في (نهاية الدراية) أو في غيرها من كتب المحقّق الأصفهاني رحمته الله، ولكن كمطالب أساسية لهذه المناقشة يمكن مراجعة النهاية ١:

الجانب ما حاصله:

أن التقيد إما أن يكون له دخل في أصل الغرض من المأمور به أو لا يكون، والمراد بأن له دخل في أصل الغرض أي له دخل في فعلية الغرض، ولا ثالث في البين^(١).

فإن كان من قبيل الأول فهو - حيثل - يجب أن يكون مأموراً به بالوجوب النفسي؛ وذلك لأنه يكون من جملة المركب المحقق للغرض، والغرض يدعو بالأصالة إلى إرادة ما هو وافر بالغرض^(٢).

فإن كان كذلك، فالقيد ينبغي أن يكون جزءاً من المأمور به كسائر أجزائه الأخرى، فيكون من مقدّماته الداخلية، ولا فرق بين جزء وجزء من هذه الناحية، فإن الجزء هو ما له دخل في تحقيق الغرض، فإذا فرض أن الوضوء بنفسه يشترك مع الركوع والسجود في تحقيق غرض الصلاة فهو يكون تماماً كالركوع والسجود، ولا وجه - بعد هذا - لتسميته بالمقدمة الداخلية بالمعنى الأعم، أو تسميته بالشرط^(٣)، بل هو مقدمة داخلية بقول مطلق وحاله حال بقية الأجزاء التي

(١) لأن الثالث هو أن يكون القيد لا دخيلاً في تحقق الغرض، ولا يتوقف عليه الغرض، ومن الواضح أن هذا اجنبي عن الواجب؛ إذ لا يكون واجباً بالوجوب النفسي ولا الغيري، فهو نظير قيد المشي بالنسبة إلى الصلاة.

(٢) وهنا ينبغي أن نعرف بأن الغرض له محركية بالأصالة - نحو محققه - ومحركية بالتبع، ف شراء اللحم - مثلاً - غرض للمولى فهو له محركية بالأصالة ينشأ منها أمر العبد بشراء اللحم، فيكون الأمر بالشراء واجباً بالوجوب النفسي، وأما الذهاب إلى السوق - الذي يتوقف عليه الشراء - فهو تحريك بالتبع؛ لذا يكون واجباً بالوجوب الغيري.

(٣) كما صرح به الشيخ الثاني في فوائده ١، ٢: ٢٦٣ بأن الشروط الشرعية هي مقدمة داخلية بالمعنى الأعم بلحاظ دخول التقيد بها في المأمور به، وخارجية بالمعنى الأعم بلحاظ خروج ذواتها عن

لها دخل في تحقق الغرض^(١).

أو يكون التقيد ممّا له دخل في فعلية الغرض، أي أنّه ممّا يتوقّف عليه تحقق الغرض وليس له دخل في أصل الغرض، وذلك من قبيل الذهاب إلى السوق الذي يتوقّف عليه شراء اللحم، فإنّ الذهاب إلى السوق ليس له دخل في أصل الغرض (الشراء)، ولكنّه ممّا يتوقّف عليه الغرض وله دخل في تحقّقه وفعليته، فمثل هذا لا يُعقل أن يدخل في حيز الأمر النفسي؛ لأنّ الأمر النفسي - كما أشرنا قبل قليل - لا يدعو بالأصالة إلّا إلى إرادة ما هو وافر بالغرض، وأمّا ما له دخل في تحقّقه وفعليته، فوجوبه ناشيء عن المحرّكة التبعية للغرض، فهو وجوب غيري لا نفسي. وهنا يشير المحقّق الأصفهاني رحمته الله إلى قضية عامّة، وهي أنّ كلّ ما له دخل في تأثير السبب فإنّ الغرض لا يدعو إليه في عرض ذات السبب، بل الداعي إليه هو غرض تبعي يتبع الغرض الأصلي وينتهي إليه، ولا فرق في هذا المعنى بين أن يكون هذا الشيء - أي الذي له دخل في تأثير السبب - شرطاً شرعياً أو غيره، سوى أنّ الشرط الشرعي لمّا كان لا يُعلم دخله في فعلية الغرض وجب على

المأمور به، وقد جعل - أي الشيخ النائي - الداخلية بالمعنى الأخص هي الأجزاء فقط، لدخولها في المأمور به بذواتها والتقيّد بها، والمخارجية بالمعنى الأخص المقدمات التكوينية، التي عبّر عنها بالمقدمات العقلية، لعدم دخولها في المأمور به، لا بذواتها ولا بالتقيّد بها، فراجع المصدر السابق.

(١) ولا بأس بالإشارة هنا إلى معنى الشرط لغة واصطلاحاً وبيان الفرق بينه وبين الجزء، فنقول: معنى الشرط في اللغة هو: التعليق، وفي الاصطلاح: ما يتوقّف عليه تأثير المؤثر، ومن لوازمه أنّه يلزم من عدمه عدم المشروط، ولكنّه لا يلزم من وجوده وجوده.. والفرق بينه وبين الجزء - على الرغم من اشتراكهما في بعض الصفات من التوقّف، ومن لزوم العدم بعدهما، وعدم لزوم الوجود بوجودهما -: أنّ الشرط خارج عن المشروط، والجزء داخل فيه، فإذا فرض أنّ الشيء ممّا له دخل في أصل الغرض لا في فعليته وتأثيره فهو حينئذٍ يُعدّ جزءاً لا شرطاً، فلاحظ هذا المعنى.

المولى التنبيه عليه والأمر به، وذلك إما بأخذه قيداً في المأمور به، كما لو قال: صلّ عن طهارة، أو أنّ يأمر به بأمر مستقلّ كأن يقول: تطهّر للصلاة.

وفي جميع الأحوال لا تكون الإرادة المتعلقة بالشرط الشرعي ونحوه في عرض ذات السبب حتّى يكون مأموراً به بالأمر النفسي، بل الإرادة فيه تبعية، والأمر به يكون أمراً تبعياً يتبع الغرض الأصلي.

فتحصّل ممّا تقدّم: أنّ كلّ قيد وجب بالوجوب النفسي فهو جزء، ولا وجه بعد ذلك لتسميته بالمقدمة الداخلية بالمعنى الأعم، أو بالشرط، بل هو جزء شأنه شأن كلّ جزء يتقوّم به الغرض.. وكلّ ما لم يكن جزءاً _ أي كان دخيلاً في تحقّق الغرض وفعليته _ فهو ليس واجباً بالوجوب النفسي.

فإن قلتم (وهذا اعتراض مفترض يوجهه الشيخ الأصفهاني إلى نفسه أو الشيخ المصنّف إلى المناقشة المتقدمة): إنّهُ على قولكم هذا بأنّ القيد والتقيّد ليسا دخيلين في أصل الغرض، بل في تحقّقه وفعليته، فإنّه لو أتينا بأصل الغرض ولم نأت بالقيد والتقيّد للزم سقوط الأمر لتحقّق الغرض.

قلنا: هذا غير صحيح، فإنّ من لوازم الاشتراط أنّ أصل الغرض يتوقّف وجوده على وجود الشرط كما يتوقّف الصعود إلى السطح _ مثلاً _ على نصب السلم، أو شراء اللحم على الذهاب إلى السوق، وإلّا كان الاشتراط لغواً وعبثاً.

فلو فعل المكلف الواجب بدون الشرط، كما لو صلى بدون وضوء فلا يكون قد أتى بمحقّق الغرض وبالتالي لن يسقط الأمر.

هذا هو حصيلة المناقشة الأولى التي أفادها الشيخ الأصفهاني رحمته الله

وأما المناقشة الثانية فهي تتركز على الخدشة في المقدمة الرابعة من مقدّمات المحقّق النائي رحمته الله المتقدمة، والتي مفادها أنّ الأمر بالوصف الانتزاعي هو أمر بمنشأ الانتزاع، فيكون الأمر النفسي متعلقاً بمنشأ الانتزاع، وحاصل هذه

المناقشة:

إننا نسلم أن التقيد (الصلاة على طهارة) هو جزء الواجب المأمور به، إلا أن هذا لا يوجب أن يكون القيد (الطهارة) مقدمة داخلية، بل هو مقدمة للتقيد؛ إذ وجود الطهارة يوجب حصول تقيد الصلاة بها، فتكون مقدمة خارجية للتقيد الذي هو جزء حسب الفرض، وذلك نظير المقدمات الخارجية لنفس أجزاء المأمور به الخارجية التي يترشح إزاءها أمراً غيرياً لتوقف وجود الجزء عليها، كما في السجود - مثلاً - الذي هو جزء من الصلاة إذا توقف وجوده على مقدمة كالهوي والذي هو مقدمة خارجية غير داخلية في حقيقة المأمور به (السجود)، فإنه يترشح من الأمر به - أي من الأمر بالسجود - أمراً بهذه المقدمة^(١).

وكذلك المقام فإن الأمر بالوصف الانتزاعي (الصلاة على طهارة) يترشح منه أمر بالمنشأ (وهو الطهارة)، لتوقف وجود الوصف على وجود منشأه، فيكون الأمر المترشح إلى المنشأ أمراً مقدماً غيرياً لا نفسياً. هذا هو المناسب أن يقال في المقام.

والحاصل: أن ما فرضه الشيخ النابيني رحمته الله بدخول التقيد في المأمور به وأنه جزء تحليلي، فقد فرض معه - في الوقت نفسه - أن القيد خارج، لأنه مقدمة للتقيد كما أوضحناه قبل قليل، فكيف يفرض مرة أخرى بأنه داخل في المأمور به المتعلق بالمقيد؟!

فتحصل من هاتين المناقشتين للشيخ الأصفهاني رحمته الله أن المقدمة الشرعية أو

(١) قال السيد الطباطبائي رحمته الله:

ولو هوى لغيره ثم نوى صح كذا السجود بعدما هوى
إذ الهوى فيهما مقدمة خارجية لغيرها ملتزمة

انظر: جواهر الكلام ١٠: ٧٧ طبعة دار الكتب الإسلامية - طهران.

الشرط الشرعي داخل في محل النزاع في مسألة مقدّمة الواجب.
هذا، وقد ذكر - استاذنا - الشيخ الأيرواني (دام حفظه) في بحثه الأصولي، في معرض حديثه عما أفاده المحقق النائيني رحمته من دعواه المتقدّمة قائلاً: «إنّ هذه القاعدة التي تمسك بها الشيخ النائيني وهي أنّ الأمر بالمقيّد أمر بالقيد لا نعرف لها مدركاً، والذي نقبله هو هذا المقدار: أنّ الأمر بالمقيّد أمر بذات المقيّد وبالتقييد، أمّا القيد فلا.

وبكلمة أخرى: أنّ المقيّد عبارة عن أمور ثلاثة: ذات المقيّد + تقييد + قيد. ونحن ندّعي أنّ الأمر بالمقيّد أمر بالأولين فقط، يعني ذات المقيّد والتقييد دون القيد^(١).

فلو قيل: «صلّ تحت السماء»، فيفهم من ذلك أنّه يجب إيجاد ذات الصلاة التي هي عبارة عن ذات المقيّد، وأيضاً يجب تحصيل الإضافة يعني التقييد بأن يوجد الصلاة تحت السماء، فإنّه بفعله لها تحت السماء يكون قد أوجد التقييد، وأمّا ذات القيد أعني السماء فلا أمر بها.

بل يمكن أن نقول أكثر من ذلك: بأنّه لو كان الأمر بالمقيّد أمراً بالقيد لما بقي فرق بين الجزء والشرط، فإنّه في باب الصلاة مثلاً يقال: الاستقبال والطهارة هما شرطان، وأمّا الركوع والسجود فهما جزءان -، ولكن ما الملاك للجزئية والشرطية؟ قالوا إنّ في باب الشرط يكون ذات الشرط خارجاً عن المركّب، وإنّما الداخل فيه هو التقييد به، يعني بالشرط، فتقيّد

(١) وهنا يمكن للطالب - لغرض الإحاطة بالمطلب بشكل أكبر - أن يراجع قاعدة: تنوع القيود وأحكامها، التي تعرّض لها بعض الأصوليين، كالسيد الشهيد رحمته في حلقاته (الحلقة الثانية).

الصلاة بالاستقبال الداخل هو التقيد في ذات الصلاة، أما نفس الاستقبال فهو خارج..

ومن هنا جاء في منظومة السبزواري في مقام تحديد الشرط:

تقيد جزء وقيد خارج

أي التقيد جزء وداخل في المركب، أما القيد فهو خارج عنه.

هذا في الشرط، وأما في الجزء فالقيد والتقيد يكون داخلياً في المركب،

فالركوع داخل في الصلاة قيداً وتقيداً.

هكذا قيل في وجه الفرق بين الأجزاء والشرائط.

ولكن بناءً على ما أفاده الشيخ النائيني رحمته الله بأن الأمر بالمقيد أمر بالقيد

سوف تصير جميع الشرائط أجزاء ولا يبقى عندنا حيثنذ شيئاً يسمى باسم

الشرائط، ويلزم أن يكون مثل الاستقبال جزءاً، لأن الصلاة أخذت مقيدة به،

ويكون الأمر النفسي المتعلق بالصلاة منحللاً إلى الأمر الضمني النفسي

المتعلق بالاستقبال كما هو الحال في السجود والركوع، فكما أن الركوع

والسجود هما مأموران بالأمر النفسي الضمني، وبسبب ذلك كانا جزئين،

يلزم أن يكون الاستقبال كذلك، يعني يكون مأموراً بالأمر النفسي الضمني،

وبالتالي يصير جزءاً ولا يبقى عندنا شيء يسمى شرطاً.

فنحن لا نسلم للشيخ النائيني رحمته الله ما أفاده، وذلك لنكتتين:

الأولى: الوجدان، كما في مثال «صل تحت السماء»، فإنه لا يحتمل أحد

أن الأمر بالمقيد أمر بذات القيد يعني السماء وإيجادها.

الثانية: أنه لو كان الأمر بالمقيد أمراً بالقيد للزم منه عدم وجود فارق

بين الأجزاء والشرائط، وهذا يعني إحالة جميع الشرائط وصيرورتها

أجزاءاً، وهذا لا نسلم به»^(١). انتهى

قوله رحمه الله: «... باعتبار أن التقيد لما كان داخلاً في المأمور وجزءاً له».

أقول: هذه الجزئية للتقيد إنما هي جزئية ذهنية تحليلية؛ وذلك أن التقيد ليس له ما يإزاء في الخارج، بل أن موطنه الذهن، وهذا بخلاف الجزء الخارجي - كالركوع والسجود في الصلاة - الذي يمكن أن يشار إليه، فيقال هذا جزء المركب، وأما الجزء الذهني فليس كذلك، بل جزئته جزئية ذهنية ناشئة من تحليل العقل للمركب وأنه مركب من ذات المركب والتقيد بالشرط.

ومن هنا يمكن أن يقال إن الداخل في المركب قسمان^(٢):

الأول: الأجزاء الخارجية، وهي ما كان لها وجود داخل المركب فتسمى بالخارجية، باعتبار أن لها وجوداً في الخارج، أي الواقع الخارج عن الذهن، وذلك كالقراءة والركوع والسجود، ونحو ذلك من أجزاء الصلاة.

الثاني: الأجزاء العقلية وتسمى أيضاً بالأجزاء الذهنية والأجزاء التحليلية، ويراد بهذه الأسماء شيء واحد وهو الأجزاء التي لا وجود لها في الخارج داخل الواجب المركب، وذلك كوقوع الصلاة عن طهارة، فهذا الجزء لا وجود له إلا في عالم العقل والتحليل.

وقد يعبر عن الأول بالجزء ويراد به ما دخل قيداً وتقيداً في المركب، فالركوع

(١) تقارير بحث الأصول لسماحة الشيخ الاستاذ باقر الأيرواني (دام حفظه)، مخطوط.

(٢) وهذا المطلب مرجعه إلى الفلسفة، فقد ذكر الفلاسفة بأن الماهيات تشتمل على نوعين من الأجزاء: أجزاء تحليلية عقلية المعبر عنها بالجنس والفصل موطنها الذهن، وأجزاء خارجية واقعية المعبر عنها بالمادة والصورة موطنها الخارج.. انظر مبحث: إنقسام الوجود إلى ذهني وخارجي في: بداية الحكمة، ونهاية الحكمة.

هو بنفسه داخل في الصلاة، كما أنَّ تقيّد الصلاة به داخل في الصلاة.
وعن الثاني بالشرط ويراد به ما دخل تقيّداً لا قيداً، وتقيّد الصلاة بالوضوء
داخل في الصلاة، ولكن القيد بنفسه - أي: الوضوء - خارج عن الصلاة.
قوله رحمته: «إذ لا وجود للعنوان المتزاع إلا بوجود منشأ انتزاعه».
أقول: الأمور الانتزاعية لا وجود لها في الخارج بمعزل عن منشأ انتزاعها،
فالفوقية والتحتية والقبلية والبعدية ونحوها، كلّها أمور انتزاعية غير موجودة في
الخارج، وإنما الموجود منشأ انتزاعها.

وقد ذكرنا في مبحث سابق^(١) ما أفاده المحقق النائيني رحمته من تفسير رباعي
في هذا الجانب مع بيان الفرق بين الأمور الاعتبارية والانتزاعية، فليراجع ثمة.
قوله رحمته: «ولكن بمعنى أنَّ متعلّق الأمر لا بدّ أن يكون الخاص...».

أقول: بعد فرض أنَّ التقيّد داخل في أصل الغرض من المأمور به، فلا بدّ أن
يكون متعلّق الأمر هو الخاص بما هو خاص، أي المركّب من المقيّد والقيد
الذي اجتمعت أجزائه بكيفية مخصوصة، فيكون التقيّد - حينئذٍ - مأموراً به
بالأمر النفسي بهذا المعنى، لأنّ الغرض يدعو بالأصالة إلى إرادة ما هو وافر
بالغرض، وما يفي بالغرض - حسب الفرض - هو الخاص بما هو خاص، أي
المركّب من المقيّد والقيد، لا أنَّ الخصوصية وهي (التقيّد) تكون خصوصية في
المأمور به لها دخل في أصل الغرض، كما أنَّ ذات المأمور به ذي الخصوصية
له دخل في أصل الغرض كذلك.. فلاحظ.

قوله رحمته: «والحاصل أنّه لما فرضتم في الشرط... إلخ».

(١) وهو الأمر الثاني المعقود من مباحث الحسن والقبح: واقعية الحسن والقبح في معانيهما ورأي
الأشاعرة.

أقول: هذا الفرض تقدّمت الإشارة إليه في كلمات الشيخ الأيرواني (دام حفظه)
بأنّ الأصوليين – والشيخ النائيني هو واحد منهم – يقولون عند بيان الفرق بين الشرط
والأجزاء بأنّه في الشروط التقيد داخل والقيّد خارج، يعني عندما نقول الصلاة
مشروطة بالطهارة فالمراد أنّ التقيد بالطهارة داخل في المأمور به، ولكن نفس القيد
(أي الطهارة) هو خارج عن ماهية الصلاة، وأما في باب الأجزاء فإنّ كلا الأمرين –
التقيد والقيّد – هما داخلان في المأمور به، فالصلاة كما هي مقيدة بالركوع، فالركوع
داخل في ماهيتها كذلك، فإذا كان الأمر بهذا الشكل، فلماذا تأتي هنا – وهذا الكلام
موجه للشيخ النائيني رحمته – وتقول التقيد داخل والقيّد داخل، والحال أنّه قد فرضتم –
كما فرض بقية الأصوليين – أنّه في باب الشروط يكون التقيد داخلياً والقيّد خارجاً؟

الشرط المتأخر

قوله ﷺ: لا شك في أن من الشروط الشرعية ما هو متقدم في وجوده...

الخ.

أقول: يوجد في هذا المبحث جملة من المطالب نستعرضها على شكل نقاط:

النقطة الأولى: تقسيم الشرط الشرعي إلى: متقدم ومقارن ومتأخر

ينقسم الشرط الشرعي _ من حيث تقدمه وتأخره زماناً عن الشروط _ إلى ثلاثة أقسام^(١).

الأول: الشرط المتقدم: وهو الشرط الذي وجد وانقضى وجوده قبل زمان الشرط.

وهو _ أي: هذا الشرط _ يكون تارة راجعاً للحكم وأخرى لمتعلقه (أي: إلى

(١) هذا التقسيم خاص بالشرط الشرعي وأما الشرط العقلي فهو لا يكون إلا متقدماً أو مقارناً، وأما تأخره فهو مستحيل، وسيأتي بيان دليل الاستحالة ضمن النقطة الرابعة من البحث.

المأمور به^(١).

أما مثال الشرط المتقدم الراجع لأصل الحكم فهو كروية هلال رمضان بالنسبة إلى وجوب الصوم، فإن رؤية الهلال شرط لأصل الوجوب وهي شرط متقدم؛ إذ وجوب الصوم يبدأ من حين طلوع الفجر، وبما أن رؤية الهلال متقدمة على طلوع الفجر فهي شرط متقدم على طلوع الفجر الذي هو زمان ابتداء وجوب الصوم.

وأما مثال الشرط المتقدم لمتعلق الوجوب فهو كالوضوء بالنسبة للصلاة، فإن الوضوء شرط للصلاة التي هي متعلق الوجوب وليس شرطاً لوجوبها، وهو شرط متقدم بناءً على أن الشرط هو الوضوء بمعنى الغسلات والمسحات لا الطهارة المسببة عنه وإلا كان شرطاً مقارناً كما ستأتي الإشارة إليه في النقطة الثانية.

القسم الثاني: الشرط المقارن: وهو الشرط الذي عاصر وجوده وجود المشروط، أي يكون متحداً زماناً معه.

وهو - أيضاً - يكون تارة راجعاً للحكم، وأخرى لمتعلقه^(٢).

(١) والمراد من الشرط المتقدم الراجع للحكم، أن الشرط (أو القيد فالمعنى واحد) قد افترض أن فعلية الحكم تكون متأخرة.

والمراد من كونه - أي: الشرط المتقدم - راجعاً لمتعلق الحكم، بحيث لا يكون المتعلق واجداً لشرط الصحة ما لم يتحقق القيد (الشرط) أولاً.

(٢) والمراد من كون الشرط المقارن راجعاً إلى الحكم أن تحققه (أي تحقق الشرط) موجباً لتحقيق الفعلية للحكم؛ بحيث لا يكون ثمة فاصلة زمنية بين تحقق الشرط خارجاً وبين تحقق الفعلية للحكم.

والمراد من كونه - أي: الشرط المقارن - راجعاً لمتعلق الحكم: أن الشرط يكون مأخوذاً على نحو تكون صحة الواجب منوطة بتواجده في زمان أدائه، بحيث لا يكون الواجب فاقداً للشرط حين الأداء.

ومثال الشرط المقارن الراجع للحكم فهو كالزوال بالنسبة لوجوب الصلاة؛ فإنه شرط لأصل الوجوب وهو مقارن لزمان حدوث الوجوب، فإن الوجوب يحدث مقارناً للزوال لا بعده.

ومثال الشرط المقارن لمتعلق الوجوب فهو كاستقبال بالنسبة للصلاة، فإنه شرط لنفس الصلاة لا لوجوبها، وهو مقارن لها.

القسم الثالث: الشرط المتأخر: وهو الشرط الذي حدث وجوده بعد زمان وجود الشرط المنقضي وجوده.

وهو كالشرطين السابقين، يكون تارة راجعاً للحكم، وأخرى يكون راجعاً لمتعلقه^(١).

ومثال الشرط المتأخر الراجع لأصل الحكم: إجازة بيع الفضولي - بناءً على الكشف كما سيأتي توضيحه في النقطة الثانية التالية -، فإن الإجازة شرط للملكية الحاصلة من حين العقد، فتكون الإجازة المتأخرة شرطاً لحصول الملكية التي هي أمر متقدم وثابت من حين العقد، بناءً على الكشف كما قلنا.

أي أن الشارع اعتبر نفوذ العقد متحققاً من أول وقوع العقد متى ما تحققت الإجازة المتأخرة.

وبعبارة أخرى: تكون الإجازة من الشروط الراجعة للحكم بصحة العقد

(١) ومعنى كون الشرط المتأخر راجعاً للحكم: أن الشرط يكون موجباً لفعالية الحكم من حين وقوع متعلقه.

ومعنى كونه - أي الشرط المتأخر - راجعاً إلى المتعلق: أن متعلق الحكم يكون أداؤه على الوجه المطلوب منوطاً بتحقيق ذلك الشرط متأخراً عنه، أي عن المتعلق.

الذي هو حكم وضعي^(١)، والتي تعني - أي: الصحة - اعتبار الشارع ترتب الأثر على المعاملة.

وهنا تنبغي الملاحظة بأن هذا البحث - أي مبحث الشرط المتأخر - لا اختصاص له بالأحكام التكليفية وحدها، بل هو يشمل الأحكام الوضعية أيضاً كالملكية والصحة ونحوهما.

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

النقطة الثانية: توضيح بعض الأمثلة عند تطبيقها

ذكر المصنف رحمته الله من أمثلة الشرط المتقدم لمتعلق الحكم الوضوء بالنسبة إلى الصلاة، بناءً على أن الشرط نفس الأفعال لا أثرها الباقي، وذكر أيضاً من أمثلة الشرط المتأخر الراجع لأصل الحكم إجازة بيع الفضولي بناءً على أنها كاشفة عن صحة البيع لا ناقلة.

وفي هذه النقطة نريد استيضاح هذه الأمثلة كي نتجنب الخلط عند التطبيق، فنقول:

بالنسبة للمثال الأول: فإنه يوجد اختلاف بين الفقهاء في شرط الصلاة عند قولهم: الوضوء شرط في الصلاة، فقد ذهب بعضهم إلى أن الشرط هو نفس أفعال الوضوء من غسل الوجه واليدين ومسح الرأس والرجلين، وذهب البعض الآخر إلى أن الشرط هو الأثر الحاصل من هذه الأفعال، أي الطهارة المسببة عنها.

(١) الصحة كالملكية هي حكم وضعي، ولا فرق بين أن يقال الإجازة شرط للملكية أو الإجازة شرط لصحة العقد، فإنه على كلا التقديرين يكون الشرط شرطاً للحكم يعني الوضعي.

فعلى القول الأول يكون الوضوء شرطاً متقدماً؛ لأن أفعال الوضوء _ الغسلات والمسحات _ قد وجدت وانقضت وجودها قبل زمان وجود الصلاة.

وعلى الثاني يكون الوضوء شرطاً مقارناً؛ لأن الشرط هو الطهارة الحاصلة من الأفعال، وهذه الطهارة وإن وجدت قبل زمان الصلاة، إلا أنه لم ينقض وجودها حتى يكون الوضوء شرطاً متقدماً، بل استمر وجودها إلى زمان وجود الصلاة، فهو شرط مقارن.

فالتمثيل _ المتقدم _ الذي ذكره المصنف رحمته الله من كون الوضوء شرطاً متقدماً إنما هو بناءً على القول الأول (الشرط هو نفس أفعال الوضوء دون الأثر) لا الثاني، وإلا كان شرطاً مقارناً.

وأما المثال الثاني، أي التمثيل بإجازة المالك في عقد الفضولي، فقد ذكر الفقهاء في باب التجارة من الفقه مسألة مفادها: أن الفضولي لو أجرى عقداً وباع ملك الغير من دون إذنه، هل يعتبر عقده باطلاً، وأن وجوده كعدمه، أو أن صحة عقده وعدمها تتوقف على إجازة المالك، فإن أجاز كان العقد صحيحاً وإلا فلا؟

ذهب إلى كل جماعة.

ثم أن أصحاب القول الثاني اختلفوا فيما بينهم في تصوير إجازة المالك على قولين:

الأول: القول بأن الإجازة كاشفة، بمعنى أنها تكشف عن صحة عقد الفضولي ونفوذه من حين إجراء العقد.

الثاني: القول بأن الإجازة ناقلة، بمعنى أن إجازة المالك تجعل العقد نافذاً وموجباً للنقل والانتقال من حين إجراء الإجازة.

وثمرة هذا الاختلاف تظهر فيما إذا كان للمبيع نماء في الفترة الممتدة ما

بين إجراء الفضولي لعقد البيع وإجازة المالك، فإنّ النماء يكون ملكاً للمشتري على القول بالكشف، بينما يبقى على ملك مالكة بناءً على القول بالنقل.

ثمّ أنّ القائلين بالكشف اختلفوا في تفسير الكشف وتصويره على أقوال ثلاثة: بأنّه هو على نحو الكشف الحقيقي أو الانقلابي أو الحكمي.

ولا يهمنا - الآن - الوقوف على معاني هذه الأقوال وبيانها بالتفصيل، فإنّ هذا الأمر متروك لدراسة باب البيع من كتاب المكاسب للشيخ الأعظم رحمته الله، وإنّما المهم هو أن نعرف أنّ صلاحية التمثيل للشرط المتأخر للحكم بإجازة المالك للعقد الفضولي متوقّف على القول بأنّ الإجازة اللاحقة من المالك تكشف بالكشف الحقيقي عن صحّة العقد من حين وقوعه، فإنّه بناءً على ذلك تكون الإجازة شرطاً متأخراً للحكم.

وأما على القول الآخر القائل بأنّ الإجازة ناقلة، أي أنّها تجعل العقد نافذاً وموجباً للنقل والانتقال من حين الإجازة فإنّها حينئذٍ تكون سبباً مقارناً لحصول الملك للبائع، وشرطاً متقدّماً لحصول الملك للمشتري على حدّ قول الشيخ الأصفهاني رحمته الله ^(١)، لئلا يلزم حصول الملك لشخصين في زمان واحد.

النقطة الثالثة: تحرير محل النزاع

أقول: المشهور على أنّ الإشكال في الشرط المتأخر فقط ^(٢)، وذلك لاستحالة أن يكون المتأخر علّة للمتقدّم، كما سيأتي بيانه في النقطة التالية.

(١) حاشية المكاسب - للشيخ الأصفهاني - ٢: ١٢٤.

(٢) انظر: كفاية الأصول: ٩٢، بدائع الأفكار - تقارير الرشتي - ١: ٣٢٠، محاضرات في أصول الفقه

ولكن الشيخ صاحب الكفاية رحمته الله سرى الإشكال - أيضاً - إلى الشرط المتقدم، بدعوى: أن الشرط بما أنه من أجزاء العلة التامة، فلا بد أن يكون مقارناً مع المشروط زمناً، فكما لا يعقل أن يكون متأخراً عنه كذلك لا يعقل أن يكون متقدماً عليه إذا يبق إلى عصر وجوده، أي: وجود المشروط.

ومن هنا قال رحمته الله: «فليس إشكال انخرام القاعدة العقلية مختصاً بالشرط المتأخر في الشرعيات - كما اشتهر على الألسنة - بل يعم الشرط والمقتضي المتقدمين المتصرمين حين الأثر»^(١). انتهى

وقد أورد عليه: بأن الشرط الشرعي لا يجب أن يكون شرطاً بالمعنى الفلسفي حتى يكون كالمقتضي وعدم المانع مما يجب أن يفتن بالمعلول، بل هو أعم من ذلك فقد يكون علة وقد يكون معداً، والمعد يمكن أن يتقدم على المعلول. توضيح ذلك:

أن أجزاء العلة أربعة: المقتضي، وعدم المانع، والشرط، والمعد. والأجزاء التي يجب أن تكون مقارنة للمعلول هي الثلاثة الأولى، وأما المعد فلا يجب فيه ذلك، مثل الذهاب إلى السوق، فهو معد لشراء اللحم ويتقدم عليه زماناً كما هو واضح، ومن هنا فيمكن أن تكون الشروط الشرعية من قبيل المعد فيكون تقدمها زماناً ليس فيه أي إشكال^(٢).

ومن هنا نفهم المعنى الذي ذهب إليه الشيخ المصنف رحمته الله حين حصر النزاع بالشرط المتأخر دون المتقدم وصرح قائلاً: «وإنما وقع الشك في الشرط المتأخر...»، فهذا الحصر رد واضح على إشكال الشيخ صاحب الكفاية رحمته الله، وأن

(١) كفاية الأصول: ٩٢.

(٢) انظر: محاضرات في أصول الفقه ٢: ٣١٠.

محل النزاع يجب أن يقتصر على خصوص الشرط المتأخر دون المتقدم.

النقطة الرابعة: قياس الشرط الشرعي على العقلي.

الذين قالوا باستحالة الشرط المتأخر كانوا قد قاسوا الشرط الشرعي على الشرط العقلي، فقالوا إنه كما يمتنع وجود المعلول في العقليات بدون علته التامة، كذلك في الشرعيات، يمتنع وجود المعلول بدون علته التامة. تقريب ذلك:

أن الشرط هو من أجزاء العلة التامة، ومن البديهي أن العلة بكافة أجزائها تتقدم على المعلول رتبة وتعاصره زماناً، فلا يعقل تأخر جزء من أجزائها عنه، فإن ذلك يلزم منه إما: تأثير المعدوم في الموجود، أو الانقلاب، أو الخلف؛ لأنه إن كان الشرط المتأخر - مؤثراً بوجوده المتأخر في إيجاد المشروط في الزمن المتقدم، فهذا يلزم منه تأثير المعدوم في الموجود، لفرض أنه معدوم حين وجود المشروط، وتأثير المعدوم في الموجود محال.

وإن كان مؤثراً من حين وجوده لزم انقلاب الواقع عما وقع عليه؛ لفرض أن المشروط قد وقع في زمن متقدم، فلو كان الشرط المتأخر مؤثراً في إيجاده في زمانه المتأخر لزم انقلاب وقوعه من زمن متقدم إلى زمن متأخر، وهو كما ترى.

وإن لم يكن مؤثراً فيه أصلاً، فمعناه أنه ليس بشرط، وهذا خلف كونه شرطاً^(١).

(١) انظر: فوائد الأصول ١، ٢: ٢٨٠، نهاية الأفكار ١، ٢: ٢٧٩، محاضرات في أصول الفقه ٢: ٣٠٩،

هذا، ولكن قد يقال^(١): إنّ هذه المشكلة باطلة من جذورها، فإنّ العلة إنّما يستحيل تأخرها عن المعلول في خصوص الأمور التكوينية، فالنار لا يمكن أن تتأخر عن الإحراق، وأمّا القضايا الشرعية فلا بأس بتأخر العلة فيها عن المعلول لأنّها بيد الشارع وراجعة له فيمكنه تأخير العلة عن معلولها. هكذا قد يقال.

ولكن يرد على هذا الجواب: أنّ العلة إذا كان يستحيل تأخرها عن المعلول فلا فرق في الاستحالة بين القضايا الخارجية والقضايا الشرعية، وهذا نظير استحالة اجتماع النقيضين، فهل تراه يصلح أن يقال إنّ النقيضين يستحيل اجتماعهما في القضايا الخارجية التكوينية فقط؟ كلاً إنّ الاستحالة لا تختص بمجال دون آخر^(٢). وفي هذا الجانب قال المحقّق النائي^(٣): «وأما توهم أنّ امتناع الشرط المتأخّر إنّما يكون في التكوينية دون الاعتباريات والشرعيات التي أمرها بيد المعتبر والشارع، حيث إنّ له أن يعتبر كون الشرط المتأخّر شرطاً لأمر متقدّم، ففساده غني عن البيان؛ لأنّه ليس المراد من الاعتبار مجرد لقلقة لسان، بل للاعتباريات واقع، غايته أنّ واقعها عين اعتبارها، وبعد اعتبار شيء شرطاً لشيء وأخذه مفروض الوجود في ترتب الحكم عليه كما هو الشأن في كلّ شرط، كيف يمكن تقدّم الحكم على شرطه؟ وهل هذا إلّا خلاف ما اعتبره؟!»^(٤).

(١) وهذا القول ينسب إلى الشيخ صاحب الجواهر^(٥)، انظر: منتهى الدراية ٢: ١٣٧.

(٢) انظر: شرح الحلقة الثالثة - للأستاذ الشيخ باقر الأيرواني - ٢: ٢٨٣ (الهامش).

(٣) فوائد الأصول - تقريرات بحث المحقّق النائي للكاظمي - ١، ٢: ٢٨١. وتنبغي الإشارة هنا بأنّ الشيخ النائي^(٦) إنّما يقول باستحالة الشرط المتأخّر لأصل الحكم لا لاستحالة تأثير المعدوم في

ومن هنا ظهرت محاولات جادة لحل هذا الإشكال، بعد ورود بعض الشروط الشرعية التي ظاهرها تأخرها عن الوجود في المشروط، مثل الغسل الليلي للمستحاضة الكبرى، الذي هو شرط عند البعض^(١)، لصوم النهار السابق على الليل، ومثل اجازة بيع الفضولي بناءً على أنها كاشفة عن صحة البيع لا ناقلة.

النقطة الخامسة: توجيه إمكان الشرط المتأخر في الشرعيات.

تقدم أن الأصوليين واجهوا مشكلة حقيقية في توجيه بعض الشروط الشرعية التي ظاهرها التأخر وجوداً عن المشروط، مثل الغسل الليلي بالنسبة إلى صوم اليوم السابق للمستحاضة، فإن الغسل شرط للصوم الذي هو متعلق الحكم وهو شرط متأخر من حيث الزمان عن صوم اليوم السابق.

وأيضاً مثل إجازة بيع الفضولي بناءً على الكشف؛ فإن الإجازة شرط للملكية الحاصلة من حين العقد، فالملكية أمر متقدم حاصل من حين العقد وشرطها وهو الإجازة أمر متأخر.

وحاصل الإشكال - كما تقدم بيانه - أن الشرط من أجزاء العلة التامة، والعلة لا يمكن أن تتأخر بكاملها عن المعلول فكذا لا يمكن تأخر بعض أجزائها، فإن العلة لو تأخرت فلازمه إما تأثير المعدوم في الوجود أو الانقلاب أو الخلف كما أشرنا إليه سابقاً.

الموجود - كما عليه البعض في الموضوع - وإنما للزوم الخلف، كما أوضح ذلك في كتابه هذا، وأيضاً في كتاب الصلاة من تقارير تلميذه الكاظمي ٢: ٦٤ حيث قال: «فإنه بعد فرض كون الشيء شرطاً (أي معاً له دخل في الموضوع وما به قوامه) لا يعقل تقدم الحكم عليه؛ إذ معنى الموضوع هو أن الحكم يوجد عند وجوده، فوجود الحكم قبل وجود موضوعه يكون تناقضاً بَيِّناً». انتهى

(١) كالمحقق الحلي في الشرايع ١: ١٩٧.

ومن هنا طرحت عدّة حلول وتوجيهات لهذه الشروط الشرعية المتأخّرة.
وأحسن ما قيل - على حدّ قول المصنّف رحمه الله - هو ما ذكره بعض المشايخ
العظام رحمه الله^(١)، وقبل التعرّض إلى هذا الجواب نشير إلى أنّ للشرط المتأخّر مجالين
من البحث:

الأوّل: الشرط المتأخّر للمأمور به، أو ما يسمّى - أيضاً - بشرط الواجب،
كالغسل الليلي بالنسبة إلى صوم المستحاضة المتقدّم، فإنّ شرطه متأخّر لا لأصل
الوجوب بل لمتعلّقه - أي للمأمور به -، وهو الصوم الذي يعبر عنه بالواجب.
الثاني: الشرط المتأخّر للحكم - والمراد به هنا الأعمّ من الحكم التكليفي
والوضعي -، كإجازة عقد الفضولي بناءً على الكشف، فإنّ الإجازة المتأخّرة شرط
لحصول الملكية، التي هي حكم وضعي.

والفارق بين الاثنين - أي: بين شرط المأمور به وشرط الحكم -: أنّ شرط
المأمور به هو ما يكون دخيلاً في حصول المصلحة، أو قل: ما يكون دخيلاً في
تحقيق غرض المولى، وشرط الحكم هو ما يكون دخيلاً في تحقّق إرادة المولى
لِلواجب، بحيث لولا وجود هذا الشرط لا يكون المولى مريداً لِلواجب.

(١) أقول: لم يتبين لنا المراد من قول المصنّف رحمه الله في المقام: عن بعض مشايخنا
الأعظم رحمه الله... إلخ، ولعلّه يقصد الشيخ النابيني رحمه الله، إلّا أنّ الميرزا رحمه الله من القائلين
بامتناع الشرط المتأخّر في شرط الحكم - دون شرط المأمور به - كما صرح بذلك
تلميذه السيد الخوئي رحمه الله [انظر: المحاضرات ٢: ٣١٨]، والمناسب أن يكون هذا الجواب
- بكلا شطريه - الذي عرضه المصنّف رحمه الله في: شرط المأمور به، وشرط الحكم، هو
للسيد الخوئي رحمه الله، فانظر في ذلك: أجود التقريرات ١: ٢٢٥ (الهامش).

الشرط المتأخر للمأمور به،

أما بالنسبة للشرط المتأخر للمأمور به، فيمكن أن يقال (بحسب الجواب الذي أشار إليه الشيخ المصنّف رحمته الله قبل قليل):

إن كون الغسل الليلي شرطاً للصوم ليس المقصود منه أن الغسل الذي يؤتى به في الليل يكون مؤثراً في الصوم المتقدم حتى يقال بأن الأمر المتأخر كيف يؤثر في الأمر المتقدم، وإنما المقصود أن المطلوب ليس هو مطلق الصوم بل هو الحصّة الخاصة، أي الحصّة المقيّدة بقيد متأخر، وهي الصوم الذي يكون بعده غسل في الليل؛ إذ كما أنه لا مانع من تقييد الواجب بقيد مقارن أو متقدّم، كذلك لا مانع من تقييده بقيد متأخر.

وهذا المعنى نظير ما لو طلب منك المولى التصدق على فقير مثلاً، فتارة يكون مطلوبه مطلق التصدق، وأخرى حصّة خاصة منه، وعلى تقدير كون المطلوب هو الحصّة فتارة تكون تلك الحصّة هي التصدق بأمر متقدّم، كالإخفاء مثلاً، بحيث لا تعرف يمينه ما أخرجت شماله، وأخرى تكون هي التصدق المقرون بأمر مقارن، كالتصدق الذي يكون معه عدم النظر إلى وجه الفقير، وثالثة تكون هي التصدق المقرون بأمر متأخر، كالتصدق الذي لا يلحقه منأً ولا أذى.

فإذن ليس المقصود من كون الغسل الليلي شرطاً للصوم تأثيره في الصوم المتقدم ليقال إن التأخر كيف يؤثر في المتقدم، وإنما المقصود تعلق الطلب بالحصّة الخاصة وهي الصوم الذي بعده غسل، وأن الواجب هو الحصّة المتقيّدة بقيد متأخر، كما هو الحال في أجزاء الصلاة، فكما أن الواجب لا يحصل في الخارج إلّا بحصول الجزء الأخير منها، فكذلك هنا لا يحصل الواجب إلّا بحصول

قيده المتأخر^(١).

قال الميرزا النائيني رحمته: «إن إشكال الشرط المتأخر إنما هو لزوم الخلف والمناقضة، وتقدم المعلول على علته، وتأثير المعدوم في الوجود، وشيء من ذلك لا يجري في شرط متعلق التكليف، لأنه بعد ما كان الملاك والامتنال والخروج عن عهدة التكليف موقوفاً على حصول التقييد الحاصل بذات القيد، فأَيُّ خلف يلزم؟ وأيُّ معلول يتقدم على علته؟ أو أيُّ معدوم يؤثر في الوجود؟ فأَيُّ محذور يلزم إذا كان غسل الليل المستقبل شرطاً في صحة صوم المستحاضة؟ فإن حقيقة الاشتراط يرجع إلى أن الإضافة الحاصلة بين الصوم والغسل شرط في صحة الصوم بحيث لا يكون الصوم صحيحاً إلّا بحصول الإضافة الحاصلة بالغسل».

«نعم لو قلنا: إن غسل الليل المستقبل موجب لرفع حدث الاستحاضة عن الزمان الماضي، بحيث يكون غسل المغرب موجب رفع الحدث من الظهر... كان الإشكال في الشرط المتأخر جارياً كما لا يخفى، إلّا أن حديث جعل الغسل شرطاً للصوم لا يقضي ذلك، بل أقصاه أنه لا يتحقق صحة الصوم إلّا به، غاية أنه لا على وجه الجزئية، بل على وجه القيدية، وذلك ممّا لا محذور فيه بعد ما كان الغسل فعلاً اختيارياً للمكلف وكان قادراً على إيجاده في موطنه، فتسرية إشكال الشرط المتأخر إلى قيود متعلق التكليف ممّا لا وجه له»^(٢). انتهى

(١) انظر هذا الجواب في: فوائد الأصول ١، ٢: ٢٧٢، وأجود التقريرات ١: ٢٢٢ و ٢٢٥ (الهامش)،

ومحاضرات في أصول الفقه ٢: ٣٢٠.

(٢) فوائد الأصول ١، ٢: ٢٧٢.

ومعنى كلامه الأخير رحمته: نعم لو قلنا... إلخ^(١)، أن كون الوضوء والغسل رافعين للحدث هل هما رافعان للحدث تكويناً أم اعتباراً؟ فيه احتمالان، فإن قلنا إنهما رافعان للحدث تكويناً، أي يكون الوضوء والغسل علة تكوينية لرفع الحدث الموجود في النهار خارجاً، فلا شك في استحالة وجود الطهارة قبلهما لوضوح استحالة تقدم المعلول على علته، كما يستحيل أن تكون النار (التي هي علة الإحراق) متأخرة عن الإحراق الحاصل قبلها.

وإذا قلنا إن الحدث هو حكم شرعي والوضوء رافع اعتباري له بأمر الشارع، فيأتي التوجيه المتقدم في جواز أن يكون الوضوء أو الغسل المتأخر رافعاً للحدث المتقدم، وأن المطلوب الشارع هو الحصّة الخاصة لا مطلقاً.

ولكن ما هو المستفاد من أدلة إيجاب الغسل المتأخر على المستحاضة؟
أجاب رحمته أن المستفاد هو الاحتمال الثاني لا الأول، أي أن الغسل المتأخر هو رافع اعتباري للحدث المتقدم، وأن المطلوب الشارع هو الحصّة المقيّدة بالغسل لا مطلق الصوم.

والسرّ في ذلك - كما يشير إليه الشيخ المصنّف رحمته^(٢) - أن القيد المتأخر (أي الغسل الذي يعقب الصوم) كاشف عن وجود تلك الحصّة المطلوبة من حين حدوث الصوم، وذلك ببيان:

أن التقيد لما كان وصفاً انتزاعياً ينتزع من طرفين: القيد والمقيّد، فإنه يصدق - أي: التقيد - بمجرد حصول طرفه الأول - المقيّد وهو الصوم في المثال -، ويكون الطرف

(١) وهو ما أشار إليه المصنّف رحمته في المتن بقوله: «نعم إذا رجع الشرط الشرعي إلى شرط داخلي... إلخ».

(٢) بقوله: «وسرّ ذلك أن المطلوب لما كان هو الحصّة الخاصة...».

الثاني - القيد وهو الغسل في المثال - كاشفاً على أن الصوم من حين حدوثه كان موصوفاً بالقيد، أي متعقباً بالغسل، وأن مراد المولى من البداية هو هذه الحصّة الخاصّة المقيدة لا مطلق الصوم.. وهذا المعنى لا محذور فيه، وإنما المحذور هو تأثير المتأخر في المتقدم، ومقامنا ليس من هذا القبيل؛ إذ لا تأثير ولا تأثر، لما عرفت من أن مرد كون شيء شرطاً للمأمور به إلى كونه قيداً له، ومن الواضح أن قيد المأمور به قد يكون مقارناً له، وقد يكون متقدماً عليه، وقد يكون متأخراً عنه، فكما لا يمكن حصول المأمور به بدون قيده المقارن أو المتقدم فكذلك لا يمكن حصوله بدون قيده المتأخر.

هذا هو حصيلة الجواب في توجيه إمكان الشرط المتأخر في المأمور به.

الشرط المتأخر للحكم:

أما بالنسبة إلى المجال الثاني الذي يُبحث فيه موضوع الشرط المتأخر، وهي شرائط نفس الحكم، فإنه علينا في البدء أن نعرف أن القضايا الشرعية هي قضايا مجعولة على نهج القضية الحقيقية لا الخارجية. والفارق بين الاثنين أن القضايا الخارجية هي عبارة عن قضايا شخصية جزئية، كقولنا: أكرم زيداً، أو: صل عمراً، وهكذا من القضايا المتوجهة إلى آحاد الناس من دون أن يجمعها جامع، أما القضايا الحقيقية، فإن الأشخاص والآحاد لم تلاحظ فيها، وإنما الملحوظ فيها عنوان كلّ رُتب المحمول عليه، كما إذا قيل: أكرم العالم، و: تصدّق على الفقير، فإن الملحوظ هو عنوان العالم والفقير، ويكون هو الموضوع لوجوب الإكرام والتصدّق من غير أن يكون للأمر نظر إلى زيد وعمر وبكر، بل إن كان زيد من أفراد العالم أو الفقراء فالعنوان ينطبق عليه قهراً، كما هو الشأن في جميع القضايا الحقيقية، حيث يكون الموضوع فيها هو العنوان الكلّي الجامع ويكون ذلك العنوان بمنزلة الكبرى الكلّية، ومن هنا يحتاج في إثبات المحمول لموضوع خاص إلى تأليف قياس، ويجعل الموضوع الخاص صغرى القياس، والعنوان الكلّي كبرى

القياس، فيقال: زيد عالم وكلّ عالم يجب إكرامه فزيد يجب إكرامه، وهذا بخلاف القضايا الخارجية، فإنّ المحمول فيها ثابت لموضوعه ابتداءً من دون توسط قياس كما هو واضح.

فإذا عرفت هذا فاعلم أنّ للأحكام المجعولة على نهج القضية الحقيقية مرتبتين:

الأولى: مرتبة الجعل والإنشاء، والحكم في هذه المرتبة لا يتوقف على وجود شيء في الخارج، بل هو موجود بوجود إنشائي فحسب.

الثانية: مرتبة الفعلية، فالحكم في هذه المرتبة يتوقف على وجود موضوعه بتمام قيوده خارجاً، وذلك لاستحالة فعلية الحكم بدون فعلية موضوعه.

وهنا نقول: إنّ فعلية الأحكام وإن كانت دائرة مدار فعلية موضوعاتها ووجودها بتمام قيودها وشرائطها في الخارج، إلّا أنّ لازم ذلك ليس تقارنهما زماناً، والسبب فيه: أنّ ذلك تابع لكيفية جعلها واعتبارها _ في المرتبة الأولى _، فكما يمكن للشارع جعل حكم على موضوع مقيد بقيد فرض وجوده مقارناً لفعلية الحكم، يمكن له جعل حكم على موضوع مقيد بقيد فرض وجوده متقدماً على فعلية الحكم مرةً ومتأخراً عنها مرةً أخرى؛ فالمجعول في هذه القضايا _ أي: القضايا الحقيقية _ إنّما هو حصّة خاصة من الحكم، وهي الحصّة المقيّدة بقيد فرض وجوده في الخارج، وهذا القيد يختلف، فمرة يكون قيداً لها بوجوده المتأخر، مثل أن يأمر المولى بإكرام زيد مثلاً فعلاً بشرط مجيء عمرو غداً، فإنّ المجعول فيه هو حصّة خاصّة من الوجوب، وهي الحصّة المقيّدة بمجيء عمرو غداً، فإذا تحقّق القيد في ظرفه كشف عن ثبوت الحصّة وفعليتها من أوّل حصول المقيّد، وهكذا الحال فيما لو كانت الحصّة مقيّدة بقيد مقارن أو متقدّم، كما تقدّم بيانه في شرط المأمور به حول المعنى الانتزاعي للتقيّد.

ولك أن تمثل هذا بالواجبات التدريجية، كالصلاة مثلاً، التي لا مناص فيها من الالتزام بالشرط المتأخر؛ لأنَّ فعلية الوجوب في الآن الأول متوقفة على بقاء شرائط التكليف من الحياة والقدرة وغيرهما إلى زمان الإتيان بالجزء الأخير لا محالة، فمثلاً فعلية وجوب التكبيرة في الصلاة مشروطة ببقاء المكلف على شرائط التكليف إلى زمان الإتيان بالتسليم؛ لفرض أن وجوبها ارتباطي، فلا يعقل وجوب جزء بدون جزء آخر، فلو جنَّ المكلف في الأثناء أو عجز عن إتمام الصلاة كشف ذلك عن عدم وجوبها من الأول.

ففعلية وجوب الأجزاء السابقة كما تتوقف على وجود تلك الشرائط في ظرفها، كذلك تتوقف على بقائها إلى زمان الأجزاء اللاحقة.. فالالتزام بالشرط المتأخر في أمثال هذه الموارد ممَّا لا مناص عنه ولا يحتاج إلى دليل خاص، فيكفي فيه نفس ما دلَّ على اشتراط هذه الواجبات بتلك الشرائط. فكذلك ما نحن فيه، يكون الواجب المشروط بالشرط المتأخر فعلي الوجوب من أوَّل الأمر في فرض حصول الشرط في وقته المتأخر، لا أنَّ فعليته _ أي: الحكم _ تكون متأخرة حين الشرط^(١).

هذا هو خلاصة الجواب المذكور في هذه المسألة، والذي حاصله جواز تأخر الشرط مطلقاً، سواء كان شرطاً للأمور به أم كان شرطاً للحكم التكليفي أو الوضعي، إلَّا أن هذا الجواب لا يخلو من مناقشة، ولكنَّ منهج الاختصار الذي سار عليه المصنَّف رحمته في الكتاب لا يساعد على هذا التفصيل، فتمام البحث موكول إلى دراسات أعلى^(٢).

❦

(١) انظر: أجود التقريرات ٢: ٢٢٥ (الهامش)، محاضرات في أصول الفقه ٢: ٣١٨ - ٣٢٤.

(٢) انظر على سبيل المثال: المباحث الأصولية ٤: ٤٣ - ٤٧.

المقدمات المفوتة

قوله ﷺ: ورد في الشريعة المطهرة وجوب بعض المقدمات قبل زمان
ذبيها في الموقتات... إلخ.

أقول: يوجد في هذا الأمر _ الثامن _ جملة من المطالب نستعرضها في نقاط:

النقطة الأولى: المقصود من المقدمات المفوتة

وقع التسالم على وجوب بعض المقدمات قبل تحقق وقت ذبيها، إذا لم يتمكن
على الإتيان بها بعد حلول وقت ذبيها، وهي موارد:

منها: التسالم على وجوب حفظ الماء قبل الوقت لمن يعلم أنه لا يجده بعد
الوقت، بل قد أفتى البعض بلزوم تحصيل الماء قبل الوقت لو علم أنه لا يتمكن منه
بعد الوقت.

ومنها: التسالم على لزوم الغسل للصوم قبل الفجر، فإن وقت الواجب (الصوم)
متأخر عن وقت وجوب المقدمة (الغسل).

ومنها: الحكم بوجوب حفظ الاستطاعة في أشهر الحج، مع أنها مقدمة
وجوبية، بل أفتى البعض بلزوم حفظها مطلقاً ولو قبل أشهر الحج، فلا يجوز صرف
المال مثلاً في غير الحج، وهذا الحكم بتحصيل المقدمات الوجودية قبل وقت

الحج، كالسير مع الرفقة ونحوه.

ومنها: الحكم بلزوم التعلّم على الصبي قبل بلوغه إذا علم بفوت الواجب بعد البلوغ لو تركه.. وهكذا.

وتسمّى مثل هذه المقدمات في اصطلاح الأصوليين بـ «المقدمات المفوّتة»، باعتبار أنّ تركها موجب لتفويت الواجب في وقته كما تقدّم..

فالمقدمة المفوّتة هي تلك المقدمة التي يُفضي عدم تحصيلها إلى فوات القدرة على تحصيل الواجب في حينه، فلو اتفق أنّ المكلف كان قادراً على تحصيل الواجب في وقته متى ما التزم بفعل، ومتى لم يلتزم أدى ذلك إلى العجز عن امتثال التكليف حين المخاطبة، فهذا الفعل الذي يتحقّق بواسطته على القدرة على الامتثال حين المخاطبة بالتكليف يُعبّر عنه بالمقدمة المفوّتة.

فإذن كون فعل ما بأنّه مقدمة مفوّتة منوط بأمرين:

الأوّل: أن يكون وقت العمل بها _ أي بالمقدمة _ قبل وجوب ذي المقدمة.

الثاني: أنّه مع عدم الإتيان بها في ذلك الوقت _ أي: قبل وقت وجوب ذي

المقدمة _ يستحيل الإتيان بذّي المقدمة في وقت وجوبه.

النقطة الثانية، وجه الإشكال في هذه المقدمات

تقدّم في الأمر الثاني من الأمور التي عقدها المصنّف رحمته لمبحث مقدمة الواجب أنّ وجوب المقدمة هو وجوب تبعي، تابع لوجوب ذبيها، وليس وجوباً نفسياً مستقلاً، وبمقتضى هذا المعنى، الذي ذهب إليه الأصوليون، فإنّ المقدمة لا تجب إلّا عند وجوب ذبيها، ومن هنا يشكل الالتزام بوجوب المقدمات المتقدّم ذكرها، لا سيّما على قول المشهور الذي يذهب إلى أنّ تبعية وجوب المقدمة لوجوب ذبيها على نحو تبعية المعلول لعلته؛ إذ كيف يجب الغسل قبل الفجر مع أنّه

لا وجوب للصوم ذلك الحين، وأيضاً كيف يجب حفظ الاستطاعة في أشهر الحج مع أنه لا وجوب للحج في هذا الوقت، وهكذا بقية المقدمات.

إنه من هذه الناحية، أي من ناحية هذه المقدمات التي ثبت وجوبها شرعاً يلزمنا معالجة هذا الإشكال، وكذلك يلزمنا معالجة إشكال آخر وهو ثبوت استحقاق عقوبة ذي المقدّمة على ترك هذه المقدمات، فإنه قد ثبت شرعاً أن من ترك غسل الجنابة قبل الفجر استحقّ عقاب الصوم، والحال أنه لا وجوب فعلي للصوم في حق تارك الغسل، أمّا قبل الفجر فلأن المفروض أن الفجر شرط وجوب الصوم، ولا وجوب قبل شرط الوجوب، وأمّا بعده فلا تكليف بالصوم، لأنه قد أصبح عاجزاً لفقدان شرط الصوم وهو الغسل، ومن الواضح سقوط التكليف عند العجز، ومعه كيف يمكن الالتزام باستحقاق عقوبة ذي المقدّمة على ترك المقدّمة؟!

هذا من ناحية ما هو ثابت شرعاً من هذه المقدمات، ونفس هذين الإشكاليين يردان فيما يحكم به العقل في المقام، فلو حكم العقل بلزوم الإتيان بهذه المقدمات، باعتبار أن تركها موجب لتفويت الواجب في ظرفه، وكذلك لو حكم بأن التارك لها يستحقّ العقاب على الواجب في ظرفه بسبب تركها، يرد عليه: أنه كيف تجب هذه المقدمات قبل وجوب ذبيها مع الالتزام بأن وجوبها تبعي، وأيضاً: كيف يُستحقّ العقوبة على تركها مع أنه لا وجوب فعلي لذيها؟!

إن هذه الإشكالات التي واجهت الأصوليين - في خصوص هذه المقدمات - دعتهم إلى التفكير في إيجاد الحلول المناسبة لها شرعاً وعقلاً.

الطرق المحتملة للحل:

وهنا قد تُطرح أمام الإشكال الأول، الذي مفاده المنافاة بين وجوب هذه المقدمات قبل وجوب ذبيها وبين كون وجوبها وجوب تابع لوجوب ذبيها، جملة

من الطرق المحتملة للحل، منها:

الأول: أن نرفع اليد عن وجوب هذه المقدمات.

الثاني: أن نرفع اليد عما ذهب إليه الأصوليون من أن وجوب المقدمة تابع لوجوب ذيلها.

الثالث: أن نجتمع بين الوجوب الثابت لهذه المقدمات وبين ما ذهب إليه الأصوليون من التبعية في الوجوب.

أما الطريق الأول فيتعذر المصير إليه؛ لثبوت هذه المقدمات عن الشرع من دون شك أو ريب، فيبقى أمامنا الطريقان الآخران، وهو ما تكفلت في الخوض فيه المحاولات التي طرحها الأصوليون لحل هذه المشكلة، كما سيأتي بيانه في النقطة الثالثة الآتية.

وهكذا الحال بالنسبة للإشكال الثاني - وهو استحقاق العقوبة على ترك هذه المقدمات مع أنه لا وجوب فعلي لذيلها -، فإنه قد تُطرح طرق محتملة للحل، منها:

الأول: رفع اليد عن استحقاق العقوبة هذا.

الثاني: رفع اليد عن دعوى عدم التكليف بذيل المقدمة.

الثالث: محاولة الجمع بين الاثنين: بين استحقاق العقوبة، وبين عدم التكليف بذيل المقدمة.

أما الطريق الأول فلا مجال للمصير إليه بعد ثبوت استحقاق المكلف التارك للمقدمة المفوتة العقاب شرعاً. فيبقى عندنا الطريقان الآخران، وهو مفاد المحاولات التي طرحها الأصوليون لحل هذه المشكلة أو الشبهة التي وصفت بأنها شبهة عويصة جداً^(١).

(١) كما في: تحريرات في الأصول ٣: ٧٥.

النقطة الثالثة: المحاولات المطروحة لحل مشكلة هذه المقدمات

طرح عددٌ من محاولات حل مشكلة المقدمات المفوتة، وقد اقتصر الشيخ المصنف رحمته الله على ذكر ثلاثة منها فقط، تأتي على ذكرها تبعاً له رحمته الله، وهذه المحاولات هي:

المحاولة الأولى: ما أفاده الشيخ صاحب الفصول رحمته الله:

أول المحاولين لحل هذه الشبهة - فيما يبدو - هو الشيخ صاحب الفصول رحمته الله، الذي قال بجواز تقدّم زمان الوجوب على زمان الواجب، وذلك بحسب الفكرة التي ابتكرها والتي أسماها بفكرة «الواجب المعلق»، كما أشرنا إلى ذلك في الجزء الأول من هذا الشرح^(١).

ولزيادة الإيضاح لهذه الفكرة نقول:

تارة يتطابق زمان الوجوب مع زمان الواجب تطابقاً تاماً، كصلاة الظهر، فإن زمان الصلاة محدّد بما بين الزوال والغروب، وهذا الزمان هو بنفسه زمان الوجوب، فإن وجوب صلاة الظهر محدّد أيضاً بما بين الزوال والغروب، ويسمى مثل الواجب المذكور بالواجب المنجز.

وأخرى يكون زمان الوجوب متقدّماً على زمان الواجب ويبقى مستمراً إلى نهاية زمان الواجب، كما هو الحال في صوم شهر رمضان، فإنه يبدأ من حين رؤية الهلال على ما يستفاد من قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾^(٢)، بينما زمان الصوم متأخر عن ذلك، حيث يبدأ من حين طلوع الفجر الذي هو متأخر عن

(١) انظر: الظفر ١: ٣١٧.

(٢) البقرة: ١٨٥.

زمان رؤية الهلال.

واصطلح صاحب الفصول على مثل هذا الواجب الذي يكون زمان الوجوب فيه متقدماً على زمان الواجب بالواجب المعلق، حيث إنَّ الوجوب فيه فعلي والواجب معلق على أمر متأخر كطلوع الفجر.

وثمره هذه الفكرة التي ابتكرها الشيخ صاحب الفصول تظهر هنا، أي في مبحث المقدمات المفوتة، فإنه بحسب هذه الفكرة، والتي مناطها جواز تقدم زمان الوجوب على زمان الواجب، يكون الوقت شرطاً وقيداً للواجب فقط دون الوجوب، فالوجوب فعلي وثابت، ولكن الواجب هو المعلق على حضور وقته، وبذلك يصح فرض وجوب هذه المقدمات، لفرض ثبوت فعلية وجوب ذبيها قبل وقت زمان الواجب، ومعه سوف يصح التكليف بوجوب قطع المسافة، ولا يكون ضير في ذلك، لفرض ثبوت وجوب الحج قبل موسم الحج، فيكون هذا الوجوب - أي: وجوب قطع المسافة - مترشحاً عن الوجوب الفعلي لذي المقدمة الحاصل قبل زمان الواجب.

هذا هو حاصل المحاولة المذكورة.

وقد تطرق المصنف رحمته الله إلى مسألة جانبية هنا وهي: أنه قد يسأل البعض - يلحظ هذا الاصطلاح الجديد الذي ابتكره الشيخ صاحب الفصول رحمته الله - ما الفرق - إذن - بين الواجب المعلق والواجب المشروط الذي يقول به المشهور، بعد أن كان كلاهما مشروطاً بشيء^(١)؟

(١) وهذا المطلب قد تقدمت الإشارة إليه في الجزء الأول من هذا الشرح، وينبغي أن نتذكر الآن بأن الواجب المشروط هو الواجب الذي يكون وجوبه متوقفاً على شيء خارج عن الواجب، كتوقف وجوب الحج - مثلاً - على الاستطاعة، فإنه إذا لم تتحقق الاستطاعة خارجاً لا وجوب للحج في ذمة المكلف، راجع تمام المطلب في محله المشار إليه.

والجواب: أنَّ الاثنين (الواجب المعلق والمشروط) وإن كان كلاهما يشتركان في شيء وهو أنَّ كليهما غير منجز - أي غير فعلي -، إلَّا أنَّ الواجب المشروط يكون نفس الوجوب فيه غير فعلي ومشروطاً بشيء، وأمَّا في الواجب المعلق فالذي هو غير فعلي ومشروط بشيء إنما هو الواجب لا الوجوب؛ كما في الصوم، إذ يكون الصوم - الواجب - هو المعلق والمشروط بمجيء زمان لم يحصل بعد كطلوع الفجر مثلاً.

ثمَّ أنَّ هذه المحاولة من الشيخ صاحب الفصول قد ناقشه فيها أغلب من جاء بعده^(١). وقد تباينت هذه المناقشات بين الرفض لهذه الفكرة؛ لما تؤول إليه من تحصيل أمر غير اختياري، كتحصيل طلوع الفجر في مثال الصوم، وبين قبولها مع شيء من التصحيح.

قال الشيخ النائيني الرافض لهذه الفكرة: «إنَّ فكرة الواجب المعلق تبني على رجوع القيد إلى الواجب دون الوجوب، ومعنى ذلك أنَّ الأمر قد تعلّق بشيء مقيد بالزمان، فلو كان وجوب الصوم ثابتاً قبل طلوع الفجر وكان طلوع الفجر قيداً للصوم فهذا معناه أنَّ الصوم قد تعلّق بالصوم المقيد بطلوع الفجر، وحيث أنَّ الأمر بالمقيد أمر بتحصيل قيده فيلزم تحصيل القيد أعني طلوع الفجر، والحال أنَّ هذا شيء خارج عن الاختيار، فلا يمكن تحقيقه، فيتعين إذن أخذه قيداً في الوجوب، الذي لازمه أنَّ الوجوب لا يثبت إلَّا عند طلوع الفجر، ولهذا يصير زمان الوجوب مقارناً لزمان الواجب ويصير المثال المذكور مصداقاً للواجب المنجز دون المعلق، بل لا صحّة للواجب

(١) انظر هذه المناقشات في: مطارح الأنظار ١: ٥١، وكفاية الأصول: ١٠٠، وفوائد الأصول ١، ٢؛

المعلق لما يؤول إليه من تحصيل أمر غير اختياري كالزمان، وهو باطل جزماً، فلا يمكن التمسك بالفكرة المطلوبة^(١). انتهى

أما السيد الخوئي رحمته الله فقد قبل هذه الفكرة - أي: فكرة الواجب المعلق - ولكن على نحو الشرط المتأخر الذي تقدم الحديث عنه، وسيأتي التعرض إلى كلامه رحمته الله عند الحديث عن المحاولة الثالثة.

وأما الشيخ المصنف رحمته الله فالظاهر منه - هنا - أنه من المشككين بإمكان الواجب المعلق^(٢)، وقد سبق منه في بحث: تقسيمات الواجب، عند ذكره للواجب المعلق والمنجز، التصريح بالاستحالة، فراجع.

ولكن على فرض التسلم بهذه الفكرة، يأتي السؤال هنا: ما الدليل عليها؟ فإن قال صاحب الفصول: الدليل عليها هو نفس ثبوت وجوب المقدمة المفوتة قبل زمان وجوب ذبيها.

قلنا: هذا مصادرة على المطلوب، لأن الأمر المتنازع فيه والذي يراد توجيهه هنا هو كيف يستقيم القول بوجوب المقدمة قبل وجوب ذبيها مع دعوى تبعية وجوب المقدمة لوجوب ذبيها، ومجرد ثبوت الوجوب للمقدمة قبل زمان وجوب ذبيها لا يسمح لأن يكون وحده دليلاً على الواجب المعلق؛ لعدم انحصار الطريق في تصحيح هذه المقدمة بالواجب المذكور، بل يوجد طريق آخر صحيح لا ترد عليه الإشكالات المثارة حول هذا الواجب، يمكننا - من خلاله - أن نصحح وجوب هذه المقدمات.

(١) انظر: فوائد الأصول ١، ٢: ١٨٦ و ١٨٧.

(٢) فانظر عبارته رحمته الله التي يقول فيها: «ولكن نقول: على تقدير إمكان فرض تقدم زمان الوجوب... إلخ».

والحاصل: أن هذه الفكرة التي طرحها الشيخ صاحب الفصول لم يقدم دليلاً عليها، وكأنه جعل نفس الإشكال دليلاً عليها، وهو مصادرة على المطلوب كما لا يخفى.

المحاولة الثانية: وهي ما أفاده الشيخ الأنصاري رحمته الله :

وهذه المحاولة من الشيخ الأعظم رحمته الله لا تختلف في شيء عن فكرة صاحب الفصول رحمته الله سوى في السعة والضيق؛ إذ كلا الفكرتين تتفقان على رجوع القيود والشرائط إلى الواجب دون الوجوب، إلا أن الشيخ صاحب الفصول اقتصر في ذلك على خصوص شرط واحد هو الزمان، فكلما كان الشرط زماناً قال إنه شرط في الواجب دون الوجوب، فالوقوف في عرفات يوم التاسع من ذي الحجة - الذي هو شرط في الحج - يعود إلى الواجب دون الوجوب، فالوجوب ثابت للحج قبل يوم التاسع من ذي الحجة، وإنما المعلق على الوقت هو الإتيان بالحج في هذا الوقت المخصوص، وأما في بقية الشروط فالشيخ صاحب الفصول يوافق المشهور في رجوع القيد إلى الهيئة دون المادة^(١).

وأما الشيخ الأعظم فقد أرجع الشروط والقيود كلها إلى الواجب، من دون فرق بين أن يكون ذلك الشرط أو القيد هو الزمان - كالوقوف في عرفات في يوم التاسع من ذي الحجة -، أو غيره - كالطهارة بالنسبة إلى أداء الصلاة -.

وهذا المعنى الذي ذهب إليه الشيخ رحمته الله هنا، كان قد خالف فيه المشهور القائل برجوع القيد في الجملة الشرطية إلى الهيئة دون المادة^(٢).

والمراد من رجوع القيد إلى الهيئة، أن يكون القيد قيداً من قيود الحكم، فإذا

(١) كما تقدمت الإشارة إلى ذلك في مبحث: الواجب المعلق والمنجز.

(٢) انظر: نهاية الأصول: ١٥٥، ومحاضرات في أصول الفقه ٢: ٣٥٣.

قال المولى: «إذا دخل الوقت فصل»، يكون دخول الوقت قيداً في نفس الوجوب، بمعنى أنه لا تجب الصلاة إلّا بعد دخول الوقت.

وأما إذا قلنا برجوع القيد إلى المادة، فحينئذ يكون القيد قيداً من قيود الواجب، ويكون الواجب نفسه هو المقيد والمعلق على دخول الوقت، وأما الوجوب فهو فعلي ومطلق قبل هذا الوقت.

وملخص دليل الشيخ فيما ذهب إليه، هو: أن الوجوب يستفاد من الهيئة، فحينما يقال: «صل»، توجد مادة وهي الصلاة، وهيئة هي صيغة افعّل، والذي يدلّ على الوجوب هو الهيئة، وحيث أن مفاد الهيئة معنى جزئي، والجزئي لا يقبل التقييد، فلازم ذلك استحالة تقييد الوجوب وتحتم رجوع القيود إلى المادة، وهي الصلاة في المثال^(١).

وثمره هذه المناقشة تظهر في هذا المبحث، أي مبحث المقدمة المفوتة، فإنه على القول باستحالة الوجوب المشروط - الذي ذهب إليه الشيخ الأنصاري رحمته الله - وأن القيود ترجع إلى المادة لا إلى الهيئة، يكون توجه الوجوب إلى هذه المقدمات صحيحاً وعلى طبق القاعدة، وليس مخالفاً لها، وبذلك يجاب عن الإشكال الموجه إلى المقدمات المذكورة.

فوجوب قطع المسافة قبل أيام الحج، وكذلك الغسل قبل طلوع الفجر لمن كان مجنباً وأراد الصوم لليوم التالي ثابت؛ لفرض ثبوت وجوب ذي المقدمة قبل ذلك، أي قبل أيام الحج وقبل طلوع الفجر، ومع ثبوته يكون الإتيان بهذه المقدمة ثابتاً أيضاً، وهذا بخلافه فيما لو قلنا برجوع القيد إلى الهيئة.

فإن قلت: قد تقدّم الإشكال على صاحب الفصول بأنه يلزم من قوله بالواجب المعلق تحصيل أمر غير اختياري، وهو باطل جزماً، ونفس هذا الإشكال يرد على ما

(١) انظر: مطارح الأنظار ١: ٢٤٧ - ٢٤٩، وكفاية الأصول: ٩٥، ومحاضرات في أصول الفقه ٢: ٣٢٥.

أفاده الشيخ الأعظم هنا؛ لاتفاق الفكرتين على إرجاع القيود إلى الواجب دون الوجوب، فما الجواب؟

قلت: قد فصل الشيخ رحمته الله بين القيود في هذا الجانب، وقال: إن القيد تارة يكون اختيارياً، وأخرى غير اختياري، وعلى الأول تارة يكون مورداً للطلب والبعث، وذلك كالطهارة بالإضافة إلى الصلاة، وأخرى لا يكون كذلك بل أخذ مفروض الوجود، وذلك كالاستطاعة بالإضافة إلى الحج، فإن المولى لم يرد الحج مطلقاً من المكلف وإنما أراد حصّة خاصّة منه وهي الحج من المكلف المستطيع، وعلى الثاني فهو لا محالة أخذ مفروض الوجود في مقام الطلب والجعل، لعدم صحّة تعلق التكليف به، وذلك كزوال الشمس بالإضافة إلى وجوب الصلاة، فإن المولى لم يطلب الصلاة على نحو الإطلاق، بل طلب حصّة خاصّة منها، وهي الحصّة الواقعة بعد زوال الشمس.

وعلى جميع التقادير، يكون الطلب (أي: الوجوب) فعلياً ومطلقاً، والمطلوب (أي: الواجب) مقيداً، من دون فرق بين كونه اختيارياً أو غير اختياري^(١).

ولكن مع ذلك تنبغي الملاحظة بأن هذه المحاولة — من الشيخ الأعظم رحمته الله — تبني على استحالة الواجب المشروط بالمعنى المشهور كما تقدّمت الإشارة إليه، وهي غير مسلمة^(٢).

(١) انظر: المصدر السابق.

(٢) انظر: كفاية الأصول: ٩٧، ومحاضرات في أصول الفقه ٢: ٣٢٥.

المحاولة الثالثة: أخذ الوقت على نحو الشرط المتأخر

هذه المحاولة تظهر من كلمات بعض المحققين، كالشيخ صاحب الكفاية^(١)، والمحقق العراقي^(٢)، والسيد الخوئي^(٣).. وقد ذكر الشيخ النائيني رحمته الله في هذا الجانب ما نصّه: «.. قد تبع بعض صاحب الفصول في إمكان الواجب المعلق وأنه مقابل الواجب المشروط والمطلق^(٤)، إلّا أنّه قال: لا ينحصر التفصّي عن إشكال وجوب تحصيل المقدمات قبل مجيء الوقت بذلك، بل يمكن دفع الإشكال أيضاً بالتزام كون الوقت أو غيره ممّا أخذ قيداً للواجب من قبيل الشرط المتأخر، وحينئذ يكون الوجوب فيه أيضاً حالياً إذا فرض وجود الشرط في موطنه، فتجب مقدماته قبل وقته^(٥)». انتهى

والفرق بين هذه المحاولة وما أفاده الشيخ صاحب الفصول من فكرة الواجب المعلق: أنّ الواجب المعلق لم يكن الوجوب فيه مرتبطاً بالشرط، بل الواجب فيه هو المرتبط بالشرط، بخلافه هنا فإن الشرط يكون شرطاً للوجوب وله دخل في ملاكته، ولكن على نحو الشرط المتأخر، والوجه في ذلك، كما عن السيد الخوئي رحمته الله القائل بهذه المحاولة:

(١) انظر: كفاية الأصول: ١٠٤.. والملاحظ على المحقق الخراساني رحمته الله أنّه لم يلتزم بهذا الوجه فقط لحل إشكال المقدمات المفوّنة بل طرح - أيضاً - وجهين آخرين هما: أولاً: الالتزام بالواجب المعلق، وثانياً: الالتزام بوجوب هذه المقدمات بالوجوب النفسي التهيئي، فراجع ثمة.

(٢) نهاية الأفكار ١، ٢: ٢٩٨.

(٣) محاضرات في أصول الفقه ٢: ٣٥٥.

(٤) الواجب عند المشهور ينقسم إلى قسمين: مشروط ومطلق، وقد خالف في ذلك صاحب الفصول رحمته الله، الذي أضاف قسماً ثالثاً أسماء الواجب المعلق.

(٥) فوائد الأصول ١، ٢: ١٨٥.

أنَّ وجوب كلِّ واجب لا يخلو من أن يكون مشروطاً بشيء من زمان أو زماني، مقارن له أو متأخر عنه، أو يكون غير مشروط به كذلك، ولا ثالث لهما؛ لاستحالة اجتماع النقيضين^(١)، وعلى الأول فالواجب مشروط، وعلى الثاني مطلق، وعلى هذا فلا بدَّ من ملاحظة أنَّ وجوب الحجِّ مثلاً مشروط بيوم عرفة أو مطلق، لا شبهة في أنَّ ذات الفعل وهو الحجُّ مقدور للمكلف فلا مانع من تعلُّق التكليف به وكذا إيقاعه في زمان خاص - يوم عرفة -، وأمَّا نفس وجود الزمان فهو غير مقدور له فلا يمكن وقوعه تحت التكليف، والتكليف لم يتعلَّق بذات الفعل على إطلاقه وإنما تعلَّق بإيقاعه في زمن خاص، فعلم من ذلك أنَّ للزمان دخلاً في ملاك الحكم وإلَّا فلا مقتض لأخذه في موضوعه.

وعليه، فبطبيعة الحال يكون مشروطاً به، غاية الأمر على نحو الشرط المتأخر، ومن هنا إذا افترضنا عدم مجيء هذا الزمان الخاص وعدم تحقُّقه في الخارج من جهة قيام الساعة، أو افترضنا أنَّ المكلف حين مجيء هذا الوقت خرج عن قابلية التكليف بجنون أو نحوه كشف ذلك عن عدم وجوبه من الأول^(٢).

هذا هو حصيلة المحاولات التي ذكرها المصنَّف رحمته الله في حلِّ إشكال المقدمة المفوَّته، وقد أُشكل عليها - جميعاً - بإشكال واحد، مفاده: أنَّه لا دليل عليها سوى نفس الدليل الذي يدلُّ على وجوب المقدمة المفوَّته، وهو مصادرة على المطلوب كما أشرنا إليه سابقاً، خاصَّة إذا علمنا أنَّ تصحيح هذه المقدمات لا يقتصر على ما ذكر من محاولات، والتي حالها - كما ذكر الشيخ المصنَّف رحمته الله - أقرب إلى

(١) نقيض المشروط هو غير المشروط، ومن المستحيل أن يخلو الواجب من أحدهما؛ لاستحالة ارتفاع النقيضين.

(٢) انظر: محاضرات في أصول الفقه ٢: ٣٥٥.

الدعاوى منها إلى الأجوبة.

رأي الشيخ الأصفهاني رحمته ودليله،

بعد أن أعرض المصنف عن المحاولات السابقة، صرح قائلاً: «فإن الصحيح _ كما أفاده شيخنا الأصفهاني _ أن وجوب المقدمة ليس معلولاً... إلخ». وحاصل هذا الرأي الذي أفاده المحقق الأصفهاني رحمته واختاره الشيخ المصنف رحمته، هو:

أن الذي دعا الأصوليين إلى تجشم العناء وإبداء المحاولات المتقدمة لحل إشكال المقدمة المفوتة هو قولهم بأن وجوب المقدمة معلول لوجوب ذبيها، وتابع له تبعية المعلول لعلته، وهو المعنى الذي يشكل معه القول بوجوب المقدمة قبل وجوب ذبيها. ولكننا إذا رفضنا هذا التفسير للتبعية ولم نأخذ به، وإن كان مشهوراً، لا يبقى عندنا _ حينئذ _ إشكال من ناحية هذه المقدمات، بل يمكن أن نقول أكثر من ذلك: بأنه يجب أن يتقدم وجوب المقدمة على وجوب ذبيها، إن كنا من القائلين بأن مقدمة الواجب واجبة.

فإذن، إشكال المقدمة المفوتة مبني على القول بأن وجوب المقدمة معلول لوجوب ذبيها، ولكن تقدم أن التفسير المذكور _ للتبعية _ هو تفسير خاطئ^(١)، فإن الواجب النفسي لو كان علة للوجوب الغيري فلا يصح فرضه إلّا علة فاعلية تكوينية دون غيرها من العلل _ كما تقدم بيانه بالتفصيل في الأمر الثاني المتقدم _، وقد تقدم أن العلة الفاعلية في المقام ليست هي الوجوب النفسي وإنما هو المولى المشرع للوجوب؛ لأن الأمر إنما هو فعل الأمر وليس شيئاً آخر.

(١) تقدمت هذه المناقشة من المصنف رحمته، فانظر الأمر الثاني من الأمور المتقدمة في هذه المسألة، أي مسألة مقدمة الواجب.

ويمكن توضيح هذا المطلب بذكر سلسلة العلل للوجوب المقدمي بحسب
البيان التالي، فنقول:

إن المولى بل كل فاعل مختار إذا أراد أن يأمر بشيء في الخارج فعليه أن
يطوي مراحل أربع:

الأولى: رؤية المصلحة في ذلك الشيء^(١).

الثانية: الشوق إليه بعد رؤية المصلحة فيه.

الثالثة: الإرادة في تحقيقه.

الرابعة: الأمر به إذا لم يمنع من ذلك مانع.

فهذه هي المراحل الأربع التي ينبغي على كل أمر المرور بها إذا أراد أن يأمر
بشيء ويحققه في الخارج. وهذا المعنى إذا أردنا أن نطبقه بلحاظ مقدمة الواجب
فعلينا أن نعرف أولاً أن الشوق إلى المقدمة إنما هو تابع للشوق إلى ذبها ومنبثق
منه، وهذا أمر واضح؛ فإن الأمر إذا اشتاق إلى تحصيل شيء وأحبّه اشتاق بالتبع
إلى كل ما يتوقف عليه ذلك الشيء.

ومن هنا يمكن القول: بأن سلسلة العلل للوجوب المقدمي تكون كالتالي:

إن الأمر يرى المصلحة في الواجب النفسي، فيكون هذا المعنى بنفسه علة
لحدوث الشوق إلى هذا الواجب، ومن ثمّ هذا الشوق يكون بدوره علة لحدوث
الشوق إلى المقدمة، وهو — أي الشوق إلى المقدمة — يكون بدوره علة لإرادة
المقدمة، وهذه الإرادة للمقدمة تكون بدورها علة للحكم بها إذا لم يمنع من ذلك

(١) ذكر الفلاسفة للإرادة مبادئ ومقدمات لا بدّ من توفرها كي تتحقّق الإرادة، أهمها: تصوّر الشيء
وتصوّر فائدته، ثمّ التصديق بثبوت هذه الفائدة والنفع لذلك الشيء. فإذا حصل هذان المبدئان
يحصل عقيهما الشوق إلى ذلك، فإذا تأكد هذا الشوق تحصيل الإرادة، ونحن هنا قد اختصرنا
هذين المبدئين ضمن المرحلة الأولى التي مفادها: رؤية المصلحة في ذلك الشيء، فلاحظ.

مانع.

فكما نلاحظ أن الوجوب النفسي ليس هو العلة الفاعلية لوجوب المقدمة ولا يمر في سلسلة علله، وإنما الشوق إلى الوجوب النفسي هو الذي يمر في سلسلة العلل، وهذا الشوق هو الذي ينبثق منه الشوق إلى ذي المقدمة الذي يكون علة لإرادة الفاعل المختار للأمر بها.

فإذا عرفت هذا، وعرفت أن المقدمة هي متقدمة _ بالوجود الزماني _ على ذبيها على وجه لا يحصل ذوها في ظرفه وزمانه إلا إذا حصلت هي قبل حلول زمانه، كما في الحج فإنه لا يتحقق في وقته (٩ ذي الحجة) إلا بمقدمات يؤتى بها قبل ذلك الوقت من قطع المسافة ونحوها، الأمر الذي يعني أن الأمر مشتاق إلى حصول تلك المقدمات في ذلك الزمان المتقدم، وهو _ أي: هذا الشوق _ هو الذي يوكد الإرادة للأمر بهذه المقدمات إذا لم يمنع من ذلك مانع، فإن هذا كله يدل على أن وجوب المقدمة المفوتة يجب أن يكون متقدماً على وجوب ذبيها؛ وذلك لمكان الإرادة المتقدمة في تحصيلها.

ولا تستغرب هذا المعنى، أي القول بلزوم تقدم وجوب المقدمة على وجوب ذبيها، فإن هذا الأمر مطرد حتى بالنسبة إلى أفعال الإنسان، فإن الإنسان إذا اشتاق إلى أكل اللحم مثلاً، تحرك بالذهاب إلى السوق، فتكون إرادة المقدمة متقدمة على إرادة ذبيها، وذلك لأن ذي المقدمة (أكل اللحم) لم يحن وقته بعد، ولم تحصل له الإرادة الحتمية المحركة للعضلات، وإنما يمكن أن تحصل له الإرادة الحتمية إذا حان وقته بعد طي المقدمات.

وعلى هذه الإرادة التكوينية يمكنك أن تقيس الإرادة التشريعية، فالمولى المشرع إذا اشتاق إلى المقدمة لا بد أن تحصل له إرادة بتحصيلها قبل الإرادة بتحصيل ذبيها المتأخر زماناً، ومعه يتقدم الوجوب الفعلي للمقدمة على الوجوب

الفعلية على الوجوب الفعلي لذيها زماناً، وهذا المعنى لا محذور فيه، إن لم يكن هو الأمر الذي ينبغي وقوعه^(١).

قوله ﷺ: «فإن قلت: إن وجوب المقدمة - كما سبق - تابع لوجوب ذي المقدمة... إلخ».

أقول: هذا إشكال على النقطة الثانية التي أثارها المحقق الأصفهاني ﷺ في جوابه المتقدم، ونعني بها: لزوم تقدم وجوب المقدمة على وجوب ذيها بلحاظ تقدم الإرادة للمقدمة قبل إرادة ذيها.

وأما النقطة الأولى - التي أثارها المحقق الأصفهاني في جوابه المتقدم - وهي كون وجوب المقدمة ليس معلولاً لوجوب ذيها ولا مترشحاً منه، فقد تقدم الجواب عليها بالتفصيل في البيان المتقدم.

وحاصل الإشكال على هذه النقطة - الثانية - هو: أنه قد تقدم - في مبحث سابق - أن وجوب المقدمة تابع لوجوب ذيها إطلاقاً واشتراطاً، فإذا علمنا أن الوقت - على الرأي المعروف - هو شرط لوجوب ذي المقدمة، فهذا يعني - قضاءً لحق التبعية هذا - أن لا يكون الفعل (المقدمة) مطلوباً قبل تحقق شرطه،

(١) راجع هذا البيان من كلام المحقق الأصفهاني ﷺ في: نهاية الدراية في شرح الكفاية ١: ٣٤٤ - ٣٥٧. أقول: وهذا التفسير للإرادة الذي ذكره المحقق الأصفهاني ﷺ هنا بأنها الشوق البالغ درجة تحريك العضلات هو المعروف بين المتأخرين، قال صدر المتألهين الشيرازي في المبدأ والمعاد: ٩٩: «الإرادة فينا شوق متأكد - يحصل عقيب داع هو تصور الشيء الملائم تصوراً علمياً أو ظنياً أو تحليلياً - موجب لتحريك الأعضاء الآلية لأجل تحصيل ذلك الشيء». انتهى ولكن يظهر من الأسفار (٦: ٣٤٣) أن الإرادة ليست بهذا المعنى دائماً، فإنه قد يقدم الإنسان على شيء ويريده من دون أن يشاق إليه كشرب الدواء المر مثلاً. وفي البحث سعة، لا يسع المجال للدخول فيها.

وهو الوقت في المقام، ومعه كيف تصح دعوى إيجاب المقدمة المفوتة قبل وجوب ذهابها، وأنها لا ينبغي أن تكون إلّا كذلك، أي أن وجوبها (أي: المقدمة) يكون متقدماً على وجوب ذهابها؟!

والجواب: ينبغي أن نعلم أن الشروط على قسمين:

١ - قسم له مدخلة في تحقق ملاك الوجوب.

٢ - قسم ليس له مدخلة في تحقق ملاك الوجوب، ولكن له مدخلة في تحقق الواجب.

ومثال الأول الاستطاعة بالنسبة إلى وجوب الحج، فإنه قبل الاستطاعة لا تحقق لوجوب الحج أصلاً؛ إذ لا توجد مصلحة في إيجابه من قبل المولى سبحانه على المكلف.

وأما القسم الثاني فله حالتان:

الأولى: أن يكون الشرط اختيارياً كما في الوضوء بالنسبة إلى الصلاة، فإن المصلحة في الصلاة ثابتة قبل تحقق الوضوء، ومع ثبوتها قبل الوضوء فالمولى يهتم بتحصيل الوضوء، وهذا الشرط يلزم أخذه قيداً في الواجب؛ لأن قيود الواجب هي مما يلزم على المكلف تحصيلها.

الثانية: أن يكون الشرط غير اختياري، كالزوال بالنسبة إلى صلاة الظهر، فإنه في مثل هذه الحالة يكون الوقت قيداً في الواجب والوجوب معاً، أما وجه أخذه قيداً في الواجب فباعتبار أنه شرط لتحقيقه، أي لتحقيق الواجب، وأما أخذه قيداً في الوجوب فلأنه لو اقتصر على أخذه قيداً في الواجب للزم على المكلف تحصيله (أي كما هو الشأن في الحالة الأولى)، والمفروض عدم إمكان تحصيله لكونه غير اختياري؛ لذا يتعين على المولى أن يجعله من شرائط الوجوب - إضافة إلى جعله من شرائط الواجب - ليرفع المانع من التكليف.

بمعنى: أن المولى لو لم يجعل الزوال من شرائط الوجوب للزم على المكلف تحصيله، وهو واضح المحالية، فيكون مانعاً من التكليف.

فتحصل مما تقدم: أن الوقت ليس من الشروط الدخيلة في تحقق ملاك الوجوب بل من الشروط الدخيلة في تحقق المطلوب (أي: الواجب)، غاية أن الوقت شرط غير اختياري، فلا بد من جعله شرطاً من شرائط نفس الوجوب.

فإذا عرفت هذا، فاعلم: أنه ينبغي التفرقة في لزوم البعث بين المقدمة وذيها قبل الوقت، فإنه في المقدمة يلزم البعث قبل الوقت، لأن مقتضي (وهو الإرادة هنا) موجود، والمانع مفقود.

وهذا بخلافه في ذي المقدمة، فإنه لا يمكن ذلك، لوجود المانع، وهو عدم حلول الوقت، فلا تكون الإرادة إلى ذي المقدمة فعلية، فلا يمكن الانبعاث، وإذا استحال الانبعاث استحال البعث حينئذ، للتلازم بين الاثنين (البعث والانبعاث) إمكاناً ووجوداً.

قال المحقق الأصفهاني رحمته الله: «إن الشوق إلى المقدمة بما هي مقدمة لا بد من أنبعاثه من الشوق إلى ذيها، لكن الشوق إلى ذيها لما لم يمكن وصوله إلى حد يتحرك القوة العاملة به لتوقف الفعل المراد على مقدمات فلا محالة يقف في مرتبته أي إلى أن يمكن الوصول، وهو بعد طي المقدمات. فالشوق بالمقدمة لا مانع من بلوغه حد الباعثية الفعلية، بخلاف الشوق إلى ذيها»^(١). انتهى

قوله رحمته الله: «.. لأن البعث حتى البعث الجعلي يلزم الإنبعاث إمكاناً ووجوداً».

أقول: نسبة الإنبعاث إلى البعث هي نسبة المعلول إلى علته، ولكن ليس على نحو العلة النامة للفعل، وإلا كان المكلف مجبوراً لا مختاراً، بل جعله بحيث يمكن أن يكون داعياً وباعثاً للمكلف نحو الفعل، ومن ذلك إذا رأى المولى أن العبد لا يتمكن من الإنبعاث لوجود مانع ما، وهو عدم حلول الوقت مثلاً، فهنا لا تنقذ في نفسه - أي في نفس المولى - إرادة البعث حقيقة، فإن الغرض من البعث إنما هو الانبعاث، وإذا استحال الانبعاث استحال جعل البعث، لأن جعله حينئذ يكون لغواً صرفاً، فلا يصدر من الحكيم، لاستحالة تكليف العاجز.

ومن أجل ذلك قلنا بامتناع الواجب المعلق الذي يكون فيه الوجوب فعلياً والواجب هو المعلق على حضور وقته، فإن لازم هذا الواجب - أي: المعلق - هو انفكاك الإنبعاث عن البعث؛ فإن معنى كون الوجوب فعلياً، هو أن المكلف لا بد أن ينبعث إلى تحقيق الأمور به في الخارج، والحال أنه لا يمكنه ذلك لعدم حلول الوقت بعد، وبالتالي يحصل الانفكاك بين البعث والإنبعاث، وهو ممتنع كما أسلفنا.

إشكال استحقاق العقاب على ترك الواجب بترك مقدمته

تقدّم في النقطة الثانية من نقاط البحث أنه يوجد هناك إشكالان يذكّران في مبحث المقدمة المفوّتة:

الأوّل: أن القول بوجوب المقدّمة قبل وجوب ذبيها ينافي القول بتبعية وجوب المقدّمة لوجوب ذبيها؟!!

الثاني: استحقاق العقاب على ترك هذه المقدّمات المؤدّية إلى ترك الواجب لا يتلاءم مع عدم وجوب فعلي لذبيها؛ لأنّ العقاب إنّما هو فرع التكليف والمعصية، ولا تكليف في البين؟!!

وما تقدّم من بيان كان معقوداً للإجابة عن الإشكال الأوّل، وأمّا الإشكال الثاني فقد حان الوقت للإجابة عليه هنا، فنقول^(١):

إنّه لا فرق في حكم العقل باستحقاق العقاب بين مخالفة التكليف الإلزامي الفعلي، وبين تفويت حقيقة التكليف وروحه، وهو الملاك التام الملزم الذي يدعو المولى إلى اعتبار الإيجاب تارة، وإلى جعل التحريم أخرى.

فإذا أحرز العبد ذلك الملاك في فعل وإن علم بعدم التكليف به استحقّ العقاب على تفويته، من دون فرق في ذلك بين أن يكون المانع من التكليف قصوراً من ناحية المولى نفسه – كما إذا كان غافلاً أو نائماً – واتفق في هذا الحال

(١) وهذا الجواب هو حاصل ما أفاده جملة من المحقّقين – إضافة إلى الشيخ المصنّف رحمه الله –

كالشيخ الأصفهاني، والمحقّق النائيني، والسيد الخوئي، انظر: نهاية الدراية ١: ٣٥٦ و٣٥٩، وأجود

التقريرات ١: ١٥١، ومحاضرات في أصول الفقه ٢: ٣٦٥.

غرق ولده أو حرقه وكان عبده متمكناً من إنقاذه، فعندئذ لو خالف ولم ينقذه فلا شبهة في استحقاقه العقاب _ أو قصوراً في ناحية العبد، كما إذا علم بأن الملاك تام في ظرفه، وأنه لو لم يحفظ قدرته عليه لم يكن قابلاً لتوجيه التكليف إليه، فعندئذ لو خالف وعجز في ظرف التكليف عن امتثاله فعجزه هذا وإن كان مانعاً عن توجه التكليف إليه لعدم القدرة إلا أنه يستحق العقاب على تفويت الغرض الملزم.

قوله **رحمته**: «إن دفع التكليف مع تمامية اقتضائه تفويت...».

أقول: معنى كون التكليف تام الاقتضاء، أي أن مصلحة الفعل غير متوقفة على دخول الوقت بل الفعل الموقت هو ذو مصلحة أزلاً وأبداً لا أنه بعد دخول الوقت يتصف بصيرورته ذا مصلحة، فلا محالة يكون الغرض تام الغرضية، وتحصيل الغرض التام الغرضية لازم عقلاً حتى لو لم يكن التكليف به _ أي: بالفعل _ فعلياً، لعدم حلول الوقت مثلاً، أو لم يمكن أصل التكليف بالفعل لقصور من المولى أو من العبد كما مرّ بيانه سابقاً^(١).

قوله **رحمته**: «وهذا لا يشبه دفع مقتضى التكليف...».

أقول: هذا دفع دخل على الجواب المتقدم، وحاصل الدخول: أن عدم تحصيل الاستطاعة للحجّ هو أيضاً فيه تفويت لغرض المولى، فلم لا يكون الحكم فيه باستحقاق العقاب كذلك؟

والجواب: أن التفويت على قسمين: فتارة يكون التفويت للغرض التام الغرضية والتام الاقتضاء، وأخرى يكون التفويت لطلب الغرض، أي تفويت ما يستوجب أن

(١) وللتوسعة راجع ما أفدناه سابقاً حول مراتب الحكم والتي أولها مرتبة الملاك أو مرتبة الاقتضاء وهي مرتبة ثبوت الحكم بثبوت مقتضيه وهي المصلحة الداعية له، في النقطة الأولى من نقاط البحث في الأمر الاضطراري.

يصير به الشيء غرضاً.

والقبيح هو الأول دون الثاني، لأنه - أي: الثاني - ليس من المنع عن وصول المولى إلى غرضه بل إلى المنع من صيرورته غرضاً للمولى.. وشتان بين الاثنين، فهناك فرق بين تفويت الدواء على المولى عند حاجته إليه لمرض، وبين تفويت المرض عليه المستوجب أن لا يكلف بالدواء، والمدار في استحقاق العقاب إنما هو على تفويت غرض المولى التام الاقتضاء الذي يلزم منه تحقق عنوان الظلم والخروج عن زي الرقية، لا على المنع من صيرورة الشيء غرضاً للمولى، فإن هذا المعنى لا ظلم ولا قبح فيه.. فتدبر.



الأمر التاسع،

المقدمة العبادية

قوله ﷺ: ثبت بالدليل أن بعض المقدمات الشرعية لا تقع مقدمة إلّا إذا

وقعت على وجه عبادي... إلخ.

أقول: توجد في هذا الأمر - التاسع - جملة من المطالب نستعرضها في نقاط

ثلاث:

النقطة الأولى، بيان الإشكال في المقدمة العبادية

تقدّم في الأمر الثالث من مبحث: خصائص الوجوب الغيري، أن من جملة خصائص الوجوب الغيري أنه لا يكون إلّا توصلياً، أي أنه لا يكون في حقيقته عبادياً، فلو أن المكلف سافر إلى مكة المكرمة مثلاً لا بقصد الإتيان بالحج بل بقصد التجارة أو التنزه بيد أنه بعد وصوله إليها قصد الإتيان بالحج فلا يلزمه الرجوع إلى بلده والسفر منه إلى مكة من جديد؛ لأن الغرض من السفر هو الوصول إلى مكة والمفروض حصوله فلا وجه لتكرار السفر.

وتقدّم - أيضاً - أن من خصائص الواجب الغيري أن المكلف لو أتى به لا يستحق الثواب عليه، باعتبار أن الوجوب الغيري لا يصلح لأن يكون داعياً ومقرباً بنفسه بقطع النظر عن امتثال الوجوب النفسي ومقربيته، فإن تحرك المكلف نحو الإتيان بالواجب الغيري إنما هو بداعي الشروع في الامتثال للواجب النفسي، وهذا

الداعي هو الذي يحقق روحية الطاعة والانقياد للمولى وإلا لم يكن شروعاً في الامتثال.

وبلحاظ هذه الخصائص التي يتصف بها الواجب الغيري فإننا سنواجه في المقدمة العبادية إشكالاً من جهتين:

الجهة الأولى: أن هذه المقدمات، كالطهارات الثلاث (الوضوء، والغسل، والتيمم)، قد اتفق على أنها لا تصح إلا إذا وقعت على وجه عبادي، أي أن يؤتى بها مشتملة على قصد القرية، والحال أنها متعلقة للأمر الغيري الذي تقدم أنه لا يكون إلا توصلياً.. وعليه فكيف يمكن أن نصح هذه المقدمات التي لا يؤتى بها إلا على وجه قربي مع أنها متعلقة للأمر الغيري الذي لا يكون إلا توصلياً؟!

الجهة الثانية: أنه من الثابت ترتب الثواب على هذه الطهارات الثلاث، مع أنها واجبات غيرية، وقد تقرر في محله أن الوجوب الغيري لا يثاب عليه، ولا يعاقب على تركه؟^(١)

النقطة الثانية: الحلول المطروحة لحل هذا الإشكال بجهتيه

تعددت الآراء في حل الإشكال المتقدم بجهتيه، وقد تعرض الشيخ المصنف رحمته الله إلى بيان جملة من هذه الحلول، ونحن هنا سنستعرض هذه الحلول بحسب الترتيب الذي جعله المصنف رحمته الله، مع ملاحظة طبيعة الرد والبدل بينها.

(١) وهذان الإشكالان كان قد ذكرهما الشيخ رحمته الله كما جاء في التقارير (مطروح الأنظار) ١: ٣٤٧، وتابعه في طرحهما المحقق صاحب الكفاية رحمته الله، فانظر: كفاية الأصول: ١١١.

رأي المحقق الخراساني رحمته

أول الآراء التي تعرض إلى ذكرها الشيخ المصنف رحمته هو ما أفاده المحقق الخراساني رحمته في الكفاية، والذي قال ما حاصله:

أنَّ ذا المقدِّمة يختلف توقُّفه، فتارة يتوقَّف على ذات الشيء، وأخرى يكون توقُّفه على الشيء بما هو عبادة، فيكون بما هو عبادة مقدِّمة، فلا تتحقَّق مقدِّمته إلَّا إذا أتى به عبادة.

وبعبارة ثانية: أنَّ الطهارات الثلاث بذاتها عبادات ومستحبات نفسية وهي مقدِّمة للواجب كالصلاة والطواف - مثلاً - بما هي عليه بذاتها وذاتياتها، فإذا كانت بذاتها ونفسها أموراً عبادية فلا بدَّ إذا توقَّف عليها الواجب أن تتحقَّق بما هي عليه، وتحقَّقها بما هي عليه يلزمه قصد القربة، فقصد القربة فيها لا لاقتضاء الأمر الغيري للقربة، بل الأمر الغيري يدعو إلى تحقُّق هذه الطهارات، وتحقُّق هذه الطهارات لا يكون إلَّا بإتيانها بقصد القربة لتوقَّف تحقُّقها بذاته على قصد القربة، فلا بدَّ من إتيانها بقصد القربة لتحقيق، لا لأنَّ الأمر الغيري يدعو إلى قصد القربة بل الأمر الغيري يدعو إلى تحقُّقها كما يدعو إلى إيجاد سائر المقدمات لتوقَّف الواجب عليها، وأمَّا عباديتها فلا أنَّ تحقُّقها بذاتها يتوقَّف على قصد القربة.

وبهذا يندفع الإشكال المتقدم بجهتيه.

أمَّا الجهة الأولى، وهي كون الأمر الغيري لا يكون إلَّا توصلياً، فكيف تقع هذه الطهارات عبادة ومقرَّبة مع كون وجوبها غيري، فتندفع: من أنَّ مقربيتها وعباديتها لا لاقتضاء أمرها الغيري لذلك، بل لتوقَّف تحقُّق ذاتها على إتيانها بقصد القربة.

وأمَّا الجهة الثانية وهو أنَّ إتيان هذه المقدمات يقتضي الثواب، فهذا لاقتضاء ليس من الأمر الغيري فيها دون سائر المقدمات، بل لأنَّها بنفسها عبادة والعبادة

يقتضي إتيانها ثواباً وقرباً^(١).

إشكال المحقق النائيني على ما أفاده المحقق الخراساني،

هذا، ولكنَّ المحقق النائيني رحمته الله كان قد أشكل على ما أفاده المحقق الخراساني آنفاً بما حاصله: أنه إذا كانت عبادية الطهارات غير ناشئة من الأمر الغيري، فما هو الأمر المصحح لعباديتها، والمعروف أنه لا يصح فرض العبادة عبادة إلّا بتعلّق أمر بها ليتمكن قصد امتثاله؛ لأنَّ قصد امتثال الأمر هو المقوّم لعبادية العبادة عندهم، وليس لها في الواقع إلّا الأمر الغيري، فرجع الأمر بالأخير إلى الغيري لتصحيح عباديتها؟!!

ثمَّ استدرك المحقق النائيني قائلاً: ولكن يستحيل أن يكون الأمر الغيري هو المصحح لعباديتها، لتوقّف عباديتها - حينئذٍ - على سبق الأمر الغيري، والمفروض أنَّ الأمر الغيري متأخر عن فرض عباديتها، لأنّه إنّما تعلّق بها بما هي عبادة، فيلزم تقدّم المتأخّر وتأخّر المتقدّم وهو إمّا دور أو خلف محال.

أمّا الدور: فلأنَّ الأمر الغيري يتوقّف على أن يكون الوضوء عبادة، وعبادته تتوقّف على الأمر الغيري، فهذا دور مصرّح.

وأما الخلف (وهو يتصوّر على جهتين): إن كان الأمر الغيري متعلّقاً بما ليس بعبادة، فهو خلف الفرض؛ لأنَّ ما هو المقدّمة هي العبادة، لا ذوات الطهارات الثلاث، وإن كان متعلّقاً بما هو عبادة، فهو خلف كونه أمراً غيرياً^(٢).

(١) انظر: بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ٢: ١٥٥.

(٢) انظر: أجود التقريرات - تقريرات بحث المحقق النائيني للسيد الخوئي - ١: ١٧٥.

جواب السيد الخوئي على إشكال المحقق النائيني:

هذا، وقد أجاب السيد الخوئي رحمته الله على ما أثاره المحقق النائيني رحمته الله، قائلاً:
إن الواجب المشروط بالطهارات الثلاث بما أنه يتوقف عليها بما هي عبادة
فالأمر الغيري المتعلق بها وإن كان يتوقف على كونها عبادة إلا أن كونها عبادة لا
يتوقف على تعلق الأمر الغيري بها، بل هو متوقف على أحد أمرين على سبيل منع
الخلو:

أحدهما: قصد الأمر النفسي المتعلق بها مع قطع النظر عن مقدميتها للواجب،
وهذا يتوقف على وجود الأمر النفسي، وهو ثابت في الغسل بلا إشكال، وفي
الوضوء أيضاً على المختار، بل لا يبعد ثبوته في التيمم أيضاً.

ثانيهما: قصد التوصل بها إلى الواجب، فإنه أيضاً موجب لوقوع المقدمة عبادة
ولو لم نقل بوجوبها شرعاً، لما عرفت في بحث التعبدية والتوصلي من أنه يكفي
في تحقق القرية إتيان الفعل مضافاً به إلى المولى وإن لم يكن أمر في البين. وعليه،
فالآتي بالطهارات الثلاث بقصد التوصل بها إلى الصلاة ونحوها قد أوجد المقدمة
في الخارج وإن لم يكن ملتفتاً إلى الأمر النفسي المتعلق بها وقاصداً لامتناله. كما
أن الآتي بها بقصد أمرها النفسي موجد للمقدمة أيضاً وإن لم يلتفت إلى المقدمة،
فإن الأمر الاستحبابي ولو فرض تبدله بالأمر الوجوبي بعروض الوجوب الغيري، إلا
أن ذات الطلب الاستحبابي موجود في ضمن الطلب الفعلي، ولكن لا بحد
الاستحباب الذي هو جواز الترك؛ إذ المفروض أنه قد وجب فعلها - أي: المقدمة -
فلا يجوز تركها، بل هو موجود بمرتبة ضعيفة كجميع موارد الاشتداد وتبدل

أقول: ويمكن - أيضاً - ملاحظة هذا الإشكال في شقّه الثاني - من لزوم الدور أو الخلف - في

الضعيف بالقوي.

بيان ذلك: أن الاستحباب إنما هو مرتبة ضعيفة بالنسبة إلى الوجوب، فلو طرأ عليه الوجوب لا ينعدم، بل يشتد وجوده، فيكون الوجوب استمراراً له كاشتداد السواد والبياض من مرتبة ضعيفة إلى مرتبة أقوى، وهو وجود واحد مستمر. وإذا كان الأمر كذلك فالأمر الغيري حينئذ يدعو إلى ما هو عبادة في نفسه، فليست عباديتها _ أي: المقدمة _ متأية من الأمر الغيري حتى يلزم الإشكال^(١). فإن قلت^(٢): إنه لو كان المصحح لعبادية هذه المقدمات هو الأمر الاستحبابي لكان يلزم إلّا تصحّ هذه المقدمات إلّا إذا جاء بها المكلف بقصد امتثال الأمر الاستحبابي فقط، مع أنه لا يفتي بذلك أحد؟

قلت: ليس المقصود من كون استحبابها النفسي مصححاً لعباديتها أن المأمور بالأمر الغيري هو الطهارة المأتي بها بداعي امتثال الأمر الاستحبابي، بل المقصود أن الأمر الغيري لما كان متعلقه هو الطهارة بما هي عبادة، ولا يمكن أن تكون عباديتها ناشئة من نفس الأمر الغيري بما هو أمر غيري، لاستلزامه الدور أو الخلف كما تقدم، فلا بدّ من فرض عباديتها لا من جهة الأمر الغيري، بل من جهة الأمر الاستحبابي النفسي المتعلق بها، إلّا أن هذا لا يعني أن الأمر الاستحبابي باقي على حدّه _ وهو جواز الترك _، لفرض تبدّله بالأمر الوجوبي، وإنّما الباقي هو الرجحان والمطلوبية الذاتية، وهذا القدر هو الملاك في عبادية هذه الطهارات وليس جواز الترك كما هو واضح.

(١) انظر: أجود التقريرات (الهامش) ١: ١٧٥، ومحاضرات في أصول الفقه ٢: ٤٠٨ و ٤٠٩.

(٢) هذا إشكال أثاره المصنّف رحمه الله عقيب الجواب المتقدم وأجاب عليه، وإن كان المحقق السيد الخوئي رحمه الله قد تعرّض إلى هذا الإشكال وأجاب عليه أيضاً، فانظر المحاضرات ٢: ٤١٠.

فإذا صحَّ تعلُّق الأمر الغيري بها بما هي عبادة، واندكاك الاستحباب فيه _ بمعنى أن الأمر الغيري يكون استمراراً لتلك المطلوبة _ فإنه حينئذٍ لا يبقى إلَّا الأمر الغيري صالحاً للدعوة إليها، ويكون هذا الأمر الغيري نفسه أمراً عبادياً، غاية الأمر أن عباديته لم تجيء من أجل نفس كونه أمراً غيرياً، بل من أجل كونه امتداداً لتلك المطلوبة النفسية، وذلك الرجحان الذاتي الذي حصل من ناحية الأمر الاستحبابي النفسي السابق.

وعليه، فينقلب الأمر الغيري عبادياً، ولكنه عبادي بالعرض لا بالذات حتَّى يقال: «إنَّ الأمر الغيري توصلي لا يصلح للعبادة».

ويمكن تقريب هذا المعنى بالمثال التالي، وذلك كما لو تعلَّق نذر بفعل مستحب في حدِّ ذاته كصلاة الليل مثلاً، فإنَّ الصلاة لرجحانها ذاتاً وتعلَّق النذر بها تكون واجبة لا محالة ويندك الأمر الاستحبابي في الوجوب، ويكتسب الأمر الاستحبابي ما كان فاقده وهو تأكد الطلب كما أنَّ الأمر الوجوبي الناشئ من قبل النذر يكتسب من الأمر الاستحبابي ما هو فاقده وهي تعبدية الأمر فتكون نتيجة امتزاج أحد الأمرين وجوباً واحداً نفسياً تعبدياً^(١).

يبقى اعتراض على البيان المتقدم:

نعم، يبقى هناك اعتراض على البيان المتقدم، حاصله^(٢):
إذا قلنا إنَّ متعلِّق الأمر الغيري _ كما تقدَّم بيانه سابقاً _ ليس هو ذات الموضوع

(١) انظر هذا التوجيه الذي أفاده المصنَّف رحمه الله أيضاً في: نهاية الدراية _ للمحقق الأصفهاني ١: ٣٨٠

و ٣٨١.

(٢) وهذا الاعتراض أشار إليه المصنَّف رحمه الله بقوله: «نعم، يبقى أن يقال: إنَّ الأمر الغيري إنَّما

بدعو... إلخ».

بل الوجود الموصوف بأنه عبادة، فهذا إذا أراد المكلف أن يأتي بذات الوجود قاصداً امتثال الأمر الغيري ولم يلتفت إلى الأمر الاستجابي النفسي المتعلق بالوجود، فهذا معناه عدم تحقق الامتثال من المكلف، وذلك لأن ما يريد أن يأتي به ليس هو متعلقاً للأمر الغيري، وما هو متعلق للأمر الغيري لم يأت به، فلا امتثال في البين.

أو قل - بعبارة ثانية - إن الامتثال ممتنع في المقام عن طريق قصد امتثال الأمر الغيري، وذلك ببيان: أن كل عبادة أو فعل عبادي ينقسم إلى قسمين: الأولى: ذات العبادة.

الثانية: العبادة بما هي موصوفة بأنها عبادة.

فالوجود مثلاً فإنه ينقسم إلى قسمين. الأول: ذات الوجود، أي نفس الحركات، الثاني: الوجود بما هو موصوف أنه عبادة، أي الحركات التي أتى بها بقصد امتثال الأمر العبادي.

فهنا إذا أراد المكلف أن يأتي بالمقدمة الواجبة، وهي الوجود في المقام، فهو يأتي بذات الوجود قاصداً امتثال الأمر الغيري الذي يدعو إليها، والحال أن الأمر الغيري - بحسب البيان السابق - قد تعلق بالوجود الموصوف أنه عبادة، وأما ذات الوجود فلم يتعلق به الأمر الغيري، فلا امتثال في البين؟!!

والجواب: أن الوجود إذا كان مستجاباً نفسياً فهو قابل لأن يتقرب به، وفعلية التقرب تتحقق بقصد الأمر الغيري المندك فيه الأمر الاستجابي، أي: يتحقق الامتثال بقصد امتثال أمر عبادي هو الأمر الغيري الذي اندك فيه الاستجاب، وليس بقصد امتثال أمر غيري قد تعلق بذات مجردة عن كونها موصوفة بأنها عبادة.

فإن المكلف إذا جاء بهذه المقدمات بداعي الأمر الغيري المندك فيه الاستجاب - والمفروض أنه لا يوجد أمر غيره يدعو للامتثال والإتيان بمقدمة الواجب - صح

التقرب بذلك ووقعت هذه المقدمات عبادية، وبذلك يتحقق شرط الواجب وهو الإتيان بالوضوء أو الغسل أو التيمم العبادي في المقام، فلا وجه للاعتراض من هذه الناحية.

هذا ما أفاده المصنف رحمته الله في الجواب على الاعتراض المتقدم، ولكن قد تكون هناك جهة ثانية لهذا الاعتراض، هي غير جهة امتناع تحقق الامتثال عن طريق قصد امتثال الأمر الغيري، وإنما هي من جهة: امتناع اندكاك الأمر الاستجابي النفسي بالأمر الغيري، وذلك لأنه يشترط في الاندكاك بين أي حكمين أن يكون متعلقهما واحداً، فلو تعلّق الوجوب بذات الوضوء، وتعلّق الاستحباب بذات الوضوء _ أيضاً _ يحصل اندكاك الوجوب والاستحباب.

وأما إذا كان متعلقهما مختلفاً، كما لو تعلّق الوجوب بشيء والاستحباب بشيء آخر فلا يحصل الاندكاك، بل يستحيل، ومقامنا من هذا القبيل؛ فإن متعلّق الأمر الغيري هو الوضوء العبادي، أي الذات المقيّدة بكونها عبادة، ومتعلّق الاستحباب هو نفس الذات، أي الوضوء، فاختلف المتعلّقان حينئذٍ، وفي مثل هذه الحالة يستحيل الاندكاك^(١).

وجواب الشيخ المصنف رحمته الله السابق إن تمّ فهو إنّما يتمّ بلحاظ الجهة الأولى لا الثانية (التي أشرنا إليها آنفاً)، فلاحظ ذلك..

وكيفما كان، يمكن أن يقال إنّ هذا الجواب _ الذي ذكره المصنف رحمته الله _ إنّما يتمّ على مبنيين لا يقول بهما المصنف رحمته الله، كما أشار إلى ذلك بنفسه في متن الكتاب^(٢)، وهذان المبنيان هما:

(١) انظر هذا الوجه من الاعتراض في: منتهى الأصول ١: ٢٠٩.

(٢) كما في قوله: «هذا كلّ بناء على ثبوت الأمر الغيري بالمقدمة بناءً... وكلا المبنيين نحن لا نقول بهما».

الأول: ثبوت الأمر الغيري بالمقدمة، أي ثبوت الوجوب الشرعي للمقدمة.
الثاني: أن مناط عبادة العبادة هو قصد الأمر المتعلق بها، كما عليه المشهور.
أما الأول فسيأتي الدليل _ في المبحث التالي _ على عدم وجوب مقدمة
الواجب شرعاً، فلا أمر غيري أصلاً.
وأما الثاني وهو كون مناط عبادة العبادة هو قصد الأمر المتعلق بها، فهذا
المطلب ينبغي توضيحه هنا؛ لأنه سينفعنا في غير مورد، ومنه مبحث الضد القادم،
فنقول:

ذكر جماعة من الأصوليين أن عبادة العبادة إنما هي بتعدد الأمر، ببيان: أن
الواجب إذا كان توصلياً فلا يوجد فيه إلّا أمر واحد متعلق بذات الفعل، وأما إذا
كان تعدياً فيوجد فيه أمران: أحدهما تعلق بذات الفعل، والآخر الإتيان به بقصد
امتثال الأمر الأول.

وقد أورد المحقق صاحب الكفاية رحمته الله على هذا القول بما حاصله:
أن المكلف إذا أتى بذات الفعل بدون قصد القرينة، فهل يسقط الأمر الأول
بذلك أو لا.. فإن قلنا إن الأمر الأول يسقط بمجرد موافقته ولو لم يقصد
الامتثال، فلا حاجة حينئذٍ للأمر الثاني لأنه يكون لغواً، وإن قلنا إنه لا يسقط،
فهذا _ أي: عدم السقوط _ يكشف عن عدم حصول الغرض، ومعه لا يحتاج
إلى الأمر الثاني بالاستقلال العقل بوجوب الموافقة بما يحصل به الغرض.
والنتيجة: أنه كما لا يمكن أخذ قصد الأمر في متعلقه بأمر واحد لمحذور
الخلف أو الدور^(١)، كذلك لا يمكن ذلك بأمرين، ومن هنا اختار رحمته الله اعتبار

(١) انظر بيان هذين المحذورين في مبحث التعدي والتوصلي، في الجزء الأول من هذا الشرح، ص

قصد القرية إنما هو بحكم العقل لا بحكم الشرع جزءاً أو قيداً^(١).
وقد تفصّل^(٢) المحقق النائيني رحمته الله عن هذا الإشكال باختياره لفكرة متمم الجعل^(٣)، ولا يهمنا الآن الخوض في تفاصيل هذه الفكرة، ولكننا نقول:
سواء كنّا من القائلين بامتناع أخذ قصد الامتثال في متعلّق الأمر - كما ذهب إليه المحقق الخراساني في الكفاية -، أو من القائلين بإمكانه - كما ذهب إليه المحقق النائيني من خلال فكرة متمم الجعل -، يأتي السؤال حول عبادية العبادة، بأنّه هل يشترط في عبادية العبادة تعلّق الأمر بها من قبل المولى أم يكفي في صيرورة شيء عبادة كون الشيء صالحاً لذلك مع الإتيان به بداعي التقرب؟

ذهب المشهور إلى الأوّل^(٤)، وجماعة من الأصوليين - منهم الشيخ المصنّف رحمته الله - إلى الثاني، فقالوا: إنّهُ لا يشترط في عبادية العبادة تعلّق الأمر بها من قبل المولى، فتعظيم المولى ومدحه وثنائه إذا أتى به بقصد التقرب إليه يكون من العبادات، وإن لم يتعلّق بذلك أمر، لكن لا بدّ من أن يكون التعظيم أو المدح أو الثناء بنحو يليق بجنابه تعالى، والكاشف عمّا يليق به تعالى هو الأمر الصادر من قبله، ولكن بعد تعلّق الأمر وإحراز لياقته بجنابه تعالى لا يشترط في عبادية العمل إتيانه بداعي الأمر، بل يكفي في تحقّقه عباده إتيانه بداعي التعظيم

(١) انظر: كفاية الأصول: ٧٤.

(٢) التفصلي: التلخيص من المضيق (انظر: تاج العروس ٢٠: ٥٠).

(٣) انظر: فوائد الأصول ١، ٢: ١٦٢.

(٤) انظر: تحريرات في الأصول ٧: ٢٢٨.

ونحوه^(١).

ومن هنا نجد مثل المحقق النائيني رحمته الله يقول في الرد على القائلين بعدم صحة العبادة عند المزاحمة بالأهم: «.. إن الشأن في أصل المبنى، لوضوح أنه لا يتوقف صحة العبادة على الأمر بها، بل يكفي في صحة العبادة اشتغالها على الملاك التام، وإن لم يؤمر بها فعلاً لمانع، ومن هنا قلنا: يكفي قصد الجهة في العبادة ولا يحتاج إلى قصد امتثال الأمر، خلافاً للمحكي عن صاحب الجواهر حيث اعتبر خصوص قصد امتثال الأمر في صحة العبادة، ويلزمه القول ببطلان الضد إذا كان عبادة، ولكن الانصاف: أن الالتزام بذلك بلا موجب، بل يكفي في صحة العبادة اشتغالها على الملاك التام سواء أمر بها فعلاً كما إذا لم يتزاحم ما هو أهم منها، أو لم يؤمر بها فعلاً كما في صورة المزاحمة، فوجود الأمر وعدمه سياتي في ذلك»^(٢). انتهى

والأجوبة المتقدمة لتصحيح عبادية الطهارات الثلاث كانت كلها مبتنية على هذا القول، أي على كون عبادية العبادة متفوّمة بقصد الامتثال، وحيث أنه لا يوجد في المقام إلّا الأمر الغيري فلا محالة يجب قصده، وبالتالي تبرز لنا مثل هذه الإشكالات كالخلف والدور ونحوهما، أمّا الشيخ المصنّف رحمته الله فيما أنه لا يقول بهذا المبنى، فقد اختار طريقاً آخر مختصراً ومعبداً للقول بعبادية الطهارات الثلاث.

(١) انظر: فوائد الأصول ١، ٢: ٣١٥، نهاية الأصول: ١١٠، معتمد الأصول: ٧٢، محاضرات في أصول

الفقه ٢: ٤٠٩.

(٢) فوائد الأصول ١، ٢: ٣١٥، و٣١٦.

رأي الشيخ المصنف في تصحيح عبادية الطهارات الثلاث:

بعد أن اتضح أن عبادية العبادة لا تتوقف على قصد الأمر المتعلق بها بل يكفي في عباديتها ارتباط الفعل بالمولى، والإتيان به متقرباً إليه (تعالى)، بل إن هذا المعنى من الانبعاث - كما قيل^(١) - هو أعلى وأرقى من قصد امتثال الأمر الجزمي؛ إذ ربما يكون الانبعاث إليه - أي: إلى الفعل - لأجل الخوف من العقاب، وهو غير محتمل في فرض عدم وصول الأمر والإتيان به بداعي التعظيم أو برجاء المطلوبة.

وبهذا اللحاظ يمكن القول بأن فعل المقدمة يعدّ شروعاً في امتثال ذي المقدمة الذي هو عبادة بحسب الفرض، وقد قلنا إنه يكفي في عبادية الفعل ارتباطه بالمولى والإتيان به متقرباً إليه (تعالى)، مع عدم ما يمنع من التعبد به، ولا شك في أن قصد الشروع بامتثال الأمر النفسي بفعل مقدماته قاصداً بها التوصل إلى الواجب النفسي العبادي يعد طاعة وانقياداً للمولى، وبهذا تصحّ عبادية المقدمة بلا حاجة إلى فرض طاعة الأمر الغيري، بل حتى لو لم نقل بوجوب المقدمة الغيري.

هذا هو حصيلة رأي المصنف رحمته الله في تصحيح عبادية الطهارات، وهو نفسه الذي أشار إليه السيد الخوئي رحمته الله في جوابه المتقدم على المحقق النائيني رحمته الله، فراجع ثمة.

ولا يفرّق في ذلك بين مقدمة ومقدمة من هذه الناحية، أي من ناحية اعتبار عباديتها إذا توفّر أحد الأمرين المشار إليهما في كلام السيد الخوئي رحمته الله سابقاً، وبالتالي يستحق الثواب عليها بهذا الاعتبار، كما لو مشى المكلف حافياً كمقدمة للحج أو لزيارة الحسين عليه السلام، فإنّ هذا الفعل يصحّ أن يقع مقدمة عبادية يتقرب بها

(١) كما في: منتهى الأصول ٢: ٢١٠.

المكلف إلى مولاه وإن لم يكن هناك أمر بلزوم الإتيان به من المولى.
فإن قلت: إن الأمر لا يدعو إلّا إلى ما تعلّق به، فلا يعقل أن يكون الأمر بذى
المقدمة داعياً بنفسه إلى المقدمة إلّا إذا قلنا بترشح أمر آخر منه بالمقدمة، فيكون
هو الداعي، وليس هذا الأمر الآخر المترشح إلّا الأمر الغيري، فعاد الإشكال جذعاً.
قلت: صحيح، أن الأمر لا يدعو إلّا إلى ما تعلّق به، ولكننا لا ندّعي أن الأمر
بذى المقدمة يدعو إلى المقدمة، بل نقول: إن العقل هو الداعي إلى فعل المقدمة
توصلاً إلى ذى المقدمة؛ بداهة أن من توجه إلى أن أمر مولاه لا يتحقّق إلّا بالإتيان
بمقدمات يتوقف عليها تنقذح في نفسه إرادة إتيان المقدمات من دون أن ينتظر
في إتيانها تعلّق أمر بها على حدة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى أنّه قد تقدّم أنّه
يكفي في عبادة الشيء مجرد إضافته إلى المولى، ومن الواضح أن الإتيان
بالمقدمة بقصد التوصل إلى ذى المقدمة العبادي هو فيه إضافة إلى المولى،
فيتلخص لنا من ذلك أمران:

الأول: أن الداعي إلى فعل المقدمة هو حكم العقل.

الثاني: أن المصحّح لعباديتها هو قصد التقرب بها.

ومن ذلك يظهر: أن الداعي إلى فعل المقدمة هو شيء، والمصحّح شيء
آخر. وعليه؛ فلا يتوهم أن الداعي إلى فعل المقدمة هو نفس المصحّح لعباديتها،
ولا أن المصحّح لعبادة العبادة منحصر في قصد الأمر المتعلّق بها.

والنتيجة: أننا في عبادة المقدمات لا نحتاج إلى تعلّق أمر غيري بها، فإنّه حتّى
لو قلنا في باب المقدمات بعدم ترشح الأوامر الغيرية إليها، ولم تكن أيضاً بأنفسها
متعلّقات لأوامر نفسية، كان لنا تصحيح عباديتها بأن تؤتى بداعي وقوعها في طريق
ذبيها الذي تعلّق به أمر نفسي عبادي.

وعليه؛ فلا إشكال في عبادة الطهارات الثلاث.

مسألة مقدمة الواجب والأقوال فيها

قوله رحمته: بعد تقديم تلك التمهيدات نرجع إلى أصل المسألة، وهو

البحث عن وجوب مقدمة الواجب... إلخ.

أقول: في هذا المبحث يوجد مطلبان:

الأول: الأقوال الواردة في مسألة مقدمة الواجب.

الثاني: بيان القول الذي ارتضاه الشيخ المصنف رحمته.

أما المطلب الأول فقد اختلفت الأقوال وتعددت في وجوب مقدمة الواجب، وربما بلغت أكثر من عشرة أقوال، وقد اقتصر الشيخ المصنف رحمته على ذكر أهمها، وهي:

١. القول بوجوب المقدمة مطلقاً:

والمراد بالإطلاق هنا قبال التفصيل الذي ستأتي الإشارة إليه في الأقوال التالية، أي سواء كانت المقدمة سبباً أو شرطاً، شرطاً شرعياً أو غيره، عدم مانع أو معداً، مقدمة موصلة أو غيرها.. فهي في كل ذلك واجبة بالوجوب الغيري. وهذا القول ذهب إليه المعظم من الخاصة والعامة، كما في الحاشية على المعالم^(١)، وأكثر الأصوليين كما في القوانين^(٢)، وهو اختيار المحقق الخراساني في

(١) هداية المسترشدين ٢: ١٠٣.

(٢) قوانين الأصول: ١٠٣.

الكفاية^(١)، والمحقق العراقي في النهاية^(٢).

٢. القول بعدم الوجوب مطلقاً،

اختاره المحقق صاحب القوانين^(٣)، ونسبه المحقق الرشتي إلى ظاهر المعالم وصريح الإشارات^(٤)، كما ذهب إليه المحقق الأصفهاني في نهاية الدراية^(٥)، والمحقق الخوئي في المحاضرات^(٦)، والسيد الحكيم في حقائق الأصول^(٧)، وهو اختيار الشيخ المصنف رحمته الله كما سيأتي بيانه في النقطة الثانية.

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

أقول: قسّم الأصوليون المقدمة الخارجية إلى: السبب، والشرط، وعدم المانع، والمعدّ.

ومنشأ هذا التقسيم يعود إلى أنّ الشيء إمّا أن يكون دخيلاً في وجود شيء

(١) كفاية الأصول: ١٢٦.

(٢) نهاية الأفكار ١، ٢: ٣٣٢، ٣٣٣.

(٣) قوانين الأصول: ١٠٤.

(٤) بدائع الأفكار - للرشتي - ٣٤٨. وهذا يفهم منه أنّ القول بعدم الوجوب مطلقاً للمقدمة ليس أول من قال به هو المحقق الأصفهاني رحمته الله كما صرح بذلك المصنف رحمته الله في حاشية الكتاب.

(٥) نهاية الدراية ١: ٣٩٧ - ٤٠٢.

(٦) محاضرات في أصول الفقه ٢: ٤٣٨.

(٧) حقائق الأصول ١: ٢٦٢.

آخر أو لا. ودخله إما أن يكون بنحو التأثير في وجوده كالنار في الإحراق، فإن الإحراق لا يوجد إن لم توجد النار، وهذا هو السبب^(١)، وإما أن يكون في قابليته للوجود، بمعنى أن يكون له دخل في تأثير المقتضي (السبب) في مقتضاه كالمحاذاة للإحراق، فإن النار ما لم تكن محاذاة لشيء لم تحرقه، وهذا هو الشرط^(٢).

وأخرى أن يكون له دخل في تأثير وجوده من ناحية العدم، أي عدم ما يمنع عن تأثير المقتضي (السبب) في مقتضاه كعدم الرطوبة للإحراق، فإن الرطوبة مانعة عن تأثير النار فيه فعدمها يكون من مقدمات الوجود، أعني وجود الإحراق، وهذا هو عدم المانع.

وثالثة أن لا يكون له تأثير، لا في الوجود ولا في العدم، كإحضار الحطب مثلاً أو إحضار ما يقدر به النار وأشباه ذلك، فإن هذه الأشياء ليس لها تأثير في الإحراق، لا من حيث قابليته للوجود - كما هو الحال في الشرط -، ولا من حيث عدمه - كما هو الحال في عدم المانع -، وهذا هو المعد.

ومجموع هذه الأمور الأربعة من: السبب، والشرط، وعدم المانع، والمعد، يسمى العلة التامة، فإذا اجتمع الجميع حصل المقتضى - بالفتح - قهراً بلا فصل زمني وإن كان يتأخر المعلول عن العلة رتبة^(٣).

والحاصل أن المقدمة إن كانت من الأسباب كالعقود والایقاعات بالنسبة إلى المسببات فتجب، وإلا بأن كانت من المعدات مثلاً كدخول السوق لشراء اللحم أو

(١) ومن هنا قيل: إن السبب هو ما يلزم من عدمه العدم ومن وجوده الوجود.

(٢) ومن هنا قيل: إن الشرط هو ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود.

(٣) انظر: غاية الأصول ١: ٢٨٧.

نصب السلم للكون على السطح ونحو ذلك فلا تجب.

وقد ذهب إلى هذا القول - الثالث - ابن الحاجب، ولكن في خصوص الشرط الشرعي، ولم يشر إلى المعدّ وعدم المانع، كما ذكر ذلك الفاضل التوني في الوافية، والمحقق القمي في القوانين^(١).

٤. التفصيل بين السبب وغيره أيضاً ولكن بالعكس أي يجب السبب دون غيره؛

ذهب إليه الواقفية^(٢)، وهو يظهر من كلمات السيد المرتضى في الذريعة^(٣) إلّا أن مساق كلامه فيما بعد - على حدّ قول الشيخ الأعظم رحمته الله^(٤) - يأباه.

٥. التفصيل بين الشرط الشرعي فلا يجب، وبين غيره فيجب؛

بمعنى أنّ مثل الطهارات الثلاث والستر والقبلة ونحو ذلك من الشرائط الشرعية فهي واجبة بالوجوب النفسي، وهي حالها في ذلك حال جزء الواجب، فلا موجب لحصرها بالوجوب الغيري.

وأما غيرها من المقدمات العقلية والعادية كالسير إلى الحج أو دخول السوق لشراء اللحم أو نصب السلم للصعود إلى السطح ونحو ذلك ممّا يتوقّف عليه الواجب عقلاً أو عادة فهو واجب بالوجوب الغيري.

وهذا التفصيل يظهر من المحقّق النائيني رحمته الله، حيث قال في معرض استدلاله

(١) انظر: الوافية: ٢١٩، وقوانين الأصول: ١٠٤.

(٢) المصدر السابق.

(٣) الذريعة إلى أصول الشريعة ١: ٨٣.

(٤) مطارح الأنظار ١: ٤٠٣ طبعة مجمع الفكر الإسلامي.

على عبادية الطهارات الثلاث، ما نصّه:
 «أنّه لا وجه لحصر منشأ عبادية الطهارات الثلاث في الأمر الغيري
 وفي الأمر النفسي المتعلّق بذواتها، بل هناك أمر ثالث، وهو الموجب
 لكونها عبادة. وبيان ذلك:
 أنّ الأمر المتعلّق بالصلاة مثلاً، كما أنّ له تعلّق بأجزائها - وهو
 موجب لكونها عبادة لا يسقط أمرها إلّا بقصد التقرب - فكذلك له تعلّق
 بالشرائط المأخوذة فيها، فلها أيضاً حصّة من الأمر النفسي، وهو الموجب
 لعباديتها، فالموجب للعبادية في الأجزاء والشرائط على نحو واحد»^(١).
 انتهى

٦. التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره أيضاً، ولكن بالعكس من
 القول السابق؛

أي أنّه في مثل الطهارات الثلاث والستر والقبلة ونحوها من الشرائط الشرعية
 فهي واجبة بالوجوب الغيري، وأمّا مثل المقدمات العادية أو العقلية فلا تجب
 بالوجوب الغيري.

وينسب هذا القول إلى إمام الحرمين وابن القشيري وابن برهان وابن
 الحاجب^(٢).

والملاحظ على هذا التفصيل والتفصيل الذي سبقه، أنّه ليس قسماً للقول
 الثالث المتقدم، بل هو قسم منه، وهو مقتضى كلام كلّ من استدلّ لوجوب الشرط

(١) أجود التقريرات ١: ١٧٥.

(٢) راجع: نهاية السؤل ١: ٢٠٠.

الشرعي بالعقل، مثل ابن الحاجب والعضدي^(١).

٧. التفصيل بين المقدمة الموصلة فتجب وبين غيرها فلا تجب:

والمراد من المقدمة الموصلة هي المقدمة التي يترتب عليها وجود ذي المقدمة، وفي مقابلها المقدمة غير الموصلة، وهي التي تنتج القدرة على إيجاد ذي المقدمة إلاً أنه يتفق معها عدم إيجاد ذي المقدمة.

فمثلاً: السفر لأداء فريضة الحج قد يكون مقدمة موصلة وقد لا يكون كذلك رغم أن السفر في الحالتين ينتج القدرة على أداء الحج وهنا يكون السفر مقدمة موصلة، وقد لا يترتب على السفر أداء الحج بعد الوصول إلى مكة المكرمة، وحينئذ يكون السفر مقدمة غير موصلة.

وقد ذهب إلى هذا التفصيل الشيخ صاحب الفصول^(٢)، وتبعه على ذلك السيد الخوئي^(٣)؛ حيث صرحاً بأن الملازمة لو تمت بين وجوب شيء ووجوب مقدمته فإن هذه الملازمة لا تنتج أكثر من وجوب المقدمة الموصلة، أي أن وجوب مطلق المقدمة ليس لازماً لوجوب ذي المقدمة، وإنما اللازم لوجوب ذي المقدمة هو حصة خاصة من المقدمة وهي المقدمة التي يترتب على إيجادها تحقق ذي المقدمة وهذه هي المعبر عنها بالمقدمة الموصلة، ولهذا لو جاء المكلف بالمقدمة واتفق عدم تحقق ذي المقدمة خارجاً فهذا يكشف عن عدم

(١) انظر: بدائع الأفكار - للرشدي - ٣٥٥.

(٢) انظر: الفصول الغروية: ٨٦.

(٣) انظر: محاضرات في أصول الفقه ٢: ٤٣٤، مع ملاحظة أن هذا الرأي من السيد الخوئي^(٤) إنما هو بناءً على القول بوجوب المقدمة، وإلا فهو^(٥) ليس من القائلين بوجوب المقدمة، كما تقدمت الإشارة إليه في القول الثاني.

وجوب المقدمة من أول الأمر؛ لأن عدم ترتب ذي المقدمة معناه أن المقدمة التي جاء بها المكلف ليست موصلة.

٨ التفصيل بين ما قصد به التوصل إلى ذي المقدمة فيقع على صفة الوجوب، وبين غيره فلا يقع واجباً؛

وهذا القول ينسب إلى الشيخ الأعظم رحمته، ولكن في نسبه إليه نظر. قال المحقق النائيني رحمته: «إن المحكي عن الشيخ في المقام مضطرب غاية الاضطراب، ولم يتحصل لنا مراد الشيخ رحمته كما هو حقّه^(١)، فإن جملة من كلامه ظاهرة في أن قصد التوصل إنما يكون شرطاً في وقوع المقدمة على صفة العبادية، بحيث لا تقع المقدمة عبادة إلّا إذا قصد بها التوصل إلى ذبيها.

وجملة أخرى من كلامه ظاهرة في أن الواجب هو عنوان المقدمة لا ذات ما يتوقف عليه الشيء بل بوصف كونه ممّا يتوقف عليه الشيء. وجملة من كلامه ظاهرة فيما ذكرناه: من أن قصد التوصل من قيود الواجب، وأنه يعتبر في وقوع المقدمة على صفة الوجوب قصد التوصل إلى ذبيها... إلخ^(٢).

(١) يمكن مطالعة ما يشير إليه الشيخ النائيني رحمته هنا في: مطارح الأنظار ١: ٣٥٣ - ٣٥٥.

(٢) انظر: فوائد الأصول ١، ٢: ٢٨٧.

٩. التفصيل بين إرادة ذي المقدمة وعدمها، فتجب على الأول دون

الثاني،

ويظهر هذا التفصيل من الشيخ صاحب المعالم رحمته الله؛ حيث قال في مبحث الضد: «وأيضاً فحجة القول بوجوب المقدمة _ على تقدير تسليمها _ إنما ينهض دليلاً على الوجوب في حال كون المكلف مريداً للفعل المتوقف عليها، كما لا يخفى على من أعطاها حق النظر»^(١). انتهى

١٠. التفصيل بين المقدمة الداخلية . أي الجزء . فلا تجب، وبين

المقدمة الخارجية فتجب،

وهذا القول لعله مذهب من قال بخروج المقدمات الداخلية عن محل النزاع^(٢)، مع أنه يمكن أن يقال إنه ليس تفصيلاً في الحقيقة، فإن مراد من يقول بعدم وجوب المقدمة الداخلية هو نفي الوجوب الغيري عنها باعتبار عدم كونها مقدمة، للزوم المغايرة بين المقدمة وذي المقدمة^(٣).

النقطة الثانية، بيان القول الذي ارتضاه الشيخ المصنف رحمته الله

ذهب المصنف رحمته الله إلى اختيار القول بعدم وجوب المقدمة مطلقاً، وقد صرح في الحاشية قائلاً بأن أول من تنبه إلى هذا القول وأقام عليه البرهان

(١) معالم الدين وملاذ المجتهدين: ٧١.

(٢) انظر: فوائد الأصول ١، ٢: ٢٦٤.

(٣) انظر: المصدر السابق.

بالأسلوب الذي ذكره هو أستاذه المحقق الأصفهاني رحمته الله (١)، ولكن كنا قد أشرنا سابقاً إلى أن القول المذكور هو ظاهر المعالم وصريح الإشارات كما عن المحقق الرشتي رحمته الله، فلا يكون المحقق الأصفهاني هو أول من تنبه إلى هذا القول كما هي دعوى المصنف رحمته الله.. وممن اختار القول المذكور - أيضاً - العلمان المحققان: السيد الحكيم والسيد الخوئي (قدهما) (٢).

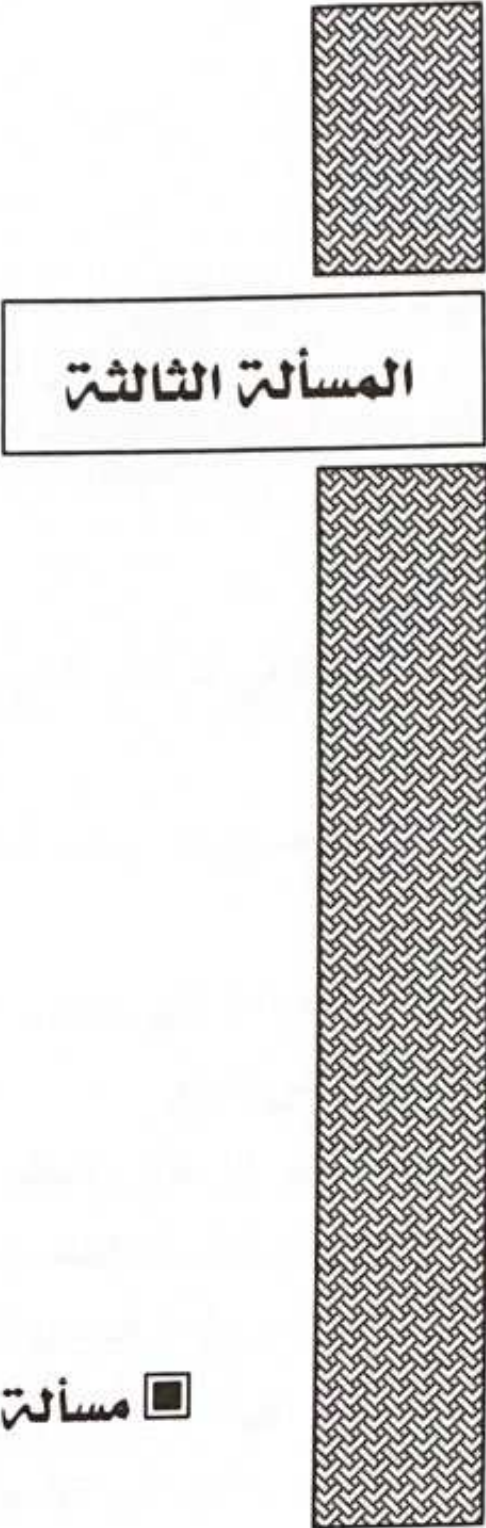
وحاصل القول المذكور: إنه لا يوجد دليل على وجوب المقدمة وجوباً مولوياً شرعياً، كيف؟ حيث إن العقل بعد أن رأى توقف الواجب على مقدمته ورأى أن المكلف لا يستطيع امتثال الواجب النفسي إلّا بعد الإتيان بها، فبطبيعة الحال يحكم العقل بلزوم الإتيان بالمقدمة توصلاً إلى الإتيان بالواجب، ومع هذا لو أمر الشارع بها، فلا محالة يكون إرشاداً إلى حكم العقل بذلك؛ لاستحالة كونه مولوياً، لأنه يكون من باب تحصيل الحاصل؛ إذ مع كفاية الأمر بذى المقدمة لتحريك المكلف نحو المقدمة عقلاً، فأي حاجة تبقى - بعد هذا - إلى الأمر بها من قبل المولى، إن الأمر بها يكون عبثاً ولغواً، بل يمتنع لأنه تحصيل للحاصل.

وبهذا اللحاظ خُصص المصنف رحمته الله إلى هذه النتيجة في مبحث مقدمة الواجب، وهي: أنه لا وجوب غيري أصلاً، وينحصر الوجوب المولوي بالواجب النفسي فقط، وأنه لا حاجة لتقسيم الواجب إلى: نفسي وغيري، بل الأجدر حذف هذا المبحث من سجل الأبحاث الأصولية بعد انتفاء موضوعه بالمرّة.

❦

(١) انظر: نهاية الدراية ١: ٣٩٧ - ٤٠٢.

(٢) انظر: حقائق الأصول ١: ٢٦٢ - ٢٦٣، ومحاضرات في أصول الفقه ٢: ٤٣٨.



المسألة الثالثة

■ مسألة الضد

1871

1872

1873

1874

مسألة الضد

تحرير محل النزاع

قوله ﷺ: اختلفوا في أن الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده أو لا

يقتضي؟ على أقوال:

أقول: يوجد في مستهل هذا البحث _ عن مسألة الضد _ نقطتان أشار إليهما

المصنف ﷺ هنا:

الأولى: بيان المفردات التي يتضمنها عنوان المسألة.

الثانية: تحرير محل النزاع.

ولكن قبل التعرض إلى هاتين النقطتين نشير إلى مسألة تبحث عادة ضمن

المستهل المذكور، وهي: أن مسألة الضد هذه هل هي من المسائل الأصولية أو لا؟

وعلى فرض أصوليتها هل هي من المسائل الأصولية اللفظية أم العقلية؟

اختلفت الأقوال في هذا الجانب، فبعض ذهب إلى أنها من المبادئ

الأحكامية^(١)، والبعض الآخر إلى أنها من المبادئ التصديقية^(٢)، وثالث إلى

(١) ذهب إلى ذلك السيد البروجردي في لمحات الأصول: ١٦١. وأما المبادئ الأحكامية فالمراد بها - على

ما في تقريرات السيد البروجردي ﷺ - هي لوازم الأحكام الشرعية ومعانداتها، ويكون البحث فيها عبارة

أنها من المسائل الفقهية^(٢)، وذهب الأكثر إلى أنها من المسائل الأصولية العقلية^(٣).

والوجه في القول الأخير: أن ضابط المسألة الأصولية هو كونها تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي، فنقول مثلاً: أن الشارع أمر بالصلاة، والأمر الشيء يقتضي النهي عن ضده، فالأمر بالصلاة يقتضي النهي عن ضدها، فيثبت بذلك حرمة ضدها.

وبهذا اللحاظ تكون هذه المسألة من المسائل الأصولية. وأمّا كونها عقلية فلأن ما يبحث فيها هو ثبوت الملازمة، والحاكم بهذه الملازمة هو العقل^(٤).

عن البحث عن أحكام المسائل من جهة استلزاماتها ومن جهة ما يعاندها وبضادها، وبما أن البحث في مسألة الضد هو بحث عن الملازمة بين وجوب شيء وحرمة ضده فناسب أن تكون من المبادئ الأحكامية.. وقد أنكر السيد الخوئي رحمته أن تكون ثمة مبادئ تعرف بالمبادئ الأحكامية، إلا أن يكون المقصود منها المبادئ التصورية أو التصديقية. انظر: محاضرات في أصول الفقه ٣: ٤، ٤: ١٧٩.

(١) ذهب إليه أستاذنا الشيخ الفياض (حفظه الله). انظر: المباحث الأصولية ٤: ٤٢٩.. والمراد بالمبادئ التصديقية هو مما يتوقف عليه التصديق والإذعان بنسبة المحمول إلى الموضوع، بدعوى أن مسألة الضد ليست من المسائل الأصولية لأن الميزان في أصولية المسألة إنما هو بترتب أثر فقهي عليها مباشرة وهذا الميزان غير متوفر هنا؛ ولهذا تكون هذه المسألة من المبادئ التصديقية لا من المسائل الأصولية.

(٢) ذكر هذا القول في جملة من الكتب الأصولية كالمحاضرات ٢: ٣، ودعواه: أن البحث في مسألة الضد عن ثبوت الحرمة لضعف الواجب وعدم ثبوت الحرمة له، وهذا بحث فقهي لا أصولي.

(٣) انظر: أجود التقريرات ١: ٢٥٠، منتهى الأصول ١: ٣٠٠، محاضرات في أصول الفقه ٣: ٤، منتقى الأصول ٢: ٣٢٩.

(٤) المصدر السابق.

النقطة الأولى: بيان المفردات التي تضمنها عنوان المسألة

أ - الضد:

الضد في اللغة معناه: المنافي والمعاند مطلقاً^(١). قال في المجمع: ضاده: بآينه^(٢). ومن المعلوم: أن المبين أعم من أن يكون وجودياً أو عدمياً، فالمتناقضان ضدان لغة؛ لأن كل من العدم والوجود يباين الآخر.

وأما الضد في علم المنطق فهو واحد الضدين، وهما الوصفان المتقابلان اللذان لا يجتمعان في شيء واحد، ولكن يرتفعان عنه كالأبيض والأسود^(٣). وفي علم الأصول يراد به ما هو أعم من الضد المنطقي، أي بما يشمل النقيض أيضاً.

أو قل: يراد به الضد العرفي^(٤).

قال في الكفاية: «المراد بالضد ها هنا هو مطلق المعاند والمنافي وجودياً كان أو عدمياً»^(٥).

وقد قيده رحمه الله بقيد (وجودياً كان أو عدمياً) ليعم الضدين المنطقيين، لأنهما لا يكونان إلا وجوديين، والنقيضين لأنهما لا يكونان إلا أحدهما وجودي والآخر عدمي.

وفي ضوء هذا التعريف يُقسّم الأصوليون الضد إلى قسمين:

(١) القاموس المحيط ١: ٦١، تاج العروس ١: ٧١.

(٢) مجمع البحرين ٣: ٩.

(٣) المنطق - للعلامة المظفر - ٥٦.

(٤) تهذيب الأصول - للسيد السبزواري - ١: ٢٢٢.

(٥) كفاية الأصول: ١٢٩.

١ - الضد الخاص: ويريدون به الفعل المعاند والمنافي للمأمور به، أو قل: الأمر الوجودي الذي يعاند وجوده وجود الواجب بحيث يستحيل اجتماعهما، أي يستحيل صدورهما عن المكلف، فحينما يأتي المكلف بالفعل الوجودي المضاد فإن ذلك يستوجب العجز عن الإتيان بالفعل الواجب.

فمثلاً: حينما يكون إنقاذ الغريق واجباً فإن الصلاة أو النوم يكون من الضد الخاص للواجب.

٢ - الضد العام: ويعنون به ترك الإتيان بالمأمور به، بما يصدق عليه أنه نقيض المأمور به، أو قل: ترك الفعل الذي ثبت له الوجوب.

وبلحاظ هذا التقسيم - الذي ارتأه الأصوليون للضد في المقام - يكون من المناسب أن تنحل هذه المسألة إلى مسألتين: إحداهما موضوعها الضد العام، والثانية موضوعها الضد الخاص، لا سيما مع اختلاف الأقوال في الموضوعين.

ب - الاقتضاء:

الاقتضاء في اللغة له معان كثيرة، منها: الطلب، والدلالة، والاستلزام. تقول: اقتضى منه حقه: طلبه منه، ويقتضي الأمر الوجوب: يدل عليه، واقتضى الحال كذا: استلزمه^(١).

وفي الاصطلاح - عند الأصوليين - يستعمل الاقتضاء بمعنى الدلالة والاستلزام، فهم يقولون: هل الأمر يقتضي الوجوب؟ ومرادهم: أن الأمر هل يدل على الوجوب ويستلزمه أو لا؟

ويقولون أيضاً: هل النهي عن العبادة يقتضي فسادها؟ أي: هل يدل على فسادها أو

لا؟

(١) انظر: المصباح المنير، ومجمع البحرين، ومحيط المحيط، والمعجم الوسيط: «قضى».

وكذلك قولهم: هل الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده أو لا؟
والاقتضاء هنا بمعنى الاستلزام، أي: هل الأمر بالصلاة يستلزم النهي عن كل ما
يضاده كالأكل والشرب أو لا؟

فالاقتضاء _ بحسب هذا المفهوم العام _ يشمل الداليتين معاً: اللفظية والعقلية،
فمسألة الضد سواء كانت لفظية أو عقلية فلفظ الاقتضاء يشملها.

ولكن اختلف الأصوليون في كيفية الاقتضاء في المقام، هل هو بنحو العينية،
بمعنى المطابقة، أو على نحو الجزئية بمعنى التضمن، أو بنحو اللزوم البيّن بالمعنى
الأعم، أو الأخص، أو غير البيّن؟
وجوه وأقوال في المسألة.

ففي قول: إنّ الأمر بالشيء عين النهي عن ضده، بمعنى: أنّ الأمر بالصلاة عين
النهي عن تركها؛ باعتبار أنّ النهي عن الترك عبارة عن طلب ترك الترك، وهو عين
طلب الفعل خارجاً، حيث إنه لا فرق بين أن يقول: صلّ، وبين أن يقول: لا تترك
الصلاة، فإنّ العبارتين تؤدّيان معنى واحداً، وهو طلب وجود الصلاة في الخارج.
وفي قول آخر: أنّ الأمر بالشيء يتضمن النهي عن الضد، بدعوى أنّ معنى الوجوب
مركب من الإذن في الفعل مع المنع من الترك، فيدلّ على المنع من الترك تضمناً.
وقال ثالث: أنّ الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده.

ثمّ أنّ القائلين بالاستلزام اختلفوا بين: مطلق للاستلزام، وبين: مصرّح بشيئته
لفظاً، وبين: مفصلّ، والمفصلّ نفى الدلالة لفظاً وأثبت اللزوم معنى، مع تخصيصه
لمحل النزاع بالضد الخاص^(١).

ومن هنا قيل: إنّ المراد بـ«الاقتضاء» في عنوان المسألة ليس ما هو ظاهره (أي:

(١) انظر: هداية المسترشدين ٢: ١٨٦، مطارح الأنظار ١: ٥٥٣.

الاستلزام)، بل الأعم منه ومن الاقتضاء بنحو الجزئية والعينية ليعم الأقوال جميعاً^(١)، وإن كان يستبعد إرادة العينية من لفظ «الاقتضاء»، إلّا أنه وارد في غير محله، من جهة أن «الاقتضاء» بمعنى الاستلزام على الوجه الأعم يراد به عدم الانفكاك أو استحالته، وكما أن اللازم لا ينفك عن ملزومه والجزء عن الكل فكذلك الشيء عن نفسه، فقول القائل بالعينية: «أن الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده»، يراد به أنه مستحيل الانفكاك عنه لكونه عينه^(٢).

وكيفما كان، المراد بـ«الاقتضاء» في المقام – كما أشار إليه الشيخ المصنف رحمه الله – هو لابدئية ثبوت النهي عن الضد عند الأمر بالشيء، إمّا لكون الأمر يدلّ عليه بإحدى الدلالات الثلاث: المطابقة، والتضمن، والالتزام، كما تقدّم بيانه. وإمّا لكونه يلزم عقلاً النهي عن الضد من دون أن يكون لزومه بيّناً بالمعنى الأخصّ حتّى يدلّ عليه بالالتزام، كما لو قلنا مثلاً أن إيجاب إزالة النجاسة من المسجد يلزم عقلاً عدم رضا الأمر بتركها ومبغوضية ذلك الترك.

ج – النهي:

أقول: تقدّم في الجزء الأول – في الباب الثاني: مبحث النهي – بيان معنى النهي لغة واصطلاحاً، واختلاف الأصوليين في تفسيره – إذا ورد في كلمات الشارع – بين طلب الترك وطلب الكف، أو أنه يعني الزجر (المنع) ويكون استفادة التحريم منه لازماً عقلياً فيما إذا لم تنصب قرينة على الجواز، فيحكم العقل بإفادة النهي للتحريم؛ قضاءً لحقّ المولوية والعبودية.

وقد مال الشيخ المصنف رحمه الله إلى هذا الرأي – أي: الأخير –، في بحث تقدّم

(١) انظر: محاضرات في أصول الفقه ٦: ٣.

(٢) انظر: تعليقة على معالم الأصول ٣: ٦٢٦.

الكلام فيه، في الجزء الأول.

ويمكن أن يقال، إضافة لما تقدّم: أنه لو كان المراد من النهي طلب الترك^(١) لما كان معنى لتزاعهم في الضدّ العام، فإنّ المراد من الضدّ العام - كما تقدّم - هو ترك الإتيان بالمأمور به، فيكون معنى النهي عنه هو طلب ترك ترك المأمور به، ولما كان نفي النفي إثباتاً فيرجع معنى النهي عن الضدّ العام إلى معنى طلب فعل المأمور به، وبالتالي يكون قولهم: «الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام» هو عبارة ثانية عن: «أنّ الأمر بالشيء يقتضيه نفسه»، وهذا واضح الفساد؛ إذ هو قول لا معنى له أصلاً^(٢).

قال المصنّف رحمه الله: «ولعلّه لأجل هذا التوهم - أي توهم أنّ النهي معناه طلب الترك - ذهب بعضهم... إلخ».

ومراد من البعض هو ما ذهب إليه الشيخ صاحب الفصول رحمه الله، من أنّ الأمر بالشيء عين النهي عن الضدّ العام في المعنى، حيث قال رحمه الله: «... لنا^(٣) على أنّ الأمر بالشيء عين النهي عن الضدّ العام إن فسر الترك فيهما بعدم الفعل أنّ معنى النهي عن الترك حيثنّ طلب ترك الترك لأنّ معنى النهي طلب الترك وطلب ترك الترك عين طلب الفعل في المعنى وذلك ظاهر، وإنّما قلنا إنّ عينه في المعنى؛ إذ لا ريب في تغايرهما بحسب المفهوم كالوجود وعدم

(١) الذي هو دعوى أكثر الأصوليين، انظر: معالم الدين: ٩١، وقوانين الأصول ١: ١٣٧، والفصول

الغروية: ١٢٠، وكفاية الأصول: ١٤٩.

(٢) انظر: محاضرات في أصول الفقه ٣: ٤٥.

(٣) أي: دليلنا.

العدم^(١). انتهى

وعلى أية حال، هذا القول من صاحب الفصول رحمته مبني على أن معنى النهي عن شيء هو طلب الترك، فيكون النهي عن الضد العام معناه طلب ترك ترك المأمور به وهو الفعل، وقد تقدم - في الجزء الأول: مبحث النواهي - أن هذا المبني خاطئ وغير صحيح؛ إذ معنى النهي عن شيء هو الزجر عنه باعتبار أنه ناشيء عن اتصافه بالمفسدة الملزمة لا عن اتصاف تركه بالمصلحة ليكون معنى النهي عن شيء طلب نقيضه.

وبهذا اللحاظ يكون المراد من النهي في عنوان المسألة هو الزجر المولوي الناشيء من المفسدة فيه، كما أن المراد من الأمر هو الطلب المولوي الناشيء من المصلحة في الفعل.

ولكن يبقى السؤال: هل المراد بالنهي عن الضد، الذي وقع الكلام في دلالة الأمر عليه، هو النهي الأصلي أو التبعي.. وهل يراد به النهي النفسي أو الغيري؟ فإنه كما ينقسم الواجب إلى أصلي وتبعي ونفسي وغيري كذلك الحرام ينقسم إلى الأقسام الأربعة المذكورة، فما يتعلّق غرض الشارع بعدمه في نفسه فهو حرام أصلي، وما يتعلّق غرضه بعدمه لأدائه إلى محرّم آخر وأداء عدمه إلى واجب من غير أن يكون له مطلوبة فهو حرام غيري، وما يكون متعلّقاً للخطاب على نحو ما مرّ في الواجب الأصلي - في الجزء الأول - فهو حرام أصلي، وما يلزم حرمة من تعلّق الخطاب بشيء آخر من غير أن يتعلّق به أصالة فهو حرام تبعي.

فإذا عرفت هذا نقول: إنه على القول بكون الأمر بالشيء عين النهي عن ضده ليس هناك تكليفان صادران عن المكلف، بل الحاصل هناك تكليف واحد يكون

أمراً بالشيء وهو بعينه نهى عن ضده.

وأما على القول بمغايرة الأمر بالشيء النهي عن ضده واستلزامه له فمن البين التزام القائل المذكور حينئذٍ بحصول تكليفين يكون أحدهما ملزوماً والآخر لازماً له، ولكن لا بد من القول بكون أحدهما نفسياً والآخر غيرياً؛ إذ لا يعقل القول بحصول تكليفين مستقلين في المقام يكون الأخذ بكل منهما مطلوباً في نفسه ليتفرع عليهما ثوابان على تقدير امتثالهما وعقابان على فرض العصيان. والظاهر على هذا القول - أيضاً - أن يكون الخطاب بالنهي هنا تبعياً؛ لوضوح عدم دلالة الخطاب أصالة إلّا على تكليف واحد هو إيجاب ذلك الشيء وإنما يستفاد التكليف بالترك من جهة استلزامه له كما هو شأن الأحكام التبعية^(١).

ومما تقدم يظهر أنّ ما أفاده المحقق القمي في القوانين^(٢)، من اختصاص النزاع في المقام بالنهي الأصلي دون التبعية بين الوهن.

ولعلّ ما أوقع المحقق القمي من التخصيص بذلك - كما يشير إلى ذلك الشيخ الأعظم رحمته الله^(٣) - هو ما رآه في كلمات الأصوليين عند ذكرهم لثمرات النزاع: من بطلان الضد المصادم لوقت المأمور به كالصلاة الواقعة في وقت الإزالة؛ فإنه لا يتم إلّا على تقدير كون النهي المتعلّق بالضدّ أصلياً؛ إذ النواهي التبعية لا تقتضي الفساد، خصوصاً في المعاملات، فحيث حكموا ببطلان الضدّ على القول بالاقتضاء، علم أنّ النهي المتنازع عنه هو النهي الأصلي عندهم.

(١) انظر: هداية المسترشدين ٢: ١٩٨، مطارح الأنظار ١: ٥٤٦، تعليقة على معالم الأصول ٣: ٦٢٧.

(٢) انظر: قوانين الأصول: ١١٤.

(٣) انظر: مطارح الأنظار ١: ٥٤٦.

أقول: وستأتي الإجابة على هذه الدعوى من أن النهي التبعي هل يقتضي الفساد أو لا.. وذلك عند التعرض لبيان ثمرة المسألة، فانتظر.

النقطة الثانية: تحرير محل النزاع

اضطربت كلمات الأصوليين في بيان محل النزاع في المقام، فمنهم من جعل النزاع في الضد العام بمعناه المشهور، أعني الترك، ومنهم من أطلق لفظ الضد ولم يبين المراد منه، ومنهم من قال: إن النزاع في الضد الخاص وأما العام بمعنى الترك فلا نزاع في دلالة الأمر على النهي عنه، بدعوى أنه لو لم يدل الأمر بالشيء على النهي عنه، لخرج الواجب عن كونه واجباً^(١).

إلا أنه بعد اتّضح الأمور الثلاثة المتقدمة من: الضد، والاقتضاء، والنهي، يتضح موضع النزاع وكيفيته؛ إذ إن النزاع ليس بمنحصر في إثبات الاقتضاء ونفيه ليرتفع في العام باعتبار استلزام نفي الاقتضاء فيه خروج الواجب عن كونه واجباً، بل الخلاف واقع على القول بالاقتضاء في أنه هل هو عينه أو مستلزمه، وهذا النزاع ليس ببعيد عن الضد العام، بل هو إليه أقرب، على حد قول الشيخ صاحب الحاشية^(٢).

وعليه؛ فالبحث في المقام يقع من أن فعل الضد الخاص مثل النوم أو الصلاة بلحاظ الواجب - الذي يمكن التمثيل له بانقضاء الغريق - هل هو حرام أو لا، بمعنى أن وجوب الإنقاذ هل يقتضي حرمة ضده الخاص أو لا يقتضي ذلك؟ كما يقع البحث في أن الفعل الذي ثبت له الوجوب هل تركه حرام أو لا، أي أن ثبوت الوجوب للفعل هل يقتضي حرمة تركه أو لا يقتضي ذلك؟

(١) انظر: معالم الدين: ٦٣، والفصول الغروية: ٩٢، وعناية الأصول: ٢٠٦.

(٢) انظر: هداية المسترشدين ٢: ١٨٥.

ومن هنا، ينحل البحث في مسألتنا هذه إلى مسألتين إحداهما في: الضد العام، والثانية: في الضد الخاص، فينبغي الحديث عنهما في بابين.

الضد العام

الضد العام

تقدّم أن المراد بالضد العام هو ترك الإتيان بالمأمور به، بما يصدق عليه أنه نقيض المأمور به.

أو بعبارة ثانية هو: ترك الفعل الذي ثبت الوجوب له.. وبحثنا في هذا الباب، هو:

أن هذا الفعل الذي ثبت له الوجوب هل تركه حرام أو لا، أي أن ثبوت الوجوب لفعل هل يقتضي حرمة تركه أو لا يقتضي ذلك؟

قال الشيخ المصنّف رحمته الله: «لم يكن اختلافهم في الضد العام من جهة أصل الاقتضاء وعدمه، فإن الظاهر أنهم متفقون على الاقتضاء، وإنما اختلافهم في كيفيته».

أقول: هذا المعنى - أي عدم الاختلاف في أصل الاقتضاء - وإن ادّعاه غير الشيخ المصنّف، الشيخ صاحب المعالم^(١)، والشهيد الصدر في الحلقات^(٢)، إلّا

(١) معالم الدين: ٦٣؛ حيث قال: «.. النزاع ليس بمنحصر في إثبات الاقتضاء ونفيه ليرتفع في الضد العام... بل الخلاف واقع على القول بالاقتضاء في أنه هل هو عينه أو مستلزمه».

أنه يمكن القول بأن هذه الدعوى لا أصل لها^(٢)، فقد ذهب بعض القدماء إلى عدم الاقتضاء رأساً، كالسيد المرتضى رحمته الله الذي صرح في الذريعة: «.. إن الذي يقتضيه الأمر كون فاعله مريداً للمأمور به، وأنه ليس من الواجب أن يكون الترك، بل يجوز أن يكون مريداً له، أو لا مريداً له ولا كارهاً»^(٣).

وأيضاً أنكر ذلك - إضافة إلى السيد المرتضى - السيد العميدي وبعض العامة كما أشار إلى ذلك الشيخ الأعظم رحمته الله في التقريرات، حيث ذكر جملة من الأقوال في الضد العام، فقال: «أحدهما: نفي الاقتضاء رأساً، وهذا صريح العضدي والحاجبي والمنسوب إلى العميدي، وجمهور المعتزلة وكثير من الأشاعرة»^(٤).

هذا، وقد أشار الشيخ صاحب الفصول رحمته الله إلى دليل الإنكار - المشار إليه - بقوله: «وقد يحكى عن المرتضى وبعض العامة إنكار الاقتضاء بالنسبة إليه [أي بالنسبة إلى الضد العام] أيضاً؛ لأن الأمير كثيراً ما يأمر ولا يتصور الترك فضلاً عن النهي عنه».

ثم أجاب: «وأنت خبير بأن هذا التعليل على تقدير تسليمه إنما

(١) انظر: دروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة) ٢: ٢٤٦. إلا أنه رحمته الله قد عبّر عن ذلك بأنه هو

المشهور بين الأصوليين وليس هو محل الإجماع أو عدم الاختلاف كما عبّر الشيخ المصنف رحمته الله.

(٢) كما صرح به في: هداية المسترشدين ٢: ٢٠٥، ومطارج الأنظار ٢: ٥٥٤ طبعة مجمع الفكر الإسلامي.

(٣) الذريعة إلى أصول الشريعة ١: ٨٥

(٤) مطارج الأنظار ٢: ٥٥٤.

يقتضي نفي الاقتضاء باللزوم البين بالمعنى الأخص دون الاقتضاء بطريق العينية أو الجزئية أو اللزوم البين بالمعنى الأعم أو اللزوم الغير البين^(١). انتهى

والأمر كما أفاده رحمته.. ولكن كيفما كان، سواء قلنا إنهم اتفقوا على أن الأمر بالشئ يقتضي النهي عن ضده العام أو لا، فإن اختلافهم في الكيفية ثابت لا مرية فيه وفي هذا الجانب ذكرت أقوال متعددة، منها:

١ - إنه على نحو العينية: بمعنى: أن الأمر بالشئ عين النهي عن ضده العام، فالأمر بالصلاة - مثلاً - عين النهي عن تركها، فقولنا: «صل»، هو عين قولنا: «لا ترك الصلاة».. فيدل عليه حينئذ بالدلالة المطابقة.

ووجه هذه الدعوى قد بيناه سابقاً بأن الأمر يعني طلب الفعل، والنهي يعني طلب الترك، فيكون النهي عن الضد العام هو طلب ترك ترك الفعل، باعتبار أن الضد العام هو ترك الفعل، ومن المعلوم أن نفي النفي إثبات، فيكون المراد من النهي عن الضد العام (الذي هو ترك ترك الفعل): طلب الفعل.

وهذا القول ذهب إليه الشيخ صاحب الفصول رحمته^(٢).

٢ - إنه على نحو الجزئية: بمعنى: أن الأمر بالشئ يدل على النهي عنه بالتضمن، بدعوى: أنه [أي: الأمر] مركب من طلب الفعل والنهي عن الترك، فالمنع من الترك مأخوذ في مفهوم الأمر وجزء تحليلي فيه، فيكون دالاً عليه بالتضمن.

(١) الفصول الغروية: ٩٢.

(٢) الفصول الغروية: ٩٢.

وهذا القول ذهب إليه الشيخ صاحب المعالم رحمته الله ^(١).

٣ - إنه على نحو اللزوم البين بالمعنى الأخص: بمعنى: أن نفس تصوّر الوجوب والإلزام يوجب تصوّر المنع من الترك والانتقال إليه، فيدلّ عليه بالدلالة الالتزامية.

وهذا القول ذهب إليه المحقّق النائيني رحمته الله ^(٢).

٤ - إنه على نحو اللزوم البين بالمعنى الأعم، أو غير البين: بمعنى: أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام عقلاً، وليس مدلولاً عليه بأحد الدلالات اللفظية الثلاث المتقدمة: المطابقة، أو التضمنية، أو الالتزامية.

وهذا القول ذهب إليه المحقّق القميّ في القوانين ^(٣).



(١) معالم الدين: ٦٣.

(٢) فوائد الأصول ١، ٢: ٣٠٣.

(٣) قوانين الأصول ١: ١٠٨.

رأي المصنّف رحمه الله

قال رحمه الله: «والحقّ أنّه لا يقتضيه بأيّ نحو من أنحاء الاقتضاء».

أقول: وهذا الذي أفاده المصنّف رحمه الله هنا يمكن تبيانه من خلال مناقشة الأقوال

— المتقدمة — جميعها، فنقول:

أما القول الأول فإن أريد من العينية أنّ الأمر بالشئ والنهي عن تركه يدلان على معنى واحد، وإنما الاختلاف بينهما في التعبير فقط، فهذا ممّا لا إشكال فيه؛ إذ من الواضح أنّه لا مانع من إبراز معنى واحد بعبارات متعددة وألفاظ مختلفة، فيبرزه تارة بلفظ وأخرى بلفظ آخر وهكذا، مثلاً يمكن إبراز كون الصلاة على ذمّة المكلف مرة بكلمة: صلّ، ومرة أخرى بكلمة: لا تترك الصلاة، بأن يكون المقصود من كلتا الكلمتين إبراز وجوبها وثبوتها في ذمّة المكلف، لا أنّ المقصود من الكلمة الأولى إبراز وجوب فعلها ومن الكلمة الثانية إبراز حرمة تركها. وهذا هو المقصود من الروايات الناهية عن ترك الصلاة، وليس المراد من النهي فيها النهي الحقيقي المولوي الناشئ من مفسدة إلزامية في متعلّقه، ولذلك لم يتوهم أحد حرمة ترك الصلاة وأنّ تاركها يستحق عقابين، عقاباً لتركه الواجب، وعقاباً لارتكابه الحرام.

وإن أريد بالنهي عن الترك النهي المولوي الناشئ عن مبغوضية متعلّقه، وقيام مفسدة ملزمة به، فهو غير مسلّم، ولا يمكن أن يكون مراداً هنا، وذلك لتباين الاثنين: الأمر والنهي، تبايناً ذاتياً بشكل تام؛ إذ لا اشتراك بينهما، لا في ناحية المبدأ، ولا في ناحية الاعتبار، ولا في ناحية المنتهى.

أما من ناحية المبدأ؛ فلأنّ الأمر تابع للمصلحة الإلزامية في متعلّقه، والنهي تابع للمفسدة الإلزامية فيه. وأما من ناحية الاعتبار، فإنّ حقيقة الأمر ليست هي إلّا اعتبار المولى الفعل على ذمّة المكلف وإبرازه في الخارج بمرز كصيغة الأمر أو نحوها، وحقيقة النهي

ليست إلّا اعتبار المولى حرمة الفعل عليه وجعله محروماً عنه، وإبرازه في الخارج بمبرز من صيغة النهي أو ما شاكلها، ومن الواضح أنّ أحد الاعتبارين أجنبي عن اعتبار الآخر بالكلية. وأمّا من ناحية المنتهى، فلأنّ الأمر يمثل بإتيان متعلّقه والنهي يمثل بترك متعلّقه. وعلى هذا الضوء، فكيف يمكن القول بأنّ الأمر عين النهي، فهل هو عينه في ناحية المبدأ أو في ناحية المنتهى أو في ناحية الاعتبار، كلّ ذلك غير معقول. فالنتيجة أنّ القول بالعينية قول لا محصل له، ومن ذلك يظهر بطلان القول الثاني أيضاً، وهو القول بأنّ النهي جزء من الأمر، فإنّ القول بالجزئية أيضاً غير معقول؛ ضرورة أنّه كما لا يمكن أن يكون النهي متّحداً مع الأمر في المراحل المتقدمة، كذلك لا يمكن أن يكون جزأه في تلك المراحل. وما قيل في تعريف الوجوب من أنّه عبارة عن طلب الفعل مع المنع من الترك^(١) لا يخلو عن ضرب مسامحة.

ولعلّ الغرض منه الإشارة إلى مفهوم الوجوب في مقام تقريبه إلى الأذهان، لا أنّه تعريف على التحقيق^(٢)، وإلّا فمن الواضح جداً أنّ المنع من الترك لم يؤخذ في حقيقة الوجوب بأيّ معنى من المعاني الذي فرضناه، سواء أكان إرادة نفسانية، أم كان حكماً عقلياً، أو مجعولاً شرعياً.

فإنّه على الأوّل من الأعراض وهي من البسائط الخارجية، وعلى الثاني فهو من الأمور الانتزاعية العقلية، بمعنى أنّ العقل يحكم باللزوم عند اعتبار المولى فعلاً ما

(١) وهو ما ذهب إليه العلامة الحلّي، والشيخ صاحب المعالم. كما في: مبادئ الوصول: ١٠٨، ومعالم الدين: ٦٤.

(٢) كما يشير إلى ذلك السيد البروجردى في نهاية الأصول: ١٩٠؛ حيث يقول: «بأنّ القدماء كانوا يعبرون عن الوجوب في مقام التعليم والتفهيم بذلك المركّب، فليس هو أمراً مركّباً من الجنس والفصل». انتهى

على ذمّه المكلف مع عدم نصبه قرينة على الترخيص على تركه، ومن الظاهر أنه أشدّ بساطة من الأعراض فلا يعقل له جنس ولا فصل، وعلى الثالث فهو من المجعولات الشرعية، ومن الواضح أنها في غاية البساطة ولا يعقل لها جنس ولا فصل^(١).

وقد تحصل من ذلك: أن النزاع في عينية الأمر بشيء للنهي عن ضده أو جزئيه، لا يرجع إلى النزاع في معنى معقول.

وأما القول الثالث، وهو القول بأن الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده العام بنحو اللزوم البين بالمعنى الأخص، وذلك بأن يكون نفس تصوّر الوجوب كافياً في تصوّر المنع من الترك، من دون حاجة إلى أمر زائد، فهو واضح الفساد؛ ضرورة أن الأمر ربّما يأمر بشيء ويفعل عن تركه ولا يلتفت إليه أصلاً ليكون كارهاً له، فلو كانت الدلالة على نحو اللزوم البين بالمعنى الأخص لم يتصور غفلة الأمر عن الترك وعدم إلتفاتة إليه في مورد من الموارد، ومن الغريب أن المحقق النائيني - وهو القائل بهذا القول - قد اعترف ببداهة إمكان غفلة الأمر بشيء عن ترك تركه فضلاً عن أن يتعلّق به طلبه^(٢)، وهذا منه يناقض ما أفاده من نفي البعد عن اللزوم البين بالمعنى الأخص في المقام، فراجع ثمة.

وأما دعوى الدلالة الالتزامية باللزوم البين بالمعنى الأعم - وهي مفاد القول الرابع - فهي أيضاً لا يمكن تصديقها، وذلك لعدم الدليل عليها، لا من العقل ولا من الشرع.

أما من ناحية العقل: فلاّته لا يحكم بالملازمة من اعتبار الشارع وجوب شيء واعتباره حرمة تركه؛ فإنّ كلاً من الوجوب والحرمة يحتاج إلى اعتبار

(١) انظر ما أفدناه من بساطة الوجوب في الجزء الأول من هذا الشرح، ص ٣٥٢.

(٢) انظر: أجود التقريرات ١: ٢٥٢.

مستقل، والتفكيك بينهما في مقام الاعتبار بمكان من الامكان، وكذا لا يحكم العقل بالملازمة بين إرادة شيء وكراهة نقيضه؛ إذ قد يريد الإنسان شيئاً غافلاً عن تركه وغير ملتفت إليه، فكيف يكون كارهاً له.

وأما من ناحية الشرع: فلأن ما دلّ على وجوب شيء لا يدلّ على حرمة تركه؛ بداهة أن الحكم الواحد وهو الوجوب في المقام لا ينحلّ إلى حكمين أحدهما يتعلّق بالفعل والآخر بالترك، ليكون تاركه مستحقاً لعقابين من جهة تركه الواجب ومن جهة ارتكابه الحرام، ومن هنا قلنا إنّه لا مفسدة في ترك الواجب ليكون تركه محرّماً، كما أنّه لا مصلحة في ترك الحرام ليكون واجباً. بل لك أن تقول: إنّ صدور النهي عن الترك من المولى المشرّع قضية غير لازمة بل مرفوضة؛ فإنّ الغرض من النهي هو تبعيد المكلف عن تركه الواجب، أو بالأحرى زجره عن ترك الواجب، ومن الواضح أن أمر: (صلِّ) - مثلاً -، كما يحرك نحو الصلاة هو في نفس الوقت يزجر عن ترك الصلاة بلا حاجة إلى صدور نهْي عن الترك، لأنّه سيكون حينئذٍ لغواً، هذا إن كان الغرض من النهي هو الزجر عن الترك، فهذا المعنى متحقّق بنفس الأمر بالفعل. والنتيجة من كلّ ما تقدّم: أن الأمر بالنهي لا يقتضي النهي عن ضده العام لا بنحو العينية أو الجزئية أو اللزومية سواء البين أم غيره^(١).

قوله ﷺ: «على وجه يكون هناك نهْي مولوي عن الترك يقتضيه...». أقول: المراد من النهي المولوي هو النهي الذي يكون مفاده الحرمة والمنع الإلزامي عن ارتكاب متعلّق النهي، وذلك في مقابل النهي المولوي الكراهتي، والذي يكون الحكم فيه بكراهة متعلّق النهي. وأيضاً في مقابل النهي الإرشادي،

(١) انظر: محاضرات في أصول الفقه ٣: ٤٤ - ٤٩.

الذي يرشد لمناعية متعلّقه، كما في: لا تصل فيما لا يؤكل لحمه، و: لا تصل متكتفاً، وهكذا.

والمهم أن المقصود من النهي في المقام هو الزجر المولوي الناشيء من المفسدة فيه.

ويستفاد من تعبيره رحمته هنا بأن كلامه في عدم الاقتضاء إنما هو في مقام الإثبات والدلالة؛ وذلك لأن الأمر إنما يدل على الطلب المولوي الذي هو مدلوله، ولا يدل على الزجر الذي هو مدلول النهي لا بالمطابقة ولا بالتضمن ولا بالالتزام، فلا نهى مولوي في البين.

قوله رحمته: «بل هو منع عقلي تبعي...».

أقول: المراد بالمنع العقلي التبعي أن العقل يستفيد هذا المنع تبعاً لاستفادته وجوب الفعل من الطلب، وقد تقدّم في مبحث صيغة الأمر، أنه إذا صدرت الصيغة من المولى يحكم العقل بمجرد صدورها بلزوم امتثال التكليف والجري طبقه؛ قضاءً لحقّ العبودية والمولوية، إلّا إذا صرح المولى بعدم لزوم الفعل وجواز الترك. والعقل بعد أن يدرك هذا الوجوب للفعل يدرك بالتبع لزوم الانزجار عن الترك.

قوله رحمته: «نعم يجوز للأمر...».

أقول: هذا ما تقدّمت الإشارة إليه في التفصيل المتقدّم من أنه لا مانع في مقام التعبير أن يعبر المولى بدل الأمر بالشيء أن يعبر عنه بالنهي عن الترك، فبدل أن يقول: صلّ، يقول: لا ترك الصلاة.

وأيضاً يجوز له بدلاً من النهي عن الشيء أن يعبر عنه بالأمر بالترك، فبدل أن يقول _ مثلاً _: لا تشرب الخمر، يقول: اترك شرب الخمر، وهكذا.

فإن اللغة تستسيغ كلا التعبيرين عرفاً وإن اختلفا في مدلولهما التصوري على

مستوى المفردات، إلا أنَّ أحدهما عين الآخر في المقام، ولكنَّ الاقتضاء _ محلَّ البحث _ ليس المقصود منه هذا النحو من العينية كما لا يخفى؛ فإنَّه لا يليق بالأصوليين التنازع في العينية بهذا المعنى، فإنَّه بهذا المعنى تكون القضية لغوية وليست قضية أصولية تستحقُّ البحث، فلاحظ.



الضد الخاص

تمهيد

في البدء لا بد أن نعرف أن البحث هنا إنما هو حول: أن الأمر بالشيء هل يقتضي، مضافاً إلى سقوط الأمر عن الضد، اتّصاف الضد الآخر بالحرمة أو لا؟ وهنا لا بد من افتراض الفراغ عن اقتضاء الأمر بشيء للنهي عن ضده العام، لأنّ ممّا اعتمد من أدلة لإثبات أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص، إنّما كان بعد تسليم الاقتضاء عن الضد العام. ولكن لما ثبت - في الباب السابق - أنه لا نهى مولوي عن الضد العام، فبطريق أولى أن نقول إنه لا نهى مولوي عن الضد الخاص. أمّا كيف يكون النهي عن الضد الخاص ممّا يتوقّف ويبتني على القول بالنهي عن الضد العام، فهذا ما سنعرفه بعد الإطلاع على المسلكين التاليين.

القول باقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده الخاص له مسلكان:

القائلون بالنهي عن الضد الخاص لهم في إثبات ذلك مسلكان لا ثالث لهما، وكلا هذين المسلكين يبتنيان ويتفرعان على القول بالنهي عن الضد العام، وهذان المسلكان هما:

المسلك الأول: مسلك التلازم.

المسلك الثاني: مسلك المقدمية.

مسلك التلازم:

أما مسلك التلازم فيمكن توضيحه كالتالي:

لو فرضنا أنه يوجد عندنا واجب وهو إزالة النجاسة من المسجد، الذي يكون وجوبه وجوباً فورياً، وقد زاحمه فعل آخر وهو أداء الصلاة في أول وقتها، والذي أطلقنا عليه سابقاً مصطلح: الضدّ الخاص، فهنا نلاحظ: أن فعل الإزالة _ الذي هو الواجب _ يلزم ترك الضدّ الخاص، أي يلزم ترك الصلاة، ويثبت بذلك وجود ملازمة بين وجوب فعل الإزالة وترك الصلاة.

هذا، ثم أن هذين المتلازمين ينبغي اتفاقهما في الحكم، فإذا كان أحدهما _ أعني الإزالة _ واجباً، فينبغي أن يكون الآخر واجباً كذلك.

وبما أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام _ بحسب القائلين بالنهي عن الضدّ الخاص _، فهنا إذا ثبت وجوب ترك الصلاة ثبت بذلك حرمة النقيض، أعني الضدّ العام، وهو نفس الصلاة، لأن ترك الصلاة يناقض الصلاة، فتكون الصلاة منهيّاً عنها بقانون الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام.

فهذا المسلك مركّب من مقدّمات ثلاث، هي:

الأولى: فعل الواجب يلزم ترك الضدّ الخاص خارجاً.

الثانية: المتلازمان ينبغي اتفاقهما في الحكم.

الثالثة: ما دامت الإزالة واجبة فيلزم وجوب ترك الصلاة، وإذا وجب ترك الصلاة حرم نقيضها، لقانون الأمر بشيء يقتضي النهي عن ضده العام، وهو فعل الصلاة، فيثبت بذلك حرمة الصلاة، وهو المطلوب.

هذا هو خلاصة المسلك المذكور، وهو - كما نلاحظ - مبتنٍ على القول
بالنهي عن الضد العام.

وفي مقام المناقشة نقول:

إننا بعد أن انتهينا في المبحث السابق إلى أنه لا نهى مولوي عن الضد العام،
فنحن لا نسلم للمستدل بما أفاده مبتنياً على المقدمة الثالثة، ولكن إذا تنازلنا عن
ذلك وسلمنا للمستدل قوله بأن الأمر بشيء يقتضي النهي عن ضده العام فإننا لا
نسلم له المقدمة الثانية التي تقول إن المتلازمين في مقام الوجود يلزم أن يتفقا من
حيث الحكم، فهذه قضية مرفوضة، فالمتلازمان لا يلزم أن يتفقا في الحكم وإنما
يلزم أن لا يختلفا، فإذا كانت الإزالة واجبة فلا يلزم أن يكون ترك الصلاة مباحاً أو
محرمًا، فالاختلاف لا يجوز، ولكن في الوقت نفسه الاتفاق ليس بلازم، يعني لا
يلزم أن يحكم على ترك الصلاة بالوجوب، وذلك لعدم الملاك في المقام؛ فإن
الجعل إنما ينشأ من ملاك ومصلحة، ووجود المصلحة في الملزوم لا يعني وجود
المصلحة في اللازم؛ لاحتمال أن لا توجد مصلحة من أساس، فإن استقبال القبلة
عند الصلاة - مثلاً - فيه مصلحة أوجبته على المكلف، ولكن هل استدبار الجدي
- الذي هو ملازم لاستقبال القبلة - توجد فيه مصلحة تقتضي إيجابه كذلك؟!

إن ذلك غير مسلم، بل يمكن أن يكون اللازم غير محكوم بحكم رأساً.. فلا
يوجد حكم مخالف كما لا يوجد حكم موافق.

ثم إنه لا معنى لجعل الحكم بلحاظ اللازم، وذلك لأن الغرض من جعل
الحكم إنما هو الباعثية والتحريك كما هو واضح، ومن المعلوم أنه بجعل الوجوب
للإزالة سوف يكون هذا الحكم محرّكاً نحو الإزالة، وبالتالي وبشكل قهري يكون
محرّكاً نحو ترك الصلاة، ومعه فلا داعي إلى تشريع وجوب آخر بترك الصلاة،
بعد فرض أن التحريك نحو ترك الصلاة متحقق بنفس جعل وجوب الإزالة.

وبالجملة: اختلاف المتلازمين من حيث الحكم يلزم منه تعذر امتثالهما فلا يمكن الاختلاف، وأما ثبوت حكم موافق فلا ضرورة إليه لاحتمال شقّ ثالث في المقام وهو خلو اللازم من حكم مخالف أو موافق، بل يكون تشريع الحكم للأزم لغواً بعد فرض تحقّقه قهراً بنفس جعل الحكم للملزم.

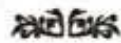
شبهة الكعبي:

وقد اتّضح من خلال ما تقدّم اندفاع شبهة الكعبي، فقد ذكر الشيخ صاحب المعالم رحمته الله وغيره من الأعلام أنّ الكعبي ذهب إلى انتفاء المباح، فقال إنّ شرب الماء، الذي يعدّ من المباحات، هو في الحقيقة من الأمور الواجبة، باعتبار أنّ شرب الخمر - على سبيل المثال - حرام، وتركه واجب، ومن الواضح أنّ ترك الخمر يلزم أحد الأضداد الوجودية، فمن يريد أن يترك الخمر يلزم أن يأكل شيئاً أو يشرب الماء أو ينام ونحو ذلك، فتصير كلّ هذه الأفعال واجبة^(١).

إنّ هذه الشبهة مدفوعة باعتبار أنّها مبتنية على أنّ المتلازمين وجوداً يلزم أن يتفق في الحكم، وقد اتّضح - من خلال ما تقدّم - انتفاء ذلك، فالملازم الآخر لا يجوز أن يكون محكوماً بحكم مخالف لكنه لا يلزم منه أن يتفق مع ملزومه في الحكم.

(١) انظر: معالم الدين: ٦٨، والقوانين: ١١٤، وفوائد الأصول ١، ٢: ٣١٢، ومحاضرات في أصول الفقه ٣: ٣٩. والكعبي هو: أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي البلخي، من أعلام المعتزلة وأعيانها، أصله من بلخ، عاش ببغداد وتلمذ بها على ابن الخياط مدة طويلة، ثم عاد إلى مسقط رأسه، وتوفي سنة ٣١٧ أو ٣١٩ هـ وعرف أتباعه بـ«الكعبية»، له كتاب «المقالات» و«قبول الأخبار ومعرفة الرجال». انظر ترجمته في: الكنى والألقاب - للقمي - ٣: ٩٥، والأعلام - للزركلي - ٤: ٦٥.

هذا مضافاً إلى أنه - أي: الكعبي - قد ذكر في تقرير دعواه أن ترك الحرام واجب، وهذه قضية مرفوضة، حيث لا يوجد دليل على سراية الحكم من أحد المتلازمين إلى الملازم الآخر، فإن فعل الحرام حرام، ولكن أن يكون تركه واجباً، فهذا لا دليل عليه، بل يلزم منه أن يكون شارب الخمر معاقب بعقوبتين، عقوبة على مخالفة النهي على شرب الخمر، وعقوبة ثانية على مخالفة وجوب ترك شرب الخمر، وهو كما ترى.



مسلك المقدمة:

استدل جماعة^(١) على اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده الخاص بمسلك اصطلاح عليه بمسلك المقدمة، وحاصله:

أن ترك الصلاة مقدمة لفعل الإزالة، وإذا كان مقدمة كان واجباً بمقتضى وجوب المقدمة، وإذا وجب ترك الصلاة حرم فعلها لقانون أن الأمر بشيء يقتضي النهي عن ضده العام؛ فإن نقيض ترك الصلاة هو فعلها، فيصير فعل الصلاة محرماً، وهو المطلوب.

وهذا البيان _ كما تلاحظ _ مرتب من مقدمات ثلاث:

الأولى: أن ترك أحد الضدين مقدمة لوجود الضد الآخر، يعني أن ترك الصلاة مقدمة لفعل الإزالة.

الثانية: أن مقدمة الواجب واجبة شرعاً، فترك الصلاة الذي هو المقدمة واجب شرعاً.

الثالثة: الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام. فالأمر بالنهي عن ترك الصلاة يقتضي النهي عن نفس الصلاة التي هي الضد العام.

والمهم من هذه المقدمات هي الأولى، والتي لأجلها سمي هذا المسلك بمسلك المقدمة.

المناقشة:

قال المصنف رحمته الله: «ونحن إذا قلنا بأنه لا نهى مولوي عن الضد العام فلا يحرم ترك ترك الضد الخاص... إلخ».

(١) كما جاء في: محاضرات في أصول الفقه ٦: ٣.

أقول: بعد أن ثبت _ في الباب السابق _ أن الأمر بشيء لا يقتضي النهي عن ضده العام فلا يتم ما أفاده المستدل هنا (وهو حرمة الضد الخاص) اعتماداً على هذه المقدمة.

ولكن لو تنزلنا عن ذلك وسلمنا حرمة الضد العام فإن مسلك المقدمة غير صحيح من وجهين آخرين:

الأول: أن هذا المسلك مبني على وجوب مقدمة الواجب، وقد سبق أن أثبتنا _ في مبحث مقدمة الواجب _ أنها ليست واجبة بوجوب مولوي. ومن هنا فلا يتم للمستدل ما أفاده من أن ترك الضد الخاص يكون واجباً بالوجوب الغيري المولوي حتى يحرم فعله بمقتضى الأمر بشيء يقتضي النهي عن ضده العام^(١).

الثاني: إننا لا نسلم أن ترك الضد الخاص مقدمة لفعل المأمور به.. وهذه المسألة _ أي مسألة المقدمة _ قد وقعت محلاً للكلام بين الأصوليين حتى صارت من المسائل العلمية الدقيقة، وحاصل المسألة المذكورة:

أن عدم الضدين هل هو مقدمة لوجود الضد الآخر أو لا؟

تعددت الأقوال في ذلك حتى بلغت خمسة أقوال:

(١) بل يمكن أن يقال أكثر من ذلك، بأنه حتى هذه المقدمة يمكن للمستدل أن يستغني عنها ولا يحتاجها هنا، وهو مع ذلك لا يتم له ما يريده من القول بحرمة الضد الخاص، وذلك للمناقشة في المقدمة الأولى كما سيأتي بيانه. وجهة الاستغناء: أن ترك الصلاة _ باعتبار مقدمته للإزالة _ يمكن عده محبوباً للمولى، حتى لو فرضنا عدم وجوبه بالوجوب الغيري، فإذا كان ترك الصلاة محبوباً كان فعلها فاسداً.. وبهذا اللحاظ _ كما ترى _ لا نحتاج إلى كون مقدمة الواجب واجبة بالوجوب الغيري لتمام الاستدلال.

أفاده أستاذنا الشيخ الأبرواني في مجلس بحثه المبارك.. قرارات في الأصول (مخطوط).

الأول: إنكار المقدمة مطلقاً.

الثاني: تسليمها مطلقاً.

الثالث: التفصيل بين وجود أحد الضدين فهو يتوقف على عدم الآخر، أما عدم الآخر فلا يتوقف على وجود الضد.

الرابع: عكسه، أي عكس الثالث.

الخامس: ما صار إليه المحقق الخوانساري، وهو أن الضد إن كان موجوداً فيتوقف وجود الضد الآخر على عدمه، وأما إذا لم يكن موجوداً، فوجود الضد الآخر لا يتوقف على عدمه^(١).

ولنستعرض الآن دليل المقدمة ثم نناقشه:

دليل المقدمة:

وهذا الدليل – وهو الدليل المعروف في الكتب الأصولية – مركب من مقدمتين:

الأولى: أن وجود أحد الضدين مانع من وجود الضد الآخر.

والثانية: أن عدم المانع هو من جملة أجزاء العلة والمقدمات لوجود الشيء.

وبذلك يثبت أن عدم أحد الضدين مقدمة لوجود الضد الآخر.

وبصياغة منطقية لهذا الدليل، يمكن أن يقال:

(الصغرى) عدم الضد يعني عدم المانع لضده

(الكبرى) وعدم المانع يعد من المقدمات

(النتيجة) عدم الضد يعد من المقدمات لضده.

(١) انظر هذه الأقوال وقائلها في: فوائد الأصول ١، ٢: ٣٠٦، ومنتهى الأصول ١: ٣٠٥ – ٣٠٨، ومنتقى

الكشف عن المغالطة في هذا الاستدلال:

والاستدلال المذكور يشتمل على مغالطة، حاصلها: عدم تكرّر الحدّ الأوسط في القياس، فإنّنا قد قرأنا في المنطق أنّه لكي يكون القياس منتجاً ينبغي تكرّر الحدّ الأوسط فيه كمّاً وكيفاً، فإنّنا لو قلنا - مثلاً -:

كلّ ماء سائل وبعض السائل يلهب بالنار

فإنّه لا يتتج (بعض الماء يلهب بالنار)؛ لأنّ المقصود بالسائل الذي حكم به على الماء خصوص الحصّة منه التي تلتقي مع الماء، وهي غير الحصّة من السائل الذي يلهب بالنار، وهو النفط مثلاً، فلم يتكرّر الحدّ الأوسط في المعنى، وإن تكرّر لفظاً^(١).

وهذا المعنى نجده في دليل المستدلّ هنا، فإنّ «المانع» الوارد ذكره في صغرى القياس، والذي يعني عدمه عدم المانع لضده، هو غير «المانع» الوارد في كبرى القياس، الذي يعدّ من جملة المقدمات، ومن أجزاء العلّة التامة.

فإنّ «المانع» الوارد في صغرى القياس يراد به المانع من أصل الوجود، بمعنى أنّ أحد الوجودين لا يجتمع مع الآخر، لوجود المنافرة بين الوجودين، كالسواد والبياض؛ فإنّهما لا يجتمعان لمحلّ المنافرة بين الوجودين.

وأما «المانع» الوارد ذكره في كبرى القياس فيراد منه المانع من تأثير العلّة في الضدّ الآخر، كالرطوبة فإنّها تمنع من تأثير النار في الإحراق.

فإنّ عدم المانع بهذا المعنى هو الذي يعدّ من جملة المقدمات ومن أجزاء العلّة، وأما المانع بالمعنى الأوّل فلا يكون عدمه من جملة المقدمات أو جزء العلّة التامة وإلّا كان أحد النقيضين مانعاً من النقيض الآخر، فيلزم أن يكون عدم أحدهما

(١) انظر: المنطق - للعلامة المظفر - ١٩٩.

مقدمة لوجود النقيض الآخر وذلك مستحيل؛ لأنه يلزم منه توقّف الشيء على نفسه.
فالصلاة - مثلاً - نقيض لعدم الصلاة، فيلزم أن يكون عدم عدم الصلاة مقدمة
لوجود الصلاة، ومن الواضح أن عدم عدم الصلاة ليس إلّا الصلاة، فيلزم توقّف
وجود الصلاة على وجود الصلاة، أي توقّف الشيء على نفسه، وهو محال.

والخلاصة: أن المانع الذي يكون عدمه مقدمة هو المانع في مقام التأثير لا
المانع في مقام الوجود.

فإذا عرفت هذا، فقد اتضح لنا أن الضدّ هو مانع بالمعنى الثاني (أي المانع في
مقام الوجود) دون الأول، وحيث كان الأمر كذلك فلا تصحّ دعوى أن عدم الضدّ
هو مقدمة لوجود الضدّ الآخر، لأنّ عدم الضدّ ليس من قبيل عدم المانع بالمعنى
الأوّل.

قوله عليه السلام: «وهو المقصود من التمانع بين الضدين».

أقول: ادعى المستدلّ لدعواه - في اثبات حرمة الضدّ الخاص بحسب مسلك
المقدّمية - وجود التمانع بين الضدين، ولكن بالشكل الذي تقدّمت الإشارة إليه،
وهو: أن كلّ ضدّ يمنع بوجوده وجود الضدّ الآخر، فالتمانع بينهما ممّا لا يمكن
إنكاره، فإذا كان وجود أحد الضدين مانعاً لوجود الآخر كان عدمه من شرائط
وجود الآخر ومقدّمة له، فعدم الضدّ مطلوب لمقدّميته للواجب المطلوب وجوده،
وإذا كان عدم شيء مطلوباً كان نقيضه وهو وجود الضدّ الآخر منهيّاً عنه، فالأمر
بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص.

فعمدّة هذا الدليل في توهم المقدّمية - كما ترى - هو التمانع بين الضدين.
ولكن الشيخ المصنّف عليه السلام أوضح فساد هذا التوهم، وذلك عندما أشار إلى أن
المعاندة والمنافرة بين الشيتين لا تقتضي إلّا استحالة اجتماعهما في التحقق
والوجود في آن واحد ورتبة واحدة، وإذا استحال تحققهما في مرتبة واحدة فلا

محالة يكون عدم أحدهما في تلك الرتبة واجباً، فالمراد من التمانع بين الضدين هو هذا المعنى، لا المعنى الذي قصده المستدل.

فمثلاً: البياض والسواد متضادان، ومقتضى مضاة أحدهما مع الآخر ومعاندتهما استحالة اجتماعهما في الوجود في موضوع واحد وفي آن واحد وفي رتبة واحدة. ولكن هذا ليس لازمه أن يكون عدم أحدهما مقدّمة لوجود الآخر، فإنّ كون عدم أحدهما مقدّمة لوجود الآخر غير معقول؛ لأنّ من الواضح أنّ العلة النامة لها التقدّم العلّي على معلولها، وعدم المانع - الذي هو من أجزاء العلة النامة - له تقدّم بالطبع على المعلول، ولا يعقل أن يكون مثل هذا التقدّم في عدم الضدّ على وجود ضده الآخر؛ لأنّه من الواضح أنّ كلّ متناقضين في رتبة واحدة؛ لأنّ كلّ نقيض هو البديل لنقيضه الذي يحلّ محله، فلا تقدّم ولا تأخر بين عدم الشيء ووجود ضده.. فلا مقدّمية في البين.

قوله (عليه السلام): «فلا يؤثر أحدهما في الآخر إلّا بشرط عدم المقتضي الآخر».

أقول: إنّ المانع الحقيقي لوجود الضدّ هو ما يزاحم سببه ومقتضيه الذي يقتضي وجوده، فالمزاحم إنّما هو علة الضدّ الآخر لا نفس الضدّ الآخر، فعلة كلّ ضدّ هما المتمانعان، والمتغلب من العلتين هو المانع بالفعل الذي يكون عدمه ممّا يتوقّف عليه تأثير الآخر وإيجاده للضدّ الآخر لا نفس الضدين هما المتمانعان.. فلاحظ ذلك.

قوله (عليه السلام): «وعدم المانع إمّا لعدم وجوده أصلاً».

أقول: تقدّم قبل قليل أنّ المانع الحقيقي لوجود الضدّ هو الذي يزاحم سببه ومقتضيه، وهو مقتضي الضدّ الآخر وعلته، فالسواد إنّما يكون مانعاً من وجود البياض فيما لو كان مقتضي البياض موجوداً حتّى يمنع السواد من تأثير مقتضي البياض، فإذا فرض عدم وجود هذا المقتضي الذي يزاحم مقتضي الآخر ووجوده،

أو فرض عدم بلوغه مرتبة الغلبة على الآخر في التأثير، فلا مانع حينئذٍ من وجود الضد الآخر وتحققه.

ثمرة المسألة:

إن ما ذكره من الثمرات في مبحث الضد مختص بال ضد الخاص فقط، ولم يذكرها لل ضد العام ثمرة^(١)، مع أنه كان أولى بذكرها من الضد الخاص؛ لأنه كما قيل: «إن النزاع ليس في الضد العام؛ ضرورة أن الاقتضاء كان مفروغاً عنه عندهم»^(٢).

وعلى أية حال، يمكن ذكر بعض الثمرات لل ضد العام في المقام الأولي: بناءً على الاقتضاء يلزم تعدد العقاب.

الثانية: يلزم كونه مصرراً على المعصية بناءً على أن الاصرار يتحقق بالمعصيتين.
الثالثة: بطلان العبادة إذا كانت ضدّاً، كما في الأمر بترك الصلاة حال الحيض؛ ضرورة أن الأمر بترك الصلاة حال الإقراء والحيض لا يدلّ على الفساد إلّا برجوعه إلى النهي عرفاً، أو استلزامه النهي عن فعلها وضدّها وهي الصلاة، فقوله فَقِيلَ: «دعي الصلاة أيام اقرائك»^(٣)، يستلزم النهي عنها، وهو يستلزم الفساد^(٤).

وأما الضدّ الخاص فالمعروف والمشهور بين الأصوليين أن الثمرة تظهر فيما إذا تزاحم واجبين وكان أحدهما أهمّ من الآخر، ويفترض أن الآخر عبادي،

(١) انظر: قوانين الأصول: ١١٣، الفصول الغروية: ٩٥، محاضرات في أصول الفقه ٣: ٥٠.

(٢) انظر: معالم الدين: ٦٢، نهاية الأصول: ٢٠٦.

(٣) وسائل الشيعة ٢: ٢٨٧ الباب السابع من أبواب الحيض، الحديث الثاني.

(٤) انظر بيان هذه الثمرات وغيرها لل ضدّ العام في: تحريرات في الأصول ٣: ٣٣٦.

كالإزالة والصلاة، فإنه بناءً على الاقتضاء يتوجه نهى إلى الصلاة وتقع فاسدة، لعدم إمكان التقرب بها بعد فرض وجود النهي، بخلافه فيما لو قلنا بعدم الاقتضاء، حيث لا يكون نهى حينئذ، فيمكن التقرب بها في هذه الحالة.

قال الشيخ الأنصاري رحمته الله: «والظاهر أن هذه الثمرة من المسلمات بين أكثر الأصحاب سيما القدماء منهم»^(١).

منشأ التزاحم في مبحث الضد

أقول: ذكر المصنف رحمته الله أنه إذا كان هناك واجب - سواء كان عبادة أو غيرها - وضده عبادة، وكان الواجب أرجح في نظر الشارع من غيره فإنه لمكان التزاحم بين الأمرين، للتضاد بين متعلقيهما، والأول أرجح في نظر الشارع، يكون الأمر الفعلي المنجز هو الأول دون الثاني.

وفي هذا الجانب ذكر الأصوليون أنه توجد خمسة أقسام للتزاحم، تبعاً لمناشئها، والتي هي خمسة أمور أيضاً، والمناشيء المذكورة هي:

الأول: تضاد المتعلقين: بمعنى اجتماع المتعلقين في زمان واحد بحيث لا يمكن فعلهما، كما في الإزالة والصلاة.

الثاني: عدم قدرة المكلف على فعل كل من المتعلقين، مع اختلاف زمانيهما: كما إذا لم يتمكن من القيام في الركعة الأولى والثانية معاً، بل كان قادراً على القيام في إحداها فقط، والفرق بين هذا القسم وسابقه، هو أن عدم القدرة في هذا القسم ناشيء عن عجز المكلف في حد ذاته عن فعل المتعلقين، وفي سابقه كان ناشئاً عن وحدة زمان المتعلقين، من دون أن يكون

(١) مطارح الأنظار ١: ٥٥٩ طبعة مجمع الفكر الإسلامي.

المكلف عاجزاً لولا اتحاد الزمان.

الثالث: تلازم المتعلقين مع اختلافهما في الحكم: كما إذا وجب استقبال القبلة وحرمة استدبار الجدي مع تلازمهما في بعض الأمكنة.

الرابع: ما إذا كان الحرام مقدّمة للواجب فيما إذا لم يكن التوقّف دائماً: كما إذا توقّف إنجاء المؤمن على التصرف في ملك الغير بغير رضاه.

الخامس: موارد اجتماع الأمر والنهي: فيما إذا كان هناك ماهيتان اتحدتا في الخارج نحو اتحاد، كالصلاة في الأرض المغصوبة^(١).

ومحلّ النزاع في مبحث الضدّ إنّما هو في خصوص القسم الأوّل الذي منشأ تضادّ المتعلقين، بحيث لا يمكن للمكلف فعلهما معاً في آن واحد، فتكون الفعلية لأحدهما فيما إذا كان أقوى أو أهم ملاكاً من الآخر.

فالمانع عن فعلية الحكمين المتزاحمين إنّما هو عدم القدرة على امتثالهما معاً، وهذا بخلافه في باب التعارض الذي يكون التكاذب والتعاند فيه في مقام التشريع لا الامتثال، وسيأتي من المصنّف رحمه الله بيان هذا الفارق بين البابين في أكثر من مورد، ومنه المورد القادم: اجتماع الأمر والنهي.

الموارد التي تظهر فيها ثمرة المسألة:

ذكر المصنّف رحمه الله جملة من الموارد التي تظهر فيها ثمرة مسألة الضدّ، وهي أربعة، يتمّ فيها ترجيح الواجب على الضدّ العبادي، وهي لا تتعدّى المرجّحات التي ذكرها الأصوليون في باب التزاحم. وهذه المرجّحات هي:

(١) انظر: أجود التقريرات ١: ٢٨٤، وزبدة الأصول - للروحاني - ٢: ٣٣٥.

١ - ترجيح ما لا بدل له على ما له بدل:

وهذا المرجح يمكن تصوّره في موردين:

الأول: ما إذا كان لأحد الواجبين بدل في عرضه، كما لو زاحم واجب موسّع له أفراد تخيرية عقلية لمضيق لا بدل له، كما في مزاحمة وجوب الإزالة الذي هو فوري مع وجوب الصلاة في سعة وقتها. أو زاحم أحد أفراد الواجب التخيري الشرعي لواجب تعيّن.

المورد الثاني: ما إذا كان لأحد الواجبين بدل في طوله دون الآخر، كما لو وقع التزاحم بين الأمر بالوضوء والأمر بتطهير البدن أو اللباس للصلاة، فيما أنّ الوضوء له بدل وهو التيمم فلا يمكن مزاحمة أمره مع أمر التطهير فيقدم رفع الخبث ويكتفي بالصلاة مع الطهارة الترابية.

٢ - الترجيح بالأهمية:

وهو ملاحظة أيّ التكليفين أهم فيقدم على الآخر.. وهنا قد تسأل عن ضابط الأهمية، ما هو؟

والجواب: أن ضابط الأهمية يختلف باختلاف ما يستفاد من الأدلة ومناسبة الحكم والموضوع، فما كان لحفظ الإسلام يقدم على كلّ شيء، وما كان من حقوق الناس يقدم على غيره، كما أن ما كان من قبيل الدماء والفروج يقدم على غيره، وأمّا فيما عدا ذلك فاستفادة الأهمية يحتاج إلى ملاحظة المورد وملاحظة الأدلة^(١).

٣ - تقديم الواجب على المندوب:

ومن المرجّحات التي ذكرها المصنّف رحمته تقديم الواجب على المندوب،

(١) انظر: فوائد الأصول ١، ٢: ٣٣٥.

وذلك فيما لو تزامم أداء فريضة مع نافلة غير مؤقتة، فتقدم الفريضة على النافلة غير المؤقتة، وإلا كان توقيتها _ أي النافلة _ دليلها في أحقية التقديم. وهنا توجد مسألة أثارت بين الأعلام، لا بأس بالإشارة إليها _ ولو بشكل مقتضب _، حاصلها:

هل يختص محل النزاع بالواجب فقط، أم أنه يشمل المندوب أيضاً؟ وعلى فرض اختصاصه بالواجب هل يشمل ما إذا كان الواجبان موسعين أو مضيّقين، أو المأمور به موسعاً والضدّ مضيّقاً، أم أنه يختص فيما إذا كان المأمور به مضيّقاً والضدّ موسعاً؟

اختر جماعة _ منهم المحقق القمي _ الثاني^(١)، أي فيما إذا كان المأمور به مضيّقاً والضدّ موسعاً، بينما ذهب آخرون _ منهم الشيخ الأنصاري _ إلى الأوّل^(٢).

جاء في القوانين: «موضع النزاع ما إذا كان المأمور به مضيّقاً والضدّ موسعاً، ولو كانا موسعين فلا نزاع، وأمّا لو كانا مضيّقين فيلاحظ ما هو الأهم»^(٣).

وجاء في التقارير المنسوبة للشيخ رحمته الله _ بعد نقله للعبارة المتقدمة للمحقق القمي _: «ويمكن المناقشة في هذا الكلام:

أولاً: بأن إخراج الموسعين ممّا لا وجه له، فإنّ الملازمة التي أثبتتها بين الأمر بالشئ والنهي عن ضده عقلية سارية في جميع الأوامر، فكما أن

(١) انظر: هداية المسترشدين ٢: ٢٠٢، وعناية الأصول ١: ٤١٧.

(٢) المصدر السابق.

(٣) قوانين الأصول ١: ١١٣.

الأمر المضيق يقتضي النهي عن ضده الموسع كذلك الأمر الموسع يقتضي ذلك من غير فرق، والحاكم بذلك هو العقل على القول بالاقتضاء^(١). انتهى وظاهر المصنف رحمه الله أنه يميل إلى القول القائل بعدم اختصاص محل النزاع بالواجب، وكذلك عدم اختصاصه فيما إذا كان المأمور به مضيقاً وكان ضده موسعاً كالإزالة والصلاة، بل يشمل بقية الصور الثلاثة الأخرى المحتملة في المقام.. وللتوسعة في المطلب يمكن مراجعة ما أشرنا إليه من مصادر في المقام.

ظهور الثمرة يتوقف على أمرين:

قال المصنف رحمه الله: «.. فَإِنْ تَرْتَبَهَا [أي: الثمرة] وظهورها يتوقف على أمرين: الأول: القول بأن النهي عن العبادة يقتضي فسادها... إلخ». أقول: قد تقدم أن الثمرة المهمة لهذه المسألة هي فساد الضد لو كان عبادة، بناءً على الاقتضاء؛ لأن العبادة - حينئذٍ - يكون منهيًا عنها، وصحتها بناءً على عدم الاقتضاء.. فهذه الثمرة تتضمن ركنين:

الأول: فساد العبادة بناءً على الاقتضاء.

الثاني: صحة العبادة بناءً على عدم الاقتضاء.

ولكن هذه الثمرة قد ترد عليها جملة من الاعتراضات، فثبتها يتوقف على أمرين:

الأول: اقتضاء النهي عن العبادة الفساد، حتى لو كان النهي غيرياً.

الثاني: صحة العبادة لا يتوقف على وجود الأمر الفعلي بها، بل يكفي

في التقرب بها إحراز محبوبيتها للمولى، وإن لم يكن هناك أمر فعلي بها لمانع.

(١) مطارح الأنظار - تقريرات الشيخ الأنصاري رحمه الله للكلاتري - ١: ٥٣٧.

فالأمر الأول _ كما نلاحظ _ فيه دعويان:

الأولى: اقتضاء النهي عن العبادة الفساد.

الثانية: أن النهي عن العبادة يقتضي الفساد حتى لو كان غيرياً.

ووجه الدعوى الأولى واضح؛ لأنه إذا قلنا بأن النهي لا يقتضي الفساد فلا تظهر الثمرة أبداً؛ لأن الضدّ العبادي حينئذٍ يكون صحيحاً، سواء قلنا بالنهي عن الضدّ أم لم نقل.

ووجه الدعوى الثانية واضح أيضاً، حيث إن النهي عن الصلاة _ في مثال الإزالة والصلاة _ لم يتوكل لمبغوضية فيها بذاتها، بل لأن عدمها مقدّمة لتحقيق الإزالة الأهم، فالنهي عنها إنما هو من باب المقدّمية، فهو نهى غيري لا نفسي.

وهذا الأمر بدعوييه سيتمّ التعرّض إليه بالتفصيل _ إن شاء الله تعالى _ في المسألة الخامسة من المسائل المعقودة لباب غير المستقلات العقلية (دلالة النهي على الفساد)، وقد اختار المصنّف رحمته الله في البحث المذكور أن النهي عن العبادة يقتضي فسادها حتى النهي الغيري، خلافاً للمحقّق النائي رحمته الله، الذي ذهب إلى أن النهي الغيري التبعية لا يقتضي الفساد، حيث قال في فوائد الأصول: «وأما النهي الغيري التبعية المستفاد من الأمر بالشيء _ بناءً على اقتضائه النهي عن ضده _ وأمثال ذلك من النواهي التبعية المتعلقة بالعبادة، ففي دخوله في محلّ النزاع كلام، من جهة كونه غير كاشف عن عدم الملاك، بل غايته أنه يوجب عدم الأمر مع قطع النظر عن الأمر الترتبي، ومع عدم كشفه عن عدم الملاك لا يوجب الفساد بناءً على كفاية الملاك في صحّة العبادة»^(١). انتهى

وحاصل هذا الكلام: أن مثل هذا النهي الغيري التبعية لا يضر بوجود الملاك

في المنهي عنه ولا يكشف عن عدمه، فلا يدلّ على فساد العبادة بل تقع العبادة صحيحة بواسطة الملاك.

ولكن يمكن الإجابة على ما أفاده المحقق النائيني رحمته الله: بأن وجود الملاك - بناءً على أنّ المراد به المصلحة^(١) - لا يكفي في صحة العبادة؛ لأنّ صحة العبادة متوقّفة على المقرّية إلى المولى، ومجرد المصلحة في الفعل غير كافية في المقرّية، فلا بدّ أن يكون الملاك هو المحبوبة حتّى يتقرّب به إلى المولى، والنهي الغيري وإن لم يكن ناشئاً عن المفسدة والمبغوضية، إلّا أنّه مانع عن التقرب بالملاك والمحبوبة؛ إذ التقرب به إنّما يكون لأجل كونه مورد الاشتياق للمولى، والمولى يحبّ وجوده في الخارج، ومع فرض نهى المولى وتسبيه إلى إعدام الفعل لا محالة لا يمكن التقرب بذلك الملاك.

نعم، هذا كلّه فيما إذا قلنا أنّ النهي عن الضدّ هو نهى مولوي، وأمّا إذا قلنا غير ذلك، وأنّ النهي عن الضدّ هو نهى يقتضيه العقل الذي لا يستكشف منه حكم الشرع - كما هو مختار المصنّف رحمته الله في المسألة -، فإنّ هذا النهي العقلي لا يقتضي تبعيّاً عن المولى إلّا إذا كشف عن مفسدة مبغوضة للمولى، وهذا شيء آخر لا يقتضيه حكم العقل في نفسه.

وأما الأمر الثاني الذي يتوقّف عليه ظهور الثمرة وهو: أنّ صحة العبادة لا يتوقف على وجود الأمر الفعلي بها، بل يكفي في التقرب بها إحراز محبوبيتها للمولى، وإن لم يكن هناك أمر فعلي بها لمانع، فوجهه واضح؛ لأنّه إذا كانت عبادة العبادة لا تتحقّق إلّا إذا كانت مأموراً بها بأمر فعلي فلا تظهر الثمرة المشار إليها أبداً؛ لأنّه قد تقدّم أنّ الضدّ العبادي - سواء كان مندوباً أو واجباً أقل أهمية

(١) تارة يكون المقصود من الملاك هو المحبوبة الذاتية، وأخرى يكون هو المصلحة المترتبة على المتعلّق، والظاهر أنّ مقصود المحقق النائيني بالملاك المصحّح للعبادة هو المصلحة، ويدلّ على ذلك وجهان تعرّض إليهما المحقق الروحاني في: منتقى الأصول ٢: ٣٦٢، فراجع ثمة.

أو موسعاً أو مخيراً _ لا يكون مأموراً به لمكان المزاحمة بين الأمرين، ومع عدم الأمر به لا يقع عبادة صحيحة وإن قلنا بعدم النهي عن الضد.
هذا نص ما أفاده المصنف رحمته الله في بيان هذا الأمر الثاني، وهو مختاره رحمته الله ومختار المشهور^(١)، وصريح جملة من المحققين في المسألة^(٢).

إشكال الشيخ البهائي:

هذا، ولكن الشيخ البهائي رحمته الله كان قد أشكل بإشكال يمنع فيه عن الالتزام بصحة الصلاة في مثل هذا الفرض _ أي: عند عدم وجود أمر فعلي بها _، حاصله: أن فساد العبادة لا يتوقف على القول بالاعتضاء، بل يكفي في الفساد عدم الأمر بال ضد؛ حيث أن صحة العبادة تتوقف على الأمر بها، وبعد ما لم يكن الضد مأموراً به، لامتناع الأمر بال ضدّين، فلا محالة من أن يقع فاسداً^(٣).
وهذا الإشكال _ كما ترى _ مبني على مقدمتين رئيسيتين:
الأولى: أن صحة العبادة تتوقف على الأمر بها.

الثانية: أن الضدّ العبادي مزاحم بالأهم، فلا يكون مشمولاً للأمر؛ لامتناع الأمر بال ضدّين؛ فلا يكون مأموراً به.

وينتج من هاتين المقدمتين أن المكلف الذي يأتي بال ضدّ العبادي المهم لا يقع منه هذا الفعل صحيحاً لعدم الأمر به، وبالتالي تقع العبادة فاسدة بلا فرق بين

(١) انظر: تحريرات في الأصول ٧: ٢٢٨.

(٢) انظر: نهاية الدراية ١: ٣٨٥، فوائد الأصول ١، ٢: ٣١٥، نهاية الأصول: ١١٠، معتمد الأصول: ٧٢، محاضرات في أصول الفقه ٢: ٤٠٩.

(٣) زبدة الأصول _ للشيخ البهائي - ١١٨. وانظر هذا التقرير للإشكال في: فوائد الأصول ١، ٢: ٣١٢، ومحاضرات في أصول الفقه ٣: ٥٠.

القول بالافتضاء أو عدم الافتضاء؛ لأن فساد العبادة جاء من جهة عدم تعلّق الأمر بها، وليس من جهة تعلّق النهي بها حتّى نفرق بين المنهي عنها وبين غير المنهي عنها.

هذا تمام اعتراض الشيخ البهائي رحمته وقد أجيب على هذا الاعتراض بجوابين، كانا - أي: كلّ منهما - ناظرين إلى إحدى المقدمتين - المشار إليهما سابقاً؛ إذ كان جواب الشيخ المصنّف رحمته - الآتي - ناظراً إلى المقدمة الأولى، بينما جواب المحقّق الثاني رحمته - الذي سيأتي التعرّض إليه لاحقاً - كان ناظراً إلى المقدمة الثانية.

جواب الشيخ المصنّف رحمته:

أجاب الشيخ المصنّف رحمته على الإشكال المتقدم للشيخ البهائي - بلحاظ مقدمته الأولى - أنّ صحّة العبادة لا تتوقّف على تعلّق الأمر بها، بل إذا أحرز أنّها محبوبة في نفسها للمولى، مرغوبة لديه، فإنّه يصحّ التقرب بها إليه وإن لم يأمر بها فعلاً لمانع.

وهذا المعنى الذي ذكره الشيخ المصنّف، كان قد أجاب به قبله المحقّق الخراساني رحمته، الذي قال في كفاية الأصول: «وعن البهائي رحمته أنّه أنكر الثمرة، بدعوى أنّه لا يحتاج في استنتاج الفساد إلى النهي عن الضدّ، بل يكفي عدم الأمر به، لاحتياج العبادة إلى الأمر.

وفيه: أنّه يكفي مجرد الرجحان والمحبوبة للمولى، كي يصحّ أن يتقرّب به منه، كما لا يخفى»^(١). انتهى

وقد جاء عن المحقق الأصفهاني رحمته الله في نهاية الدراية قوله: «لا تتوقف المقربية والمثوبة إلّا على أمرين كون الشيء حسناً بالذات أو بالعرض، وكونه مرتبطاً إلى المولى الذي يستحقّ من قبله الثواب بالذات أو بالعرض وكون إتيان الشيء بداعي الأمر مقرباً أو موجباً للثواب ليس جزافاً بل لأنّه يوجب حسن المأتي به لو لم يكن حسناً في نفسه، ويوجب ارتباطه إلى المولى حيث يصحّ استحقاق الثواب من قبله، فإذا كان الشيء بنفسه حسناً وبذاته قابلاً للارتباط كالتعظيم ونحوه فلا وجه لاعتبار دعوة الأمر في المقربية ولا في استحقاق الثواب»^(١). انتهى

وهذا الذي أشار إليه العلمان - الخراساني والأصفهاني - هنا، كنّا قد أشرنا إليه سابقاً - في مبحث المقدمة العبادية - بالتفصيل، فيراجع ثمة.

وفي السياق نفسه الذي يُردّ به على الشيخ البهائي في مقدّمته الأولى هذه يُردّ - أيضاً - على الشيخ صاحب الجواهر رحمته الله، الذي ذهب إلى أنّ العبرة في العبادة إنّما هو فعلها بداعي امتثال أمرها ولا يكفي قصد الجهة ولا سائر الدواعي الأخرى، بل جعل سائر الدواعي في طول داعي امتثال الأمر، وجعل هذا هو الأصل في تحقّق العبادة^(٢).

فإنّه يقال - في الرد على هذا الكلام -: يكفي في عبادية الفعل ارتباطه

(١) نهاية الدراية ١: ٣٨٥.

(٢) جواهر الكلام ٩: ١٥٥، وانظر عبارته: «وأما العبادات فلا إشكال في اعتبار القصد فيها، لعدم صدق الامتثال والطاعة بدونه...».

بالمولى، والإتيان به متقرباً به إليه^(١)، أو - كما عن جماعة^(٢) - كفاية قصد جهة الأمر في العبادة ولا يتوقف على قصد خصوص امتثال الأمر. أو - على حد قول الشيخ النائيني رحمته - كفاية قصد الملاك أو المصلحة التي اقتضت الأمر^(٣).

جواب المحقق الثاني رحمته :

هذا، وحكي عن المحقق الكركي رحمته - المعروف بالمحقق الثاني - وجماعة ممن تأخر عنه: المنع من إطلاق مقالة البهائي رحمته من فساد الضد لو قلنا بتوقف العبادة على الأمر، بل ذلك إنما يتم في خصوص المتزاحمين المضيقين إذا كان أحدهما أهم، كما لو فرض مزاحمة الصلاة في آخر الوقت لواجب آخر أهم، فإن في مثل هذا يتم كلام البهائي من فساد الصلاة بناءً على توقف صحة العبادة على الأمر بها؛ لأنه لا أمر بها حينئذٍ مع مزاحمتها لواجب أهم. وأما لو فرض وقوع التزاحم بين مضيق وموسع، كما لو فرض مزاحمة الصلاة في بعض أوقات وجوبها لواجب مضيق، ففي مثل هذا يمكن القول بصحة الفرد المزاحم من الصلاة لذلك الواجب، ولو قلنا بتوقف صحة العبادة على الأمر^(٤).

(١) كما ذهب إلى ذلك الشيخ المصنف رحمته، والمحققان الخراساني والأصفهاني في كلامهما المتقدم.

(٢) ذكر ذلك عنهم المحقق النائيني في: فوائد الأصول ١، ٢: ١٥١.

(٣) انظر: فوائد الأصول ١، ٢: ١٥١ و ٣١٥.

(٤) انظر: جامع المقاصد ١٣: ٥. وتبني الملاحظة هنا بأن هذا التفصيل بالشكل الوارد في البيان أعلاه ليس موجوداً في كلام المحقق الكركي رحمته، وإنما هو رحمته له كلام في شرح قول العلامة رحمته بطلان الصلاة في أول وقتها لمن كان عليه دين واجب الأداء فوراً، يظهر منه أن إطلاق الأمر بالموسع يعم الفرد المزاحم المضيق، ولازم ذلك هو ما ذكر من التفصيل، فلاحظ.

والسر في ذلك هو: أنه لما تعلّق الأمر بالطبيعة على نحو صرف الوجود، لا على نحو السريان _ كما في النهي عن الطبيعة _، كانت القدرة على إيجاد الطبيعة ولو في ضمن فرد ما، كافية في تعلّق الأمر بالطبيعة، لخروجه بذلك عن قبح التكليف بما لا يطاق.

ولا يتوقّف الأمر بالطبيعة على القدرة على جميع أفرادها، بل يكفي في صحّة تعلّق الأمر بها تمكّن المكلف من صرف الإيجاد حتّى لا يلزم التكليف بما لا يطاق.

وبعد تعلّق الأمر بالطبيعة تكون جميع الأفراد متساوية الأقدام في الانطباق؛ لأنّ انطباق الكلّي على أفراد قهري، وبعد الانطباق يكون الإجزاء عقلياً، وحيثنّ لا مانع من الإتيان بذلك الفرد من الصلاة المزاحم للإزالة مثلاً بداعي امتثال الأمر المتعلّق بالطبيعة، ولا يتوقّف صحّته على تعلّق الأمر به بالخصوص، حتّى يقال: بعد الأمر بالإزالة لا يمكن الأمر بذاك الفرد المزاحم لاستلزامه الأمر بالضدين، بل يكفي في صحّته تعلّق الأمر بالطبيعة، وبعد ذلك يكون الانطباق قهرياً والإجزاء عقلياً.

وبتعبير آخر نقول: إنّ هذا الجواب قد استعان بثلاث مقدّمات:

الأولى: أنّ المزاحم للإزالة هو الفرد دون الطبيعة، وهذه قضية مسلّمة.

الثانية: أنّ التكاليف تتعلّق بالطبائع دون الأفراد، وهذه قضية مسلّمة أيضاً.

الثالثة: أنّ الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور، وهو أيضاً ينبغي عدّه من المسلّمات.

فينتج من هذه المقدّمات _ الثلاث _ أنّ الفرد المزاحم سوف يكون من طبيعة الصلاة بما هي مأمور بها، وبالتالي يمكن الإتيان بالفرد المزاحم بقصد امتثال الأمر

المذكور^(١).

ولكن هذا كله - أي ما أفاده المحقق الثاني رحمته الله - يتم بناءً على القول بعدم الاقتضاء، وأما بناءً على الاقتضاء فالفرد المزاحم يكون منهياً عنه، فلا ينطبق عليه عنوان المأمور به، وبالتالي لا يكون الإتيان به مجزياً.

إيراد المحقق النائيني على ما أفاده المحقق الثاني:

هذا، ولكن المحقق النائيني رحمته الله أورد على التفصيل المتقدم للمحقق الثاني رحمته الله بما حاصله:

بأن ذلك إنما يتم بناءً على أن يكون منشأ اعتبار القدرة في متعلق التكليف هو حكم العقل بقبح تكليف العاجز؛ إذ على هذا الأصل يمكن أن يقال إنَّ العقل لا يحكم بأزيد من اعتبار القدرة على الواجب في الجملة ولو بالقدرة على فرد منه، فإذا كان المكلف قادراً على الواجب ولو بالقدرة على فرد واحد منه لا يكون التكليف به قبيحاً، وبما أن الواجب الموسع في مفروض الكلام مقدور من جهة القدرة على غير المزاحم للواجب المضيق من الأفراد فلا يكون التكليف به قبيحاً. وعليه، فعلى القول بالاقتضاء بما أن الفرد المزاحم منهى عنه لا ينطبق عليه المأمور به فلا يكون مجزياً، وعلى القول بعدم الاقتضاء، حيث إنه ليس بمنهي عنه ينطبق عليه المأمور به فيكون مجزياً، ويتم ما أفاده المحقق الثاني رحمته الله من التفصيل المتقدم.

وأما إذا كان منشأ اعتبار القدرة في متعلق التكليف هو اقتضاء نفس التكليف - أي بما أنه مجعول بداعي التحريك - لا من حيث حكم العقل بقبح تكليف

(١) انظر هذا التوجيه لمراد المحقق الثاني رحمته الله في: فوائد الأصول ١، ٢: ٣١٣، وأجود التقريرات ١:

٢٦٣، وهو نفسه الذي ذكره الشيخ المصنف رحمته الله.

العاجز، فلا يتم ما ذكره، ولا يمكن تصحيح الفرد المزاحم بقصد الأمر أصلاً.. فيها هنا دعويان:

الأولى: أن منشأ اعتبار القدرة في متعلق التكليف اقتضاء نفس التكليف ذلك، أي بما أنه مجعول بداعي التحريك، لا حكم العقل.

الثانية: أن التفصيل المزبور لا يتم على هذا الأصل.

أما الدعوى الأولى: فلأن الغرض من التكليف جعل الداعي للمكلف بالتحرك نحو الفعل، ومن الواضح أن هذا المعنى بنفسه يستلزم كون متعلق التكليف مقدوراً؛ لاستحالة جعل الداعي نحو الممتنع عقلاً أو شرعاً.

وأما الدعوى الثانية: فهي مترتبة على الدعوى الأولى؛ وذلك لأن التكليف إذا كان بنفسه مقتضياً لاعتبار القدرة في متعلقه فلا محالة ينحصر متعلقه بخصوص الأفراد المقدورة، فتخرج الأفراد غير المقدورة عن متعلقه.

فنتيجة اقتضاء نفس التكليف ذلك _ أي اعتبار القدرة _ هي أن متعلقه حصّة خاصة من الطبيعة، وهي الحصّة المقدورة، وأما الحصّة غير المقدورة فخارجة عن متعلقه وإن كانت حصّة نفس الطبيعة، إلّا أنها ليست من حصّتها بما هي مأمور بها ومتعلقة للتكليف. وعلى ذلك فالفرد المزاحم بما أنه غير مقدور شرعاً _ وهو في حكم غير المقدور عقلاً _ خارج عن حيز الأمر ولا يكون مصداقاً للطبيعة المأمور بها بما هي مأمور بها، فإن انطباق الطبيعة المأمور بها عليه يتوقف على عدم تقييدها بالقدرة، وحيث إنها كانت مقيدة بها _ على الفرض _ امتنع انطباقها على ذلك الفرد ليحصل به الامثال.

فحاصل ما أفاده المحقق النائيني رحمته الله، هو: أن التكليف حيث إنه مجعول بداعي التحريك _ أي: تحريك المكلف نحو الفعل _، والتحريك لا يكون إلّا نحو الشيء المقدور، فسوف يختص الأمر بشكل قهري نحو الحصّة المقدورة، يعني

غير المزاحمة للإزالة؛ إذ المزاحم للإزالة غير مقدور عليه، فلا يكون مشمولاً للتكليف.

هذا إذا قلنا إن نكته اعتبار القدرة في متعلق التكليف هو أن التكليف مجعول بداعي التحريك.

أما إذا قلنا إن النكته في اعتبار القدرة في متعلق التكليف هي شيء آخر غير هذا، ونعني به حكم العقل بقبح تكليف العاجز، فإنه بناءً على هذا يمكن القول بأن الأمر يبقى مستقراً على طبعي الصلاة، ولا يختص بخصوص الحصّة المقدورة، بل يبقى متعلقاً بالطبعي؛ باعتبار أن العقل الذي يقبح تكليف العاجز يرى أن مثل هذا الإنسان الذي يقدر على بعض أفراد الطبيعة ليس بعاجز فلا يقبح تكليفه بالطبيعة. فينتج من مجموع ما أفاده المحقق الثاني رحمته نقطتان:

الأولى: عدم تمامية ما ذكره المحقق الثاني رحمته من التفصيل بين القول بالاقضاء والقول بعدمه.

الثانية: أنه لا بد من الالتزام بتفصيل آخر، وهو إن كان منشأ اعتبار القدرة شرطاً للتكليف حكم العقل من باب قبح تكليف العاجز، فما أفاده المحقق الثاني رحمته صحيح، ولا مناص من الالتزام به، وإن كان اقتضاء نفس التكليف ذلك، وأن البعث بذاته يقتضي أن يكون متعلقه مقدوراً سواء أكان للعقل حكم في هذا الباب أم لم يكن، فلا يتم ما أفاده المحقق الثاني رحمته؛ باعتبار أن التحريك لا يكون إلّا على نحو المقدور، والفرد المزاحم بالإزالة - كما في مثال الصلاة والإزالة - ليس مقدوراً عليه، فلا يتعلق التكليف به، وبالتالي لا يكون الإتيان به مجزياً في المقام^(١).

(١) انظر: فوائد الأصول ١، ٢: ٣١٤، وأجود التقريرات ١: ٢٦٤، ومحاضرات في أصول الفقه ٣: ٥٤ -

هذا توضيح ما أفاده المحقق الثاني في إirاده على المحقق الثاني رحمته، وقد أحال المصنّف رحمته مناقشة هذا البيان وتشيدّه بالعودة إلى تقريرات تلامذة المحقق الثاني رحمته، وسوف نشير إلى جانب من هذه المناقشات عند التعرّض لكلمات المصنّف رحمته بعد قليل.

قوله رحمته: «لكن الأمر ليس كذلك، فإنّه ليس في الواجب إلّا وجوب واحد...».

أقول: هناك سؤال مفاده: هل التخيير بين أفراد الواجب الموسّع هو عقلي أم شرعي؟!

قال في الكفاية: «ولا وجه لتوهم أن يكون التخيير بينها شرعياً؛ ضرورة أن نسبتها إلى الواجب نسبة أفراد الطبايع إليها»^(١).

والفارق بين التخيير العقلي والشرعي هو أنّ الواجب في التخيير العقلي يكون واحداً، وهو يمكن إيجاده ضمن مصاديق متعدّدة، فالعقل يُخيّر بين أفرادهِ ومصاديقهِ، وأمّا التخيير الشرعي فالواجب يكون فيه متعدّداً، ويكون جواز ترك كلّ واحد إلى بدل بنصّ الشارع على ذلك.

وحيث أنّه في الواجب الموسّع يكون متعلّق الأمر فيه هو الفعل الواقع بين حدّين من الزمان، فيكون شيئاً واحداً، وهو كلّي له أفراد، أي كونه في هذا الزمان وفي الزمان الآخر وهكذا، فيكون التخيير بين أفرادهِ عقلياً.

وبعبارة ثانية: أنّ كون التخيير بين أفراد الواجب الموسّع عقلياً، وذلك لكون الوجوب متعلّق بصرف وجود الجامع القابل للانطباق على تمام أفرادهِ في الخارج،

منها الفرد المزاحم^(١).

وعلى هذا المعنى - أي: كون الوجوب في الواجب الموسع وجوباً واحداً يتعلق بصرف وجود الطبيعة - تظهر ثمرة ما أفاده المحقق الثاني رحمته الله، دون المعنى الآخر - لو فرض القول به^(٢) - وهو كون الواجب الموسع ينحل إلى وجوبات متعددة بتعدد أفراده الطولية الممكنة في مدة الوقت المحدد؛ حيث لا يمكن تعلق الخطاب التخييري بالفرد المزاحم؛ لاستحالة الأمر بالضدين في آن واحد ولو تخييراً.

قوله رحمته الله: «من غير جهة نفس شمول الأمر المتعلق...».

أقول: هذا الذي أفاده المصنف رحمته الله، وكأنه يشير به إلى التفصيل الذي ذكره المحقق النائيني رحمته الله من ظهور الثمرة فيما أفاده المحقق الثاني رحمته الله على قول دون آخر، ويدل على ذلك الكلمات التي قرّر بها الشيخ المصنف رحمته الله إيراد المحقق النائيني رحمته الله، فلاحظ.

قوله رحمته الله: «لأنه يرى المانع من تعلق الأمر بالفرد المزاحم...».

أقول: نقطة الخلاف الأساسية بين المحققين الكركي والنائيني (قدهما) هي: أن الضدّ العبادي المزاحم بالأهم هل هو مصداق من مصاديق الطبيعة المأمور بها أو لا؟

فمن قال بأنه مصداق لها - كالمحقق الكركي - حكم بجواز تطبيق الطبيعة عليه؛ حيث أنه يجوز للمكلف أن يطبق الطبيعة المأمور بها على أي مصداق من مصاديقها.

(١) انظر: بداية الوصول ٢: ٣٨١، والمباحث الأصولية ٤: ٤٢٠.

(٢) انظر: نهاية الأفكار ١، ٢: ٣٩٧، والمحكم في أصول الفقه ١: ٣٩٥.

ومن قال بأنه ليس مصداقاً لها _ كالمحقق النائي _ حكم بعدم جواز تطبيق الطبيعة عليه حيث أنه لا يجوز للمكلف أن يطبق المأمور بها إلاً على مصاديقها.

هذا، ولعلك تسأل عن سبب الاختلاف في هذا الجانب؟
وفي الجواب نقول: سبب الاختلاف هو: أن المحقق الكركي يرى _ كما هو الرأي السائد^(١) _ أن الطبيعة المأمور بها مطلقة غير مقيدة بأي قيد، وعلى هذا الأساس تكون شاملة لهذا الفرد المزاحم بالأهم.
فمثلاً الصلاة المأمور بها هي مطلق الصلاة الجامعة للشرائط والأجزاء المزاحمة بالأهم، ويكون هذا الفرد مصداقاً لتلك الطبيعة.

وأما المحقق النائي فقد ذهب إلى أن الطبايع المأمور بها كلها مقيدة بقيد غير موجود في الفرد المزاحم بالأهم، وهذا القيد هو اشتراط التكليف بالقدرة إماً من جهة أن تكليف العاجز قبيح أو من جهة أن نفس حقيقة الأمر وماهيته مجعولة بداعي التحريك، وعلى كلا التقديرين لا تنطبق الطبيعة المأمور بها _ بما هي مأمور بها _ على الفرد غير المقدور، وبالتالي لا يكون هذا الفرد مصداقاً من مصاديق الطبيعة المقيدة.

إذن الخلاف الحاصل بين العلمين يرجع إلى هذه النقطة وهي: أن الطبيعة المأمور بها هل هي مقيدة بقيد غير موجود في الفرد المزاحم بالأهم أو لا؟
ذهب المحقق الكركي إلى الإطلاق؛ ولذا حكم بأن هذا الفرد مصداق من الطبيعة المأمور بها وبالتالي حكم بجواز تطبيق الطبيعة المأمور بها على هذا الفرد.
واختار المحقق النائي التقييد؛ ومن هنا حكم بأن هذا الفرد ليس مصداقاً من

مصاديق الطبيعة المأمور بها وبالتالي حكم بعدم جواز تطبيق الطبيعة المأمور بها على الفرد.

قوله عليه السلام: «وانطباق الطبيعة لا بما هي مأمور بها على الفرد المزاحم لا يتفع...».

أقول: وسبب عدم الإنطباق، أن الفرد المزاحم وإن كان من أفراد نفس الطبيعة إلا أنه ليس من أفرادها بما هي مأمور بها ومتعلقة للطلب ليكون انطباق المأمور به عليه قهرياً حتى يكون مجزياً.. أمّا لماذا لا يكون الفرد المزاحم من أفراد الطبيعة المأمور بها، فهذا ما سنشير إلى جوابه بالتفصيل في الفقرة التالية من كلام المصنف عليه السلام.

قوله عليه السلام: «لأن القدرة شرط في المأمور به مأخوذة في الخطاب، لا أنها شرط...».

أقول: ها هنا بحث مفاده: هل القدرة شرط في متعلق التكليف - أي: في المأمور به - أو لا؟

ذهب المشهور إلى أن الأمر يتعلق بالطبيعة المطلقة، غايته أن العقل يحكم باستحالة تكليف العاجز، فعند العجز يحكم بسقوط التكليف^(١).

وبتعبير آخر - كما في الزبدة للسيد الروحاني -: أن مقتضى الآيات والروايات إذا كان بعض أفراد الطبيعة المأمور بها مقدوراً كان التكليف صحيحاً؛ إذ هما يدلان على اعتبار عدم عجز المكلف عن جميع الأفراد ولا يدلان على عدم صحة التكليف بالجامع بين المقدور وغير المقدور^(٢).

(١) انظر: هداية المسترشدين ٢: ٦٨٩ - ٦٩٣.

(٢) انظر: زبدة الأصول - للسيد الروحاني - ٢: ٢٥.

وأما المحقق النائيني رحمته الله فقد ذهب إلى أن القدرة شرط في المأمور به، فإن الطبيعة الواجبة هي الموصوفة بأنها مقدورة^(١).

توضيح ذلك: أن المختار عند المحقق النائيني رحمته الله هو أن منشأ اعتبار القدرة إنما هو اقتضاء نفس التكليف ذلك لا حكم العقل بقبح تكليف العاجز؛ فإن الغرض من التكليف جعل الداعي للمكلف نحو الفعل ليحرك عضلاته نحوه بالإرادة، وهذا المعنى بنفسه يقتضي كون متعلقه مقدوراً لامتناع جعل الداعي نحو الممتنع شرعاً أو عقلاً، فالبعث لا يكون إلّا نحو المقدور، فيخرج الأفراد غير المقدورة عن حيز الطلب.

وتظهر الثمرة بين المذهبين فيما لو فرض أن المكلف أتى بالحصة غير المقدورة كما لو صلى حالة عجزه، فعلى المشهور تكون هذه الصلاة من مصاديق الطبيعة المأمور بها.

وعلى مذهب المحقق النائيني رحمته الله لم تكن هذه الصلاة من مصاديق المأمور به. قوله رحمته الله: «وتشيد ما أفاده أستاذنا ومناقشته... راجع عنه تقريرات تلامذته».

أقول: لعل رحمته الله يشير إلى ما أفاده المحقق السيد الخوئي رحمته الله - الذي هو من تلامذة الشيخ النائيني رحمته الله - في المحاضرات من أن التفصيل الذي ذكره المحقق النائيني رحمته الله بين القول بأنه إذا كان منشأ اعتبار القدرة في صحة التكليف هو حكم

وهناك بحث موسع في المقام حاصله: أن القدرة معتبرة في أي مرحلة من مراحل التكليف، فهل هي معتبرة في مرحلة الملاك أم في مرحلة الشوق أم في مرحلة الجعل أم في مرحلة التجزؤ؟ يمكن مراجعته في الحلقة الثالثة للسيد الشهيد رحمته الله، مبحث: استحالة التكليف بغير المقدور.

العقل والقول إذا كان منشأ اقتضاء نفس التكليف ذلك الاعتبار، فالثمرة تظهر - في المسألة - على الفرض الأوّل دون الثاني، هذا التفصيل غير تام على مسلك الشيخ النائيني الذي يرى استحالة الواجب المعلق.

بيان ذلك: أنّ الواجب الموسّع في ظرف مزاحمته مع الواجب المضيق غير مقدور بجميع أطرافه، فلا يعقل تعلّق الطلب به عندئذ ليكون انطباقه على الفرد المزاحم في الخارج قهرياً وإجراؤه عن المأمور به عقلياً إلّا بناءً على صحّة تعلّق الطلب بأمر متأخّر مقدور في ظرفه، أي صحّة الواجب المعلق؛ إذ على ذلك لا مانع من تعلّق الأمر بالعبادة الموسّعة في حال مزاحمتها بالواجب المضيق على نحو يكون الوجوب فعلياً والواجب أمراً استقبالياً؛ لاستحالة تعلّق الأمر بها على نحو يكون الواجب أيضاً حالياً، لأنّها في تلك الحال غير مقدورة للمكلف بجميع أفرادها. ولا يفرق في ذلك بين أن يكون منشأ اعتبار القدرة في متعلّق التكليف حكم العقل بقبح تكليف العاجز، أو يكن منشأ اقتضاء نفس التكليف ذلك الاعتبار.

وأما بناءً على وجهة نظر المحقّق النائيني رحمته من استحالة الواجب المعلق وعدم إمكان تعلّق الطلب بأمر استقبالي مقدور في ظرفه، فلا مناص من القول بفساد الفرد المزاحم مطلقاً، أي حتّى على القول بأن منشأ اعتبار القدرة هو الحكم العقلي المزبور، وذلك لعدم إمكان طلب صرف وجود الطبيعة المأمور بها المزاحمة بالواجب المضيق عندئذٍ ليكون انطباقه على ما أتى به المكلف في الخارج قهرياً، والإجزاء عقلياً^(١).

بسم الله الرحمن الرحيم

(١) انظر: محاضرات في أصول الفقه - تقارير المحقّق السيد الخوئي للفياض - ٣، ٥٨ و ٥٩.

مسألة الترتب

قوله ﷺ: وإذ امتدَّ البحث إلى هنا، فهناك مشكلة فقهية تنشأ من

الخلاف المتقدم... إلخ.

أقول: ذكرنا سابقاً أنه بناءً على عدم الاقتضاء يمكن الحكم بصحة الصلاة حيث لا نهى عنها حتى تقع فاسدة، وذكرنا - أيضاً - بأنه قد يشكل ويقال^(١): إن عدم النهي عنها بمجرد لا يوجب صحتها؛ إذ الصحة فرع الأمر وهو قد سقط بسبب الأمر بالإزالة، فإنه لا يمكن الأمر بالضدين.

إن هذا الإشكال صار سبباً لئن يفكر الأصوليون في إبراز حلول وأجوبة متعدّدة، كان أحدها ما تقدّم ذكره عن المحقّق الثاني ﷺ من أن الأمر يتعلّق بالطبيعي لا بالفرد، فالفرد المزاحم بالإزالة وإن لم يكن مقدوراً ولكن الأمر من البداية لم يتعلّق به حتى يقال إنه قد سقط بسبب الأمر بالإزالة، وإنما تعلّق الأمر بالطبيعي، وهو مقدور ما دام بعض أفراد مقدوراً.

ومن الحلول التي ذكرت في المقام حلٌّ آخر، وذلك بأن يقال: سلّمنا أن الطبيعي لا يكون مقدوراً بالقدرة على بعض أفراد ولكن بالإمكان أن نبرز حلاً جديداً وهو التمسك بفكرة الأمر الترتبي.

ففكرة الأمر الترتبي إنما نحتاج إليها فيما لو لم نسلم بتمامية ما أفاده المحقّق الثاني ﷺ، أمّا إذا بنينا على صحته فلا تصل النوبة إلى هذا الأمر.. وهذه

(١) وهو ما أشكل به الشيخ البهاني ﷺ كما تقدّمت الإشارة إليه.

نكتة يجدر الالتفات إليها^(١).

حاصل فكرة الترتب،

وحاصل فكرة الترتب: أنه متى ما كان لدينا تكليفان مطلقان، وكان كل منهما ثابتاً على موضوعه الخاص، فعند اجتماعهما وتحقق المزاخمة بينهما فلا يمكن بقاء كل منهما على إطلاقه جزماً، ويقع الكلام - بعد هذا - في إمكان بقاء الأمر بالمهم مشروطاً بعصيان الأهم.

مثال ذلك: الأمر بالإزالة، والأمر بالصلاة. فإن الأول ثابت لعنوان الإزالة، والثاني لعنوان الصلاة، فإن اجتمعت الإزالة مع الصلاة اتفاقاً فلا يمكن بقاء الأمرين بشكل مطلق، أي لا يمكن أن يقول المولى: تجب الإزالة سواء صليت أم لا، وتجب الصلاة سواء أزلت أم لا. إنه غير ممكن؛ لأن لازمه التكليف بما لا يطاق.

وهذا المقدار متفق عليه، وإنما الخلاف فيما إذا افترضنا بقاء الأمر بالإزالة على إطلاقه، والأمر بالصلاة مقيداً بعصيان الأمر بالإزالة، بأن يقول المولى: أزل، سواء صليت أم لم تصل، وصل إن عصيت وترك الإزالة.

وإنما افترضنا إطلاق الأمر بالإزالة باعتبار أن ذلك لازم كونها أهم، فأهميتها تقتضي كون الأمر بها مطلقاً، بخلاف الصلاة التي لا تكون كذلك، لذا يكون أمرها مشروطاً بعصيان الأمر بالأهم.

(١) أقول: وهناك حل ثالث للإشكال المتقدم، غير ما أفاده المحقق الثاني رحمته الله، وغير فكرة الأمر الترتبي، لم يشر إليه الشيخ المصنف رحمته الله، وهو التمسك بفكرة استكشاف الملاك، ذكره جملة من الأعلام، منهم: المحقق الخراساني في كفاية الأصول: ١٣٤، والمحقق النائيني في أجود التقريرات ١: ٢٦٧، فراجع ثمة.

وبالجملة، وقع الخلاف في إمكان ثبوت الأمر بالأهم بنحو مطلق، وثبوت الأمر بالمهم بنحو مشروط.

ولعلَّ أوَّل من يمكن نسبة القول إليه بإمكان ذلك هو المحقِّق الثاني في كتاب الدِّين من جامع المقاصد^(١). حيث ذكر العلامة الحلي في القواعد أن أجل الدين إذا حلَّ وطالب به الدائن فيجب على المدين دفعه فوراً، وإذا اشتغل بالصلاة وقعت باطلة؛ لأنَّه مع ثبوت الأمر بقضاء الدين فوراً يتحتم سقوط الأمر بالصلاة، وإلَّا يلزم التكليف بما لا يطاق.

فأجاب المحقِّق الثاني رحمته الله، ما نصَّه: «قلنا: لا نسلم لزوم التكليف بما لا يطاق؛ إذ لا يمتنع أن يقول الشارع: أوجبت عليك كلا الأمرين، لكن أحدهما مضيق والآخر موسع، فإن قدَّمت المضيق فقد امتثلت وسلمت من الأثم، وإن قدَّمت الموسع فقد امتثلت وأثمت بالمخالفة في التقديم»^(٢).

وهذه - كما ترى - هي روح فكرة الترتب.

وجاء بعد ذلك الشيخ كاشف الغطاء وأيد المحقِّق الثاني في ذلك^(٣)، ثم بقيت الفكرة مهمة حتى زمان السيد المجدد الشيرازي رحمته الله، وتلميذه السيد محمد الفشاركي، حيث أيدا الفكرة فعادت لها الحياة من جديد^(٤).

(١) وهو الكتاب الذي شرح فيه المحقِّق الثاني رحمته الله قواعد العلامة الحلي رحمته الله.

(٢) جامع المقاصد ٥: ١٤.

(٣) كشف الغطاء ١: ٢٧، قال رحمته الله في البحث عن المقدمات: «انحصار المقدمة بالحرام بعد شغل

الذمة لا ينافي الصحة وإن استلزم المعصية». انتهى

(٤) انظر: كفاية الأصول: ١٣٦، والرسائل الفشاركية: ١٨٤ - ١٨٥.

ولمّا وصل الأمر إلى الشيخ النابني رحمته أخذ بتشيد أركان الفكرة ودفع الإشكالات الواردة عليها، وعقد لذلك خمس مقدمات^(١).. إلّا أنّ هذا لا يعني أنّ هذه الفكرة قد شقت طريقها في الفكر الأصولي من دون معارضة، بل وجدنا اثنين من كبار المدرسة الأصولية الحديثة هما من أشدّ الرافضين لهذه الفكرة، أي فكرة الترتّب، وهما: الشيخ الأنصاري وتلميذه المحقق الخراساني (قدهما)^(٢).

فكرة الترتّب تتوقف على شيئين:

وعلى أية حال، فكرة الترتّب وتصحيحها يتوقّف على شيئين رئيسيين:

أحدهما: إمكان الترتّب في نفسه.

الثاني: الدليل على وقوعه.

أمّا الأوّل: فإنّه يمكن أن يقال: إنّ البحث عن الترتّب - في الواقع - إنّما هو بحث عن إمكانه وامتناعه، بمعنى أنّه بحث ثبوتي لا إثباتي، فإنّ ثبوت إمكان الأمر الترتّبي كاف في ثبوت وقوعه بلا حاجة إلى تجسّم عناء البحث الإثباتي^(٣).

توضيح ذلك: أنّ افتراض مسئولية المكلف عن تكليفين يعجز عن الجمع بينهما في عرض واحد مستحيل، لاستحالة التكليف بغير المقدور. أو بعبارة ثانية: أنّ الأمر بالضدين بنحو يكون كلّ واحد منهما مطلقاً من جهة

(١) انظر: فوائد الأصول ١، ٢: ٣٧٣.

(٢) انظر: مطارح الأنظار ١: ٥٦٢، وكفاية الأصول: ١٣٤.

(٣) انظر: منتهى الأصول ١: ٣٥١، ومحاضرات في أصول الفقه ٣: ٩٥.

امتثال الآخر أو عصيانه مستحيل، لاستحالة طلب الجمع بين الضدين، فالأمر بالإزالة بنحو مطلق، والأمر بالصلاة بنحو مطلق - رغم ضيق قدرة المكلف عن امتثال الأمرين - مستحيل وإلا لزم التكليف بما لا يطاق.

وحينئذ لا بدّ من أحد علاجين:

إمّا البناء على سقوط الأمر بالمهم من رأس، بمعنى أنّ المكلف مسئول عن امتثال التكليف بالأهم فقط، وليس مسئولاً عن التكليف بالمهم سواء امتثل الأمر بالأهم أو لم يمتثله.

أو الالتزام بتقييد الأمر بالمهم، أي الالتزام بمسئولية المكلف عن الأمر بالمهم عند عصيان الأمر بالأهم، وهذا معناه سقوط الإطلاق عن الأمر بالمهم دون سقوط أصل الأمر به.

والملاحظ أنّه بأحد هذين الحلين يرتفع محذور التكليف بغير المقدور، إلّا أنّ الأوّل لا مبرر له بعد إمكان التفصّي عن هذا المحذور بواسطة الحلّ الثاني.

والوجه في الحلّ الثاني، هو: أنّ المفترض هو عدم التنافي بين الأمر بالأهم والأمر بالمهم ذاتاً، بمعنى أنّه ليس ثمة محذور بين جعل الوجوب على الفعل الأهم وجعل الوجوب على الفعل المهم، وذلك لكون كلّ واحدٍ منهما واجداً لملاك فعله، نعم التنافي إنّما هو من جهة ضيق قدرة المكلف عن الجمع بين متعلّق الجعّلين، وحينئذ لو كان كلا التكليفين مطلقين لكان المكلف عاجزاً عن امتثالهما، أمّا لو افترضنا أنّ فعلية التكليف بالمهم مقيدة بعدم امتثال الأهم فإنّه لا محذور من جهة استحالة التكليف بغير المقدور، وذلك واضح؛ لأنّه عندما يمتثل المكلف الأمر بالأهم، حيث لا مسئولية على المكلف من جهة التكليف بالمهم بعد إن لم تكن فعليته متحقّقة بسبب انتفاء موضوعها وهو عصيان الأمر بالأهم؛ إذ المفترض أنّه لم يعص الأهم.

وأما حينما يعصي التكليف بالأهم فكذلك لا محذور من جهة لزوم التكليف بغير المقدور؛ إذ أن المكلف لم يكن مسئولاً عن غير التكليف بالأهم، فالتكليف بالأهم ليس مزاحماً بتكليف آخر، وذلك لأن التكليف بالمهم لا يدعو لإيجاد موضوعه وهو عصيان الأمر بالأهم، فلا يكون التكليف بالمهم منافياً ومعانداً للتكليف بالأهم، غاية أن المكلف لما شاء عدم امتثال التكليف بالأهم تنفح موضوع التكليف بالمهم.

وبتعبير آخر: لما لم تكن التكاليف مقتضية لإيجاد موضوعاتها؛ إذ هي لا تدعو إلّا إلى امتثال نفسها في ظرف اتفاق تحقق موضوعاتها خارجاً، فإذا كان الأمر كذلك، فالأمر بالمهم لا يزاحم الأمر بالأهم؛ إذ إن الأمر بالمهم لا يكون كذلك إلّا إذا افترضنا اقتضائه لإيجاد موضوعه وهو معصية الأمر بالأهم، والأمر ليس كذلك، حيث إن الأمر بالمهم لا يدعو لمعصية الأمر بالأهم. وحينئذ نقول: إذا لم يكن الأمر بالمهم نافياً للأمر بالأهم، فما هو المانع من الأمر بنحو الترتب، بأن يقال: تجب عليك الإزالة مطلقاً، ولكن إذا عصيت الأمر بها وجبت عليك الصلاة.

فالأمر بالصلاة لا يزاحم الأمر بالإزالة؛ إذ أنه لا يدعو لعصيان الأمر بالإزالة وإنما يدعو للإتيان بالصلاة لو عصى المكلف الأمر بالإزالة، وواضح أنه حين عصيانه الأمر بالإزالة يكون قادراً على امتثال الصلاة تكويناً وشرعاً، أما تكويناً فواضح، وأما شرعاً فلأن ترك الإزالة لم يكن مستنداً إلى الشارع بعد أن لم يكن الأمر بالصلاة مقتضياً وداعياً لعصيان الأمر بالإزالة^(١).

هذا هو تمام الكلام في الشيء الأول الذي يتوقف عليه القول بالترتب.

(١) انظر: فوائد الأصول ١، ٢: ٣٥٢، انتهى الأصول: ٣٤٤، دروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة) ٢:

وأما الثاني (وهو الدليل على وقوع الترتب)، فإنه يمكن أن يقال: إن إمكان تعلق الأمر بالصدّين على طريق الترتب كاف لوقوعه في الخارج، فلا يحتاج وقوعه إلى دليل آخر غير دليل الأمرين^(١).

والوجه في ذلك: أن تعلق الأمر بالمتزاحمين فعلاً على وجه الإطلاق غير معقول؛ لأنه تكليف بما لا يطاق وهو محال؛ ضرورة استحالة الأمر بإزالة النجاسة عند المسجد والصلاة معاً في آخر الوقت، بحيث لا يقدر المكلف إلّا على إتيان أحدهما، ولكن هذا المحذور - أي لزوم التكليف بالمحال - كما يندفع برفع اليد عن أصل الأمر بالواجب المهم سواء أتى بالأهم أم لا، كذلك يندفع برفع اليد عن إطلاق الأمر به.

إذن، يدور الأمر بين أن ترفع اليد عن أصل الأمر بالمهم على تقدير امتثال الأمر بالأهم، وعلى تقدير عصيانه، وأن ترفع اليد عن إطلاقه لا عن أصله، يعني على تقدير الامتناع لا على تقدير العصيان.

ومن الواضح جداً أن المحذور إذا كان قابلاً للدفع برفع اليد عن إطلاق الأمر فلا موجب لرفع اليد عن أصله، فإنه بلا مقتض، وهو غير جائز.

وفي المقام بما أن المحذور المزبور يندفع برفع اليد عن إطلاق الأمر بالمهم فلا مقتضي لرفع اليد عن أصله أصلاً؛ إذ الضرورة تتقدر بقدرها، وهي لا تقتضي أزيد من رفع اليد عن إطلاقه، وعليه فالالتزام بسقوط الأمر عنه رأساً يكون بلا مقتض ولا سبب، وهو غير ممكن.

وبتعبير ثانٍ: أن المكلف - في المقام - لا يخلو من أن يكون عاصياً للأمر بالأهم، أو مطيعاً له، ولا ثالث. وسقوط الأمر بالمهم على الفرض الثاني - وهو

(١) انظر: محاضرات في أصول الفقه ٣: ٩٥.

فرض إطاعة الأمر بالأهم - واضح، وإلا لزم المحذور المتقدم، وأما سقوطه على
الفرض الأول - وهو فرض عصيان الأمر بالأهم وعدم الإتيان بمتعلقه - فهو بلا
سبب يقتضيه، فإن محذور لزوم التكليف بما لا يطاق يندفع بالالتزام بالسقوط على
فرض الإطاعة والامتناع، فلا وجه للالتزام بسقوطه على الإطلاق، وهذا هو معنى أن
وقوع الترتب لا يحتاج إلى دليل، بل أن نفس مادل على وجوب المهم كاف
لإثبات ذلك^(١).

هذا، وقد ادعى وقوع الترتب في الشرعيات - فضلاً عن العرفيات - في موارد
عديدة، وجعل ذلك من أقوى الأدلة على صحة الترتب؛ إذ أن الوقوع هو أدل دليل
على الإمكان، ومن هذه الموارد:

١ - ما إذا وجب على المكلف السفر في شهر رمضان لحفظ نفس أو حفظ
عرض ونحوهما وعصى ولم يسافر، فإنه في تقدير العصيان يجب عليه الصوم قطعاً،
فهو مكلف في حال واحد بضدين بنحو الترتب، بالسفر مطلقاً، وبالصوم على تقدير
المعصية.

٢ - ما إذا حُرّم على المكلف الإقامة في بلده، إما للخوف على نفسه أو على
عرضه ونحوهما وعصى وأقام فيه، فإنه في تقدير العصيان يجب إتمام الصلاة
ويجب عليه الصيام أيضاً إذا كان في شهر رمضان.

٣ - ما إذا وجب على المكلف قصد الإقامة في أثناء السفر، كما إذا كان عليه
قضاء شهر رمضان، وقد ضاق به الوقت فعصى ولم ينو الإقامة فيه، فإنه في تقدير
المعصية يجب عليه القصر، ويحرم عليه الصوم شرعاً.

٤ - ما إذا شرع المكلف في الصلاة في آخر الوقت ثم وجب عليه القطع
لإنقاذ غريق أو لإطفاء حريق، فإنه على تقدير المعصية يجب عليه إتمام الصلاة بلا

كلام؛ بحيث إذا عصى ولم ينقد الغريق أو لم يطفأ الحريق ولم يتمّ صلاته أيضاً جاز للمولى عقابه على كلّ من التركين جميعاً بلا شبهة^(١).

قوله ﷺ: «فإن قيد (في آن واحد) يوهم...».

أقول: قد تقدّم عند بيان الأمر الأوّل الذي يتوقّف عليه الترتّب أنّه لا تنافي ذاتي بين الأمر بالأهم والأمر بالمهم؛ فإنّه ليس ثمة محذور بين جعل الوجوب على الفعل الأهم، وجعل الوجوب على الفعل المهم، وذلك لكون كلّ واحد منهما واجداً لملاكه، وإنما التنافي من جهة ضيق قدرة المكلف عن الجمع بين متعلّق الجعّلين في زمان واحد، أي حين يكون المطلوب تحقّقهما في زمان واحد، وهذا غير صدور الأمرين في زمان واحد أو زمانين؛ فإنّه ليس لزمان صدور الأمر أي دخالة في حصول التضادّ بين المتعلّقين إذا لم يكن المطلوب الجمع بينهما في آن واحد؛ لأنّ المحال هو طلب حصول الضدّين في آن واحد، وهو غير متحقّق في المقام، وإنما المتحقّق في المقام هو اجتماع أمرين في زمان واحد، وهذا ليس محالاً كما عرفت.

قوله ﷺ: «ولا يقتضي ذلك رفع اليد عن أصل دليل المهم...».

أقول: تقدّمت الإشارة إلى هذا المعنى عند بيان الأمر الثاني الذي يتوقّف عليه الترتّب، وقلنا: إنّ المحذور إذا كان قابلاً للدفع برفع اليد عن إطلاق الأمر فلا موجب لرفع اليد عن أصله، فإنّه بلا مقتض، وهو غير جائز. ومستند هذا القول هو القاعدة التي تقول: بأنّه كلّما دار الأمر بين رفع اليد عن أصل الحكم ورفع اليد عن إطلاقه، كان الثاني هو المتعيّن لأنّه المتيقّن^(٢).

(١) انظر: عناية الأصول في شرح كفاية الأصول ٣: ٤٤٥.

(٢) انظر: مصباح الأصول ٢: ٣٥٣.

وسرّ هذه القاعدة واضح؛ فإن المفروض وجود الدليل الدال على إطلاق الحكم مثل: يجب الصلاة، ومن هنا كان هذا الدليل حجة في الإطلاق فيجب التثبت به ولا يجوز رفع اليد عنه إلا بمقدار دلالة الدليل.

وحينئذٍ عندما يدور الأمر بين رفع اليد عن أصل الخطاب وبين رفع اليد عن إطلاقه كان القدر المتيقن إنما هو سقوط الإطلاق وأما سقوط الخطاب حتى مقيداً فلا دليل عليه فيجب الرجوع فيه إلى الدليل المطلق.

ومقامنا - في مبحث الترتب - هو من هذا القبيل؛ إذ محذور التكليف بما لا يطاق يندفع برفع اليد عن إطلاق الأمر بالمهم - وهو الصلاة في المثال -، فلا مقتض لرفع اليد عن أصله أصلاً؛ إذ الضرورة تتقدّر بقدرها كما تقدّم بيانه، وهي لا تقتضي - هنا - أزيد من رفع اليد عن إطلاق الأمر بالمهم.

وعليه، فالالتزام بسقوط الأمر عنه - أي: عن الأمر بالمهم - رأساً يكون بلا مقتض وسبب، وهو غير ممكن كما أشرنا إليه غير مرة.

تمَّ - بحمد الله تعالى شأنه - الجزء الثالث، ويليه - بإذنه تعالى -
الجزء الرابع، وأوله مبحث: اجتماع الأمر والنهي.

النجف الأشرف / ١٤٣١هـ



Handwritten text in Arabic script, consisting of approximately 15 lines. The text is written in a cursive style and appears to be a letter or a document. The ink is dark and the paper is aged and slightly discolored.

Handwritten signature or date at the bottom of the text block.

فهرس

٩	المقصد الثاني: الملازمات العقلية.....
٩	تمهيد.....
١٤	المدركات العقلية التي هي محل البحث في علم الأصول:.....
١٦	أقسام الدليل العقلي:.....
١٦	المراد بالقضية العقلية المستقلة:.....
١٨	المراد بالقضايا العقلية غير المستقلة:.....
٢٠	لماذا سميت هذه المباحث بالملازمات العقلية:.....
٢٣	لا ينبغي الخلط بين المقدمات في باب الملازمات العقلية.....
٢٤	نسبة إنكار الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع إلى الأخباريين:.....
٣١	الباب الأول: المستقلات العقلية:.....
٣١	مكانة قاعدة التحسين والتقييح التقييح العقلين في العلوم:.....
٣٥	بيان الخلاف الأصيل بين الأشاعرة والعدلية:.....
٣٨	عشر مسائل كلامية يعتمد إثباتها على هذه القاعدة.....
٣٨	من هم الأخبارية.....
٣٩	متى ظهرت مقالة الأخباريين؟!.....
٤١	الخلاف مع الأخباريين صغروي أم كبروي؟!.....
٤٥	المبحث الأول: التحسين والتقييح العقلين.....
٥١	الأمر الأول: معنى الحسن والقبح وتصوير النزاع فيهما.....

- أولاً: الحسن بمعنى الكمال والقبح بمعنى عدمه: ٥٢.....
- ملاحظة حول كلمات الأشاعرة في المقام: ٥٢.....
- ثانياً: الحسن بمعنى الملازمة للطبع والقبح بمعنى عدمها: ٥٣.....
- ثالثاً: الحسن ما يراد به المدح والقبح ما يراد به الذم: ٥٤.....
- سؤال وجوابه: ٥٦.....
- الأمر الثاني: واقعية الحسن والقبح في معانيهما ورأي الأشاعرة: ٥٩.....
- تفصيل الشيخ النائيني رحمته الله للموجودات من حيث العينية وعدمها: ٦١.....
- الأمر الثالث: العقل العملي والنظري: ٦٥.....
- ما صرح به الشيخ الرئيس في الإشارات: ٦٦.....
- تصريح الشيخ الرئيس في الشفاء والنجاة يخالف الإشارات: ٦٧.....
- ما قاله الشيخ النراقي في (جامع السعادات) قابل للمناقشة: ٦٨.....
- الأمر الرابع: أسباب حكم العقل العملي بالحسن والقبح: ٧١.....
- ملاكات التحسين والتقيح: ٧١.....
- الأول: الكمال أو النقص النفسي: ٧١.....
- الثاني: ملائمة الشيء للنفس وعدمه: ٧٢.....
- التحسين والتقيح هل هما من المشهورات أم اليقينيات؟ ٧٣.....
- الثالث: الخلق الإنساني: ٧٨.....
- قراءة في كلمات المصنف رحمته الله بين المنطق والأصول: ٧٩.....
- الرابع: الانفعال النفساني: ٨١.....
- الخامس: العادة عند الناس: ٨١.....
- حاصل ما تقدم: ٨٢.....
- الأمر الخامس: معنى الحسن والقبح الذاتيين: ٨٤.....

الباب الثاني: غير المستقلات العقلية.....	٣٨٩
النقطة الأولى: الأفعال وقابليتها على الاتّصاف بالحسن والقبح.....	٨٤
الأول: ما كان علّة تامّة في التأثير.....	٨٤
القسم الثاني: ما فيه اقتضاء التأثير.....	٨٥
القسم الثالث: ما ليس فيه اقتضاء ولا علّة.....	٨٦
النقطة الثانية: المراد من ذاتية الحسن والقبح.....	٨٧
الذاتي في باب «الإيساغوجي»:	٨٧
الذاتي في باب البرهان:	٨٨
كلمة قيمة للمحقّق الأصفهاني رحمته الله :	٩٠
الأمر السادس: أدلّة الطرفين.....	٩٤
١ - أدلّة الأشاعرة (المنكرين للتحسين والتقييح العقليين):	٩٤
الدليل الأول: لو كانا بديهيّين لما اختلف فيهما اثنان.....	٩٤
جواب الشيخ المصنّف رحمته الله :	٩٦
الدليل الثاني: لو كانا عقليّين لما اختلفا باختلاف الوجوه والاعتبارات.....	٩٧
دليل (جذر الأصم):	٩٨
أدلة العدليّة (المثبتين للحسن والقبح العقليّين):	١٠٠
الدليل الأول: بداهتهما عقلاً.....	١٠٠
قراءة في كلمات المصنّف رحمته الله :	١٠٤
الدليل الثاني: انتفاؤهما مطلقاً لو ثبتا شرعاً.....	١٠٥
الدليل الثالث: إنكارهما يلزم امتناع إثبات الشرائع السماوية.....	١٠٧
ثمرات قاعدة: الحسن والقبح العقليّين.....	١١٠
المبحث الثاني: إدراك العقل للحسن والقبح.....	١١٣
بيان المراد من الملازمة العقلية:	١١٨

- ١٢٠ الأقوال في مسألة الملازمة:
- ١٢١ تحرير محل النزاع:
- ١٢٤ مختار المصنف ودليله:
- ١٢٦ حكم الشارع في المقام هل هو إرشادي أو مولوي؟
- ١٢٨ دعوى التفكيك بين الملازمة ومسألة التحسين والتفويض:
- ١٣٠ ما الذي أنكره الأخباريون وصاحب الفصول (ره)؟
- ١١٨ المبحث الثالث: ثبوت الملازمة العقلية بين حكم العقل وحكم الشرع:
- ١٤١ الباب الثاني: غير المستقلات العقلية:
- ١٤١ تمهيد:
- ١٤٥ المسألة الأولى: الأجزاء:
- ١٤٥ النقطة الأولى: عنوان البحث في المسألة:
- ١٤٦ النقطة الثانية: مسألة الأجزاء أصولية عقلية:
- ١٤٧ النقطة الثالثة: بيان مفردات المسألة:
- ١٥٠ النقطة الرابعة: تحرير محل النزاع:
- ١٥٦ المقام الأول: الأمر الاضطراري:
- ١٥٦ النقطة الأولى: وجه تشريع الأمر الاضطراري:
- ١٦١ النقطة الثانية: مقتضى القاعدة الأولية في المقام:
- ١٦٥ النقطة الثالثة: إجزاء الأمر الاضطراري عن الأمر الواقعي عقلاً:
- ١٦٧ النقطة الرابعة: الوجه في إجزاء الأمر الاضطراري عن الواقعي:
- ١٧١ المقام الثاني: الأمر الظاهري:
- ١٧٢ مقتضى القاعدة الأولية في المقام:
- ١٧٢ صور المسألة:

الباب الثاني: غير المستقلات العقلية.....	٣٩١
المسألة الأولى: الإجزاء في الأمانة مع انكشاف الخطأ يقيناً.....	١٧٤
الأمانة طريق أو سبب:.....	١٨٣
تطبيقات:.....	١٨٦
المسألة الثانية: الإجزاء في الأصول مع انكشاف الخطأ يقيناً.....	١٨٧
أقسام الأصل العملي:.....	١٨٨
تحرير محل النزاع:.....	١٨٨
الكلام يقع في موردين:.....	١٨٩
تطبيقات:.....	١٩٣
المسألة الثالثة: الإجزاء في الأمانات والأصول مع انكشاف بحجة معتبرة.....	١٩٤
تحرير محل النزاع:.....	١٩٥
مقتضى القاعدة في المقام:.....	١٩٥
وجه القول بالإجزاء:.....	١٩٧
المسألة الثانية: مقدّمة الواجب.....	٢٠٣
تحرير محل النزاع:.....	٢٠٣
مقدّمة الواجب من أي قسم من المباحث الأصولية؟.....	٢٠٥
مقدّمة الواجب مسألة أصولية لفظية أم عقلية؟.....	٢٠٧
ثمرة النزاع:.....	٢١١
الأمر الأوّل: الواجب النفسي والغيري.....	٢١٤
وجه ارتباط المبحث المذكور بمقدّمة الواجب:.....	٢١٤
تعريف الواجبين النفسي والغيري:.....	٢١٥
الأمر الثاني: معنى التبعية في الوجوب الغيري.....	٢١٨
الاحتمال الأوّل لمعنى التبعية في الوجوب الغيري.....	٢١٨

- ٢٢٠ الاحتمال الثاني: ترتّب أحد الأمرين على الآخر
- ٢٢١ الاحتمال الثالث: تبعية المعلول للعلّة
- ٢٢٤ الاحتمال الرابع: التبعية بالإرادة
- ٢٢٦ الأمر الثالث: خصائص الوجوب الغيري
- ٢٢٦ الأولى: الوجوب الغيري لا يصلح أن يكون محرّكاً مستقلاً
- ٢٢٧ الثانية: امثال الوجوب الغيري لا يوجب استحقاق المثوبة
- ٢٣٠ الثالثة: الوجوب الغيري توصلي وليس عبادياً
- ٢٣١ الرابعة: الوجوب الغيري تابع لوجوب ذي المقدّمة إطلاقاً
- ٢٣٣ الأمر الرابع: مقدّمة الوجوب
- ٢٣٩ الأمر الخامس: المقدّمة الخارجية
- ٢٤٣ الأمر السادس: الشرط الشرعي
- ٢٥٦ الأمر السابع: الشرط المتأخّر
- ٢٥٦ النقطة الأولى: تقسيم الشرط الشرعي إلى: متقدّم ومقارن ومتأخّر
- ٢٥٩ النقطة الثانية: توضيح بعض الأمثلة عند تطبيقها
- ٢٦١ النقطة الثالثة: تحرير محلّ النزاع
- ٢٦٣ النقطة الرابعة: قياس الشرط الشرعي على العقلي
- ٢٦٥ النقطة الخامسة: توجيه إمكان الشرط المتأخّر في الشرعيات
- ٢٦٧ الشرط المتأخّر للمأمور به
- ٢٧٠ الشرط المتأخّر للحكم
- ٢٧٣ الأمر الثامن: المقدّمات المفوّته
- ٢٧٣ النقطة الأولى: المقصود من المقدّمات المفوّته
- ٢٧٤ النقطة الثانية: وجه الإشكال في هذه المقدّمات

الباب الثاني: غير المستقلات العقلية.....	٣٩٣
الطرق المحتملة للحل:.....	٢٧٥
النقطة الثالثة: المحاولات المطروحة لحل مشكلة هذه المقدمات.....	٢٧٧
المحاولة الأولى: ما أفاده الشيخ صاحب الفصول رحمته :.....	٢٧٧
المحاولة الثانية: ما أفاده الشيخ الأنصاري رحمته :.....	٢٨١
المحاولة الثالثة: أخذ الوقت على نحو الشرط المتأخر.....	٢٨٤
رأي الشيخ الأصفهاني رحمته ودليله:.....	٢٨٦
إشكال استحقاق العقاب على ترك الواجب بترك مقدمته.....	٢٩٣
الأمر التاسع: المقدمة العبادية.....	٢٩٦
النقطة الأولى: بيان الإشكال في المقدمة العبادية.....	٢٩٦
النقطة الثانية: الحلول المطروحة لحل هذا الإشكال بجهتيه.....	٢٩٧
رأي المحقق الخراساني رحمته :.....	٢٩٨
إشكال المحقق النائيني على ما أفاده المحقق الخراساني:.....	٢٩٩
جواب السيد الخوئي على إشكال المحقق النائيني:.....	٣٠٠
يبقى اعتراض على البيان المتقدم:.....	٣٠٢
رأي الشيخ المصنف في تصحيح عبادية الطهارات الثلاث:.....	٣٠٨
مسألة مقدمة الواجب والأقوال فيها.....	٣١٠
١- القول بوجوب المقدمة مطلقاً:.....	٣١٠
٢- القول بعدم الوجوب مطلقاً:.....	٣١١
٣- التفصيل بين السبب فلا يجب، وبين غيره.....	٣١١
٤- التفصيل بين السبب وغيره أيضاً ولكن بالعكس.....	٣١٣
٥- التفصيل بين الشرط الشرعي فلا يجب، وبين غيره فيجب:.....	٣١٣
٦- التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره أيضاً، ولكن بالعكس.....	٣١٤

- ٧- التفصيل بين المقدمة الموصلة فتجب وبين غيرها فلا تجب:..... ٣١٥
- ٨- التفصيل بين ما قصد به التوصل إلى ذي المقدمة ٣١٦
- ٩- التفصيل بين إرادة ذي المقدمة وعدمها، فتجب على الأول ٣١٧
- ١٠- التفصيل بين المقدمة الداخلية - أي الجزء - فلا تجب ٣١٧
- النقطة الثانية: بيان القول الذي ارتضاه الشيخ المصنّف رحمته ٣١٧
- المسألة الثالثة: مسألة الضدّ ٣٢١
- تحرير محلّ النزاع ٣٢١
- النقطة الأولى: بيان المفردات التي تضمنها عنوان المسألة ٣٢٣
- النقطة الثانية: تحرير محلّ النزاع ٣٣٠
- الباب الأول: الضدّ العام ٣٣٢
- رأي المصنّف رحمته ٣٣٦
- الباب الثاني: الضدّ الخاص ٣٤٢
- تمهيد ٣٤٢
- القول باقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده الخاص له مسلّك:..... ٣٤٢
- مسلّك التلازم:..... ٣٤٣
- شبهة الكعبي:..... ٣٤٥
- مسلّك المقدمة:..... ٣٤٧
- المناقشة:..... ٣٤٧
- الكشف عن المغالطة في هذا الاستدلال:..... ٣٥٠
- ثمرة المسألة:..... ٣٥٣
- منشأ التزاحم في مبحث الضدّ:..... ٣٥٤
- الموارد التي تظهر فيها ثمرة المسألة:..... ٣٥٥

الباب الثاني: غير المستقلات العقلية.....	٣٩٥
ظهور الثمرة يتوقف على أمرين:.....	٣٥٨
إشكال الشيخ البهائي:.....	٣٦١
جواب الشيخ المصنف رحمته الله :.....	٣٦٢
جواب المحقق الثاني رحمته الله :.....	٣٦٤
إيراد المحقق النائيني على ما أفاده المحقق الثاني:.....	٣٦٦
تعليق السيد الخوئي على ما أفاده المحقق النائيني.....	٣٦٦
مسألة الترتب	٣٧٥
حاصل فكرة الترتب:.....	٣٧٦
فكرة الترتب تتوقف على شيئين:.....	٣٧٨

هذا الكتاب

هو شرح لـ (أصول الفقه) الذي كتبه العلامة الشيخ المظفر (رحمه الله)، وقد اتخذ الشارح فيه منحى أكاديمياً معاصراً، يميل إلى تسجيل المصادر وذكورها في أغلب المعلومات الواردة فيه وهذا الأسلوب لعله هو الأوفق لعدة أسباب، منها:

تعريف الطالب بالمصادر و الكتب المتداولة في هذا العلم. وهذا بعد موسوعي يحتاج إليه الطالب الدارس لهذا العلم جزماً.

ومنها: أنه قد يحصل للطالب في حالة الإحالة إلى المصادر التي تستقى منها المعلومات فائدة أكبر فيما لو راجع تلك المصادر واطّلع عليها.. ومنها: الاحتياط في الحصول على المعلومة الصحيحة؛ تحسباً لأي اشتباه أو خلل أو تقصير قد يحصل من الشارح فيما ينقله أو يقرره من مصادر في هذا العلم..