

بَيِّنَاتُ الْإِفْكَارِ

شَرْحُ أَصُولِ الْفِقْهِ وَتَوْضِيحُ مَثْنِهِ

الجزء الرابع

بقلم

الشيخ علي الساعدي





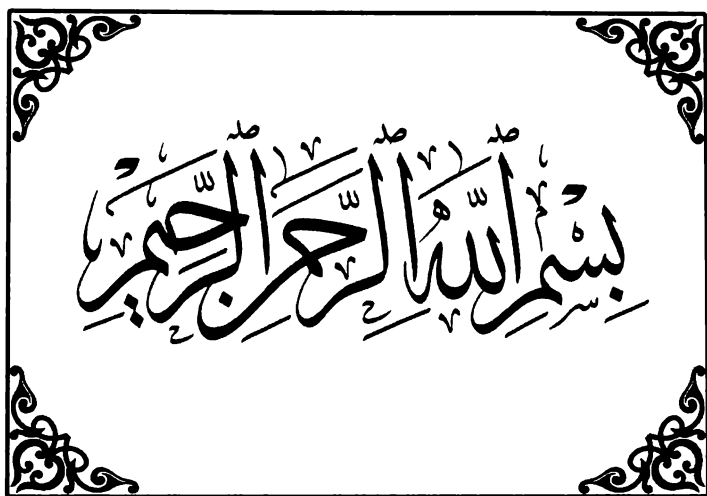
بَيِّنَاتُ الْإِفْكَارِ
شَرْحُ أَصُولِ الْفِقْهِ وَتَوْضِيحُ مَثْنِهِ

بَدَائِعُ الْفِكَارِ
شَرْحُ أَصُولِ الْفِقْهِ وَتَوْضِيحُ مَثْنِهِ

الجزء الرابع

بقلم

الشيخ علي الساعدي



الأمر الثالث: العقل العملي والعقل النظري

للعقل عدة إطلاقات معروفة، والمهمّ منها ما ورد في كلمات الفلاسفة، وهو

اثنان:

أولهما: أنّ العقل جوهرٌ مجرّد عن المادة ذاتاً وفعلاً، في قبال النّفس التي هي جوهر مجرّد عن المادة ذاتاً لا فعلاً، ومعنى هذا أنّ العقل يستغني عن المادة في مقامَي الذات والفعل معاً، بخلاف النّفس فإنّها وإن كانت كذلك في مقام الذات - كما هو واضح -، إلا أنّها تحتاج إلى المادة في مقام الفعل؛ لكون علاقتها بالبدن تدبيرية، كما يذكرون.

ثانيهما: أنّ العقل قوّة من قوى النّفس الباطنية، وظيفتها إدراك المعاني الكلية، والتقييد بـ(الباطنية) للاحتراز عن نحو آخر من قوى النّفس، وهو القوى الظاهرة، التي يُعبّر عنها بـ(الحواس الظاهرة الخمس)، وهي القوة الباصرة والقوة السامعة والقوة اللامسة والقوة الشامة والقوة الذائقة، وهذا الإطلاق هو المراد من العقل في المقام.

إذا تبيّن هذا، فإنّ للعقل عدة تقسيمات باعتبارات مختلفة، ومحلّ الكلام منها تقسيمه إلى نظري وعملي، ومقتضى التقسيم وجود نحو اختلاف بينهما، لكي يتأتّى إيجاد كثرة في الأمر الواحد (أي المُقسّم)، وقد وقع الخلاف في حقيقة الفرق بين هذين القسمين، أو قلّ: في اعتبار التقسيم المذكور، وهنا قولان معروفان:

القول الأول: أن كلاً من العقل النَّظَرِي والعقل العملي قوةٌ باطنية مُدْرِكَة، فهما متحدان سِنْخاً مختلفان من حيث المُدْرَك (بالفتح) والمتعلّق، فإنّ مُدْرَكَات العقل النَّظَرِي قضايا لا تستتبع جَزِياً عملياً على طبقها، ويُعبّرون عنها بأنّها ممّا ينبغي أن يُعلم مثل «الكلُّ أعظمُ من الجزء»، في حين أن مُدْرَكَات العقل العملي قضايا تستتبع جَزِياً عملياً على طبقها، مثل «العَدْلُ حَسَنٌ»، و«الظلمُ قبيحٌ»، ويُعبّرون عنها بأنّها ممّا ينبغي أن يُفعل.

وهذا القول هو المعروف عندهم، وقد نقله الحكيم السبزواري تَثْثُ عن المعلم الثاني الفارابي^(١)، وتبنّاه الشيخ الرئيس^(٢)، وكثير من الأصوليين منهم المحقّق الأصفهانى تَثْثُ^(٣)، واختاره المصنّف رحمته الله هنا، وصرّح به في كتاب (المنطق) عند حديثه عن التّأدييات الصّلاحية^(٤).

وبناءً عليه يكون الموجود عقلاً واحداً، أقصى الأمر أنّه تارة يُدرك سِنْخاً من المُدْرَكَات يستتبع موقفاً عملياً ابتداءً، وأخرى يُدرك سِنْخاً آخر لا يستتبع أثراً عملياً مباشراً، ومن ثمّ يمكن تعريف العقل النَّظَرِي بأنّه: «قوة نفسانية مُدْرِكَة للمعاني التي لا تستتبع جَزِياً عملياً على طبقها»، والعقل العملي بأنّه: «قوة نفسانية مُدْرِكَة للمعاني التي تستدعي جَزِياً عملياً على طبقها».

(١) شرح المنظومة قسم الحكمة ج ٥ ص ١٦٧ .

(٢) الإشارات والتنبيهات ج ٢ ن ٣ ف ١٠ ص ٤١٠ - ٤١١ ، طبعة المحاكمات .

(٣) نهاية الدّراية في شرح الكفاية ج ٣ ص ٢٨٧ ت ١٣٤ .

(٤) المنطق ج ٣ ص ٣٠٨ .

القول الثاني: أنَّ الاثنين مختلفان سِخاً، فإنَّ العقل العملي ليس قوة مُدركة كالعقل النظري، بل هو قوة نفسانية وظيفتها البعث والتحريك أي التصرف في قوى النَّفس وآلاتها واستعمالها بحسب ما يصل إليها من العقل النظري.

وهذا القول هو الذي بنى عليه قطب الدين الرازي تَثْبُتُ في المحاكمات بين شارحي الإشارات^(١)، واختاره الحكيم السبزواري تَثْبُتُ^(٢)، ولهذا عبَّر عن العقل النظري بـ(القوة العلامية) وعن العقل العملي بـ(القوة العمالية).

وهو ما ذهب إليه الشيخ النراقي تَثْبُتُ^(٣) أيضاً، ولأجله ذكر في موضع سابق من كتابه أنَّ حقيقة العدالة هي انقيادُ العقل العملي للعقل النظري^(٤)، وقد تعجَّب المصنَّف رحمته الله من اختياره تَثْبُتُ لهذا القول واعتراضه على الشيخ الرئيس في الشفاء، مع أنَّ المسألة - كما اتضح - خلافة بينهم وليست باتفاقية كي يتعجَّب من مخالفة الشيخ النراقي تَثْبُتُ.

وبناءً على هذا، يختلف تعريف العقل العملي عما كان عليه وفق القول السابق، فيقال هنا إنه: «قوةٌ عمالية من قوى النَّفس وظيفتها البعث والتحريك»، أو «قوةٌ بها تصير النَّفس مصدراً للأعمال»، كما ذكر القطب تَثْبُتُ^(٥)، ولا شأن لها بالإدراك، بل هو شأن العقل النظري الذي يكون دوره تزويد العقل العملي بالقضايا التي تكون

(١) الإشارات والتنبيهات ج ٢ ن ٣ ف ١٠ ص ٤١٠ - ٤١١ .

(٢) شرح المنظومة قسم الحكمة ج ٥ ص ١٦٦ - ١٦٧ .

(٣) جامع السعادات ج ١ ص ٩١ .

(٤) المصدر السابق ج ١ ص ٨٧ .

(٥) الإشارات والتنبيهات ج ٢ ن ٣ ف ١٠ ص ٤١٠ .

منشأ للعمل والتحرّك، كأن يخبره بقضية «العَدَلُ حَسَنٌ»، فإذا وصل هذا الخبر إلى العقل العملي بَعَثَ القوى التنفيذية وحَرَكَها باتجاه الأفعال التي ينطبق عليها عنوانه (العَدَلُ)، وهكذا لو أخبره العقل النَّظري بقضية «الظلمُ قبيحٌ».

والعقل النَّظري وإن لم يختلف حاله عمّا كان عليه في القول السابق من حيث كونه قوة مُدْرِكة، إلّا أنّ مُدْرَكَاته بناءً على هذا القول ستصير أوسع دائرة ممّا كانت عليه هناك، حيث تنضم إليه مُدْرَكَات العقل العملي على القول السابق، فيكون عندئذٍ عبارة عن «قوة نفسانية مُدْرِكة للمعاني الكلية سواء أكانت تستتبع جُزْياً عملياً على طبقها أم لا».

وإن شئت فقل: ينقسم العقل النَّظري إلى قوتين إحداهما تُدرك الأمور غير المتعلقة بالعمل، والأخرى تُدرك الأمور المتعلقة بالعمل، كما ذكر القطب ثبّت^(١).

(١) الإشارات والتنبيهات ج ٢ ن ٣ ف ١٠ ص ٤١٠ .

٣- العقل العملي والنَّظري

إنَّ المراد من العقل^(١) - إذ يقولون: «إنَّ العقل يحكم بحُسن الشيء أو قُبْحه» بالمعنى الثالث من الحُسن والقُبْح - هو (العقل العملي) في مقابل (العقل النَّظري)^(٢). وليس الاختلاف بين العقلين إلا بالاختلاف بين المُدْرَكَات^(٣)، فإن كان المُدْرَكَ (بالفتح) ممَّا ينبغي أن يُفعل أو لا يُفعل^(٤) مثل (حُسن العَدْل) و(قُبْح الظلم)، فيُسَمَّى إدراكه^(٥) (عقلاً عملياً)^(٦)، وإن كان المُدْرَكَ ممَّا ينبغي أن يُعلم مثل قولهم:

(١) له عدة إطلاقات تقدّم ذكر اثنين منها، يُتعارف ذكرها من أهل المعقول.

(٢) ذكره رحمته الله أيضاً في كتابه (المنطق) عند حديثه عن (التأدييات الصّلاحية).

(٣) بفتح الراء، وليس الاختلاف بينهما سِنْخياً، وهذا هو المعروف بين الحكماء والأصوليين، فكلُّ منهما قوةٌ نفسانية درّاة، وفي مقابله قولٌ بتغاير العقلين سِنْخاً وأنَّ العقل العملي قوة نفسانية وظيفتها البَعْث والتحرك وتصدر عنها الأفعال.

(٤) في حدّ نفسه مع قطع النَّظَر عن نسبته إلى الشّارع أو أيّ حاكم آخر، وإلا صار من مُدْرَكَات العقل النَّظري، كما سيأتي في الباب الرابع من المقصد الثالث.

(٥) المناسب: «(فيُسَمَّى مُدْرِكُهُ)» بكسر الراء، لأنّ الكلام في انقسام نفس القوة المُدْرَكة إلى قسمين لا في انقسام عملية الإدراك، والأمر سهل.

(٦) فإنّ مُدْرَكَه (بالفتح) معنى يستتبع جَرْياً عملياً على طبقه، بخلاف العقل النَّظري فإنّ مُدْرَكَه معنى لا يستتبع جَرْياً عملياً.

«الكل أعظم من الجزء» الذي لا علاقة له بالعمل، فيُسمَّى إدراكه (عقلاً نظرياً)^(١).
 ومعنى حكم العقل^(٢) - على هذا - ليس الا إدراك أنّ الشيء ممّا ينبغي أن يفعل أو يُترك^(٣)، وليس للعقل إنشاء بعث وزجرٍ ولا أمر ونهي، إلا بمعنى أنّ هذا الإدراك يدعو العاقل إلى العمل، أي يكون سبباً لحدوث الإرادة في نفسه للعمل وفعلٍ ما ينبغي، إذا المراد من الأحكام العقلية هي مُدركات العقل العملي وآراؤه^(٤).
 ومن هنا تعرف^(٥) المراد من العقل المُدرك للحُسن والقُبْح (بالمعنى الأول)، إنّ المراد به هو العقل النَّظري، لأنّ الكمال والنقص ممّا ينبغي أن يُعلم، لا ممّا ينبغي أن يُعمل^(٦).
 نعم، إذا أدرك العقل كمال الفعل أو نقصه، فإنّه يُدرك معه أنّه ينبغي فعله أو

-
- (١) فيكون عندنا نوعان من المُدركات (بالفتح)، لكن مع وجود واقعية لكلّ منهما وراء إدراك العقل، وهذه نقطة مهمة في المقام.
- (٢) العملي، كما هو واضح.
- (٣) وبهذا يظهر المراد ممّا تقدّم من «أنّ معنى كون الحُسن والقُبْح عقليين هو أنّ الحاكم بهما هو العقل لا الشرع»، فإنّ شأن العقل ليس إلا الإدراك، فليس هو على حدّ قولنا: «إنّ الحاكم بوجوب الصّلاة وحرمة الكذب هو الشّارع المقدّس» مثلاً.
- (٤) بناءً على القول المعروف والمختار في التفريق بينه وبين العقل النَّظري.
- (٥) شروغٌ في بيان نوع العقل بالقياس إلى معنى الحُسن والقُبْح.
- (٦) وبهذا تتوفّر ضابطة العقل النَّظري في الحُسن والقُبْح (بهذا المعنى)، بخلافه وفق المعنى الآخر لهما، كما سيوضحه رحمتهما.

تَرْكُهُ، فيستعين العقل العملي بالعقل النَّظري، أو قُلْ: يَحْصُلُ العقل العملي فِعْلاً بعد حصول العقل النَّظري^(١).

وكذا المراد من العقل المُدْرِك لِلْحُسْنِ والقُبْحِ (بالمعنى الثاني) هو العقل النَّظري، لأنَّ الملاءمة وعدمها^(٢) أو المصلحة والمفسدة^(٣) ممَّا ينبغي أَنْ يُعْلَمَ^(٤)، ويستتبع ذلك إدراك أَنَّهُ ينبغي الفعلُ أو التركُ على طبق ما عُلِمَ.

ومن العجيب^(٥) ما جاء في جامع السعادات ج ١ ص ٥٩ المطبوع بالنجف سنة (١٣٦٨)، إذ يقول ردّاً على الشيخ الرئيس (خَرِيت^(٦) هذه الصناعة): «إِنَّ مطلق الإدراك والإرشاد إِنَّمَا هو من العقل النَّظري، فهو بمنزلة المشير الناصح، والعقل

(١) أي: بعد حصول الإدراك من قبل العقل النَّظري، فالمراد من (العقل) هو المعنى المصدري (أي الإدراك)، فليلاحظ.

(٢) وهما التفسير الأصلي لِلْحُسْنِ والقُبْحِ (بالمعنى الثاني).

(٣) وهما التفسير الذي ذكره القوشجي، وأدرجه المصنّف رحمته الله تحت المعنى الثاني، خلافاً لصاحبَي الحاشية والفصول رحمتهما الله، كما مرَّ في الأمر التمهيدي الأول.

(٤) لا ممَّا ينبغي أَنْ يُعْمَلَ، كي يكون المُدْرِكُ لهما هو العقل العملي.

(٥) لا داعي للعَجَب بعد أن كانت المسألة خلافية، فيكون كلام الشيخ النراقي رحمته الله منسجماً مع القول الثاني القاضي بكون العقل العملي قوة عمّالة، ومن ثَمَّ تأخذ مُدْرَكَاتِها من العقل النَّظري، فليلاحظ.

(٦) أي: «الماهر الذي يبتدي للطُّرُق الخفية»، كما يظهر من كتب اللغة، يلاحظ:

النهاية في غريب الأثر ج ٢ ص ١٩، معجم مقاييس اللغة ج ٢ ص ١٧٥.

العملي بمنزلة المنفذ لإشاراته»^(١).

وهذا منه خروجٌ عن الاصطلاح^(٢)، وما ندرى ما يقصد من العقل العملي إذا كان الإرشاد والنصح للعقل النظري^(٣)؟، وليس هناك عقلان في الحقيقة كما قدّمنا، بل هو عقل واحد، ولكن الاختلاف في مُدْرَكَاته ومتعلّقاته، وللتمييز بين الموارد^(٤) يُسمّى تارةً (عملياً)، وأخرى (نظرياً)، وكأنّه يريد من العقل العملي نفس التصميم والإرادة للعمل^(٥)، وتسمية الإرادة (عقلاً) وضعٌ جديدٌ في اللغة.

(١) في المصدر: «المنفذ المُنْضِي لإشاراته».

(٢) أي عن القول المعروف في المسألة، ولكن الشيخ النراقي يُدّعي ليس ملزماً بتبني القول المعروف في المسألة!

(٣) مقصوده يُدّعي أنّ العقل العملي قوةٌ تصدر عنها الأفعال، ويشهد لهذا تفسيره للعدالة بأنّها: «انقيادُ العقل العملي للعقل النظري».

(٤) أي: المُدْرَكَات (بالفتح).

(٥) كلامه يُدّعي واضح في أنّ وظيفة العقل العملي تتعلّق بالجانب التنفيذي العملي لا الإدراكي العِلْمي، وهو قول موجودٌ بالفعل في المسألة.

الأمر الرابع

أسباب حكم العقل العملي بالحُسن والقُبْح

لا شك في أنّ إدراك العقل حُسْنَ فعلٍ أو قُبْحَهُ أمرٌ ممكن، وإذا كان ممكناً كان حادثاً (أي مسبوقاً بالعدم)، وكلّ ما هو ممكن حادثٌ فلا بدّ له من علةٍ تُفيض عليه الوجود، أو قلّ: تُخرجه من حدّ الاستواء، وترجّح طرفَ الوجود على طرفِ العدم، كما هو محرّر ومفصّل في محله^(١).

ومن هنا ينبغي البحث عن الأسباب التي تؤدّي إلى حكم العقل بحُسنِ العَدَل وقبح الظلم مثلاً^(٢)، وهي ابتداءً وبحسب التبع خمسة، كما ذكر المصنّف رحمته الله في كتاب (المنطق):

السبب الأول: إدراك العقل أنّ الشيء الكذائي يمثّل كمالاً للنفس، وهذا الإدراك يصير سبباً لحكم العقل العملي بانبغاء الإتيان بذلك الشيء تحصيلاً لذلك الكمال، أو إدراك العقل أنّ الشيء الكذائي يمثّل نقصاً للنفس فيصير هذا الإدراك سبباً في حكم العقل العملي بانبغاء ترك ذلك الشيء دفعاً للنقص.

(١) يلاحظ: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد مقو ١ ف ١ مس ٢٩، ٣٠ ص ٧٧ - ٧٩، شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام ج ١ ص ٣٥٨ - ٣٦٠، شرح المنظومة ج ٢ قسم الحكمة ص ٢٦٠، نهاية الحكمة ج ١ م ٤ ف ٦ ص ٢٣٧ - ٢٣٨.

(٢) المنطق ج ٣ ص ٣٠٧ - ٣١٢.

وهذا السبب وإن كان مقبولاً، ولكن ليس على إطلاقه، فإن إدراك أن الشيء كمال أو نقص يكون على نحوين:

النحو الأول: إدراك العقل أن الفعل الكذائي يمثل كمالاً شخصياً لبعض أفراد بني البشر، وهذا المقدار من إدراك الكمال لا يجعل الحُسن والقُبْح عقليين، لأنَّ شأن العقل إدراك الأمور الكلية لا الجزئية التي يكون المُدْرَك لها الحس المشترك والوهم.

النحو الثاني: إدراك العقل وجود كمال أو نقص في ذلك الشيء بحيث يكون كمالاً نوعياً أو نقصاً نوعياً يشمل أغلب أفراد الإنسان، كما إذا كان الفعل المشتمل على الكمال النوعي ممّا يحفظ النظام العام، أو كان الفعل المشتمل على النقص النوعي ممّا يهدّد النظام العام، ولا صير هاهنا في أن يكون في الفعل الأول نقص لخصوص فرد من الأفراد، أو يكون في الفعل الثاني كمال كذلك؛ إذ ليس المراد من (النوعية) المذكورة شمول جميع أفراد الإنسان، كما هو الحال في نظائر المقام.

ولا ينبغي الريب في أن الحُسن والقُبْح - بناءً على هذا النحو - عقليان، فيكون هذا النحو من الإدراك داخلياً في محل النزاع.

السبب الثاني: إدراك العقل أن هذا الشيء ملائم للنفس، أو أن ذاك الشيء منافر لها، وهذا الإدراك يستتبع حكم العقل العملي بأن الشيء الأول ممّا ينبغي فعله، وأن الثاني ممّا ينبغي تركه، وهذا النوع من الإدراك أيضاً يكون على نحوين، على غرار ما تقدّم في السبب السابق:

(١) إدراك العقل أن الشيء الكذائي ملائم أو منافر للنفس بنحو شخصي.

(٢) إدراك العقل أن في الشيء الكذائي ملائمة نوعية أو منافرة كذلك، فيكون

الحُسن والقُبْح عقليين، وهذا النحو أيضاً داخلٌ في محلّ الكلام.

وهكذا الكلام بناءً على تفسير الحُسن والقُبْح بالمصلحة والمفسدة، فيقال في سبب إدراك العقل للحُسن والقُبْح إنّ في الفعل الكذائي مصلحة نوعية أو أنّ فيه مفسدة نوعية، فيحكم العقل العملي بانبغاء فعل الأول وترك الثاني، فيدخل في محلّ النزاع، ويكون الحُسن والقُبْح عندئذٍ عقليين، ثم يستفيد المصنّف رحمته الله من هذا الكلام أنّ قضايا التحسين والتقبيح تندرج تحت القضايا المعبر عنها بـ(الآراء المحمودة)، وهي القضايا التي تطابقت عليها آراء العقلاء بوصفها بالحُسن أو القُبْح.

وسبب هذا التطابق - كما صرّح المصنّف رحمته الله عند حديثه عن المشهورات ^(١) في المنطق - هو قضاء المصلحة العامة للحكم بها لأجل توقّف حفظ النظام وبقاء النوع عليها، أو ترتّب المفسدة العامة في تك الأشياء، ومثالها (حُسن العدل) و(قُبْح الظلم)، وهذه القضايا هي التي يُعبر عنها بـ(المشهورات بالمعنى الأخص) في مقابل (المشهورات بالمعنى الأعم) التي تشمل حتى البدييات، من دون أن يكون لتلك القضايا واقع وراء تطابق آراء العقلاء ^(٢).

وينتهي المصنّف رحمته الله بعد هذا البيان إلى أنّ مراد العدلية من كون التحسين والتقبيح عقليين هو أنّهما عقلانيان، والشّاهد على هذا ما ذكره الشيخ الرئيس في

(١) المنطق ج ٣ ص ٣٠٧ - ٣٠٨ .

(٢) ولبعض المراجع الأعلام رحمته الله إشكالاً هاهنا، يلاحظ: المُحكّم في أصول الفقه ج ٢ ص ١٦٨

الإشارات^(١)، مع موافقة شارحها الخواجة الطوسي رحمته له.

ولا يبعد أن يكون هذا من جهة عدم اعتراضه على الشيخ الرئيس في ما ذكره، مضافاً إلى قول الخواجة رحمته بعد ذلك: «والآراء المحمودة هي ما يقتضيه المصلحة العامة»^(٢).

ولكن ما ذكره المصنّف رحمته هاهنا قابل للنقاش: أمّا تفسيره للتحسين والتقبيح العقلين في كلام العَدْلِيَّة بـ (التحسين والتقبيح العقلانيين) فهو لا ينسجم - إن لم نقل إنه يتنافى - مع ظاهر كلمات العَدْلِيَّة، من كونها عقليين، بمعنى نشوء اتصاف الفعل بالحُسْن أو القُبْح عن مقام ذات الفعل، ولهذا يُعبّر عنها أيضاً بـ (الذاتيين)، ولا يظهر من تلك الكلمات رجوعه إلى تطابق آراء العقلاء وتبانيهم على الحكم بالحُسْن أو القُبْح في تلك الأفعال؛ نتيجةً لارتباطها بالمصلحة العامة وحفظ النوع أو بخلافهما، كما مرّت الإشارة إليه في الأمر الثاني المتقدم.

وأما استشهاده بكلام الشيخ الرئيس فيمكن القول إنّ مراده هو بيان رأيه في المسألة لا تفسير التحسين والتقبيح عند العَدْلِيَّة؛ إذ لم يتطرّق الشيخ الرئيس - من قريب ولا من بعيد - لقضية التحسين والتقبيح والخلاف الواقع بين العَدْلِيَّة والأشاعرة، وهكذا الحال مع موافقة المحقّق الطوسي رحمته له، فلا يصلح هذا شاهداً على ما يدّعيه المصنّف رحمته من أنّ مراد العَدْلِيَّة من التحسين والتقبيح العقلين هو العقلانيان، لكي تكون قضايا الحُسْن والقُبْح من التأديبات الصّلاحية.

(١) الإشارات والتنبيهات ج ١ ص ٣١٢ ط المحاكمات، ط شرح الرازي ج ١ ص ٢٥٥.

(٢) شرح الإشارات والتنبيهات ج ١ ص ٣١٣.

والتمثيل بقضيتي (حُسن العدل) و(قُبْح الظلم) إنّما وقع من قبل قطب الدّين الرازي تذكُّر في حاشيته المعروفة بـ(المحاكمات)^(١).

ولو سلّمنا بأنّ الشيخ الرئيس ناظر إلى الأول لما تغيّر من الأمر شيء، بعد أنّ كانت كلمات كثير من العدلية آية عن الحمل على الحُسن والقُبْح العقلانيين، فليُتدبّر.

السبب الثالث: الخُلُق الإنساني، فقد يحكم الإنسان على بعض الأفعال أو الممارسات بأنّها حَسَنَة، وعلى بعضها الآخر بأنّها قبيحة من جهة قضاء خلقه بذلك، كما نجاه في الشّجاعة والجبن، فإنّ الناس لأجل قضاء الخلق عندهم يحسّنون الشّجاعة ويمدحون مَنْ يتحلّى بها، وفي نفس الوقت يقبّحون الجبن ويذمّون صاحبه، بل إنّ الجبان نفسه يذمّ نفسه ويمدح الشّجاع، وقد يتميّ في قرارة نفسه أن يكون مثله.

وتُسمّى مثل هذه القضايا بـ(الخُلُقيات)، وهي عبارة عن القضايا التي تطابقت عليها آراء العقلاء لأجل قضاء الخُلُق الإنساني بذلك، كوجوب حفظ الحرّيات والدفاع عن الوطن، وتُسمّى هذه القضايا عند المنطقة بـ(الآراء المحمودّة) أيضاً.

وقد وقع الخلاف بينهم في سبب حصول الشهرة لهذه القضايا، الذي يكون داعياً لحكم العقل العملي بأنّ هذا الفعل ينبغي أن يُفعل، وأنّ ذاك الفعل ينبغي أن يُترك، وفيه قولان:

القول الأول: الخُلُق الإنساني، والمراد منه تلك الملكة التي تتصف بها النّفس الإنسانية وتحصل من جراء حصول الفعل من فاعله عدّة مرات إلى أن يصل إلى حدّ

(١) يلاحظ: الإشارات والتنبيهات ج ١ ص ٣١١ - ٣١٢، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل ج ١ ص ٢٣٨.

يسهل معه صدور الفعل من دون تكلف أو مجاهدة نفسانية، فإذا وصل الأمر إلى هذا المستوى صح إطلاق عنوان (الملكة) على الصفة، ولا تُسمّى الصفة (خُلُقاً) إلا إذا وصلت إلى حدّ الملكة بتكرّر حصولها خارجاً، فملكة الكرم لا تحصل بإعطاء الشخص المال للآخرين مرّة واحدة أو مرّتين، بل لا بدّ من تكرّر الإعطاء مرّات ومرّات، ومن هنا نجد الشخص الكريم يعطي ما يملكه لغيره بيُسْر وسهولة، بخلاف غيره الذي يمرّ بمرحلة جهاد وصراع مع نفسه قبل أن يعطي شيئاً لغيره، وهذا القول هو المناسب مع التعريف المتقدم.

القول الثاني: الحسّ الذي خلقه الله تعالى في قلب الإنسان، وجعله حجة عليه، وبه يدرك محاسن الأفعال وقبائحها، وهو المُسمّى بـ(الضمير)، وهو صوت الله تعالى المدوّي في دخيلة نفوسنا يخاطبها ويحاسبها عليه، وجميع الضمائر تتحد في الأفعال، وتشارك في التمييز بين الفضيلة والرذيلة، وإن اختلفت في قوة التمييز وضعفه.

وهذا هو ما ذهب إليه المصنّف رحمته الله في المنطق وأرجع إليه هنا، وبناءً عليه يكون هذا الاشتراك بين النفوس في ما يحكم به الضمير هو الذي جعل (الخُلُقيات) من (المشهورات)، وإلاّ فإنّ الأخلاق الفاضلة ليست عامّة بين البشر بل القليل منهم من يتحلّى بها، فمن خلال الضمير يُحكم بحسّن بعض الأفعال بالنظر إلى كمال نوعي وملائمة نوعية، أو بقُبْح بعض آخر نظراً إلى نقص نوعي ومنافرة نوعية.

السبب الرابع: الانفعال النَّفْساني، فقد يحكم الإنسان بحسّن بعض الأفعال وأنها مما ينبغي أن يُفعل، وقُبْح بعض آخر وأنها مما ينبغي أن يُترك من جهة ما يحصل

عنده من انفعال نفساني، فنرى الإنسان يُقَبِّح تعذيبَ الحيوان وكشفَ العَوْرَةِ، ويحكم بدم فاعلهما، كما يُحَسِّن رعاية الأيتام والدفاعَ عن الأوطان ويحكم بمَدْح فاعلهما، وما هذا إلّا من جهة الانفعال النَّفْسانِي الذي يحصل عنده تجاه الأفعال من حيث الرِّقَّة والرحمة والسَّفَقَة والحياء والحَمِيَّة ونحو ذلك، وتُسَمَّى هذه القضايا بـ(الانفعاليات)، وقد اتضح ممّا مرَّ أنّها القضايا التي يقبلها الناس نتيجةً لانفعال نفساني عام يحصل عندهم.

ومن الواضح أنّ الحُسْنَ والقُبْحَ الحاصلين من هذا السَّبب خارجان عن محلّ الكلام، لوضوح أنّ هذا السَّبب لا يليق بالشارع المقدّس، فلا يدخل في الخلاف مع الأشاعرة، لأنّ الذي يكون محلاً للخلاف معهم هو ما يليق بالشارع المقدّس، ويمكن أن يحصل منه خارجاً.

السَّبب الخامس: العادة، فقد يحكم الإنسان بحُسْن بعض الأفعال وقُبْح بعض آخر انطلاقاً من قضاء العادة بذلك، أي اعتياد الناس، والقضايا الناشئة من هذا السَّبب تُسَمَّى (العاديّات)، وهي القضايا التي يقبلها الناس بسبب جريان العادة عليها عندهم، ولذلك يحكمون باحترام الضَّيْف بالضيافة والقادم بالقيام والعالم الدِّيني والأب بتقريب يديهما، وما هذا إلّا لأجل جريان العادة عندهم بذلك.

وهذا السَّبب لا يختلف عن سابقه من ناحية الخروج عن محلّ الكلام، وإنّ لم يكن هناك مانعٌ من أن يتدخّل الشارع في بعض العادات ويحكم عليها بحكم ما، كما حصل مع لباس الشهرة حيث حرّم لبسه على مَنْ لا يليق به ذلك، وهكذا الأكل في الشارع حال المشي بالنسبة إلى مَنْ لا يليق بصنفه ذلك كالعالم الدِّيني مثلاً.

وحكمُ الشارع المقدّس بحرمة مثل هذه الأفعال إمّا من جهة أنّها تنافي المروءة، أو من جهة أدائها إلى حصول نحو اشمئزاز من الناس ونفورهم ممّن تصدر منه، ولما كان أحد أهمّ أغراض الشارع هو تحقيق الألفة بين الناس واجتماع كلمتهم، فلعلّه أراد منع حصول هذا التنافي والتباعد من خلال تحريم تلك العادات على أتباعه.

والخلاصة: أنّ الداخل من الحُسن والقُبْح في محلّ النزاع بين العدلية والأشاعة هو ما يكون بمعنى (استحقاق الفاعل المدح أو الذم)، فيكون الفعل الحُسن هو ما يوجب استحقاق فاعله مدح العقلاء، والقبيح ما يوجب استحقاق فاعله ذمهم، ولكن بشرط أن يكون حكم العقل العملي بالحُسن ناشئاً عن إدراكه كمالاً نوعياً أو ملائمة نوعية في الفعل، وأن يكون حكمه بالقُبْح ناشئاً عن إدراكه نقصاً نوعياً أو منافرة نوعية في الفعل، وهكذا ما تكون المصلحة أو المفسدة فيه نوعية.

وهذا تندرج قضايا التحسين والتقبيح العقليين في القضايا التي أطبق العقلاء عليها، وتُسمّى (الآراء المحمودة)، كما يبني عليه المصنّف رحمته الله وفاقاً لشيخه المحقّق الأصفهانى رحمته الله، كما مرّ.

٤ - أسباب حكم العقل العملي بالحُسن والقُبْح

إنّ الإنسان إذ يدرك أنّ الشيء ينبغي فعله فيمدح فاعله، أو لا ينبغي فعله^(١) فيذمّ فاعله، لا يحصل له هذا الإدراك جزافاً واعتباطاً، وهذا شأن كلّ ممكن حادث^(٢)، بل لا بدّ له من سبب^(٣).

وسببه بالاستقراء أحد أمور خمسة^(٤) نذكرها هنا لنذكر ما يدخل منها في محلّ النزاع في مسألة (التحسين والتقييح العقلين)، فنقول:

الأول: أن يُدرك^(٥) أنّ هذا الشيء كمال للنفس أو نقص لها، فإنّ إدراك العقل لكماله أو نقصه^(٦) يدفعه للحكم بحُسن فعله أو قُبْحِه، كما تقدّم قريباً، تحصيلاً لذلك

(١) مرّ قريباً أنّ المناسب: «أو ينبغي تركه».

(٢) وهو الموجود المسبوق بالعدم، أي الذي لم يكن ثمّ كان، وهذا يصدق على إدراك أنّ الصّدق ممّا ينبغي أن يُفعل، وأنّ الكذب ممّا ينبغي أن يُترك.

(٣) يُخرجه من ظلمة العدم إلى نور الوجود، وإلا فالممكن (في حدّ نفسه) متساوي السّبة إلى الوجود والعدم، وقد قام الدليل القطعي على أنّ هذا الاحتياج ثابت في مرحلتي الحدوث والبقاء.

(٤) ابتداءً، والمختار السّببان الأولان، كما سيظهر من كلامه، ويُصرّح به أخيراً.

(٥) العقل النّظري، كما تقدّم قريباً.

(٦) أي: لكمال الشيء أو نقصه.

الكمال أو دفعاً لذلك النقص.

الثاني: أن يُدرك ملائمة الشيء للنفس أو عدمها، إمّا بنفسه أو لما فيه من نفع عام أو خاص^(١)، فيُدرك حُسْنَ فعله أو قُبْحَه^(٢)؛ تحصيلاً للمصلحة أو دفعاً للمفسدة^(٣).

وكلٌّ من هذين الإدراكين - أعني إدراك الكمال أو النقص، وإدراك الملاءمة أو عدمها - يكون على نحوين:

١ - أن يكون الإدراك لواقعة جزئية خاصّة^(٤)، فيكون حكم الإنسان بالحُسن والقُبْح بدافع المصلحة الشخصية^(٥)، وهذا الإدراك لا يكون بقوة العقل، لأنّ العقل

(١) إشارة إلى التعبير الثاني عن الحُسن والقُبْح (بمعنى الملاءمة والمنافرة)، الذي بنى على رجوعه إلى هذا المعنى، كما تقدّم.

(٢) ولكنّ هذا الإدراك من جانب العقل النَّظري لا يكون سبباً لحكم العقل العملي العملي بالمدح والذمّ مطلقاً، بل يكون سبباً إذا كان على نحو كلي بأنّ يُدرك أنّ هذا الشيء يُعدّ كمالاً للنوع الإنساني أو نقصاً له، أو يكون مشتتلاً على مصلحة نوعية أو مفسدة نوعية.

(٣) والشّرط المذكور في السّبب الأول جارٍ هنا أيضاً، وهو أنّ يكون الإدراك لما يكون ملائماً للنوع الإنساني أو منافراً له، وبسبب هذا العموم يحكم العقل العملي بانبغاء فعله أو تركه.

(٤) تختصّ بموردها، ولا مجال لتسريتها إلى سائر الموارد.

(٥) العائدة بالنفع إلى زيد أو عمرو دون أن تكون كذلك بالنسبة إلى نوع البشر.

شأنه إدراكُ الأمور الكلية لا الأمور الجزئية، بل إنَّما يكون إدراكُ الأمور الجزئية بقوة الحسِّ^(١)، أو الوهم^(٢)، أو الخيال^(٣)، وإنَّ كان هذا الإدراك قد يستتبع مدحاً أو ذمّاً لفاعله، ولكنَّ هذا المدح أو الذم لا ينبغي أن يُسمَّى (عقلياً)^(٤)، بل قد يُسمَّى - بالتعبير الحديث - (عاطفياً)، لأنَّ سببه تحكيم العاطفة الشخصية، ولا بأس بهذا التعبير.

٢ - أن يكون الإدراك لأمر كلي، فيحكم الإنسان^(٥) بحسِّن الفعل لكونه كمالاً للنفس^(٦)، كالعلم والشجاعة، أو لكونه فيه مصلحة نوعية^(٧) كمصلحة العدل النظام وبقاء النوع الإنساني، فهذا الإدراك إنَّما يكون بقوة العقل (بما هو عقل)، فيستتبع مدحاً من جميع العقلاء.

وكذا في إدراك قُبْح الشيء باعتبار كونه نقصاً للنفس كالجهل، أو لكونه فيه

(١) المشترك، وهو القوة الباطنة المُدرَكة للصور الجزئية.

(٢) وهو القوة الباطنة المُدرَكة للمعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كصداقة زيد وعداوة عمرو.

(٣) نسبة الإدراك إلى الخيال - فضلاً عن عدّه قوة - مسامحة، لأنّه خزانة (أي حافظة) حافظة الحسِّ المشترك، ويبدو أنّه هو العقل اعتمد على شيوع هذه المسامحة.

(٤) حتى يدخل في محلّ النزاع بين العدلية والأشاعة.

(٥) أي: العقل العملي للإنسان.

(٦) أي: نوع النَّفس الإنسانية لا لخصوص نفس زيد أو عمرو مثلاً.

(٧) وإن لم يرجع بالنفع إلى شخص المادح مثلاً.

مفسدةً نوعيةً كالظلم، فيُدرِك العقل (بما هو عقلٌ) ذلك، ويستتبع ذمًّا من جميع العقلاء، فهذا المدح والذم إذا تطابقت عليه جميع آراء العقلاء باعتبار تلك المصلحة أو المفسدة النوعيتين، أو باعتبار ذلك الكمال أو النقص النوعيين^(١)، فإنه يُعتبر من الأحكام العقلية التي هي موضوع النزاع^(٢)، وهو معنى الحُسن والقُبْح العقلين^(٣) الذي هو محلّ النفي والإثبات.

وتُسَمَّى هذه الأحكام العقلية العامة (الآراء المحمودة) و(التأديبات الصّلاحية)^(٤)، وهي من قسم القضايا المشهورات التي هي قسمٌ برأسه في مقابل القضايا الضّروريات^(٥)، فهذه القضايا غير معدودة من قسم الضّروريات^(٦)، كما

(١) بمعنى كون الحُسن أو القُبْح مسبباً عن إدراك الكمال أو النقص على نحو كلي.

(٢) ومآل هذا الكلام إلى اعتبار الحُسن والقُبْح من القضايا المشهورة (بالمعنى الأخص)، وهذا غير ما تقوله العدلية في مقابل قول الأشاعرة، كما مرّ غير مرّة.

(٣) بل هذا هو معنى الحُسن والقُبْح العقلائين، ولكنّ المصنّف رحمه الله يجري على نسبة هذا الرأي إلى العدلية وجعله هو المقابل لرأي الأشاعرة.

(٤) وهي قضايا تطابقت عليها آراء العقلاء (بما هم عقلاء) لقضاء المصلحة العامة بهذا الحكم، لما لها من مدخلية في حفظ النظام وبقاء النوع.

(٥) فإنّ المشهورات (بالمعنى الأعم) هي القضايا التي أطبق عليها كلّ العقلاء، وتعمّ الأوليات والمشهورات (بالمعنى الأخص)، والمراد هنا هو المعنى الثاني.

(٦) أي: الأوليات مثل «الكلُّ أعظمُ من الجزء»، مع أنّ الحاكم بها العقل النظري، بينما الحاكم بـ«العدلُ حسنٌ» و«الظلمُ قبيحٌ» هو العقل العملي، كما ذكر في المنطق.

توهمه بعضُ الناس، ومنهم الأشاعرة، كما سيأتي في دليلهم، وقد أوضحتُ ذلك في الجزء الثالث من (المنطق) في مبادئ القياسات^(١)، فراجع.

ومن هنا يتّضح لكم جيداً أنّ العدلية - إذ يقولون بالحُسن والقُبْح العقليين - يريدون أنّ الحُسن والقُبْح من (الآراء المحمودة) و(القضايا المشهورة) المعدودة من (التأديبات الصّلاحية)^(٢)، وهي التي تطابقت عليها آراء العقلاء (بما هم عقلاء)^(٣). والقضايا المشهورة ليس لها واقعٌ وراء تطابق الآراء^(٤)، أي أنّ واقعها ذلك، فمعنى حُسن العدل أو العلم عندهم أنّ فاعله ممدوحٌ لدى العقلاء^(٥) ومعنى قُبْح الظلم والجهل أنّ فاعله مذمومٌ لديهم^(٦).

(١) عند الحديث عن القسم الثاني للمشهورات، وهو (التأديبات الصّلاحية).

(٢) فمراؤُ العدلية من (الحُسن والقُبْح العقليين) هو (الحُسن والقُبْح العقلانيان)!

(٣) وسبب هذا التطابق هو شعورهم بما في العدل - مثلاً - من مصلحة عامّة للنوع الإنساني، وبما في الظلم - مثلاً - من مفسدة عامّة كذلك.

(٤) ووراء إدراك العقل لها، مع أنّها مُدرّكة بالعقل العملي، وبهذا تختلف عما يدركه العقل النَّظري، ومَرَّ عدم اختلاف العقليين في هذا عند المشهور.

(٥) وليس لاتصاف العدل بالحُسن أية واقعية أو نفس أمرية مع غَضّ النَّظَر عن إدراك العقل العملي لهذا الوصف، بل واقعيته بهذا الإدراك، ولولاه لم يكن حُسن العدل شيئاً مذكوراً، وهذا الكلام يجري في قُبْح الظلم حَذْو القُدّة بالقُدّة.

(٦) هامش: ولا ينافي هذا أنّ العلم حَسَنٌ من جهة أخرى، وهي جهة كونه كمالاً للنفس، والجهل قبيحٌ لكونه نقصاناً.

ويكفيها شاهداً^(١) على ما نقول - من دخول أمثال هذه القضايا في المشهورات الصّرفة التي لا واقع لها إلا الشّهرة وأنها ليست من قسم الصّروريات^(٢) - ما قاله الشيخ الرئيس في منطق الإشارات: «ومنها الآراء المسماة بـ(المحمودة)، وربّما خصصناها باسم (الشّهرة)^(٣)؛ إذ لا عمدة لها إلا الشّهرة، وهي آراء لو خُلّي الإنسان وعقله المجرد ووهمه وحسّه ولم يؤدّب بقبول قضاياها والاعتراف بها ...، لم يقض بها الإنسان طاعة لعقله أو وهمه أو حسّه، مثل حكومتنا بأنّ سلب مال الإنسان قبيح، وأنّ الكذب قبيح لا ينبغي أن يُقدّم عليه...»، وهكذا وافقه^(٤) شارحها العظيم الخواجه نصير الدين الطوسي.

الثالث: ومن أسباب الحكم بالحسن والقبح (الخلق الإنساني)^(٥) الموجود في كلّ

(١) إنّ كان الغرض من هذا الكلام هو الاستشهاد به على مجرّد دخول هذه القضايا في الآراء المحمودة فلا بأس، وإنّ كان المراد منه الاستشهاد على أنّ هذا هو مختار العدلية فقد مرّ النقاش فيه.

(٢) وأنّ هذا هو مختار العدلية في مقابل رأي الأشاعرة، وهذا ما يقتضيه كلامه رحمته الله وإنّ لم يُصرّح به.

(٣) في المصدر: «باسم المشهورة».

(٤) لعدم تعليقه بتخلّي على كلام الشيخ بشيء، وكذا لقوله بعده: «والآراء المحمودة هي ما يقتضيه المصلحة العامة».

(٥) والخلق ملكة نفسانية تحصل من تكرّر الأفعال الصّادرة من المرء على وجه يبلغ درجةً يحصل منه الفعل بسهولة ومن غير تكلف.

إنسان على اختلافهم في أنواعه^(١)، نحو خُلُق الكرم والشجاعة، فإنَّ وجود هذا الخُلُق يكون سبباً لإدراك^(٢) أنَّ أفعال الكرم - مثلاً - ممَّا ينبغي فعلها فيُمدح فاعلها، وأفعال البخل ممَّا ينبغي تركها فيُذمَّ فاعلها.

وهذا الحكم من العقل قد لا يكون من جهة المصلحة العامة أو المفسدة العامة، ولا من جهة الكمال للنفس أو النقص، بل بدافع الخلق الموجود.

وإذا كان هذا الخُلُق عامّاً بين جميع العقلاء يكون هذا الحُسن والقُبْح مشهوراً بينهم تتطابق عليهم آراؤهم^(٣)، ولكنَّ إنَّما يدخل في محلّ النزاع إذا كان الخُلُق من جهة أخرى فيه كمال للنفس أو مصلحة عامة نوعية، فيدعو ذلك إلى المدح والذمّ^(٤).

ويجب الرجوع في هذا القسم إلى ما ذكرته عن (الخُلُقيات)^(٥) في المنطق (ج ٣ ص ٢٠) لتعرف توجيه قضاء الخُلُق الإنساني بهذه المشهورات^(٦).

(١) أي: في أنواع ذاك الخُلُق (كماً وكيفاً)، كما هو واضح.

(٢) العقل العملي أنَّ هذا الفعل ممَّا ينبغي فعله، وأنَّ ذاك الفعل ممَّا ينبغي تركه.

(٣) لكنَّ لقضاء الخلق الإنساني بذلك، وهي تُسمَّى (الآراء المحمودة) أيضاً.

(٤) حتى يكون المدح والذمّ عقليين ويدخلان في محلّ النزاع.

(٥) وهي قضايا تطابقت عليها آراء العقلاء من أجل قضاء الخُلُق الإنساني بذلك مثل الحكم بوجوب حفظ الحرم أو الوطن.

(٦) وذلك لأنَّه ﷺ لا يرتضي كونَ سبب حصول الشهرة في الخُلُقيات هو الخُلُق (بمعنى الملكة) الذي يدعو العقل العملي لإدراك الحُسن والقُبْح، بل السبب هو الحسّ (الضمير) الذي خلقه الله تعالى في قلب الإنسان، وجعله حجة عليه.

الرابع: ومن أسباب الحكم بالحُسن والقُبْح (الانفعال النَّفْساني)^(١)، نحو الرِّقَّة والرَّحمة والسَّفَقَة والحياء والأنفة والحَمِيَّة والغيرة...، إلى غير ذلك من انفعالات النَّفس التي لا يخلو منها إنسانٌ غالباً^(٢).

فنرى الجمهور يحكم بقُبْح تعذيب الحيوان؛ اتِّباعاً لما في الغريزة من الرِّقَّة والعطف^(٣)، والجمهور يمدح مَنْ يُعين الضعفاء والمرضى، ويُعنى برعاية الأيتام والمجانين، بل الحيوانات لأنَّه مقتضى الرحمة والسَّفَقَة، ويحكم بقُبْح كشف العورة والكلام البذيء لأنَّه مقتضى الحياء^(٤)، ويمدح المدافع عن الأهل والعشيرة والوطن والأمة لأنَّه مقتضى الغيرة والحَمِيَّة...، إلى غير ذلك من أمثال هذه الأحكام العامة^(٥) بين الناس.

ولكنَّ هذا الحُسن والقُبْح لا يُعدَّان حُسناً وقُبْحاً عقليين، بل ينبغي أن يُسمَّيا (عاطفيين) أو (انفعاليين)، وتُسمَّى القضايا هذه عند المنطقيين بـ(الانفعاليات)^(٦)، ولأجل هذا لا يدخل هذا الحُسن والقُبْح في محلِّ النزاع مع الأشاعرة، ولا نقول نحن

(١) الذي يتحقَّق في غالب أفراد الإنسان لدوافع مختلفة.

(٢) نتيجةً لمروره بمواقف معيَّنة تُثير فيه تلك الانفعالات المناسبة لها.

(٣) مع خلوه عن أية مصلحة عامَّة، بل ربَّما خاصَّة أيضاً.

(٤) مع قطع النَّظر عن كون هذين محرَّمين شرعاً.

(٥) وصفها بالعموم لكونها ناشئة عن انفعالات عامَّة تحصل عند الأغلب.

(٦) وهي قضايا يقبلها الجمهور بسبب انفعال نفساني عامٍّ من الرِّقَّة وأخواتها، ممَّا

بلزوم متابعة الشرع للجمهور في هذه الأحكام^(١)، لأنّه ليس للشارع^(٢) هذه الانفعالات، بل يستحيل وجودها فيه لأنّها من صفات الممكن^(٣).

ولأنّنا نحن نقول^(٤) بملازمة حكم الشارع لحكم العقل بالحُسن والقُبْح في الآراء المحمودة والتأديبات الصّلاحية - على ما سيأتي^(٥) - فباعتبار أنّ الشارع من العقلاء بل رئيسهم، بل خالق العقل، فلا بدّ أن يحكم بحكمهم (بما هم عقلاء)^(٦)، ولكن لا يجب أن يحكم بحكمهم (بما هم عاطفيون)، ولا نقول إنّ الشارع يتابع الناس في أحكامهم متابعة مطلقة^(٧).

الخامس: ومن الأسباب (العادة عند الناس)، كاعتيادهم احترام القادم - مثلاً - بالقيام له، واحترام الضيف بالطعام، فيحكمون لأجل ذلك بحُسن القيام للقادم وإطعام الضيف.

(١) لأنّ الشارع إنّما يتابع العقلاء في أحكامهم إذا حكموا بها (بما هم عقلاء) لا (بما هم انفعاليون) كما في هذا السبب، أو (بما هم معتادون) في السبب الآتي.

(٢) أي: البارئ (عزّ وجلّ).

(٣) لأنّ أقلّ ما يلزم من وجودها طروء التغيّر على ذات الكائن المنفعل وصيرورته محلاً للحوادث، وكلاهما مستحيل في حقّ الذات المقدّسة.

(٤) وفقاً لشيخه المحقق الأصفهاني رحمه الله.

(٥) في المبحث الثالث عند الحديث عن الملازمة بين حكمي العقل والشرع.

(٦) إذا كان المناط الذي اعتمده في حكمهم لا يمتنع جريانه في حقّ الشارع.

(٧) وإلا لزم المحال، وهو انقلاب الواجب إلى ممكن.

والعادات العامة كثيرة ومتنوعة، فقد تكون العادة تختص بأهل بلد أو قطر أو أمة^(١)، وقد تعم جميع الناس في جميع العصور أو في عصر، فتختلف لأجل ذلك القضايا التي يحكم بها بحسب العادة، فتكون مشهورة عند القوم الذين لهم تلك العادة دون غيرهم^(٢).

وكما يمدح الناس المحافظين على العادات العامة يذمون المستهينين بها، سواء كانت العادة حسنة من ناحية عقلية أو عاطفية أو شرعية، أو سيئة قبيحة من إحدى هذه النواحي، فتراهم يذمون من يرسل لحيته إذا اعتادوا حلقها، ويذمون الحليق إذا اعتادوا إرسالها^(٣)، وتراهم يذمون من يلبس غير المألوف عندهم لمجرد أنهم لم يعتادوا لبسه^(٤)، بل ربما يسخرون به أو يعدونه مارقاً.

وهذا الحسّن والقبح أيضاً ليسا عقليين، بل ينبغي أن يُسمّيا (عادين)، لأن منشأهما العادة، وتُسمّى القضايا فيها في عرف المنطقة (العادات)^(٥)، ولذا لا

(١) فقد يعتاد أهل بلد معيّن على تقبيل يد العالم الديني أو يد الوالدّين مثلاً، ولكن لا يعتاد أهل بلد آخر على ذلك.

(٢) بل يكون المشهور عندهم ضدها، كما ذكر المصنّف رحمته الله في المنطق.

(٣) من دون مبالاة منهم بالحكم الشرعي لحلق اللحية.

(٤) حتى لو كان ما يلبسه خالياً من أية حزازة، كما لو كانوا يعتادون ارتداء نوع معيّن من الملابس ودخل بلدهم شخصٌ يرتدي نوعاً مغايراً له مثلاً.

(٥) وهي قضايا يقبلها الجمهور بسبب جريان العادة عندهم على وفقها، كما ذكر المصنّف رحمته الله في كتاب (المنطق) أيضاً.

يدخل أيضاً هذا الحُسن والقُبْح في محلّ النزاع^(١)، ولا نقول نحن - أيضاً - بلزوم متابعة الشّارع للناس في أحكامهم هذه، لأنّهم لم يحكموا فيها (بما هم عقلاء)^(٢) بل (بما هم معتادون)، أي بدافع العادة^(٣).

نعم، بعض العادات قد تكون موضوعاً لحكم الشّارع، مثل حكمه بحُرمة لباس الشّهرة - أي اللباس غير المعتاد لبسه عند الناس - ولكنّ هذا الحكم لا لأجل المتابعة لحكم الناس، بل لأنّ مخالفة الناس في زيّهم (على وجهٍ يثير فيهم السُّخْرية والاشتمزاز) فيه مفسدةٌ موجبةٌ لحرمة هذا اللباس شرعاً^(٤)، وهذا شيء آخر غير ما نحن فيه^(٥).

(١) لما مرّ عند الكلام عن السّببين الأولين من أنّ ضابطة الدخول في محلّ النزاع هو عموم الإدراك للنوع الإنساني كي يكون دافعاً للعقل العملي لإدراك الحُسن والقُبْح، ويستتبع مدحاً أو ذمّاً من جميع العقلاء، ومن الواضح عدم كون ما يُدْرَك بسبب العادة كذلك؛ لاختلاف الأقوام والبلدان في العادات، كما أوضحه الشيخ.

(٢) كي يقال إنّ الشّارع من العقلاء بل سيدهم، ولا مجال للقول بمتابعة الشّارع لهم هاهنا وإلا لزم كون الشّارع معتاداً مثلهم، وهو كما ترى!

(٣) وامتناع تحقّقها في حقّ الشّارع المقدّس واضح.

(٤) في حين أنّ واحداً من أهمّ أغراض الشّارع المقدّس هو تحقيق الألفة والمحبة بين الناس وتقاربهم واجتماع كلمتهم.

(٥) من موافقة الشّارع للعقلاء في أحكامهم التي يبنون عليها (بما هم عقلاء).

فتحصّل من جميع ما ذكرنا - وقد أطلنا الكلامَ لغرض كشف الموضوع كشفاً تامّاً - أنّه ليس كلّ حُسنٍ وقُبْحٍ (بالمعنى الثالث) موضعاً للنزاع مع الأشاعرة^(١)، بل خصوصاً ما كان سببه إدراك كمال الشيء أو نقصه على نحو كلي^(٢)، وما كان سببه إدراك ملائمته أو عديمها على نحو كلي أيضاً من جهة مصلحة نوعية أو مفسدة نوعية^(٣)، فإنّ الأحكام العقلية الناشئة من هذه الأسباب^(٤) هي أحكام للعقلاء (بما هم عقلاء)، وهي التي ندّعي فيها أنّ الشارع لا بدّ أن يتابعهم في حكمهم^(٥).
وبهذا نعرف ما وقع من الخلط في كلام جملة من الباحثين عن هذا الموضوع^(٦).

(١) كما ربّما يُتوهّم من إطلاق الكلام في الأمر الأول المتقدّم عند تحرير المعنى المتنازع فيه بين الطرفين (العَدْلِيَّة والأشاعرة).

(٢) بحيث يجري على نوع العقلاء ولا يختصّ بفردٍ أو صنفٍ معين أو طائفةٍ معينة منهم دون ما سواه.

(٣) ولا قيمة لإدراك الملاءمة إذا كان مسبباً عن مصلحة شخصية، كما لا قيمة لإدراك المنافرة إذا كان مسبباً عن مفسدة شخصية.

(٤) وهي إدراك الكمال أو النقص النوعي، وإدراك الملاءمة أو المنافرة النوعية، وإدراك المصلحة أو المفسدة النوعية.

(٥) وفاقاً لشيخه المحقق الأصفهاني رحمه الله، بالنظر إلى أنّ الشارع المقدّس من العقلاء بل سيدهم، فلا مجال معه لفرض عدم اتحاده معهم في الحكم.

(٦) لعلّ نظر المصنّف رحمه الله إلى مَنْ توهّم أن المقصود من ذلك هو لزوم متابعة الشارع للعقلاء في أحكامهم، حتى لو كانوا قد بنوا عليها لا بما هم عقلاء مثلاً.

الأمر الخامس: أقسام الفعل باعتبار الحُسْن والقُبْح

بناءً على القول بالحُسْن والقُبْح العقليين (أو العقلانيين) تكون للأفعال عدَّة أقسام من ناحية ثبوت وصف الحُسْن أو القُبْح لها.

وقبل بيان هذه الأقسام الحاصلة ينبغي الإشارة إلى أنَّ المراد من (الذاتية) هنا - كما استظهره صاحب الفصول والشيخ الأعظم رحمتهما من كلمات القوم^(١) - هو كفاية نفس ذات الفعل في انتزاع وصف الحُسْن أو القُبْح، من دون أيَّة حاجة إلى ملاحظة حيثية خارجة عن الذات، ومن ثَمَّ يكون حال الحُسْن والقُبْح بالنسبة إلى الفعل كحال الزوجية مثلاً بالنسبة إلى ذات الأربعة.

ولا يتعد عن هذا الكلام ما ذكره المحقق الأصفهاني رحمته من أنَّ المراد من كون الحُسْن والقُبْح ذاتيين هو استغناؤهما عن الوساطة في العروض، في مقابل كونهما عَرَضِيَّين، بمعنى الحاجة إلى الوساطة المذكورة، فالفعل الذي يُحكم عليه بالحُسْن بنفسه ومن دون لحاظ اندراجه تحت عنوان آخر محكوم بالحُسْن فإنَّ حُسْنَهُ يكون ذاتياً، في مقابل الفعل الذي لا يُحكم عليه بالحُسْن أو بالقُبْح إلا إذا اندرج تحت عنوان آخر محكوم بأحدهما، فهو يكون حُسْنَهُ أو قُبْحُهُ عرضياً^(٢)، وقد وافقه تلميذه المصنِّف رحمته عليه.

(١) الفصول الغروية ص ٣٣١، مطارح الأنظار ج ٢ ص ٣٩١-٣٩٢.

(٢) نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٣ ص ٣١ ت ١٠، ص ٣٤٢ ت ١٤٥.

وذكر **يُذْ** معنى آخر للذاتية، وهو كون الفعل بحيث لو خُلِّي وطبعه لا تصف بالحُسن أو القُبْح، ومثّل له بالصّدق والكذب^(١)، وهذا قد ذكره المصنّف رحمته الله أيضاً في المقام.

وإذا اتضح هذا، فإنّ للأفعال - باعتبار اتصافها بالحُسن والقُبْح (بالمعنى الثالث المتقدّم) - ثلاثة أقسام:

القسم الأول: ما يكون علّة تامّة للاتصاف بالحُسن والقُبْح، ولهذا يُسمّى الحُسن والقُبْح بـ (الذاتيين)، والمناسب في المقام ذكر تفسيرين للحُسن والقُبْح:

فالمراد منه بناءً على القول بالتحسين والتقبيح العقليين هو أن يكون نفس الفعل علّة تامّة في عروض صفة الحُسن أو القُبْح عليه، بمعنى أنّ ذات الفعل لها تمام الدخالة في الاتصاف بأحد الوصفين من دون توقّف على توفر شرط أو انتفاء مانع من ذلك، ولهذا لا مجال لفرض التخلّف في هذا القسم، بأن يوجد العَدْل ولا يتصف بالحُسن أو يوجد الظلم ولا يتصف بالقُبْح، كما لا مجال فيه أيضاً لفرض الاختلاف فيه بأن يتصف العَدْل في موردٍ بالقُبْح أو يتصف الظلم بالحُسن مثلاً.

بينما يُراد من ذلك بناءً على التحسين والتقبيح العقلانيين - كما ذكر المصنّف رحمته الله وفاقاً لشيخه المحقّق الأصفهانى **يُذْ** - هو أنّ الفعل في مقام اتصافه بالحُسن أو القُبْح لا يحتاج إلى واسطة في العروض، بل يكفي في ذلك نفس عنوان الفعل، بمعنى أنّ نفس الفعل يكون تمام الموضوع لحكم العقلاء بالحُسن أو القُبْح، من دون حاجة إلى لحاظ اندراجه تحت عنوان آخر، كما سيُتضح ممّا يأتي في القسم الثاني.

(١) نهاية الدّراية في شرح الكفاية ج ٣ ص ٣٤٢ ت ١٤٥.

القسم الثاني: ما يكون مقتضياً لثبوت وصف الحُسن أو القُبْح له، والمراد منه بناءً على القول بالتحسين والتقبيح العقليين أنَّ مدخلية الفعل في عروض وصف الحُسن أو القُبْح ليست تامة، بل يكون تأثيره منوطاً بتحقق سائر الشرائط وانتفاء الموانع، ومثاله الصِّدْق والكَذِب، فالصِّدْق علّة ناقصة لعروض وصف (الحُسن) عليه، كما أنَّ الكَذِب علّة ناقصة لعروض وصف (القُبْح) عليه.

ولهذا يمكن فرض التخلف أو الاختلاف في بعض الأحوال، كما في المثال المذكور، فإنَّ مدخلية الصِّدْق في اتصاف الفعل بالحُسن لما لم تكن تامة جاز أن يتصف الصِّدْق (مع بقاء عنوانه) بالقُبْح أحياناً، كما إذا كان يؤدّي إلى هلاك شخص مؤمن مثلاً، ولو كان الصِّدْق علّة تامة لعروض وصف (الحُسن) عليه لاستحال تبدّله واتصافه بالكَذِب، لأنّه يكون حينئذٍ نظير اتصاف النار بالبرودة، وهكذا الحال مع الكَذِب، فيمكن أن يتصف بالحُسن كما إذا كان يؤدّي إلى نجاة مؤمن مثلاً، مع احتفاظ الكَذِب بعنوانه وعدم زواله عنه بسبب اتصافه بالحُسن.

بينما يراد من كون الفعل مقتضياً بناءً على التحسين والتقبيح العقلانيين هو عدم كون عنوان الفعل تمامَ الموضوع لحكم العقلاء، ولهذا يحتاج العقلاء في الحكم باستحقاق الفاعل للمدح أو للذمّ إلى توسيط عنوان آخر، مثل عنوان (العَدْل) كي يندرج تحته الفعل، ويتمكّن العقلاء من خلاله من الحكم باستحقاق فاعل الصِّدْق للمدح مثلاً، وإن كان الصِّدْق (لو خُلّي وذاته) موجباً لعروض الحُسن على الفعل، كما هو المفروض.

القسم الثالث: ما لا يكون علّة تامة لعروض صفة الحُسن والقُبْح ولا مقتضياً

له، والمراد منه - بناءً على التحسين والتقبيح العقليين - نفْي وجود أية مدخلية للفعل في الاتصاف بالحُسْن والقُبْح، لا بنحو العلية التامة ولا بنحو الاقتضاء، وإنما يكون اتصاف الفعل بالحُسْن تارةً وبالقُبْح أخرى بحسب الوجوه والاعتبارات.

ومثاله ضربُ الولد، فإنه يتصف بالحُسْن إذا كان لأجل التأديب، ويتصف بالقُبْح إذا كان لأجل التشفي والانتقام، وهذا يعني أن اتصاف الضرب بأحدهما يكون عَرَضِيًّا، فيحتاج إلى اندراجه تحت عنوان يكون وصف الحُسْن أو القُبْح ذاتياً له، كالعدل والإحسان في الفرض الأول، والظلم والعدوان في الفرض الثاني^(١).

بينما يراد من انتفاء العلية والاقتضاء بناءً على التحسين والتقبيح العقلايين أن لا يكون الفعل تمام موضوع حكم العقلاء بالحُسْن أو القُبْح، كما أنه لو خُلي ونفسه لا يقتضي أيًّا من الوصفين، كما في مثال الضرب، وبهذا لا يختلف هذا القسم عن سابقه من ناحية الاحتياج في مقام الاتصاف إلى اندراج الفعل تحت عنوان حَسَن أو قبيح، ولهذا يجمع الاثنان (أي القسمين الثاني والثالث) كون الاتصاف عَرَضِيًّا، في مقابل القسم الأول الذي يكون الاتصاف فيه ذاتياً.

(١) ذكر الشيخ الأعظم تَمَثُّل في مقام التفريق بين الوجوه والاعتبارات ما محصّله أن المراد من (الوجوه) هو العناوين المنتزعة من الأفعال، والمراد من (الاعتبارات) هو الأوصاف اللاحقة للأفعال، يلاحظ: مطارح الأنظار ج ٢ ص ٣٩٤.

٥ - معنى الحُسْن والقُبْح الذاتيين

إنَّ الحُسْنَ والقُبْحَ بالمعنى الثالث ينقسمان^(١) إلى ثلاثة أقسام:

١ - ما هو علة^(٢) للحُسْن والقُبْح، ويُسمَّى الحُسْنَ والقُبْحَ فيه^(٣) بـ(الذاتيين)، مثل العَدْل والظُّلم، والعلم والجهل، فإنَّ العَدْلَ (بما هو عَدْلٌ) لا يكون إلا حَسَنًا أبداً، أي أنَّه متى ما صَدَقَ عنوان (العَدْل) فإنَّه لا بدَّ أن يُمدح عليه فاعله عند العقلاء، ويُعد عندهم مُحْسِنًا، وكذلك الظُّلم (بما هو ظلمٌ) لا يكون إلا قبيحاً، أي أنَّه متى ما صَدَقَ عنوان (الظُّلم) فإنَّ فاعله مذموم عندهم، ويُعدّ مسيئاً^(٤).

(١) ظاهره تقسيم عنوائِ الحُسْن والقُبْح، والمناسب جعلُ المُقسَم هو نفس الفعل باعتبار اتصافه بهما، كما يناسبه التعبير في بداية كلِّ واحد من الأقسام، فليلاحظ.

(٢) تامّة، فلذاتِ الفعل تمامُ العليّة لعروض وصفي الحُسْن والقُبْح على الفعل من دون حاجة إلى توفرِّ شرط أو انتفاء مانع، هذا بناءً على التحسين والتقييح العقليين.

(٣) الظاهر رجوع الضمير إلى (ما) الموصولة، فيلزم فساد المعنى عندئذٍ، إلا إذا جعلَ المقسم هو نفس الفعل لا الوصفين، فحينئذٍ تستقيم العبارة.

(٤) فالحُسْن والقُبْح لازمان ذاتيان للعدل والظُّلم، فحالهما حالُ الزوجية بالنسبة إلى الأربعة مثلاً، وهذا هو المناسب للقائلين بالحُسْن والقُبْح العقليين، وسيأتي من المصنّف رحمه الله - تبعاً لشيخه المحقّق الأصفهاني رحمه الله - تفسير الذاتية، بعدم احتياج العَدْل والظُّلم في الحكم عليهما بالحُسْن والقُبْح إلى واسطة في العروض.

٢ - ما هو مقتضى لها^(١)، ويُسمّى الحُسْن والقُبْح فيه بـ(العرضيين) مثل تعظيم الصديق وتحقيره^(٢)، فإنَّ تعظيم الصديق لو خُلِّي ونفسه فهو حَسَن ممدوح عليه، وتحقيره كذلك قبيح لو خُلِّي ونفسه^(٣)، ولكنَّ تعظيم الصديق (بعنوان أنَّه تعظيم الصديق) يجوز أن يكون قبيحاً مذموماً^(٤)، كما إذا كان سبباً لظلمٍ ثالثٍ^(٥)، بخلاف العَدْل فإنه يستحيل أن يكون قبيحاً مع بقاء صِدْق عنوان (العَدْل)، كذلك تحقير الصديق (بعنوان أنَّه تحقير له) يجوز أن يكون حَسَناً ممدوحاً عليه، كما إذا كان سبباً

(١) بمعنى أنَّ الفعل يقتضي بذاته عروض أحد الوصفين عليه من دون أن يستقل في التأثير، بل يكون تأثيره منوطاً بتحقيق الشرط وارتفاع المانع، وبهذا يكون فرقه عن القسم السابق أنَّ العلِّية هنا ناقصة وهناك تامة.

(٢) وكذلك الصِّدْق والكَذِب، فإنَّ الصِّدْق (في حدِّ ذاته) لا يكفي في الاتصاف بالحُسْن بل يحتاج إلى الاندراج تحت عنوان آخر يكون الحُسْن ذاتياً له كالعَدْل، وهكذا الحال في الكَذِب، وما هذا إلا لأنَّ كلَّ واحد من الصِّدْق والكَذِب يكون مقتضياً للاتصاف وليس علّة تامة.

(٣) فصِدْقُ حيثية (لو خُلِّي العنوان ونفسه لكان كذا) هو الراسم لتحقيق الاقتضاء في المقام، فليلاحظ.

(٤) وهنا يفترق الاقتضاء عن العلِّية التامة، فمع بقاء وصف (تعظيم الصديق) يتصف الفعل بالقُبْح أحياناً، وما هكذا شأنه لا يكون علّة تامة أبداً.

(٥) فيندرج حيثنّذ تحت عنوان (الظلم)، ولو كان تعظيم الصديق علّة تامة للحُسْن لما تخلّف عنه الحُسْن واتصف بضدّه، وهو القُبْح.

لنجاته^(١)، ولكنّ يستحيل أن يكون الظلم حَسَنًا مع بقاء صِدْق عنوان (الظلم)^(٢).
 ٣ - ما لا عِلّة له ولا اقتضاء فيه (في نفسه) للحُسن والقُبْح أصلاً^(٣)، وإِثْمًا قد يتصف بالحُسن تارةً، إذا انطبق عليه عنوانُ حَسَن كالْعَدْل، وقد يتصف بالقُبْح أخرى إذا انطبق عليه عنوانُ قبيح كالظلم^(٤)، وقد لا ينطبق عليه عنوان أحدهما، فلا يكون حَسَنًا ولا قبيحًا، كالضرب - مثلاً - فإنّه حَسَنٌ للتأديب^(٥)، وقبيحٌ للتشفي^(٦)، ولا حَسَنٌ ولا قبيحٌ كضرب غير ذي الروح^(٧).

-
- (١) كما لو قام صاحب الدار - بوجود بعض أعوان الظالم - باحتقار شاب مؤمن دخل عليه، لعلمه بأنّه لو احترامه كما ينبغي لتسبّب في اعتقال الظالم له مثلاً.
- (٢) لأنّ مآله إلى اجتماع الضدّين في موضوع واحدٍ في زمانٍ واحدٍ.
- (٣) فليس الفعلُ (بها هو) محكوماً بأحد الوصفين، ولا هو بحيث لو خُلّي ونفسه لا تصف بأحدهما.
- (٤) فاتصافُ الفعل بأحدهما يكون بواسطة في العروض، لأنّ عنوان الفعل في حدّ ذاته لا يكفي في ثبوت أيّ منهما، بل يحتاج إلى اندراجهِ تحت عنوان آخر.
- (٥) لاندرج الضرب عندئذٍ تحت عنوان (العَدْل) بسبب صدوره من الضّارب بداعي تأديب المضروب.
- (٦) لاندرج الضّرب حينئذٍ تحت عنوان (الظلم) لأجل صدوره عن فاعله بداعي التشفي من المضروب.
- (٧) كالجدار مثلاً؛ وذلك لعدم اندراج الضّرب عندئذٍ تحت عنوان (العَدْل) ولا تحت عنوان (الظلم)، كما لا يخفى.

ومعنى كون الحُسن أو القُبْح ذاتياً^(١): أن العنوان المحكوم عليه بأحدهما (بها هو) في نفسه وفي حد ذاته يكون محكوماً به^(٢)، لا من جهة اندراجة تحت عنوانٍ آخر، فلا يحتاج إلى واسطة^(٣) في اتصافه بأحدهما.

ومعنى كونه مقتضياً لأحدهما: أن العنوان ليس في حد ذاته متصفاً به^(٤) بل بتوسط عنوانٍ آخر، ولكنته^(٥) لو خُلِّي وطبعه كان داخلاً تحت العنوان الحُسن أو القبيح.

ألا ترى أن تعظيم الصديق (لو خُلِّي ونفسه) يدخل تحت عنوان (العَدْل) الذي هو حَسَنٌ في ذاته، أي بهذا الاعتبار^(٦) تكون له مصلحة نوعية عامة، أمّا لو كان سبباً لهلاك نفسٍ محترمة كان قبيحاً، لأنه يدخل حيثئذٍ (بها هو تعظيمُ الصديق) تحت

(١) للعنوان، وهذا الذي يذكره ﷺ في تفسير الذاتية والعرضية هو ما ذكره المحقق الأصفهاني تثنئاً بناءً على التحسين والتقيح العقلانيين.

(٢) فالعَدْل مثلاً (بها هو عَدْل) يُحكم عليه بالحُسن من دون أن يكون هذا الحكم لأجل اندراج العَدْل تحت عنوان آخر.

(٣) في العروض، كما ذكر المحقق الأصفهاني تثنئاً.

(٤) بحيث يكون مستغنياً عن الواسطة في العروض.

(٥) أي: ولكنَّ العنوان المحكوم عليه، وهذا لأجل وجود دخالة (بنحو ما) للفعل في ثبوت أحد الوصفين له، وليس حاله كما في القسم الثالث.

(٦) وهو اعتبار اندراجة تحت عنوان (العَدْل)، ليكون التعظيم (بها هو عَدْل) ذا مصلحة عامة.

عنوان (الظلم)، ولا يخرج عن عنوان كونه تعظيماً للصديق^(١).

وكذلك يقال في تحقير الصديق، فإنه (لو خُلِّيَ ونَفَسَه) يدخل تحت عنوان (الظلم) الذي هو قبيحٌ بحسب ذاته، أي بهذا الاعتبار تكون له مفسدة نوعية عامة^(٢)، فلو كان سبباً لنجاة نفس محترمة كان حَسَنًا، لأنه يدخل حيثُذ تحت عنوان (العَدْل)، ولا يخرج عن عنوان كونه تحقيراً للصديق^(٣).

وأما العناوين من القسم الثالث فليست في حَدِّ ذاتها (لو خُلِّيَتْ وأنفَسَها) داخلة تحت عنوان حَسَن أو قبيح^(٤)، فلذلك لا تكون لها عِلَّة ولا اقتضاء^(٥). وعلى هذا يتضح معنى العِلَّة والاقتضاء هنا^(٦)، فإنَّ المراد من العِلَّة أنَّ العنوان

(١) فالفعل يتصف بالقُبْح رغم كونه تعظيماً للصديق، وبهذا يظهر امتياز الاقتضاء عن العِلَّة التامة.

(٢) وتندرج قضية: «تحقيرُ الصديق قبيحٌ» عندئذٍ تحت التأدييات الصَّلاحية أو الآراء المحمودة.

(٣) فالفعل يُحكم عليه بالحُسْن عند العقلاء رغم احتفاظه بعنوانه الخاص، وكونه تحقيراً للصديق مثلاً.

(٤) فلو سئلنا عن حكم ضرب الولد (بما هو ضربٌ) من حيث الحُسْن والقُبْح لم نجد جواباً محدداً، ما لم يُفرض اندراج الضَّرْب تحت عنوان يتصف بأحدهما لذاته.

(٥) ويكون اتصافها بأحدهما منوطاً باندراجها تحت عنوان محكومٍ بالحُسْن أو عنوان محكومٍ بالقُبْح، كما مرَّ في مثال ضرب الولد.

(٦) أي في المقام، والتقييد بـ(هنا) لمغايرته للمعنى المعروف للعِلَّة والاقتضاء.

بنفسه هو تمام موضوع حكم العقلاء بالحُسن أو القُبْح^(١)، والمراد من الاقتضاء أنَّ العنوان (لو خُلِّي وطبعه) يكون داخلاً في ما هو موضوعٌ لحكم العقلاء بالحُسن أو القُبْح^(٢).

وليس المراد من العلية والاقتضاء ما هو معروف من معناها^(٣) أنَّه بمعنى والإيجاد؛ فإنَّه من البديهي أنَّه لا علية ولا اقتضاء لعناوين الأفعال في أحكام العقلاء^(٤) إلا من باب علية الموضوع لمحموله^(٥).

(١) تبعاً لشيخه المحقِّق الأصفهاني تَتَبُّرُ الذي فَسَّرَ ذاتية الحُسن والقُبْح بأنَّ العَدْلَ (بعنوانه) والظُّلم (بعنوانه) يُحْكَم عليهما باستحقاق المدح والذم من دون لحاظ اندراجهما تحت عنوان آخر، بخلاف سائر العناوين، كما مرَّ توضيحه.

(٢) فالعلة والاقتضاء في المقام ترجعان إلى أهلية الفعل لأنَّ يكون موضوعاً لحكم العقلاء بالحُسن والقُبْح سواء بنحو التمام أو لا، وهذا - كما مرَّ - ينسجم مع الحُسن والقُبْح العقلائيين.

(٣) عند أهل المعقول عندما يقولون إنَّ وجود الشمس علة لوجود النهار، وإنَّ النار مقتضى لوجود الإحراق، ونحوهما من العلل والمقتضيات، فإنَّ هذا المعنى غير معقول في المقام، ولهذا ذكر عليه السلام قيد (هنا) قبل أسطر.

(٤) من باب اقتضاء السبب لمسببه، كما ذكر المحقِّق الأصفهاني تَتَبُّرُ، لأنَّ السبب الفاعلي للحكم إنَّما هو الحاكم (أي الجاعل) نفسه وليس الموضوع، غايته أنَّ الموضوع يدعو الحاكم إلى الحكم لتحصيل الفائدة المترتبة على وجود الموضوع.

(٥) وهي من باب اقتضاء الغاية لذي الغاية، كما ذكر المحقِّق الأصفهاني تَتَبُّرُ.

الأمر السادس: أدلة الطرفين

تمسك كل من الأشاعرة والعَدَلِيَّة لمدعاهم بعدة أدلة، ومن هنا يقع الكلام في هذا الأمر في مقامين:

المقام الأول: أدلة الأشاعرة

استدلَّ الأشاعرة بعدة أدلة، اقتصر المصنَّف رحمته الله على ذكر اثنين منها:

الدليل الأول: لو كان التحسين والتقبيح ضروريين لما وقع الاختلاف فيهما، ولما كان فرق بينهما وبين قضية «الكلُّ أعظمُ من الجزء»، ولكنَّ الاختلاف بينهما حاصل ^(١).

وجه الملازمة: أنَّ القضية البديهية ممَّا يتفق الكل عليه، ولا يصحَّ وقوع الاختلاف فيها بين الناس، مع فرض توجّه النَّفس بأحد أسباب التوجّه من الانتباه وسلامة الذهن والحواس وغيرها ^(٢)، كما في قضية «الكلُّ أعظمُ من الجزء»، فلم يذهب أحدٌ إلى أنَّ الجزء أعظم من الكلَّ أو أنَّه مساوٍ له مثلاً.

بطلان التالي: أنَّ الاختلاف بين الناس في قضية التحسين والتقبيح حاصل، والفرق بينهما وبين قضية «الكلُّ أعظمُ من الجزء» ثابتٌ.

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد مق ٣ ف ٣ مس ١ ص ٤١٩ ، معارج الفهم ص ٤٠٢ ،
شرح التجريد للقوشجي ص ٤٤٢ .

(٢) التي ذكرها المصنَّف رحمته الله مفصلاً في كتاب المنطق ج ١ ص ٢٢-٢٣ .

وحيث إنّ بطلان التالي يؤدّي إلى بطلان المقدم (أي كون التحسن والتقبيح عقليين) يثبت المطلوب، وهو كونها شرعيين.

ويمكن الجواب عن هذا الدليل بجوابين اكتفى ﷺ بذكر أولهما:

الجواب الأول: منع كون قضية التحسين والتقبيح من الضروريات أصلاً، وحينئذٍ يظهر الفرق بينها وبين قضية «الكلُّ أعظمُ من الجزء»، لأنّهما وإن كانتا من المشهورات إلا أنّ المشهورات على نحوين:

(١) مشهورات بالمعنى الأعم، وهي القضايا التي وقع التطابق عليها من دون التفات إلى سبب هذا التطابق، من كونها من البديهيّات أو من الآراء المحمودّة مثلاً، وحينئذٍ تكون من متبنّيات العقلاء، ومنها قضية «الكلُّ أعظمُ من الجزء» التي هي من الضروريات.

(٢) مشهورات بالمعنى الأخص، وهي عبارة عن متبنّيات عقلية أو عرفية تقتضيها في بعض الأحيان المصلحة النوعية المرتبطة بحفظ النظام الاجتماعي فيُعبر عنها بـ(الآراء المحمودّة)، وقد تقتضيها العادات المتوارثة أو الانفعالات النَّفسانية كما تقدّم شرحه، ومنها قضية (التحسين والتقبيح).

وبهذا يظهر الخلط والاشتباه للذان وقعا في كلام الأشاعرة في هذا الدليل، حيث توهموا أنّ قضية (التحسين والتقبيح) من الأوليات، مع أنّها ليست كذلك، وحينئذٍ لا تبرز أية مشكلة في وقوع الاختلاف بينهما.

وهذا الجواب ذكره المحقّق الأصفهانى تقي^(١)، ووافقه عليه المصنّف ﷺ في

(١) نهاية الدّراية في شرح الكفاية ج ٣ ص ٣٠-٣١ ت ١٠.

كتاب المنطق^(١)، وهو يعتمد على دَرْج قضية (التحسين والتقبيح) في التأديبات الصّلاحية أو الآراء المحمودّة التي تطابقت عليها آراء العقلاء لعموم المصالح وحفظ النوع، وهي - كما ذكرنا مراراً - من المشهورات (بالمعنى الأخصّ)، وليست من البديهيّات، وإن اشتركتا في كونها من المشهورات (بالمعنى الأعمّ).

وأضاف المصنّف رحمته الله إليه الإشارة إلى وجوه ثلاثة للفرق بين المشهورات (بالمعنى الأخصّ) والأوليات، وهي واضحة ذكرها في الموضع المشار إليه من كتاب (المنطق)، واقتصر شيخه المحقّق الأصفهاني تتدّى على أحدها، وهو أنّ كلّاً من المشهورات والأوليات تفيد تصديقاً جازماً بالنسبة إلّا أنّهما تفرقان في أنّ الأوليات تعتبر فيها مطابقتها لما في الواقع، في حين أنّ المعتر في المشهورات مطابقتها لتوافق آراء العقلاء عليها من دون اعتبار مطابقتها لما في الواقع^(٢).

الجواب الثاني: لو سلّمنا أنّ قضية (التحسين والتقبيح) من الضّروريات، إلّا أنّ وقوع الاختلاف بين القضايا البديهية في العلوم ممّا لا محذور فيه، بل هو واقع في كثير منها بين العقلاء، كما ذكر العلامة تتدّى^(٣)، فإنّ احتياج الممكن إلى المؤثر من الأوليات عندهم، ومع هذا فقد أنكره بعض، وذلك لأنّ القضايا الضّرورية قد تتفاوت في ما بينها من حيث تصوّر أطرافها أو وجود مانع منه، فيحصل خفاء في التصديق بالنسبة، ولأجله كان للبديهيّات عدّة مراتب، فالأوليات أقوى بداهة من

(١) المنطق ج ٣ ص ٣٠٨-٣٠٩.

(٢) نهاية الدّراية في شرح الكفاية ج ٣ ص ٣٣٩ ت ١٤٥.

(٣) نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٣ ص ٣٠٦.

المشاهدات بمراتب، والمشاهدات أقوى بداهةً من التجريبيات وهكذا، ومن هنا قسّموا البديهيات إلى ستة أقسام مرتّبة، وهي: الأوليات، المشاهدات، التجريبيات، الحدسيات، المتواترات، الفطريات.

وإذا كانت القضايا البديهية تقبل التفاوت فمن الطبيعي جداً وقوع الاختلاف فيها، نعم لا مجال لتصور الاختلاف في الأوليات، والأشاعرة وإن ذكروا الأوليات، إلا أنّ مرادهم لا بدّ أن يكون هو الصّروريات (بالمعنى الأعم)، وهذا الجواب قد ذكره المحقق الطوسي ثمّ في التجريد^(١).

الدليل الثاني: لو كان التحسين والتقييح عقليين لما اختلفت الأشياء فيها باختلاف الوجوه والاعتبارات، بأن يكون بعضها حسناً باعتبارٍ وقيحاً باعتبارٍ آخر، ولكنّ الاختلاف كذلك حاصل^(٢).

بيان الشّرطية: أنّ مقتضى عدّ الحُسن والقُبْح عقليين هو أنّ الأشياء من حيث اتصافها بالحُسن والقُبْح تكون على مستوى واحد، فإما أن يكون الشيء حسناً، وإما أن يكون قبيحاً، لأنّ كون الشيء عقلياً يعني أنّه ذاتي، والذاتي لا يتغيّر بمجرد تغيّر الاعتبارات والوجوه.

بطلان التالي: أنّنا نجد بعض الأشياء بل الكثير منها يختلف باختلاف الوجوه والاعتبارات، فالصّدق مثلاً قد يكون قبيحاً إذا أدّى إلى هلاك شخصٍ مؤمن، وقد

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد مق ٣ ف ٣ مس ١ ص ٤١٩ .

(٢) شرح المقاصد ج ٤ ص ٢٨٥، شرح التجريد للقوشجي ص ٤٤٢، هداية المسترشدين ج ٣

يكون حَسَنًا إذا أدى إلى نجاته، وهكذا الكَذِب فَإِنَّهُ قد يكون حَسَنًا إذا أدى إلى النجاة، وقد يكون قبيحاً إذا أدى إلى الهلاك.

ويمكن الجواب عن هذا الدليل بجوابين اقتصر المصنّف رحمته الله على أولهما أيضاً:
الجواب الأول: أنّ الأفعال من حيث اتصافها بالحُسْن والقُبْح على ثلاثة أقسام، كما مرَّ قريباً، والقسم الذي لا يمكن فيه الاختلاف بالوجوه والاعتبارات هو خصوص القسم الأول الذي يكون الفعل فيه علّة تامّة للاتصاف بالحُسْن والقُبْح، ويكون الاثنان فيه ذاتيين، بخلاف القسمين الآخرين اللذين يتأتّى فيهما تغيّر حُسْن الفعل أو قُبْحه بتغيّر العوارض الطارئة عليه، وما جاء في الدليل من الأمثلة بعضها يندرج تحت القسم الثاني، وبعضها الآخر يندرج تحت القسم الثالث الذي يجوز فيه الاختلاف تبعاً لاختلاف الوجوه والاعتبارات الطارئة عليه.

وبعبارة أخرى: نحن نمنع كون الأمثلة المذكورة من مصاديق القسم الأول للحُسْن والقُبْح، وحينئذٍ يكون من الطبيعي اختلاف وصف الشيء باختلاف الأحوال الطارئة عليه، وهذا من ثمرات ما مرَّ في بداية المبحث من أنّ مُدْعَى العَدْلِيَّة من قبيل الموجبة الجزئية، ويبدو أنّ الأشاعرة توهّموا أنّ العَدْلِيَّة يدّعون ثبوت الحُسْن والقُبْح (الذاتيين) للأفعال على نحو الموجبة الكلية.

الجواب الثاني: سلّمنا أنّ حُسْن الصِّدْق وقُبْح الكَذِب ذاتيان، إلا أنّ اتصاف أحدهما بنقيض وصفه الذاتي لا يستلزم انتفاء الذاتية، لجواز أن يتصف الصِّدْق بالقُبْح من باب اتصافه بأقلّ القبيحين، وهذا ما ذكره المحقّق الطوسي رحمته الله.^(١)

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد مق ٣ ف ٣ مس ١ ص ٤١٩ - ٤٢٠.

بيان ذلك: أنَّ الصَّدَق (في نفسه) حَسَنٌ، ولكنْ قد تطرأ عليه بعض العناوين التي تدعو العقل إلى الحكم بقبحه، كما إذا أدَّى إلى هلاك إنسان مؤمن، فهو وإن كان باقياً على حُسْنِه ولكنه أقلُّ حُسْناً من ضدِّه، وهكذا الكلام في الكَذِب فإنه (في نفسه) وإن كان قبيحاً إلا أنَّه إذا كان يؤدِّي إلى نجاة المؤمن فإنَّ العقل سيحكم بحُسْنِه من باب ارتكاب أقلَّ القبيحين.

والنتيجة: أنَّ اختلاف وصف الشيء عند العقل لا يستلزم انتفاء الذاتية عنه، لأنَّ المسألة تندرج حينئذٍ تحت كبرى ارتكاب أقلَّ القبيحين، وتقديم الأهمَّ على المهمَّ.

٦ - أدلة الطّرفين

بتقديم الأمور السابقة^(١) نستطيع أن نواجه أدلة الطرفين بعين بصيرة، لنعطي الحكم العادل لأحدهما ونأخذ النتيجة المطلوبة، ونحن نبحت عن ذلك في عدة مواد^(٢)، فنقول:

١ - أنا ذكرنا أن قضية الحُسن والقُبْح من القضايا المشهورات^(٣)، وأشرنا إلى ما كتّم درستموه - في الجزء الثالث من المنطق - من أن المشهورات قسمٌ يقابل الضّروريات الستَ كلّها^(٤).

ومنه نعرف المغالطة في دليل الأشاعرة وهو أهمّ أدلتهم^(٥)؛ إذ يقولون: «لو كانت قضية الحُسن والقُبْح ممّا يحكم به العقل لما كان فرقٌ بين حكمه في هذه القضية

(١) الخمسة، وهذا شاهدٌ على أن هذا ليس من جملة الأمور التمهيدية للمسألة.

(٢) الجمع بلحاظ أدلة الطّرفين معاً، وإلا فهو سيذكر دليلين لكلّ منهما.

(٣) بالمعنى الأخصّ تبعاً للمحقق الأصفهاني تَتَبُّلٌ ومشهور الفلاسفة.

(٤) حيث أفاد رحمته في بداية الجزء الثالث أن مبادئ الأقيسة ثمانية أصناف، منها اليقينيّات والمشهورات، وحيث إنّ الضّروريات قسمٌ من اليقينيّات تقع المقابلة بين المشهورات والضّروريات بالتَّبَع.

(٥) وهو الدليل الأول الذي يستند إلى دعوى الاتحاد بين قضيتي (الحُسن والقُبْح) وبين الأوليات بناءً على مُدَّعى العدلية من كون الأولى عقلية.

ويبين حكمه بأنَّ الكلَّ أعظمُ من الجزء، ولكنَّ الفرقَ موجودٌ قطعاً؛ إذ الحكم الثاني لا يختلف فيه اثنان، مع وقوع الاختلاف في الأول».

وهذا الدليل من نوع القياس الاستثنائي قد استثنى فيه نقيض التَّالي لِيُنتِج نقيض المقدَّم^(١).

والجواب عنه: أنَّ المقدَّمة الأولى^(٢) - وهي الجملة الشرطية - ممنوعة، ومنعُها يُعلم ممَّا تقدَّم آنفاً^(٣)، لأنَّ قضية الحُسن والقُبْح - كما قلنا - من المشهورات^(٤)، وقضية «إنَّ الكلَّ أعظمُ من الجزء» من الأوليات اليقينية^(٥)، فلا ملازمةَ بينهما، وليس هما من بابٍ واحدٍ حتى يلزم من كون القضية الأولى ممَّا يحكم به العقل ألا يكون فرقٌ بينها وبين القضية الثانية^(٦).

وينبغي أن نذكر جميع الفروق بين المشهورات هذه وبين الأوليات، ليكون أكثرَ

(١) وهذا هو النحو الغالب في إنتاج القياس الاستثنائي، في مقابل استثناء عين المقدَّم لِيُنتِجَ عَيْنَ التَّالي، كما هو معلوم.

(٢) هذا الجواب ذكره شيخُه المحقِّق الأصفهاني تَتْلُو، ومَحْصَلُهُ: منعُ كون قضية التحسين والتقيُّب من الضَّروريات، بل هي من المشهورات.

(٣) من وقوع المقابلة بين المشهورات (بالمعنى الأخص) والضَّروريات.

(٤) بالمعنى الأخص، كما مرَّ مراراً.

(٥) لا يخفى استدراكُ ذكر (اليقينية)، ولو قدَّمها لكان مناسباً.

(٦) بل الاختلاف بينهما عندئذٍ طبعي جدًّا، بعد فرض كونهما من صنفين متقابلين من القضايا.

وضوحاً بطلانُ قياس إحداهما على الأخرى، والفارق من وجوه ثلاثة^(١):

الأول: أنّ الحاكمَ في قضايا التأديبات العقلُ العملي، والحاكم في الأوليات العقلُ النَّظري^(٢).

الثاني: أنّ القضية التأديبية لا واقع لها إلا تطابق آراء العقلاء^(٣)، والأوليات لها واقعٌ خارجي^(٤).

الثالث: أنّ القضية التأديبية لا يجب أن يحكم بها كلُّ عاقلٍ لو خُلِّيَ ونفسه، ولم يتأدّب بقبولها والاعتراف بها^(٥)، كما قال الشيخ الرئيس على ما نقلناه من عبارته في ما سَبَقَ في الأمر الثاني^(٦)، وليس كذلك القضية الأولية التي يكفي تصوّر طرفيها في

(١) ذكرها المصنّف رحمته الله في بداية الجزء الثالث من كتابه (المنطق).

(٢) وهذا واضح ممّا تقدّم، لأنّ التصديق بالأوليات لا يستتبع جُزياً عملياً على طبقها، ولهذا كانت من مُدركات العقل النَّظري، بخلاف (التأديبات الصّلاحية) أو (الآراء المحمودة).

(٣) بل واقعيّتها تحصل بتطابق آرائهم، ولهذا لو فرضنا وجودَ عاقلٍ واحدٍ فقط في البلد لم يتأتّ حينئذٍ الحكم بالحسّن والقُبْح العقلايين.

(٤) وراء إدراك العقل النَّظري لها، فإنّ «الكلُّ أعظمُ من الجزء» و«الواحدُ نصفُ الاثنين» ونحوهما لها واقعية سواء أدركها مُدركٌ أم لا.

(٥) يمكن القول إنّ هذا الفارق متفرّع على سابقه وليس مستقلاً عنه.

(٦) بل في الأمر الرابع، في نهاية كلامه رحمته الله عن السّبب الثاني لحكم العملي بالحسّن والقُبْح، فليلاحظ.

الحكم، فإنه لا بدّ ألا يشذّ عاقل في الحكم بها لأول وهلة^(١).

٢ - ومن أدلتهم على إنكار الحُسن والقُبْح العقليين أن قالوا: إنّه لو كان ذلك^(٢) عقلياً لما اختلف حُسْنُ الأشياء وقُبْحُها باختلاف الوجوه والاعتبارات^(٣)، كالصّدق إذ يكون مرّةً ممدوحاً عليه، وأخرى مذموماً عليه، إذا كان فيه ضررٌ كبير، وكذلك الكذب بالعكس يكون مذموماً عليه وممدوحاً عليه إذا كان فيه نفعٌ كبير، وكالضرب والقيام والقعود ونحوها ممّا يختلف حُسْنُه وقُبْحُه^(٤).

والجواب عن هذا الدليل^(٥) وأشباهه يظهر ممّا ذكرناه من أن حُسْنَ الأشياء وقُبْحَهَا على أنحاء ثلاثة، فما كان ذاتياً^(٦) لا يقع فيه اختلاف، فإنّ العَدْل (بما هو

(١) إلا إذا كان فاقداً لبعض الحواس أو كانت عنده شبهة ما؛ فإنّ التصديق بالبديهيات وإن لم يتوقّف على النّظر وإعمال الفكر ولكنه يتوقّف على توفر أسباب التوجّه عند الإنسان التي ذكرها ﷺ في الجزء الأول من (المنطق).

(٢) أي: اتصافُ الأفعال بالحُسن والقُبْح.

(٣) مرّ في الأمر السّابق نقلُ الفرق بينهما عن الشيخ الأعظم تَتَبَّعُ.

(٤) باختلاف الوجه المنظور أو الاعتبار الملحوظ عند الحكم على الفعل بأحد الوصفين من الحُسن أو القُبْح.

(٥) هذا أولُ الجوابين، ومحصله منعُ كون الحُسن والقُبْح ذاتيين في جميع الأشياء، بل الذاتية ثابتة لبعض الأفعال، وهي التي تدرج في القسم الأول، وهناك قسمان آخران للأفعال، فلا ينبغي الخلط بين الأقسام الثلاثة.

(٦) وهو القسم الأول، حيث يكون الفعل علّة تامّةً لثبوت أحد الوصفين له.

عَدْلٌ) لا يكون قبيحاً أبداً، وكذلك الظلم (بها هو ظلمٌ) لا يكون حسناً أبداً، أي أنه مادام عنوان (العَدْل) صادقاً فهو ممدوحٌ، وما دام عنوان (الظلم) صادقاً فهو مذموم^(١).

وأما ما كان عَرَضِيّاً^(٢) فإنه يختلف بالوجوه والاعتبارات، فمثلاً الصَّدَق إن دَخَلَ تحت عنوان (العَدْل) كان ممدوحاً، وإن دَخَلَ تحت عنوان (الظلم) كان قبيحاً، وكذلك الكَذِب وما ذُكِر من الأمثلة^(٣).

والخلاصة: أن العَدْلِيَّة لا يقولون بأن جميع الأشياء لا بد أن تتصف بالحُسن أبداً أو بالقُبْح أبداً، حتى يلزم ما ذُكِر من الإشكال^(٤).

(١) ومن الواضح أن ما ذكره في دليلهم لا يتم في هذا القسم.

(٢) أي: ليس بذاتي، وبهذا يشمل القسمين الثاني والثالث، وهو الموافق لما يُستفاد من كلام شيخه المحقق الأصفهاني تَحْتَهُ.

(٣) كالضَرْب والقيام، مع وضوح أنهما من القسم الثالث، بينما الصَّدَق والكَذِب من القسم الثاني، ويجمعهما كون الاتصاف فيهما عرضياً.

(٤) بل مُدَّعى العَدْلِيَّة - كما مرَّ في بداية الباب - على نحو الموجبة الجزئية، وإنها يتوجَّه عليهم النقض - ببعض الأفعال المندرجة تحت القسمين الأخيرين من تلك الأقسام الثلاثة - لو كان مدَّعاهم على نحو الإيجاب الكلي.

المقام الثاني: أدلة العَدْلِيَّة

ذكر العَدْلِيَّةُ لإثبات مدّعاهم عدّة أدلة اكتفى المصنّف رحمته الله بذكر اثنين منها:

الدليل الأول: وهو يتألف من مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: أنّنا نحكم على بعض الأشياء بالحُسْن، مثل إكرام الضيف والإحسان إلى الوالدين، وعلى بعض آخر منها بالقُبْح مثل إهانة الضيف وعقوق الوالدين، والحُسْن والقُبْح بالمعنى المتنازَع عليه (أي ثبوت المدح أو الذم للفاعل)، وهذا الحكم ضروري؛ لوضوح مدح العقلاء للفاعل في الأول، وذمهم له في الثاني.

المقدّمة الثانية: أنّ الحكم المذكور في الحُسْن والقُبْح يصدر من الجميع حتى غير أصحاب الشرائع السّماوية من منكري الشرائع كالبراهمة والملاحدة.

وبضمّ هذه المقدّمة إلى سابقتها يظهر أنّ صدورَ الحكم باستحقاق فاعل بعض الأفعال المدح، وفاعلٍ بعض آخر الذمّ حتى من منكري الشرائع هو ممّا لا علاقة له بالشرائع، إذ لو كان هذا الحكم مرتبطاً بالشرائع لما أمكن أن يحكم به هؤلاء^(١).

ويمكن التعبير عنه بصيغة القياس الاستثنائي: لو كان التحسين والتقييح شرعيين لما أدرك منكرو الشرائع حُسْنَ بعض الأفعال، وقُبْح بعضٍ آخر، ولكنهم

(١) يلاحظ: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد مق ٣ ف ٣ مس ١ ص ٤١٨، النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر ص ٦٩ - ٧٠، معارج الفهم ص ٤٠١، شرح المقاصد ج ٤ ص ٢٩١، شرح المواقف ج ٨ ص ١٩٢، شرح التجريد للقوشجي ص ٤٤٢، المحصول في علم الأصول ج ٢ ص ٤١٣، هداية المسترشدين ج ٣ ص ٥١٠ - ٥١٢.

يدركون ذلك، ينتج: أنَّ التحسين والتقبيح غير شرعيين.

بيان الملازمة: أنَّ التحسين والتقبيح لو كانا شرعيين لم يصحَّ صدور الحكم من منكري الشرائع على بعض الأفعال بالحُسن أو القُبْح بالبداهة، لأنَّ مقتضى كونها شرعيين أنَّ يختص الحكم المذكور بأصحاب الشريعة وأتباعها.

بطلان التالي: أننا نجد البراهمة والملاحدة وأضرابهم يحكمون بحُسن بعض الأفعال وقُبْح بعض آخر منها.

وقد أجاب التفتازاني عن هذا الدليل بأنَّ إدراك بعض منكري الشرائع حُسن بعض الأفعال وقُبْح بعض آخر وإن كان أمراً مسلماً، إلا أنَّ الحُسن والقُبْح المدركين ليسا بالمعنى المتنازع فيه بين الفريقين، بل هما بمعنى الكمال والنقص، أو بمعنى الملازمة والمنافرة، وتقدّم أنَّ الحُسن والقُبْح بهذين المعنيين ليسا محلاً للخلاف بين الفريقين^(١).

وهذا الجواب واضح الضعف، لأننا لو رجعنا إلى منكري الشرائع لم نتردد في أنَّ مقصودهم من وصف بعض الأفعال بالحُسن هو استحقاق فاعله المدح من العقلاء، ومن وصف بعض آخر بالقُبْح استحقاقه للذم منهم، ومن المعلوم أنَّ هذا الحكم منهم ليس ناشئاً عن اعتقادهم بشريعة سماوية، فيثبت المطلوب، وهذا قريب جداً ممَّا ذكره صاحب الحاشية تثنئ^(٢).

(١) شرح المقاصد ج ٤ ص ٢٩١، ويلاحظ أيضاً: شرح التجريد للقوشجي ص ٤٤٢، هداية المسترشدين ج ٣ ص ٥١٣.

(٢) هداية المسترشدين ج ٣ ص ٥١٥.

الدليل الثاني: لو كان التحسين والتقييح شرعيين لانتفيا مطلقاً، أي حتى شرعاً، لكنّ التالي باطل عند الكلّ، أو قُلْ: لو انحصر ثبوت الحُسن والقُبْح من طريق الشرع لم يثبتا مطلقاً، أي حتى من طريق الشرع، وهذا الدليل ذكره المحقّق الطوسي والعلامة رحمتهما ^(١).

ويمكن بيان وجه الملازمة في الشّرطية بأحد تصويرين:

التصوير الأول: أنّ أمر الشارع المقدّس بشيء لا يجعله حسناً إلا إذا صدر من الشارع مدحٌ لفاعله، كما أنّ نهي الشارع عن شيء لا يكون سبباً لكونه قبيحاً إلا إذا صدر منه ذمٌ لفاعله، وحينئذٍ نحتاج إلى طريق لإثبات وجوب مدح الشارع لفاعل الفعل المأمور به، وذمّه لفاعل الفعل المنهي عنه، ولا يمكن إثباته من طريق الشارع نفسه؛ لاستلزامه الدّور الصّريح، فإنّ الجزم بصّدق الشرع متوقّفٌ على قبول حكمه، وقبول حكمه بدوره متوقّفٌ على الجزم بصّدقه، فينحصر الطريق للجزم بصّدق إخبار الشارع في حكم العقل بقُبْح الكذب ومنافاته لحكمة الشارع، فيثبت المطلوب، أي توقّف (التحسين والتقييح) على العقل.

ولو فرضنا صدور مدحٍ من الشارع في حقّ فاعل الحُسن أو ذمٌّ في حقّ فاعل القبيح - بمعنى أنّه ربّ الثواب على فعل الحُسن واستحقاق العقاب على ارتكاب القبيح - فلا بدّ من إحراز كون الشارع صادقاً في ذلك، وأنّه سيثيب فاعل الحُسن حقاً، ويعاقب فاعل القبيح، ولا طريق إلى إحراز هذا وذاك إلا إذا قام دليل من

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد مق ٣ ف ٣ مس ١ ص ٤١٨، النافع يوم الحشر في شرح

الباب الحادي عشر ص ٧٠، شرح المقاصد ج ٤ ص ٢٩٢.

جهة العقل على قُبْح الكَذِب وعدم جوازه على الشارع، ولا يكفي قول الشارع: «(إني صادق)»؛ لاحتمال كونه كاذباً في قوله هذا.

وهكذا الحال لو فرض صدور بيان من الشارع المقدس بأنه لا يكون عابثاً في مدحه لفاعل الحُسن، أو في ذمّه لفاعل القبيح، ولا طريق لإثبات هذا إلا من جهة العقل بأن يحكم في الرتبة السابقة بقُبْح الكَذِب.

وهذا بخلاف ما إذا استقل العقل في إدراك حُسن الصّدق وقُبْح الكَذِب، لأنّ الشارع المقدس إذا أمر بشيء كان حسناً وإذا نهى عن شيء فهو قبيح؛ لفرض حكم العقل بقُبْح الكَذِب فيستحيل على الشارع ارتكابه لا محالة.

وبالجملة: إذا لم يكن الحُسن والقُبْح عقليين انسَدَّ باب الحكم على الأفعال بالحُسن شرعاً وعقلاً، لأنّ أمر الشارع بشيء أو إخباره عن حُسنه وكذلك نهيه عن شيء أو إخباره بقبحه، كلّ ذلك لا يكفي في الجزم بصّدق كلامه؛ لبقاء احتمال عدم صدّقه، لأنّ المفروض عدم ثبوت قُبْح الكَذِب بعدد، بل حتى لو فرضنا تصريح الشارع بعدم صدور الكَذِب منه لم يكفي في أن نجزم بصّدقه في هذا الإخبار أيضاً، وبهذا يكون انتفاؤهما من جهة العقل مستلزماً لانتفائهما من جهة الشرع أيضاً.

وأجاب التفتازاني عن هذا الدليل أيضاً بأننا لا نجعل الأمر والنهي من الشارع دليلاً على اتصاف الفعل بالحُسن والقُبْح، بل نجعل الحُسن هو الفعل الذي تعلّق به أمر الشارع، والقبيح هو الذي تعلّق به نهي الشارع، ولا شك في أنّ الأمر والنهي ثابتان بالوجدان، ولا نحتاج في إثباتهما إلى التوسّل بصدور المدّح والذمّ من

الشارع، كي تصل النُّوبة في الأخير إلى حكم العقل^(١).

ويمكن الخدش في هذا الجواب بأنّ ما ذكره - من كون الحُسن ما تعلق به أمر الشارع والقبیح ما تعلق به نهي - عبارة أخرى عن مختار الأشاعرة في التحسين والتقييح، وليس شيئاً آخر، فيكون اعتراضه على دليل العَدْلِيَّة مُحْض مصادرة على المطلوب، لأنها ليست سوى أخذ المدّعى في الدليل، ومن ثمّ يؤول إلى إبطال (كون التحسين والتقييح عقليين) بادّعاء (أتهما شرعيان)!

وقد التفت المصنّف رحمته الله إلى أنّ هذا الخدش يتوجّه على أصل الدليل أيضاً، لأنّ المستدلّ قد أخذ في مقدّماته كونَ التحسين والتقييح عقليين حينما ذكر: «أنّ الدليل على صدق الشارع صدور المدح والذمّ أو الثواب والعقاب، وهو ينحصر في طريق العقل»، وواضح أنّ حصر إثبات صدق الشارع المقدّس في طريق العقل بقوله: «إنّ الحُسن والقُبْح عقليان» لا يخلو عن مصادرة أيضاً.

وهذا يدلّ على أنّ المصنّف رحمته الله لا يرى هذا التصوير وافياً في إثبات مطلوب العَدْلِيَّة من التحسين والتقييح العقليين.

التصوير الثاني: ما يرتضيه المصنّف رحمته الله وتقريبه: أنّ ممّا لا خلاف فيه بين الفريقين وجود أوامر ونواهٍ في الشريعة المقدّسة، كما لا خلاف في وجوب إطاعتها من خلال الإتيان بمتعلّقات الأوامر، والانزجار عن متعلّقات النواهي، كما لا خلاف أيضاً في وجوب معرفته تعالى.

وحينئذٍ يقع الكلام في الدليل على وجوب كلّ من الإطاعة والمعرفة، فالأمر

(١) شرح المقاصد ج ٤ ص ٢٩٢ - ٢٩٣، ويلاحظ: شرح التجريد للقوشجي ص ٤٤٢.

بالإطاعة في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ﴾^(١) مثلاً لو كان شرعياً مولوياً فلا محالة تكون له إطاعة، وحينئذ يتوجّه السؤال عن منشأ وجوب طاعته وامتناله، فلا يخلو إمّا أن يكون عقلياً فيكون حكم الشرع حينئذ إرشادياً، ويثبت المطلوب، وإمّا أن يكون أمراً شرعياً فننقل الكلام إلى هذا الأمر لأنّ له إطاعة أيضاً، فنسأل عن منشأ وجوب إطاعته، فإن كان عقلياً انقطعت السلسلة وثبت المطلوب، وإن كان أمراً شرعياً نقلنا الكلام إلى هذا الأمر الشرعي الجديد وطرحنا نفس السؤال، وعندئذ لا يخلو إمّا أن يكون منشأ وجوب إطاعته عقلياً فيثبت المطلوب، وإمّا أن يكون أمراً شرعياً فتستمر السلسلة^(٢).

بل يمكن الترقّي والقول إنّ أصل ثبوت الشرائع كلّها هو العقل الحاكم بقبح إجراء المعجزة على يد الكاذب، ولولاه لم تثبت شريعة من الشرائع أصلاً، فلا بدّ أن يكون المثبت لها هو العقل لا غير، وهذه التتمة ذكرها صاحب الفصول تكملاً كدليل مستقل للعُدلية لمدّعاهم^(٣)، ونقله الفتازاني عنهم أيضاً^(٤)، كما ذكرها علماؤنا لإثبات عدم صدور القبيح من الله تعالى^(٥).

(١) سورة النساء، الآية (٥٩).

(٢) لم يرتض السيد الحكيم تكمّل دعوى لزوم التسلسل هنا، لأنّ التسلسل الباطل هو الحاصل في الأمور الحقيقية دون ما يحصل في الأمور الاعتبارية، يلاحظ: حقائق الأصول ج ٢ ص ١٨٢.

(٣) الفصول الغروية ص ٣١٩.

(٤) شرح المقاصد ج ٤ ص ٢٩٣.

(٥) يلاحظ: العدة في أصول الفقه ج ٢ ص ٧٦٠، النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر ص ٧٥، المحصول في علم الأصول ج ٢ ص ٤١٣، هداية المسترشدين ج ٣ ص ٥١٦.

بيان ذلك: أن ثبوت النبوات والشرائع السماوية يتوقف على تصديق الباري تعالى للنبي (المدّعي لها) من خلال تأييده بالمعجزة التي تثبت صدق دعواه، ومن دون هذا التأييد لا يكون لقول النبي أية مشروعية، ولا يُسمع له قولٌ بين الناس، ويحصل معه كما حصل مع مسيلمة الكذاب، وهذا كله إنّما يتم عن طريق العقل الذي يحكم باستحالة صدور القبيح منه تعالى، ومن أهمّ مصاديق القبيح تصديق مدّعي النبوة كذباً، فلا بدّ أن يكون الشخص الذي ادّعى النبوة وأتى بالمعجز نبياً مرسلًا من السماء حقاً، إذ لو كان كاذباً ومع هذا أتى بالمعجز لزم إضلالُ المكلفين وإغراؤهم بالمعصية.

ولو عزلنا العقل عن باب إثبات النبوات لامتنع إثباتها، وعلى رأسها نبوة نبيّنا الأعظم ﷺ؛ لتجويز الكذب في دعواه النبوة - تعالى نبينا عن ذلك علواً كبيراً - لوضوح عدم إمكان إثبات صدق النبي من طريق الشرع، لا من قول نفس النبي بكونه صادقاً ولا من جهة القرآن الكريم للزوم الدّور على كلا التقديرين كما هو واضح، أو يقال بعدم الدليل على كونه صادقاً في دعواه النبوة لأنّ الشرع لم يثبت بعدُ حتى يُحكم بصدقه.

وبالجملة: التحسين والتقبيح لو لم ينتهيا إلى العقل لاتنفيا مطلقاً حتى شرعاً، فانتفاء التحسين والتقبيح العقليين يستلزم انتفاء التحسين والتقبيح الشرعيين.

أدلة العَدْلِيَّة^(١)

٣ - وقد استدَلَّ العَدْلِيَّة على مذهبهم بما خلاصته^(٢): «أنَّه من المعلوم ضرورة حُسن الإحسان وقُبْح الظلم عند كلِّ عاقل من غير اعتبار شرع، فإنَّ ذلك يدركه حتى مُنكِرُ الشرائع»^(٣).

وأجيب عنه^(٤)، بأنَّ الحُسن والقُبْح في ذلك بمعنى (الملاءمة والمنافرة) أو بمعنى (صفة الكمال والنقص)، وهو مسلّم لا نزاع فيه، وأمّا بالمعنى المتنازع فيه فإنّا لا نسلّم جزم العقلاء به^(٥).

(١) هذا العنوان منّا، وهو المقام الثاني.

(٢) هذا هو الدليل الأول، وتقريره: «أنَّ التحسين والتقييح لو كانا شرعيين لما أدرك منكرو الشرائع حُسن بعض الأفعال، وقُبْح بعضٍ آخر».

(٣) كالبراهمة والملاحدة، ممّا يكشف عن عدم ارتباط القضية بالشارع المقدّس، فلا تتم مقالة الأشاعرة - أي التحسين والتقييح الشرعيين - لوضوح أنَّ الحكم بحُسن بعض الأفعال وقُبْح بعضٍ آخر على قولهم يتفرّع على الإيمان بالشرائع.

(٤) المجيب هو التفتازاني في شرح المقاصد، كما ذكره القوشجي في شرح التجريد.

(٥) محصّله المنع من جزم العقلاء بالحُسن والقُبْح بالمعنى الثالث المتنازع فيه، والضرورة التي يدّعيها العَدْلِيَّة متحقّقة في المعنى الأول أو الثاني، وكلاهما خارج عن محلّ النزاع.

ونحن نقول^(١): إنَّ مَنْ يَدَّعي ضرورةَ حكمِ العقلاء بحُسن الإحسان وقُبْح الظلم يدَّعي ضرورةَ مدحهم لفاعل الإحسان وذمهم لفاعل الظلم، ولا شكَّ في أنَّ هذا المدح والذمَّ من العقلاء ضروريان لتواتره عن جميع الناس^(٢)، ومنكره مكابر. والذي يدفع العقلاء لهذا - كما قدّمنا - شعورهم بأنَّ العَدْل كمالٌ للعادل^(٣)، وملاءمته لمصلحة النوع الإنساني وبقائه، وشعورهم بنقص الظلم^(٤) ومنافرتِه لمصلحة النوع الإنساني وبقائه.

٤ - واستدلَّ العذلية أيضاً بأنَّ الحُسن والقُبْح^(٥) لو كانا لا يثبتان إلا من طريق

(١) خلاصة الردّ أنَّ المعنى المنظور لدى منكري الشرائع السَّماوية ليس إلا المعنى الثالث المتنازع فيه (أي استحقاق المدح والذمَّ)، ومن المعلوم أنَّ مدحهم لبعض الفاعلين وذمهم لآخرين ليس ناشئاً عن اعتقادهم بشريعة سَماوية أصلاً، وهذا قريب جداً ممَّا ذكره صاحب الحاشية تَتَج.

(٢) حتى منكري الشرائع من البراهمة والملاحدة، وكان الأحسن أن يذكرهم عليه السلام صريحاً، لأنَّ المطلوب إثباتُ صدور المدح والذمَّ منهم على وجه الخصوص.

(٣) أي نوع العادل، حتى يدخل الحُسن في محلِّ النزاع.

(٤) وهذا الشعور منهم حاصل على وجه كلي لا جزئي لثلاثي يخرج عن محلِّ النزاع، كما مرَّ من المصنّف عليه السلام في الأمر الرابع المتقدّم.

(٥) هذا الدليل ذكره المحقّق الطوسي رحمته الله في التجريد، وكذا العلامة تَتَج في الباب الحادي عشر، وملخصه التلازم في مقام الانتفاء بين (التحسين والتقبيح العقليين) و(التحسين والتقبيح الشرعيين).

الشرع^(١)، فهما لا يثبتان أصلاً حتى من طريق الشرع^(٢).

وقد صوّر بعضهم هذه الملازمة على النحو الآتي^(٣): إنّ الشارع إذا أمر بشيء فلا يكون حسناً إلا إذا مدح مع ذلك^(٤) الفاعل عليه، وإذا نهى عن شيء فلا يكون قبيحاً إلا إذا ذم^(٥) الفاعل عليه، ومن أين تعرف^(٦) أنّه يجب أن يمدح الشارع فاعل المأمور به، ويذم فاعل المنهي عنه^(٧)، إلا إذا كان ذلك واجباً عقلاً، فتوقّف حُسن المأمور به وقُبْح المنهي عنه على حكم العقل، وهو المطلوب.

(١) كما تدّعي الأشاعرة بحيث يكون الحسن هو ما حسّنه الشارع، والقبيح هو ما قبحه الشارع.

(٢) أي أنّ ثبوت الحُسن والقُبْح شرعاً يتوقّف على ثبوتها عقلاً، فلو كانا لا يثبتان إلا شرعاً لانتفيا مطلقاً، أي حتى من طريق الشرع نفسه، وهذا ما لا يرتضيه الأشعري جزماً.

(٣) هذا هو التصوير الأول للملازمة في القضية الشرطية للدليل، وهو غير مقبول عند المصنّف رحمته الله، كما سيتضح قريباً.

(٤) أي: مع أمره بذلك الشيء، و(الفاعل) بالنصب، مفعول لـ(مدح).

(٥) والحاكم بوجوب صدور الذم من الشارع هو العقل، وهكذا في جانب المدح، فيظهر من هذا أنّ ثبوتها شرعاً يتوقّف على ثبوتها عقلاً.

(٦) وهذه المقدمة تحديداً هي محلّ اعتراض التفتازاني، كما سيظهر بعد قليل.

(٧) ولا يمكن إثبات ذلك من قبل الشارع نفسه؛ لاستلزامه الدّور، بتقريب مرّ ذكره في الشّرح.

ثم لو ثبت^(١) أن الشارع مَدَحَ فاعِلَ المأمور به وذمَّ فاعِلَ المنهي عنه، والمفروض أن مَدَحَ الشارع ثوابه وذمَّه عقابه، فمن أين نعرف أنه صادق في مدحه وذمّه^(٢)، إلا إذا ثبت أن الكذب قبيحٌ عقلاً يستحيل عليه^(٣)، فيتوقف ثبوت الحُسن والقُبْح شرعاً على ثبوتها عقلاً، فلو لم يكن لهما ثبوتٌ عقلاً فلا ثبوت لهما شرعاً^(٤).
وقد أجاب بعض الأشاعرة^(٥) عن هذا التصوير بأنه يكفي في كون الشيء حسناً أن يتعلّق به الأمر، وفي كونه قبيحاً أن يتعلّق به النهي، والأمر والنهي - حسبَ الفرض - ثابتان وجداناً^(٦)، ولا حاجة إلى فرض ثبوت مدح وذم من الشارع^(٧).

(١) هذه تتمّة للتصوير الأول، ومحصلها أننا لو فرضنا تحقّق المدح والذم من الشارع فكيف نعرف أن الشارع صادق في مدحه وذمّه، فيلزم الرجوع إلى العقل الحاكم باستحالة الكذب على الشارع المقدّس، ويثبت المطلوب.
(٢) لأنّ المفروض عدم ثبوت قُبْح الكذب عند العقل.
(٣) أي: على الشارع المقدّس المنزّه عن ارتكاب أيّ قبيح.
(٤) والملازمة هي بين ثبوت الحُسن والقُبْح شرعاً وانتفائهما مطلقاً، وليس بين عدم ثبوتها عقلاً وعدم ثبوتها شرعاً كما قد يظهر منه والله أعلم.
(٥) وهو التفتازاني في شرح المقاصد، كما ذكره القوشجي في شرح التجريد، ومحصله أن الحُسن هو كون الفعل متعلّق بالأمر، والقُبْح هو كون الفعل متعلّق بالنهي، والأمر والنهي ثابتان بالوجدان.

(٦) وهذا المقدار يكفي في ثبوت الحُسن والقُبْح الشرعيين للأفعال.

(٧) كي يتوقف في نهاية المطاف على حكم العقل ويثبت مُدّعَى العدلية.

وهذا الكلام - في الحقيقة^(١) - يرجع إلى أصل النزاع في معنى الحُسن والقُبْح، فيكون الدليل وجوابه صِرَفَ دعوى ومصادرة على المطلوب^(٢)، لأنَّ المستدلَّ يرجع قوله إلى «أنَّه يجب المدح والذمُّ عقلاً، لأنَّهما واجبان في اتصاف الشيء بالحُسن والقُبْح»^(٣)، والمجيبُ يرجع قوله إلى «أنَّهما لا يجبان عقلاً، لأنَّهما غيرُ واجبين في الحُسن والقُبْح»^(٤).

والأحسنُ تصوير الدليل على وجه آخر^(٥)، فنقول: إنَّه من المسلَّم عند الطرفين وجوبُ طاعة الأوامر والنواهي الشرعية، وكذلك وجوبُ المعرفة، وهذا الوجوب عند الأشاعرة وجوبٌ شرعي حسبَ دعواهم^(٦)، فنقول لهم: من أين يثبت هذا

(١) شروعٌ في ردِّ كلِّ من التصوير الأول لاستدلال العَدْلِيَّة، والجواب الذي ذكره بعض الأشاعرة عنه.

(٢) بمعنى أنَّ كلَّ واحد من الطَّرفين قد أخذ مدَّعه في دليله.

(٣) مع أنَّ وجوبها العقلي هو محلُّ النزاع وأوَّل الكلام - كما يقال -، فلا يصحَّ أخذه في الاستدلال.

(٤) مع أنَّ نفي وجوبها العقلي أيضاً محلُّ النزاع، فكلاهما (أي التصوير الأول وجوابه) مبتلى بالمصادرة.

(٥) هذا هو التصوير الثاني، وهو مرضي عند المصنِّف رحمته الله؛ لعدم اعتماده على فكرة الوجوب العقلي لمدح فاعل الحُسن، والذمُّ العقلي لفاعل القبيح.

(٦) وليس وجوباً عقلياً كما تراه العَدْلِيَّة، وهذا من ثمرات القول بالتحسين والتقبيح العقلين، كما مرَّ في الأمر الثاني المتقدم.

الوجوب؟ لا بدّ أن يثبت بأمرٍ من الشارع^(١)، فننقل الكلام إلى هذا الأمر، فنقول لهم: من أين تجب طاعةُ هذا الأمر^(٢)، فإن كان هذا الوجوب عقلياً فهو المطلوب^(٣)، وإن كان شرعياً أيضاً فلا بدّ له من أمر^(٤) ولا بدّ له من طاعة^(٥)، فننقل الكلام إليه، وهكذا نمضي إلى غير النهاية^(٦)، ولا نقف حتى ننتهي إلى طاعةٍ وجوبها عقلي لا نتوقف على أمر الشارع^(٧)، وهو المطلوب.

-
- (١) لانحصار المثبت (بالكسر) في الأمر الشرعي بحسب مبنى الأشاعرة.
- (٢) أي: ما هو منشأ وجوب إطاعته عندكم؟، ولا بد أن يكون دليلاً شرعياً بحسب مذاقهم المعروف.
- (٣) لأنّ وجوب طاعة حكم المولى (قضاءً لحق المولوية) هو عبارة أخرى عن التحسين والتقبيح العقليين.
- (٤) وخطاب شرعي مفاده: (وجوب طاعة الأوامر والنواهي الشرعية).
- (٥) إذ لا معنى لكونه أمراً صادراً من الشارع من دون أن تجب طاعته، وحيث يقع الكلام في منشأ وجوب إطاعة هذا الأمر الجديد.
- (٦) فيلزم التسلسل، ولو عادت السلسلة إلى أحد الوجوبات الشرعية لزم الدّور، وكلاهما باطل، وبطلانُ اللازم لا محالة يكشف عن بطلان الملزوم، وإن كان بطلان التسلسل نظرياً، وبطلان الدّور ضرورياً.
- (٧) أي: على أمرٍ مولوي منه، إذ سيأتي في المبحث الثالث أن أمر الشارع المقدّس لو كان موجوداً فهو إرشادي أو تأكيد، إذا فُرض كفاية البعث الناشئ عن الأمر العقلي في التحريك نحو الامتثال.

بل ثبوتُ الشرائع من أصلها^(١) يتوقف على التحسين والتقبيح العقليين، ولو كان ثبوتها من طريق شرعي لاستحال ثبوتها^(٢)، لأننا ننقل الكلام إلى هذا الطريق الشرعي^(٣) فيتسلسل إلى غير النهاية^(٤).
والنتيجة: أن ثبوت الحُسن والقُبْح شرعاً يتوقف على ثبوتها عقلاً^(٥).

(١) هذا دليلٌ مستقلٌّ للعُدلية في مقابل الدليلين المتقدمين، وقد نقله التفتازاني عنهم، وذكره صاحب الفصول تذيلاً رابعاً.
(٢) لأن ثبوت أية شريعة سماوية يتوقف على مجيء صاحبها بمعجزة خارقة للعادة ومؤيدة لصِدْق دعواه، وهذا بدوره يتوقف على تصديقه تعالى للنبي، والحاكمُ بقُبْح تأييده تعالى لمدّعي النبوة كذباً ليس إلا العقل، ومن هنا نجد جمعاً من علمائنا عليه السلام قد ذكروا هذا الكلام (أو التتمة) كدليل لإثبات عدم صدور القبيح من الله تعالى، كما مرَّ في الشرح.

(٣) فإن كان الميث لهذا الطريق شرعياً نقلنا الكلام إليه أيضاً، وهكذا.

(٤) فلا بدّ من انتهائه إلى العقل لكي تنقطع السلسلة.

(٥) فلو انحصر ثبوتها من طريق الشارع لزم انتفاؤهما مطلقاً، فلا يثبتان من جهة الشارع ولا من جهة العقل، وهذا ما لا يرتضيه أحدٌ حتى الأشاعرة.

المبحث الثاني: إدراك العقل للحُسن والقُبْح

مرّت في بداية الباب الإشارة إلى أنّ هناك أربعة مباحث مترتبة في ما بينها ترتبط بباب (الملازمات العقلية)، ثانيها حول مدى قدرة العقل البشري على إدراك حُسن الأفعال وقُبْحها، وعدم قدرته على ذلك، وعلى فرض قدرته عليه يقع الكلام في جواز الأخذ بحكم العقل (ولو في الجملة) وعدم جوازه.

وذكر المصنّف رحمته الله هناك أنّ المخالف في هذا جماعة من الأخباريين، وظاهره الجزم بمخالفتهم لسائر الأصوليين - أي المجتهدين منهم الذين يبنون على إمكان ذلك بل وقوعه في بعض المطالب، كما ذكر صاحب الحاشية رحمته الله (١)، ولكنه رحمته الله ذكره هنا بلسان «تُسبب إليهم».

ولعلّ نظرَه رحمته الله إلى ما ذكره صاحب الحاشية رحمته الله في أول كلامه من إنكار جماعة من الأخباريين صحة إدراك العقل في غير الضروريات، إلا أنّه رحمته الله ذكر بعد ذلك أنّ مقصودهم نفي الإدراك المعْتَبَر، فليلاحظ (٢).

وكيفما كان، فالمفترض أنّ قول المخالف في هذا المبحث لا يختلف من حيث النتيجة عن قول الأشاعرة، وهي البناء على إنكار قدرة العقل البشري على التوصل إلى اتصاف بعض الأفعال بالحُسن الذاتي، واتصاف بعض آخر بالقُبْح كذلك، ولما

(١) هداية المسترشدين ج ٣ ص ٥٠١ .

(٢) المصدر السابق ج ٣ ص ٤٩٩ ، ٥٠١ .

لم يَكُنِ المصنّف رحمته الله جازماً بصدور هذا عن الأخباريين ذكر أنّ ما يُجزم بنسبته إليهم هو عدم جواز الاعتماد على المقدمات العقلية في إثبات الأحكام الشرعية. ولكنّ هذا المقدار (في نفسه) لا يخلو عن إجمال، وهناك أربعة احتمالات في تحديد مرادهم منه:

الاحتمال الأول: إنكار أصل إدراك العقل للحُسن والقُبْح العقليين، وهذا الاحتمال هو ما يبتني عليه القول الرابع المتقدّم في بداية الباب، ويقع محلاً للكلام في هذا المبحث.

الاحتمال الثاني: إنكار الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، بعد القبول بقدرة العقل على إدراك الحُسن والقُبْح، وهذا الاحتمال هو محلّ الكلام في المبحث الثالث الآتي مباشرة، وهي الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، ومراً أنّها من المسائل الأصولية، بخلاف ما قبلها.

الاحتمال الثالث: إنكار حجّية الملازمة المتقدّمة (أي حجّية حكم العقل) بعد التسليم بما مرّ في الاحتمالين السابقين، أعني (قدرة العقل على إدراك الحُسن والقُبْح العقليين)، و(الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع)، ومحلّ البحث عن هذا الاحتمال هو الباب الرابع من المقصد الثالث، أي (الدليل العقلي).

الاحتمال الرابع: إنكار قدرة العقل البشري على إدراك الملاكات الواقعية للأحكام الشرعية، بمعنى عدم تمكّنه من الوصول إلى المصالح والمفاسد الواقعية الإلزامية التي تكون عللاً ودواعي لإنشاء الأحكام الواقعية، أو قلّ: إنكار الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع في خصوص ما إذا أدرك العقل الحُسن والقُبْح

الناشئين من مصالح شخصية جزئية لا نوعية.

وهذا الاحتمال ذكره المصنّف رحمته الله في الهامش، وسيأتي في المبحث الثالث من الباب القبول به، والاعتماد عليه في محاولة إيقاع الصّالح به بين مشهور الأصوليين من جانب، والأخباريين وصاحب الفصول رحمته الله من جانبٍ آخر، كما سيأتي فيه أيضاً أنّ كلام الأخير لا يقبل سوى اثنين من تلك الاحتمالات، وهما الثاني والرابع. وبالنسبة إلى الأخباريين فقد أفاد المصنّف رحمته الله أنّ الاحتمال الأول (محلّ الكلام في هذا المبحث) لا يمكن القبول به، لأنّ هنا فرضين:

الفرض الأول: أن يراد من الحُسن والقُبْح المنظورين للأخباريين أحد المعنيين الأولين (أي الكمال والنقص أو الملاءمة والمنافرة)، وما ذُكر في هذا الاحتمال وإن كان مقبولاً لجواز التفكيك بين الإقرار بثبوت الحُسن والقُبْح العقليين وبين إدراك العقل لهما؛ لعدم الخلاف في كون الحُسن والقُبْح حينئذٍ عقليين عند الجميع، فلا يتوقّف تحقّقهما على إدراك العقلاء لهما:

أما إذا كانا بالمعنى الأول (أي الكمال والنقص) فلائهما أمران واقعيان (في حدّ أنفسهما)، فلا تكون واقعيتهما عندئذٍ منوطةً بتطابق آراء العقلاء عليهما كي يستحيل التفكيك بين الاعتراف بثبوتها وبين إدراك العقل لهما.

وأما إذا كان الحُسن والقُبْح بالمعنى الثاني (أي الملاءمة والمنافرة) فهما وإن لم تُكنْ لهما واقعية (في حدّ أنفسهما)، كما سبق في الأمر الثاني من المبحث الأول، إلا أنّ هذا لا يستلزم إناطة تحقّقهما بإدراك العقلاء لهما، لائهما عندئذٍ يتوقّفان على الدّوق العام أو الخاص، كما مرّ هناك، فيتصوّر التفكيك بين الجانبين، بأن يُعرّف بثبوت

الحُسن أو القُبْح بالفعل ومع هذا يدَّعى عدم إدراك العقل لأيّ منها، ولكنّ هذا - أي جواز الانفكاك بناءً على المعنيين الأولين - لا يُجدي شيئاً؛ لما تقدّم من أنّ هذين المعنيين خارجان عن محلّ الكلام.

الفرض الثاني: أن يراد من الحُسن والقُبْح المنظورين لهم المعنى الثالث (أي استحقاق المدح والذمّ) وحيثُذ يلزم التهافت في كلامهم، لأنّ المفروض قبولهم بأنّ الحُسن والقُبْح عقليان، وفي نفس الوقت يُنكرون إدراك العقل لهما، مع أنّ معنى كون الحُسن والقُبْح واقعيين - كما مرّ - هو إدراك العقلاء (بها هم عقلاء) لحُسن تلك الأفعال وقُبْحها، وتطابق آراء الجميع على ذلك، وحيثُذ لا يمكن القبول بأنّهما واقعيان مع إنكار إدراك العقل لهما، بل يمكن القول إنّ القبول بكونها عقلايين مساوq للقبول بإدراك العقل لهما، ولا مجال للتفكيك بينهما.

ولا يخفى أنّ ما ذكره المصنّف رحمته الله قابلٌ للنقاش؛ لإمكان إبراز شقّ ثالث يُحمل عليه كلام الأخباريين، وهو أن يكون نظرهم إلى الحُسن والقُبْح بمعنى استحقاق المدح والذمّ، ولكنّ من باب أنّها عقليان لا عقلايان، وهذا يوافق ما تقدّم في بداية الباب من أنّ الأخباريين يعترفون - خلافاً للأشاعرة - بأنّ الحُسن والقُبْح وصفان واقعيان، غايته أنّهم يرون قصور قدرة العقل البشري عن إدراك ذلك، فليُتدبّر جيداً.

المبحث الثاني: إدراك العقل للحُسن والقُبْح

بعد ما تقدّم من ثبوت الحُسن والقُبْح العقليين في الأفعال^(١)، فقد نَسَبَ بعضهم^(٢) إلى جماعة الأخباريين - على ما يظهر من كلمات بعضهم^(٣) - إنكار أن يكون للعقل حقُّ إدراك ذلك الحُسن والقُبْح، فلا يثبت شيء من الحُسن والقُبْح الواقعيين بإدراك العقل^(٤).

والشيء الثابت قطعاً عنهم^(٥) (على الإجمال) القول بعدم جواز الاعتماد على شيء من الإدراكات العقلية في إثبات الأحكام الشرعية^(٦).

(١) إشارة إلى أنّ الكلام في المبحث الثاني يتبني على الفراغ من ثبوتها في الأفعال بنحو الإيجاب الجزئي، ومن ثمّ لا يبقى لقول الأشاعرة مجال هاهنا.
(٢) لعلّه ناظر إلى ما ذكره صاحب الحاشية تَبَيَّنَ في أول كلامه قبل أن يجعل محصّل كلامهم هو نفي الإدراك المعتبر.

(٣) كالأمين الاسترآبادي والسيد الجزائري والمحدّث البحراني رحمتهما.

(٤) بمعنى أنّهم يرون قصورَ العقل عن إدراك واقع الأفعال من حيث اتصافها بالحُسن والقُبْح، وإنّ أمكن اتصاف بعض الأفعال ذاتاً بالحُسن والقُبْح، ولا طريقَ للتعرف على واقع الأفعال إلا من طريق الشارع المقدّس.

(٥) أي الثلاثة المذكورين من الأخباريين، ويضاف إليهم السيد الصدر رحمتهما.

(٦) لأنّ العقل برأيهم قاصرٌ عن الإحاطة بواقع الأشياء، فيحتاج إلى الشارع.

وقد فُسر هذا القول بأحد وجوه ثلاثة^(١)، حسب اختلاف عبارات الباحثين منهم:

١ - إنكار إدراك العقل للحُسن والقُبْح الواقعيين^(٢)، وهذه هي مسألتنا التي عقدنا لها هذا المبحث الثاني.

٢ - (بعد الاعتراف بثبوت إدراك العقل) إنكار الملازمة بينه وبين حكم الشرع، وهذه هي المسألة الآتية في (المبحث الثالث)^(٣).

٣ - (بعد الاعتراف بثبوت إدراك العقل، وثبوت الملازمة) إنكار وجوب إطاعة الحكم الشرعي الثابت من طريق العقل^(٤)، ومرجع ذلك إلى إنكار حجّة العقل^(٥)،

(١) هامش: سيأتي أنّ هناك وجهاً رابعاً لحمل كلامهم عليه بما أولنا به رأي صاحب الفصول الآتي، وهو إنكار إدراك العقل لملاكات الأحكام الشرعية، وهو وجهٌ وجيهٌ سيأتي بيانه وتأييده، وبه تُحل عُقْدَةُ النزاع ويقع التصالح بين الطرفين.

(٢) أي بعد القبول بوجود حُسنٍ وقُبْحٍ واقعيين يتصف بهما بعضُ الأفعال، وبهذا يمتاز قولهم عن قول الأشاعرة، غايته أنّ الأخباريين ينكرون قدرة العقل البشري على إدراك اتصاف الأفعال بهما.

(٣) وهي الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، وهي مسألة أصولية؛ لاشتغالها على ضابطة المسألة الأصولية.

(٤) فإذا حصل القطع الوجداني بوجوب شيء أو حرّمته لم يكن أيّ منهما حجّة على المكلف، إلا إذا كان ذلك من طريق الشارع نفسه.

(٥) أو قل: إلى إنكار حجّة القطع الطريقي الحاصل من مقدّمات عقلية.

وسياقي البحث عن ذلك في الجزء الثالث من هذا الكتاب، مباحث الحجّة^(١).
وعليه، فإنَّ أرادوا التفسيرَ الأوَّلَ^(٢) - بعد الاعتراف بثبوت الحُسن والقُبْح
العقليين - فهو كلامٌ لا معنى له^(٣)، لأنَّه قد تقدّم أنَّه لا واقعيةٌ للحُسن والقُبْح بالمعنى
المتنازع فيه مع الأشاعرة (وهو المعنى الثالث) إلا إدراكُ العقلاء لذلك^(٤)، وتطابقُ
آرائهم على مدحِ فاعلِ الحَسَن وذمِّ فاعلِ القبيح، على ما أوضحناه في ما سبق^(٥).
وإذا اعترفوا بثبوت الحُسن والقُبْح (بهذا المعنى) فهو اعترافٌ بإدراك العقل^(٦)،

(١) وتحديدًا في مبحث (وجه حجّة العقل) من الباب الرابع من المقصد الثالث،
وهو باب (الدليل العقلي).

(٢) المحتمل لكلامهم، باعتباره هو محلّ الكلام في هذا المبحث.

(٣) بل لا يخلو عن تهافت؛ لانتفاء الواقعية عن الحُسن والقُبْح حينئذٍ، فلا تصل
النّوبة إلى دعوى قصور العقل البشري عن إدراكهما.

(٤) ومَرَّ أنَّه لا يوافق كلامَ غيرِ واحدٍ من علماء العدلية الظاهر في وجود واقعية
للحُسن والقُبْح بمعزل عن إدراك العقلاء لهما، ولكنَّ المصنّف رحمته الله يُصرّ على جعلِ
المقابل لقول الأشاعرة هو التحسين والتقبيح العقلانيين.

(٥) في بداية الأمر التمهيدي السادس عند مناقشة الدليل الأول للأشاعرة، فمن
دون إدراك العقلاء (بما هم عقلاء) للحُسن والقُبْح لا تثبت واقعية ولا نفسُ أمرية
لشيء منهما.

(٦) للحُسن والقُبْح، ومعه لا يبقى مجالٌ لدعوى قصور العقل عن إدراك اتصاف
الأفعال بأحدهما، لأنَّه تهافت بل تناقض واضح.

ولا معنى للتفكيك بين ثبوت الحُسن والقُبْح وبين إدراك العقل لهما إلا إذا جاز تفكيكُ الشيء عن نفسه^(١).

نعم، إذا فسّروا الحُسن والقُبْح بالمعنيين الأولين جاز هذا التفكيك^(٢)، ولكنهما ليسا موضع النزاع عندهم^(٣).

وهذا الأمر واضحٌ لا يحتاج إلى أكثر من هذا البيان، بعد ما قدّمناه في المبحث الأول^(٤).

(١) بناءً على ما ذكره المصنّف رحمته الله من انتفاء الواقعية للحُسن والقُبْح بمعزل عن إدراك العقلاء لهما، فالقبول بثبوت الاثنين واقعاً اعترافٌ بإدراك العقل لهما.

(٢) لعدم توقّف تحقّق كلا المعنيين على إدراك العقلاء وتطابق آرائهم، كما مرّ.

(٣) فلا جدوى عندئذٍ من حصول التفكيك بين الاعتراف بالحُسن والقُبْح وبين إدراك العقل لهما.

(٤) من بيان حال الحُسن والقُبْح بالمعاني الثلاثة من ناحية الواقعية وعدمها، وما يترتب على هذا من إناطة الحُسن والقُبْح بإدراك العقلاء وعدمها.

المبحث الثالث: الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع

يمتاز هذا المبحث عن المبحثين السابقين بأنه من المسائل الأصولية، وذلك لتوفر ضابطة المسألة الأصولية فيه، أعني الاستعانة به في مقام استنباط الحكم الشرعي وإثباته، كما ذكر جمع منهم المحقق القمي والسيد الأعرجي رحمهما الله^(١)، بخلاف ذينك المبحثين، فإنهما يذكران من قبيل المبادئ للمسألة الأصولية. ويقع الكلام في هذا المبحث في ثلاث جهات:

الجهة الأولى: الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع

هناك كلامٌ بين الأصوليين في ثبوت الملازمة العقلية الواقعية بين حكم العقل وحكم الشرع وعدم ثبوتها^(٢)، وبناءً على ما هو المعروف بين الحكماء والأصوليين من انقسام العقل من جهة مُدْرَكَاته إلى قسمين ينبغي البحث عن الملازمة المذكورة في مقامين، وإن كان محل الكلام في هذا المبحث هو الأول.

(١) القوانين المُحكَّمة ج ٣ ص ١٤، المحصول في علم الأصول ج ٢ ص ٤٢٣.

(٢) كما بحث الأصوليون عن ثبوت عكسها، أي الملازمة بين حكم الشرع بشيء وحكم العقل على طبقه، يلاحظ: القوانين المُحكَّمة ج ٣ ص ١٢ - ١٤، مطارح الأنظار ج ٢ ص ٣٧٥ - ٣٧٨، نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٣ ص ٣٥١ - ٣٥٤، وستأتي الإشارة إليها من المصنّف رحمته الله في أواخر هذا المبحث، وأنه لا يقول بالملازمة المذكورة (أي العكس).

المقام الأول

الملازمة بين حكم العقل العملي وحكم الشرع

إذا أدرك العقل العملي حُسْنَ بعض الأفعال (كالعَدْل والإحسان) وقُبْحَ بعض آخر (كالظلم والعدوان)، فقد وقع الخلاف بينهم في أن هذا الإدراك العقلي يستلزم حكمَ الشارع المقدّس على الفعل بما يتناسب مع واقع الفعل الذي أدركه العقل أو لا، أي هل توجد ملازمة واقعية بين حكم العقل (أي إدراكه للحُسْن والقُبْح) وحكم الشرع (أي حكمه المولوي) على طبق حكم العقل، بحيث يكون هناك حكمان: إدراكٌ من العقل، وتشريعٌ صادر من الشارع المقدّس، وهذا هو أحد الاحتمالات الثلاثة التي ذكرها الشيخ الأعظم رحمته في تفسير القاعدة^(١).

وفي ثبوت هذه الملازمة بين حكم العقل العملي وحكم الشرع وعدم ثبوتها عدة أقوال أهمها ثلاثة:

القول الأول: ثبوت الملازمة العقلية الواقعية بين حكم العقل العملي وحكم الشرع، وهو المعروف بين الأصوليين، بل ذكر المحقق القمي رحمته اتفاقاً أصوليينا عليه، بل ادّعى صاحب الحاشية رحمته اتفاق القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين عليه^(٢).

وممن اختاره الشيخ الأعظم والمحقق النائيني رحمته^(٣)، والمصنّف رحمته في بادئ

(١) مطارح الأنظار ج ٢ ص ٣٤٤-٣٤٥.

(٢) القوانين المُحكّمة ج ٣ ص ١٤، هداية المسترشدين ج ٣ ص ٥٠٣.

(٣) مطارح الأنظار ج ٢ ص ٣٣٥، ٣٧٠، فوائد الأصول ج ٣ ص ٦١-٦١.

الأمر^(١)، بمعنى أنّ العقل إذا حكم بحُسن شيء أو قُبْحه (أي أدرك ذلك) فلا بدّ أن يحكم الشرع على طبقه حكماً مولوياً، بأن يأمر الشارع بالأول وجوباً أو نَدْباً، وينهى عن الثاني تحريماً أو كراهة.

ويختلف تقريب هذا القول بحسب القول المختار في باب التحسين والتقبيح من ناحية كونها عقليين أو عقلانيين:

أما بناءً على (التحسين والتقبيح العقليين) فتُقَرَّب الملازمة بما أفاده السيد الأعرجي تَدُّ، ومَحْصَلُهُ أنّ من غير المعقول عدم حكم الشرع على طبق حكم العقل بعد استحالة أن يكون الشارع جاهلاً بواقع بعض الأفعال واستحقاق فاعل الحُسن للمدح، واستحقاق فاعل القبيح للذم؛ لعدم الفرق في هذا الاستحقاق بين العقل والشرع، بالنظر إلى ما يُنقل عن المحققين من الفلاسفة من أنّ مدح الشارع ثوابه، وذمه عقابه، كما ذكر المحقق الأصفهاني تَدُّ^(٢)، والمصنّف رحمته الله هنا في الهامش، وفي نهاية باب (الدليل العقلي) من المقصد الثالث^(٣).

وأما بناءً على التحسين والتقبيح العقلانيين - وهو القول الثالث المشهور عند الفلاسفة وبعض الأصوليين منهم المحقق الأصفهاني تَدُّ والمصنّف رحمته الله - فيُقَرَّب

(١) بناءً على ثبوت الاثنينية بين استحقاق المدح والثواب، واستحقاق الذم والعقاب، كما سيأتي.

(٢) نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٣ ص ٣٤٦ ت ١٤٥ .

(٣) وهناك تقريب آخر ذكره بعض المراجع الأعلام رحمته الله، وهو التمسك بوجوب اللطف منه تعالى بحفظ مقتضى حكم العقل تشريعاً من جهة عدم كفاية الداعوية العقلية غالباً في الجزئي على مقتضى حكم العقل لمزاحمتها بالدواعي الأخرى التي هي أقوى منها في حق أكثر الناس، فيجب على الشارع حينئذ جعل الحكم على طبقها، يلاحظ: المُحْكَم في أصول الفقه ج ٢ ص ١٧٦ .

الدليل حينئذٍ بما يُنقل عن المحقق الأصفهاني تَدُلُّ من أنَّ العقلاء إذا حكموا بحُسن شيءٍ أو بقُبْحٍ آخر وأدركوا هذا بعقولهم، فلا بدَّ أن يكون مناط حكمهم هذا هو حفظ مصالحهم وبقاء نوعهم - كما مرَّ مراراً -، والشارع المقدس لا يخرج عن هذا الحكم باعتبار من العقلاء بل سيدهم ورئيسهم، ومَرَّ آنفاً أنَّ مَدَحَ الشارع عبارة عن ثوابه، وذمّه عبارة عن عقابه، ومعنى مدح الشارع المقدس لشيء هو إنشاءه لحكمٍ يتناسب مع المدح من الوجوب أو النَّدْب، كما أنَّ ذمّه لشيء يعني إنشاءه لحكمٍ يتناسب مع الذم من الحرمة أو الكراهة^(١).

وبناءً على هذا التقريب يمكن القول إنَّ مُدَّعى أصحاب هذا القول هو أنَّ حكم العقلاء بالْحُسْنِ والقُبْحِ يتضمَّن حكمَ الشارع المقدس على طبق حكمهم، لفرض أنَّ الشارع ليس بخارج عنهم بل هو رئيسهم، فيكون التعبير بـ(الملازمة بين حكم العقلاء وحكم الشارع) مبنياً على المسامحة، وحقُّ التعبير عن هذا الترابط بين الاثنين هو التضمَّن، أو القول إنَّ الملازمة في المقام من صغريات الملازمة بين الكلِّ والجزء، وهذا هو ما أورده بعض المراجع الأعلام (دام ظلُّهما) على هذا التقريب^(٢).

وينبغي التنبيه هاهنا على أنَّنا لم نذكر المحقق الأصفهاني تَدُلُّ من جملة القائلين بهذا القول، كما صنع غير واحد من المصنِّفين، وذلك لأنَّ هذا التقريب المنقول عنه لم يذكره لإثبات الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع على طبقه ليكون موافقاً للمشهور، وإنَّما ذكره تَدُلُّ لإثبات عدم إمكان حكم الشارع المقدس بخلاف حكم

(١) نهاية الدرایة في شرح الكفاية ج ٣ ص ٣٤٤ ت ١٤٥ .

(٢) المباحث الأصولية ج ٧ ص ١٠٥ ، المُحكَّم في أصول الفقه ج ٢ ص ١٧٣ .

العقل، أو قُل: لإثبات الملازمة بين حكم العقل وعدم حكم الشارع على خلافه، كما سيأتي قريباً، وفرق ما بين الاثنين، فليُتدبر جيداً.

القول الثاني: إنكار الملازمة الواقعية العقلية بين حكم العقل وحكم الشرع من دون دعوى الاستحالة، بمعنى أنّ العقل إذا أدرك حُسنَ بعض الأفعال أو قُبْحَ بعضٍ آخر (بناءً على التحسين والتقييح العقليين) أو أنّ العقلاء إذا تطابقت آراؤهم على حُسن شيء أو قُبْحه (بناءً على التحسين والتقييح العقلانيين) فهذا لا يستلزم حكم الشارع على طبق ذلك، وهذا ما ذهب إليه جمعٌ من الأخباريين^(١)، واختاره صاحب الفصول وبعض المحققين^(٢).

وأفاد صاحب الفصول^(٣) أنّ عدم الاستلزام يُتصور تارةً بأنّ يحكم الشارع المقدّس بخلاف ما حكم به العقل، وتارةً أخرى بأنّ يسكت، فتخلو الواقعة عندئذٍ عن الحكم الشرعي^(٤).

وكيفما كان، فقد ذُكرت وجوه عديدة لإنكار الملازمة، منها ستة وجوه ذكرها في الفصول لإنكار الملازمة الواقعية، وقد أجاب عنها الشيخ الأعظم^(٥).

ويمكن تقريب هذا القول بما أشار إليه المحقق النائيني والسيد الخوئي^(٦).

(١) ولكن قد شكك صاحب الحاشية^(١) في صحة نسبة هذا القول إليهم، يلاحظ: هداية المسترشدين ج ٣ ص ٥٠٣.

(٢) الفصول الغروية ص ٣٣٧، الحلقة الثالثة ق ١ ص ٢٩١.

(٣) الفصول الغروية ص ٣٣٧.

(٤) مطارج الأنظار ج ٢ ص ٣٤٦ - ٣٧٠.

(٥) فوائد الأصول ج ٣ ص ٦٠ - ٦١، مصباح الأصول ج ٢ ص ٥٩.

من أنَّ العقل وإنَّ كان يمكنه إدراكُ اشتغال بعض الأفعال على مصالح واقعية واشتغال بعضٍ آخر على مفساد واقعية، إلا أنَّه لا يمكنه إدراك جميع الجهات المحسَّنة أو المُقْبِحة لذلك الفعل مع جميع الموانع والمزاحمات، وحينئذٍ يمكن أنَّ تغيب عن العقل بعض الموانع التي تحول دون تشريع الحكم الشرعي، فيُحتمل في كلِّ مورد حكم فيه العقل أنَّ يكون هنالك مانعٌ عن الحكم الشرعي أو مزاحمٌ له، فلا تكون المصلحة أو المفسدة (التي أدرك العقل وجودها في الفعل) ملزمة بالحدِّ الذي تدعو الشَّارع إلى إنشاء حكم موافق لها، كما يذكرونه في السَّوَاك من قول النبي الأعظم ﷺ: «لولا أنَّ أشقَّ على أمتي لأمرتهم بالسَّوَاك مع كلِّ صلاة»^(١) الكاشف عن وجود مصلحة في السَّوَاك ومع ذلك لم يُنشئ الشَّارع المقدَّس وجوبه.

وقد ذكر السيد الخوئي رحمه الله تعالى^(٢)، - والمصنَّف رحمه الله تعالى في التوضيح الآتي - أنَّ هذا هو القدر المتيقَّن من قوله ﷺ: «(إنَّ دينَ الله لا يُصاب بالعقول)»^(٣)، وسيأتي هناك أنَّ الأخباريين وصاحب الفصول رحمه الله تعالى لو كانوا يقصدون هذا المعنى من عدم حصول القطع بالحكم الشرعي من المقدَّمات العقلية لكان حقًّا، ولا ينازعهم فيه أحدٌ.

ثم إنَّ صاحب الفصول رحمه الله تعالى وإنَّ أنكر الملازمة الواقعية بين حكم العقل وحكم الشرع، إلا أنَّه بنى على ثبوت الملازمة الظاهرية بينهما^(٤)، وتصدَّى المحقِّق النائيني رحمه الله تعالى

(١) الكافي ج ٣ ص ٢٢ ح ١.

(٢) مصباح الأصول ج ٢ ص ٢٥ - ٢٦، ٥٩.

(٣) الكافي ج ١ ص ٥٧ ح ١٤، مستدرک الوسائل ج ١٧ ص ٢٦٢ ب ٦ صفات القاضي ح ٢٥.

(٤) الفصول الغروية ص ٣٣٧.

ليبان مقصوده منها^(١)، إلا أنّ هذا لا يجدي شيئاً؛ لما ذكره الشيخ الأعظم رحمته من أنّ الملازمة بين الحكمين لو كانت ثابتة فهي واقعية وأنّ الملازمة الظاهرية لا محصل لها بوجه^(٢)، ولهذا تصدّى رحمته لإبطال الوجوه الستة التي ذكرها صاحب الفصول رحمته^(٣)، بل اعترف الأخير بأنّ المستفاد من كلمات القوم هو إرادة الملازمة الواقعية.

القول الثالث: امتناع تحقّق الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع على طبقه، وهذا ما ذهب إليه جمع من الأصوليين منهم المحقّقان الأصفهاني والعراقي والسيد الخوئي رحمته^(٤)، والمصنّف رحمته في نهاية الأمر، والجاري في كلام غير واحد من المصنّفين دمج هذا القول مع القول السابق وجعل الاثنين قولاً واحداً مفاده نفي الملازمة بين حكمي العقل والشرع، والأمر سهل.

وكيفما كان، فهناك عدة تقريبات لهذا القول نذكر اثنين منها:

التقريب الأول: أنّ حكم العقل بالحُسن والقُبْح يوجب استحقاقَ فاعل الأول المدح عند العقلاء، واستحقاقَ فاعل الثاني الذمّ عندهم، ومنهم الشارع المقدس، وهذا المقدار يكفي في الدعوة من الشارع (بما هو عاقل)، فلا يمكن جعل الداعي من قبل الشارع المقدس (بما هو مولى) إلى الفعل؛ وذلك لاستلزامه محذور توجّه داعيين متماثلين مستقلّين في الدعوة إلى فعلٍ واحدٍ، وهذا التقريب قد ذكره المحقّق

(١) فوائد الأصول ج ٣ ص ٦١ .

(٢) مطارح الأنظار ج ٢ ص ٣٦٦، ٣٧٠ .

(٣) المصدر السابق ج ٢ ص ٣٤٦ - ٣٧٠ .

(٤) نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٣ ص ٣٤٥ ت ١٤٥ ، نهاية الأفكار ج ٣ ص ٣٧ ، مصباح

الأصول ج ٢ ص ٢٦ .

الأصفهاني تَتَكَلَّمُ^(١).

التقريب الثاني: أننا لو افترضنا إدراك العقل لحُسن فعلٍ أو قُبْح آخر، لأجل وجود مصلحة في الأول ومفسدة في الثاني لكفى بهذا محرّكاً للمكلفين للإتيان بالأول وترك الثاني، ولا حاجة معه إلى أن ينشئ الشارع المقدّس حكماً على طبق ما أدركه العقل؛ لما مرّ مراراً من أن الغرض من التكليف هو إيجاد الدّاعي أو الزّاجر بالإمكان في نفس المكلف نحو الامتثال، والمفروض إدراك العقل لحُسن الأول وقُبْح الثاني، فيكون حكم الشارع لغواً بل تحصيلاً للحاصل، وهو محال، وهذا التقريب ذكره المحقّق العراقي والسيد الخوئي رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا^(٢).

المقام الثاني

الملازمة بين حكم العقل النظري وحكم الشرع

تقدّم أنّ مُدْرَكَات العقل النظري أمورٌ واقعيةٌ لها تحقّق في نفس الأمر بقطع النّظر عن إدراك العقل لها، ولا يكون لها ارتباط مباشر بحيثية العمل، بمعنى أنّها لا تستتبع موقفاً عملياً من المكلف على طبقها.

والمقصود منها في المقام وجود المصالح والمفاسد في بعض الأفعال، فإنّ كلاً منها متوفّر على الشّرتين المتقدّمين (الواقعية، وعدم الارتباط المباشر بالعمل)،

(١) نهاية الدّراية في شرح الكفاية ج ٣ ص ٣٤٥ ت ١٤٥ .

(٢) نهاية الأفكار ج ٣ ص ٣٧، مصباح الأصول ج ٢ ص ٢٦ .

ويعبر عنهما في كلمات الأصوليين بأنهما واقعتان في سلسلة علل الأحكام الشرعية، في مقابل حُسن الطاعة وقُبْح المعصية اللذين يقعان في مرتبة معلولات الأحكام الشرعية^(١).

وحينئذ يقع الكلام في أنّ العقل النظري إذا أدرك وجود مصلحة أو مفسدة في فعلٍ من الأفعال فهل يلزم أن يحكم الشارع بوجود ذلك الفعل أو حرّمته مثلاً، بناءً على ما هو المعروف عند أصوليي العدلية من تبعية الأحكام الشرعية للمصالح والمفاسد الواقعية الإلزامية الواقعية الكائنة في متعلقاتها؟

وينبغي هاهنا التفصيل بين صورتين:

الصورة الأولى: أن يكون المُدْرَك من قبل العقل النظري مجرد وجود مصلحة أو مفسدة في الفعل من دون أن تكون هذه المصلحة أو المفسدة ملزمة وغير مزاحمة بشيء.

ولا كلام بين الأصوليين في عدم ثبوت الملازمة حينئذ بين حكم العقل وحكم الشرع، بالنظر إلى ما تقدّم من أنّ مجرد وجود المصلحة أو المفسدة لا يكفي في دعوة الشارع إلى إنشاء حكمٍ على طبقهما، فيكون الحاصل حينئذ إدراك جزء من الملاك، دون الجزء الآخر منه، أعني توفر الشروط وانتفاء الموانع والمزاحمات.

ومن المعلوم أنّ كبرى التّبعية المذكورة هي تبعية الأحكام الشرعية للملاكات الواقعية الكائنة في متعلقاته، والمستفاد من كلماتهم أنّ الملاك عبارة عن المصلحة أو المفسدة الملزمة الجامعة لكل ما يُعتبر وجوده من الشروط أو عدمه من الموانع

(١) للاطلاع على الفرق بين هذين النحويين يلاحظ: مصباح الأصول ج ٢ ص ٢٥-٢٦.

والمزاحمة، لا أن الكبرى هي تبعية الأحكام الشرعية لمطلق المصالح والمفاسد.

الصورة الثانية: أن يكون المُدْرَك من قبْله وجود مصلحة واقعية ملزمة وغير مزاحمة أو وجود مفسدة كذلك، بمعنى إدراكه وجود المصلحة أو المفسدة الواقعية مع إدراك جميع ما يتوقف عليه جعل الحكم الشرعي.

ولا بدّ من القول ابتداءً إنّ العقل البشري مهما أوتي من قدرة فهو لا يقوى على الإحاطة بالمصالح والمفاسد الواقعية الكائنة في الأفعال مع إدراك جميع ما يمكن أن يكون دخيلاً في ترتّب الحكم الشرعي عليها وما يكون مانعاً منه ومزاحماً له.

ولو فرضُ تحقق مثل هذا الإدراك خارجاً فلا ريبَ حينئذٍ في ثبوت الملازمة كبروياً، بمعنى أن هذا الإدراك يكشف عن وجود أمرٍ أو نهي شرعي متعلّق بذاك الفعل - كما ذكر غير واحدٍ من الأصوليين منهم المحقّق النائيني والسيد الخوئي وبعض المحقّقين ^(١) -، إلا أن المشكلة في ثبوت الملازمة صغروباً، والمعروف عند الأصوليين عدمُ تحقّقها في الخارج أو ندرتها؛ لما مرَّ آنفاً من أن العقل البشري لا طريقَ له للوصول إلى مثل هذا الإدراك، فيبقى احتمال كون المصلحة أو المفسدة (التي أدركها) مزاحمة بشيء لم يدركه ^(٢).

الجهة الثانية: بناءً على عدم إمكان مخالفة الشارع لحكم العقلاء في باب الآراء المحمودّة، يقع الكلام في الأوامر الشرعية المذكورة في موارد الأحكام العقلية، وفي

(١) فوائد الأصول ج ٣ ص ٦١ - ٦٢، مصباح الأصول ج ٢ ص ٢٥ - ٢٦، الحلقة الثالثة ق ١ ص ٢٨٩.

(٢) يلاحظ: مصباح الأصول ج ٢ ص ٢٥، ٢٩، المباحث الأصولية ج ٧ ص ١٠٣، ١١٠.

مقدّماتها الأوامر الواردة في مقام الإطاعة العصيان.

وقبل بيان حالها من حيث المولية والإرشادية ينبغي الحديث باختصار عن تقسيم معروف للحكم الشرعي، فقد مرّ في بداية المقصد الأول أنّ الحكم الشرعي هو الاعتبار المجعول من المولى الناشئ عن تحقّق ملاك واقعي في متعلّقه^(١)، كما مرّ هناك أيضاً أنّ له تقسيمات متعدّدة باعتبارات متعدّدة، والمهم منها في المقام هو تقسيمه باعتبار صدوره عن الشّارع (من حيث هو مولى وحاكم) أو صدوره عنه (من حيث هو ناصح ومرشد) إلى قسمين:

القسم الأول: مولوي، وهو الحكم الذي يتعلّق بأفعال المكلفين ويصدر عن الشّارع (بما هو مولى ومشّرّع) بداعي تحريك المكلفين نحو الامتثال وبعثهم نحو إيجاد طبيعة المتعلّق في الخارج، أو تركها والانزجار عنها، وهو المعبر عنه بكون الحكم بداعي جعل الدّاعي (أو الزاجر) أو إحداث الدّاعي كذلك^(٢).

والمراد منه - كما سيأتي في نهاية باب الدليل العقلي - هو جعل الدّاعي بالإمكان أو الزاجر بالإمكان نحو الامتثال لا جعل الدّاعي بالفعل لكلّ مكلف^(٣).

القسم الثاني: إرشادي، وهو ما يصدر من الشّارع المقدّس من حيث كونه ناصحاً ومرشداً إلى وجود حكم ما، ولا يكون له أيّ تعلّق بأفعال المكلفين مباشرة،

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ١ ص ٢٣.

(٢) يلاحظ: نهاية الدّراية في شرح الكفاية ج ٣ ص ٣٤٥ ت ١٤٥، حقائق الأصول ج ٢ ص ١٨٥.

(٣) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٧ ص ١٧١.

ولا يترتب عليه استحقاق ثواب أو عقاب، لأنه لم يصدر عن المولى من جهة إعماله لمولويته وحقّ الطاعة الثابت له على العباد.

وبإتضاح هذا، فقد وقع بين الأصوليين كلامٌ في الأوامر الشرعية الواردة في باب الأحكام العقلية التي يدرکہا العقل مستقلاً من قبيل إطاعته تعالى وإطاعة أنبيائه ﷺ، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾^(١)، من حيث كونها أوامر مولوية أو إرشادية، وفي المقام قولان:

القول الأول: أنّ الأوامر المذكورة مولوية، وبناءً عليه لا يختلف ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ﴾ عن ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾^(٢) من جهة صدوره عن حيثية المولوية وإرادة تحريك المكلفين وبعثهم نحو الامتثال، فكما أنّ الثاني يكون منشأ لحصول الدّاعي في نفس العبد لإرادة نفس الصَّلَاة، فكذلك الأول يكون منشأ لحدوث الدّاعي في نفس العبد لإرادة الإطاعة، فلا يلزم تحصيل الحاصل عندئذٍ، وهذا ما ذكره السيد الحكيم تَبَارَكَ وَتَعَالَى بنحو الاحتمال^(٣).

ويظهر من بعض الأصوليين عدمُ المانع من جعل الشارع حكماً مولوياً في موارد حكم العقل بالحُسن والقُبْح حتى إذا كان الأخير كافياً في التحريك والزّجر، بالنّظر إلى أنّ حكم الشارع يوجب ملاكاً جديداً للحُسن والقُبْح، وهو حقّ الطاعة للمولى واستحقاق العقوبة على مخالفته، وبهذا تتأكّد المسؤولية والمحركة، كما

(١) سورة النساء، الآية (٥٩).

(٢) سورة النساء، الآية (٧٧).

(٣) حقائق الأصول ج ٢ ص ١٨٦ .

يلاحظ في حكم الشارع بوجوب ردّ الأمانة إلى أهلها وحرمة الخيانة، مع حكم العقل بحُسن الأول وقُبْح الثاني، فإنّ حكم الشارع يوجد ملاكاً جديداً، فتصير محرّكية الحكم حينئذٍ أقوى ممّا كانت عليه بحسب حكم العقل لوحده^(١)، وقد وافق المصنّف رحمته الله ابتداءً على هذا القول في صورتين لا يرتضي أيّاً منهما في نهاية المطاف.

القول الثاني: أنّ الأوامر المذكورة إرشادية يراد منها التنبيه وإلفات النّظر إلى حكم العقل بحُسن طاعة المولى والانبعاث عن أوامره، وهذا ما ذهب إليه المشهور وأكثر المحقّقين منهم الشيخ الأعظم والمحقّق العراقي والسيد الخوئي رحمته الله^(٢)، واختاره المصنّف رحمته الله، بل ذكر السيد رحمته الله أنّ استحالة كون الأمر بالطاعة مولوياً حتى لو لم يُبَيّن على امتناع التسلسل.

وهذا يتوقّف على افتراض كفاية دعوة العقل للمكلف وتحريكه إياه نحو الامتثال، لكي يتمتع حمل الأمر الشرعي الوارد فيها على المولوية للزوم اللغوية حينئذٍ؛ لعدم الفائدة من تحريك الشارع بعد فرض كفاية تحريك العقل.

ولكنّ تقدّم في المبحث الأول عند الحديث عن الدليل الثاني للعدلية استحالة كون هذا الأمر مولوياً لاستلزامه الدّور أو التسلسل، وستأتي الإشارة إليه ثانية قريباً.

نعم، تُستثنى من هذا الكلام صورتان ذكرهما المصنّف رحمته الله، قد يقال فيهما بكون الحكم المذكور مولوياً:

(١) الحلقة الثالثة ق ١ ص ٢٩١، المباحث الأصولية ج ٧ ص ١١٠.

(٢) مطارح الأنظار ج ٢ ص ٢٥ - ٢٦، نهاية الأفكار ج ٣ ص ٣٧، مصباح الأصول ج ٢ ص ٣٦٦ - ٣٦٧.

الصورة الأولى: أن يلتزم بالتفكيك بين (استحقاق المدح والذم) و(استحقاق الثواب والعقاب)، وأن ما تطابقت عليه آراء العقلاء هو الأول لا الثاني، وحينئذ لا تلزم اللغوية ولا تحصيل الحاصل من صدور الأمر أو النهي الشرعي المولوي، لأن الاكتفاء بتحريك العقل - المترتب على نفس إدراكه للحُسن والقُبْح بحيث يؤثر في المكلفين فيفعلون الصّدق ويتركون الكذب مثلاً - لا يتم إلا لفئة قليلة جداً من المكلفين، وهم الأفاذا - بتعبير المصنّف رحمته الله -، دون سائر المكلفين الذين لا تكون دعوة العقل كافية في تحريكهم، فيحتاج حينئذ إلى دعوة الشارع المقدّس لهم بفعل الأول وترك الثاني بنحو الحكم المولوي كي تقوى المحرّكة الضعيفة للعقل ويتحقّق غرض الشارع، ولا يخفى أنّ هذا يمثل اعتراضاً على القول الثالث المتقدّم في المقام الأول.

وهذا ما أورده المحقّق الأصفهانى رحمته الله على نفسه، وأجاب عن أصل الاعتراض بأنّ الصحيح عدم التفكيك بين المدح والثواب (الذين يترتب عليهما حفظ النظام عند العقلاء) وبين الذمّ والعقاب، فيكون المراد من المدح معنى يعمّ الثواب (وهو المجازاة بالخير)، كما أنّ المراد من الذمّ معنى يعمّ العقاب (وهو المجازاة بالشر)^(١). وهذا ما ذكره المصنّف رحمته الله في الهامش، وسيتكرّر منه في أواخر باب (الدليل العقلي) من المقصد الثالث عند الحديث عن وجه حجّة العقل^(٢)، ومن ثمّ لا تكون هذه الصورة مقبولةً عنده رحمته الله.

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٣ ص ٣٤٥ - ٣٤٦ ت ١٤٥ .

(٢) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٧ ص ١٧٠ - ١٧١ .

الصُّورة الثانية: أن يُلتزم بما هو الصحيح من العينية بين (استحقاق المدح والثواب) و(استحقاق الذم والعقاب)، فيكون استحقاق المدح عينَ استحقاق الثواب، كما يكون استحقاق الذم عينَ استحقاق العقاب، ولكن مع هذا لا يكون الأمر المذكور في الآية الكريمة وأمثالها إرشادياً، لأنَّ أكثر الناس لا يدركون العينية بين استحقاق الفاعل للمدح من العقلاء واستحقاقه الثواب من الشَّارع، كما لا يدركون العينية بين استحقاق الذم واستحقاق العقاب، وعندئذٍ لا يلزم من صدور أمرٍ مولوي من الشَّارع بالإتيان بالفعل لغويةً ولا تحصيل للحاصل.

وهذه الصُّورة أيضاً غيرُ مقبولة عند المصنَّف رحمته الله؛ لما سياق منه في الموضوع المشار إليه آنفاً من باب (الدليل العقلي) من أنَّها تنافي عدَّ قضيتي المدح والذم من التأديبات الصَّلاحية، فلا بدَّ من افتراض صلاحية المدح والذم للدعوة نحو الفعل أو الترك بالنسبة إلى الجميع.

ولكن المصنَّف رحمته الله عاد واستدرك على إمكان جعل الحكم مولوياً في هذه الصُّورة، حيث اشترط فيه أن لا يلزم محذورٌ من حمل الأمر على المولوية، كما إذا لزم منه التسلسل بالبيان المتقدِّم مفصَّلاً في نهاية المبحث الأول عند بيان التصوير الثاني للدليل الثاني للعُدلية على مدَّعاهم^(١).

ولا يخفى أنَّ هذا الكلام يبتني على صحة كون الأمر بنفس الإطاعة مولوياً كي يُشترط في القبول بذلك عدم لزوم محذور منه، ولكنَّ المصنَّف رحمته الله أضرب عن هذا الكلام بالمرَّة، ونفى وجود معنى محصَّل لاعتبار الأمر المذكور مولوياً من الأساس،

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٤ ص ٦٢ .

وذلك لأنَّ شرط كون الأمر مولوياً هو أن يترتب على تعلُّقه بالفعل أثر غير الأثر المترتب على نفس الفعل، فيلزم في المقام أن يترتب على إطاعته تعالى غير ما يترتب على الإتيان بالواجبات مثلاً، وهذا غير حاصل، لأنَّ الفائدة المترتبة على الإطاعة في ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ﴾ هي نفس ما يترتب على الصَّلَاة في ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾.

ومن هنا أفاد السيد الحكيم رحمته أنَّ هذه الأوامر لا تتعلّق بالإطاعة حقيقةً بل هي تتعلّق بنفس المأمور به، فيؤول الأمر بالإطاعة إلى أن الواجب على العباد إذا أمرهم الله تعالى بالصَّلَاة أن يأتوا بالصَّلَاة وهكذا^(١)، ومقتضاه أن الثواب يترتب على امتثال الأمر بالصَّلَاة لا على امتثال الأمر بالإطاعة، فليلاحظ.

ونظّر له المصنّف رحمته بالأمر بالاحتياط في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، الوارد (هذا الأمر) في عدة أخبار ظاهرة على أن وجوب الاحتياط مولوي، وهي من جملة الأخبار التي قد تمسك بها الأخباريون لإثبات وجوب الاحتياط في بعض الشُّبُهَات البدوية، ونقل الشيخ الأعظم رحمته بعضها^(٢)، منها قوله عليه السلام في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج: «فعلَيْكُمْ بالاحتياط»^(٣) أو «فعلَيْكَ بالاحتياط»^(٤)، وقوله عليه السلام في موثقة عبد الله بن وضّاح: «وتأخذ بالحائطة لدينك»^(٥).

وقد أشار الشيخ الأعظم والمحقّق النائي رحمته إلى وجود قولٍ بكون الأمر

(١) حقائق الأصول ج ٢ ص ١٨٨ .

(٢) فرائد الأصول ج ٢ ص ٧٦-٧٨ .

(٣) الكافي ج ٤ ص ٣٩١ ح ١ .

(٤) تهذيب الأحكام ج ٥ ص ٤٦٦ ح ١٦٣١ .

(٥) المصدر السابق ج ٢ ص ٢٥٩ ح ١٠٣١، الاستبصار ج ١ ص ٢٦٤ ح ٩٥٢ .

بالاحتياط مولوياً^(١)، ومقتضاه ترتّب استحقاق العقاب على مخالفة نفس الأمر بالاحتياط ولو لم تحصل مخالفة للواقع، فلو علم المكلف بوجوب صلاة في ظهر يوم الجمعة قبل صلاة العصر ودارت بين الظهر والجمعة وجب عليه بمقتضى تلك الأخبار الإتيان بكلتا الصلاتين، فلو تركهما معاً كان أثماً قطعاً، وكذا لو ترك الجمعة مثلاً وأتى بالظهر فقط حتى لو انكشف لاحقاً أنّ الصلاة الواجبة في الواقع هي الظهر، لفرض أنّه قد خالف الأمر المولوي بالاحتياط وإن لم يخالف الواقع.

واختار السيد الخوئي رحمته هذا القول لكنه حمل الأمر المولوي بالاحتياط على الاستحباب، رغم اعترافه بأنّ حُسن الاحتياط من المستقلات العقلية الواقعة في مرحلة امتثال الأحكام الواقعية وسلسلة معلولاتها^(٢).

وفي المقابل، أفاد الشيخ الأعظم رحمته أنّ وجوب الاحتياط إرشادي يراد منه التحرّر عن الوقوع في الحرام، ولهذا لا يترتب على مخالفته غير ما يترتب على مخالفة الواقع^(٣)، فلا يُعَدّ الشخص عاصياً في المثال المتقدم لأنّه لم يخالف الواقع بعد فرض إتيانه بصلاة الظهر التي هي الصلاة الواجبة واقعاً، وإن كان متجرباً، ولهذا منع رحمته من دلالة تلك الأخبار على الوجوب المولوي للاحتياط^(٤).

وبناءً على هذا، يمكن القول إنّ نظر المصنّف رحمته في ما صنعه - من اعتبار الأمر

(١) فرائد الأصول ج ٢ ص ٢٣٢، أجود التقريرات ج ٣ ص ٤٢٩.

(٢) مصباح الأصول ج ٢ ص ٣٦٦.

(٣) فرائد الأصول ج ٢ ص ٢٢٩، شرح الرسائل ج ٢ ص ٢٩٩ - ٣٠٠.

(٤) فرائد الأصول ج ٢ ص ٧٨ - ٧٠.

بالاحتياط في أطراف العلم الإجمالي نظيراً لأوامر الطاعة - إلى ما ذكره شيخه المحقق النائيني رحمته من كون الأمر المذكور طريقاً لأجل رعاية الواقع، ولهذا لا يترتب على مخالفته غير ما يترتب على مخالفة الواقع^(١)، فيكون من هذه الجهة - أي أنّ ما يترتب على موافقته ومخالفته لا يزيد عما يترتب على موافقة الواقع ومخالفته - شبيهاً بالأمر بالطاعة، بمعنى أنّ مَنْ يأتي بصلاحي الظهر والجمعة (في المثال المتقدم) إنّما يكون ممثلاً للتكليف المعلوم بالإجمال المتعلق بالصلاة المرددة بينهما، لا للأمر بالاحتياط في أطراف العلم الإجمالي، وهذا المقدار يكفي في جعل هذا الأمر نظيراً للأمر بالطاعة، فليتأمل.

(١) أجود التقريرات ج ٣ ص ٤٢٩ - ٤٣٠ .

المبحث الثالث

ثبوت الملازمة العقلية بين حكم العقل وحكم الشرع

ومعنى الملازمة العقلية هنا - على ما تقدّم^(١) - أنه إذا حكم العقل بحُسن شيء أو قُبْحِه^(٢) هل يلزم عقلاً أن يحكم الشرع على طبقه^(٣)؟ وهذه هي المسألة الأصولية التي تخصَّ عِلْمُنَا، وكلُّ ما تقدّم من الكلام^(٤) كان كالمقدّمة لها، وقد قلنا سابقاً^(٥) إنّ الأخباريين فسّر كلامهم - في أحد الوجوه الثلاثة

(١) في بداية باب (المستقلات العقلية) عند استعراض المصنّف رحمته الله للمباحث الأربعة المترتبة.

(٢) أي: قُبْحِ شيء آخر، والحاكم هو العقل العملي، وهذا هو المقام الأول المرتبط بالملازمة بين حكم العقل العملي وحكم الشرع.

(٣) أي: على طبق حكم العقل العملي، وهنا عدة أقوال، أهمها ثلاثة، وهي: ثبوت الملازمة، وإنكار ثبوتها من دون دعوى الاستحالة، واستحالة ثبوتها.

(٤) في المبحثين السابقين، فهو خارج عن علم الأصول، لأنّه من قبيل المبادئ للمسألة الأصولية، سواء أكانت من المبادئ التصديقية أم المبادئ الأحكامية، بخلاف هذا المبحث فهو مسألة أولية.

(٥) في بداية باب (المستقلات العقلية)، وسيأتي في نهاية باب الدليل العقلي من المقصد الثالث مزيدُ تفصيل لمقالة الأخباريين، وما يُحتمل أن يكون مدّعاهم.

المتقدِّمة^(١) الذي يظهر من كلام بعضهم^(٢) - بإنكار هذه الملازمة.

وأما الأصوليون^(٣) فقد أنكروا منهم صاحبُ الفصول^(٤)، ولم نعرف له موافقاً^(٥)، وسيأتي توجيه كلامهم^(٦) وكلام الأخباريين.

والحقُّ أنَّ الملازمة ثابتة عقلاً^(٧)، فإنَّ العقل إذا حكم بحُسن شيء أو قُبْحه - أي^(٨) أنه إذا تطابقت آراءُ العقلاء جميعاً (بما هم عقلاء) على حُسن شيء لما فيه من

(١) وهو الثاني، كما مرَّ في المبحث الثاني، لكنَّ بناءً على التسليم بالاثنيّية بين استحقاق المدح والذمِّ) و(استحقاق الثواب والعقاب)، كما سيأتي قريباً.

(٢) لعلّه صاحب الوافية تَتَجَرُّ أو السيد الصدر تَتَجَرُّ شارحها.

(٣) أي: المجتهدون منهم، كما مرَّ في أكثر من موضع.

(٤) فقد أنكر الملازمة الواقعية بتقريب أنَّ العقل العملي وإن أدرك بعض المصالح والمفاسد إلا أنَّ هذا المقدار لا ينفع في إنشاء الشارع المقدّس حكماً مطابقاً له؛ لعجز العقل عن إدراك انتفاء جميع الموانع والمزاحمات في الواقع.

(٥) صريحاً ومعروفاً باسمه، وإلا فقد قال في الفصول: «وربّما يظهر من بعض المحقّقين موافقته لنا».

(٦) الصّحيح: «(كلامه)»، لرجوع الضمير إلى صاحب الفصول تَتَجَرُّ.

(٧) لكنّها بين حكم العقل وعدم حكم الشرع على خلافه، لا بين حكم العقل وحكم الشرع على طبقه، كما هو ظاهر كلامه عليه السلام، فليلاحظ.

(٨) تفسيرٌ للحُسن والقُبْح العقليين بالحُسن والقُبْح العقلائين، كما يُصَرِّح عليه عليه السلام، وتكرّر منه في أكثر من موضع.

حفظ النظام وبقاء النوع، أو على قُبْحِهِ لما فيه من الإخلال بذلك^(١) - فإنَّ الحكم هذا يكون بادئ رأي الجميع، فلا بدَّ أن يحكم الشارع بحكمهم، لأنَّه منهم بل رئيسهم، فهو (بها هو عاقل) - بل خالقُ العقل - كسائر العقلاء لا بدَّ أن يحكم بها يحكمون^(٢)، ولو فرضنا أنَّه لم يشاركتهم في حكمهم لما كان ذلك الحكم بادئ رأي الجميع، وهذا خلاف الفرض^(٣).

وبعد ثبوت ذلك ينبغي أن نبحث هنا عن مسألة أخرى^(٤) وهي أنَّه لو ورد من الشارع أمرٌ في مورد حكم العقل، كقوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾^(٥)، فهذا الأمر من الشارع هل هو أمر مولوي^(٦) أي أنَّه أمرٌ منه (بها هو مولى)، أو أنَّه أمرٌ

(١) وهذان منهم متفرعان على قيام مصلحة عامة بالأول كالعدل والإحسان، وقيام مفسدة كذلك بالثاني كالظلم والعدوان.

(٢) المناسب: «لا بدَّ أن لا يحكم بخلاف ما يحكمون»، لأنَّ هذا الكلام قد ذكره المحقِّق الأصفهاني تثنُّ لغرض إثبات الملازمة بين حكم العقل وعدم حكم الشارع بخلافه، لا الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع على طبقه، فليُتدبَّر.

(٣) وهذا ما صنعه غير واحدٍ من المصنِّفين، حيث تلقوا كلام المحقِّق الأصفهاني تثنُّ لإثبات غير مراده، ولعلَّ المصنِّف رحمته الله منهم.

(٤) وهي كيفية التعامل مع الأوامر الشرعية المذكورة، وهذه هي الجهة الثانية.

(٥) سورة النساء، الآية (٥٩).

(٦) وهو ما يتعلَّق بأفعال المكلفين مباشرةً، ويراد منه إحداثُ الدَّاعي بالإمكان (أو الزاجر بالإمكان) عندهم نحو الامتثال.

إرشادي^(١) أي أنه أمرٌ لأجل الإرشاد إلى ما حَكَمَ به العقل، أي أنه أمرٌ منه (بها هو عاقل)؟

وبعبارة أخرى: إنَّ النزاع هنا في أنَّ مثل هذا الأمر من الشارع هل هو أمرٌ تأسيسي^(٢)، وهذا معنى أنه مولوي، أو أنه أمرٌ تأكيدِي^(٣)، وهو معنى أنه إرشادي؟ لقد وقع الخلاف في ذلك، والحقُّ أنه للإرشاد حيث^(٤) يُفرض أنَّ حكم العقل هذا كافٍ لدعوة المكلف إلى الفعل الحُسْنِ واندفاع إرادته للقيام به، فلا حاجة إلى جعل الدَّاعي من قبل المولى ثانياً، بل يكون عبثاً ولغواً^(٥)، بل هو مستحيلٌ لأنه من باب تحصيل الحاصل^(٦).

(١) صادرٌ عنه (بها هو ناصِحٌ ومرشِدٌ)، وهذه حيثية تختلف عن حيثية المولوية.
(٢) لغرض إحداث الدَّاعي بالإمكان نحو متعلِّقه (وهو نفس الإطاعة)، كما أنَّ «أقيموا الصَّلَاة» غرضه إيجاد الدَّاعي كذلك إلى نفس الصَّلَاة.
(٣) غرضه التنبيه من قبل الشارع المقدَّس على حكم العقل بحُسْنِ إطاعة المولى وتقوية هذا الحكم عند المكلفين.

(٤) حيثية تقييدية، بقوة ما لو قال: «(بشرط أن يُفرض...)».
(٥) لأنَّ غرض الشارع المقدَّس من الأمر - كما مرَّ - هو جعلُ الدَّاعي بالإمكان في نفس المكلف نحو الامتثال، والمفروض وجود هذا الدَّاعي من جانب العقل، فأيةُ فائدة من إحداث الدَّاعي في نفسه مرّة ثانية من قبل الشارع نفسه؟
(٦) لأنَّ دعوة المكلف نحو الامتثال حصلت من قبل العقل، فلا يمكن تحصيلها ثانياً من قبل الشارع المقدَّس.

وعليه، فكلُّ ما يرد في لسان الشرع من الأوامر في موارد المستقلات العقلية^(١) لا بدّ أن يكون تأكيداً لحكم العقل لا تأسيساً.

نعم^(٢)، لو قلنا بأنّ ما تطابقت عليه آراء العقلاء هو استحقاق المدح والذم فقط، على وجه^(٣) لا يلزم منه استحقاق الثواب والعقاب من قبل المولى^(٤)، أو أنّه يلزم منه ذلك بل هو عينه^(٥) ولكن لا يدرك ذلك^(٦) كلُّ أحد فيمكن ألا يكون نفس

(١) مثل حكم العقل بحُسن ردِّ الأمانة، فيلزم حملُ قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾ (النساء: ٥٨) على الإرشادية وتأكيد حكم العقل.

(٢) هذا الاستدراك ذكره المحقق الأصفهاني تنجّ على استحالة الحكم الشرعي المولوي على طبق حكم العقل، وهو أولى الصّورتين اللتين ذكرهما المصنّف رحمتهما الله تعالى.

(٣) بيان لقوله: «فقط»، وهو عبارة عن التفكيك بين الاستحقاقين.

(٤) فلا يتوفّر الدّاعي في الرتبة السّابقة، لأنّ أكثر العقلاء لا يتحرّكون إلا بمحرّكية الثواب والعقاب، وهذه الصّورة غير مرضية عنده رحمتهما الله تعالى كما صرّح في الهامش.

(٥) هامش: الحقّ كما - صرّح بذلك كثيرٌ من العلماء المحقّقين - أنّ معنى استحقاق المدح ليس إلا استحقاق الثواب، ومعنى استحقاق الذمّ ليس إلا استحقاق العقاب، بمعنى أنّ المراد من المدح ما يعمّ الثواب، لأنّ المراد بالمدح المجازاة بالخير، والمراد من الذمّ ما يعمّ العقاب، لأنّ المراد به المكافأة بالشرّ، ولذا قالوا: «(إنّ مدحَ الشّارع ثوابه وذمّه عقابه)»، وأرادوا به هذا المعنى.

(٦) أي الملازمة بين استحقاق المدح واستحقاق الثواب، بمعنى أنّ كلّ مَنْ يُمدح يُثاب، وكذا بين استحقاق الذمّ واستحقاق العقاب، بمعنى أنّ كلّ مَنْ يُذمّ يُعاقب.

إدراك^(١) استحقاق المدح والذم كافياً لدعوة كلٍّ أحدٍ إلى الفعل إلا للأوحد من الناس^(٢)، فلا يستغني أكثرُ الناس عن الأمرِ من المولى^(٣) المترتبِ على موافقته الثوابُ وعلى مخالفته العقابُ^(٤) في مقام الدَّعوة إلى الفعل وانقياده^(٥).

فإذا ورد أمرٌ من المولى في مورد حكم العقل المستقل^(٦) فلا مانعٍ من حمله على الأمر المولوي^(٧)، إلا إذا استلزم منه محال التسلسل^(٨) كالأمر بالطاعة والأمر

(١) هذه هي الصّورة الثانية المستثناة، وهي الالتزام بالعينية بين الاستحقاقين المذكورين ولكنها لا تكون مُدركة من الكل، فلا توجد محرّكية في الرتبة السابقة.
(٢) وهم مَنْ يستجيبون لنداء العقل العملي، ولا يحتاجون إلى تحريك من الشارع.
(٣) أو النهي عنه في مقام الزّجر عن الفعل، بعد أن كان أكثر الناس لا يباليون بالمدح والذم العقليين.

(٤) الأحسن أن يقال: «استحقاقُ العقاب»؛ لاحتمال سقوط العقاب بالتوبة أو الشّفاعَة أو غيرهما، بلحاظ أن الألفاظ تنصرف إلى الفعلية عند إطلاقها.

(٥) ولكن سيأتي من المصنّف رحمته الله في آخر باب (الدليل العقلي) من المقصد الثالث الجوابُ عنه بأنّه لا ينسجم مع كون قضيتي المدح والذم من التأديبات الصّلاحية، فإنّ هذا يستدعي الصّلاحية لدعوة كلٍّ واحد من العقلاء، فليُلاحظ.

(٦) كالأمر بأداء الأمانة إلى أهلها مع حكم العقل بحُسن حفظ الأمانة.

(٧) لعدم لزوم أيٍّ من المحذورين المتقدّمين: اللغوية، وتحصيل الحاصل.

(٨) كذا في الطبعة الأولى، والمناسب حذف (منه)، وفي غيرها: «لزم منه محال»، وهو أحسن، وعلى كل حال يكون هذا الشرط حاكماً على الصّورتين المذكورتين.

بالمعرفة^(١)، بل مثل هذه الموارد لا معنى لأن يكون الأمر فيها مولوياً^(٢)، لأنه لا يترتب على موافقته ومخالفته غير ما يترتب^(٣) على متعلّق المأمور به^(٤)، نظير الأمر بالاحتياط في أطراف العلم الإجمالي^(٥).

(١) كما مرّ في نهاية المبحث الأول؛ إذ لو تعلّق الأمر بالإطاعة مثلاً فهذا الأمر الثاني له إطاعة أيضاً، فيتعلّق بها أمر ثالث، ولهذا الأمر إطاعة أيضاً، فيتعلّق بها أمر رابع وهكذا، كما أفاد السيد الحكيم رحمته في حاشية الكفاية.

(٢) أصلاً، وهنا وجه الترقّي، لأنّ المفروض قبله صحّة كون الأمر مولوياً لولا لزوم محذور منه كالتسلسل.

(٣) أي: من الثواب على الموافقة واستحقاق العقاب على المخالفة، فلا فائدة جديدة تترتب على تعلّق الأمر المذكور بالفعل غير الفائدة المترتبة على نفس الفعل عقلاً، وبهذا ينخرم شرط مهمّ لكون الأمر مولوياً.

(٤) المناسب: «متعلّق المأمور به» أو «متعلّق الأمر»، فليلاحظ.

(٥) فمن عِلْمٍ إجمالاً بوجوب صلاة ما في ظهر يوم الجمعة قبل صلاة العصر واحتاط وأتى بصلاتي الظهر والجمعة معاً كان ممثلاً للتكليف المعلوم بالإجمال المتعلّق بالصلاة المرددة بينهما، لا أنّه يكون ممثلاً للأمر بالاحتياط في موارد الاشتباه، كما أنّه لو ترك كلتا الصلاتين كان مخالفاً لنفس التكليف المعلوم بالإجمال للأمر بالاحتياط، ومرّ ذكر ما يمكن أن يكون وجهاً في اعتباره نظيراً.

الجهة الثالثة: توضيح وتعقيب

اتضح ممّا مرّ آنفاً أنّ الصحيح عند المصنّف رحمته الله هو العينية بين (استحقاق المدح والذم) و(استحقاق الثواب والعقاب)، فلا يكون في البين استحقاقان كي يصحّ البحث عندئذٍ عن ثبوت الملازمة بينهما - بأن يكون استحقاق المدح ملزوماً لازمه استحقاق الثواب، ويكون استحقاق الذمّ ملزوماً لازمه استحقاق العقاب الشرعي - وعدم ثبوتها، ولهذا يمكن البناء على استحالة الملازمة بين الاستحقاقين أصلاً، لأنّ الملازمة تستدعي وجود طرفين، وليس هاهنا إلّا طرفٌ واحدٌ، وهو استحقاق المدح أو الذمّ (بالمعنى الأعم) أي المجازاة بالخير أو بالشر، فكان المفروض عندئذٍ أنّ يقتصر الأصوليون على ذكر مسألة التحسين والتقبيح العقلين (أي العقلانيين)، ويتركوا التطرّق لمسألة التحسين والتقبيح الشرعيين، فإنّ ذكر مسألتين في البحث يومهم الاثنيّية، وهي خلاف الواقع.

ولم يرتضِ بعض الأصوليين ما ذكره رحمته الله من عينية المدح والذمّ، وكذا عينية الذمّ والعقاب^(١).

فإن قلت: إذا كان الأمر كذلك فما الوجه في ذكر المسألتين؟

قلت: الوجه فيه وقوع الخلاف في المقام بتوهم التفكيك بين الاستحقاقين من الأخباريين وصاحب الفصول ثمّ المؤدّي إلى إنكار الملازمة، ولا عَجَب من إنكار

(١) يلاحظ: الأصول العامة للفقه المقارن ص ٢٩٤، المُحكّم في أصول الفقه ج ٢ ص ١٧٤.

الأخباريين للملازمة لأنهم لا يرون للعقل قدرةً على إدراك حُسن الأشياء وقُبْحها أصلاً من دون إرشاد من الشارع المقدّس، كما مرّ نقله قريباً.

ولكنّ العَجَب - كما يذكر المصنّف (عليه السلام) - من صاحب الفصول ثبُت الذي يعترف بالتحسين والتقبيح العقليين ويُسلم بقدرة العقل على إدراكهما، ومع هذا يُنكر الملازمة، ويذكر أنّ العقل إذا أدرك حُسن شيء أو قُبْحه فلا تلزم مطابقة الشارع له، أو وقوع التكليف على حسبه، بتعبيره ثبُت^(١).

ولعلّ الذي أوقعه في هذا - كما احتمل المصنّف (عليه السلام) - اعتقاده أنّ مراد القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين من حكم العقل هو مطلق إدراكه للمصالح والمفاسد سواء أكان إدراكها من خلال طريق نظري أم عملي، وسواء كانت أحكام العقل العملي ناشئة عن ملاكات عامّة (نوعية) أم خاصّة (شخصية)، وسواء أكان منشؤها السببين الأولين فقط أم يعمّ بقية الأسباب التي تقدّم ذكرها، مع أنّ مرادهم من قضايا التحسين والتقبيح العقليين - كما مرّ في الأمر الرابع من المبحث الأول^(٢) - خصوص أحكام العقل العملي الناشئة عن ملاكات عامّة نوعية تطابقت عليها آراء العقلاء (بما هم عقلاء)، وحينئذٍ يتنقّح موضوع المستقلات العقلية، ولا يتبقّى مجالٌ لإنكار الملازمة.

وما ذكره المصنّف (عليه السلام) - من التعجّب والتحليل لرأي صاحب الفصول ثبُت - يبتني على افتراض أنّ الأخير يقول بالتحسين والتقبيح العقلانيين، مع أنّ هذا قد لا

(١) الفصول الغروية ص ٣٣٧.

(٢) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٣ ص ١٦-١٧، ٢٢.

يخلو عن نحو مصادرة، فإذا كان يُدَّعى يقول بالتحسين والتقبيح العقليين الذاتيين - كما عليه الكثير من الأصوليين - فلا عَجَب من إنكاره الملازمة، فليُتأمل.

وكيفما كان، فقد ذكر رحمته الله مزيد بيان وتوضيح لما ذهب إليه الأخباريون وصاحب الفصول رحمته الله، محصّله أن في مرادهم من إنكار الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع احتمالين سبقت الإشارة إليهما في بداية المبحث الثاني المتقدم:

الاحتمال الأول: إنكار مطلق الملازمة العقلية بين الاثنين، حتى لو كان حكم العقلاء ناشئاً عن ملاكات (أي مصالح ومفاسد ملزمة) نوعية، وهذا هو ثاني الاحتمالات المتقدمة.

وبناءً عليه يرد تعجّب المصنّف رحمته الله المارّ أنفاً، فإنّ أحكام العقل عندئذٍ لا يُحتمل وقوع الخلاف فيها بين العقلاء، لأنّهم إنّما حكموا بها بما هم عقلاء منطلقين من ملاكات عامّة عندهم، والمفروض أن الشارع المقدّس من العقلاء بل رئيسهم، فكيف لا يبيّن على الملازمة بعد كون عنوان (المدح) شاملاً للثواب وعنوان (الذم) شاملاً للعقاب؟، بل مرّ أنّ هذا الكلام لا معنى له بعد البناء على العينية بين المدح والثواب، وكذا بين الذمّ والعقاب.

الاحتمال الثاني: إنكار قدرة العقل البشري على إدراك ملاكات الأحكام الشرعية (من المصالح والمفاسد الواقعية الإلزامية) الكائنة في متعلقاتها، وهذا هو رابع الاحتمالات المتقدمة الذي أشار إليه المصنّف رحمته الله في الهامش، وذكر أنّه وجيه، وبناءً عليه يتمّ ما ذكره من عدم القبول بالملازمة، ويقع الصّحح بينهم وبين مشهور الأصوليين.

بيان ذلك: أنّ العقلاء - كما أفاد المحقق الأصفهاني تثنّى - لا يختلفون عن الشارع المقدّس من ناحية استنادهم في أحكامهم (بما هم عقلاء) إلى ملاكات قائمة بالأفعال، فهم في باب التحسين والتقييح ينطلقون في حكمهم على بعض الأفعال بالחסّن وعلى بعض آخر بالقُبْح من اشتغال الأولى على مصلحة عامّة واشتغال الثانية على مفسدة كذلك، فالمصلحة العامة القائمة بالعدّل والإحسان هي التي تدعوهم إلى الحكم بحُسْنهما ومُدَحّ فاعلهما، كما أنّ المفسدة العامة القائمة بالظلم والعدوان هي التي تدعوهم إلى الحكم بقُبْحهما وذمّ فاعلهما، ويكون التحسين والتقييح المذكوران هما الموجبان لحفظ النظام وبقاء النوع الإنساني والرادعين عن الإخلال بهما^(١).

ومن الواضح أنّ القول بالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع يبتني على دعوى تطابق ملاكات أحكام الشارع مع ملاكات حكم العقل، وهذا غير حاصل، لأنّ العقل قد يُدرك وجود مصلحة في فعل أو تحقّق مفسدة في آخر بحيث تمثّل هذه أو تلك ملاكاً كافياً للحكم عنده، ولا تكون كذلك عند الشارع المقدّس؛ لعدم تحقّق ملاك الحكم الشرعي إمّا لفقد شرط معتبر عند الشارع وقد غاب عن العقل وإمّا لوجود مانع كذلك - كما تقدّم -، ومن الطبيعي حينئذٍ عدم تحقّق الملازمة بين الحكمين؛ لعدم تمكّن العقل من إدراك ما هو الملاك لحكم الشارع، لما تقدّمت الإشارة إليه قريباً من أنّ الحكم الشرعي بالدقة تابع للملاك الذي هو المصلحة أو المفسدة الملزمة، أي المستجمعة لجميع الشروط والخالية عن الموانع والمزاحمات، لا

(١) يلاحظ: نهاية الدّراية في شرح الكفاية ج ٣ ص ٣٣٥-٣٣٦، ٣٤٢-٣٤٣ ت ١٥٤.

أنّه تابع لمطلق المصلحة والمفسدة، وإن وقع التسامح في مقام التعبير أحياناً. ومن هنا يتضح ما ذكره المصنّف عليه السلام من أنّ هذا الاحتمال لو كان هو مقصود الأخباريين وصاحب الفصول نكت فإنّ أحداً من الأصوليين - ومنهم المشهور القائلون بالملازمة - لا يناقشون في ضيق دائرة مدركات العقل بالقياس إلى الشارع المقدّس، فمن الطبيعي جداً أن لا تصل عقول البشر إلى شرطٍ يُعتبر عند الشارع توفّره، أو يغيب عنها مانع أو مزاحم يُعتبر عنده انتفاؤه.

وهذا وجه صحيح في تفسير ما ورد عن الإمام السجاد عليه السلام من قوله: «(إنّ دين الله عزّ وجلّ) لا يصابُ بالعقول الناقصة»^(١)، كما ذكر السيد الخوئي نكت^(٢) والمصنّف عليه السلام، بمعنى أنّ العقل البشري لا قدرة له على الوصول إلى ملاكات الأحكام الشرعية وإدراكها.

ومن هنا أيضاً يتضح الوجه في عدم عمل علماء الإمامية بالقياس وأخوته من الاستحسان والمصالح المرسلة وسدّ الدرائع وغيرها، لأنّها كلّها تبتني على فرض تمكّن العقل من ذلك، وقد تبين أنّه عاجز عنه.

وقد انطلق المصنّف عليه السلام من هذا البيان الذي ذكره في أصل القضية المذكورة في المقام (أي الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع) للإشارة إلى عدم التسليم بعكسها - الذي وقع محلاً للبحث أيضاً كالقضية الأصل - وهو (الملازمة بين حكم الشرع وحكم العقل)، بمعنى أنّ ما يحكم به الشارع المقدّس يجب أن يحكم العقل

(١) كمال الدّين ونظام النعمة ص ٣٥٢ .

(٢) مصباح الأصول ج ٢ ص ٢٥ - ٢٦ .

على طبقه (أي يدركه) ^(١).

وما يُستفاد من الحديث المتقدم يصلح مستنداً لنفي العكس؛ لوحدة المناط في كلّ من الأصل والعكس، وعليه فلا يصحّ القول إنّ كلّ ما جعله الشارع المقدّس من أحكام شرعية يُدركه العقل.

ولا يخفى أنّ هذا الاحتمال وإن كان يُحقّق الصّح بين الفريقين، إلا أنّه أجنبي عن مسألة الملازمة المبحوث عنها في المقام، على أنّ الكلام في أصل مساعدة كلمات الأخباريين عليه، وهذا ما يحتاج إلى مراجعتها والتأمّل فيها، فليلاحظ.

(١) يلاحظ: القوانين المُحكّمة ج ٣ ص ١٢ - ١٤ ، مطارح الأنظار ج ٢ ص ٣٨٥ وما بعدها ، نهاية الدّراية في شرح الكفاية ج ٣ ص ٣٥١ وما بعدها ص ١٥٤ .

توضيح وتعقيب

والحق^(١) أنّ الالتزام بالتحسين والتقيح العقليين هو نفس الالتزام بتحسين الشارع وتقيحه^(٢)، وفقاً لحكم العقلاء لأنّه من جملتهم، لا أنّها شيئان أحدهما يلزم الآخر، وإنّ توهم ذلك بعضُهم^(٣).

ولذا ترى أكثر الأصوليين والكلاميين لم يجعلوها مسألتين بعنوانين، بل لم يعنونا إلا مسألة واحدة، هي مسألة (التحسين والتقيح العقليين).

وعليه، فلا وجه للبحث عن ثبوت الملازمة بعد فرض القول بالتحسين والتقيح^(٤)، وأمّا نحن فإنّنا جعلنا^(٥) الملازمة مسألة مستقلة فللخلاف الذي وقع

(١) هذا بمنزلة الإضراب عما ذكره بقوله: «والحقّ أنّ الملازمة ثابتة عقلاً»، الذي هو القول الأول في المسألة، كما سيوضح قريباً.

(٢) هذا تصريح باختيار القول باستحالة حكم الشارع على طبق حكم العقل (أي القول الثالث)، فيكون ما سبق مبنياً على التنزّل وفرض اثنية بين استحقاق المدح واستحقاق الثواب، وكذا بين استحقاق الذمّ واستحقاق العقاب.

(٣) هذا ليس توهمًا من بعض، بل هو قول كثير من الأصوليين القائلين بالملازمة.

(٤) العقلانيّين، كي تظهر العينية المدّعاة بين تحسين العقلاء وتقيحهم وبين تحسين الشارع المقدّس وتقيحه.

(٥) جوابٌ عن سؤال مقدّر عن السبب في جعله مسألة الملازمة مسألة مستقلة.

فيها بتوهم التفكير^(١).

ومن العجيب ما عن صاحب الفصول رحمته من إنكاره للملازمة^(٢)، مع قوله بالتحسين والتقييح العقليين^(٣)، وكأنه ظنَّ أنَّ كلَّ ما أدركه العقل من المصالح والمفاسد - ولو بطريق نظري^(٤) - أو من غير سببٍ عامٍّ من الأسباب المتقدم ذكرها^(٥) - يدخل في مسألة التحسين والتقييح، وأنَّ القائل بالملازمة يقول بالملازمة أيضاً في مثل ذلك^(٦).

(١) بين الاستحقاقين حتى ذهب جمع إلى إنكار الملازمة.

(٢) الواقعية، لما تقدّم من بنائه تدبّر على الملازمة الظاهرية، ولكن مرَّ أنها لا محصل لها، كما أفاد الشيخ الأعظم تدبّر.

(٣) أي العقلانيين، كما هو ظاهر كلام المصنّف رحمته، مع احتمال أن يكون بناؤه تدبّر على الحُسن والقُبْح العقليين الذاتيين، فليلاحظ.

(٤) وذلك لأنّه تحدّث عن عدم إدراك العقل للمصالح والمفاسد التامة، وهذا ظاهرٌ - إن لم يكن صريحاً - في أنَّ محلَّ نظره هو مُدْرَكَات العقل النَّظَرِي لا العملي، وتقدّم أنّه خارج عن محلّ البحث.

(٥) في الأمر الرابع من المبحث الأول، والمراد هو الثلاثة الأخيرة منها: الخلق الإنساني، والانفعال، والعادة.

(٦) أي أنّه تدبّر ظنَّ أنَّ مراد القائلين بالتحسين والتقييح العقليين من حكم العقل هو مطلق حكم العقل نظرياً كان أو عملياً، وسواء نشأ في الثاني من مصالح نوعية أم شخصية، ولكن تقدّم خلافه.

ولكن نحن قلنا: إن قضايا التحسين والتقبيح هي القضايا التي تطابقت عليها آراء العقلاء كافة (بما هم عقلاء)^(١)، وهي بادئ رأي الجميع، وفي مثلها نقول بالملازمة^(٢) لا مطلقاً، فليس كل ما أدركه العقل من أي سبب كان - ولو لم تتطابق عليه الآراء^(٣)، أو تطابقت ولكن لا (بما هم عقلاء)^(٤) - يدخل في هذه المسألة. وقد ذكرنا نحن سابقاً أن ما يدركه العقل من الحُسن والقُبْح بسبب العادة أو الانفعال ونحوهما^(٥)، وما يدركه لا من سبب عام للجميع^(٦) - لا يدخل في موضوع مسألتنا.

ونزيد هذا بياناً وتوضيحاً هنا، فنقول^(٧): إن مصالح الأحكام الشرعية المولوية

(١) فهذان قيدان معتبران في محل النزاع: التطابق، وكونه بما هم عقلاء، وسيحدث المصنّف رحمته عن انتفاء كل واحد منهما.

(٢) لو كنّا نقول بالتفكيك بين المدح والثواب، وكذا بين الذم والعقاب.

(٣) بأن كان إدراكاً على نحو جزئي (أي شخصي) لا نوعي.

(٤) بل بما هم انفعاليون أو عاديون مثلاً، ولا تلزم متابعة الشارع المقدّس لهم.

(٥) كالعاطفة والخلُق الإنساني.

(٦) حتى لو كان المُدرَك (بافتح) هو الكمال والنقص أو الملاءمة والمنافرة ممّا يصلح لأن يُسمّى (عقلياً).

(٧) خلاصته: أن لأحكام الشارع المقدّس ملاكات واقعية، كما أن للعقل ملاكات، ولا يجب تطابق ملاكات الطرفين، فكثيراً ما تكون للشارع ملاكات خاصة لا يتأتّى للعقل إدراكها، فتكون هناك أحكام عقلية غير متوفرة على الملاكات المعبرة عند

(التي هي نفسها^(١)) ملاكات أحكام الشارع لا تدرج تحت ضابط نحن ندرکه بعقولنا، إذ لا يجب فيها^(٢) أن تكون هي بعينها المصالح العمومية المبني عليها حفظ النظام العام وإبقاء النوع التي هي - أعني هذه المصالح العمومية - مناطات الأحكام العقلية في مسألة التحسين والتقيح العقلين^(٣).

وعلى هذا^(٤)، فلا سبيل للعقل (بما هو عقل) إلى إدراك جميع ملاكات الأحكام الشرعية^(٥)، فإذا أدرك العقل المصلحة في شيء أو المفسدة في آخر^(٦)، ولم يكن إدراكه

الشارع إما لعدم إدراكه الملاك المعتبر عند الشارع في تلك الواقعة أصلاً، وإما لإدراكه إياه ولكن كان هناك مانع عن حكم الشارع وقد غاب عن العقل.

(١) لكن بعد توفر سائر الشرائط وانتفاء جميع الموانع والمزاحمات، لأن المصلحة لوحدها لا تمثل ملاك الحكم عند العدالة، كما سيُصرّح به بعد قليل.

(٢) أي: في مصالح الأحكام الشرعية المولوية.

(٣) فحكم العقلاء (بما هم عقلاء) على العدل بالتحسن إنما هو لقيام مصلحة نوعية عامة به، كما أن حكمهم بقبح الظلم هو لأجل قيام مفسدة نوعية عامة به.

(٤) أي: بناءً على عدم لزوم تطابق ملاكات أحكام العقل مع ملاكات أحكام الشارع المقدّس.

(٥) وهي المصالح أو المفاصد الواقعية الواصلة إلى حدّ الإلزام بحيث تدعو الشارع المقدّس إلى جعل الحكم المطابق لها.

(٦) أي: إذا أدرك العقل حُسن الشيء الأول لاشتغاله على مصلحة، أو أدرك قُبْح الشيء الثاني لاشتغاله على مفسدة، لأن محلّ الكلام هو مُدْرَكَات العقل العملي.

مستنداً إلى إدراك المصلحة أو المفسدة العامتين اللتين يتساوى في إدراكهما جميع العقلاء^(١)، فإنه (أعني العقل) لا سبيل له إلى الحكم بأن هذا المذكور يجب أن يحكم به الشارع على طبق حكم العقل^(٢)؛ إذ يُحتمل أن هناك ما هو مناط لحكم الشارع غير ما أدركه العقل^(٣)، أو أن هناك مانعاً يمنع من حكم الشارع على طبق ما أدركه العقل^(٤)، وإن كان ما أدركه مقتضياً لحكم الشارع^(٥).

ولأجل هذا نقول^(٦): إنه ليس كل ما حَكَمَ به الشرع يجب أن يحكم به العقل^(٧)، وإلى هذا يرمي قول إمامنا الصادق عليه السلام: «إِنَّ دِينَ اللَّهِ لَا يَصَابُ

(١) ومنهم الشارع المقدس نفسه.

(٢) كي تثبت الملازمة بين حكم العقل العملي وحكم الشرع.

(٣) بأن لم تكن المصلحة التي أدركها العقل معتبرة في نظر الشارع المقدس، بل كانت هناك مصلحة أخرى لم يتوصل إليها العقل، لأننا لم نفترض أن هذا الحكم هو بادئ رأي الجميع (بها هم عقلاء) كي يدخل الشارع معهم وتتحقق الملازمة.

(٤) فالعقل أصاب في إدراك المصلحة التي هي بمنزلة المقتضي، ولكنه أخفق في إدراك انتفاء المانع، فلم يتمكن من إدراك تمام الملاك الداعي إلى الحكم الشرعي.

(٥) إلا أنه وحده لا يكفي في دعوة الشارع إلى جعل الحكم.

(٦) هذا انتقال إلى عكس مسألتنا، أي الملازمة بين حكم الشرع وحكم العقل، ومَرَّ بعض الكلام عنها.

(٧) أي: يدركه العقل، والوجه في انتفاء هذه الملازمة هو عين ما مرَّ آنفاً من قصور العقل عن إدراك ملاكات الأحكام الشرعية.

بالعقول»^(١)، ولأجل هذا أيضاً^(٢) نحن لا نعتبر القياس والاستحسان من الأدلة الشرعية على الأحكام^(٣).

وعلى هذا التقرير، فإن كان ما أنكره صاحب الفصول والأخباريون من الملازمة هي الملازمة^(٤) في مثل تلك المذكرات العقلية - التي هي ليست من المستقلات العقلية التي تطابقت عليها آراء العقلاء (بما هم عقلاء)^(٥) - فإن إنكارهم في محله، وهم على حق فيه لا نزاع لنا معهم فيه^(٦)، ولكن هذا^(١) أمرٌ أجنبي عن الملازمة

(١) قد مرَّ في الشرح أنَّ الموجود في الكافي: «لا يُصاب بالقياس»، والموجود في كمال الدين: «(بالعقول الناقصة)»، ولكن هذا الخبر مروي عن الإمام السَّجَّاد عليه السلام.

(٢) أي: لأجل عدم نشوء أحكام العقل العملي عن ملاكات عامّة نوعية. يتطابق عليها جميع العقلاء (بما هم عقلاء).

(٣) لعدم صلاحية القياس وأخوته للكشف عن الحكم الشرعي بنحو القطع، فتدخل عندئذٍ في ضمن الظنون التي لا تغني من الحق شيئاً.

(٤) هذا هو الاحتمال الرابع الذي ذكره المصنّف رحمته الله في المبحث الثاني في الهامش.

(٥) لكون الأحكام نظرية أو عملية لكنّها ناشئة عن أسباب لا توجب متابعة الشارع للعقلاء كالانفعال والعادة، أو كانت ناشئة عن أسباب توجب ذلك لكنّها لم تُكنْ على وجه كلي، كما مرَّ مفصّلاً.

(٦) بتوجيه كلام صاحب الفصول رحمته الله والأخباريين على هذين الاحتمالين، وهما الاحتمال الرابع الذي سبق أن أشار إليه المصنّف رحمته الله في الهامش في المبحث الثاني، والاحتمال الخامس الذي أضفناه هناك.

المبحوث عنها في المستقلات العقلية.

وإن كان ما أنكروه هي مطلق الملازمة^(٢) حتى في المستقلات العقلية - كما قد يظهر من بعض تعبيراتهم - فهم ليسوا على حق في ما أنكروا^(٣)، ولا مستند لهم. وعلى هذا^(٤)، فيمكن التصالح بين الطرفين^(٥) بتوجيه كلام الأخباريين وصاحب الفصول بما يتفق وما أوضحناه^(٦)، ولعله لا يابأه بعض كلامهم^(٧).

(١) أي: ما جاء في هذا الاحتمال، فيقع به الصلح بين الجانبين.

(٢) وهو الاحتمال الثاني من الاحتمالات المذكورة في بداية المبحث الثاني.

(٣) لأن الحق - بناءً على الاثنية بين المدح والثواب، وكذا بين الذم والعقاب - هو ثبوت الملازمة، كما مرّ.

(٤) أي: على الاحتمال السابق، والمناسب تقديم هذا المقطع على قوله هاتين: «وإن كان ما أنكروه...».

(٥) وهما مشهور الأصوليين (أي المجتهدين) من جانب، وصاحب الفصول تت والأخباريون من جانب آخر.

(٦) في الاحتمال السابق (وهو رابع الاحتمالات) الذي ذكره في الهامش.

(٧) وهذا يحتاج إلى مزيد مراجعة وملاحظة لكلمات الأخباريين.

الباب الثاني

غير المستقلات العقلية

تمهيد

ذكرنا في بداية هذا المقصد أنّ الاختلاف بين باب (المستقلات العقلية) وباب (غير المستقلات العقلية) هو من ناحية الاستقلال في الوصول إلى الحكم الشرعي وعدم الاستقلال في ذلك، ويكمن الفارق بالدقة في صغرى دليل الحكم الشرعي، التي تقدّم أنّها يُبحث عنها دائماً في علم آخر كالفقه والكلام مثلاً، فإنّ كانت صغرى الدليل عقليةً اندرج الدليل في باب المستقلات العقلية، وينحصر مثاله في مسألة التحسين والتقييح العقلين، وإنّ كانت الصغرى غير عقلية (سواء كانت شرعية أم لا) اندرج الدليل في باب غير المستقلات العقلية، كما في مسألة مقدّمة الواجب، فإنّ العقل لكي يحكم بوجوب المقدّمة شرعاً يحتاج إلى مقدّمة شرعية تقضي بوجوب ذي المقدّمة شرعاً، كوجوب مقدّمة الصّلاة شرعاً الذي يحكم به العقل بعد حكم الشارع بوجوب الصّلاة، فالصّغرى هنا شرعية.

وقد لا تكون المقدّمة عقليةً ولا شرعيةً، وإنّما يُستعان فيها بحكم شرعي، وهو نفس الأمر الشرعي المفروض ثبوته للفعل في موارد العُذر كالاضطراب ونحوه، مثل الأمر بالتيمّم في حال عجز المكلف عن تحصيل الوضوء أو الغُسل، وينحصر تحقّق هذا الفرض في مسألة الإجزاء، حيث يقال: «هذا الفعل المأتي به مأموراً به في حال الاضطراب»، وهذه الصّغرى ليست مقدّمة عقلية ولا شرعية، وإنّما يُستعان فيها بحكم شرعي، والكبرى: «كلّ مأتي به مأموراً به حال الاضطراب يلزمه عقلاً الإجزاء عن المأمور به حال الاختيار»، والنتيجة: «هذا المأتي به يكون مجزياً عن

التكليف الاختياري))، وبهذا يكون التعبير الدقيق عن الصَّغرى أنها (مما يُستعان فيه بحكم شرعي)، ليشمل المقدّمة الشرعية والمقدّمة التي يُستعان فيها بحكم شرعي، كما ذكر المصنّف رحمته الله في الهامش.

ويتألف هذا الباب من خمس مسائل هي: (الإجزاء، مقدّمة الواجب، الضدّ، اجتماع الأمر والنهي، دلالة النهي على الفساد)، وموضوع البحث فيه هو الملازمة العقلية بين حكم شرعي وغيره، والغالب في (غير الحكم الشرعي) أن يكون مقدّمة شرعية، وهو الحاصل في المسائل الأربعة الأخيرة، وتنفرد المسألة الأولى (الإجزاء) بأنّ المقدّمة الأولى فيها (أي الصَّغرى) ليست مقدّمة شرعية، بل يُستعان فيها بحكم شرعي، كما أفاد المصنّف رحمته الله.

تمهيد

سبق أن قلنا^(١) إنّ المراد من (غير المستقلات العقلية) هو ما لم يستقلّ العقل به وحده في الوصول إلى النتيجة، بل يستعين بحكم شرعي^(٢) في إحدى مقدّمتي القياس (وهي الصغرى)^(٣)، والمقدّمة الأخرى (وهي الكبرى) الحكم العقلي، الذي هو عبارة عن حكم العقل^(٤) بالملازمة عقلاً بين الحكم^(٥) في المقدّمة الأولى وبين حكم شرعي آخر.

(١) في التمهيد الذي ذكره المصنّف رحمته الله في بداية باب (الملازمات العقلية).

(٢) هامش: قلنا: «يستعين بحكم شرعي» ولم نقل: «إنّ المقدّمة شرعية» لتعميم بحث غير المستقلات العقلية لمسألة الإجزاء، فإنّ صغرى مسألة الإجزاء هكذا: «هذا الفعل إثباتٌ بالمأمور به شرعاً» والحكم بأنّ الفعل إثباتٌ بالمأمور به يستعان فيه بالحكم الشرعي، وهو الأمر المفروض بثبوته.

(٣) وهذا هو الراسم للفرق بين هذا الباب وباب (المستقلات العقلية)، فإنّ الصغرى هنا قد تكون مقدّمة شرعية كما في المسائل الأربعة الأخيرة، وقد يستعان فيها بحكم شرعي كما في المسألة الأولى محلّ الكلام.

(٤) النّظري، والاشتمال على هذه الكبرى أمرٌ تشترك فيه المسائل الخمسة المذكورة في هذا الباب.

(٥) لم يقيده رحمته الله بـ (الشرعي) لثلاث تخرج المسألة الأولى، كما اتضح.

مثاله حكمُ العقل بالملازمة بين وجوب ذي المقدّمة شرعاً وبين وجوب المقدّمة شرعاً^(١).

وهذه الملازمة العقلية لها عدّة موارد وقع فيها البحث وصارت موضعاً للنزاع، ونحن ذاكرون هنا أهمّ هذه المواضع في مسائل^(٢):

(١) فيلاحظ أنّ الصغرى مقدّمة شرعية، وهي حكم الشارع المقدس بوجوب ذي المقدّمة (كالصلاة أو الحجّ) بالوجوب الشرعي النَّفْسي، ولا يستغني العقل عنها في حكمه بوجوب المقدّمة (كالوضوء أو قطع المسافة) شرعاً.

(٢) خمسة، وهي بحسب ترتيب ذكرها في الباب: الإجزاء، مقدّمة الواجب، الضدّ، اجتماع الأمر والنهي، دلالة النهي على الفساد.

المسألة الأولى

الإجزاء

تصدير

لا يخفى أنّ مسألة الإجزاء مسألة عقلية وليست لفظية؛ وذلك بالنظر إلى أنّ منشأ القول بالإجزاء والكفاية هو نفس الإتيان بالفعل المأمور به، ومن الواضح أنّ الإتيان لا علاقة له بباب الألفاظ، مضافاً إلى ما مرّ مراراً من أنّ الضابط في كون المسألة عقلية أو لفظية هو لحاظ الحاكم فيها، والحاكم بالإجزاء وعدمه في ما نحن فيه هو العقل، ومع هذا وذاك لا يبقى مجال لجعل المسألة من المباحث اللفظية، ولا من المبادئ الأحكامية، وفاقاً للمحقق الأصفهاني رحمته الله (١).

وبناءً على هذا يكون المبحوث عنه فيها هو أنّ الإتيان بالمأمور به على وجهه - أي مع مراعاة ما يُعتبر فيه شرعاً وعقلاً - هل يقتضي الإجزاء وفراغ ذمة المكلف من المأمور به أو لا يقتضيه؟

وبعبارة أدقّ: يُبحث هاهنا عن ثبوت الملازمة العقلية بين الإتيان المذكور والإجزاء، وعدم ثبوتها، وبما أنّ المأمور به تارةً ينشأ عن أمر واقعي، وأخرى عن أمر اضطراري، وثالثة عن أمر ظاهري، فالمفروض إيقاع البحث في ثلاثة مقامات: **المقام الأول:** أنّ الإتيان المأمور به بالأمر الواقعي هل يقتضي عقلاً الإجزاء عن المأمور به بالأمر الواقعي؟

ومثله الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري بالنسبة إلى الأمر الاضطراري،

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ١ ص ٣٦٥-٣٦٦ ت ١٩٤.

وكذا المأمور به بالأمر الظاهري بالنسبة إلى الأمر الظاهري، ويجمع الثلاثة القول بأن الإتيان بالمأمور به بأمرٍ هل يقتضي الإجزاء عن نفس أمر المأمور به لا أمرٍ غيره أو لا يقتضيه؟

المقام الثاني: أن الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري (أو قُلْ: العُدري) هل يقتضي عقلاً الإجزاء عن الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي؟

المقام الثالث: أن الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري هل يقتضي عقلاً الإجزاء عن الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي؟

ولكن الأصوليين لم يعتنوا بالمقام الأول^(١)، ويمكن أن يكون الوجه فيه ما يظهر من كلام الكفاية من كون الإجزاء في هذه الحالة في غاية الوضوح؛ فإن العقل يرى سقوط الأمر عن عهدة المكلف إذا أتى به بداعي امتثال ذاك الأمر مع فرض الإتيان به على وجهه المعتبر، بحيث يكون واجداً لجميع ما يعتبر فيه شطراً وشرطاً، ولهذا يحكم العقل بعدم حُسْن التبعّد بالفعل ثانياً من قبل المولى؛ لسقوط الغرض الداعي إلى الأمر، فيسقط الأمر حينئذٍ بالتبع^(٢)، ومثله ما ذكره المحقق النائيني والسيد الخوئي رحمهما ^(٣).

ولا يمكن حينئذٍ فرض بقاء الأمر (أي كان) بعد فرض حصول غرضه، لأنّ

(١) وإن أبقاه المحقق العراقي تدلّ داخلياً في البحث، ولأجله ذكر ثلاثة مقامات، يلاحظ: نهاية الأفكار ج ١ ص ٢٢٤ وما بعدها.

(٢) كفاية الأصول ص ٨٣.

(٣) فوائد الأصول ج ١ ص ٢٤٢، أجود التقريرات ج ١ ص ٢٨١ - ٢٨٢، دراسات في علم الأصول ج ١ ص ٢٢١، محاضرات في أصول الفقه ج ٢ ص ٣٦.

الغرض بمثابة العلة لصدور الأمر من المولى، وبحصول المأمور به خارجاً يحصل غرض المولى، وبحصوله يسقط الأمر ويمتنع بقاءه لأنه يكون حينئذٍ من قبيل بقاء المعلول (أي الأمر) بعد زوال علته (أي الغرض)، كما أفاد المصنّف رحمته الله.

وبتعبير آخر: إنّ الأمر متولّد من ملاكه الذي هو المصلحة الواقعية الإلزامية الكائنة في متعلّق الأمر، فيستحيل بقاء الأمر من دون ملاكٍ يدعو إلى تحقّقه، ومرجعه إلى بقاء المعلول من غير علة، وهو محال.

وبناءً على هذا ينحصر الكلام في المقامين الأخيرين، وقبل الشروع فيهما ينبغي أولاً الحديث عن أمرين:

الأمر الأول: هناك مشكلة تواجه الأصوليين في المقام، أشار إليها المصنّف رحمته الله في الهامش، وهي مسألة (جواز تبديل الامتثال بامتثالٍ آخر) أو (الامتثال عقيب الامتثال)، بمعنى جواز رفع اليد عن الإتيان الأول بالفعل، وجعل ما به الامتثال هو الإتيان الثاني، وعدم جواز ذلك، وهذه المسألة وإن كانت خارجة عن محلّ الكلام في مبحث الإجزاء - كما ذكر المصنّف رحمته الله في الهامش - إلا أنّ غير واحدٍ من الأصوليين ذكرها في المقام على سبيل الاستطراد، وفيها قولان معروفان:

القول الأول: البناء على جواز ذلك، وهو ما صرّح به صاحب الكفاية رحمته الله هنا، وسبق منه في مبحث المرة والتكرار^(١)، ووافقه المحقق النائيني رحمته الله لكن في مقام الثبوت فقط^(٢).

(١) كفاية الأصول ص ٧٩، ٨٣.

(٢) فوائد الأصول ج ١ ص ٣٤٣، أجود التقريرات ج ١ ص ٢٨٢.

ويوافق هذا القول ظاهراً ما ورد في الشريعة المطهرة من مشروعية الصلاة مرة ثانية، في ما إذا صلى المكلف فرادى ثم أقيمت الجماعة، حيث ورد الأمر بالصلاة معهم وجعلها هي الفريضة^(١)، أو أنه تعالى يختار أحب الصلاتين إليه^(٢)، مما يوحي لأول وهلة بأن التكليف لم يسقط بامتناله رأساً بل تكون هناك حالة منتظرة، ويبقى هناك مجال لتكليف ثانٍ، لا سيما إذا كان التكليف الثاني هو المرغوب فيه عند الشارع المقدس، فيكون الامتثال الثاني مُلغياً للامتثال الأول، وهذا يتنافى مع القول بالإجزاء.

القول الثاني: عدم معقولية جواز تبديل الامتثال أصلاً، وهذا ما بنى عليه السيد الخوئي رحمته^(٣)، واختاره المحقق النائيني رحمته في مقام الإثبات، كما مرّت الإشارة إليه آنفاً، وصرّح المصنّف رحمته باختياره في الهامش، اعتماداً على ما تقدّم في بداية التصدير من أنّ المكلف إذا أتى بالمأمور به جامعاً لأجزائه وشرائطه المعبرة شرعاً فقد تحقّق غرض المولى وسقط أمره، ومعه لا يبقى في البين أمر أصلاً حتى يتوجّب على المكلف امتثاله مرة ثانية، لأنّ الامتثال يمثل العلة التامة لتحقّق المعلول (أي الغرض)، وبحصول الغرض يسقط الأمر.

وهذا الكلام ذكره السيد الخوئي رحمته أيضاً^(٤)، وهو يوافق ما ذكره صاحب

(١) الكافي ج ٣ ص ٣٧٩ ح ١، من لا يحضره الفقيه ج ١ ص ٢٥١ ح ١١٣٢.

(٢) كما ورد في خبر أبي بصير، يلاحظ: الكافي ج ٣ ص ٣٧٩ ح ٢، تهذيب الأحكام ج ٣ ص ٢٧٠ ح ٧٧٦، لكنّه ضعيف سنداً، ويبدو أنّ المصنّف رحمته اعتمد على ذكره في الكفاية.

(٣) دراسات في علم الأصول ج ١ ص ٢٢٢، محاضرات في أصول الفقه ج ٢ ص ٣٦.

(٤) أجود التقريرات ج ١ هامش ص ٢٨٢، محاضرات في أصول الفقه ج ٢ ص ٣٦.

الكفاية تتدبر في الجملة، من أن الإتيان بالمأمور به قد يكون علة تامّة لحصول غرض المولى بحيث يحصل الغرض بمجرد الإتيان بالمأمور به.

تبقى الروايات الدالة بظاهرها على جواز الإعادة - ومنها ما هو معتبرٌ سنداً - وقد أجاب أصحاب هذا القول عنها برفع اليد عن ظهورها في وجوب الإعادة وحملها على النَّدْب، فيكون الفرد الثاني (كصلاة الجماعة) امتثالاً لأمرٍ آخر استجابي غير الأمر الأول الذي تحرّك المكلف بموجبه، ويكون الغرض منه التفضّل على المكلف بثواب إضافي، وليس الغرض منه امتثال هذا الأمر؛ لسقوط الأمر الأول بالامتثال السابق، وهذا التوجيه يرتضيه كثير من الأصوليين منهم السيد الخوئي تتدبر (١) والمصنّف رحمتهما الله تعالى.

الأمر الثاني: لما كان التعبير الوارد في عنوان هذه المسألة في كلام الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمتهما الله تعالى (٢) هو: «هل الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضي الإجزاء أو لا يقتضيه» كان من المناسب التصدي لبيان المراد من أهمّ الألفاظ المذكورة في هذه العبارة، وهي ثلاثة:

أولاً: لفظ (الوجه)، وقد ذكروا له عدّة تفسيرات نفتصر على اثنين منها:

(١) النهج الذي يؤتى به الفعل، ويكون مطابقاً للشرع والعقل، والمراد من مطابقة الشرع هو مراعاة ما اعتبره الشارع المقدّس في المأمور به كالطهارة والستر والاستقبال وغيرها في الصلاة مثلاً، والمراد من مطابقة العقل هو مراعاة ما يعتبره

(١) دراسات في علم الأصول ج ١ ص ٢٢٣، محاضرات في أصول الفقه ج ٢ ص ٣٩ - ٤٠.

(٢) مطارح الأنظار ج ١ ص ١٠٩، كفاية الأصول ص ٨١.

العقل كَقَصْدِ القُرْبَةِ بناءً على عدم إمكان أخذه في متعلّق الأمر للزوم المحذور كما مرَّ عن صاحب الكفاية رحمته (١)، وسَبَقَ بيانه مفصّلاً في مبحث التعبّدي والتوصلي (٢)، فإنَّ قَصْدَ القُرْبَةِ حينئذٍ يكون دخيلاً في كيفية الإطاعة في نظر العقل.

وهذا التفسير هو ما يختاره صاحب الكفاية رحمته (٣)، ووافقه المحققان النائيين والعراقي والسيد الخوئي رحمته (٤)، واختاره رحمته، كما ذكر في صدر هذه المسألة.

(٢) النهج الذي يؤتى به الفعل بحيث يكون موافقاً للشّرع فقط، أي هو خصوص النهج المعتر شرعاً، بمعنى أنّ مراعاة خصوص القيود المعترية في المأمور به من طريق الشّارع تكفي في حصول الامتثال، ولا تجب مراعاة القيود المعترية من جهة العقل، ولكنّ هذا لا يعني عدم اعتبار قَصْدِ القُرْبَةِ في تحقّق الامتثال، لأنّ هذا التفسير يبتني على جواز أخذ قَصْدِ القُرْبَةِ في المأمور به، من دون لزوم أي من المحاذير المذكورة في محلّها.

وهذا التفسير هو الموافق لظاهر كلام المحقّق القميّ رحمته (٥)، وهو الذي اختاره السيد الخوئي رحمته (٦).

(١) كفاية الأصول ص ٧٢.

(٢) يلاحظ: بداية الأفكار ج ١ ص ٤٦٥ - ٤٦٦.

(٣) كفاية الأصول ص ٨١.

(٤) أجود التقريرات ج ١ ص ٢٨١، نهاية الأفكار ج ١ ص ٢٢٢، دراسات في علم الأصول ج ١ ص ٢٢٠.

(٥) القوانين المُحكّمة ج ١ ص ٢٩٠.

(٦) الهداية في الأصول ج ١ ص ٢٩٩، محاضرات في أصول الفقه ج ٢ ص ٣٠.

ثانياً: لفظ (الاقتضاء)، وله تفسيران: الكشف (أي الدلالة) والعلية (أي التأثير)، والمعيار في إرادة أحدهما بالخصوص هو ملاحظة ما يضاف إليه - أي ما يُسند إليه^(١) - لفظ (الاقتضاء):

فإن كان اللفظ مضافاً إلى اللفظ والصيغة، كان المراد من الاقتضاء هو الكشف والدلالة، كما في قولهم: «الأمر يقتضي الوجوب» حيث أضيف إلى الصيغة، التي هي من مقولة اللفظ، وهذا ما نجده في كلام كثيرين منهم المحقق القمي وصاحب الحاشية والفصول^(٢).

وإن كان (الاقتضاء) مضافاً إلى غير الصيغة، كأن يضاف إلى الفعل أو الإتيان كان المراد منه حيثئذ هو العلية والتأثير، وهذا هو الحاصل في مقامنا فعلاً، فإن لفظ (الاقتضاء) في كلام المصنّف رحمته الله قد أضيف إلى نفس الإتيان، فيكون المراد منه هو العلية والتأثير، وهذا ما نجده في كلام الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية والمحققين النائيني والعراقي رحمتهما الله^(٣)، كما هو الظاهر من العنوان المختار لهذه المسألة، والفرق بين الاثنين من ناحية المراد من العنوان واضح لا يحتاج إلى بيان.

ثالثاً: لفظ (الإجزاء)، والظاهر من المصنّف رحمته الله - وفقاً لجمع من المحققين

(١) والمراد من الإضافة في المقام معنى أعم من الإضافة النحوية، وهو مطلق نسبة شيء إلى شيء آخر، فصديق على نسبة (الاقتضاء) إلى الفاعل أيضاً، كما في المقام.

(٢) القوانين المحكّمة ج ١ ص ٢٨٩ ، هداية المسترشدين ج ٢ ص ٧٠٠ ، الفصول الغروية ص ١١٦ .

(٣) مطارح الأنظار ج ١ ص ١٠٩ ، كفاية الأصول ص ٨١ ، أجود التقريرات ج ١ ص ٢٨١ ، نهاية الأفكار ج ١ ص ٢٢٣ .

كالشيخ الأعظم وصاحب الكفاية والمحقق العراقي رحمته (١) - عدم وجود اصطلاح خاصّ للأصوليين في (الجزاء)، وعلى هذا يكون المراد منه هاهنا هو الكفاية والإغناء، وحينئذٍ يصحّ أن نقول إنّ المبحوث عنه في المقام هو أنّ الإتيان بالمأمور به بداعي الاضطرار هل يُغني عن الأمر الواقعي أو لا يغني؟

ولا يقدح في هذا بناؤهم على أنّ المراد منه كون الفعل المأتي به في حال العُدْر أو الجهل مُسقطاً للتعبّد به ثانياً (أداءً وقضاءً)، كما ذكر غير واحد (٢)، لأنّ هذا من باب بيان محصل المراد كما ذكر الشيخ الأعظم رحمته.

وبالالتفات إلى المراد من كلّ من الوجه والاقتضاء والجزاء يكون المراد من العنوان هو: أنّ الإتيان بالمأمور به على وجهه المأمور به المعتبر (شريعاً وعقلاً) هل يُغني عن المأمور به بالأمر الواقعي، ويكون في نظر العقل علّة وسبباً في الكفاية عن المأمور به بالأمر الواقعي أو لا يكون كذلك؟

وباتّضح هذين الأمرين يقع الكلام في المقامين الرئيسين في مسألتنا.

(١) مطارح الأنظار ج ١ ص ١١٢، كفاية الأصول ص ٨٢، نهاية الأفكار ج ١ ص ٢٢٣.

(٢) يلاحظ: هداية المسترشدين ج ٢ ص ٧٠١، مطارح الأنظار ج ١ ص ١١٠.

المسألة الأولى: الإجزاء^(١)

تصدير

لا شك ولا ريب^(٢) في أن المكلف إذا فعل ما أمر به موله على الوجه المطلوب - أي^(٣) أتى بالمطلوب على طبق ما أمر به جامعاً لجميع ما هو معتبر فيه من الأجزاء أو الشرائط شرعية أو عقلية^(٤) - فإن هذا الفعل منه يُعتبر امتثالاً لنفس ذلك الأمر^(٥)، سواء كان الأمر اختيارياً واقعياً أو اضطرارياً أو ظاهرياً^(٦)، وليس في هذا خلاف أو

(١) هامش: الإجزاء: مصدر (أجزأ) أي: أغنى عنه وقام مقامه.

(٢) نفي الريب بلحاظ اتحاد سنخ الأمر في كل من المأتي به والمأمور به، وهو ما يتحقق في المقام الأول.

(٣) تفسير لقيد (على وجهه) الوارد في عنوان المسألة في كلام الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمهما، وهذا هو التفسير الأول له.

(٤) فيدخل (قصد القرية) حينئذٍ، بناءً على عدم إمكان أخذه في المأمور به، وفاقاً لصاحب الكفاية رحمته.

(٥) لأن ملاك الامتثال هو انطباق المأمور به على الفرد المأتي به من المكلف، وهذا حاصل بحسب الفرض في الأنحاء الثلاثة كلها.

(٦) وهذا كان يفترض أن يجعل المقام الأول سابقاً على المقامين الآخرين، ولكن الأصوليين - غير المحقق العراقي رحمته - لم يعتنوا به، كما مرَّ.

يمكن أن يقع فيه الخلاف^(١).

وكذا لا شك ولا خلاف في أن هذا الامتثال على تلك الصفة يجزئ ويكتفى^(٢) به عن امتثال آخر، لأنَّ المكلف - حسب الفرض - قد جاء بما عليه من التكليف على الوجه المطلوب، وكفى^(٣)!

وحينئذ يسقط الأمر الموجّه إليه^(٤)، لأنّه قد حصل بالفعل ما دعا إليه^(٥)، وانتهى أمده، ويستحيل أن يبقى بعد حصول غرضه، وما كان قد دعا إليه^(٦)، أمَدِ دعوته^(٧) بحصول غايته الدّاعية إليه^(٨)، إلا إذا جوّزنا المحال، وهو حصول

(١) فلا يُعبأ بالمخالف لو وجد، كما ذكر شيخه المحقّق النائي نثّر.

(٢) عطف تفسير على (يجزئ)، ولا يخلو عن إشارة إلى عدم وجود اصطلاح أصولي في (الإجزاء)، كما ذكر غير واحد من المحقّقين.

(٣) فتفرغ ذمّته من التكليف عندئذ؛ لتحقّق التطابق بين المأتي به والمأمور به.

(٤) بسبب حصول غرضه، فلا يمكن بقاء الأمر بعده، لأنّ الدّاعي إلى الأمر هو الغرض، وقد حصل، فيكون بقاء الأمر عندئذ من بقاء المعلول من دون علّته.

(٥) الأمر، وهو متعلّقه (أي المأمور به)، كالصّلاة في «أَقِيمُوا الصّلاة» مثلاً.

(٦) الأمر، وهو نفس الفعل متعلّق الأمر؛ فيكون العطف المذكور تفسيرياً.

(٧) أي: دعوة الأمر، فإنّه يوجب حصول الدّاعي بالإمكان عند المخاطب نحو الامتثال، وهذه الدعوة تنتهي بمجرد تحقّق غرض الأمر، وهذا بدوره يتحقّق بالإتيان بالفعل مطابقاً للمأمور به.

(٨) أي: إلى الأمر بالشيء، وهي تحقّق المأمور به في الخارج لقيام غرض المولى به.

حصول المعلول بلا علة^(١).

(١) هامش: وإذا صحَّ أن يقال شيء في هذا الباب فليس في إجزاء المأتي به والاكتفاء بامتنال الأمر، فإنَّ هذا قطعي كما قلنا في المتن، وإنَّما الذي يصحَّ أن يقال ويُبحث عنه ففي جواز الامتنال مرّةً أخرى بدلا عن الامتنال الأول على وجه يُلغى الامتنال الأول ويكتفى بالثاني، وهو خارجٌ عن مسألة الإجزاء، ويُعبّر عنه في لسان الأصوليين بقولهم: (تبديل الامتنال بالامتنال).

وقد يُتصوّر الطالب أن هذا لا مانع منه عقلاً، بأن يُتصوّر أن هناك حالة منتظرة بعد الامتنال الأول، بمعنى أن نتصوّر أن الغرض من الأمر لم يحصل بمجرد الامتنال الأول فلا يسقط عنده الأمر، بل يبقى مجال لامتناله ثانياً، لا سيّما إذا كان الامتنال الثاني أفضل، ويساعد على هذا التصوير أنه قد ورد في الشريعة ما يؤيّد ذلك بظاهره مثل ما ورد في باب إعادة مَنْ صَلَّى فرادى عند حضور الجماعة: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَخْتَارُ أَحَبَّهُمَا إِلَيْهِ».

والحقّ عدم جواز تبدل الامتنال بامتنالٍ آخر، لأنّ الإتيان بالمأمور به بحدوده وقيوده علةٌ تامّةٌ لحصول الغرض، فلا تبقى حالة منتظرة بعد الامتنال الأول، فيسقط الأمر لانتهاؤه أمدّه، كما قلنا في المتن.

وأما ما ورد في جواز ذلك فيُحمّل على استحباب الإعادة بأمرٍ آخر ندبي، وينبغي أن يُحمّل قوله ﷺ: «يَخْتَارُ أَحَبَّهُمَا إِلَيْهِ»، على أن المراد: «يَخْتَارُ ذَلِكَ فِي مَقَامِ إعطاء الثواب والأجر»، لا في مقام امتثال الأمر الوجوبي بالصلاة وأنّ الامتنال يقع بالثاني.

ولأنها وقع الخلاف - أو يمكن أن يقع - في مسألة الإجزاء في ما إذا كان هناك أمران: أمرٌ أولي واقعي^(١) لم يمثلته المكلف إمّا لتعذّره عليه^(٢) أو لجهله به^(٣)، وأمرٌ ثانوي إمّا اضطراري في صورة تعذّر الأول^(٤)، وإمّا ظاهري في صورة الجهل بالأول^(٥)، فإنّه إذا امثل المكلف هذا الأمر الثانوي (الاضطراري أو الظاهري) ثمّ زال العُذر والاضطرار^(٦) أو زال الجهل وانكشف الواقع صحّ الخلاف في كفاية ما أتى به - امتثالاً للأمر الثاني^(٧) - عن امتثال الأمر الأول^(٨)، وإجزائه عنه إعادة في

(١) وهو المنصرف إليه لفظُ (الأمر الواقعي)، ويتعلّق بالشيء بما هو، أي بعنوانه الأولي كالصلاة والصوم والحجّ ونحوها.

(٢) وهذا ما يأتي الكلام عنه في المقام الأول.

(٣) وهذا ما سيقع الحديث عنه في المقام الثاني.

(٤) أي: في صورة تعذّر امتثال الأمر الواقعي، وهذا الأمر الثانوي أمرٌ واقعي أيضاً كالأولي، غايته أنّ مورده هو طروء عُذرٍ على المكلف كالاضطرار ونحوه.

(٥) وعدم وصوله إلى المكلف بالنحو المعبر، أي: بحيث لو بحث عنه في مظانّ وجوده لعرّث عليه.

(٦) عطف (الاضطرار) على (العُذر) من قبيل عطف الخاصّ على العامّ، فيكون ذكر الاضطرار هنا من باب المثال لا الحصر، كما ستأتي الإشارة إليه قريباً، ولأجله يكون الأنسب التعبير عنه بـ (الأمر العُذري)، والأمر سهلٌ.

(٧) وهو الأمر الاضطراري (أي العُذري) أو الأمر الظاهري.

(٨) وهو الأمر الاختياري الواقعي.

الوقت، وقضاء في خارجه.

ولأجل هذا عُدَّت هذه المسألة (مسألة الإجزاء)، وحقيقتها^(١) هو البحث عن ثبوت الملازمة - عقلاً - بين الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري^(٢)، وبين الإجزاء والاكتفاء^(٣) به عن امثال الأمر الأولى الاختياري الواقعي. وقد عبّر بعض علماء الأصول المتأخرين^(٤) عن هذه المسألة بقوله: «هل الإتيان بالمأمور به على وجهه^(٥) يقتضي الإجزاء أو لا يقتضي؟».

والمراد من (الاقتضاء) في كلامه: الاقتضاء بمعنى العلّة والتأثير^(٦)، أي أنّه هل يلزم - عقلاً - من الإتيان بالمأمور به سقوط التكليف شرعاً (أداء وقضاء)^(٧).

(١) ومَرَّ أنّها مسألة أصولية عقلية، وليست لفظية، كما يتضح بالنظر إلى الحكم فيها، كما مرَّ في بداية التصدير، وسيأتي قريباً.

(٢) وهذان مقامان يقع الكلام فيهما ضمن هذه المسألة.

(٣) عطف (الاكتفاء) على (الإجزاء) تفسيري، كما اتضح مما سَبَق.

(٤) وهو الشيخ الأعظم تَدُّ أو صاحب الكفاية تَدُّ.

(٥) أي: على النهج الذي يؤتى به المأمور به في مقام الامثال مطابقاً للعقل والشرع معاً، لا للشرع فقط، ومَرَّ أنّه أول التفسيرين المذكورين لقيّد (على وجهه).

(٦) لا الكشف والدلالة، بقرينة إضافة (الاقتضاء) إلى الإتيان بالمأمور به، وليس إلى نفس الصيغة كي يكون المراد من (الاقتضاء) هو الكشف والدلالة.

(٧) وليس (سقوط التكليف شرعاً) معنى أصولياً للفظ (الإجزاء)، بل هو من باب بيان محصل المراد منه، كما ذكر الشيخ الأعظم تَدُّ.

ومن هنا^(١) تدخل هذه المسألة في باب (الملازمات العقلية)^(٢)، على ما حررنا البحث في صدر هذا المقصد عن المراد بالملازمة العقلية، ولا وجه لجعلها من باب مباحث الألفاظ^(٣)، لأن ذلك ليس من شؤون الدلالة اللفظية^(٤).

وعلينا أن نعقد البحث في مقامين^(٥):

الأول: في أجزاء المأمور به بالأمر الاضطراري.

الثاني: في أجزاء المأمور به بالأمر الظاهري.

(١) أي: من كون الاقتضاء في المقام عقلياً، بمعنى العلية والتأثير.

(٢) لتوفر ضابطه فيها، وهو البحث عن حكم العقل بالملازمة بين حكم الشرع وبين أمر آخر، وهو هنا حكم شرعي آخر أو أمراً آخر غيره.

(٣) كما صنع كثيرون كالمحقق القمي وصاحب الكفاية رحمهما الله، بل لا يصح جعلها من المبادئ الأحكامية وفاقاً للمحقق الأصفهاني رحمته الله.

(٤) فإنّ المبحوث عنه هو الإجزاء وعدمه، وهذا إنّما ينشأ عن الإتيان بالمأمور به واقعاً، ولا علاقة له بعالم الألفاظ، على أنّ الضابط في كون المسألة عقلية أو لفظية هو النظر إلى الحاكم، ومن الواضح أنّ الحاكم بالإجزاء وعدمه هو العقل، فلا معنى حينئذٍ لجعل المسألة لفظية.

(٥) وليس ثلاثة، بعد استبعاد البحث عن أجزاء الإتيان بالمأمور به بأمرٍ عن المأمور به بنفس ذلك الأمر؛ لكون الإجزاء فيه في غاية الوضوح، كما هو الظاهر من عبارة (كفاية الأصول).

المقام الأول: الأمر الاضطراري

محل الكلام هاهنا هو أنّ الإتيان بالمأمور به (بداعي أمره الاضطراري) هل يقتضي عقلاً الإجزاء والكفاية عن الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي الأولي، والأحسن التعبير بـ (الأمر العذري) لكي يشمل موارد الحرج وسائر الأعذار؛ لعدم وجود خصوصية للاضطرار، كما يُصرّح به المصنّف رحمته الله.

وقد ذكر المصنّف رحمته الله أنّ الاضطرار يرفع فعليّة التكليف، وهذا ما ذكره صاحب الكفاية رحمته الله أيضاً في أول تنبيهات (أصالة الاشتغال)^(١)، ولا يختلف عنه كثيراً ما صنعه الشيخ الأعظم رحمته الله، فإنّه جعل الاضطرار مانعاً من تنجز التكليف في حقّ المكلف^(٢)، بمعنى أنّ التكليف يتوجّه إلى الشخص المضطرّ لكنّه لا يكون فعلياً في حقّه، فيكون المضطرّ من هذه الناحية كالجاهل، ومن الواضح عندهم توجّه التكليف إلى الجاهل على حدّ توجّهه إلى العالم؛ بداهة اشتراك الأحكام بين الاثنين، وهذا ما ذكره صاحب الكفاية رحمته الله أيضاً، ويقابله البناء على كون الاضطرار من حدود التكليف، كالخطأ والحرج والضّرر، حيث يكون كلّ منها مانعاً عن نفس التكليف، فليُتدبّر.

وكيفما كان، فإذا أتى المكلف بالفعل بداعي الأمر الاضطراري (أي العذري)،

(١) كفاية الأصول ص ٣٦٠.

(٢) فرائد الأصول ج ٢ ص ٢٤٥.

كما لو صلى مع الطَّهارة الترابية لكون الوضوء حرجياً عليه مثلاً، ثم زال العُذر الذي قد ألجأه إلى ترك الإتيان بالفعل (بداعي أمره الواقعي الأولي) وتمكّن من تحصيل الطَّهارة المائية من دون حرج فهل يكون ما أتى به مجزئاً ومُغنياً عن الأمر الواقعي بحيث لا تجب عليه إعادته في الوقت ولا قضاءه في خارجه، أو أنّ ما أتى به من الفعل يُعدّ بمنزلة العدم فتتوجّب عليه الإعادة إذا زال عذره في الوقت، أو القضاء إذا ارتفع العُذر في خارج الوقت؟

ويتقوّم محلّ الكلام هذا البحث في المقام بركنين:

أولهما: أن يأتي المكلف بالفعل بداعي أمره الاضطراري، ممّا يعني أن موضوع الأمر الاضطراري هو وجود العُذر في زمان الإتيان بالواجب، سواء أكان مستوعباً لتمام الوقت أم لبعضه، ولا يُشترط استيعاب العُذر لتمام الوقت.

ثانيهما: اشتغال متعلّق الأمر الاضطراري على مصلحة واقعية تمثّل ملاك تشريع الحكم في موارد العُذر، وهذا ينسجم مع ما هو المعروف عند الأصوليين ومَرَّ مراراً من نشوء الأحكام الشرعية عن ملاكات واقعية كائنة في متعلقاتها^(١)، من دون فرق في ذلك بين كون تلك الأحكام مجعولة في الأحوال الطبيعية الاختيارية للمكلف، التي يُعبّر عنها بـ(الأحكام الأولية)، وكونها مجعولة في الأحوال غير الطبيعية للمكلف، التي يُعبّر عنها بـ(الأحكام الاضطرارية).

(١) الفصول الغروية ص ٤٠٧، مطارح الأنظار ج ٢ ص ٣٤٨، كفاية الأصول ص ٣٦٤، فوائد الأصول ج ٣ ص ٦١ - ٦٢، نهاية الدّراية في شرح الكفاية ج ٣ ص ٣٥٥ ت ١٤٥، مصباح الأصول ج ٢ ص ٥٩.

ولهذا نجد أحياناً تقييد الحكم الواقعي المتعارف بقيد (الأولي)، للاحتراز عن الحكم الاضطراري، فإنه حكم واقعي أيضاً، غايته أنه ثانوي، وإن لم يبعد القول بانصراف لفظ (الواقعي) إلى خصوص الأولي، فتكون إرادة (الثانوي) منه بحاجة إلى قرينة أو التصريح بقيد (الثانوي).

وإذا كان الحكم الاضطراري حكماً واقعياً أيضاً فلا بد أن ينشأ عن مصلحة واقعية ملزمة في متعلّقه، وهذه المصلحة صور متعدّدة، بلحاظها يختلف الحكم في المسألة من حيث الإجزاء وعدمه، في ما لو فرض أن المكلف قد أتى بوظيفته في حال العُذر، كما لو صلى مع الطّهارة الترايية مثلاً، ثم ارتفع عذره، وصار قادراً (عقلاً وشرعاً) على تحصيل الطّهارة المائية، سواء في داخل الوقت أم في خارجه، والمعروف عند الفقهاء الحكم بالإجزاء وعدم وجوب الإعادة والقضاء، وأن مجرّد زوال عُذر المكلف لا يكشف عن بطلان ما أتى به في حال العُذر، بعد فرض ترخيص الشارع له في البدار إلى الفعل.

وهذه الفتوى وإن كانت عندهم من الواضحات، إلا أن وضوحها لا يعني أنّها من بديهيات العقل؛ لجواز إبراز العقل لاحتمال عدم الإجزاء، لأنّ العقل بإمكانه أن يحكم بعدم الإجزاء، إيماناً منه بأنّ الشارع لا يريد حرمان المكلفين من مصلحة الأمر الواقعي الكاملة، ومن هذه الجهة ينطلق العقل في الحكم بعدم الإجزاء لاستدراك المصلحة الواقعية المتبقية للحكم من خلال الإعادة أو القضاء، وهذا يعتمد على نوعية المصلحة الكائنة في متعلّق الأمر الاضطراري بالقياس إلى نظيرتها في الأمر الواقعي.

وكيفها كان، فإنَّ الصّور المحتملة في هذه المصلحة في مقام الثبوت ثلاثة:

الصّورة الأولى: أن يكون المأمور بالأمر الاضطراري (المأتي به في أول الوقت) وافياً بتمام مصلحة الأمر الواقعي الأولي، بمعنى اشتغال متعلّق الأمر الاضطراري على تمام المصلحة الموجودة في متعلّق الأمر الواقعي التي لأجلها شُرّع هذا الأمر.

وهذه الصّورة خارجة عن محلّ كلامنا؛ إذ لا إشكال في تحقّق الإجزاء حينئذٍ، وربّما يُعَدُّ من البديهيّات، لأنّ الفعل المأتي به عندئذٍ كالصّلاة مع الطّهارة الترابية مثلاً قد حقّق غرض الشارع المقدّس بتمامه، فلا يبقى ما يدعوه إلى طلب الفعل مرّة ثانية من المكلف، بل يمكن القول إنّ المفروض عندئذٍ أن يُشرّع الأمر الثاني بنحو الواجب التخييري، بعد فرض تساوي الأمرين في المصلحة، فليلاحظ.

الصّورة الثانية: أن لا يكون المأمور بالأمر الاضطراري وافياً بتمام مصلحة الأمر الواقعي الأولي، لكنّ مع فرض قصور قدرة المكلف عن تحصيل المقدار المتبقّي من مصلحة الواقع، وإن كان تحصيله ضرورياً للمكلف، بمعنى أن تفويت هذا المقدار المتبقّي غير مقبول شرعاً، ولا كلام في ثبوت الإجزاء في هذه الصّورة أيضاً؛ لفرض عجز المكلف عن تحصيل المقدار المتبقّي.

الصّورة الثالثة: أن لا يكون المأمور بالأمر الاضطراري وافياً بتمام مصلحة الأمر الواقعي أيضاً، لكنّ مع فرض وجوب استيفاء المقدار المتبقّي منها، وتمكّن المكلف من تحصيله والإتيان بالفعل مستوفياً لتمام مصلحة الأمر الواقعي الأولي، وهذه الصّورة هي محلّ الكلام في المقام، وهاهنا يمكن تصوّر ذهاب العقل إلى عدم تحقّق الإجزاء بعد فرض أن المقدار المتبقّي من مصلحة الواقع ضروري، والمكلف قادر على تحصيله من خلال الإتيان بالصّلاة مع الطّهارة المائية مثلاً.

والمعروف عند الفقهاء القول بالإجزاء، وعندئذٍ ينبغي البحث عن منشأ قولهم بالإجزاء، والذي يصلح لذلك وجوه أربعة (كلاً أو بعضاً)، كما ذكر المصنّف رحمته الله:
الوجه الأول: التوسعة، فإنّ الأحكام الشرعية في صورة الاضطراب واردة في مقام التوسعة والتخفيف عن المكلفين، وأنّ الشارع المقدّس لم يتعلّق له غرض بالمقدار المتبقّي من المصلحة الواقعية، ولأجله اكتفى بتحصيل المكلف لبعض المصلحة، واعتناء الشارع بالتسهيل أمرٌ معلوم في الشريعة المقدّسة، ومصرّح به في آيات وروايات كثيرة منها قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾^(١)، فاليسر هنا هو القول بالإجزاء، والعسر هو طلب الإعادة في الوقت أو القضاء في خارجه.

الوجه الثاني: التمسك بالإطلاق المقامي^(٢) للأدلة الواردة في موارد العذر والاضطراب، فإن أكثرها مطلقة عن وجوب الإعادة والقضاء كما في آية التيمّم: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾^(٣)، فإنّ ظاهرها هو الإجزاء حتى لو تمكّن المكلف من الإعادة بعد ذلك، لأنّ الشارع إذا كان في مقام بيان تمام الوظيفة الفعلية للمكلفين، ومع هذا سكت عن بيان وجوب الإعادة أو القضاء، كان مقتضى إطلاقها عدم وجوبها، ولو كان هناك تكليفٌ آخر بعد تمكّن المكلفين من الماء وزوال العذر لكان عليها أن يبيّنه لهم ولما لم يبيّنه، كشف هذا عن عدم تعلّق غرض

(١) سورة البقرة، الآية (١٨٥).

(٢) مرّ في نهاية مبحث (التعبدي والتوصلي) بيان المراد منه، والفرق بينه وبين الإطلاق اللفظي، يلاحظ: بداية الأفكار ج ١ ص ٤٧٤ - ٤٧٥.

(٣) سورة النساء، الآية (٤٣).

للمولى بتكليف ثانٍ، ولا بدّ في إيجاب الإتيان بالعمل ثانياً من دليل خاصّ.

ويمكن أن يؤيد هذا الدليل بالروايات الدالة على مساواة الشارع بين التراب والماء، كقوله عليه السلام: «(يَكْفِيكَ الصَّعِيدُ عَشْرَ سَنِينَ)»^(١)، وقوله عليه السلام: «(إِنَّ التِّيمَمَ أَحَدُ الطَّهَوْرَيْنِ)»^(٢)، وقوله عليه السلام: «(إِنَّ رَبَّ الْمَاءِ هُوَ رَبُّ التُّرَابِ)»^(٣) ونحوها.

الوجه الثالث: أن تدارك مصلحة الواقع لا يخلو إمّا أن يتمّ من خلال أمر الشارع بالإتيان بالفعل ثانية في داخل الوقت أو في خارجه، وشيء منهما لا يتم:

أما الأمر بالتدارك في الوقت فلأنه يُتصوّر لو فرض أن القيد المتعذر الآن (كالطّهارة المائية) دخیل في ملاك الحكم، وأنّ الشارع لا يتنازل عنه حتى في موارد العُذر، ومقتضى هذا أن لا يرضى بالمبادرة إلى الامتثال في حال العُذر بل كان ينبغي أن يأمر المكلف بالانتظار إلى أن يزول عُذره سواء في الوقت أم في خارجه، ولكن حيث ورد الإذن الشرعي في المبادرة إلى الإتيان بالفعل (بداعي الأمر الاضطراري) كشف هذا عن اكتفاء الشارع بالفرد الناقص العُذري وعدم مدخلية القيد المتعذر في المصلحة الواقعية للتكليف، لأنّ الشارع لو كان مريداً للفرد الكامل (كالصلاة مع الطّهارة المائية) لزم أن لا يسمح للمكلف بالمبادرة إلى الفعل قبل ارتفاع العُذر.

وأما الأمر بالتدارك في خارج الوقت (أي القضاء) فلأنه تابع لتحقيق موضوعه (أي فوات الواجب في تمام الوقت المقرّر له)، وهذا غير حاصل، لأنّ صدقه منوطٌ

(١) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ج ١ ص ٥٩ ح ٢٢١، تهذيب الأحكام ج ١ ص ١٩٤ ح ٣٥.

(٢) الكافي ج ٣ ص ٦٣ ح ٤، تهذيب الأحكام ج ١ ص ٢٠٠ ح ٥٤.

(٣) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ج ١ ص ٥٩ ح ٢٢٠، تهذيب الأحكام ج ١ ص ١٩٥ ح ٣٨.

بإستيعاب العُدْر لتنام الوقت، ومن الواضح أنّ فرض الاستيعاب لا يُبقي مجالاً لأنّ يأمر الشارع المقدّس بالإتيان بالفرد الكامل في داخل الوقت، وإذا لم يكنْ أمرٌ بأداء الواجب في الوقت لم يُتصوّر صدق عنوان (الفوت) أصلاً، لأنّه يتقوّم بترك الواجب في وقته، وإذا لم يصدق الفوت لم يجب القضاء أصلاً، من باب انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه.

ولا مجال هنا للجَمْع بين الأمر بالفرد الفاقِد في الوقت والأمر بالفرد الواحد في خارج الوقت (أي القضاء) لأنّه من قبيل الجمع بين المتناقضين، كما ذكر المحقّق النائيني قدس سره^(١).

ويمكن القول إنّ هذا الوجه - الذي يُستفاد من كلام المحقّق النائيني قدس سره^(٢) - هو أحسن الوجوه الاجتهادية المذكورة^(٣)، ولا مجال للخدش فيه إلا بالمنع من جواز المبادرة إلى الإتيان بالفعل في الوقت مع توقع المكلف ارتفاع عذره فيه، كما أشار إليه المصنّف رحمه الله بقوله: «لو ثبت»، فإنّ ذكرها بصيغة الجملة المعترضة يكشف غالباً عن وجود شيء في النَّفس من ترخيص الشارع المقدّس في البدار، ولا أقل من التشكيك فيه.

الوجه الرابع: التمسك بالأصل العملي، وهذا إنّما تصل النوبة إليه بعد تعذّر التمسك بالوجوه الاجتهادية الثلاثة المتقدّمة، بدهاء تأخّر رتبة الدليل الفقاهتي عن

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ٢٨٣.

(٢) فوائد الأصول ج ١ ص ٢٤٤ - ٢٤٥، أجود التقريرات ج ١ ص ٢٨٢ - ٢٨٤.

(٣) والوجهان المتقدّمان قبالان للخدش، يلاحظ: محاضرات في أصول الفقه ج ٢ ص ٤٧.

الدليل الاجتهادي.

ومحصّله: أنّ المكلف إذا لم يُقَمْ عنده دليل اجتهادي لا على الإجزاء والاكتفاء بما أتى به في حال العُذر، ولا على عدم الاجتزاء به، فلا أقل من أن يحصل عنده شك في وجوب الإعادة إذا ارتفع عُذره في الوقت، أو وجوب القضاء إذا ارتفع عُذره خارج الوقت، وهذا الشك من قبيل الشك في أصل التكليف، فيكون مجرى لأصالة البراءة.

توضيح ذلك: أنّ الاضطرار - وكذا سائر الأعذار - إذا فُرض ارتفاعه كان كلّ من إيجاب الإعادة في الوقت وإيجاب القضاء في خارجه تكليفاً جديداً على المكلف، وهو لا يعلم بتوجّهه إليه، فتجري أصالة البراءة عنه بكلا قسميها:

أما البراءة العقلية فلتوقّر ملاكها (أي قُبِح العقاب بلا بيان)؛ فإنّ مساءلة المكلف على ترك الإعادة أو القضاء قبيحةٌ عند العقل، لكونها من العقاب بلا بيان والمؤاخذه بلا برهان، ومثل هذا ممتنعٌ على الشارع المقدّس، بناءً على التحسين والتقبيح العقليين أو العقلانيين.

وأما البراءة الشرعية، فلأنّ كلاً من وجوب الإعادة ووجوب القضاء غير معلوم للمكلف، فيشمّله حديث الرفع، وهو ما رواه الصدوق تدثّر بإسناده عن حريز بن عبد الله عن الإمام الصادق عليه السلام: «قال: قال رسول الله ﷺ: رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعَةُ أَشْيَاءَ: الْخَطَأُ، وَالنِّسْيَانُ، وَمَا أُكْرِهُوا عَلَيْهِ، وَمَا لَا يَعْلَمُونَ...»^(١)، وهو معتبر سنّداً بعد تجاوز الإشكال في أحمد بن محمد بن يحيى وفي حريز نفسه، كما هو

(١) الخصال ص ٤١٧ ح ٩.

مفصّل في محله^(١)، وإذا كان هذا الحديث متكفلاً برفع الحكم غير المعلوم، لم يكن المكلف مسؤولاً عن كليهما^(٢).

وذكر صاحب الكفاية تثنئاً أنّ جريان البراءة عن إيجاب القضاء يكون بطريق أولى^(٣)، ولعلّ وجه الأولوية أنّ القضاء فرع فوات الواجب في وقته المحدّد له، فإذا لم يكن الفعل واجباً في الوقت، لم يكن قضاؤه في خارج الوقت واجباً بطريق الأولى.

(١) يلاحظ: وسائل الإنجاب الصناعية ص ٣٥٢، بحوث فقهية ص ٣٦٠.

(٢) كفاية الأصول ص ٨٥-٨٦، محاضرات في أصول الفقه ج ٢ ص ٥٠-٥١.

(٣) كفاية الأصول ص ٨٥-٨٦.

المقام الأول: الأمر الاضطراري

وردت في الشريعة المطهرة أوامرٌ لا تخص، تختص بحال الضرورات وتعذر امتثال الأوامر الأولى^(١) أو بحال الحرج في امتثالها^(٢) مثل التيمم، ووضوء الجبيرة، وغسلها، وصلاة العاجز عن القيام أو القعود، وصلاة الغريق^(٣). ولا شك في أن الاضطرار ترتفع به فعلية التكليف^(٤)، لأن الله تعالى لا يكلف نفساً إلا وسعها، وقد ورد في الحديث النبوي المشهور الصحيح^(٥): «رُفِعَ عَنْ أُمِّي مَا اضْطَرُّوا إِلَيْهِ»^(٦).

(١) الواقعية، كما إذا كان المكلف عاجزاً عن امتثالها.

(٢) فهو متمكّن عقلاً (أي تكويناً) من الامتثال، إلا أن الإتيان بالمأمور به الواقعي الأولي يوقعه في مشقة بالغة لا تُحتمل عادةً.

(٣) فالمكلف في هذه الموارد الخمسة غير متمكّن - شرعاً أو عقلاً - من الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي الأولي.

(٤) كما جاء في الكفاية، ولازمه توجه أصل الخطاب إلى المكلف؛ وذلك لعدم كون الاضطرار من حدود التكليف، فيكون الاضطرار - من هذه الناحية - كالجهد.

(٥) وهو ما رواه الصدوق رحمته الله في الخصال بإسناده عن حريز بن عبد الله عن الإمام الصادق عليه السلام.

(٦) في الخصال: «رُفِعَ عَنْ أُمِّي تِسْعَةُ أَشْيَاءَ...»، سادسها: (ما اضْطَرُّوا إِلَيْهِ).

غير أن الشارع المقدس حرصاً على بعض العبادات^(١) - لا سيّما الصّلاة التي لا تُترك بحال - أمر عباده بالاستعاضة عما اضطروا إلى تركه بالإتيان^(٢) ببدل عنه: فأمر - مثلاً - بالتيمّم بدلاً عن الوضوء أو الغُسل، وقد جاء في الحديث: «يكفيك عشر سنين»^(٣)، وأمر بالمسح على الجبيرة بدلاً عن غُسل بشرة العضو في الوضوء والغُسل، وأمر بالصّلاة من جلوس بدلاً عن الصّلاة من قيام... وهكذا في ما لا يحصى من الأوامر الواردة في حال اضطرار المكلف وعجزه عن امتثال الأمر الأولي الاختياري أو في حال الحرج في أمثاله^(٤).

ولا شكّ في أنّ هذه الأوامر الاضطرارية هي أوامر واقعية حقيقية^(٥) ذات مصالح ملزمة^(٦) كالأوامر الأولية، وقد تُسمّى (الأوامر الثانوية) تنبيهاً على أنها واردة للحالات طارئة ثانوية على المكلف، وإذا امتثلها المكلف أدى ما عليه في هذا

(١) وعلى عدم فوات مصالحها الواقعية على المكلفين.

(٢) الجار والمجرور متعلّقان بـ(الاستعاضة).

(٣) اللفظ الموجود للحديث في كلّ من الفقيه والتهذيب هو: «يكفيك الصّعيد عشر سنين»، كما مرّ في الشّرح

(٤) فالمهمّ أنّ طروء عُذر - يمنع المكلف عن الإتيان بالفعل على طبق الأمر الواقعي الأولي - لا يسوّغ له ترك الامتثال رأساً.

(٥) وبهذا تمتاز عن الأوامر الظاهري التي تثبت في موارد الجهل بالأمر الواقعي الأولي، ولا تكون ناشئة عن مصالح واقعية ملزمة خاصّة بها.

(٦) إشارة إلى الرّكن الثاني الذي مرّ ذكره في الشّرح.

الحال، وسقط عنه التكليف بها^(١).

ولكن يقع البحث والتساؤل في ما لو ارتفعت تلك الحالة الاضطرارية الثانوية^(٢) ورجع المكلف إلى حالته الأولى من التمكن من أداء ما كان عليه واجباً في حالة الاختيار^(٣)، فهل يُجزئه ما كان قد أتى به في حال الاضطرار^(٤)، أو لا يُجزئه، بل لا بدّ له من إعادة الفعل في الوقت أداءً، إذا كان ارتفاع الاضطرار قبل انتهاء وقت الفعل وكنّا قلنا بجواز البدار^(٥)، أو إعادته خارج الوقت قضاءً، إذا كان ارتفاع الاضطرار بعد الوقت.

إنّ هذا أمرٌ يصحّ فيه الشكّ والتساؤل^(٦)، وإنّ كان المعروف بين الفقهاء في

(١) إذا استمر به العُذر إلى آخر الوقت، فلا ريب في الإجتزاء بما أتى به حال العُذر.

(٢) سواء كان هذا الارتفاع في داخل وقت الواجب أم في خارجه.

(٣) كما لو عثر على الماء أو لم يعدّ الوضوء عليه حرجياً أو أنقذه شخص من الغرق وغير ذلك من صور زوال العُذر.

(٤) في أول الوقت بداعي امتثال الأمر الاضطراري، في ما لو فرض أنّ موضوعه وجود العُذر في زمان الإتيان بالواجب ولو لم يستوعب الوقت، وهذا هو الركن الأول لمحلّ الكلام، كما مرّ بيانه.

(٥) هامش: لأنّه إذا لم يُجزِ البدار، فإنّ ابتدر فعلمه باطلٌ فكيف يُجزى، وإنّ لم يبتدر فلا يبقى مجالٌ لزوال العُذر في الوقت حتى يُتصوّر الأداء.

(٦) لما سيأتي من فرض عدم وفاء المأمور به الاضطراري بتمام مصلحة المأمور به الواقعي، ممّا يعني فوات مقدار من مصلحة الواقع مع تمكّن المكلف من استيفائه.

فتأواهم القول بالإجزاء مطلقاً (أداء وقضاء)، غير أن إطباقهم على القول بالإجزاء ليس مستنداً إلى دعوى أن البديهة العقلية تقضي به، لأنه هنا يمكن تصوّر عدم الإجزاء بلا محذور عقلي^(١)، أعني يمكننا أن نتصوّر عدم الملازمة بين الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري وبين الإجزاء به عن الأمر الواقعي الاختياري^(٢).

توضيح ذلك: أنه لا إشكال في أن المأتي به في حال الاضطرار أنقص^(٣) من المأمور به حال الاختيار، والقول بالإجزاء فيه معناه كفاية الناقص عن الكامل مع فرض حصول التمكن^(٤) من أداء الكامل في الوقت أو خارجه.

ولا شك في أن العقل لا يرى بأساً بالأمر بالفعل ثانياً بعد زوال الضرورة؛ تحصيلاً للكامل الذي قد فات منه^(٥)، بل قد يلزم العقل بذلك إذا كان في الكامل

(١) فإنّ العقل لا يرى أنّ إيجاب إعادة أو القضاء مستلزمٌ للخلف أو اجتماع النقيضين أو التكليف بغير المقدور أو غير ذلك.

(٢) فيكون التفكيك بين الطرفين جائزاً عقلاً، من دون أي محذور.

(٣) إذ لو كان أزيد منه لم يكن عندئذ أي شك في البناء على الإجزاء، وكذا لو كانا متساويين، كما مرّ توضيحه في الشرح.

(٤) فمتعلّق الأمر الاضطراري يشتمل على مقدار من المصلحة الواقعية مع لزوم تحصيل المتبقّي وفرض قدرة المكلف على ذلك، كما هو المفروض في الصورة الثالثة التي هي محلّ الكلام هاهنا.

(٥) والشارع المقدّس حريصٌ على عدم حرمان المكلفين من تحصيل تمام المصلحة الواقعية بعد فرض تمكّنهم من ذلك.

مصلحة ملزمة لا يفي بها الناقص، ولا يسدّ مسدّ الكامل في تحصيلها^(١).

والمقصود الذي نريد أن نقوله بصريح العبارة: أن الإتيان بالناقص ليس بالنظر الأولى مما يقتضي عقلاً الإجزاء عن الكامل^(٢).

فلا بدّ أن يكون ذهاب الفقهاء إلى الإجزاء لسرّ هناك: إمّا لوجود ملازمة^(٣) بين الإتيان بالناقص وبين الإجزاء عن الكامل، وإمّا لغير ذلك من الأسباب، فيجب أن نتبين ذلك.

فنقول: هناك وجوه أربعة^(٤) تصلح أن تكون (كلّها أو بعضها) مستنداً للقول بالإجزاء نذكرها كلها:

١ - أنه من المعلوم^(٥) أن الأحكام الواردة في حال الاضطراب واردة للتخفيف على المكلفين والتوسعة عليهم في تحصيل مصالح التكاليف الأصلية الأولية^(٦) ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾^(٧).

(١) إشارة إلى الصورة الثالثة المحتملة في مقام الثبوت.

(٢) ولهذا لا يكون بناءً المشهور على الإجزاء بتلك الدرجة من الوضوح.

(٣) إن كانت فهي ليست عقلية، كما اتضح آنفاً.

(٤) الثلاثة الأولى منها أدلة اجتهادية، بخلاف الرابع فهو دليل فقاهتي.

(٥) بالنظر إلى سماحة الشريعة وعدم تعلّق غرض لها بإيقاع المكلفين في العسر والحرج، كما نطقت به الآيات الكريمة والروايات الشريفة.

(٦) والشارع قد اكتفى بالمقدار الذي حصل من جهة امتثال الأمر الاضطراري.

(٧) سورة البقرة، الآية (١٨٥).

وليس من شأن التخفيف والتوسعة أن يُكَلَّفهم ثانياً بالقضاء أو الأداء^(١)، وإن كان الناقص لا يسدّ مسدّ الكامل في تحصيل مصلحته الملزمة^(٢).

٢ - أن أكثر الأدلة الواردة في التكاليف الاضطرارية مطلقة^(٣) مثل قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾^(٤)، أي أن ظاهرها بمقتضى الإطلاق الاكتفاء بالتكليف الثاني لحال الضرورة^(٥)، وأن التكليف منحصر فيه وليس وراءه^(٦) تكليف آخر، فلو أن الأداء أو القضاء واجبان أيضاً لوجب البيان والتنصيص على ذلك^(٧)، وإذ لم يُبين ذلك عُلِم أن الناقص يُجزئ عن أداء الكامل أداءً وقضاءً^(٨)، لا سيما مع ورود مثل قوله ﷺ: «(إنّ التراب يكفيك عشر سنين)»^(٩).

(١) لعدم خلوّ هذا التكليف (بنحويه) غالباً عن الضيق والمشقة على المكلفين.

(٢) كما هو المفروض في الصّورة الثالثة محلّ الكلام.

(٣) من جهة لزوم الإعادة والقضاء، وهذا الإطلاق مقامي وليس بلفظي.

(٤) سورة النساء، الآية (٤٣).

(٥) حتى لو فرض تمكّن المكلف من تدارك المقدار المتبقّي من مصلحة الواقع من خلال الإعادة أو القضاء.

(٦) هذا الضمير وضمير (وراءه) يرجعان إلى (التكليف الثاني)، أي الثابت في حال الاضطرار وسائر الأعذار.

(٧) لأنّ المفروض كون المتكلّم في مقام بيان تمام الوظيفة العملية للمكلف.

(٨) وإلا كان المتكلّم ناقضاً لغرضه، وهو لا يليق بالحكيم، كما مرّ غير مرّة.

(٩) اللفظ الموجود في الفقيه والتهذيب: «(يكفيك الصعيد عشر سنين)».

٣- أن القضاء بالخصوص إنَّما يجب في ما إذا صدَّق الفَوْتُ^(١)، ويمكن أن يقال أنه لا يصدق (الفَوْتُ) في المقام، لأنَّ القضاء إنَّما يُفرض في ما إذا كانت الضرورة مستمرة في جميع وقت الأداء^(٢)، وعلى هذا التقدير لا أمرٌ بالكامل في الوقت^(٣)، وإذا لم يكنْ أمرٌ فقد يقال إنَّه لا يصدق بالنسبة إليه فَوْتُ الفريضة؛ إذ لا فريضة^(٤).

وأما الأداء فإنَّما يُفرض في ما يجوز البدار به^(٥)، وقد ابتدر المكلف - حسبَ الفرض - إلى فعلِ الناقص في الأزمنة الأولى من الوقت، ثم زالت الضرورة قبل انتهاء الوقت، ونفسُ الرخصة في البدار - لو ثبتت^(٦) - تشير إلى مساحة الشارع في تحصيل

(١) لأنَّه هو الموضوع لوجوب القضاء، وتحقِّق أيِّ حكم من الأحكام الشرعية منوطٌ بتحقيق موضوعه خارجاً.

(٢) فلو ارتفع العُذر في داخل الوقت كان تدارك المقدار الفائت من المصلحة الواقعية حينئذٍ بنحو الأداء لا بنحو القضاء.

(٣) والجمع بين (الأمر بأداء الواجب في الوقت) و(الأمر بقضائه في خارجه) جمعٌ بين المتناقضين، وهو غير ممكن.

(٤) بعد فرض استيعاب العُذر لتمام الوقت المحدد شرعاً للواجب، فيكون انتفاء وجوب القضاء من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع.

(٥) إذ لا تجوز المبادرة إلى الإتيان بالفرد الناقص من دون رضا الشارع المقدس بذلك، وإلا كان الفرد المأتي به في أول زمان العُذر بمنزلة العدم.

(٦) لا يخلو هذا عن إشارة إلى التشكيك في تجويز الشارع للمبادرة حينئذٍ، وعلى أية حالٍ فلتجوز البدار دَخُلَ كبير في ثبوت الإجزاء.

الكامل عند التمكن^(١)، وإلا فَرَضَ عليه الانتظارَ تحصيلًا للكامل^(٢).

٤ - إذا كنا قد شككنا في وجوب الأداء والقضاء، والمفروض أن وجوبها لم ننهه بإطلاقٍ ونحوه^(٣) - فإنَّ هذا^(٤) شكٌّ في أصل التكليف، وفي مثله تجري (أصالة البراءة) القاضيةُ بعدم وجوبها^(٥).

فهذه الوجوه الأربعة - كلُّها أو بعضها^(٦) أو نحوها - هي سرّ حكم الفقهاء بالإجزاء (قضاء وأداء)، والقول بالإجزاء على هذا أمرٌ لا مفرَّ منه، ويُتأكَّد ذلك في الصَّلَاة التي هي العمدة في الباب^(٧).

(١) فهي تكشف عن اكتفاء الشارع بالفعل المأتي به في الوقت وعدم إرادته الإعادة بعد ارتفاع العُدْر، أو قُلْ: تكشف عن عدم مدخلية القيد المتعذّر في ملاك الحكم، وإلا لم يجز للمكلّف المبادرة إلى الإتيان بالمتعلّق في داخل الوقت.

(٢) ولا مجال للجمع بين (أمره بالأداء في داخل الوقت) و(أمره بالقضاء في خارجه)، لأنّه من الجمع بين المتنافيين، كما ذكر المحقّق النائيني نكتًا.

(٣) من سائر الأدلة الاجتهادية، فحيثُ تصل التوبة إلى الدليل الفقاهتي (أي الأصل العملي).

(٤) أي: الشكّ في وجوب الإعادة في الوقت، والقضاء في خارجه.

(٥) من دون فرق في هذا بين أصالة البراءة العقلية (الثابتة بملاك قُبْح العقاب بلا بيان)، وأصالة البراءة الشرعية (الثابتة بحديث الرّفْع وغيره).

(٦) لعلّه إشارة إلى الوجه الثالث، فإنّه أحسنُ الوجوه الاجتهادية، كما مرّ.

(٧) ولو لأجل ما ورد في شأن الاكتفاء بالتيّم لعشر سنين ونحوه.

المقام الثاني: الأمر الظاهري

تمهيد: وهو يشتمل على نقطتين:

النقطة الأولى: تقدّم في بداية المقصد الأول^(١) أنّ للحكم الظاهري إطلاقين:

أحدهما: الحكم الذي يؤخذ في موضوعه الشك في الحكم الواقعي، فيكون الشك المذكور جزءاً من الموضوع، وبناءً على هذا يختصّ الحكم الظاهري بالحكم المستفاد في موارد الأصول العملية الشرعية^(٢)، ولا يشمل الأحكام الظاهرية المستفادة من الأمارات كخبر الواحد ونحوه، بناءً على (مسلك جعل الحكم) في باب الأمارات.

وفي المقابل تتسع دائرة الحكم الواقعي (المقابل له) ليشمل الأحكام المستفادة من الأمارات المعتبرة شرعاً، ولا يختصّ بالأحكام المستفادة من الأدلة التي تورث اليقين بالحكم الشرعي كالنصوص القرآنية والأخبار المتواترة القطعية الدلالة ونحوهما.

الآخر: الحكم المجعول في ظرف الشك في الحكم الواقعي وفي مورده، وبهذا تتوسّع دائرة الحكم الظاهري ليشمل الأحكام الظاهرية المستفادة في باب الأمارات

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ١ ص ٣٥-٣٦.

(٢) وتحديدًا الاستصحاب، وهو قول يظهر تبنيّه من بعض القدماء، وذهب إليه صاحب الكفاية فتدّ في التنبيه السابع للاستصحاب، يلاحظ: كفاية الأصول ص ٤١٤.

أيضاً، لأنّ هذه الأحكام وإن لم يؤخذ الشكّ في موضوعها إلا أنّها ناشئة في ظرف الشكّ في الواقع، وهذا الإطلاق هو المراد في المقام، كما صرّح المصنّف (رحمته الله).

وبناءً على هذا، تتضيّق دائرة الحكم الواقعي (المقابل له) ليختصّ بالأحكام المستفادة من الأدلة التي توجب القطع بالحكم الشرعي من النصوص القرآنية والأخبار المتواترة ونحوهما.

والفرق بين هذين الإطلاقين يكمن في أخذ حيثية (الشكّ في الحكم الواقعي) في الموضوع وفق الإطلاق الأول، وبسببه خرجت عنه الأحكام المستفادة في باب الأمارات، وعدم أخذها في الموضوع وفق الإطلاق الثاني، ولأجله دخلت فيه هذه الأحكام.

ولا يخفى أنّ انقسام الحكم الشرعي إلى ظاهري وواقعي يبتني على ما هو المعروف عند الأصوليين من وجود حكم شرعي واقعي لكلّ حادثة حتى اشتهرت عندهم مقولة: «لله في كلّ واقعة حكم»، التي مرّ بعض الكلام عنها في أوائل المقصد الأول^(١)، وحينئذٍ إذا فرض وصول الحكم الواقعي إلى المكلف بالنحو المعتر شرعاً فلا كلام عندئذٍ، وإذا فرض عدم وصوله إليه من طريق الأدلة العقلية فعليه أن يتحرّى ويبحث عن الأمارات الظنيّة باعتبارها الطّرق التي توصله إلى الواقع - كما سيأتي في بداية المقصد الرابع^(٢) -، فإنّ واصل إلى حدّ اليأس ولم يتمكّن من الوصول إلى الواقع عن طريقها أيضاً كان مصيره إلى الأصول العملية، لتحديد

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ١ ص ٥٥-٥٦.

(٢) المصدر السابق ج ٩ ص ١٠-١١، ١٤-١٥.

الوظيفة العملية التي يتعين عليه القيام بها للخروج من عُهدة التكليف الملقى على عاتقه لئلا يبقى في حيرة من أمره، ويكون الأصل العملي منجّراً (عند إصابته للواقع)، ومعذراً للمكلف (في حال خطئه).

النقطة الثانية: المعروف عند الأصوليين - كما سيأتي في المبحث الحادي عشر من مقدمة المُفَصِّد الثالث^(١) - أنّ الأحكام الشرعية مشتركة بين العالم والجاهل، فلا فرق بينهما في مقام توجّه الحكم الشرعي، وما نشعر به من الفرق بينهما إنّما يرتبط بمرحلة تنجز الحكم الشرعي، أي استحقاق المكلف المؤاخذه على المخالفة وترك الامتثال مع انكشاف الإصابة ومطابقة الواقع؛ بداهة أنّ الجاهل القاصر لا يستحقّ عقاباً على مخالفته للواقع.

والأمارات والأصول العملية تارة تكون مصيبةً للواقع، ولا ريب حينئذ في كونها منجّزة للحكم الشرعي في حقّ المكلف بحيث يكون مسؤولاً عنه أمام المولى ومستحقاً للعقاب لو ترك امتثاله، وتارة أخرى ينكشف خطؤها ومخالفتها للحكم الثابت في الواقع، وحينئذ تكون معذرةً للمكلف فلا يستحقّ العقاب لو عمل على طبقها، وهذا هو معنى المعذرية في الأمارات والطرق المجعولة، لأنّ المفروض عدم وصول الحكم الواقعي إليه، مع أنّ حجية الحجة مرهونة بوصولها إلى المكلف بطريق معتبر، كما مرّت الإشارة إليه آنفاً.

وهذا الكلام ينسجم مع طريقة الإمامية المبتنية على تخطيط المجتهدين، خلافاً للأشاعرة والمعتزلة، كما ستأتي الإشارة إليه في المبحث الثالث عشر من مقدمة

المقصد الثالث^(١).

وانكشاف خطأ الأمانة أو الأصل تارة يكون بنحو القطع واليقين، وأخرى يكون بنحو الظن المستحصل من حجة معتبرة شرعاً، ومن هنا تنشأ أربع صور أولية:

(١) انكشاف خطأ الأمانة بطريق يقيني.

(٢) انكشاف خطأ الأمانة بطريق معتبر.

(٣) انكشاف خطأ الأصول العملية بطريق يقيني.

(٤) انكشاف خطأ الأصول العملية بطريق معتبر.

واللازم بدوياً عقدُ البحث في هذا المقام في أربع مسائل، إلا أن اتحاد الصورتين (الثانية والرابعة) في الحكم، أدّى إلى انحصار البحث في ثلاث فقط.

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج٦ ص ٩١-٩٢.

المقام الثاني: الأمر الظاهري

تمهيد

للحكم الظاهري اصطلاحان:

أحدهما: ما تقدّم في أول الجزء الأول (ص ٦)، وهو المقابل للحكم الواقعي^(١)، وإن كان الواقعي مستفاداً من الأدلة الاجتهادية الظنيّة^(٢) فيختصّ الظاهري بما ثبت بالأصول العملية^(٣).

وثانيهما: كلّ حكم ثبت ظاهراً عند الجهل^(٤) بالحكم الواقعي الثابت في علم

(١) فيراد من الحكم الظاهري ما يؤخذ في موضوعه الشك في الحكم الواقعي، فتخرج الأحكام الثابتة بالأمارات، وربّما يفهم منه اختصاص هذا المعنى بمقابلة الحكم الواقعي مع أنّ الحكم الظاهري (بكلا إطلاقيه) يقابل الحكم الواقعي.

(٢) وهي الأمارات كخبر الواحد ونحوه، فيراد من الحكم الواقعي حينئذٍ ما لم يؤخذ في موضوعه الشك في الواقع، سواء جُعِل في ظرف الشك أم لا، وهذا إنّما يتصوّر بناءً على مسلك جعل الحكم في باب الأمارات، وسيأتي الحديث عنه في المبحث الثالث عشر من مقدمة المقصد الثالث.

(٣) الشّريعة، أمّا الأصول العملية العقلية فهي تتمحّض في تنقيح الوظيفة العملية المقرّرة للمكلّف، ولا تفيد حكماً ظاهرياً.

(٤) أي في ظرف الشك بحيث يكون الشك مورداً وليس موضوعاً.

الله تعالى^(١)، فيشمل الحكمَ الثابت بالأمارات والأصول^(٢) معاً، فيكون الحكم الظاهري بالمعنى الثاني أعمّ من الأول^(٣).

وهذا المعنى الثاني العام هو المقصود هنا بالبحث، فالأمر الظاهري: ما تضمنه الأصل أو الأمانة.

ثم إنه لا شك في أن الأمر الواقعي في موردَي الأصل والأمانة غير منجز^(٤) على المكلف، بمعنى أنه لا عقاب على مخالفته بسبب العمل بالأمانة والأصل لو اتفق مخالفتها له^(٥)، لأنه - من الواضح - أن كل تكليف غير واصل إلى المكلف بعد الفحص واليأس^(٦) غير منجز عليه؛ ضرورة أن التكليف إنَّما يتنجز بوصوله بأيّ

(١) سواء أُخذ في موضوعه الشك في الحكم الواقعي أم لم يؤخذ فيه، وهذا هو الحكم الظاهري بالمعنى الأعمّ.

(٢) بناءً على القول بجعل الحكم الظاهري في مورد الاستصحاب، وهو ما أشار إليه صاحب الكفاية تذيُّل في سابع تنبيهات الاستصحاب.

(٣) لصِدْقِهِ على الأحكام المستفادة بالأمارات أيضاً، بخلافه وفق المعنى الأول.

(٤) المراد من المنجزية هو استحقاق المكلف للعقاب عند مخالفته مفاد الأمانة أو مقتضى الأصل العملي مع انكشاف مطابقة كلٍّ منهما للواقع، وتقابلها المعذرية.

(٥) أي: للأمر الواقعي، فتكون الأمارات والأصول العملية معذرة للمكلف، أي مؤمنة له عن المساءلة واستحقاق العقاب من الشارع المقدس.

(٦) وهذا قيد مهم، فإنَّ عنوان (عدم الوصول) إنَّما يصدق بعد الفحص عن الحكم الواقعي في مظان وجوده وبلوغ حدِّ اليأس، كما صرَّح به في الكفاية.

نحو من أنحاء الوصول^(١)، ولو بالعلم الإجمالي^(٢).

هذا كله لا كلام فيه، وسيأتي في مباحث الحجة تفصيل الحديث عنه^(٣).

ولأنما الذي يحسن أن نبحت عنه هنا في هذا الباب هو أن الأمر الواقعي المجهول لو انكشف فيه بعد ذلك خطأ الأمانة أو الأصل^(٤)، وقد عمل المكلف - حسب الفرض - على خلافه اتباعاً للأمانة الخاطئة^(٥) أو الأصل المخالف للواقع^(٦)، فهل يجب على المكلف امتثال الأمر الواقعي في الوقت أداء وفي خارج الوقت قضاء^(٧)، أو

(١) المعتبر شرعاً، ويجمعها كون التكليف في معرض الوصول بحيث لو فحص عنه المكلف في مظان وجوده لَعَثَر عليه.

(٢) استعمال (لو) بالنظر إلى كون العلم الإجمالي مشوباً بشيء من الجهل.

(٣) في أكثر من موضع منها المبحث الحادي عشر من المقدمة.

(٤) بناءً على ما هو الصحيح بل المُجمَع عليه عند الإمامية من مسلك (التخطة)، ومعناه أن المجتدين قد يخطؤون أحياناً، ولا يصلون إلى الأحكام الواقعية.

(٥) كما لو قام خبر معتبر عند المكلف على عدم وجوب السُورة فأخذ به وترك قراءة السُورة في صلواته، ثم انكشف له يقيناً وجوب قراءتها في الصلاة.

(٦) كما لو أجرى أصالة البراءة عن حرمة قول (آمين) في الصلاة - بدعوى أن المورد مجرى لها؛ لكون الشك في التكليف - ثم بان له حرمة واقعة.

(٧) وهذا يعني بقاء التكليف منجزاً في حق المكلف في صورة الخطأ وعدم كون أي من الأمانة والأصل معذوراً له من الجانب الوضعي، وإن كانا معذرين له من الجانب التكليفي.

أنّه لا يجب شيء عليه بل يُجزئ ما أتى به على طبق الأمانة أو الأصل ويكتفى به^(١)؟
ثم إنّ العمل على خلاف الواقع - كما سبق - تارة يكون بالأمانة^(٢)، وأخرى
بالأصل^(٣)، ثمّ الانكشاف على نحوين: انكشاف على نحو اليقين، وانكشاف
بمقتضى حجة معتبرة، فهذه أربع صور.
ولاختلاف البحث في هذه الصور^(٤)، مع اتفاق صورتين منها في الحكم - وهما
صورتا الانكشاف بحجة معتبرة مع العمل على طبق الأمانة، ومع العمل بمقتضى
الأصل - نعقد البحث في ثلاث مسائل^(٥):

-
- (١) وهذا عبارة عن كون الأمانة والأصل معذّرين له وضعاً عند الخطأ.
 - (٢) المخطئة، كالخبر الدالّ على عدم وجوب قراءة السّورة في الصّلاة، مثلاً.
 - (٣) المخطي، كأصالة البراءة الدالة على عدم حرمة قول (أمين) في الصّلاة، مثلاً.
 - (٤) لا حاجة إلى ذكر الاختلاف بينها، بل تكفي الإشارة إلى اتفاق الصّورتين في الحكم، والأمر سهل.
 - (٥) بدلاً من أربع كما كان هو المفترض بدوّاً.

المسألة الأولى

إجزاء الأمانة مع انكشاف خطئها يقيناً

أشرنا آنفاً إلى أنّ بعض الأمارات وإنّ قام الدليل القطعي على اعتبارها عند الشارع المقدّس، إلا أنّ هذا لا يعني أنّها تكون مطابقة للواقع دائماً، بل قد ينكشف خطؤها لاحقاً بناءً على مسلك (التخطئة) المُجمّع عليه عند الإمامية، وقبل الشروع في بيان إمكانية الاجتزاء بالأمانة المخطئة وعدمها، ينبغي أولاً الحديث باختصار عن مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: إذا كان المكلف عالماً بالحكم والموضوع، فلا إشكال عندئذٍ في تنجّز الحكم في حقه، وإذا كان جاهلاً بهما فإنّما أن يكون جهله عن قصور فلا يتنجّز الحكم في حقه أيضاً، وإنّما أن يكون جهله عن تقصير فيتعامل معه حينئذٍ معاملة العالم، ويتنجّز الحكم في حقه، ولا يكون معذوراً في مخالفة الحكم الواقعي، إلا إذا كانت المخالفة ناشئة عن خطأ الأمانة التي عمل بموجبها فتكون معذرة له، ولا يتنجّز الحكم في حقه.

المقدّمة الثانية: سيأتي في عدّة مواضع من المقصد الثالث أنّ بعض الأمارات قد ثبت لها الجعل من قبل الشارع المقدّس، بمعنى إلغاء احتمال الخلاف الموجود فيها من دون فرق بين بابي الموضوعات والأحكام، فكما أنّ الشارع اعتبر خبر الثقة إذا أخبر عن نجاسة ثوب أو ملكية دار فيترتب على الأول عدم جواز الصلّة به، وعلى

الثاني عدم جواز التصرف فيه من دون إذن المالك، فكَذلك جعله حجة في باب الأحكام، كما إذا قام خبر الواحد على وجوب قراءة السورة في الصلاة مثلاً.

وفي تحديد المجعول شرعاً في باب الأمارات مسالك متعدّدة يراد منها تصحيح التعبد بالظنّ الذي يواجه مشكلة التسبّب أحياناً في ضياع المصلحة الواقعية على المكلفين تارةً، وإيقاعهم في المفسدة الواقعية أخرى، في ما لو اتفق مخالفة الأمانة الظنية للواقع، وسيأتي الحديث عنها مفصلاً في المبحث الثالث عشر من مقدّمة المقصد الثالث^(١)، وأهم المسالك المذكورة ثلاثة:

المسلك الأول: الطريقة، ومحصله أنّ الأمارات إنّما جُعِلت لأجل كونها طريقاً وكاشفاً عن الواقع، وهذه الكاشفية وإن لم تكن تامّة، إلا أنّ الشارع قد رفع الأمانة إلى مستوى القطع تعبدّاً وتنزيلاً لا حقيقة، لأنّ الواقع لا يتغيّر ولا يتبدّل بمجرد الجعل الشرعي، ولهذا تبقى الكاشفية الذاتية التامة عن الواقع مختصّة بالقطع، ولهذا يُعبّر عنها أيضاً بـ(الوسطية وتتميم الكشف)، ويطلق على ما يُستفاد من الأمانة بـ(العلم التعبدي)، وبركة الجعل الشارع صار للعلم فردان: وجداني حقيقي، وهو القطع الطريقي المعروف، وتعبدي تنزيلي وهو الدليل الظني الذي أعطاه الشارع المقدّس هذه الدرجة لدواعٍ تأتي في محلّها.

وهذا المسلك هو ما يتبنّاه المحقّق النائيني رحمته الله^(٢)، وتبعه السيد الخوئي رحمته الله^(٣)

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٦ ص ٨٩-٩٦.

(٢) فوائد الأصول ج ٣ ص ١٠٥-١٠٦، أجدد التقارير ج ٣ ص ١٢٩-١٣٠، ج ٤ ص ٨٢.

(٣) دراسات في أصول الفقه ج ٣ ص ١١٦-١١٧، مصباح الأصول ج ٢ ص ١٢٣.

والمصنّف رحمته الله، وسيأتي في المبحث المشار إليه آنفاً أن الطريقة هي الأصل، بل لو خُلّيت الأمانة وطبعها كان لسانها لسان الكشف عن الواقع.

المسلك الثاني: السببية، ومحصله اشتغال الأمانة على مصلحة يدور حولها بين أن تصير منشأ لنشوء حكم موافق لمؤداها وأن تكون جابرة للمصلحة الفائتة، وتندرج تحت هذا المسلك نظريات ثلاثة^(١):

(١) **السببية الأشعرية**، ومبناها خلوّ الواقع من أيّ حكم لله تعالى بمعزل عن الأمارات، فلا يثبت في الواقع إلا ما يتوصّل إليه رأي المجتهد من خلال نشوء مصلحة في مؤدّى الأمانة يترتب عليها جعل حكم شرعي مطابق لمؤداها. ولازم هذا - كما سيأتي في محله - كون كلّ مجتهد مصيباً، لأنّ المفروض خلوّ الواقع عن أيّ حكم شرعي بمعزل عن الأمانة، كي يلاحظ مدى مطابقة الحكم الناشئ عن الأمانة له وعدم مطابقته له.

(٢) **السببية المعتزلية**، ومبناها القبول بوجود أحكام واقعية تابعة لمصالح ومفاسد واقعية كائنة في متعلقاتها، لكنّ هذه الأحكام تبدّل بقيام أمانة مخالفة لها، كما إذا حصل للمجتهد رأي على خلافها، وهذا التبدّل مسبّب عن كون مصلحة الأمانة أقوى من مصلحة الواقع، فيلزم عندئذ العمل على طبق مؤدّى الأمانة^(٢).

(١) يلاحظ: فوائد الأصول ج ٣ ص ٩٥ - ٩٧، أجود التقريرات ج ٣ ص ١١٦ - ١١٨، مصباح الأصول ج ٢ ص ١٠٩ - ١١١، محاضرات في أصول الفقه ج ٢ ص ٨٢ - ٨٥.

(٢) لا يخفى أنّ اندراج هاتين النظريتين تحت (مسلك السببية) يبتني على القول بالتصويب، بخلاف النظرية الثالثة (المصلحة السلوكية) فإنّ اندراجها تحته يبتني على القول بالتخطئة، كما سيأتي مزيد بيان له في محله المشار إليه قريباً.

وهذه النَّظَرِيَّةُ وإنَّ كانت أقلَّ سوءاً عن سابقتها، إلا أنَّها لا تختلف عنها في أصل البناء على تصويب المجتهدين في فتاواهم، وهو رأي متفقٌ على بطلانه بين أصوليي الإمامية على بطلانه، بل هو مُجْمَعٌ عليه، كما سيأتي في المبحث الثالث عشر من مقدمة المقصد الثالث^(١).

(٣) السَّبِيَّةُ الإمامية أو المصلحة السلوكية، ومفادها أنَّ الأمانة وإنَّ لم تشمل على مصلحة بحيث تصير سبباً لنشوء حكم موافق لها، إلا أنَّ نفس العمل بالأمانة (أو سلوكها) يشتمل على مصلحة جارية للمصلحة الواقعية التي فاتت المكلف بسبب خطأ الأمانة، ويكون المقدار الذي يعوّضه سلوكُ الأمانة مساوياً للمصلحة الواقعية الفائتة، وهذا ما يتبنّاه الشيخ الأعظم رحمته^(٢)، ولا تخلو هذه النَّظَرِيَّةُ عن خدش، كما سيأتي في المبحث الرابع عشر من مقدمة المقصد الثالث^(٣).

المسلك الثالث: الحِجَّةُ (أي المنجّزية والمعدّرية)، ومحصله أنَّ الأمانة تكون منجّزة للحكم الشرعي في عَهْدَةِ المكلف إذا تَرَكَ العمل بها وانكشف لاحقاً مطابقتها للواقع، كما تكون معدّرة للمكلف ومؤمّنة له عن استحقاق العقوبة إذا عمِلَ بمضمونها وتبيّن بعد ذلك مخالفتها للواقع، وهذا هو المعروف عن صاحب الكفاية رحمته، كما يظهر من أكثر من عبارة فيها^(٤).

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج٦ ص ٨٩-٩٦.

(٢) فرائد الأصول ج١ ص ١١٤-١١٨، شرح الرسائل ج١ ص ١٣٦-١٤٤.

(٣) يلاحظ: بداية الأفكار ج٦ ص ١١٢-١١٥.

(٤) كفاية الأصول ص ٢٧٧، ٣٤٧، ٤٠٥.

وباتضح هاتين المقدمتين، يقع الكلام في الاجتزاء بالأمارات التي انكشف يقيناً خطؤها وعدم الاجتزاء بها في موضعين:

الموضع الأول: باب الأحكام

إذا قامت أمانة على وجوب صلاة الجمعة في زمان الغيبة مثلاً، وبعد اتباع المكلف لها وإتيانه بالصلاة انكشف له بنحو اليقين خطأ تلك الأمانة، وأن الواجب عليه في ظهر يوم الجمعة هو صلاة الظهر، فالحق هو عدم الإجزاء.

والوجه فيه: أن البناء على الطريقة لا يُبقي مجالاً للقول بالإجزاء، لأن معناها كون الأمانة طريقاً كاشفاً عن الواقع، وعند تبين خطئها ينكشف خطأ الطريق، وأن الأمانة لم تكن كاشفة عن الواقع، وأن ما أتى به المكلف مغايراً لما في الواقع، وحينئذ لا يبقى للمكلف عذر في عدم امتثال الواقع بعد انكشافه له، وبهذا لا يكون حال الأمارات مغايراً لحال القطع الذي يبنون على عدم الإجزاء عند حصول الخطأ فيه^(١).

ويمكن القول إن هذا الحكم من الواضحات، لولا الخلاف في ما هو المجعول في باب الأمارات، وحينئذ ينحصر المصحح للأجزاء في القول بالسببية، ولكن سيأتي أنها باطلة بنظرياتها الثلاثة:

أما الأوليان (أي السببية الأشعرية والسببية المعتزلية) فلاستلزامهما التصويب

(١) يلاحظ: محاضرات في أصول الفقه ج ٢ ص ٦٩ - ٧٠.

المُجمَع على بطلانه عند الإمامية.

والمراد من التصويب البناء على صحّة ما يتوصّل إليه المجتهدون من أحكام، وأنهم على حقّ دائماً، إمّا لخلوّ الواقع من أيّ حكم شرعي كما يرى الأشعري، وإمّا لتبدّل ما في الواقع على وفق ما يفتي به المجتهد، كما يعتقد المعتزلي، فلو تعدّدت آراء المجتهدين كانت هناك أحكام واقعية متعدّدة، وإن كان بينها تناقض.

ولكنّ المُجمَع عليه عند الإمامية هو التخطئة، بمعنى أنّ المجتهد يصيب تارةً، فتكون فتواه مطابقة للواقع، ويُخطئ تارةً أخرى فتكون مخالفة له، وهذا المقدار حاصل (في الجملة) في المسائل الخلافية، ولا يلزم أن تكون جميع الأحكام الشرعية - التي يتوصّل إليها الفقيه عند ممارسته عملية استنباط الحكم من مداركه المقرّرة - بالنحو المطلوب شرعاً - مطابقة للواقع^(١).

ومن هنا يظهر عدم إمكان القبول بفكرة (التصويب) لاستلزامها المحالّ، وكلّ ما يستلزم المحالّ محالٌّ مثله، ولا فرق في هذا بين السببية الأشعرية والسببية المعتزلية، وإن كانت الثانية أحسنّ حالاً من الأولى، لكونها تبتني على وجود أحكام في الواقع، كما مرّت الإشارة إليه قريباً، ولكنّها تشتركان في اشتغال حكم المجتهد على مصلحة تكون سبباً لإنشاء حكم موافق لمؤدّاها.

بيان ذلك: أنّ الأحكام الشرعية عند الإمامية - كما مرّ غير مرّة - تابعة للمصالح

(١) يلاحظ: القوانين المُحكّمة ج ٤ ص ٤٥٤ - ٤٥٥ ، كفاية الأصول ص ٨٨ ، ٤٦٨ ، فوائد الأصول ج ٣ ص ٩٥ ، أجود التقريرات ج ١ ص ٢٩١ ، ج ٣ ص ١١٦ ، مصباح الأصول ج ٢ ص ١١٠ ، دراسات في علم الأصول ج ٣ ص ١٠٩ .

والمفاسد الواقعية الإلزامية الكائنة في الأفعال، فوجوب الصّلاة مثلاً تابعٌ لمصلحة واقعية في نفس الصّلاة، وحرمة الغيبة مثلاً تابعةٌ لمفسدة كذلك في نفس الغيبة، ومن الواضح أنّ الحكم الواحد لا يمكن أن تجتمع فيه مصلحة ومفسدة في آنٍ واحد، لأنّهما متضادّتان، واجتماعُ الضدّين في موضوعٍ واحدٍ في آنٍ واحدٍ مستحيلٌ.

وإن شئتَ فقلْ: إنّ لازم اشتغال الواجب على مصلحة هو كونه محبوباً عند الشّارع المقدّس، كما أنّ لازم اشتغال الحرام على مفسدة هو كونه مبغوضاً عنده، واجتماع المصلحة والمفسدة في فعلٍ واحدٍ يستلزم كونه محبوباً ومبغوضاً عند الشّارع في آنٍ واحدٍ، وهو محال أيضاً بنفس المناط السّابق، وهذا المقدار ممّا لا ريبَ في صحته في ما يتعلّق بالأحكام الشرعية الواقعية التي هي أحكام الله تعالى التي شرّعها لعباده.

وهذا المحذور هو الذي يترتب على التصويب - بكلا نحويه - في ما يتعلّق بالأحكام الظاهرية، لأنّا لو افترضنا اختلاف مجتهدين في حكم فعلٍ واحدٍ كصلاة الجمعة مثلاً، بأنّ أفتى أحدهما بوجوبها والآخر بحرمتها، لزم اجتماع المصلحة والمفسدة في الصّلاة، أو اجتماع المحبوبة والمبغوضية فيها، وكلاهما من اجتماع الضدّين.

فيتعيّن حينئذٍ البناء على كون أحد المجتهدين مخطئاً لا محالة، ولا مجال هاهنا لدعوى أنّ الأحكام الشرعية أمور اعتبارية، والاعتباريات قد يُغتفر فيها ما لا يغتفر في الواقعيات، لأنّ التعامل مع الأحكام الشرعية ليس من جهة أنّها أمور اعتبارية، بل من جهة أنّها ناشئة عن ملاكات واقعية، هي عبارة عن مصالح أو

مفسد واقعية ملزمة كائنة في المتعلقات (أي متعلقات الأحكام)، وحينئذ يلزم المحذور بلحاظ تلك المناشئ الواقعية، فليلاحظ.

وبهذا يظهر عدم الفارق بين الأمور الاعتبارية والأمور الواقعية من حيث بطلان التصويب، فلا أحد ينازع في بطلانه في الواقعيات، واستحالة تصويب شخصين يقطع أحدهما بحياة زيد، ويقطع الآخر بوفاته، أو يقطع أحدهما بأن هذا الثوب أبيض ويقطع الآخر بأنه أسود، بل الكل متفق على خطأ أحد القطعين لا محالة، وإذا كان هذا هو حال الأمور الواقعية فإن الإمامية متفقون على أن هذا أيضاً هو حال الأمور الاعتبارية، ومنها الأحكام الشرعية.

وأما النظرية الثالثة (أي المصلحة السلوكية) فترد عليها ثلاث مناقشات، يأتي تفصيل الكلام فيها في المبحث الرابع عشر من مقدمة المقصد الثالث^(١):

المناقشة الأولى: أن الغرض المقصود من المسالك الثلاثة المتقدمة هو التخلص من الإشكال الوارد على جواز التعبد بالظن والأخذ بالأمارات المعروف بـ (شبهة ابن قبة)، ومن الواضح أن التوبة لا تصل إلى القول بالسببية بأنحائها الثلاثة إلا بعد العجز عن دفع الإشكال بناءً على القول بالطريقة، مع أن الإشكال مندفع على القول بها (أي بالطريقة).

المناقشة الثانية: التأمل في أصل صحة نسبة هذه النظرية إلى الشيخ الأعظم تثنئ، لا سيما مع اختلاف العبارة المنقولة عنه من حيث اشتغال بعض نسخ الفرائد على لفظ، وخلو بعضها الآخر عنه، وحينئذ لا يحصل الوثوق بصحة نسبتها إليه تثنئ.

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٦ ص ١١٢-١١٥.

المناقشة الثالثة: مع الغض عما تقدّم، فإنّ المصلحة السلوكية إنّما يراد منها تصحيح التعبد بالأمارات في مواجهة إشكال الشيخ ابن قبة رحمته، مع احتمال مخالفتها للواقع وتمكّن المكلف من تحصيل العلم بالواقع حيث تكون في نفس سلوك الأمانة مصلحة جابرة للمصلحة الفاتئة من الواقع، مع أنّ القول بها لا يحلّ مشكلة فوات أصل مصلحة الفعل عن المكلف كي يتصوّر ترتّب القول بالاجزاء على المصلحة السلوكية، لأنّ الإجزاء يعني فوات مصلحة أصل الفعل على المكلف كي تأتي المصلحة السلوكية وتجبر هذه المصلحة، ولكنّ هذا إنّما يحصل إذا فرض عدم انكشاف الواقع، دون ما إذا فرض انكشافه داخل الوقت أو خارجه.

وتوضيحه: أنّ المصلحة الفاتئة تتصوّر على نحوين:

النحو الأول: مصلحة أول الوقت، كما إذا أتى المكلف بالصلاة في أول الوقت من دون قراءة السورة مثلاً طبقاً لأمانة ما، ثمّ انكشف له بعد قليل خطؤها وأنّ السورة واجبة فيها، فحينئذ يكون ما فات المكلف هو مصلحة الصلاة في أول وقتها، وما يدّعى جبره بالمصلحة السلوكية لا يزيد على هذا المقدار، في حين أنّ مصلحة الصلاة في الوقت لم تفت، فلا مجال لدعوى انجبارها وتداركها بالمصلحة السلوكية، لأنّ المنسجم مع الداعي إلى القول بها هو أنّها تعوّض المكلف عن المصلحة التي ضاعت عليه بسبب عمله بالأمانة المخطئة، وهي لا تقتضي تعويضه بأزيد ممّا فاته من مصلحة الواقع، والمفروض أنّ مصلحة الوقت لم تفتّ المكلف بعد، فلا جبر لها، لأنّ الجبر فرع الفوات، وحينئذ يتوجّب على المكلف الإتيان بالصلاة في وقتها لكي لا تفوته مصلحة أدائها في الوقت.

النحو الثاني: مصلحة الإتيان بالفعل في وقته، كما لو انكشف خطأ الأمانة بعد انتهاء وقت الفعل الواجب، فحينئذ تكون المصلحة المنجبرة بالمصلحة السلوكية هي مصلحة الإتيان بالفعل في وقته، دون مصلحة أصل الإتيان بالفعل فإنها غير فائتة، فلا تجربها مصلحة سلوك الأمانة، كما لو أتى بصلاة الجمعة طبقاً لأمانة قامت عنده ثم انكشف له عند الغروب خطؤها، وأن الواجب عليه في ظهر يوم الجمعة هو صلاة الظهر، فما فات المكلف إنما هو مصلحة الإتيان بصلاة الظهر في وقتها، دون مصلحة أصل صلاة الظهر فإنها لم تفته؛ لتمكّنه من تداركها بالقضاء، والمصلحة السلوكية لا تعوّض المكلف عن مصلحة أصل الصلاة لعدم فواتها أصلاً، وإنما يتصوّر ذلك إذا فرض عدم انكشاف خطأ الأمانة، فحينئذ يحصل تدارك مصلحة أصل الصلاة بالمصلحة السلوكية^(١).

وإذا اتضح بطلان السببية بنظرياتها الثلاثة، لا يبقى مجال للقول بالأجزاء، ويتعيّن القول بعدم الأجزاء، بناءً على ما هو الصحيح من أنّ الأمارات مجعولة على نحو الطريقة والكاشفية عن الواقع.

(١) يلاحظ: فوائد الأصول ج ١ ص ٢٥٥-٢٥٦، أجود التقريرات ج ١ ص ٢٩٣-٢٩٤.

١ - الإجزاء في الأمانة مع انكشاف الخطأ يقيناً

إنّ قيام الأمانة^(١) تارةً يكون في الأحكام، كقيام الأمانة على وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة حال الغيبة بدلا عن صلاة الجمعة^(٢)، وأخرى في الموضوعات، كقيام البيّنة على طهارة ثوب صلّى به أو ماءً توضأً منه، ثمّ بانت نجاسته^(٣)، والمعروف عند الإمامية عدم الإجزاء مطلقاً: في الأحكام والموضوعات^(٤).
أما في (الأحكام) فلاجل اتفاقهم^(٥) على مذهب التخطئة، أي أنّ المجتهد

(١) لا إشكال بين الأصوليين في أنّ بعض الأمارات الظنيّة قد ثبت لها الجعل الشرعي، وإنّما الكلام بينهم في تحديد دائرة المجعل فيها، وأنّه هو الطريقية أو السببية أو المنجزية والمعدّرية؟

(٢) فهل يجب الإتيان بالظهر (أداءً أو قضاءً) إذا انكشف خطأ الأمانة يقيناً؟

(٣) أي نجاسة كلّ من الثوب والماء، فهل تجب عليه إعادة الصلّة في ثوب طاهر أو عن وضوء بهاء طاهر؟

(٤) والنزاع المهمّ بين الأصوليين هو في باب الأحكام (أي الشُّبُهات الحكمية)، والظاهر عدم الخلاف بينهم في الموضوعات (أي الشُّبُهات الموضوعية)، كما يظهر من كلام المحقّق النائي والسيد الخوئي رحمتهما.

(٥) أي: علماء الإمامية، كما صرّح به غير واحد من المحقّقين، وسيأتي الحديث عنه في المبحث الرابع عشر من مقدّمة المقصد الثالث.

يُخطئ ويصيب^(١)، لأنَّ الله تعالى أحكاماً ثابتةً في الواقع يشترك فيها العالم والجاهل^(٢)، أي أن الجاهل^(٣) مكلفٌ بها كالعالم، غاية الأمر أنَّها غيرُ منجزة بالفعل بالنسبة إلى الجاهل القاصر^(٤) حين جهله، وإنَّما يكون معذوراً في المخالفة لو اتفقت^(٥) له باتِّباع الأمانة؛ إذ لا تكون الأمانة عندهم إلا طريقاً مختصاً لتحصيل الواقع^(٦).
ومع انكشاف الخطأ لا يبقى مجالٌ للعذر^(٧)، بل يتنجز الواقع حيثنَّ في حقِّه من

(١) من دون أن يطرأ أيُّ تغيير على الحكم الواقعي، فهو من هذه الجهة يشبه الموضوعات الخارجية التي لا يقول أحدٌ بالتصويب فيها.

(٢) كما سيأتي مفصلاً في المبحث الحادي عشر من مقدِّمة المقصد الثالث.

(٣) قاصراً كان أم مقصراً، أو قل: معذوراً كان في جهله أم غير معذور فيه.

(٤) هامش: الجاهل القاصر مَنْ لم يتمكَّن من الفحص أو فحَص فلم يعثر، ويقابله المقصِّر وهو بعكسه، والأحكام منجزة بالنسبة إلى المقصِّر لحصول العلم الإجمالي بها عنده، والعلم منجَز للأحكام وإنَّ كان إجمالياً، فلا يكون معذوراً، بل الاحتمال وحده بالنسبة إليه يكون منجَّزاً، وسيأتي في (مباحث الحجَّة).

(٥) هذه المخالفة، بمعنى أنَّ وقوعه في مخالفة الواقع بسبب عمله بأمانة مخطئة.

(٦) وفاقاً لشيخه المحقِّق النائيني نكث، فالطريقة هي الأصل، لأنَّ طبع الأمانة (لو خُلِّيت ونفسها) يقتضي أن تكون طريقاً مختصاً إلى مؤدَّاها ولساناً معبراً عن الواقع.

(٧) فإنَّ الأمانة المخطئة ليست أحسنَ حالا من القطع المخطئ، والجامع بينهما هو انكشافُ عدم إتيان المكلف بما هو المأمور به الواقعي.

دون أن يكون قد جاء بشيء يسدّ مسدّه ويغني عنه^(١).

ولا يصحّ القول بالإجزاء^(٢)، إلا إذا قلنا إنّه بقيام الأمانة على وجوب شيء تحدث فيه مصلحة ملزمة، على أن تكون هذه المصلحة وافية بمصلحة الواقع يُتدارك بها مصلحة الواجب الواقعي^(٣)، فتكون الأمانة مأخوذة على نحو الموضوعية للحكم؛ ضرورة^(٤) أنّه مع هذا الفرض يكون ما أتى به على طبق الأمانة مجزياً عن الواقع^(٥)، لأنّه قد أتى بما يسدّ مسدّه ويغني عنه في تحصيل مصلحة الواقع. ولكنّ هذا معناه التصويبُ المنسوب إلى المعتزلة^(٦)، أي أنّ أحكام الله تعالى

(١) فحال المكلف حينئذٍ من ناحية فراغ ذمّته من التكليف الإلزامي حال المكلف الذي لم يأت بالعمل أصلاً، وإن كان هو - أي العامل بالأمانة المخطئة - أحسنّ حالاً من ناحية المعذّرية عن استحقاق العقوبة.

(٢) شروعٌ في توجيه القول بالإجزاء بناءً على المسلك المختار للمصنّف رحمته الله في ما هو المجعول في باب الأمارات.

(٣) فيحصل تبدّل في الحكم الواقعي إلى ما يوافق الأمانة الواصلة إلى المكلف، ويتحقّق الامتثال لتحقّق ضابطه، وهو مطابقة المأتي به للمأمور به.

(٤) تعليل (بصورة التنبيه) للقول بالإجزاء على مسلك السببية.

(٥) يقصد الواقع الجديد المتولّد عن الأمانة التي قامت عند المكلف، المغاير للواقع السّابق على قيامها.

(٦) اقتصر رحمته الله على ذكره، لأنّه يفترض وجود حكم في الواقع بمعزل عن الأمانة، ولذا كان أحسنّ من التصويب الأشعري المبني على خلوّ الواقع من الحكم أصلاً.

تابعة لأراء المجتهدين^(١)، وإن كانت له أحكام واقعية ثابتة في نفسها^(٢)، فإنه يكون - عليه^(٣) - كل رأي أدى إليه نظر المجتهد قد أنشأ الله تعالى على طبقه حكماً من الأحكام^(٤)، والتصويب بهذا المعنى قد أجمعت الإمامية على بطلانه، وسيأتي البحث عنه في (مباحث الحجّة)^(٥).

وأما القول بالمصلحة السلوكية - أي أن نفس متابعة الأمانة فيه مصلحة ملزمة يتدارك بها ما فات من مصلحة الواقع^(٦)، وإن لم تحدث مصلحة في نفس الفعل^(٧) الذي أدت الأمانة إلى وجوبه - فهذا قول لبعض الإمامية^(٨) لتصحيح جعل الطرق

(١) ورأي المجتهد بمثابة الأمانة على الحكم الشرعي.

(٢) وبهذا يمتاز التصويب المعتزلي عن التصويب الأشعري، وإن كان كلاهما باطلاً عند الإمامية بالإجماع.

(٣) أي: على هذا المسلك، وهو السببية وفق نظرية المعتزلة.

(٤) ويحل محل الحكم الشرعي الذي كان ثابتاً للفعل في الواقع.

(٥) في المبحث الرابع عشر من المقدمة، عند الحديث عن المصلحة السلوكية.

(٦) وهو النظرية الثالثة التي تدرج تحت مسلك السببية.

(٧) الذي هو متعلق الأمانة، وبهذا يسلم القول بالمصلحة السلوكية عن التصويب الباطل؛ لعدم قيام المصلحة فيه بنفس متعلق الحكم الذي قامت عليه الأمانة كي يلزم نشوء حكم جديد مغاير للحكم الواقعي الثابت للفعل قبل قيام الأمانة.

(٨) وهو الشيخ الأعظم رحمته، أو الشيخ الطوسي والعلامة رحمته اللذين يُفهم من (فرائد الأصول) نسبة هذا القول إليهما.

والأمارات في فرض التمكن من تحصيل العلم^(١)، على ما سيأتي بيانه في محله إن شاء الله تعالى.

ولكنه - على تقدير صحة هذا القول^(٢) - لا يقتضي الإجزاء أيضاً، لأنه على فرضه تبقى مصلحة الواقع على ما هي عليه^(٣) عند انكشاف خطأ الأمانة في الوقت أو في خارجه.

توضيح ذلك^(٤): أن المصلحة السلوكية المدّعاة هي مصلحة تدارك الواقع، باعتبار أن الشارع لما جعل الأمانة في حال تمكن المكلف من تحصيل العلم بالواقع فإنه قد فوت عليه^(٥) الواقع، فلا بدّ من فرض تداركه بمصلحة تكون في نفس اتباع

(١) للتخلّص من إشكال الشيخ ابن قبة رحمته، الآتي بيانه في المبحث الثامن من مقدّمة المقصد الثالث.

(٢) إذ سيأتي منه رحمته في الموضع المشار إليه من مقدّمة المقصد الثالث التشكيك في صحة نسبة هذا القول إلى الشيخ الأعظم رحمته، مضافاً إلى ورود مناقشتين آخرين سبقت الإشارة إليهما في الشرح.

(٣) ولم تفتّ المكلف أصلاً، كي يدعى جبرها بالمصلحة السلوكية.

(٤) محصله أن هذا القول لا يحلّ المشكلة، لأنّ المصلحة السلوكية إنّما تكون جابرة لمصلحة أداء الصلاة - مثلاً - في وقتها، ولا تجبر مصلحة أصل الصلاة؛ لعدم فواتها أصلاً، والجبر فرغ الفوات، فتكون حينئذٍ من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع.

(٥) أي أن الشارع المقدّس قد فوت على المكلف تحصيل المصلحة الواقعية لفرض تمكن الأخير من الوصول إلى الواقع بطريق العلم الوجداني.

الأمانة^(١)، واللازم من المصلحة التي يتدارك بها الواقع أن تُقدَّر بقدر ما فات^(٢) من الواقع من مصلحة لا أكثر، وعند انكشاف الخطأ في الوقت^(٣) لم يُفَتَّ من مصلحة الواقع إلا مصلحة فضيلة أول الوقت^(٤)، وعند انكشاف الخطأ في خارج الوقت لم تُفَتَّ إلا مصلحة الوقت^(٥)، أما مصلحة أصل الفعل فلم تُفَتَّ من المكلف؛ لإمكان تحصيلها بعد الانكشاف^(٦)، فما هو الملزم للقول بحصول مصلحة يُتدارك بها أصل مصلحة الفعل حتى يلزم الإجزاء^(٧)؟!

(١) لا في نفس الفعل الذي دلَّت الأمانة على وجوبه، لأنَّ هذا من القول بالسببية الباطلة.

(٢) الملاحظ أنَّ المصنَّف رحمته الله يركِّز على عنصر (الفوات) لكي يتوصَّل إلى إثبات عدم صدق الفوات أصلاً، ومن ثمَّ يبطل القول بالمصلحة السلوكية، فليُلاحظ.

(٣) كما لو اعتمد على أمانة نافية لوجوب قراءة السُّورة في الصَّلَاة، فأخذَ بها وصلَّى بالفاتحة وحدها، وبعد قليل حصل له العلم بخطأ تلك الأمانة.

(٤) وهي التي تُجَبَّر بالمصلحة السلوكية دون مصلحة الصَّلَاة في الوقت، فهي باقية لم تُفَتَّ المكلف أصلاً، كي يُدعى جَبَرها بالمصلحة السلوكية.

(٥) فهي التي تجبرها المصلحة السلوكية.

(٦) ومن الواضح أنَّ الجَبْر متفرِّع على الفوات، وحيث لا فوات فلا جَبْر.

(٧) مع أنَّ مصلحة الصَّلَاة باقية، ولم تُفَتَّ المكلف في كلا الفرضين المذكورين أصلاً!

الموضع الثاني: باب الموضوعات

لا يختلف الكلام في باب الموضوعات عما سَبَقَ في باب الأحكام في حال انكشاف خطأ الأمانة على سبيل اليقين، من حيث بناء أصولي الإمامية على عدم الإجزاء أيضاً من دون خلاف فيه، كما ذكر المحقق النائيني ^(١).

والوجه فيه: أنّ الأمانة مأخوذة على نحو الطريقة مطلقاً من دون فرق بين كون مفادها حكماً وكونه موضوعاً، فإنّ الدليل الدالّ على جواز العمل بالأمانة في باب الموضوعات هو عين الدليل الدالّ على جواز العمل بها في باب الأحكام.

فلو قامت أمانة عند زيد على طهارة ماء معين في يوم الخميس أو ملكية زيد لكتابٍ مثلاً، ثمّ انكشف في يوم الجمعة خطأ الأمانة، وكان قد توضع بالماء وصلى في يوم الخميس أو باع الكتاب إلى غيره مثلاً، فلا كلام عندهم في عدم إجزاء الأمانة حينئذٍ، ولا سبيل إلى دعوى الإجزاء سوى إنكار مسلك الطريقة، والمصير إلى القول بالسببية (الموضوعية) الذي ينتهي إلى القول بالتصويب، وهو باطل بالإجماع، كما تقدّم، بل هو في باب الموضوعات أشدُّ قبحاً منه في باب الأحكام، لأنّ تبدّل الأمانة الكاشفة عن حال موضوع معيّن لا يستلزم تبدّل حاله في الواقع بحيث يتبدّل حال الماء من الطهارة إلى النجاسة، أو تتحول ملكية الكتاب من زيد إلى غيره بسبب تبدّل الأمانة القائمة، بل حال الأمانة لا يختلف عما لو قُطِع زيد

(١) فوائد الأصول ج ١ ص ٢٥١، أجود التقريرات ج ١ ص ٢٩٠.

بطهارة الماء، وكان في الواقع متنجّساً، فإنّ قطعه هذا لا يُغيّر الواقع، ولا يجعل الماء طاهراً، وإلا كان القطع التنزيلي (أي الظنّ المعتمد) أحسنّ حالاً من القطع الوجداني الحقيقي، وهكذا إذا قطع زيدٌ بوجود عمّرو في المسجد وقطع بكرٌ بعدم وجود عمّرو فيه، فإنّ تصويب كلا الاعتقادين يستلزم اجتماع النقيضين، أعني وجود عمّرو في المسجد وعدم وجوده فيه في زمانٍ واحدٍ، فلا بدّ من البناء على خطأ أحد القطعتين وصواب الآخر، لأنّ عمراً في الواقع إمّا أن يكون في المسجد في ذاك الزمان المعين، وإمّا أن لا يكون فيه.

نعم، قد يُتعلّق التصويب في باب الموضوعات بلحاظ ترتّب الأحكام عليها، ولكنّه خلاف الفرض، لأنّه تصويب في باب الأحكام لا في الموضوعات، فيكون من قبيل وصف الشيء بحال متعلّقه لا بحال نفسه، وإن كان هذا لا يُشكّل فرقاً فارقاً؛ لما مرّ من الاتفاق بل الإجماع على بطلان التصويب مطلقاً.

والحاصل: أنّ السبيل الوحيد إلى القول بالاجزاء في باب الموضوعات هو نفي مسلك الطريقة فيه، فالصحيح والمطبّق عليه عند أصوليي الإمامية هو القول بعدم الاجزاء في الأمارات التي ينكشف خطؤها يقيناً سواء كانت قائمة في باب الأحكام أم في باب الموضوعات.

انكشاف خطأ الأمارات يقيناً في الموضوعات^(١)

وأما في الموضوعات^(٢) فالظاهر أن المعروف عندهم أن الأمانة فيها قد أخذت على نحو الطريقة^(٣)، كقاعدة اليد والصحة وسوق المسلمين ونحوها^(٤)، فإن أصابت الواقع فذاك، وإن أخطأت فالواقع على حاله^(٥)، ولا تحدث بسببها مصلحة

(١) هذا العنوان منّا.

(٢) كما لو ثبتت عند زيد طهارة ماء معين بأمانة ما مثلاً فتوصّأ به، ثم انكشف له خطؤها، فحينئذ يقع الكلام في أن وضوءه يكون مجزئاً بحيث لا تجب عليه إعادة الصلوات التي صلاها به، أو لا يكون مجزئاً.

(٣) بل هذا عنده عليه السلام من الواضحات لأنه يعتبر مسلك الطريقة هو مقتضى طبع الأمانة لو خُليت ونفسها، وفاقاً في هذا لشيخه المحقق النائيني رحمته الله.

(٤) من الأمارات القائمة على الموضوعات الخارجية فتترتب على الأولى ملكية ذي اليد لما بيده، وعلى الثانية صحة البيع الصادر عن زيد، وعلى الثالثة كون الحيوان المباع مذكياً، ويبتني عد هذه الثلاثة من الأمارات كي يثبت لها نحو كاشفية عن الواقع - لا من الأصول العملية - على كون مدرکها هو بناء العقلاء، على تفصيل مذكور في محله.

(٥) ولا مجال لدعوى تغييره على وفق الأمانة، وإلا لزم التصويب الأكثر قُبْحاً من التصويب في باب الأحكام.

يُتدارك بها مصلحة الواقع^(١)، غاية الأمر أنّ المكلف معها معذور عند الخطأ^(٢)،
وشأنها في ذلك شأن الأمانة في الأحكام^(٣).

والسرُّ في حملها على الطريقية هو أنّ الدليل الذي دلَّ على حجّية الأمانة في
الأحكام^(٤) هو نفسه دلَّ على حجّيتها في الموضوعات، بلسان^(٥) واحد في الجميع، لا
أنّ القول بالموضوعية هنا يقتضي محذورَ (التصويب) المَجْمَع على بطلانه عند
الإمامية^(٦) كالأمانة في الأحكام^(٧).

(١) التي فاتت المكلف بسبب اعتياده على الأمانة المخطئة، سواء كانت المصلحة
الحادثة في نفس مؤدّي الأمانة أم في سلوكها والعمل على وفقها.

(٢) فلا يستحقّ العقوبة على عدم إتيانه بالمأمور به الواقعي، وتنحصر فائدة أخذه
بالأمانة في الجانب التكليفي، ولا تشمل الجانب الوضعي.

(٣) ولا يعقل أن تكون أحسنَ حالا من الأمانة في باب الأحكام.

(٤) والعمدة فيه بناءُ العقلاء، كما سيأتي في محله.

(٥) التعبير باللسان ظاهر في كون الدليل لفظياً، وهو كذلك، لأنّ المصنّف رحمته الله
يقبل بدلالة آيتي النبأ والنفر على حجّية خبر الواحد، كما يوافق على ثبوت التواتر
المعنوي للأخبار في ذلك، كما سيأتي مفصّلاً في مبحث (حجّية الخبر).

(٦) أي: ليس سبب البناء على مسلك الطريقية في هذه الأمارات هو لزوم محذور
التصويب من القول بالسببية فيها، بل السبب اتحاد دليل الحجّية في نحوي الأمانة.

(٧) وجه الشبهة هو قيام الإجماع على بطلان التصويب في كلتا الأمارتين، وإن كان
هو أشدَّ قبحاً في باب الموضوعات، كما مرّ.

وعليه^(١)، فالأمانة في الموضوعات أيضاً لا تقتضي الإجزاء^(٢) بلا فرق بينها وبين الأمانة في الأحكام^(٣).

-
- (١) أي: بعد كون الصحيح في كلا البابين هو مسلك الطريقة الذي لا يُبقي مجالاً للقول بالإجزاء، ولا مجالاً للقول بالإجزاء إلا بالمصير إلى مسلك السببية.
- (٢) فيتوجب على المكلف في مثال الوضوء إعادة الصلوات التي قد صلاها عن وضوء بذلك الماء بعد انكشاف نجاسته لاحقاً.
- (٣) بل عدم الإجزاء فيها يكون أوضح منه في باب الأحكام، بل لا خلاف في عدم الإجزاء فيها، كما ذكر المحقق النائيني تتمة.

المسألة الثانية

إجزاء الأصول مع انكشاف خطئها يقيناً

يكاد يكون الحال في باب الأصول مشابهاً لما في باب الأمارات من حيث البناء على عدم الإجزاء فيها، لولا مخالفة بعض الأصوليين كصاحب الكفاية والمحقق الأصفهاني رحمهما الله اللذين قالاً بالإجزاء في الأصول الحكمية، وقبل الخوض في المسألة ينبغي ذكر ثلاث مقدمات:

المقدمة الأولى: للأصول العملية قسمان، كما سيأتي في بداية المقصد الرابع^(١):

القسم الأول: عقلية، وهي الوظائف المقررة من قبل العقل العملي الذي يدرك أنّ لطاعة المولى مساحة تحدّد الوظيفة التي يجب على المكلف الإتيان بها، فيحكم العقل حينئذٍ بأنّ المكلف إذا أتى بهذا الفعل لا يستحقّ العقاب، وإذا تركه استحقّ العقاب، وأمثلتها البراءة العقلية، والاحتياط العقلي، والتخير العقلي.

وليس هذا الحكم العقلي من سنخ الحكم العقلي المتقدّم الذي يوجب مطابقة الشرع له، لأنّه خارج عن باب الملازمات العقلية، سواء المستقلات العقلية أم غير المستقلات من المسائل الخمسة، ولهذا فقد ذكر الأصوليون أنّ الأصول العقلية لا تشمل على حكم ظاهري البتّة.

والمعيار فيها أنّ العقل العملي تارة يُدرك ضيق حقّ طاعة المولى عن الشمول

للتكاليف التي لم تصل إلى المكلفين فيحكم عندئذٍ بقبح مؤاخذتهم من قبل المولى على مخالفتهم تلك التكاليف غير المعلومة، وهنا تجري أصالة البراءة العقلية.

وتارةً أخرى: يُدرك العقل سعة حقّ المولى وشموله للتكاليف المعلومة سواء كانت معلومة تفصيلاً أم إجمالاً، فتجري أصالة الاحتياط العقلي (أي الاشتغال).

وثالثة: يُدرك ضيق ذاك الحقّ عن شمول التكليف الواقعي الذي لا يتمكّن المكلف من إحراز امتثاله بسبب دوران الأمر بين المحذورين (الوجوب والحرمة) فتجري حينئذٍ أصالة التخيير العقلي.

القسم الثاني: شرعية، وهي الوظائف العملية المقررة من قبل الشارع المقدّس

في ظرف الشكّ في الواقع وعدم الوقوف على دليل اجتهادي يرفع الشكّ والحيرة عن المكلف، وأمثلتها البراءة الشرعية، والاستصحاب، والاحتياط الشرعي، وهذا الأصل مقدّم على الأصل العقلي، فلا يجري الثاني في مورد جريان الأول؛ لانتفاء موضوعه حينئذٍ^(١).

المقدمة الثانية: الحكومة - كما سيأتي في الأمر الخامس من مقدّمة باب التعادل والتراجع^(٢) - عبارة عن تقديم أحد الدليلين على الآخر تقديم غلبة من جهة أدائية، من دون أن يكون بينهما أيّ تعارض، فهي تشبه التخصيص من جهة التقديم على الدليل الآخر، ولكنها تخالفه من جهة أخرى.

وللحكومة قسمان باعتبار نوع التصرف الذي يقتضيه الدليل الحاكم في الدليل

(١) يلاحظ: مصباح الأصول ج ٢ ص ٢٨٦ - ٢٨٧، مصابيح الأصول ج ٣ ص ٦ - ٧.

(٢) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٨ ص ١٨٦ - ١٨٧.

المحكوم من حيث التضييق أو التوسعة:

القسم الأول: موسّعة، وهي التي يكون الدليل الحاكم فيها مقتضياً لتوسعة دائرة موضوع الحكم في الدليل المحكوم، كما لو قال المولى أولاً: «أكرم العلماء»، ثم قال: «المتقي عالم»، فإن مقتضى الدليل الثاني هو توسعة دائرة موضوع وجوب الإكرام في الدليل الأول، لأنه اعتبر (المتقي) فرداً من أفراد (العالم)، فثبت له ما يثبت للعالم من وجوب الإكرام، وهذا القسم هو محطّ نظر صاحب الكفاية ^١ في ما يأتي نقله عنه في المقام.

القسم الثاني: مضيقّة، وهي التي يكون الدليل الحاكم فيها مقتضياً لتضييق دائرة الموضوع في الدليل المحكوم، كأن يقول أولاً: «أكرم العلماء»، وبعده يقول: «العالم الفاسق ليس بعالم»، فإن الدليل الثاني يقلّل من سعة موضوع وجوب الإكرام في الدليل الأول لأنه يُخرج (العالم الفاسق) من أفراد (العالم) المحكومين بوجوب الإكرام في الدليل الأول، فلا يشملهم حكمهم ^(١).

المقدمة الثالثة: لا يجري بحث الإجزاء في قاعدة الاحتياط مطلقاً (عقلية كانت أو شرعية) لمكان التنافي بينهما؛ فإن الاحتياط يعني الإتيان بالعمل الذي يتيقن المكلف معه ببراءة ذمته من التكليف الواقعي المجهول، كما أنه يكشف عن اهتمام العقلاء أو الشارع بإدراك الواقع، في حين أن الإجزاء يُمهّد لفوات المصلحة على المكلف التي يراد بالاحتياط الحفاظ عليها.

(١) يلاحظ: بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ج ٩ ص ٩ - ١٠، غناية الأصول في شرح

كفاية الأصول ج ٥ ص ٢٤٣، منتهى الدراية في توضيح الكفاية ج ٩ ص ٤٠٦ - ٤٠٨.

كما لا يجري في باقي الأصول العقلية؛ لما مرَّ آنفاً من عدم اشتغالها على أحكام ظاهرية في موارد، والمفروض أن يكون هناك حكم ظاهري قد امتثله المكلف كي يقع البحث عن تحقق الأجزاء وعدمه، ومع خلوّ الأصول العقلية من الحكم الظاهري يكون انتفاء البحث عن الأجزاء فيها من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع.

ومن هنا ينحصر البحث عن الأجزاء وعدمه - كما ذكر المصنّف (رحمته الله) - في بعض الأصول العملية الشرعية، أي الاستصحاب والبراءة، وتلحق بهما القواعد التي اختلفوا في أنها أصول عملية أو قواعد فقهية كقاعدي الطهارة والحلية.

وباتّضح هذه المقدمات، فالمعروف عند الأصوليين هو القول بعدم الأجزاء في باب الأصول العملية عند انكشاف خطئها يقيناً، بل يمكن أن يقال إن عدم الأجزاء فيها أوضح منه في باب الأمارات، لأنّ هذه لما كانت مأخوذة على نحو الطريقة كان خطؤها كاشفاً عن عدم الوصول إلى الواقع، مع أنّها متصدية للكشف عن الواقع، وهذا بخلاف الأصول العملية فإنّ المعروف عندهم كونها غير متصدية للكشف عن الواقع، بل لبيان الوظيفة العملية التي يتوجب على المكلف القيام بها للخروج عن الحيرة المسببة عن عدم الظفر بدليل اجتهادي، إمّا لفقدان الدليل أو لإجماله أو لتعارض الدليلين وتكافئهما، فهي تعطي للمكلف علاجاً وقتياً، ولهذا لا يكون الأصل مشتملاً على مصلحة جابرة لمصلحة الواقع.

ومع أنّ القول بعدم الأجزاء في الأصول العملية أوضح إثباتاً من القول به في الأمارات، فقد بنى صاحب الكفاية والمحقّق الأصفهاني (رحمته الله) (١) على الأجزاء في

(١) كفاية الأصول ص ٨٦، نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ١ ص ٣٩٢ - ٤٠٠ ت ٢١٢.

خصوص الأصول العملية الواردة في مقام تنقيح الموضوع وتحقيق متعلقه، حتى لو انكشف لاحقاً خطؤها يقيناً.

والوجه في هذا أنّ الأصول العملية المنقّحة للموضوعات تكون حاکمة على الأدلة الواقعية للأحكام، وهذه الحكومة تقتضي توسعة دائرة الموضوع المأخوذ في الحكم الواقعي من خلال توسعة دائرة الجزء أو الشرط المأخوذ فيه، فيكون حال المشكوك عندئذٍ حالّ الواجد للشرط الواقعي، كما في قاعدة الطّهارة، فإنّها لأجل حكومتها على الأدلة الواقعية - كقوله ﷺ : «(لا صلاة إلا بطهور)»^(١) - تدلّ على أنّ الماء المشكوك - الذي توضّأ به المكلف بعد البناء على طهارته اعتماداً عليها (أي على قاعدة الطّهارة) أو على استصحاب الطّهارة - يكون كالماء الطاهر واقعاً، وتترتب عليه جميع الآثار التي تترتب على الماء الطاهر واقعاً، وهذا هو معنى توسعة دائرة الشرط، فيكون الموضوع حينئذٍ هو الماء الطاهر (ظاهراً أو واقعاً)، غايته أنّ هذه التوسعة تكون بالنظر إلى الشاكّ نفسه لا بلحاظ الجميع^(٢).

ومقتضى هذا الكلام انتفاء الحاجة إلى إعادة الصلاة التي أتى بها المكلف مع الوضوء بذلك الماء (الذي استصحب طهارته أو بنى عليها لقاعدة الطّهارة)، حتى لو انكشفت نجاسة الماء واقعاً في وقت توضئه به، ولا مجال لتوهم أنّ المكلف قد صلّى بلا طهارة، لأنّ فائدة التوسعة (أي الحكومة الموسّعة) هي إثبات أنّ الطّهارة

(١) تهذيب الأحكام ج ١ ص ٤٩ ح ١٤٤، الاستبصار ج ١ ص ٥٥ ح ١٦٠.

(٢) يلاحظ: بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ج ١ ص ٤٧٤ - ٤٧٦، عناية الأصول في شرح كفاية الأصول ج ١ ص ٢٦٨ - ٢٧٢، منتهى الدراية في توضيح الكفاية ج ٢ ص ٨٦ - ٩٠.

الظاهرية مصداقُ ثانٍ للطَّهارة المُعتبرة في الصَّلَاة، وهذا الكلام عبارة عن الإجزاء. بل يمكن القول في هذه الأصول (أي المنقَّحة لموضوعات التكاليف) بعدم صِدْق عنوان (انكشاف الخطأ) أصلاً، لأنَّ محلَّ صِدْقِهِ هو ما لو كان لسان دليل الحكم الظاهري لسانَ الحكاية عن الواقع، وأنَّ الطَّهارة المُتَحَقِّقة في حال الشكِّ هي الطَّهارة الواقعية المُعتبرة في الصَّلَاة، مع أنَّ الأمر ليس كذلك، ولهذا لا يندرج المورد - بعد فرض اطلاع المكلف على نجاسة الماء مثلاً - في باب ارتفاع الحكم عن موضوعه (بمعنى عدم ثبوت الحكم للموضوع الموجود) بل يندرج في باب ارتفاع الحكم لارتفاع موضوعه، كالمسافر الذي يتبدَّل حكمه إلى التمام بعد وصوله إلى بلده، فإنَّ ارتفاع وجوب القَصْرِ عنه إنَّما هو بسبب ارتفاع موضوعه، أي السَّفَر.

ولا ينبغي توهم أنَّ تبدُّل الحكم عندئذٍ يكون من باب التصويب، بدعوى أنَّ الحكم الظاهري يُهيمن على الحكم الواقعي، وأنَّ ما قام عند المكلف يُقدَّم على الحكم الواقعي، وذلك لأنَّ معنى التصويب ثبوتُ كلا الحكمين، في حين أنَّ القائل بالإجزاء يبيِّن - في حال تبيَّن نجاسة الماء مثلاً - على انتفاء الحكم الظاهري بالمرَّة، ولا يمكن اجتماع النجاسة الواقعية مع الطَّهارة الظاهرية، غايته القول بأنَّ الأصل يوسِّع من دائرة الموضوع، وهذا مطلب ثانٍ.

وقد ناقش المحقِّق النائيني تَبَدُّل ما ذكره شيخه صاحب الكفاية تَبَدُّل هُنا بأربع مناقشات، ثلاثٌ منها تتعلَّق بقضية كون الأصل حاكماً على أدلة الأحكام الواقعية، والرابعة تتعلَّق بالتوسعة^(١).

(١) يلاحظ: فوائد الأصول ج ١ ص ٢٤٩ - ٢٥١، أجود التقريرات ج ١ ص ٢٨٧ - ٢٩٠.

٢ - الإجزاء في الأصول مع انكشاف الخطأ يقيناً

لا شك في أنّ العمل بالأصل إنّما يصحّ إذا فقد المكلّف الدليل الاجتهاديّ على الحكم^(١)، فيرجع إليه باعتباره وظيفةً للجاهل لا بدّ منها للخروج من الحيّزة، فالأصل - في حقيقة - وظيفةً للجاهل الشاك^(٢) ينتهي إليه في مقام العلم؛ إذ لا سبيل له غير ذلك لرفع الحيّزة وعلاج حالة الشك^(٣).

ثم إنّ الأصل على قسمين:

١ - أصلٌ عقلي^(٤)، والمراد منه ما يحكم به العقل ولا يتضمّن جعلَ حكمٍ

(١) أو عُثِرَ عليه لكنّه كان مُجْمَلًا أو معارِضاً بغيره مع فقدِ المرجّح لأيّ منهما، فهذه موارد ثلاثة للرجوع إلى الأصول العملية، كما سيُصرّح به المصنّف رحمته الله في بداية المقصد الرابع من الكتاب.

(٢) حتى الاستصحاب، كما هو المعروف بين الأصوليين، خلافاً لصاحب الكفاية تفتّ الذي يقول بجعل الحكم المماثل في باب الاستصحاب.

(٣) بالنظر إلى أنّ المجعول في باب الأصول العملية - كما مرّ آنفاً - هو تنجيز الواقع عند إصابتها للواقع، والتعذير عن المساءلة عند الخطأ، حالها من هذه الجهة حال الأمارات بناءً على الطريقة.

(٤) وهو الوظيفة المقرّرة من العقل العملي، فإنّه يدرك أنّ لطاعة المولى حدوداً، هي التي تعيّن الوظيفة التي يتوجّب على المكلّف الإتيان بها.

ظاهري من الشارع^(١)، كالاحتياط، وقاعدة التخيير، والبراءة العقلية التي مرجعها إلى حكم العقل بنفي العقاب بلا بيان^(٢)، فهي لا مضمون لها إلا رفع العقاب، لا جعل حكم بالإباحة من الشارع^(٣).

٢ - أصل شرعي^(٤)، وهو المجعول من الشارع في مقام الشك والحيرة فيتضمن جعل حكم ظاهري^(٥)، كالاستصحاب والبراءة الشرعية التي مرجعها إلى حكم الشارع بالإباحة^(٦)، ومثلها أصالة الطهارة والحلية^(٧).

(١) فلا يلزم أن يكون كل حكم عقلي كاشفاً عن حكم شرعي - تشبهاً بقاعدة الملازمة -، لأن حكم العقل هنا - بأن من يفعل هذا يستحق العقاب، وأن من يفعل هذا لا يستحقه - لا علاقة له بباب الملازمات العقلية.

(٢) لا البراءة الناشئة عن مثل «رُفِعَ عَنْ أَمْتِي...» فهذه براءة شرعية.

(٣) إشارة إلى أن حكم العقل هنا يختلف عن حكم العقل العملي الذي تلزم مطابقة الشارع له، بناءً على ثبوت الملازمة بين حكم العقل وحكم الشارع.

(٤) وهو الوظيفة العملية المقررة من قبل الشارع في ظرف الشك في الحكم وعدم تيسر الاعتماد على الدليل الاجتهادي.

(٥) ومر أن للحكم الظاهري إطلاقين: أحدهما يختص بالمجعول في باب الأصول العملية، والآخر أعم يشمل المجعول في باب الأمارات أيضاً.

(٦) ويكون مدركها أدلة نقلية من الآيات الكريمة والأخبار الشريفة.

(٧) لا يخلو فصله عليه السلام إياهما عما قبلهما بقوله: «ومثلها» عن نحو إشارة إلى عدم اندراجها في الأصول العملية المعروفة، فليلاحظ.

إذا عرفت ذلك فنقول:

أولاً: أن بحث الإجزاء لا يُتصور في قاعدة الاحتياط مطلقاً. سواء كانت عقلية^(١) أو شرعية^(٢)، لأن المفروض في الاحتياط هو العمل بما يُحقّق امتثال التكليف الواقعي^(٣)، فلا يُتصور فيه تفويت المصلحة^(٤).

وثانياً: كذلك لا يُتصور بحث الإجزاء في الأصول العقلية الأخرى كالبراءة وقاعدة التخيير^(٥)، لأنهما - حسب الفرض - لا تتضمن حكماً ظاهرياً^(٦)، حتى يُتصور فيها الإجزاء والاكتفاء بالمأتي به عن الواقع^(٧)، بل أن مضمونها هو سقوط العقاب

(١) التي يقول بها الأصوليون (أي المجتهدون) في موارد العلم الإجمالي مثلاً.

(٢) وهي التي يقول بها الأخباريون في الشُّبُهَات الحُكْمِيَّة التَّحْرِيْمِيَّة، وحينئذٍ يجري فيها ما سيذكره في أصالتي البراءة والتخيير.

(٣) فإن مقتضاه اهتمام الشارع المقدس أو العقل بمطابقة الحكم الواقعي، فيكون المناسب له هو القول بعدم الإجزاء.

(٤) وهذا التفويت وارد جداً لو بُنِيَ على الإجزاء وعدم لزوم التدارك.

(٥) وهذا هو المعروف بين الأصوليين، وفي مقابله ذهب بعض المحققين تَتَمُّلٌ إلى تنجيز التكليف في حقّ المكلف حتى مع عدم علمه بالتكليف، وقد أسس عليه ما يُعرف بـ (حقّ الطاعة).

(٦) هذا الوجه جارٍ أيضاً في أصالة الاحتياط، ولكن المصنّف رحمته الله لم يذكره فيها؛ لوجود وجه آخر يختص بأصالة الاحتياط، وهذا نحو من التفنّن في مقام التعبير.

(٧) فيكون انتفاء البحث عن الإجزاء فيها من باب السّالبة بانتفاء الموضوع.

والمعذورية المجردة^(١).

وعليه، فينحصر البحث في خصوص الأصول الشرعية^(٢) - عدا الاحتياط^(٣) - كالاستصحاب وأصالة البراءة والحلية وأصالة الطهارة.

وهي - لأول وهلة - لا مجال لتوهم الإجزاء فيها لا في الأحكام^(٤) ولا في الموضوعات^(٥)، فإتّما أولى من الأمارات في عدم الإجزاء، باعتبار أنّها^(٦) - كما ذكرنا في صدر البحث - وظيفة عملية يرجع إليها الجاهل الشاك لرفع الحيرة في مقام العمل والعلاج الوقتي، أمّا الواقع فهو على واقعيته^(٧)، فيتنبّز حين العلم به وانكشافه، ولا مصلحة في العمل بالأصل^(٨) غير رَفْع الحيرة عند الشك، فلا يُتصوّر فيه مصلحة

(١) أي أنّ مفاد تلك الأصول هو جَعْلُ المعذّرية، فلا يختلف عن مفاد الأمارات بناءً على مسلك الطريقة.

(٢) بالمعنى الأعمّ الشّامل للأصول العملية المعروفة، والأصول العملية الجارية في خصوص الشُّبّهات الموضوعية، كما ظهر آنفاً.

(٣) لما مرّ آنفاً من عدم مناسبة القول بالإجزاء لمقتضى الاحتياط.

(٤) وهو كذلك فيها حيث لم يقع خلاف بينهم في عدم ثبوت الإجزاء فيها.

(٥) لكن هنا وقع الخلاف من صاحب الكفاية تَنَدُّ، كما سيأتي.

(٦) أي: الأصول الشرعية، وهذا بيان منه لوجه كونها أولى من الأمارات في عدم ثبوت الإجزاء.

(٧) التي هو عليها من دون طروء أيّ تغيير عليه البتّة.

(٨) إشارة إلى المصلحة السلوكية التي يتبنّاها الشيخ الأعظم تَنَدُّ.

وافيةً بتدارك مصلحة الواقع حتى يقتضي الإجزاء والاكتفاء به عن الواقع^(١).

ولذا أفنى علماؤنا المتقدمون^(٢) بعدم الإجزاء في الأصول العملية.

ومع هذا، فقد قال قوم من المتأخرين بالإجزاء منهم شيخنا صاحب الكفاية^(٣) وتبعه تلميذه أستاذنا الشيخ محمد حسين الأصفهاني^(٤)، ولكن ذلك في خصوص الأصول الجارية لتنقيح موضوع التكليف وتحقيق متعلّقه^(٥) كقاعدة الطّهارة وأصالة الحلية واستصحابها^(٦)، دون الأصول الجارية في نفس الأحكام^(٧).

(١) النتيجة المفترضة لهذا الكلام هي الاتفاق على عدم الإجزاء في موارد الأصول الشرعية، بالنظر إلى خلّوها عن مقتضي القول بالإجزاء.

(٢) وجمعٌ من المتأخرين، كما يظهر من اعتراضهم على ما جاء في الكفاية.

(٣) في كلّ من أصالة الاستصحاب وقاعدتي الحلية والطّهارة من جهة أنّ لسان أدلتها هو ترتيب الآثار على المشكوك من دون نظر إلى الواقع، فهي تقتضي التوسعة في دائرة الشرطية، وأنّ مَنْ صَلَّى في لباس مشكوك الطّهارة فقد صَلَّى مع الطّهارة، ولا يضرّه انكشاف نجاسة اللباس لاحقاً.

(٤) في تعليقه المعروفة على الكفاية (نهاية الدراية).

(٥) لحكومة الأصول على الأدلة الواقعية، فالأصول توسّع من دائرة الشرط الواقعي فيكون ما يؤتى به (عملاً بالأصل) واجداً للشرط الواقعي، فالماء الذي توضع به - أخذاً بأصالة الطّهارة - طاهرٌ واقعاً، فصلاته واجدة للطّهارة الواقعية.

(٦) أي استصحاب طهارة ثوب ما، واستصحاب حلية لحم ما.

(٧) وهي الأصول المتصدية لإثبات تكليفٍ مستقلٍ كاستصحاب وجوب الجمعة.

ومنشأ هذا الرأي عنده^(١) اعتقاده بأنّ دليل الأصل في موضوعات الأحكام موسّع^(٢) لدائرة الشرط أو الجزء المعبر في موضوع التكليف ومتعلّقه، بأن يكون مثل قوله **عَلَيْكَ**: «كُلْ شَيْءً نَظِيفٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَدْرٌ»^(٣) يدلّ على أن كلّ شيء قبل العلم بنجاسته محكومٌ بالطّهارة، والحكمُ بالطّهارة حكمٌ بترتيب آثارها^(٤) وإنشاء لأحكامها التكليفية والوضعية التي منها^(٥) الشرطية، فتصحّ الصّلاة بمشكوك الطّهارة، كما تصحّ بالطاهر الواقعي^(٦).

ويلزم من ذلك^(٧) أن يكون الشرط في الصّلاة - حقيقةً - أعمّ من الطّهارة

(١) أي: عند صاحب الكفاية **تتجسّر**.

(٢) بصيغة اسم الفاعل، أي يكون حاكماً على الأدلة الواقعية للشروط - مثل «لا صلاة إلا بطهورٍ» - بنحو الحكومة الموسّعة، فيفيد أنّ الطّهارة المعتبرة في الصّلاة أعمّ من الطّهارة الواقعية والطّهارة الظاهرية (المجعولة بالقاعدة أو بالأصل).

(٣) تهذيب الأحكام ج ١ ص ٢٨٤ ح ٨٣٢.

(٤) أي: بترتيب آثار الطّهارة الواقعية على الطّهارة الظاهرية (الثابتة حال الشك)، سواء أكانت تلك الآثار تكليفيةً أم وضعيةً.

(٥) أي: من بين آثار الطّهارة الواقعية هو الشرطية، فتكون الطّهارة الظاهرية أيضاً مُحَقَّقةً لما هو الشرط المعبر في الصّلاة.

(٦) ولا ضيّر عندئذٍ في انكشاف خطأ القاعدة أو الأصل وتبيّن أنّ الشيء (كاللباس السّاتر مثلاً) كان متنجساً في الواقع.

(٧) أي: من كون الأمر الظاهري حاكماً على دليل اعتبار الجزء أو الشرط.

الواقعية والطهارة الظاهرية^(١).

وإذا كان الأمر كذلك، فإذا انكشف الخلاف^(٢) لا يكون ذلك موجباً لانكشاف فقدان العمل لشرطه^(٣)، بل يكون بالنسبة إليه من قبيل ارتفاعه^(٤) من حين ارتفاع الجهل، فلا يُتصور حينئذٍ معنى لعدم الإجزاء بالنسبة إلى ما أتى به حين الشك^(٥)، والمفروض أنّ ما أتى به يكون واجداً لشرطه المعترف فيه تحقيقاً^(٦)؛ باعتبار أنّ الشرط هو الأعمّ من الطهارة الواقعية والظاهرية حين الجهل، فلا يكون^(٧) فيه

(١) فيصير المراد النهائي من (الطهور) في «(لا صلاة إلا بطهور)» مثلاً هو الأعمّ من الطهور الواقعي والطهور الظاهري.

(٢) وتبين أنّ الشيء في الواقع لم يكن طاهراً أو حلالاً.

(٣) وأنّ المكلف قد صلى من غير طهارة مثلاً.

(٤) أي: من ارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه من حين انكشاف الخلاف وارتفاع الجهل، لا من باب عدم تحققه أصلاً، فالشرط موجودٌ حين الجهل، فهو كارتفاع (وجوب القصر) عن (المسافر)؛ لارتفاع موضوعه وتبدّل حال المكلف إلى الحضر.

(٥) كما يذكر كثيرون؛ لوضوح أنّ العمل حينئذٍ واجدٌ لشرطه، غاية أنه مصداق ظاهري للشرط وليس مصداقه الواقعي الحقيقي، لكنّ هذا المقدار لا يؤثر على صدق الامتثال وتحقيق الإجزاء.

(٦) ببركة حكومة دليل الأصل على دليل اعتبار الشرط - مثل «(لا صلاة إلا بطهور)» - وتوسيعه إياه ليشمل المصداق الظاهري للشرط.

(٧) (كان) هنا تامة، كما لا يخفى.

انكشافٌ للخلاف^(١)، ولا فقدانٌ للشرط^(٢).

وقد ناقشه شيخنا الميرزا النائيني بعدة مناقشات^(٣) يطول ذكرها، ولا يسعها هذا المختصر، والموضوع من المباحث الدقيقة التي هي فوق مستوى كتابنا.

(١) أصلاً، لأنّ مورد انكشاف الخلاف هو ما يكون لسأته الحكاية عن الواقع، والمفروض أنّ لسان قاعدة الطّهارة مثلاً أنّ الطّهارة (بها هي مشكوكة) تترتب عليها جميع آثار الطّهارة الواقعية.

(٢) بل الشرط متوفّر حتى بعد انكشاف خطأ القاعدة أو الأصل، غايته أنّه وجودٌ ظاهري للشرط، أو قلّ: وجود واقعي ثانوي للشرط.

(٣) وهي أربعة: ثلاثة منها في حديث الحكومة، والرابعة في دعوى التوسعة، وكلّها مذكورة في تقريرِي بحثه الأصولي (فوائد الأصول، وأجود التقريرات).

المسألة الثالثة

الإجزاء مع انكشاف الخطأ بحجة معتبرة

محلّ البحث في هذه المسألة هو تحقّق الإجزاء وعدمه في الموارد التي ثبت فيها حكم شرعي كلي، اعتماداً على أصل لفظي (أي أمانة) أو أصل عملي، وبعد ذلك انكشف للمكلّف - بحجة معتبرة - خطأ ما اعتمد عليه (من الأمانة أو الأصل) ومخالفته للواقع، وهذه المسألة هي محلّ الخلاف المهمّ بين الأصوليين، ويقع الكلام فيها في مقامين:

المقام الأول: انكشاف الخطأ في باب الموضوعات الخارجية بحجة معتبرة.

ومثاله - كما مرّ في المسألة السابقة - ما إذا قامت أمانة عند المكلّف (كإخبار ذي اليد) على طهارة ماء معين فتوضّأ به وصلى، وبعد ذلك قامت عنده أمانة أخرى (كالبيّنة) على نجاسة ذاك الماء، فعندئذ يقع الكلام في صحّة الاجتزاء بالعمل اعتماداً على الأمانة السابقة المخطئة، وعدم صحته.

والظاهر عدم الإشكال في عدم الإجزاء، كما أشار إليه المصنّف رحمته الله حيث نسبّه إلى المعروف عندهم، ومثله صنع السيد الخوئي رحمته الله حيث نسب عدم الإجزاء إلى المشهور^(١)، بل لم يستبعد المحقّق النائيني رحمته الله عدم الخلاف في ذلك^(٢).

(١) دراسات في علم الأصول ج ١ ص ٢٣٢ .

(٢) أجود التقريرات ج ١ ص ٢٩٠ .

وكيفما كان، فيمكن القول إنّ الوجه فيه أنّ الحجّة عندما تقوم على موضوع معين فهي إنّما تكون طريقاً لمعرفة حاله في الواقع، وبانكشاف خطئها ينكشف خطأ الطريق، فيبقى الواقع حينئذٍ على حاله.

ففي المثال السابق، يكون مقتضى قيام الحجّة اللاحقة على نجاسة الماء هو بقاء الواقع كما هو من دون تغيير، فلا يُعتدّ حينئذٍ بالصّلاة التي أداها مع الوضوء بذاك الماء، ويتعيّن البناء على بطلانها.

المقام الثاني: انكشاف الخطأ في باب الأحكام بحجّة معتبرة.

انكشاف الخطأ بالنحو المذكور تارةً يكون من ناحية تبدّل الاجتهاد، وأخرى يكون من ناحية تبدّل التقليد، ومن هنا ينبغي الحديث في جهتين:

الجهة الأولى: تبدّل الاجتهاد

قد ينكشف خطأ المجتهد بحجّة معتبرة، كما إذا بان عنده خلافٌ ما استند إليه في فتواه السابقة، بعد أن بذل جهده واستفرغ الوسع في الفحص عن الأخبار في مظانّها المعتمدة، والنّظر في الأدلة المتعارضة، والتفتيش عن المخصّصات والمقيّدات، وغير ذلك ممّا يتوجّب على المجتهد القيام به حتى يحصل له الاطمئنان بالحكم الشرعي فيفتي حينئذٍ، ولكن مع هذا كلّّه قد ينكشف للمجتهد وجود خللٍ ما في إحدى المقدّمات التي استند إليها عن قصور، ولأجله يتبدّل رأيه إلى ما يخالف رأيه السابق، وهذا ما يُعبّر عنه بـ(تبدّل الاجتهاد).

وهذه المسألة - كما ذكر رحمته الله - من أكثر المسائل ابتلاءً، نظراً إلى جريان طريقة الإمامية على فتح باب الاجتهاد ورجوع العوام إلى الفقهاء في كلّ زمان، وهذا لا

ينفكّ خارجاً عن حصول تبدّل واختلاف في رأي المجتهد الثاني، ولو في الجملة.

وينبغي أولاً تحرير محلّ النزاع في هذه المسألة بين الأصوليين بذكر أمرين:

أولهما: أن يكون مورد الرأي الأول للمجتهد مخالفاً للاحتياط؛ إذ لو كان موافقاً للاحتياط، ثمّ تغير رأيه فلا يجب على المكلف حينئذٍ إعادة الأعمال السابقة، كما لو كان رأيه الأول هو وجوب جلسة الاستراحة في الصلّة أو بطلان العقد بالفارسية مثلاً فواظب المكلف في صلواته على الإتيان بجملة الاستراحة، كما جرى على إنشاء عقوده باللغة العربية، لم يجب عليه إعادة شيء منها إذا فرض تبدّل رأي المجتهد، لأنّ كلتا الفتويين موافقة للاحتياط.

ثانيهما: أن تكون للأعمال (التي أتى بها على وفق الحجة الأولى) آثارٌ لاحقة، كي يقع الكلام في إجزاء الحجة الأولى عن الأعمال اللاحقة التي لها ارتباط بالأعمال أو الوقائع السابقة.

بيان ذلك: أنّ الأعمال التي يأتي بها المكلف على أنحاء ثلاثة، كما ذكر المصنّف رحمته الله وفقاً للشيخ الأعظم رحمته الله (١):

النحو الأول: الأعمال اللاحقة التي ليس لها ارتباط بالأعمال السابقة، ولا كلام هنا أيضاً في الاجتزاء بالأعمال التي أتى به سابقاً؛ لعدم الارتباط بينهما بحسب الفرض، كالصلّة اليومية والصّوم والحجّ وسائر العبادات والعقود والإيقاعات، ولكنّ يلزم من الآن فصاعداً العمل على وفق الحجة الثانية، فلا يأتي بصلّة العيد جماعة مثلاً، كما يتعيّن عليه إنشاء العقد باللغة العربية مثلاً.

النحو الثاني: الأعمال السابقة التي ليس لها أي ارتباط بالأعمال اللاحقة، بأن لا يكون للحكم (الذي تبدّل رأيه فيه) أثرٌ مختلف بعد العدول، بمعنى عدم ترتّب أثر على هذا العدول، ولا كلامٌ هنا في أجزاء الحجّة السابقة الأولى فيه، وعدم وجوب إعادة الأعمال السابقة على طبق الاجتهاد اللاحق؛ وذلك لعدم قابلية هذه الأعمال للتدارك أصلاً بعد العدول.

فلو صلّى صلاة العيد جماعةً مثلاً ثمّ تغيّر رأي المجتهد إلى عدم مشروعيتها جماعة، ولكنّ بعد انقضاء زمان أدائها حيث لا يجب قضاؤها حينئذٍ، وكذا لو عقّد على امرأة غير العربية ثمّ تغيّر رأيه إلى اشتراط إيقاع العقد بالعربية، ولكنّ حصل هذا بعد انقطاع علّة الزوجية بينهما بموت الزوجة أو طلاقها، ففي هذين الموردين لا يترتّب على عدول المجتهد أيّ أثر بالنسبة إلى العمل السابق.

النحو الثالث: الأعمال اللاحقة المرتبطة بالأعمال السابقة، بمعنى أنّ الأعمال السابقة للمكلّف تثبت لها آثارٌ لاحقة تنعكس على أعماله اللاحقة التي يأتي بها في المستقبل، وهذا النحو هو محلّ الخلاف في المقام حيث وقع النزاع في جواز البناء على صحّة الأعمال السابقة التي أتى بها على طبق الاجتهاد الأول وعدم جوازه، ومن ثمّ لزوم إعادتها على وفق الاجتهاد اللاحق.

ومثاله ما إذا قامت حجّة عند المجتهد على عدم مفطرية الارتماس في نهار شهر رمضان، ففعله المكلّف ثمّ تغيّر اجتهاده لاحقاً وأفتى بمفطرته، مع قابلية الصّوم للتدارك لاحقاً ولو بالقضاء، فعندئذٍ يقع الكلام في إمكان الاجتزاء بالصّوم الذي تخلّله ارتماسٌ فلا يجب قضاؤه، وعدم إمكان الاجتزاء به كي يجب قضاؤه.

وهكذا لو ثبت عند المجتهد بحجة معتبرة جواز إنشاء العقد بغير العربية، وقد أنشأ المكلف عقد نكاح بغير العربية على طبق هذه الحجة، ثم قامت عنده حجة أخرى على وجوب كونه بالعربية، وفُرض بقاء الزوجية إلى ما بعد عدول المجتهد، وهنا أيضاً يقع الكلام في لزوم تجديد العقد على المرأة وعدمه.

وبإتصاح هذا، فقد وقع الاختلاف ظاهراً بين مقتضى القاعدة وقول الفقهاء، حيث ادّعى الإجماع على الإجزاء وعدم وجوب إعادة الأعمال السابقة التي أتى بها المكلف طبقاً للاجتهاد السابق لمقلّده (بافتح)، مما يقبل التدارك لاحقاً كبعض الأعمال العبادية، كما جاء في كلام صاحب الحاشية والمحقّق النائييّ رحمتهما (١)، وقال به المحقّق القميّ وصاحب الفصول رحمتهما (٢).

ولكنّ هذا مخالفٌ للقاعدة فإنّها تقتضي عدم الإجزاء، ولم يقبل الشيخ الأعظم والسيد الخوئي رحمتهما بدعوى الإجماع (٣)، ولا شكّ في أنّ المهمّ تحقيقُ مقتضى القاعدة الأولية في المقام.

وتوضيح الكلام: أنّ مَنْ يلتزم بالإجزاء لا بدّ أن يدّعي دعويين، كما يُستفاد من كلام المحقّقين النائييّ والأصفهانيّ والسيد الخوئي رحمتهما (٤):
أولاهما: أنّ الواجب على المكلف هو العمل بالحجة لا العمل بالواقع، وهذا

(١) هداية المسترشدين ج ٣ ص ٧١١، أجود التقريرات ج ١ ص ٢٩٩.

(٢) القوانين المحكّمة ج ٤ ص ٥٤٤، الفصول الغرورية ص ٥٠٩.

(٣) مطارح الأنظار ج ١ ص ١٦٩، محاضرات في أصول الفقه ج ٢ ص ١٠٨.

(٤) فوائد الأصول ج ١ ص ٢٥٨، أجود التقريرات ج ١ ص ٢٩١، الأصول على النهج الحديث، الاجتهاد والتقليد ص ١١، محاضرات في أصول الفقه ج ٢ ص ٧٧-٧٩.

حاصل في المقام، لأنّ المكلف حينها أتى بأعماله السابقة فهو قد أتى بها استناداً إلى قيام حجة معتبرة عنده آنذاك، لا أنّ أعماله وقعت من دون اعتماد على حجة معتبرة.

ثانيتهما: أنّ الحجة الثانية إنّما تكشف عن الواقع في زمان قيامها فقط، لا مطلقاً (أي حتى قبل قيامها)، وحينئذ لا يبقى وجه للقول بوجوب إعادة الأعمال السابقة على طبق الاجتهاد اللاحق، لأنّ تلك الأعمال قد أتى بها مراعاةً لحجة معتبرة آنذاك، ولم يُعلم كذبها، فالقول بوجوب الإعادة لا بدّ أن يركز على دعوى أرجحية الحجة الثانية من الأولى، مع أنّ أيّاً من الحجتين ليست بأولى من الأخرى، كي يُدعى أنّ الحجة الثانية (بعد قيامها) تكشف عن كذب الحجة الأولى، بل اللازم متابعة كلّ واحدة منهما في ظرف قيامها فقط، من دون أن تدلّ الحجة اللاحقة على أنّ الواقع في الزمان السابق كان على خلاف ما قامت عليه الحجة السابقة.

وبعبارة أخرى: استقرار المجتهد على الاجتهاد الثاني لا يجعله عالماً بالواقع فعلاً؛ لاحتمال أن يكون المطابق للواقع هو الاجتهاد الأول، وهذا الاجتهاد يكون صحيحاً لأنّه كان في وقته مستنداً إلى حجة معتبرة، ولا ينافي هذا أن يكون الاجتهاد الثاني هو الحجة المعتمدة فعلاً.

وأقصى ما يترتب على قيام الأمانة الثانية هو إلزام المكلف بالعمل على طبقها من الآن، من دون أن تستلزم خطأ الأمانة الأولى، ولا عدم مطابقتها للواقع، ولازمه الاجتزاء بالأعمال السابقة التي جيء بها على طبق الاجتهاد الأول، وعدم الحاجة إلى إعادتها أو قضائها.

وهذا البيان لا يمكن القبول به؛ لإمكان الخدش فيه بما ذكره المصنّف رحمته الله

وفاقاً لشيخه المحقق النائيني رحمته (١)، ومحصله أن القائل بالإجزاء لا بد أن يعترف بحصول تبدل، وحينئذ يقع الكلام في متعلق التبدل (أي المتبدل)، وهو يدور بين شيئين لا ثالث لهما:

إما الحكم الواقعي، ولا سبيل إلى القبول به؛ لاستلزامه محذور التصويب، وإما نفس الحجة، وحينئذ ننقل الكلام إلى تبدل الحجة، وفيه احتمالان:

الأول: أن الحجة الأولى تكون مجزئة عن الأعمال الواقعة في ظرف قيامها، وهذا الاحتمال وإن كان صحيحاً، إلا أنه لا ينفع القائل بالإجزاء، لأنه يريد من ذلك تصحيح الأعمال اللاحقة وآثار الأعمال السابقة، استناداً إلى الحجة الأولى، كاستمرار العُلقة الزوجية التي حصلت بسبب عقد نكاح قد أنشئ بغير العربية استناداً إلى الحجة الأولى.

الثاني: أن الحجة السابقة تكون مجزئة عن جميع الأعمال، من دون فرق بين الأعمال السابقة واللاحقة المتعلقة بها، ولا إشكال في بطلان هذا الاحتمال، لأن تبدل الحجة في نظر المجتهد يكشف عن خطأ المدرك الذي اعتمد عليه (أي الحجة السابقة)، وحينئذ لا يصح الاعتماد على الأعمال التي أتى بها سابقاً حتى في ما يأتي من الأعمال المتعلقة بها على وفق تلك الحجة السابقة (٢).

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ٢٩١ .

(٢) بل يمكن أن يناقش في كل واحدة من تينك الدعويين: أما الأولى فلأن الواجب على المكلف هو العمل بالحكم الواقعي لا العمل بالحجة القائمة عنده؛ لما مر من أن قيمة الحجة إنما هي في كشفها عن الواقع بناءً على الطريقة، فيكون التكليف واحداً، غابته قيام طريقين موصليين إليه، العبرة عندئذ بالطريق الثاني، الذي يدل قيامه عند المجتهد على أن الواقع ما زال لم يُمثّل بعد.

والخلاصة: أن مقتضى القاعدة في هذه الجهة هو عدم الإجزاء مطلقاً، من دون فرق بين باب الموضوعات الخارجية وباب الأحكام في حال انكشاف خطأ المجتهد بحجة معتبرة؛ لما تقدّمت الإشارة إليه من أن كيفية اعتبار الأمانة على الحكم ومتعلّقه واحدة، وهي الطريقة التي لا يثبت في موردها حكم، من دون أن يحصل أيّ تبدّل في الحكم ولا في موضوعه، بسبب قيام الأمانة الثانية على خلاف ما أدّت إليه الأمانة الأولى، وبسببها تغيّر رأي المجتهد.

ولأجله لا يُفرّق في الحكم ببطلان الأعمال السابقة بين كون الاجتهاد السابق في نفس الحكم وكونه في متعلّقه، الذي قد يُعبّر عنه بالموضوع الخارجي.

نعم، إذا بُني في باب الأمارات على مسلك السببية اختلف الحال حينئذٍ، لأنّ الرأي السابق للمجتهد إذا كان مستنداً إلى أمانة وبُني على اعتبارها بنحو السببية، فاللازم حينئذٍ البناء على الإجزاء وصحة الأعمال السابقة المأتي بها وفق الاجتهاد السابق، لأنّ مؤدّى الأمانة يكون حكماً حقيقياً بسبب حدوث مصلحة في نفس قيام الأمانة، فيصير تبدّل رأي المجتهد من صغريات تبدّل الحكم لتبدّل موضوعه، كالمسافر الذي يصير حاضراً برجوعه إلى بلده مثلاً، فإنّ حكمه سوف يتبدّل من وجوب الفُصر إلى وجوب التهام، وليس هو من باب انكشاف الخلاف أصلاً.

وأما الثانية فلأنّ الحجة الثانية تكشف عن أنّ الأعمال السابقة للمكلف لم تكن مطابقة للحكم الواقعي، لأنّ الواقع الذي تجب مراعاته هو ما تكشف عنه الحجة الثانية، بمقتضى البناء على الطريقة في باب الأمارات، وبعد قيامها ينكشف أنّ المكلف لم يكن ممثلاً للحكم الواقعي الذي تجب عليه مراعاته، فيبقى الحكم الواقعي على حاله غير ممثّل، فيتوجب على المكلف إفراغ ذمّته والإتيان بالعمل ثانية، يلاحظ: محاضرات في أصول الفقه ج ٢ ص ٧٩ - ٨٠.

ولكن ينبغي التفصيل - بناءً على السببية - بين النظريات الثلاثة المندرجة تحته، بوجه لا مجال لذكره في المقام^(١).

الجهة الثانية: تبدل التقليد

إذا تبدل تقليد المكلف من مجتهد إلى مجتهد آخر سواء أكان هذا في حياة مقلده الأول لثبوت أعلمية الثاني مثلاً، بناءً على ما هو المعروف عندهم من اعتبار الأعلمية في مرجع التقليد، أم كان ذلك بعد وفاة مقلده، كما هو الغالب خارجاً، حيث ينتقل المكلف في تقليده إلى أعلم الأحياء على طبق الموازين الشرعية المعتبرة في باب التقليد، ومنها ثبوت أعلمية الحي من الميت مثلاً.

وحينئذ يقع الكلام في الاجتزاء بالأعمال التي أتى بها المكلف على طبق فتاوى المجتهد السابق في حال انكشاف الخطأ على طبق تقليد المجتهد اللاحق، والكلام حينئذ كالقلام في الجهة السابقة نظراً إلى أن نسبة الفتوى إلى المقلد (بالكسر) كنسبة الأمانة إلى المجتهد.

فإذا بُني على بطلان الأعمال المأتي بها على وفق الاجتهاد السابق أو الحجة السابقة فلا محالة يُبنى على بطلان أعمال المكلف التي أتى بها استناداً إلى فتاوى المجتهد الأول - كما ذكر المصنّف رحمته الله وفاقاً لما يُستفاد من كلام الشيخ الأعظم والمحقق النائيني رحمتهما الله (٢)؛ - فإن حجّة فتوى المجتهد للمقلد تكون من باب الطريقة

(١) يلاحظ: أجود التقريرات ج ١ ص ٢٩٣ - ٢٩٥، دراسات في علم الأصول ج ١ ص ٢٣٦ - ٢٣٨، محاضرات في أصول الفقه ج ٢ ص ٨٥ - ٩٠.

(٢) مطارح الأنظار ج ١ ص ١٥٣ - ١٥٤، أجود التقريرات ج ١ ص ٣٠٠.

لا من باب السببية، فيجري فيها ما يجري في باب الأمارات والأصول، فكما أنّ مقتضى القاعدة عند تبدل الأمانة هو عدم الإجزاء، فكذلك الحال عند تبدل التقليد؛ فإنّه يكشف عن بطلان الأعمال السابقة المخالفة للتقليد الثاني، ومثلها آثار الأعمال السابقة بالنسبة إلى الأعمال اللاحقة، نظراً إلى أنّ التقليد الثاني يكشف عن بطلان التقليد السابق وعدم مطابقتها للواقع؛ إذ لا معنى للقول بتبدل الواقع لاستلزامه التصويب الباطل، ومن هنا يتعيّن على المكلف إعادة الأعمال السابقة^(١).

يبقى هنا شيء، وهو أننا قد وصفنا القاعدة التي تحدث عنها المصنّف رحمته الله أكثر من مرة بـ (الأولية)، وهذا التقييد للاحتراز عن القاعدة الثانوية التي تقتضي صحّة الأعمال السابقة المطابقة للاجتهاد الأول، وتوجب رفع اليد عمّا تقتضيه القاعدة الأولية من وجوب إعادة الأعمال السابقة القابلة للتدارك لاحقاً، اعتماداً على ثلاثة أصناف من الأدلة الخاصة أشار إليها صاحب الكفاية رحمته الله في بداية الفصل الخامس من الخاتمة^(٢):

(١) ما يختصّ بالصلاة فقط، وهو حديث (لا تعاد)، وهو قوله رحمته الله: «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود»^(٣).

فإذا أدّى الاجتهاد الأوّل إلى عدم جزئية شيء للصلاة مثلاً أو عدم شرطية لها أو عدم قاطعيته لها، فصلّى المكلف على طبق هذا الاجتهاد، ثمّ انكشف خطؤه، وظهرت جزئية ذلك الشيء أو شرطية أو قاطعيته للصلاة، لم تجب إعادة الصلاة

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ٣٠٠.

(٢) كفاية الأصول ص ٤٧٠.

(٣) تهذيب الأحكام ج ٢ ص ١٥٢ ح ٥٥.

حينئذٍ، إلا إذا كان الأمر المختل واحداً من الأمور الخمسة الواردة في الحديث.

(٢) ما يختص بالعبادات فقط، وهو الإجماع المدعى على الإجزاء فيها، وأشار إليه المصنّف رحمته الله في ضمن كلامه، تبعاً لصاحب الحاشية والمحقق النائيني رحمتهما الله في العبادات الواقعة على طبق الاجتهاد المتبدل أو التقليد كذلك.

(٣) ما يشمل العبادات والمعاملات جميعاً، وهو حديث الرّفْع إمّا بالفقرة المتعلقة بالخطأ مثل: «(رُفِعَ الخطأ)» أو «(ما أخطؤوا)»، وإمّا بالفقرة المتعلقة بعدم العلم مثل: «(وما لا يعلمون)» وإمّا بالفقرة المتعلقة بالنسيان، بناءً على حكومته على أدلة الواقع، وشموله للجاهل غير المقصّر.

وكيفية تطبيقه في المقام تتلخّص في أنّ الاجتهاد الأول إذا أدّى إلى عدم وجوب شيء أو عدم جزئيته أو عدم شرطيته لعبادة أو لمعاملة، ثمّ تبدّل الاجتهاد وانكشف خلاف ذلك واقعاً، فإنّ حديث الرّفْع يتكفّل برفع الوجوب أو الجزئية أو الشرطية في الزمان الأول (أي في حال الخطأ أو الجهل)، فلا يبقى حينئذٍ موجب لإعادة الأعمال السابقة^(١).

(١) يلاحظ: بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ج ٩ ص ٢٩٨، عناية الأصول في شرح كفاية الأصول ج ٦ ص ٢٠٥-٢٠٧، منتهى الدراية في توضيح الكفاية ج ١٠ ص ٣٣٧-٣٣٨.

٣- الإجزاء في الأمارات والأصول

مع انكشاف الخطأ بحجة معتبرة

وهذه أهم مسألة في الإجزاء من جهة عموم البلوى بها للمكلفين، فإنّ المجتهدين كثيراً ما يحصل لهم تبدّل في الرأي بما يوجب فساد أعمالهم السابقة^(١) ظاهراً، ويتبعهم المقلّدون لهم، والمقلّدون أيضاً قد يتقلّدون من تقليد شخص إلى تقليد شخص آخر^(٢) يخالف الأول في الرأي بما يوجب فساد الأعمال السابقة. فنقول^(٣) في هذه الأحوال: إنّه بعد قيام الحجة المعتبرة اللاحقة بالنسبة إلى المجتهد^(٤) أو المقلّد^(٥)، لا إشكال في وجوب الأخذ بها في الوقائع اللاحقة غير المرتبطة بالوقائع السابقة^(٦).

(١) لأنهم أيضاً مكلفون بغيرهم، وهذا إشارة إلى الجهة الأولى من المقام الثاني.

(٢) إمّا بسبب موت الأول وإمّا لثبوت علمية الثاني منه، وهذا إشارة إلى الجهة الثانية المرتبطة بـ(تبدّل التقليد).

(٣) وفقاً للشيخ الأعظم تقيّ الذي ذكر ثلاثة أنحاء للأعمال.

(٤) بسبب تجدد النّظر عنده إلى الاجتهاد الثاني.

(٥) بسبب عدوله إلى المجتهد الثاني المختلف في الفتوى مع المجتهد الأول.

(٦) فعليه من الآن فصاعداً أن يصلي مع السّورة، ويُشئ العقود بالعربية، وهكذا في غيرهما، وهذا هو النحو الأول.

ولا إشكال أيضاً في مضي الوقائع السابقة التي لا يترتب عليها أثر أصلاً في الزمن اللاحق^(١).

وإنما الإشكال في الوقائع اللاحقة المرتبطة بالوقائع السابقة^(٢)، مثل ما لو انكشف الخطأ (اجتهاداً أو تقليداً) في وقت العبادة^(٣)، وقد عَمِلَ بمقتضى الحجة السابقة، أو انكشف الخطأ في خارج الوقت وكان عمله ممّا يُقضى كالصلاة^(٤)، ومثل ما لو تزوّج زوجة بعقد غير عربي (اجتهاداً أو تقليداً) ثمّ قامت الحجة عنده^(٥) على اعتبار اللفظ العربي، والزوجة لا تزال موجودة^(٦)، فإنّ المعروف^(٧) في الموضوعات

(١) لعدم قابلية هذه الأعمال للتدارك أصلاً، كعقد البيع الذي أنشأه بالفارسية مثلاً مع تلف المبيع أو عقد النكاح كذلك مع زوال العلة الزوجية، وهكذا.

(٢) أي: آثار الأعمال السابقة الممتدة إلى الزمان اللاحق، وهو النحو الثاني.

(٣) وهي قابلة للتدارك في الوقت من خلال الإعادة.

(٤) كما لو قامت عنده أمانة معتبرة على عدم وجوب قراءة السورة، فصلّى بالفاتحة فقط، ثمّ قامت عنده أمانة أخرى معتبرة على عدم الوجوب.

(٥) إمّا عند المجتهد نتيجةً لتبدّل رأيه إلى اعتبار العربية في عقد النكاح، وإمّا عند المقلّد لعدوله إلى مجتهد آخر يشترط أجراء العقد بالعربية، وهذا هو النحو الثالث.

(٦) لا بدّ من فرض بقاء الزوجة إلى ما بعد زمان انكشاف الخطأ لأنّ الكلام في الوقائع اللاحقة المرتبطة بالوقائع السابقة، أو في آثار الأعمال السابقة كما قلنا آنفاً، فلو فرض موت الزوجة أو تطليقها كان المورد من قبيل النحو الثاني.

(٧) بل لا يبعد عدم الخلاف فيه، كما ذكر المحقق النائيني نقلاً.

الخارجية عدمُ الإجزاء^(١).

أما في الأحكام فقد قيل بقيام الإجماع على الإجزاء^(٢)، لا سيما في الأمور العبادية كالمثال الأول المتقدم.

ولكنَّ العمدَة في الباب أنَّ نبحث عن القاعدة^(٣) ماذا تقتضي هنا ؟ هل تقتضي الإجزاء أو لا تقتضيه؟ والظاهر أنَّها لا تقتضي الإجزاء^(٤).

وخلاصة ما ينبغي أن يقال^(٥): أنَّ مَنْ يدَّعي الإجزاء لا بدَّ أن يدَّعي^(٦) أنَّ المكلف لا يلزمه في الزمان اللاحق إلا العملُ على طبق الحجَّة الأخيرة التي قامت

(١) كما لو قامت أمانة (كاليد) على ملكية زيد لمال فرتب آثارها، ثم قامت أمانة أخرى (كالبيئة) على عدم ملكيته له فتبطل الآثار السابقة، وهذا الحكم على القاعدة، وإلا لزم التصويب لصيرورة الحكم الواقعي دائماً مطابقاً للأمانة.

(٢) والقائل هو صاحب الحاشية والمحقق النائيني رحمهما.

(٣) الأولية، أما الثانوية فلم يتحدث عنها رحمهما، وهي تقتضي الإجزاء، كما مرَّ الإشارة إليها في الشرح.

(٤) أعم من اقتضاءها عدم الإجزاء وعدم اقتضاءه، والإجزاء وعدمه هنا تابعان لإسقاط الواقع وعدم إسقاطه، لا لكون العمل على طبق الحجَّة وعدمه.

(٥) في تقريب القول بالإجزاء في هذه الجهة، كما يُستفاد من كلام شيخه المحققين النائيني والأصفهاني رحمهما.

(٦) هذا شروع منه رحمهما في بيان أولى الدعويين اللتين يتعيَّن على القائل بالإجزاء أن يلتزم بهما.

عنده^(١)، وأما عمله السابق فقد كان على طبق حجة ماضية عليه في حينها^(٢). ولكن يقال له^(٣): إن التبدل الذي حصل له^(٤)، إما أن يدعي أنه تبدل في الحكم الواقعي، أو تبدل في الحجة عليه، ولا ثالث لهما: أما دعوى التبدل في الحكم الواقعي فلا إشكال في بطلانها، لأنها تستلزم القول بالتصويب، وهو ظاهر^(٥).

وأما دعوى التبدل في الحجة، فإن أراد^(٦) أن الحجة الأولى هي حجة بالنسبة إلى الأعمال السابقة وبالنظر إلى وقتها فقط^(٧)، فهذا لا ينفع في الإجزاء بالنسبة إلى الأعمال اللاحقة وآثار الأعمال السابقة^(٨).

-
- (١) ولا يجب عليه أن يعمل على طبق التكليف الواقعي المتوجّه إليه.
 - (٢) والحجة الثانية (التي قامت عنده مؤخراً) لا تدلّ على أن الواقع في الزمان السابق كان على خلاف الأمانة السابقة، بل غايته أنها تكشف عن الواقع في زمان قيامها فقط، وهذه هي الدعوى الثانية.
 - (٣) أي للقائل بالإجزاء، بناءً على هاتين الدعويتين، كما ذكر المحقق النائيني رحمه الله.
 - (٤) أي: للمجتهد أو للمقلّد (بالكسر).
 - (٥) البطلان، ولا نقول به الإمامية قاطبةً، كما صرح به غير واحد من المحققين.
 - (٦) القائل بالإجزاء مثل المحقق القميّ وصاحب الفصول رحمه الله.
 - (٧) الذي هو وقت الأعمال السابقة، من دون سريان حجّيتها إلى الأعمال اللاحقة المرتبطة بالأعمال السابقة.
 - (٨) مع أن مرامه تصحيح هذه الأعمال استناداً إلى الحجة الأولى.

وإنَّ أراد أنَّ الحجَّة الأولى هي حجَّة مطلقاً - حتى بالنسبة إلى الأعمال اللاحقة وأثار الأعمال السابقة فالدَّعوى باطلة قطعاً، لأنَّه في تبدُّل الاجتهاد ينكشف^(١) بحجَّة معتبرة أنَّ المدرك السابق لم يَكُنْ حجَّة مطلقاً حتى بالنسبة إلى أعماله اللاحقة^(٢)، أو أنَّه تخيَّل حجَّة وهو ليس بحجَّة^(٣)، لا أنَّ المدرك الأول حجَّة مطلقاً، وهذا الثاني حجَّة أخرى^(٤).

وكذلك الكلام في تبدُّل التقليد^(٥)، فإنَّ مقتضى التقليد الثاني هو انكشاف بطلان الأعمال الواقعة على طبق التقليد الأول^(٦)، فلا بدَّ من ترتيب الأثر على طبق

(١) بناءً على مسلك الطريقة في الأمارات، والكاشف هو المدرك الجديد، الذي هو عبارة عن الاجتهاد الثاني.

(٢) فقيام المدرك الجديد عند المجتهد يكشف عن أنَّ التكليف في الواقع كان من البداية على طبقه لا على طبق المدرك السابق، ومقتضاه أنَّ الأعمال المأتي بها على طبق المدرك السابق لم تكن آنذاك مطابقة للتكليف المأمور به في الواقع.

(٣) أي تخيَّل المدرك السابق حجَّةً آنذاك بسبب عدم انكشاف خطئه له وعدم وقوفه بعدُّ على المدرك الجديد.

(٤) بحيث يصير المدركان بمنزلة الخبرين المتعارضين.

(٥) لأنَّ الفتوى بالنسبة إلى المقلد (بالكسر) كالأماراة بالنسبة إلى المجتهد، وهذا شروع منه عليه السلام في الجهة الثانية من المقام الثاني المرتبطة بـ (تبدُّل التقليد)، بعد الفراغ من الجهة الأولى منه المرتبطة بـ (تبدُّل الاجتهاد).

(٦) بناءً على الطريقة، لأنَّ التقليد الثاني يكشف عن خطأ التقليد الأول.

الحجة الفعلية^(١) فإنَّ الحجة السابقة - أي التقليد الأول - (لا حجة) بالنسبة إلى الآثار اللاحقة^(٢)، وإنَّ كانت حجةً عليه في وقته^(٣)، والمفروض عدم التبدل في الحكم الواقعي، فهو باقٍ على حاله^(٤)، فيجب العمل على طبق الحجة الفعلية وما تقتضيه^(٥).

فلا إجزاء^(٦) إلا إذا ثبت الإجماع عليه.

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

(١) أي: على طبق التقليد الثاني.

(٢) أي بالنسبة إلى الأعمال اللاحقة التي هي آثار الأعمال السابقة.

(٣) تذكير الضمير في (عليه) و(وقته) بلحاظ الأثر، وإنَّ كان الأحسن فيهما التأنيث بلحاظ الآثار، والأمر سهل.

(٤) وإلا لزم التصويب المتفق بل المجمع على بطلانه عند الإمامية.

(٥) فيثبت عدم الإجزاء وإنَّ سلّمنا أنَّ الحجة الأولى كانت حجةً في وقتها وأنَّ العمل آنذاك كان مطابقاً لحجة معتبرة لم يُعلم خطؤها آنذاك.

(٦) لأنَّ الإجزاء تابع لمطابقة العمل المأتي به للمأمور به في الواقع، لا لكون العمل على طبق حجة معتبرة.

تبدّل القطع

تطرّق صاحب الكفاية نكّث في نهاية مبحث الإجزاء لمسألة ما إذا كان الشخص قاطعاً بتحقيق جزء المأمور به أو شرطه، أو كان قاطعاً بأصل الحكم الشرعي ثم انكشف له خلاف ذلك يقيناً وتبدّل قطعه به^(١).

وقبل الشروع في ذلك، ينبغي التطرّق لمقدمة، وهي: أنّ القطع (أي الطريقي) - كما سيأتي في المبحث السابع من مقدّمة المقصد الثالث^(٢) - عبارة عن الانكشاف التام للواقع الذي لا يبقى معه أي احتمال الخلاف، ولا يلتفت في القطع إلى منشأ حصوله لدى القاطع، وإن كان ناشئاً عن مبررات شخصية قد لا يعبأ بها العقلاء، ولا توجب لهم القطع لو اطلعوا عليها، فإن مشهور الأصوليين لا يعتبرون في حجتيه نشوءه عن مبررات عقلائية، كما سيأتي في الموضوع المشار إليه.

ويبدو أنّ غرضه نكّث من ذكر هذا التذنيب هو رفع توهم الملازمة بين الإجزاء في الأوامر الشرعية الثابتة بالأمارات والأصول العملية، وبين الإجزاء في مورد الأمر الظاهري الثابت بالقطع مع انكشاف الخلاف لاحقاً، فلو فرض أنّ المكلف قطع بطهارة ماء معيّن ثم توضأ به وصلى، أو قطع بوجوب صلاة الجمعة في زمان الغيبة، فأتى بها وترك صلاة الظهر مثلاً ثم تبدّل قطعه إلى ما يخالف ذلك، وحصل

(١) كفاية الأصول ص ٨٨ .

(٢) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٥ ص ٤٤٥ .

له القطع بنجاسة الماء الذي توضع به، وكذا يتقن بأن الواجب في ظهر يوم الجمعة هو صلاة الظهر، فالصحيح عندئذ هو عدم الإجزاء، حتى لو بُني على الإجزاء في باب الأمارات والأصول؛ للفارق بين البابين، وذلك لأن الإجزاء في باب الأمارات والأصول له ما يسوغه، وهو وجود أمر شرعي اضطراري أو ظاهري.

وهذا بخلاف المقام (أي القطع العقلي)، فلا رافع لاستحقاق العقوبة سوى المسوغ العقلي الناشئ من القطع، وتبدل القطع يرتفع هذا المسوغ، وبارتفاعه تجب الإعادة أو القضاء؛ لعدم الإتيان بالمأمور به الواقعي ولا بما جعله الشارع بمنزلته. نعم، هناك صورة واحدة يمكن تصوّر الإجزاء فيها رغم تبدل القطع، وهي ما إذا كان العمل الذي أتى به المكلف (استناداً إلى قطعه السابق) واجداً لتام مصلحة الواقع أو أغلبها مع امتناع استيفاء المتبقي، فحينئذ لا يبقى مجالاً للامثال ثانياً بعد تحقق غرض المولى؛ نتيجة لسقوط الأمر حينئذ، واستحالة بقاء الأمر بعد حصول غرضه، كما مرّ قريباً^(١).

ولكن الإجزاء المتحقق في هذه الصورة لا ربط له بمحل الكلام؛ لعدم نشوئه عن كون المكلف قاطعاً بالوجوب مثلاً، بل مرجع الإجزاء فيها إلى اشتغال الفعل المأتمن به على تمام المصلحة الواقعية أو جُلّها، ممّا يستدعي تحقق غرض المولى، المستلزم لتحقيق الامثال وعدم وجوب إعادة العمل.

(١) يلاحظ للتوضيح: بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ج ١ ص ٤٩٢ - ٤٩٥ ، عناية الأصول في شرح كفاية الأصول ج ١ ص ٢٧٨ - ٢٧٩ ، منتهى الدراية في توضيح الكفاية ج ٢ ص ١٠٦ - ١٠٨ .

تنبيه: في تبدل القطع

لو قَطَعَ ^(١) المكلف بأمرٍ خطأ^(٢)، فعَمِلَ على طبق قطعه، ثمَّ بان له يقيناً خطؤه^(٣)، فإنه لا ينبغي الشكُّ في عدم الإجزاء، والسُرُّ واضح، لأنَّه عند القطع الأول لم يفعل ما استوفى مصلحةَ الواقع بأيِّ وجهٍ من وجوه الاستيفاء^(٤)، فكيف يسقط التكليفُ الواقعي، لأنَّه في الحقيقة لا أمرَ موجَّهٌ إليه^(٥)، إنَّما كان يتخيَّل الأمر.

(١) القطع الطريقي هو الانكشاف التام الذي لا يبقى معه احتمالٌ للخلاف، من دون نظر إلى منشأ حصوله، وبهذا يمتاز عن القطع عند أهل المعقول.

(٢) سواء أكان موضوعاً كما لو قطع بطهارة ماءٍ معيَّن وتوضأ به لصلواته الواجبة مثلاً، أم حكماً كما لو قَطَعَ بوجوب صلاة الجمعة في زمان الغيبة فترك صلاة الظهر، والأحسن حذفُ قوله: (خطأ) لتصريحه بالخطأ بعد قليل.

(٣) بأنَّ تيقَّن بنجاسة الماء الذي توضأ به، وكذا تيقَّن بأنَّ الواجب ظهر يوم الجمعة قبل صلاة العصر هو صلاة الظهر، فزال اليقين السابق الذي كان متعلّقاً بالطهارة وبوجوب صلاة الجمعة.

(٤) لا من جهة العقل لعدم بقاء قطعه، ولا من جهة الشرع لعدم إتيانه بما جعله الشارع بمنزلة المأمور به الواقعي.

(٥) لا من قبيل الأمر الاضطراري ولا من قبيل الأمر الظاهري، كي يأتي عندئذٍ حديثُ إجزاء المأتي به عن المأمور به بالأمر الواقعي الأولي.

وعليه، فيجب امتثال الواقع في الوقت أداءً، وفي خارجه قضاء^(١).
 نعم^(٢)، لو أن العمل الذي قَطَعَ بوجوبه كان من باب الاتفاق مُحَقَّقًا لمصلحة
 الواقع فإنه لا بدّ^(٣) أن يكون مُجْزِئًا، ولكنّ هذا أمر آخر اتفاقي ليس من جهة كونه
 مقطوعًا الوجوب^(٤).

(١) ولا يقاس هذا المورد بباب الأمارات، لكونه قياساً مع الفارق؛ فإنّ المفروض
 هناك امتثال المكلف لأمرٍ شرعي اضطراري (عُذْري) أو ظاهري، فيكون للإجزاء
 ما يسوّغه، وهو إتيان المكلف بما جعله الشارع بمنزلة المأمور به الواقعي، بخلافه
 في المقام، كما هو واضح.

(٢) استدراكٌ على ما ذكره من عدم الإجزاء بأنّ ما قَطَعَ المكلف بكونه مأموراً به قد
 يكون مشتملاً على تمام مصلحة الواقع أو على معظمها مع امتناع استيفاء الباقي
 منها، فحينئذٍ يتحقّق به الإجزاء عن المأمور به الواقعي، ولا يبقى مجالٌ للإعادة أو
 القضاء لسقوط الأمر الواقعي بحصول غرضه.

(٣) وجه اللابديّة واضح، وهو استحالة بقاء الأمر بعد تحقّق غرضه الداعي إليه،
 كما مرّ في بداية باب الإجزاء.

(٤) كما هو المطلوب في هذا التنبيه، بل النكته فيه هي فعلٌ ما يُحَقِّق غرضَ المولى،
 فيسقط التكليف حينئذٍ لا محالة.

المسألة الثانية

مقدمة الواجب

مسألة مقدّمة الواجب من المسائل القديمة والمهمّة التي اعتنى بها الأصوليون كثيراً، ويذكر المصنّف رحمته الله في هذا المقطع ثلاث جهات:

الجهة الأولى: تحرير محلّ النزاع

يتطرّق المصنّف رحمته الله في هذا المبحث لبيان الجهة المبحوث عنها في هذه المسألة تمهيداً لإثبات كونها من المسائل الأصولية العقلية، كما صنع صاحب الكفاية رحمته الله في أول الأمور التمهيدية لهذه المسألة^(١)، ومحصل الكلام أنّ محلّ البحث هنا إنّما هو الوجوب الشرعي للمقدّمة لا الوجوب العقلي، كما ذكر غير واحدٍ من الأصوليين منهم المحقق القميّ والشيخ الأعظم والمحقق النائيني رحمته الله^(٢)، ولكنّ هذا الكلام لا ينبغي أن يُتوهّم منه أنّ البحث فقهي.

بيان ذلك: أنّ المولى إذا طلب شيئاً، وكان حصول هذا الشيء في الخارج يتوقّف على المجيء ببعض الأفعال أو المقدّمات، فإنّ العقلاء لا يتوقّفون في الحكم بلزوم الإتيان بتلك الأفعال والمقدّمات التي يتوقّف عليها مطلوب المولى، ما دام المكلف مريداً للامتثال، وهذا الوجوب العقلي ليس محلاً للنزاع بين الأعلام، وإنّما يتركّز النزاع بينهم حقيقةً في أنّ هذه اللابديّة العقلية هل تكشف عن وجوب تلك

(١) كفاية الأصول ص ٨٩.

(٢) القوانين المحكّمة ج ١ ص ٢١٠، مطارح الأنظار ج ١ ص ٣٨٧، فوائد الأصول ج ١ ص ٢٦٢، أجود التقريرات ج ١ ص ٣١٠-٣١١.

الأفعال والمقدمات في عُرف مَنْ أمر بالشيء المتوقَّف عليها، بحيث تنشأ ملازمة عقلية بين وجوب الشيء شرعاً ووجوب ما يتوقَّف عليه حصوله خارجاً، أو أنها لا تكشف عن ذلك؟

فلو كان الأمر بالشيء (أي المطلوب النَّفسي ذي المقدِّمة) هو الشَّارع المقدَّس فإنَّ العقل لا محالة يحكم بلزوم الإتيان بكلِّ ما يتوقَّف عليه مطلوب الشَّارع، ولكنَّ الكلام في استلزام هذه اللابديَّة العقلية للابديَّة شرعية أيضاً وعدمه، وأنَّ العقل حيث يُدرك وجوبَ المقدِّمة عنده فهو يُدرك معه وجوبها عند الشَّارع أيضاً.

فيكون محلُّ البحث في المسألة هو الملازمة العقلية بين حكم الشَّارع بوجوب ذي المقدِّمة (الملزوم) وحكم العقل الذي مفاده: «كلِّما وجب الشيء شرعاً وجبت مقدِّمته كذلك»، ومن هاتين المقدمتين يتألَّف دليل استنباط الحكم الشرعي في هذه المسألة، ووصفُ الملازمة بأنها عقلية راجعٌ إلى كون الحاكم بها هو العقل.

ولا بأس بالتذكير بأنَّ المراد من (حكم العقل بشيء) في أيِّ موضع يُذكر هو إدراكه لذلك الشيء، فيختلف عن قولنا: (حكم الشَّارع) الذي يراد منه في الأعم الأغلب إنشاء الشَّارع المقدَّس حكماً من عنده تبعاً لتحقيق ملاكه.

الجهة الثانية: نوع مسألة مقدِّمة الواجب

وقع الخلاف في تحديد نوع مسألة مقدِّمة الواجب، وهنا أربعة أقوال:

القول الأول: أنها مسألة فقهية، وهذا هو ما يظهر من كلمات بعض قدماء الأصوليين الذين حرَّروا هذه المسألة بلسان وجوب المقدِّمة، الذي يتناسب ظاهراً

مع كونها مسألة فقهية^(١)، نظراً إلى أنّ المبحوث عنه في الفقه هو حكم فعل المكلّف من حيث الاقتضاء والتخيير، وأنّه واجب أو محرّم أو غيرهما، ولما كانت مقدّمة الواجب فعلاً من أفعال المكلّفين، يندرج البحث عن حكمها في علم الفقه. وظاهر هذا الكلام أنّ ضابط اندراج المسألة في علم الفقه هو كون البحث فيها عن وجوب المقدّمة، وناقش فيه المحقّق النائيني ثبوتها، وجوّز كون المسألة أصولية حتى لو كان البحث فيها عن وجوب المقدّمة^(٢).

القول الثاني: أنّها مسألة كلامية، بتقريب أنّ علم الكلام يُبحث فيه عمّا يرجع إلى المبدأ والمعاد من الثواب والعقاب، والتحسين والتقبيح العقليين، والملازمة المبحوث عنها في هذه المسألة تنتهي إلى استحقاق المكلّف للثواب والعقاب، أو بتقريب أنّ البحث فيها عقلي غير مرتبط بالألفاظ أصلاً.

ونوقش في هذا القول بعدة مناقشات، منها أنّ مجرد كون البحث فيها عقلياً لا يقتضي عدّها من المسائل الكلامية.

القول الثالث: أنّها من المبادئ الأحكامية المتكفّلة ببيان حال الحكم في نفسه، وما يرتبط به من لوازمه والحاكم به وغيرهما، وهذا ما اختاره الشيخ البهائي ثبوتها، وصاحب الحاشية ثبوتها على وجهه، والمحقّق الأصفهاني ثبوتها بدو^(٣).

(١) يلاحظ: التذكرة بأصول الفقه ص ٣١، الذريعة إلى أصول الشريعة ج ١ ص ٨٣، العدة في أصول الفقه ج ١ ص ١٨٦.

(٢) أجود التقريرات ج ١ ص ٣١٠.

(٣) زبدة الأصول ص ٧٨، هداية المسترشدين ج ٢ ص ٨٤، نهاية الدّراية في شرح الكفاية ج ٢ ص ٩ ت ١.

القول الرابع: أنها مسألة أصولية بالنظر إلى توفر ضابطها فيها، وهو وقوعها في طريق استنباط الحكم الشرعي الكلي، لأن الملازمة المبحوث عنها هاهنا تقع كذلك سواء انتهى البحث الأصولي إلى ثبوت الملازمة المذكورة أم إلى عدمه^(١).

وقد اختلف أصحاب هذا القول بين مَنْ يعتبرها من المسائل اللفظية، ومَنْ يعدّها من المسائل العقلية.

وذكر المصنّف رحمه الله أن المعيار في ذلك هو نوع الملازمة الموجودة بين الحكمين الشرعيين، فمن يرى الملازمة بيّنة بالمعنى الأخصّ فالمناسب أن تكون المسألة عنده لفظية، لأنّ الدلالة المتحققة حينئذٍ دلالة التزامية، وهي من الدلالات اللفظية، بمعنى أنّ اللفظ الدالّ على وجوب ذي المقدّمة شرعاً هو بنفسه يدلّ على وجوب مقدّمته كذلك أيضاً، وقد يشهد لهذا ذكرُ المسألة في مباحث الألفاظ، كما صنع غير واحد من المتقدّمين والمتأخّرين منهم الشيخ المفيد والسيد المرتضى وشيخ الطائفة وصاحب المعالم والمحقّق القمي والشيخ الأعظم رحمه الله^(٢) وآخرون.

ومن يرى الملازمة غير بيّنة أصلاً أو بيّنة بالمعنى الأعم فالمناسب أن تكون المسألة عنده عقلية، لأنّ ثبوت الملازمة المذكورة يحتاج إلى حكم العقل، وإثبات

(١) يلاحظ: كفاية الأصول ص ٨٩ ، فوائد الأصول ج ١ ص ٢٦١ ، أجود التقريرات ج ١ ص ٣٠٩ ، نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٢ ص ١٠ ت ١ ، محاضرات في أصول الفقه ج ٢ ص ١١٤-١١٥ .

(٢) التذكرة بأصول الفقه ص ٣١ ، الذريعة إلى أصول الشريعة ج ١ ص ٨٣ ، العدة في أصول الفقه ج ١ ص ١٨٦ ، معالم الدّين ص ٢٣٨ ، القوانين المُحكّمة ج ١ ص ٢٠٥ ، مطارج الأنظار ج ١ ص ١٩٧ .

حجّة هذه الملازمة، فيتوفّر فيها مناط المسألة العقلية، وهو أنّ الحاكم هو العقل، كما مرّ مثله في مسألة الإجزاء.

وهذا ما يرجّحه المصنّف رحمته الله في نهاية المطاف، لأنّه لا يرى موجباً لأنّ تكون الملازمة المذكورة بيّنة بالمعنى الأخصّ عند مَنْ يقول بالملازمة، ولهذا نجده يذكر هذه المسألة في باب الملازمات العقلية، فيكون موافقاً لشيخه المحقّقين النائيين والعراقي رحمته الله ^(١).

ولكنّ المصنّف رحمته الله مع هذا لا يرى تنافياً بين الرأيين، لأنّ في مسألة (مقدمة الواجب) جهتين، بالنظر إلى إحداها يصحّ ذكرها في مباحث الألفاظ، وبالنظر إلى الأخرى يصحّ ذكرها في باب الملازمات العقلية، وإنّ كان الأفضل ذكرها في الموضوع الثاني لوجود مرجّح له، وهو أنّ الملازمة إذا كانت بيّنة بالمعنى الأخصّ فهي تصلح لصغروية كلّ من حجّة الظهور وحجّة العقل، فيصحّ ذكرها في كلّ من الموضوعين المتقدّمين، في حين أنّها إذا كانت بيّنة (بالمعنى الأعم) لم تصلح إلا لصغروية حجّة العقل، فيكون دخولها صغرى لحجّة حكم العقل بمثابة القدر المشترك المتحقّق في كلتا الجهتين.

مضافاً إلى التأمل الذي أفاده رحمته الله في أصل دعوى كون الملازمة بيّنة بالمعنى الأخصّ، بالنظر إلى أنّ قضية (استلزام وجوب الشيء لوجوب مقدّمته) ليست أمراً واضحاً لكلّ أحد، بل هي مفتقرة إلى إقامة برهان على صدّقها، فيكون اللزوم غير

(١) فوائد الأصول ج ١ ص ٢٦١ - ٢٦٢، أجود التقريرات ج ١ ص ٣٠٩، نهاية الأفكار ج ١

بَيَّن، كما يُستفاد من كلام المحقق القمي رحمته الله (١)، وصرَّح به السيد الخوئي رحمته الله (٢). وهذا ما تقدَّم من المصنَّف رحمته الله نفسه في أواخر مبحث (الدلالات السياقية) وصرَّح به هنا من أنَّ دلالة وجوب الشيء شرعاً على وجوب مقدمته تدرج في (دلالة الإشارة) التي يكون اللزوم فيها غيرَ بَيَّن أو يَبَيَّن بالمعنى الأعم (٣)، فليُلاحظ. ويضاف إلى ذلك أنَّ ذكر المسألة في مباحث الألفاظ لا يوجب كونها لفظية، بدليل ذكر مسألة (اجتماع الأمر والنهي) في مباحث الألفاظ، مع بُعْد دعوى كونها لفظية عنده، فليُلاحظ.

يبقى هنا شيء أشار إليه المصنَّف رحمته الله، وهو أنَّ هذه المسألة بناءً على كونها من المسائل الأصولية العقلية فهي من باب (غير المستقلات العقلية)، كما مرَّ في بداية هذا المقصد، عند الحديث عن وجه تسمية هذه المباحث بالملازمات العقلية (٤).

(١) القوانين المُحكَّمة ج ١ ص ٢١٢ .

(٢) أجود التقريرات ج ١ هامش ص ٢٤٤ .

(٣) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٢ ص ٤٢٤ - ٤٢٥ .

(٤) المصدر السابق ج ٣ ص ٤١٣ .

المسألة الثانية: مقدّمة الواجب

تحرير النزاع

كلّ عاقل يجد من نفسه أنّه إذا وجب عليه شيء وكان حصوله^(١) يتوقّف على مقدّمات، فإنه لا بدّ له من تحصيل تلك المقدّمات ليتوصّل إلى فعل ذلك الشيء بها^(٢).

وهذا الأمر - بهذا المقدار^(٣) - ليس موضعاً للشكّ والنزاع، وإنّما الذي وقع موضعاً للشكّ وجرى فيه النزاع عند الأصوليين هو أنّ هذه اللابديّة العقلية للمقدّمة (التي لا يتمّ الواجب إلا بها) هل يُستكشف منها اللابديّة شرعاً أيضاً^(٤)؟

(١) أي: وجوده خارجاً، وفيه إشارة إلى أنّ موضوع الوجوب الشرعي (المتنازع في ثبوته وعدمه) هو المقدّمات الوجودية للشيء، كما سيأتي في التمهيد الرابع.

(٢) فإنّ العقل إذا أدرك توقّف الإنيان بالواجب على فعل مقدّمته ورأى أنّ تركّها يؤدّي إلى ترك الواجب الذي فيه احتمال العقاب استقلّ (أي العقل) عندئذٍ بلزوم إتيان المكلف امتثالاً لأمر الشارع وتحصيلاً للأمن من العقوبة.

(٣) وهو الوجوب العقلي للمقدّمة، أي نفس اللابديّة العقلية التي يدركها العقل بمعزل عن حكم الشارع المقدّس.

(٤) فتكون المقدّمة (التي يتوقّف عليها تحصيل ذاك الواجب) واجبة شرعاً، كما هي واجبة عقلاً.

يعني أن الواجب هل يلزم عقلاً^(١) من وجوبه الشرعي وجوباً مقدّمته شرعاً؟، أو فقل على نحو العموم^(٢): كل فعل واجب عند مولى من الموالى هل يلزم منه عقلاً وجوباً مقدّمته أيضاً عند ذلك المولى^(٣)؟

وبعبارة رابعة أكثر وضوحاً: إنَّ العقل - لا شك - يحكم بوجوب مقدّمة الواجب (أي يدرك^(٤) لزومها) ولكن هل يحكم أيضاً بأنها واجبة أيضاً عند مَنْ أَمَرَ بما يتوقف عليها؟

وعلى هذا البيان، فالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع^(٥) هي موضع البحث في هذه المسألة.

(١) هذا هو محلّ الكلام ومورد النزاع، أي الملازمة العقلية بين الوجوب الشرعي للفعل (ذي المقدّمة) والوجوب الشرعي لمقدّمته.

(٢) ورفع اليد عن كون الحاكم بوجوب المقدّمة (لو ثبت) هو الشّارع المقدّس بالخصوص، فيدخل مثل الرئيس في العمل بالنسبة إلى المرؤوسين.

(٣) سواء أكان المولى هو الشّارع المقدّس، أم كان من الموالى العُرفيين.

(٤) إشارة إلى أنّ شأن العقل هو الإدراك لا غير، أمّا الجعل (أي إنشاء الوجوب للمقدّمة) فهو شأن الشّارع لا يزاوجه فيه أحد.

(٥) فهنا مقدّمتان: صغرى هي حكم الشّارع بوجوب ذي المقدمة (كالصلاة)، وكبرى هي حكم العقل بأنّ كلّ فعل واجب شرعاً فهو يلزمه وجوب مقدّمته (مثل الوضوء) شرعاً، والملازمة بين هاتين المقدمتين عقلية، كما سبق من المصنّف رحمته الله في بداية هذا المقصد.

مقدّمة الواجب من أيّ قسم من المباحث الأصولية ؟

ولإذا اتضح ما تقدّم في تحرير النزاع نستطيع أن نفهم أنّه في أيّ قسم من أقسام المباحث الأصولية^(١) ينبغي أن تدخل هذه المسألة^(٢).

وتوضيح ذلك: أنّ هذه الملازمة^(٣) - على تقدير القول بها^(٤) - تكون على أنحاء ثلاثة: إمّا ملازمة غير يبيّنة، أو يبيّنة بالمعنى الأعم، أو يبيّنة بالمعنى الأخص^(٥).

(١) وأنها من الملازمات العقلية كما عليه كثيرٌ من المتأخّرين أو من مباحث الألفاظ كما يترأى من كثير من المتقدّمين بعد الفراغ من كونها مسألة أصولية؛ لتحقّق ضابطة المسألة الأصولية فيها، وهي إمكان وقوع الملازمة المذكورة كبرى في قياس استنباط الحكم الشرعي الكليّ.

(٢) بعد الفراغ عن إبطال كونها من المسائل الفقهية أو الكلامية أو من المبادئ الأحكامية لعلم الأصول، كما مرّت الإشارة إليه.

(٣) العقلية بين وجوب الشيء شرعاً ووجوب مقدّمته كذلك.

(٤) هذا التعبير سيتكرّر من المصنّف رحمته الله، وهو يشير في الغالب إلى عدم القبول بالوجوب، وهو كذلك هنا، لأنّه رحمته الله يخالف مشهور الأصوليين ويُنكر الوجوب الشرعي للمقدّمة.

(٥) هامش: راجع عن معنى الملازمة وأقسامها الثلاثة الجزء الأول من المنطق للمؤلّف ص ٧٩، الطبعة الثانية.

فإن كانت هذه الملازمة - في نظر القائل بها - غير بيّنة^(١)، أو بيّنة بالمعنى الأعم^(٢)، فإثباتُ اللازم (وهو وجوب المقدّمة شرعاً) لا يرجع إلى دلالة اللفظ أبداً^(٣)، بل إثباته إنّما يتوقّف على حجّية هذا الحكم العقلي بالملازمة^(٤)، وإذا تحقّقت هناك دلالة فهي من نوع دلالة الإشارة^(٥)، وعلى هذا فيجب أن تدخل المسألة في بحث الملازمات العقلية غير المستقلة^(٦)، ولا يصحّ إدراجها في مباحث الألفاظ^(٧).

-
- (١) بمعنى أنّ الجزم بالملازمة يحتاج إلى ضمّ مقدّمة عقلية خارجية، كما عليه المحقّق القمّي والسيد الخوئي رحمتهما، ولهذا لا تدخل هذه الدّالة (أي دلالة وجوب ذي المقدّمة شرعاً على وجوب مقدّمته كذلك) في الدّالة الالتزامية اللفظية.
- (٢) بمعنى عدم كفاية تصوّر الملزوم (وجوب ذي المقدّمة شرعاً) في الانتقال إلى لازمه (وجوب المقدّمة كذلك) بل لا بدّ من تصوّر الاثنين والملازمة بينها.
- (٣) لعدم كون استفادته من الكلام بنحو الدّالة الالتزامية فضلاً عن المطابقة.
- (٤) فيكون حاله من هذه الناحية حال حرمة الضدّ، وفساد العبادة المنهي عنها ونحوهما مما يتوقّف على ثبوت حجّية الملازمة العقلية بين الطرفين.
- (٥) هامش: راجع دلالة الإشارة الجزء الأول (ص ١٢٠)، فإنّه ذكرنا هناك أنّ دلالة الإشارة ليست من الظواهر، فلا تدخل في حجّية الظهور، وإنّما حجّيتها - على تقديره - من باب الملازمة العقلية.
- (٦) على التفريق المتقدّم بين الملازمات العقلية المستقلة وغيرها في أنّ التوصل إلى الحكم الشرعي (أي وجوب المقدّمة) هنا يتوقّف على ضمّ مقدّمة غير عقلية.
- (٧) كما صنع غير واحدٍ من متقدّمي الأصوليين ومتأخريهم.

وإن كانت هذه الملازمة - في نظر القائل بها - ملازمة بيّنة بالمعنى الأخصّ^(١)،
فإثباتُ اللازم يكون - لا محالة - بالدّالة اللفظية، وهي الدّالة الالتزامية خاصّة^(٢)،
والدّالة الالتزامية من الظواهر التي هي حجّة^(٣).

ولعلّه لأجل هذا أدخلوا هذه المسألة في مباحث الألفاظ^(٤)، وجعلوها من
مباحث الأوامر بالخصوص، وهم على حقّ في ذلك إذا كان القائل بالملازمة لا يقول
بها إلا لكونها ملازمة بيّنة بالمعنى الأخصّ، ولكنّ الأمر ليس كذلك^(٥).

إذاً، يمكننا أن نقول: إنّ هذه المسألة ذاتُ جهتين باختلاف الأقوال فيها: يمكن
أن تدخل في مباحث الألفاظ على بعض الأقوال^(٦)، ويمكن أن تدخل في الملازمات

(١) بمعنى كفاية تصوّر الملزوم وحده في الانتقال إلى اللازم، ولكنّ هذا بعيد، وإلا
لكان حالها كزوجية الأربعة وحرارة النار، ولما وقعت محلاً للخلاف بينهم.

(٢) بعد وضوح انتفاء كونها من باب الدّالة المطابقة.

(٣) لعدم الفرق بين المعنيين الالتزامي والمطابقي من حيث انتقال ذهن المخاطب
إليه فور سماعه باللفظ.

(٤) ولكنّ لا يلزم من ذكرها هناك أن تكون مسألة لفظية عندهم، فلعلّهم صنعوا
كذلك لأنّهم لما لم يُفردوا باباً للبحث عن الملازمات العقلية أدرجوها في مباحث
الألفاظ، ويبدو أنّ هذا هو الوجه في تعبيره رحمته الله بـ (لعلّ).

(٥) لما مرّ أنّها من ضعف احتمال كون الملازمة بهذه المثابة، لأنّ مقتضاه أن تكون
دلالة قوله: «(صَلِّ)» على وجوب الموضوع كدلالته على وجوب الصّلاة!

(٦) فتكون من المسائل الأصولية اللفظية.

العقلية على البعض الآخر^(١).

ولكن لأجل الجمع بين الجهتين ناسب^(٢) إدخالها في الملازمات العقلية - كما صنعنا - لأن البحث فيها على كل حال في ثبوت الملازمة، غاية الأمر أنه على أحد الأقوال^(٣) تدخل صغرى الحجية الظهور كما تدخل صغرى لحجية العقل، وعلى القول الآخر^(٤) تتمحّض في الدخول صغرى لحجية العقل، والجامع بينهما هو جعلها صغرى لحجية العقل^(٥).

(١) فتكون من المسائل الأصولية العقلية.

(٢) المتراءى من هذا عدم جزم المصنّف رحمته الله بوجود ملاك مستقل لكونها عقلية، مع أنها لا تختلف عن مسألة الإجزاء مثلاً من ناحية كون الحاكم فيها هو العقل.

(٣) وهو البناء على كون هذه الملازمة بيّنة بالمعنى الأخصّ.

(٤) وهو البناء على عدم كونها ملازمة بيّنة بالمعنى الأخصّ.

(٥) والمناسب لكون هذا جامعاً بين القولين هو درجتها في المباحث العقلية، وكان بإمكانه رحمته الله تعليل كون المسألة عقلية بما ذكره شيخه المحقق النائيني رحمته الله وغيره من أنّ الحاكم فيها هو العقل.

الجهة الثالثة: ثمرة النزاع

الثمرة العملية المتوقّعة لأية مسألة تُذكر في علم الأصول هي الاستعانة بها على استنباط حكم شرعي كلي، ببركة وقوعها كبرى في قياس استنباط الحكم الشرعي، وهذا ما يُتوقَّع لأول وهلة من مسألة مقدّمة الواجب؛ لصحّة وقوعها كبرى في قياس استنباط الوجوب الشرعي للمقدّمة، بعد تحقّق الصغرى (أي وجوب ذي المقدّمة شرعاً)، فيقال في مثال الوضوء: «الوضوء مقدّمة للصلاة الواجبة، وكلّ ما هو مقدّمة لواجب فهو واجب شرعاً، ينتج: الوضوء واجب شرعاً».

هذا، وينبغي الالتفات إلى أنّ إيراد قياس الاستنباط بهذا الشكل إنما هو لأجل التقريب، وإلا فذكره بهذه الصّورة لا يخلو عن نظر يأتي بيانه في محله.

وكيفما كان، فإنّ ثبوت الحكم بوجوب ذي المقدّمة شرعاً وإن كان يُنتج وجوب مقدّمته كذلك (أي شرعاً) عند مشهور الأصوليين، إلا أنّ هذا المقدار لا يمكن الالتزام به لسببين:

أولهما: أنّ الوجوب الشرعي للمقدّمة لغوٌ - كما ذكر المصنّف رحمته الله -، فلا فائدة من إنشائه من قبل الشارع المقدّس، لأنّ الدّاعي من إنشاء الأوامر الشرعية - كما مرّ غير مرّة - هو جعل الدّاعي بالإمكان عند المكلفين نحو الامتثال وتحريكهم نحو الإتيان بمتعلّق الأمر، وهذه الفائدة لا تتحقّق في مسألتنا بعد الالتفات إلى اللابديّة العقلية المتقدّمة وإدراك العقل لزوم الإتيان بكلّ ما يتوقّف عليه وجود الواجب،

فتنتفي الثمرة العملية المتوقعة لهذه المسألة^(١).

ثانيهما: أن وجوب المقدّمة - بناءً على ثبوته كما هو المشهور - وجوب غيري، وسيأتي من المصنّف رحمته الله في التمهيد الثالث^(٢) أن الوجوب الغيري سنخ وجوب لا تترتب عليه إطاعة ولا معصية، فهو - في حدّ نفسه وبقطع النظر عن الوجوب النّفسي - كالعدم، ومن ثمّ لا تترتب فائدة على إثباته أصلاً، كي يدعى وجود ثمرة عملية فيه.

وبناءً على انتفاء الثمرة العملية لهذه المسألة، فقد سعى الأصوليون لابتكار ثمرات عملية أخرى، لتصحيح البحث فيها من الناحية العقلانية، وقد ذكر الشيخ الأعظم رحمته الله ستّ ثمرات^(٣)، واقتصر في الكفاية على أربع منها^(٤)، نكتفي بالإشارة إلى اثنتين فقط:

الثمرة الأولى: حرمة أخذ الأجرة على المقدّمة إذا بُني على وجوبها الشرعي، بخلاف ما إذا بُني على عدم وجوبها شرعاً فلا يحرم على المكلف أخذ الأجرة على الإتيان بها.

(١) قد يورد على المصنّف رحمته الله بما ذكره هو نفسه في مبحث المستقلات العقلية، من أن أكثر الناس لا يتحرّكون عن الدواعي العقلية وإنّما يحتاجون إلى محرّكات ودواعٍ شرعية، فإذا لم يكن الوجوب العقلي وافيّاً في تحريك أغلب الناس، لم تلزم لغوية من إنشاء الشارع المقدّس لوجوب المقدّمة وجوباً غيرياً، فليُتأمل.

(٢) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٤ ص ٢٧٣.

(٣) مطارح الأنظار ج ١ ص ٣٩١ - ٤٠٠.

(٤) كفاية الأصول ص ١٢٣ - ١٢٥.

الثمرة الثانية: اتصاف الشخص بالفُسق في ما إذا تَرَكَ أمراً واجباً له عدّة مقدّمات، وبُني على الوجوب الشرعي للمقدّمة؛ إذ يصدق عليه عندئذٍ أنّه خالف وجوبات متعدّدة، فينطبق عليه عنوان (الإصرار على المعصية)، بخلاف ما إذا لم يُبَيَّنْ على وجوب المقدّمة شرعاً فلا يصدق عليه عنوان (الإصرار)؛ لوضوح أنّه لم يخالف إلا وجوباً واحداً، وهو وجوب ذي المقدّمة.

ولا يخفى ما في ترتيب هاتين الثمرتين وغيرهما على الوجوب الشرعي للمقدّمة من الخدش، ولأجله لم يرتضِ الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمتهما أيّاً من الثمرات المذكورة، ومن هنا التجأ المصنّف رحمته إلى التماس ثمرات علمية لهذه المسألة بعد العجز عن الظفر بثمرة عملية، من أجل دفع اللغوية عن ذكرها في كتب الأصول، وهي اشتغالها (في نفسها) على فوائد علمية معتدّ بها من جانبٍ، وارتباطها بمسائل فقهية كثيرة منها كالشّرط المتأخّر، والمقدّمات المفوّتة، وعبادية الطّهارات الثلاث من جانبٍ آخر، وهذه المسائل ذات شأن عملي فقهي لا يُستهان به، وحينئذٍ يكون الدّاعي لطرح مسألة (مقدّمة الواجب) والاهتمام بها هو تأثيرها - من ناحية علمية - في تلك المسائل المهمة.

وقبل الدخول في أصل البحث - أعني اتصاف المقدّمة بالوجوب الشرعي الغيري وعدم اتصافها به - يذكر المصنّف رحمته تسعة تمهيدات.

ثمرة النزاع

إن ثمرة النزاع المتصورة - أولاً وبالذات - لهذه المسألة^(١) هي استنتاج وجوب المقدمة شرعاً، بالإضافة إلى وجوبها العقلي الثابت^(٢)، وهذا المقدار كافٍ في ثمرة المسألة الأصولية^(٣)، لأن المقصود من علم الأصول هو الاستعانة بمسائله على استنباط الأحكام من أدلتها^(٤).

ولكن هذه ثمرة غير عملية^(٥)، باعتبار أن المقدمة - بعد فرض وجوبها العقلي ولا بدئية الإتيان بها - لا فائدة في القول بوجوبها شرعاً^(٦) أو بعدم وجوبها؛ إذ لا مجال

(١) كما هو الحال في كل مسألة أصولية، كما لا يخفى.

(٢) بمعنى وقوع هذه الملازمة العقلية كبرى في طريق استنباط الحكم الشرعي الكلي لما يكون مقدمة لفعلٍ واجبٍ شرعاً.

(٣) بنحو الثمرة العملية، كما هو المفترض ابتداءً.

(٤) وهذا يمثل الضابط الأساس في كون المسألة أصولية.

(٥) بالمعنى الحقيقي، لأن التحريك ثابت بنفس اللابدية العقلية للمقدمة سواء ثبت الوجوب الشرعي لها أم لم يثبت.

(٦) فتلزم اللغوية من تشريع الوجوب حينئذٍ، وهذا هو الذي سيعتمد عليه في نهاية المسألة في مخالفة القول المشهور، لكن مرّ في الشرح ما يمكن أن يورد عليه بما ذكره هو هو نفسه في باب (المستقلات العقلية)، فليلاحظ.

للمكلف أن يتركها بحال، ما دام هو بصدد امتثال ذي المقدّمة^(١).

وعليه، فالبحث عن هذه المسألة لا يكون بحثاً عملياً مفيداً^(٢)، بل يبدو لأول وهلة أنه لغو من القول لا طائل تحته^(٣)، مع أن هذه المسألة من أشهر مسائل هذا العلم وأدقّها وأكثرها بحثاً^(٤).

ومن أجل هذا^(٥) أخذ بعض الأصوليين المتأخرين يفتشون عن فوائد عملية لهذا البحث غير ثمرة أصل الوجوب^(٦)، وفي الحقيقة إن كلّ ما ذكره من ثمرات لا تُسمّن ولا تُغني من جوع^(٧)، (راجع عنها المطوّلات إن شئت).

(١) بعد فرض توقّف وجود ذي المقدّمة في الخارج على الإتيان بها.

(٢) فالمناسب تركّ النظر له في كتب الأصول؛ لكونه تضييعاً للوقت.

(٣) مع فرض خلوه عن الثمرة العملية، ولكن يمكن التماس فوائد علمية لهذه المسألة، كما سيُصرّح به المصنّف رحمته الله بعد قليل.

(٤) يمكن نفي كونها ثمرة عملية بوجه آخر، وهو أن وجوب المقدّمة شرعاً - لو ثبت - وجوبٌ غيري لا تترتب على امتثاله إطاعةً، ولا على تركه معصيةً.

(٥) أي: من أجل جعل البحث في مسألة (مقدّمة الواجب) عملياً مفيداً، ورَفَع اللغوية عن ذكرها.

(٦) منهم الشيخ الأعظم رحمته الله الذي ذكر ستّ ثمرات في (مطارج الأنظار)، وكذا صاحب الكفاية رحمته الله الذي ذكر أربعاً منها.

(٧) مرّ في الشّرح أن نفس العلّمين المذكورين رحمته الله لم يرتضيا شيئاً من تلك الثمرات التي أوردها في كتابيها.

فيا ترى هل كان البحث عنها كله لغوآ؟ وهل من الأصح أن نترك البحث عنها^(١)؟

نقول: لا، إنَّ للمسألة فوائدَ علميةً كثيرة^(٢) إنَّ لم تكنْ لها فوائد عملية، ولا يُستهان بتلك الفوائد، كما سترى^(٣).

ثم هي ترتبط، بكثير من المسائل ذات الشأن العملي في الفقه، كالبحث عن الشرط المتأخر^(٤)، والمقدّمات المفوَّته^(٥)، وعبادية بعض المقدّمات كالطّهّارات الثلاث^(٦) ممّا لا يسع الأصولي أن يتجاهلها ويغفلها، وهذا كله ليس بالشيء القليل،

(١) ومن ثمّ تتقلّص مسائل باب (غير المستقلات العقلية) إلى أربع فقط.

(٢) كما سيتضح في مطاوي الأبحاث الآتية.

(٣) وهذا المقدار يكفي - من الناحية العقلائية - في تصحيح البحث عنها.

(٤) وهو القيد المتأخر زماناً عن المقيّد مثل إجازة المالك في عقد الفضولي بناءً على الكشف الحقيقي حيث تكشف عن صحّة العقد من البداية، وكالغسل الليلي للمستحاضة الكثيرة الذي تترتب عليه صحّة صومها للنهار السابق، وهو مورد البحث في التمهيد السّابع.

(٥) وهي المقدّمات التي يُفضي عدم إتيان المكلف بها إلى فوات القدرة على تحصيل الواجب في وقته، كما لو كان لدى المكلف قبل دخول وقت الصّلاة ماءً يكفيه لرفع الحدث، فلو لم يحافظ عليه لأدّى إلى عجزه عن تحصيل الطّهارة المائية عند دخول وقت الصّلاة، وهو موضوع البحث في التمهيد الثامن.

(٦) وهي الوضوء، والغسل، والتيمّم، وهي محلّ الكلام في التمهيد التاسع.

وإن لم تكن هي^(١) من المسائل الأصولية^(٢).

ولذا نجد أنّ أهمّ مباحث مسألتنا هي هذه الأمور المنوّه عنها وأمثالها^(٣)، أمّا نفس البحث عن أصل الملازمة فيكاد يكون بحثاً على الهامش^(٤)، بل آخر ما يشغل بال الأصوليين.

هذا، ونحن اتّباعاً لطريقتهم^(٥) نضع التمهيدات قبل البحث عن أصل المسألة في أمور تسعة^(٦):

(١) أي: المسائل الثلاثة المشار إليها آنفاً، كما يُعرف من قوله وَالْمَسْأَلَةُ: «ذاتِ الشأن العملي في الفقه».

(٢) بل هي من المسائل الفقهية لكون البحث فيها عن حكم فعل المكلف.

(٣) من المباحث المذكورة في سائر التمهيدات.

(٤) ويشهد له أنّه يشغل مساحة صغيرة جداً من المسألة لا تتجاوز العُشر.

(٥) أي: طريقة الأصوليين، ومنهم الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمتهما.

(٦) ولا بأس بالتعبير عنها بـ(التمهيدات)، والأمر سهل.

التمهيد الأول: انقسام الواجب إلى نفسي وغيري

تقدّم في المسألة السادسة من صيغة الأمر^(١) بعض الكلام عن انقسام الواجب إلى نفسي وغيري، ولا بأس بالحديث عنه ثانية للإشارة إلى بعض الإشكالات التي قد ترد على تعريف كلّ من الواجبين، والموجود في كلمات الأصوليين ثلاثة تعريفات لكلّ منهما:

التعريف الأول: أنّ الواجب النَّفْسِي «ما أُمرَ به لنفسه»، ويقابله الواجب الغيري وهو «ما أُمرَ به لأجل غيره»، وهذا ما جاء في كلام غير واحدٍ منهم، كما ذكر الشيخ الأعظم رحمته.

التعريف الثاني: أنّ الواجب النَّفْسِي «ما أُمرَ به لا للتوصّل إلى واجبٍ آخر»، والواجب الغيري «ما أُمرَ به للتوصّل إلى واجبٍ آخر»، وهذان التعريفان هما الأولى عند الشيخ الأعظم رحمته^(٢).

التعريف الثالث: أنّ الواجب النَّفْسِي هو «ما وَجَبَ لنفسه لا لواجبٍ آخر»، وفي مقابله الواجب الغيري وهو «ما وَجَبَ لواجبٍ آخر»، وهذا ما ذكره المحقّق النائيني رحمته ونسبه إلى المشهور^(٣)، وقد اختارهما المصنّف رحمته واعتبرهما أحسنَ

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٢ ص ١٢ - ١٤ .

(٢) مطارح الأنظار ج ١ ص ٣٣٠ - ٣٣١ .

(٣) أجود التقريرات ج ١ ص ٢٤٢ .

التعاريف المذكورة، وينبغي أن يكون نظره إلى التعريف الأول.

والوجه في هذا سلامتهما من إشكالين قد يردان على التعريف الأول:

الإشكال الأول: أن ظاهر التعريف الأول كون وجوب الواجب النفسي ناشئاً

عن نفسه، بمعنى أن وجوب الواجب علّة لنفسه، ومنشأ هذا الفهم هو مقايضة تعريف الواجب النفسي بتعريف الواجب الغيري، فإن المفهوم من تعريف الثاني بآته: «(ما وجب لغيره)» أن الواجب النفسي يكون هو العلّة لوجوب هذا الواجب، فيستفاد منه بقرينة المقابلة أن علّة وجوب الواجب النفسي هي نفس هذا الوجوب، فيكون وجوب الصلّة مثلاً علّة لنفسه، وكون الشيء علّة لنفسه باطل بالضرورة.

ورده المصنّف رحمه الله بأنّ هذا الفهم من التعريف مجرّد توهم لا أساس له، وأنّ تعريف الواجب النفسي خالٍ عن الإشكال، لأنّ المراد منه هو الجانب السلبي، وهو نفي كون وجوب الواجب النفسي مستفاداً من الغير، وهذا لا يمنع من وجود علّة أخرى للوجوب كإرادة المولى (أي الأمر)، وهذا المعنى يقع في مقابل الواجب الغيري (كالوضوء) الذي يُستفاد وجوبه من غيره (كالصلّة).

وهذا التعبير ليس بدعاً من الكلام؛ لوجود نظير له عند المتكلمين في تعريفهم لواجب الوجود - كما ذكر المصنّف رحمه الله - وفقاً لشيخه المحقق الأصفهاني رحمه الله^(١)، إذ يقولون إنّه «(ما كان واجب الوجود لذاته)»، من غير أن يتوهم أحد أن الواجب يكون علّة لنفسه، فيكون المراد من قيد (لذاته) هو (لا لغيره)، وسيتضح هذا الجواب مزيداً اتضاح ممّا سيأتي في جواب الإشكال الثاني من أن المراد من (الغير)

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٢ ص ١٠٦ ت ٤٩.

واجبٌ آخر غير الواجب محلّ الكلام.

وبهذا يتضح المراد النهائي من التعريف الأول وهو أنّ الواجب النَّفسي «ما لا يكون وجوبه مستفاداً من واجبٍ آخر»، فالعلة المنفية إنّما هي خصوص الواجب الآخر لا مطلق العلة، بخلاف الواجب الغيري الذي يُستفاد وجوبه من الواجب الآخر.

الإشكال الثاني: أنّ تعريف الواجب النَّفسي ليس منعكساً (جامعاً)، كما أنّ تعريف الواجب الغيري ليس مطّرداً (مانعاً)، لأنّ أغلب الوجوبات - إن لم نقل كلّها - واجبة لأجل مصالح واقعية إلزامية كائنة في متعلقاتها، وحيثُذ يصدق على أغلب الواجبات النَّفسية أنّها واجبة لغيرها (أي للمصلحة الواقعية).

فالصّلاة - مثلاً - ناشئة عن كونها تنهى عن الفحشاء والمنكر، فيصدق عليها عندئذٍ أنّها واجبة لأجل النهي عن الفحشاء، فتخرج من تعريف الواجب النَّفسي وتدخل في تعريف الواجب الغيري، فلا يبقى تحت تعريف الواجب النَّفسي سوى معرفة الخالق تعالى، لأنّها - كما ذكر السيد الخوئي تَتَذَرُّ - غاية الغايات^(١).

وهذا الإشكال ذكره الشيخ الأعظم تَتَذَرُّ، ولأجله عدّل عن التعريف الأول إلى التعريف الثاني^(٢)، كما مرّ الإيعاز إليه قريباً، وقد أشار إليه المصنّف رحمته الله بقوله: «لكونه مقدّمةً لذلك الغير الواجب».

وأجاب عنه الشيخ الأعظم تَتَذَرُّ بأنّ تلك المصالح الواقعية ممّا لا يتعلّق به طلبٌ

(١) مصابيح الأصول ج ١ ص ٣١٩، محاضرات في أصول الفقه ج ٢ ص ٢١٤.

(٢) مطارح الأنظار ج ١ ص ٣٣٠.

الشّارع المقدّس؛ لخروجها عن دائرة قدرة المكلف، فيقبّح التكليف بها عقلاً، وإنّما يتعلّق الطلب المولوي بنفس الأفعال المشتملة على تلك المصالح الواقعية؛ لكونها هي المقدورة للمكلفين.

وبعبارة أخرى: المراد من (الغير) في تعريف كلّ من الواجب النّفسي والواجب الغيري ليس مطلق الغير بل خصوص الواجب الآخر، ومن المعلوم أنّ الملاك (أي المصلحة الواقعية الملزمة) ليس واجباً بالمعنى المصطلح، فلا يؤدّي نشوء الواجبات عن ملاكات واقعية إلى اختلال تعريف الواجب النّفسي عكساً (جَمْعاً)، ولا تعريف الواجب الغيري طَرْداً (مَنْعاً).

١ - الواجب النفسي والغيري

تقدّم^(١) في الجزء الأول (ص ٦٩) معنى الواجب النفسي والغيري، ويجب توضيحهما الآن؛ فإنه هنا موضع الحاجة لبحثهما^(٢)، لأن الواجب الغيري هو نفس وجوب المقدّمة - على تقدير القول بوجوبها^(٣) -.

وعليه، فنقول في تعريفهما: الواجب النفسي: «ما وجب لنفسه لا لواجب آخر^(٤)»، الواجب الغيري: «ما وجب...^(٥) لواجبٍ آخر». وهذان التعريفان أسدّ التعريفات لهما وأحسنها^(٦)، ولكن يحتاجان إلى بعض

(١) في المسألة السادسة من مسائل صيغة (الأمر).

(٢) أمّا ذكرهما في مباحث الصيغة فإنّما كان لأجل بيان ما يقتضيه الإطلاق في موارد دوران الواجب بين النفسي والغيري.

(٣) الشرعي، والمصنّف رحمته الله لا يقول به، خلافاً للمشهور.

(٤) هذا - أي الجانب السلبي من التعريف - هو المنظور، كما تقدّم.

(٥) هذه النقط المتعدّدة موجودة في الطبعة الأولى المعتمّدة، وهي تشير إلى وجود حذف في الكلام للاختصار، وهو قوله: «لا لنفسه، بل» مثلاً.

(٦) الظاهر أنّ نظره رحمته الله إلى ما ذكره الشيخ الأعظم رحمته الله أولاً، وهو أنّ الواجب النفسي: «ما أمر به لنفسه»، والواجب النفسي: «ما أمر به لأجل غيره»، ووجه الأحسنية سلامتهما من الإشكاليين المذكورين.

التوضيح^(١).

فنقول: قولنا: «(ما وَجَبَ لنفسه)» قد يتوهم منه المتوهم^(٢) لأول نظرة أن العبارة تعطي أن معناها أن يكون وجوب الشيء علةً لنفسه في الواجب النَّفسي، وذلك^(٣) بمقتضى المقابلة لتعريف الواجب الغيري؛ إذ يُستفاد منه أن وجوب الغير علةٌ لوجوبه^(٤)، كما عليه المشهور^(٥)، ولا شك في أن هذا محالٌ في الواجب النَّفسي^(٦)؛ إذ كيف يكون الشيء علةً لنفسه؟!

ويندفع هذا التوهم بأدنى تأمل^(٧)، فإن ذلك التعبير عن الواجب النَّفسي صحيحٌ لا غبارَ عليه^(٨)، وهو نظير تعبيرهم عن الله تعالى بأنه (واجبُ الوجود لذاته)^(٩)، فإنَّ غرضهم منه أن وجوده ليس مستفاداً من الغير، ولا لأجل الغير

(١) من أجل دفع الإشكال الآتي عنهما، وهو أول الإشكاليين في الشَّرْح.

(٢) هذا شروعٌ في بيان الإشكال الأول، ومحصله لزومُ علية الشيء لنفسه.

(٣) أي: إعطاء العبارة لهذا المعنى.

(٤) بمعنى أن وجوب الواجب النَّفسي علةٌ لوجوب الواجب الغيري.

(٥) وسيأتي في الأمر التمهيدي الثاني، أخذاً من عبارتهم المشهورة.

(٦) لأن مقتضاه هو كون وجوب الواجب النَّفسي علةً في ثبوت نفسه، ومآله إلى

اجتماع النقيضين.

(٧) في العبارة، أي في تعريف الواجب النَّفسي بأنه: «(ما وَجَبَ لنفسه)».

(٨) لأنَّ المقصود منه نفْيُ استفادة وجوب الواجب النَّفسي من غيره.

(٩) أي في قول أهل المعقول عنه تعالى: «(الموجود في نفسه لنفسه بنفسه)».

كالممكن^(١)، لا أن معناه أنه معلول لذاته^(٢).

وكذلك هنا نقول في الواجب النَّفسي، فإن معنى «ما وَجَبَ لنفسه» أن وجوبه غيرُ مستفادٍ من الغير ولا لأجل الغير^(٣)، في قبال الواجب الغيري الذي وجوبه لأجل الغير، لا أن وجوبه مستفادٌ من نفسه^(٤).

وهذا يتضح معنى تعريف الواجب الغيري «ما وَجَبَ لواحدٍ آخر»^(٥)، فإن معناه أن وجوبه لأجل الغير وتابعٌ للغير^(٦)؛ لكونه مقدّمةً لذلك الغير الواجب^(٧)، وسيأتي في البحث الآتي توضيحُ معنى التَّبعية هذه^(٨)، ليتجلى لنا المقصود من (الوجوب الغيري) في الباب.

(١) بحيث يكون حاله تعالى كحال الممكن الذي يكون وجوده من غيره.

(٢) ولم يتوهم أحدٌ أن المراد من هذا التعبير عليّة ذاته المقدّسة له تعالى.

(٣) فالمراد هو إفادة هذا المعنى العدمي، ولكنّ هذا لا يمنع من وجود علّة أخرى لوجوب الواجب النَّفسي كإرادة الشّارع المقدّس (أي الأمر) مثلاً.

(٤) أي: لا أن وجوب الواجب النَّفسي مستفادٌ من نفسه.

(٥) المنظور في هذا التعريف هو الجانب الوجودي، أي استفادة وجوب الواجب الغيري (كالوضوء) من غيره، وهو وجوب الواجب النَّفسي (كالصّلاة).

(٦) وهذا الغير هو وجوب الواجب النَّفسي مثل الصّلاة.

(٧) أي: لوجود ذلك الغير الواجب، وتحقيقه في الخارج.

(٨) في التعبير المشهور: «الواجب الغيري تابعٌ في وجوبه للوجوب النَّفسي»، بمعنى آخر مخالفٍ للمعنى الظاهر منه.

التمهيد الثاني: معنى التَّبعية في الوجوب

من المعلوم أنّ وجوب المقدّمة شرعاً - بناءً على القول به - وجوبٌ غيري تبعي، وقد مضى في خاتمة الباب الثاني من المَقْصَد الأول بيانُ المراد من الواجب الأصلي والواجب التَّبعي، وكيفية صِدْقهما على الواجب النَّفْسي والواجب الغيري^(١).

وقد شاع في كلمات الأصوليين التعبير بأنّ وجوب المقدّمة تابعٌ لوجوب ذي المقدّمة، ودُكرت في تفسير (التَّبعية) الواردة في العبارة المشهورة بينهم أربعة وجوه: الوجه الأول: الحقيقة والمجاز، فيراد من كون وجوب المقدّمة تابعاً لوجوب ذي المقدّمة هو أنّ اتصاف المقدّمة بالوجوب يكون ثانياً وبالْعَرَض، في مقابل ذي المقدّمة الذي يوصف بالوجوب أولاً وبالذات، وحيثُ لا يكون في البَيِّن سوى وجوب شرعي واحد، ولكنه يُنسَب إلى ذي المقدّمة حقيقة وبالذات، وإلى المقدّمة بِالْعَرَض والمجاز.

وبناءً على هذا الوجه، يكون الخلاف في ثبوت الوجوب الشرعي للمقدّمة وعدمه عبارةً أخرى عن النزاع في صحّة إسناد الوجوب إليها إسناداً حقيقياً أو مجازياً وعدم صحّته، فالقائل بوجوب المقدّمة لا بدّ أن يقصد أنّ الوجوب الثابت لها وجوب حقيقي، على حدّ ثبوت الحركة للسّفينة، وثبوت الجزّي للماء، في حين أنّ المنكّر لوجوبها لا بدّ أن يقصد أنّ اتصافها بالوجوب مجازي، على حدّ اتصاف

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٢ ص ٩٥-٩٨.

الجالس في السفينة بالحركة، واتصاف الميزاب بالجري.

وهذا الوجه يمثل جانب التفريط بالمقدمة، وهو ضعيف لتوجّه ثلاثة إيرادات عليه، ذكرها المصنّف رحمه الله:

أولها: أنّ محلّ البحث في مسألة (مقدمة الواجب) هو ثبوت الملازمة العقلية بين وجوب ذي المقدمة شرعاً ووجوب مقدّمته كذلك، كي يترتب على القول بها ثبوت وجوب حقيقي للمقدمة تتصف به، على غرار الوجوب الحقيقي الثابت لذي المقدمة، كما ذكر غير واحد كالشيخ الأعظم والمحقق الأصفهاني رحمتهما (١)، فالمقدمة وذو المقدمة من هذه الناحية سيان، مع الحفاظ على الاختلاف الرتبي بينهما، فإنّ الوجوب الثابت لذي المقدمة أصلي، والوجوب الثابت للمقدمة تبعي.

ثانيها: أنّ هذا الوجوب الثابت للمقدمة بنحو العَرَض والمجاز لا يختلف عن اللابديّة العقلية التي تقدّم أنّها ليست محلاً للنزاع بين الأصوليين أصلاً، وحينئذٍ لا يصحّ وقوع النزاع في وجوب المقدمة وعدمه، بل ينبغي أن يكون محلّ وفاق.

ثالثها: أنّ تفسير التّبعية بهذا المعنى يجعل البحث في المسألة لغوياً، لأنّ النزاع سيكون في صحّة إسناد الوجوب (الثابت لذي المقدمة حقيقة) إلى مقدّماته مجازاً وعدم صحته، مع أنّ حقّه أن يُسند إلى ذي المقدمة، وهذا ما لا يرضيه أحد.

الوجه الثاني: التقدّم والتأخّر الزمانيان، بأنّ يراد من تبعية وجوب المقدمة لوجوب ذي المقدمة أنّ وجوبها متأخّر زماناً عن وجوبه، مع كون الوجوب الثابت للمقدمة وجوباً حقيقياً، والبُعْث نحوها مستقلاً عن البُعْث والتحريك نحو ذي

(١) مطارح الأنظار ج ١ ص ٣٨٧، نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٢ ص ١١٤ ت ٥٣.

المقدمة، فلا مزية للوجوب النَّفسي سوى تقدّمه بالزمان على الوجوب الغيري، ويكون المقام حينئذٍ شبيهاً بتأخّر الأمر بالصلاة مثلاً عن تحقّق البلوغ في المكلف، وتأخّر الأمر بالحجّ عن حصول الاستطاعة.

وهذا الوجه أيضاً ضعيف، وهو يمثّل جانب الإفراط في المقدمة، فإنّه يجعل الوجوب الثابت للمقدمة وجوباً نفسياً، كالوجوب الثابت لذي المقدمة، وهذا ليس مراداً لهم - كما ذكر صاحب الحاشية تَتَضَرَّعُ^(١) -، غاية أن وجوبها متأخّر زماناً عن وجوبه، فيكون المراد حينئذٍ إثبات الوجوب للمقدمة (بها هي هي)، وهذا يخالف مرامهم في المقام، وهو إثبات الوجوب للمقدمة (من حيث كونها مقدّمة لغيرها) لا (من حيث كونها فعلاً من الأفعال).

الوجه الثالث: التّرشّح بمعنى المعلولية، بأن يكون وجوب المقدمة معلولاً لوجوب ذي المقدمة، فتكون نسبة الوجوب الغيري إلى الوجوب النَّفسي كنسبة الإحراق إلى النار، ويمكن القول إنّ هذا المعنى لا (التبعية) هو الظاهر من عبارات الأصوليين^(٢)، لقيام شاهدين عليه:

أحدهما: تصرّيحهم بأنّ وجوب المقدمة تابعٌ لوجوب ذي المقدمة إطلاقاً واشتراطاً، كما ذكر صاحب الكفاية والمحقّق النائيني رَحِمَهُمَا^(٣)، ومن المعلوم أنّ هذه

(١) هداية المسترشدين ج ٢ ص ٩٩ .

(٢) بل قد صرّح المحقّق الأصفهاني تَتَضَرَّعُ بكون الأمر الغيري معلولاً للأمر النَّفسي، يلاحظ: نهاية الدّراية في شرح الكفاية ج ٢ ص ١٣٠ ت ٦٣ .

(٣) كفاية الأصول ص ٩٩، ١١٣، أجود التقريرات ج ١ ص ٣٣٧ .

التَّبعية لا تكون إلا بين العلة ومعلولها؛ إذ لو كان بينهما اختلافٌ من ناحية الإطلاق والتقييد للزم انفكاك المعلول عن علته.

الآخر: تعليلهم امتناع ثبوت وجوب المقدمة قبل وجوب ذي المقدمة بامتناع حصول المعلول قبل تحقق علته، وهذا يناسب بناءهم على أنَّ الوجوب الغيري للمقدمة معلولٌ للوجوب النَّفسي لذي المقدمة.

وهذا الوجه وإن كان أحسنَ من سابقه؛ نظراً إلى انسجامه مع عبارتهم المشهورة، إلا أنَّه أيضاً لا يمكن القبول به، لأنَّ فرض وجوب ذي المقدمة علةٌ لوجوب المقدمة لا يصحَّ بناءً على جميع الاحتمالات الواردة في تفسير العلة.

بيانه: أنَّ الشيء إذا كان جسماً فهو يحتاج إلى علة مركبة من أربعة أجزاء:

(١) علة مادية، وهي عبارة عن المادة، إذا لوحظت بالنسبة إلى الجسم، وهي التي يكون بها الشيء بالقوة.

(٢) علة صورية، وهي عبارة عن الصورة إذا لوحظت بالنسبة إلى الجسم أيضاً، وهي التي يكون بها الشيء بالفعل، ويُطلق على المادة والصورة إذا لوحظتا بالقياس إلى الجسم اسم (العلل الداخلية)، لأنَّ الجسم يتركب من المادة والصورة، كما يطلق عليهما اسم (علل الماهية) و(علل القوام)، فهي علل قوام الجسم، ولهذا فهما يختصان بالأجسام فقط، ولا يوجدان في المجردات.

(٣) علة غائية، وهي الكمال الأخير الذي يتوجّه إليه الفاعل في فعله، أو هي ما يترتب على وجود الشيء ويكون باعثاً للفاعل على صدوره منه، ويُعبّر عنها أيضاً بأنها (ماله الوجود)، أي ما لأجله يصدر المعلول.

(٤) علّة فاعليّة، وهي ما يفعل المعلول ويُفيض وجوده، كالنار بالنّسبة إلى الإحراق، فإنّ النّجار مثلاً يفعل السّرير ويفيض وجوده، ويُعبّر عن الفاعل بأنّه (ما به الوجود)، هذا بالنّسبة إلى الفاعل العالم ذي الشعور.

وبالنّسبة إلى الفاعل غير العالم كالنار فالعلّة الغائية هي ما ينتهي إليه الفعل كالاحتراق مثلاً، وتُسمّى العلّة الفاعليّة والعلّة الغائية بـ(العلل الخارجية)، لأنّهما ليستا من أجزاء المعلول، ولهذا يُعبّر عنهما بـ(علل الوجود)، وهما أعمّ تحقّقاً من العلّة المادية والعلّة الصّورية، لأنّ الأخيرتين تنحصران في الموجودات الجسمية، بخلاف العلتين الفاعليّة والغائية فإنّهما توجدان في الموجودات المجرّدة أيضاً^(١).

ولا شكّ في بطلان كون الوجوب النّفسي من الثلاثة الأولى، ولم يُبيّن رحمته الوجه في ذلك، ويمكن أن يكون الوجه في عدم كون الوجوب النّفسي من قبيل الأولين (أي العلّة المادية والعلّة الصّورية) هو وضوح أنّ الوجوب الغيري ليس ماهية جسمية مركّبة من مادة وصورة كي يتأتّى البحث عن كون الوجوب النّفسي علّة داخلية لها بأحد النحويّن المذكورين، وكذا احتمال كون الوجوب النّفسي علّة غائية للوجوب الغيري، كما يكون الجلوس على الكرسي علّة غائية لصنعه.

فلم يبقَ سوى الرابعة، أي كونه علّة فاعليّة للوجوب الغيري، بمعنى أنّ الوجوب الشرعي النّفسي (كوجوب الصّلاة مثلاً) يُفيض الوجود على الوجوب

(١) يلاحظ: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد مق ١ ف ٣ مس ٢ ص ١٦٩، شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام ج ٢ ص ٢٧٥ - ٢٧٩، شرح المنظومة ج ٢ قسم الحكمة ص ٤٣٣ - ٤٣٧، نهاية الحكمة ج ٣ مر ٨ ف ٢ ص ٦١١ - ٦١٢.

الشَّرعي الغيري (كوجوب الوضوء).

وهذا الوجه أيضاً باطلٌ، لأنَّ السَّببَ الفاعلي للحكم التكليفي - غيرياً كان أو نفسياً، كما ذكر المحقق الأصفهاني تتأ^(١) - إنّما هو الأمر (أي المولى الحاكم)، ولا دخل للوجوب النَّفسي في تحقّق الوجوب الغيري من هذه الجهة، ولو تتبعنا سلسلة علل الوجوب الغيري لم نجد الوجوب النَّفسي من جهلتها، وإنّما الموجود هو شوق المولى إلى تحقّق متعلّق الوجوب النَّفسي.

توضيح ذلك: أنّ المولى إذا أراد شيئاً اشتاق إليه أولاً، فإذا لم يكن هناك مانعٌ من تحقّق الشَّوق تتحقّق عنده الإرادة التامة، ثمّ يصدر منه طلب هذا الشيء من غيره، وإذا فُرض أنّ لهذا الشيء المطلوب مقدمات يتوقّف حصوله خارجاً عليها فلا محالة سوف يشتاق إليها المولى، وهذا الشَّوق يكون علّة ناقصة لها، فإذا لم يكن هناك مانعٌ فإنّ شوق المولى سيصل إلى حدّ الإرادة التامة، وحينئذٍ يطلب المقدّمة من الغير، وبهذا يكون الواقع في سلسلة الوجوب الغيري هو شوق الأمر إلى فعلٍ ذي المقدّمة لا نفس وجوب ذي المقدّمة.

الوجه الرابع: الترشّح بمعنى الباعثية، بمعنى أنّ الوجوب الغيري للمقدّمة يترشّح عن الوجوب النَّفسي لذي المقدّمة أيضاً لكنّ بنحو مختلف عن الترشّح المذكور في الوجه السّابق، وهذا المعنى هو الذي يرتضيه المصنّف رحمته الله في تفسير مراد الأصوليين من (التبعية) المذكورة في عبارتهم المشهورة.

وبيانه: أنّنا بعد ما فرضنا أنّ الفعل المأمور به من قبل المولى يتوقّف حصوله

(١) نهاية الدّراية في شرح الكفاية ج ٥ ص ١١١ ت ٤٠.

خارجاً على الإتيان بالمقدمة، فلا رَيْبَ حينئذٍ في أن التوصل إلى الإتيان بذى المقدمة يكون هو الغرض من وراء إيجاب المقدمة والباعث من إنشائه، وأن تشريع وجوبها لأجل الوصول إلى هذه الغاية، وهذا ينسجم مع تعريف الواجب الغيري بأنه «ما وَجِبَ لغيره»، فإنّ اللام فيه تفيد الغاية، أي ما وجب لأجل التوصل به إلى واجب آخر، وهو الواجب النَّفْسي.

ويترتّب على تفسير (التبعية) المذكورة بهذا المعنى أنّ وجوب المقدمة يكون تابعاً لوجوب ذى المقدمة (إطلاقاً واشتراطاً)، وأنّ الواجب النَّفْسي يكون غاية للواجب الغيري.

وبهذا يظهر بطلان الوجوه الثلاثة المتقدمة لتفسير التبعية:

أما الوجه الأول (أي الاتصاف المجازي) فقد ظهر مما جاء في الوجه الأخير أنّ الوجوب الغيري وجوب حقيقي، فلا مجازية في إسناد الوجوب إلى المقدمة، وإن كان وجوباً تبعياً، فإنّ التبعية لا تنافي كونه وجوباً حقيقياً.

وأما الوجه الثاني (أي التأخر الزمني) فلما اتضح ممّا ذُكر هاهنا أيضاً من أنّ وجوب المقدمة ليس وجوباً قائماً برأسه، بل هو لأجل تحصيل ذى المقدمة خارجاً، وهذا يتنافى مع كون الواجب الغيري واجباً مستقلاً.

وأما الوجه الثالث (أي الترشح بنحو المعلولية) فلما ظهر هاهنا أيضاً من أنّ الوجوب النَّفْسي ليس علّة فاعليّة للوجوب الغيري، وأنّ البعث والتحريك نحو المقدمة ليسا من آثار البعث والتحريك نحو ذى المقدمة.

٢- معنى التَّبعية في الوجوب الغيري

قد شاع في تعبيراتهم كثيراً قولهم: «إنَّ الواجب الغيري تابعٌ في وجوبه لوجوب غيره»^(١)، ولكنَّ هذا التعبير مُجْمَلٌ جدًّا، لأنَّ التَّبعية في الوجوب يمكن أن تُتصوَّر لها معانٍ أربعة، فلا بدَّ من بيانها وبيان المعنى المقصود منها هنا، فنقول:

١- أن يكون معنى الوجوب التَّبعي هو الوجوب بالعرَض^(٢)، ومعنى ذلك أنَّه ليس في الواقع إلا وجوبٌ واحدٌ حقيقي (وهو الوجوب النَّفسي) يُنسَب إلى ذي المقدِّمة (أولاً وبالذات) وإلى المقدِّمة (ثانياً وبالعرَض)^(٣)، وذلك نظير الوجود بالنسبة إلى اللفظ والمعنى حينما يقال: «المعنى موجودٌ باللفظ»^(٤)، فإنَّ المقصود بذلك أنَّ هناك وجوداً واحداً^(٥) حقيقياً يُنسَب إلى اللفظ (أولاً وبالذات) وإلى المعنى

(١) فيكون الواجب الغيري تبعياً لا أصلياً، وفي التفريق بين الواجب الأصلي والواجب التَّبعي قولان مرَّ بيانهما في خاتمة الباب الثاني من المَقْصَد الأول.
(٢) فيكون اتصاف المقدِّمة بالوجوب اتصافاً مجازياً، وله علاقة تُصحِّحه.
(٣) من دون أن يكون الوجوب المقدمي وجوباً آخر، وإنَّما صحَّت نسبة الوجوب إلى المقدِّمة لوجود علاقة بين الاثنين.

(٤) أي: وجوداً اعتبارياً جعلياً للمعنى، كما أوضحه المصنِّف رحمته الله في بداية الجزء الأول من كتابه (المنطق) عند بيانه الوجود اللفظي للأشياء.
(٥) لا أنَّ هناك وجوبين حقيقيين، غاية أنَّ أحدهما تبعي والآخر أصلي.

(ثانياً وبالْعَرَض) (١).

ولكنّ هذا الوجه من التَّبعية لا ينبغي أن يكون هو المقصود من التَّبعية هنا (٢)، لأنّ المقصود من الوجوب الغيري وجوبٌ حقيقي (٣) آخرُ يثبت للمقدمة غيرُ وجوب ذيها النَّفسي (٤)، بأن يكون لكلّ من المقدمة وذيها وجوبٌ قائمٌ به حقيقةً، ومعنى التَّبعية في هذا الوجه أنّ الوجوب الحقيقي واحدٌ، ويكون الوجوب الثاني وجوباً مجازياً (٥).

على أنّ (٦) هذا الوجوب بالْعَرَض ليس وجوباً يزيد على اللابديّة العقلية للمقدمة حتى يمكن فرض النزاع فيه نزاعاً عملياً.

(١) أي: مجازاً، وصحّة هذا التجوز تحتاج إلى علاقة، ويمكن أن يقال إنّها علاقة الحالية والمحليّة مثلاً.

(٢) لتوجّه ثلاثة إیرادات عليه، ثالثها أنّه يجعل النزاع في هذه المسألة في أمر لفظي، وهو صحّة إسناد الوجوب إلى المقدمة مجازاً وعدم صحّته.

(٣) أيضاً، حاله من هذه الناحية حالُ الوجوب النفسي الثابت لذي المقدمة.

(٤) هذا هو أول الإیرادات، ومفاده أنّ مرادهم هنا إثبات وجوبٍ آخر حقيقي للمقدمة، وإن كان وجوباً غيرياً تبعياً.

(٥) مع أنّ مشهور الأصوليين (القائلين بالوجوب الشرعي للمقدمة) يعتبرونه وجوباً حقيقياً لا مجازياً.

(٦) هذا هو الإیراد الثاني، ومفاده أنّ هذا المقدار لا خلاف فيه، لأنّه لا يزيد على الوجوب العقلي الخارج عن محلّ النزاع؛ لاتفاقهم على ثبوته للمقدمة.

٢ - أن يكون معنى التَّبعية صِرْفَ التأخر في الوجود^(١)، فيكون ترتب الوجوب الغيري على الوجوب النَّفسي نظير ترتب أحد الوجودين المستقلين على الآخر، بأن يُفرض البعث الموجّه للمقدّمة بعثاً مستقلاً^(٢)، ولكنه بعد البعث نحو ذبها مرتّب عليه في الوجود^(٣)، فيكون من قبيل الأمر بالحجّ المرتّب وجوداً على حصول الاستطاعة، ومن قبيل الأمر بالصلاة بعد حصول البلوغ أو دخول الوقت^(٤).

ولكنّ هذا الوجه من التَّبعية أيضاً^(٥) لا ينبغي أن يكون هو المقصود هنا^(٦)، فإنّه لو كان ذلك هو المقصود لكان هذا الوجوب للمقدّمة - في الحقيقة - وجوباً نفسياً آخر^(٧)، في مقابل وجوب ذي المقدّمة، وإنّما يكون وجوب ذي المقدّمة له السَّبْق في

(١) بأن يكون وجوب المقدّمة متأخراً زماناً عن وجوب ذي المقدّمة.

(٢) له ملاك مستقل عن ملاك البعث الموجّه لذي المقدّمة، ولازمه ثبوت الوجوب للمقدّمة (بما هي هي) لا (بما هي مقدّمة)، وهذا خُلْفٌ.

(٣) فلا مزية للوجوب النَّفسي سوى أنّه متقدّم زماناً على الوجوب الغيري.

(٤) الجامع بين الثلاثة هو مجرد التقدّم والتأخر الزمانيين فقط.

(٥) كسابقه، وإنّ كان هذا الوجه يمثّل جانب الإفراط في التعامل مع المقدّمة، والوجه السّابق يمثّل جانب التفريط.

(٦) لأنّ الوجوب الشرعي (الذي يقول المشهور بثبوته للمقدّمة) وجوبٌ غيري، في حين أنّ الوجوب الشرعي الذي يثبت للمقدّمة بناءً على هذا الوجه وجوبٌ نفسي، وهما سنّخان مختلفان من الوجوب.

(٧) لأنّ المفروض انحصار صَعْفه في جهة تأخّره زماناً عن الوجوب النَّفسي.

الوجود فقط^(١)، وهذا ينافي حقيقة المقدّمية؛ فإنّها لا تكون إلا موصلة إلى ذي المقدّمة في وجودها وفي وجوبها معاً^(٢).

٣ - أن يكون معنى التَّبعية ترشّح الوجوب الغيري من الوجوب النَّفسي لذي المقدّمة على وجه يكون معلولاً له^(٣)، ومنبعثاً منه انبعاث الأثر من مؤثره التكويني كانبعاث الحرارة من النار^(٤).

وكأنّ هذا الوجه من التَّبعية هو المقصود للقوم^(٥)، ولذا قالوا بأنّ وجوب

(١) فالسَّبَقُ الزماني هو الامتياز الوحيد له على وجوب المقدّمة مع اتحادهما في سِنَخ الوجوب الثابت لهما.

(٢) أمّا كونها موصلةً إليه في وجودها فلا أنّ ذا المقدّمة لا يحصل غالباً إلا بعد حصول المقدّمة خارجاً، وأمّا كونها موصلةً إليه في وجوبها فلا أنّ الوجوب منصّب عليها (بها هي موصلةٌ إليه)، ولو لم تكن كذلك لما انصبّ عليها، وهذا بحسب الظاهر موافقٌ لما يتبنّاه صاحب الفصول تَتَمُّ في باب المقدّمة، حيث أثبت الوجوب الغيري لصنفٍ خاصٍّ من المقدّمة.

(٣) فيكون الوجوب الشرعي الثابت للمقدّمة (كالوضوء) معلولاً لوجوب ذي المقدّمة (كالصلاة).

(٤) وجهُ الشَّبه بين الموردين هو ترشُّحُ شيء عن شيء آخر وانبعثه عنه، بحيث يكون الثاني علّةً للأول.

(٥) لشاهدين، وتعبيره بِشَيْءٍ (كَانَ) لأجل تضعيفه لهذا الوجه، وإن كان أحسن من سابقه، ومرّ عن المحقّق الأصفهاني تَتَمُّ التصريحُ بالمعلولية.

المقدمة تابعٌ لوجوب ذيها إطلاقاً واشترطاً^(١)؛ لمكان هذه المعلولية، لأنَّ المعلول لا يتحقق إلا حيث تتحقق علته، وإذا تحققت العلة لا بدَّ من تحقُّقه بصورة لا يتخلف عنها^(٢).

وأيضاً عللوا امتناع وجوب المقدمة قبل وجوب ذيها^(٣) بـ (امتناع وجود المعلول قبل وجود علته)^(٤).

ولكنَّ هذا الوجه لا ينبغي أن يكون هو المقصود^(٥) من تبعية الوجوب الغيري، وإن اشتهر على الألسنة، لأنَّ الوجوب النَّفسي لو كان علةً للوجوب الغيري^(٦) فلا

(١) كما صرَّح في الكفاية في أكثر من موضوع، وهذا هو الشاهد الأول، ووجه الاستشهاد به أنَّ تبعية الوجوب الغيري للوجوب النَّفسي في الإطلاق والاشتراط تنسجم مع كون التابع معلولاً للمتبوع كذلك.

(٢) وبمن الواضح أنَّ اختلاف الطرفين في الإطلاق والاشتراط يؤدي إلى حصول الانفكاك بينهما في الوجود.

(٣) كما هو الحاصل في باب (المقدّمات المفوتة).

(٤) هذا هو الشاهد الثاني، وهو أوضح دلالةً من سابقه على المطلوب، أي كون تبعية وجوب المقدمة لوجوب ذي المقدمة من قبيل تبعية المعلول لعلته.

(٥) للمشهور القائلين بالوجوب الشرعي للمقدمة والمصرِّحين بتبعية وجوبها لوجوب ذي المقدمة.

(٦) فلا يخلو عن أن يكون واحداً من العلل الأربعة للمعلول، والمعقول بدوياً في حقه هو العلة الفاعلية، ومرَّ منعه من قبَل المحقق الأصفهاني تذيلاً.

يصحّ فرضه إلا علّة فاعليّة تكوينية دون غيرها من العلل^(١)، فإنّه لا معنى لفرضه علّة صوريّة أو ماديّة^(٢) أو غائيّة^(٣)، ولكنّ فرضه علّة فاعليّة أيضاً باطلّ جزماً؛ لوضوح أنّ العلّة الفاعليّة الحقيقية للوجوب هو الأمر، لأنّ الأمر فعلُ الأمر^(٤).

والظاهر أنّ السّبب في اشتهاار معلولية الوجوب الغيري هو أنّ شَوْقَ الأمر للمقدّمة هو الذي يكون منبعثاً من الشّوق إلى ذي المقدّمة^(٥)، لأنّ الإنسان إذا اشتاق إلى فعل شيء اشتاق بالتّبّع إلى فعل كلّ ما يتوقّف عليه^(٦)، ولكنّ الشّوق إلى فعل الشيء^(٧) من الغير ليس هو الوجوب^(٨)، وإنّما الشّوق إلى فعل الغير يدفع الأمر إلى

(١) بأن يكون الوجوب النّفسي هو ما يُفيض الوجود على الوجوب الغيري، كما أنّ النّجار يُفيض الوجود على السّرير مثلاً.

(٢) لعلّ الوجه في انتفاء كون الوجوب النّفسي علّة ماديّة أو صوريّة للوجوب الغيري عدم كون الأخير ماهية جسميّة مركّبة من مادة وصورة أصلاً.

(٣) بأن يكون الوجوب النّفسي كالجلوس على الكرسي في المثال المعروف.

(٤) كما ذكر شيخه المحقق الأصفهانى تقيّ، فالشارع المقدّس (الأمر بالمقدّمة) هو الذي يُفيض الوجود على وجوبها.

(٥) وهذا الشّوق الأخير إذا اشتدّ (مع توفّر الشرائط وانتفاء الموانع) يدفع الأمر إلى أن يأمر بالمقدّمة، فمن هنا يأتي اعتقاد عليّة الأمر النّفسي للأمر الغيري.

(٦) وجود الشيء (المشتاق إليه) في الخارج.

(٧) أي: الواجب النّفسي، كالصّلاة والحجّ ونحوهما.

(٨) النّفسي، كي يُتوهّم أنّه هو العلّة الفاعليّة للوجوب الغيري.

الأمر به^(١) إذا لم يحصل ما يمنع من الأمر به، فإذا صدر منه الأمر (وهو أهل له) منه الوجوب^(٢).

والحاصل: ليس الوجوب الغيري معلولاً للوجوب النَّفْسي^(٣) في ذي المقدِّمة، ولا ينتهي إليه^(٤) في سلسلة العلل، وإنما ينتهي الوجوب الغيري في سلسلة علله إلى الشَّوْق إلى ذي المقدِّمة^(٥) إذا لم يكنْ هناك مانعٌ لدى الأمر من الأمر بالمقدِّمة، لأنَّ الشَّوْق^(٦) - على كلِّ حالٍ - ليس علةً تامَّةً إلى فِعْلٍ ما يُشْتاق إليه^(٧).

(١) أي: أنَّ شوق المولى إلى الإتيان بذِي المقدِّمة يدفعه إلى أن يأمر بذِي المقدِّمة.

(٢) وسيأتي مزيد بيان لهذا في مبحث (المقدِّمات المفوِّتة) عند بيان المحاولة الرابعة التي يختارها ﷺ وفاقاً لشيخه المحقق الأصفهاني تَتَذَرُّ.

(٣) كما هو المدَّعى بناءً على الوجه الثالث المتقدِّم في تفسير (التَّبعية).

(٤) أي: ولا ينتهي الوجوب الغيري إلى الوجوب النَّفْسي، بحيث يصير الثاني من ضمن علل تحقُّق الأول.

(٥) فالواقع في سلسلة علل الوجوب الغيري إنَّما هو شوق الأمر إلى ذي المقدِّمة وليس الوجوب النَّفْسي لذِي المقدِّمة، والشَّوْق والوجوب النَّفْسي شيئان متغايران.

(٦) تعليلٌ لاشتراط انتفاء وجود المانع، ومحصله أنَّ الشَّوْق علةٌ ناقصة فلا يتم تأثيره بمجرد تحقُّقه.

(٧) بل علة ناقصة، ومن جملة مقدِّمات صدور الفعل الاختياري، ولهذا قد يشتاق الإنسان إلى شيء ولكنَّه لا يأتي به، وله أن يريده بعد ذلك إذا انتفى المانع، فيشتدُّ شوقه ليلبغ درجة الإرادة الحتمية فيأمر بالشيء، كالمقدِّمة في مقامنا.

فتذكر هذا؛ فإنه سينفعك في وجوب المقدمة المفوَّته^(١)، وفي أصل وجوب المقدمة^(٢)، فإنه بهذا البيان سيتضح كيف يمكن فرض وجوب المقدمة المفوَّته قبل وجوب ذيلها^(٣)، وبهذا البيان سيتضح أيضاً كيف أن المقدمة مطلقاً^(٤) ليست واجبة بالوجوب المولوي^(٥).

٤ - أن يكون معنى التَّبعية هو ترشُّح الوجوب الغيري من الوجوب النَّفسي، ولكن لا بمعنى أنه معلول له^(٦)، بل بمعنى أن الباعث للوجوب الغيري - على تقدير

(١) عند الكلام عن المحاولة الرابعة الآتية في حلِّ إشكال (المقدّمات المفوَّته)، وفقاً لشيخه المحقق الأصفهاني تَدُلُّ.

(٢) لعلّه عليه السلام يشير إلى وجود المانع من الأمر بالمقدمة، وهو علم المولى بوجود داعٍ في نفس المكلف للإتيان بالمقدمة، وهو الأمر النَّفسي بذِي المقدمة، ببركة حكم العقل المعبر عنه بـ (اللابدية).

(٣) وأن تقدّم وجوب المقدمة أمرٌ جائز ولا محذور فيه، بل لا بدّ من تقدّم وجوب المقدمة المفوَّته؛ لعدم إمكان البعث نحو ذِي المقدمة قبل وقته، كما سيأتي مفصّلاً عند بيان مختاره عليه السلام في ردِّ إشكال (المقدّمات المفوَّته).

(٤) في مقابل التفصيلات التي قال بها الأصوليون في المقدمة الواجبة شرعاً.

(٥) أصلاً، ولهذا لا يكون لتقسيم الواجب إلى نفسي وغيري موقعٌ عند المصنّف عليه السلام أصلاً، كما سيأتي في نهاية هذه المسألة.

(٦) أي: لا بمعنى أن الوجوب الغيري معلول للوجوب النَّفسي، بأن يكون الثاني علّة فاعليّة للأول.

القول به^(١) - هو الواجب النَّفْسي، باعتبار أنَّ الأمر بالمقدمة والبُعْث نحوها إنَّما هو لغاية التوصل إلى ذِها الواجب وتحصيله^(٢)، فيكون وجوبها وصلةً وطريقاً إلى تحصيل ذِها، ولولا أنَّ ذِها^(٣) كان مراداً للمولى لما أوجب المقدمة^(٤).

ويُشير إلى هذا المعنى من التَّبعية تعريفُهم للواجب الغيري بأنَّه «ما وَجِبَ لواجبٍ آخر»^(٥)، أي لغاية واجبٍ آخر ولغرض تحصيله والتوصل إليه، فيكون الغرض من وجوب المقدمة - على تقدير القول به - هو تحصيل ذِها الواجب.

وهذا المعنى^(٦) هو الذي ينبغي أن يكون معنى التَّبعية المقصودة في الوجوب الغيري، ويلزمها أن يكون الوجوب الغيري تابِعاً لوجوبها إطلاقاً واشتراطاً^(٧).

-
- (١) والمصنَّف رحمته الله لا يقول بالوجوب الشرعي الغيري للمقدمة اكتفاء بوجوبها عقلاً وفاقاً لشيخه المحقق الأصفهانى رحمته الله.
- (٢) ولكنَّ هذا موافق ظاهراً لما فهمه الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمته الله من كلام المعالم، أعني كون إرادة ذي المقدمة شرطاً في وجوبها.
- (٣) حقُّ (ذو) النصب لأنَّها اسمُ (أنَّ)، كما أنَّ حقَّها هو الإضافة إلى الاسم الظاهر، وقد حُوِّلَ هذا كثيراً هاهنا، فالصحيح أن يُقال: «(ولولا أنَّ ذا المقدمة...)».
- (٤) لإرادة المولى لذی المقدمة هي الغاية من إيجاب المقدمة والأمر بها.
- (٥) والمراد من الواجب الآخر هو الواجب النَّفْسي.
- (٦) أي: الترشُّع بنحو الباعثية، وهو الوجه الرابع المختار له رحمته الله.
- (٧) فالتَّبعية في الإطلاق والاشتراط مشتركة بين هذا الوجه وسابقه، أو قُلْ: إنَّ هذه التَّبعية أعمُّ من التَّبعية (بمعنى المعلولية) والتَّبعية (بمعنى الباعثية).

وعليه، فالوجوب الغيري وجوبٌ حقيقي^(١)، ولكنه وجوبٌ تبعي^(٢) توصلي
 آلي، وشأن وجوب المقدمة شأن نفس المقدمة، فكما أنَّ المقدمة (بها هي مقدمة) لا
 يقصد فاعلها الا التوصل إلى ذمها كذلك وجوبها^(٣) إنّما هو للتوصل إلى تحصيل
 ذمها^(٤)، كالألة الموصلة التي لا تُقصد بالأصالة والاستقلال.

وسرُّ هذا^(٥) واضح، فإنّ المولى - بناءً على القول بوجوب المقدمة - إذا أمر بذى
 المقدمة فإنّه لا بدّ له لغرض تحصيله^(٦) من المكلف أن يدفعه ويبيعه نحو مقدّماته،
 فيأمره بها توصلاً إلى غرضه^(٧).

فيكون البعثُ نحو المقدمة - على هذا - بعثاً حقيقياً، لا أنّه يتبع البعث إلى ذمها

(١) إشارة إلى بطلان أول الوجوه المتقدمة لتفسير التبعية، وهو اتصاف المقدمة
 بالوجوب الشرعي مجازاً.

(٢) إشارة إلى بطلان الوجه الثاني منها، وهو التأخر الزماني لوجوب المقدمة عن
 وجوب ذي المقدمة.

(٣) ولا يُعقل أن يكون وجوب المقدمة أحسنَ حالاً من ذات المقدمة نفسها.

(٤) وهذا ما ذكر المصنّف رحمته الله في نهاية ردّه للوجه الثاني بقوله: «فإنّها لا تكون إلا
 موصلةً إلى ذي المقدمة في وجودها وفي وجوبها معاً».

(٥) أي: كون الوجوب الغيري من قبيل الوجوب التوصلي الآلي.

(٦) أي: تحصيل ذي المقدمة في الخارج.

(٧) فيكون تحصيل ذي المقدمة هو الغرض من الأمر بالمقدمة، أو قلّ: الوجوب
 النَّفسي هو الغرض من الوجوب الغيري، فليلاحظ.

على وجهٍ يُنسب إليها^(١) بالعَرَض (كما في الوجه الأول)، ولا أنه يبعثه مستقلاً لنفس المقدمة^(٢)، ولغرضٍ فيها بعد البَعْث نحو ذبها (كما في الوجه الثاني)، ولا أن البَعْث نحو المقدمة من آثار البَعْث نحو ذبها، على وجهٍ يكون معلولاً له^(٣) (كما في الوجه الثالث).

وسياقي تنمُّ للبحث في المقدمات المفوَّته^(٤).

-
- (١) أي: يُنسب البَعْث والطلب إلى المقدمة مجازاً وعنايةً.
- (٢) بحيث يكون الوجوب الشرعي المتعلق بالمقدمة وجوباً مستقلاً كالوجوب المتعلق بذِي المقدمة، غايته أن الثاني سابق زماناً على الأول.
- (٣) بنحو العلّية الفاعليّة، على حدّ علّية النار للإحراق.
- (٤) في التمهيد الثامن الآتي عند بسط الكلام في المحاولة الرابعة التي يرتضيها المصنّف رحمته عليه وفاقاً لشيخه المحقق الأصفهاني رحمته عليه.

التمهيد الثالث: خصائص الوجوب الغيري

سيأتي في نهاية المسألة أنّ المصنّف رحمته الله لا يبيّن على وجوب المقدّمة شرعاً، وفقاً لشيخه المحقّق الأصفهاني رحمته الله (١)، ومع التنزّل عنه والبناء على وجوبها فإنّه حتماً يكون وجوباً غيرياً، وللوجوب الغيري خصائص متعدّدة ذكر المصنّف رحمته الله أربعاً منها:

الخاصية الأولى: عدم ترتّب الإطاعة على فعل المقدّمة خارجاً، لأنّ غرض المولى من أمره بذّي المقدّمة هو بَعْثُ المكلف وتحريكه نحو الإتيان به وتحصيله خارجاً، من دون أن يكون للمقدّمة بَعْثٌ مستقل نحوها، وإنّ كانت مطلوبة من قبل المولى، إلّا أنّه إنّما يقصد إرسال المكلف وتحريكه نحو ذّي المقدّمة، وبناءً على هذا لا يكون للوجوب الغيري بَعْثٌ مستقلّ، ولا امتثالٌ خاصّ به، لأنّ امتثاله يكون لأجل التوصل إلى الواجب النّفسي.

فمَنْ يذهب إلى حجّ البيت الحرام ويتكلّف عناء قطع المسافة وتهيئة المقدّمات الضّرورية يقال في نهاية المطاف إنّهُ امْتثل أمرَ الحجّ وأطاع قوله تعالى: ﴿وَلِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ (٢)، ولا يقال إنّهُ قد أطاع الأمر بقطع المسافة وتهيئة سائر المقدّمات، وهذا واضح على مذاق المشهور الذين لا يرون للأمر الغيري (بها هو

(١) نهاية الدّراية في شرح الكفاية ج ١ ص ١٧١ ت ١٠٠ .

(٢) سورة آل عمران، الآية (٩٧).

أمرٌ غيري) واقعاً موضوعياً إلا كونه واقعاً في طريق التوصل إلى الواجب النفسى، كما يظهر من كلام غير واحدٍ منهم^(١).

الخاصية الثانية: وهي ترتبط بترتب استحقاق المكلف للثواب على إتيانه بالمقدمة، وترتب استحقاقه العقاب على تركه لها، فهنا جهتان:

الجهة الأولى: لا كلام ولا خلاف بينهم ظاهراً في عدم استحقاق العقاب على مخالفة الواجب الغيري، بناءً على ما يُصرِّحون به من عدم ثبوت معصية للأمر الغيري (بما هو أمرٌ غيري)، فلو ترك المقدمة استحقَّ العقاب لكن لأجل ترك ذي المقدمة، نظراً إلى أن تركها سيؤدِّي حتماً إلى ترك ذي المقدمة، وهذا ما ذكره غير واحدٍ كالمحقق القمي وصاحب الحاشية^(٢)، والشيخ الأعظم وصاحب الكفاية^(٣)، والمحقق النائيني^(٤)، والسيد الخوئي^(٥)، والمصنّف رحمته الله في المتن، وإن حكى صاحب الحاشية نقلاً خلافاً عن (بعض الأفاضل المعاصرين)^(٦).

وقد اختلفت تعليقات الأصوليين لعدم ترتب استحقاق العقوبة على مخالفة

(١) القوانين المُحكَّمة ج ١ ص ٢١٤، هداية المسترشدين ج ٢ ص ٨٩-٩٠، مطارج الأنظار ج ١ ص ٣٤٠، فوائد الأصول ج ١ ص ٢٢٥، أجود التقريرات ج ١ ص ٢٥١، نهاية الدّراية في شرح الكفاية ج ٢ ص ١١٦ ت ٥٥.

(٢) القوانين المُحكَّمة ج ١ ص ٢١٨، هداية المسترشدين ج ٢ ص ٨٦، ٨٩.

(٣) مطارج الأنظار ج ١ ص ٣٤٠، كفاية الأصول ص ١١٠.

(٤) فوائد الأصول ج ١ ص ٢٩٨، أجود التقريرات ج ١ ص ٢٥٦.

(٥) دراسات في علم الأصول ج ١ ص ٣٢٠، محاضرات في أصول الفقه ج ٢ ص ٢٧٢.

(٦) هداية المسترشدين ج ٢ ص ١٠٠.

الأمر الغيري (من حيث هو)، ومن ذلك ما ذكره صاحب الكفاية رحمته من أن المناط فيه هو تحقق البُعد عن المولى تعالى، وهذا غير حاصل بمخالفة التكليف الغيري.

الجهة الثانية: المعروف والمشهور بينهم عدم استحقاق المكلف الثواب على فعل المقدمة (بما هو فعل لها)، وهذا يترتب على ما يذكرونه من أن الوجوب الغيري ليست له إطاعة خاصة به، ومعنى هذا أننا لو افترضنا أن المكلف أتى بالمقدمة، ولكنه لم يأتِ بذِي المقدمة - لعُذر ما - فإنه لا يستحق الثواب، وإن فرض أنه قد أتى بها بقصد التوصل لذي المقدمة.

وهذا ما ذكره جمعٌ منهم المحقق القمي وصاحب الحاشية^(١)، والشيخ الأعظم وصاحب الكفاية^(٢)، والمحقق النائيني رحمته^(٣)، والمصنف رحمته هاهنا في المتن.

فإذا أتى المكلف بالمقدمة وبذِي المقدمة معاً كان الثواب بإزاء إتيانه بذِي المقدمة حصراً، لأنَّ مَنْ يأتي بالواجب الغيري بقصد التوصل إلى الواجب النَّفسي يكون شارعاً في امتثال الأمر النَّفسي فيثاب على إطاعته، وقد مرَّ آنفاً أنَّ الأمر الغيري لا واقع له إلا وقوعه في طريق التوصل إلى ذِي المقدمة، وعَلَل في الكفاية عدم الاستحقاق بأنَّ المثوبة من آثار القُرب إلى المولى، وموافقة الأمر الغيري لا توجب قُرباً.

إن قلت: إذا لم يترتب على الإتيان بالمقدمة استحقاق الثواب فكيف يُفسَّر ما

(١) القوانين المُحكَّمة ج ١ ص ٢١٨، هداية المسترشدين ج ٢ ص ٨٦، ٨٩.

(٢) مطارج الأنظار ج ١ ص ٣٤٠، كفاية الأصول ص ١١٠.

(٣) فوائد الأصول ج ١ ص ٢٢٥، أجود التقريرات ج ١ ص ٢٥١.

ورد في الشريعة - بنحو قطعي - من ثبوت الأجر والثواب على فعل بعض المقدمات كالشيء إلى الحجّ الذي ورد في عدّة أخبار^(١)، وإلى زيارة الإمام الحسين عليه السلام، كما ورد في أخبار كثيرة^(٢)، فإنّ هذا ينافي ما بنى عليه المشهور؟

قلت: الثواب ثابتٌ لهذه المقدمات بنحو العَرَض والمجاز لا بنحو الحقيقة، بمعنى أنّ هذا الثواب هو نفس الثواب على الإتيان بذِي المقدّمة (كالْحَجّ والزيارة في المثالين)، غاية أن الثواب المحدّد لذِي المقدّمة عندما يُورَع على جميع الأفعال الصادرة من الشخص يثبت لكل واحد منها مقدارٌ من الثواب، كما ذكر الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمهما الله^(٣).

فإن قلت: إذا كان الثواب الثابت على الشيء مثلاً هو الثواب المترتب على الإتيان بنفس ذي المقدّمة (أي الزيارة) لم يبقَ فرق بين زيارة الحسين عليه السلام مشياً وزيارته عن بُعد!

قلت: قد أجاب الشيخ الأعظم رحمته الله عن هذا بأنّ عُسْر المقدمات يوجب ازدياد ثواب ذي المقدّمة، نظراً إلى أنّها تكون سبباً في زيادة حماسة العمل ومشقّته، وقد ورد: «أَنَّ أَفْضَلَ الْأَعْمَالِ أَحْمَرُهَا»^(٤)، فإذا كانت المقدّمة كذلك، فهي تُحمل على

(١) يلاحظ: المحاسن ص ٧٠ ح ١٣٩، تهذيب الأحكام ج ٥ ص ١٢ ح ٣١ و ٣٢.

(٢) يلاحظ: كامل الزيارات ص ١٢٨ - ١٣١ ب ٤٩.

(٣) مطارح الأنظار ج ١ ص ٣٤٣، كفاية الأصول ص ١١٠.

(٤) رواه في البحار في أكثر من موضع عن النبي الأعظم عليه السلام، وذكر أنّه مشهور بين الفريقين،

يلاحظ: بحار الأنوار ج ٦٧ ص ١٩١، ٢٣٧، ٢٣٩.

زيادة الأجر، فيتوزّع الثواب المحدّد للعمل على مقدّماته مجازاً، أي يثبت لها الثواب مجازاً.

ويمكن القول إنّ هذا الجواب عند المصنّف رحمته الله ابتدائي، والجواب التحقيقي عنده هو ما سيأتي قريباً، وسيذكره في التمهيد التاسع وفقاً للسيد الخوئي رحمته الله، وبه يرتفع كلا الإشكاليين الواردين هناك على المقدّمة، وهما إشكال ترتّب الثواب، وإشكال العبادية.

وفي مقابل هذا كلّ ذهب السيد الخوئي رحمته الله إلى أنّ المقدّمة قد يترتّب على فعلها الثواب في ما لو فرضنا أنّ المكلف قد أتى بها بقصد التوصل إلى ذي المقدّمة، ولكنّه لم يتمكّن من الإتيان بذِي المقدّمة لمانعٍ ما، فإنّ المكلف يستحقّ الثواب على فعل المقدّمة حينئذٍ بلا إشكال.

والوجه فيه أنّ السيد رحمته الله يرى أنّ ملاك ترتّب الثواب على امتثال الواجب الغيري هو كونه بنفسه مصداقاً للتعظيم والانقياد وإظهاراً لمقام العبودية، مع قطع النظر عن إتيانه بذِي المقدّمة، فنفسُ إتيانه بالمقدّمة (بقصد التوصل إلى ذي المقدّمة) يؤهّله لأنّ يستحقّ الثواب، لأنّه صار منقاداً للمولى تعالى^(١)، ولا يختلف هذا عمّا ذكره شيخه المحقّق الأصفهاني رحمته الله في مبحث الطّهارات الثلاث^(٢).

وقد نقل المصنّف رحمته الله هذا الرأي في الهامش وصرّح بموافقته للسيد رحمته الله، وإنّ كان ظاهر كلامه رحمته الله في المتن موافقة المشهور، ويمكن التوفيق بين الكلامين بأنّ

(١) دراسات في علم الأصول ج ١ ص ٣٢٠، محاضرات في أصول الفقه ج ٢ ص ٢٣٠.

(٢) نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٢ ص ١٢٣ ت ٥٧، ص ١٢٥-١٢٦ ت ٥٩.

نَظَرَه في ما ذكره في المَتْنِ إلى مناطِ عدمِ صِدْقِ (الاطاعة الاستقلالية) على فعلِ المقدّمة، فيكون مقتضى القاعدة حينئذٍ هو عدمُ استحقاقِ الثوابِ على نفسِ فعلِ المقدّمة حتى لو أتى بها بقصدِ التوصلِ إلى الواجبِ النَّفْسِيِّ، في حين أنّ نظره في ما ذكره في الهامشِ إلى مناطٍ آخر وهو إضافة المقدّمة إلى المولى تعالى، فيستحقّ المكلفُ الثوابَ على فعله المقدّمة لو فُرضَ عدمُ تمكّنه من الإتيانِ بذِي المقدّمة لِعُذْرٍ، ولو فُرضَ تمكّنه منه فإنّه سيحصل على ثوابين.

هذا، وسيأتي من المصنّف رحمته الله في مبحثِ المقدّماتِ العباديةِ التصريحُ بمخالفةِ المشهور والقبولُ بما ذكره السيد الخوئي رحمته الله، بتقريب: أنّ إتيانِ المكلفِ بالمقدّمة يُعدّ شروعاً في امتثالِ ذي المقدّمة، فيكون إتيانُهُ بها بنفسه امتثالاً للأمرِ النَّفْسِيِّ بذِي المقدّمة العبادي، وبهذا تتصف المقدّمة بالعبادية، ويُستحقّ عليها الثواب، ويرتفع الإشكال المعروف على عبادية الطّهارات الثلاثة^(١).

تبقى هنا الإشارةُ إلى أنّ المعروف عند الإمامية والذي عليه معظم الفقهاء والمتكلّمين منهم أنّ الاستحقاق الذي يذكرونه ظاهراً - بقرينة مقابله بالتفصيل - في أنّ العبد - بعد امتثاله للواجبات الشرعية - يكون كالأجير الذي قد أتى بما عليه من العمل المستأجر (بالفتح) عليه، فيستحقّ به الأجرة المسماة على المستأجر (بالكسر)، بحيث لو لم يدفع الأخير الأجرة (المسماة) للعامل لكان ظالماً له ومستحقاً للذم واللوم من قبل العقلاء.

ومن هنا، يكون الظاهر من قيد (المستحق) الوارد في كلماتهم هو الاحتراز عن

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٤ ص ٤٠٧ - ٤٠٩ .

التفضّل، قال الفاضل المقداد تَذَكُّر - في بيان قول العلامة تَذَكُّر في المتن: «أعني النفع المستحق» -: «وقول المصنّف في تعريف الثواب: إنّه النفعُ المستحقُّ....، فبقيد (المستحق) خرج التفضّل»^(١).

وفي مقابل هذا فقد ذهب الشيخ المفيد تَذَكُّر إلى أن ترتّب الثواب على امتثال الواجبات النَّفسية يكون من باب التفضّل، ووافقه عليه جمعٌ من المحقّقين منهم المحقّق النائيني والسيد الخوئي رَحِمَهُمَا^(٢).

وحاول السيد الخوئي تَذَكُّر التوفيق بين الرأيين بحمل (الاستحقاق) الوارد في كلمات المتكلّمين والفقهاء على معنى لا يتقاطع مع (التفضّل)، وهو صيرورة العبد أهلاً للحصول على الثواب بعد امتثاله لأوامر مولاه^(٣).

ولكنّ يمكن القول إنّ هذا الحُمل منه تَذَكُّر على خلاف ما يظهر من كلماتهم، فليُلاحَظ.

الخاصية الثالثة: أنّ الوجوب الغيري وجوب توصّلي، بمعنى أنّ فراغ ذمّة المكلف منه وسقوطه عن عهده لا يتوقّفان على الإتيان بمتعلّقه بنحو قُرْبِي (أي بقصد امتثال أمره)، فلو أتى المكلف بالمقدّمة بداع دنيوي أجزأت عنه.

أي أنّ الملاك الدّاعي إلى تشريع الوجوب الغيري يحصل بمجرد حصول المقدّمة في الخارج ولو لم يكنّ الباعث على الإتيان بها إلهياً، حاله في هذا حال سائر

(١) النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر ص ٨٦.

(٢) أجود التقريرات ج ١ ص ٢٥٠، دراسات في علم الأصول ج ١ ص ٣١٩-٣٢٠.

(٣) محاضرات في أصول الفقه ج ٢ ص ٢٣٠.

الوجوبات التوصلية، كما تقدّم في مبحث (التعبدي والتوصلي)، وهذا واضح بالالتفات إلى ما مرّ في الخاصية الأولى من أنّ الغرض من الإتيان بالمقدمة هو التوصل إلى ذي المقدمة، وهذا القصد لا يحقّق عبادةً للأمر الغيري^(١).

ولم تسلم هذه الخاصية عن الإشكال الوارد على المقدمات الثلاث (أي الطّهارات الثلاث)، بالنّظر إلى أنّ الثابت عندهم أنّ هذه المقدمات من العبادات التي لا يتحقّق الغرض منها إلا بالإتيان بها على وجه قُرْبِي، وحينئذٍ لا يعقل أن يكون الوضوء وأخواه (الغُسل والتيمّم) من العبادات وفي نفس الوقت يكون الأمر المتعلّق بكل من الثلاثة توصلياً؛ لمكان التقابل بين العبادية والتوصلية.

والجواب عن هذا الإشكال عينُ الجواب عن إشكال استحقاق الثواب تماماً، وسيأتي في الموضع المشار إليه.

الخاصية الرابعة: أنّ الوجوب الغيري للمقدمة - بناءً على ثبوت الملازمة بين الأمر بالشيء والأمر بمقدمته - تابعٌ للوجوب التّفسيّ لذي المقدمة من ناحية الإطلاق والاشتراط، كما سبق نقله عن صاحب الكفاية والمحقّق النائيني رحمهما^(٢).

كما أنّه يكون تابعاً له أيضاً في الفعلية والقوة وسائر الشروط لوحدة المناط في الجميع، كما لا يخفى، فلو كان وجوب ذي المقدمة مشروطاً بشرطٍ ما لزم كون وجوب المقدمة مشروطاً بنفس ذلك الشرط، ولو كان وجوب ذي المقدمة فعلياً

(١) القوانين المُحكّمة ج ١ ص ٢١٤، مطارح الأنظار ج ١ ص ٣٤٧، كفاية الأصول ص ١١٠، فوائد الأصول ج ١ ص ٢٢٦، أجود التقريرات ج ١ ص ٢٥٤.

(٢) كفاية الأصول ص ٩٩، ١١٣، أجود التقريرات ج ١ ص ٣٧٧.

كان وجوب المقدمة فعلياً أيضاً، ولو لم يكن وجوب ذي المقدمة فعلياً تعين أن لا يكون وجوب المقدمة فعلياً أيضاً.

والوجه في هذا ما تقدّم في التمهيد الثاني من أن تبعية وجوب المقدمة لوجوب ذي المقدمة إما من باب العلة والمعلول كما هو المناسب لعبارات القوم، وإما من باب الترشح بنحو الباعثية كما هو مختار المصنّف رحمته الله، وعلى كلا الرأيين يمتنع اتصاف وجوب المقدمة بالفعليّة قبل اتصاف وجوب ذي المقدمة بها.

ومن هنا نشأ الإشكال المعروف الوارد على (المقدّمات المفوّتة) الآتي بيانه في التمهيد الثامن، ومحصله: أنّ من المقدّمات ما يؤدّي تركه إلى فوات ذي المقدمة في زمانه، ومن أجل المحافظة على ذي المقدمة في زمانه يتوجّب الإتيان بالمقدمة قبل زمان وجوب ذي المقدمة.

وهذا الكلام عبارة عن الالتزام بفعليّة وجوب المقدمة قبل فعليّة وجوب ذي المقدمة، وهو يتنافى مع التّبعية المشار إليها والمرسلة في كلماتهم إرسال المسلمات، والمثال المشهور لها وجوب اغتسال المجنب قبل الفجر لكي يصحّ منه الصّوم بعد طلوع الفجر.

وقد ذكر الأصوليون عدة محاولات للتخلّص من هذا الإشكال يأتي التطرّق لها في التمهيد الثامن المشار إليه^(١).

وسوف يختار المصنّف رحمته الله هناك المحاولة الرابعة التي ذكرها شيخه المحقّق الأصفهانى رحمته الله، والتي تبنتي على أنّ الشّوق إلى كلّ من المقدمة وذو المقدمة

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٤ ص ٣٤٩ وما بعدها.

حاصلٌ، غاية الأمر أنّ الشَّوْقَ إلى المقدّمة - لأجل انتفاء المانع - يصير فعلياً قبل وقت فعليّة الشَّوْقِ إلى ذي المقدّمة، ولهذا يصير البَعْثُ إلى المقدّمة فعلياً، فيتوجّب على المكلف في المثال الاغتسالُ قبل الفجر كي يقع الصّوم في ظرفه صحيحاً، وهذا بخلاف ذي المقدّمة (أي الصّوم) فإنّ الشَّوْقَ إليه لم يبلغ حدّه المستوجب لفعليّة البَعْث والتّحريك؛ لوجود المانع منه (وهو عدم حضور وقته)، حاله من هذه الجهة حالُ سائر الواجبات المؤقّته، فإنّ الوجوب المتعلّق بها لا يصير فعلياً، إلا عند حضور وقتها، وتفصيل الكلام في الموضوع المشار إليه.

٣- خصائص الوجوب الغيري

بعد ما اتضح معنى التَّبعية في الوجوب الغيري^(١) تتضح لنا خصائصه التي بها يمتاز عن الوجوب النَّفسي، وهي أمور:

١ - أنَّ الواجب الغيري كما لا بعثَ استقلالي له^(٢) - كما تقدّم - لا إطاعةً استقلالية له^(٣)، وإنَّما إطاعته (كوجوبه) لغرض التوصل إلى ذي المقدّمة^(٤)، بخلاف الواجب النَّفسي، فإنَّه واجبٌ لنفسه، ويُطاع لنفسه.

(١) وهو الوجه الرابع المختار له ﷺ، أي ترشّح الوجوب الغيري عن الوجوب النَّفسي بنحو الباعثية، فيكون تحصيل ذي المقدّمة في الخارج هو الغرض من الأمر بالمقدّمة بنحو الأمر الغيري.

(٢) لأنَّ البعثَ والتحريك نحو المقدّمة كانا بملاك ذي المقدّمة ولم يكونا بملاك مستقل خاصّ بالمقدّمة، فلولا إرادة المولى التوصل إلى ذي المقدّمة (وهو المطلوب النَّفسي) لم يأمر بالمقدّمة أصلاً.

(٣) لأنَّ المكلف إنّما يأتي بالمقدّمة بقصد التوصل إلى ذي المقدّمة الواجب في الخارج وامتنالاً للأمر بتحصيل ذي المقدّمة، لا أنّه يأتي بالمقدّمة امتثالاً لأمر خاصّ متعلّق بها.

(٤) فإذا توجّساً الشخص وصلّى كان مطيعاً لأمر «صلِّ»، ولا دَخَلَ لأمر «توجّساً» في صدق الإطاعة، بحيث يثبت مقدارٌ منها لأجل الإتيان بالمقدّمة

٢ - أنه بعد أن قلنا^(١) إنه لا إطاعةً استقلالية للوجوب الغيري، وإنّا إطاعته (كوجوبه) ليُصْرَفَ التوصل إلى ذي المقدّمة^(٢)، فلا بدّ ألا يكون له ثوابٌ على إطاعته^(٣) غيرُ الثواب الذي يحصل على إطاعة وجوب ذي المقدّمة^(٤)، كما لا عقابٌ على عصيانه غيرُ العقاب على عصيان وجوب ذي المقدّمة^(٥).

ولذا نجد أن مَنْ تَرَكَ الواجبَ بترك مقدّماته لا يستحقّ أكثرَ من عقابٍ واحدٍ

(١) آنفاً، أي في الخاصية الأولى المتقدّمة.

(٢) فيكون امتثال الأمر الغيري المتعلّق بالمقدّمة متفرّعاً على امتثال الأمر النَّفْسي المتعلّق بذِي المقدّمة.

(٣) هامش: يرى السيد الجليل المحقّق الخوئي أنّ المقدّمة أمرٌ قابل لأنْ يأتي به الفاعل مضافاً به إلى المولى، فيترتب على فعلها الثوابُ إذا أتى بها كذلك، ولا ملازمةٌ عنده بين ترتّب الثواب على عملٍ وعدمِ استحقاق العقاب على تركه، ولا يُفَرّق في ذلك بين القول بوجوب المقدّمة وعدمه، وهو رأيٌ وجيهٌ باعتبار أنّ فعلَ المقدّمة يُعدّ شروعاً في امتثال ذِها.

(٤) لأنّ غرض المولى قد تعلّق بذِي المقدّمة لا بالمقدّمة (بما هي مقدّمة)، فيكون موضوع الثواب والعقاب هو الأمر النَّفْسي، والمقدّمة - على تقدير الأمر بها - مأمور بها بالأمر الغيري، وهذا ما عليه المشهور، وتبعهم المصنّف رحمته الله في المتن، خلافاً لما ذكره في الهامش، ولما سيذكره في نهاية المقدّمات العبادية أيضاً من موافقته للسيد الخوئي تقدّم في ترتّب الثواب على الإتيان بالمقدّمة لوحدها.

(٥) وهذا متفقٌ عليه بينهم حتى من السيد الخوئي تقدّم.

على نفس الواجب النَّفسي، لا أَنَّهُ يستحقَّ عقابات متعدّدة بعدد مقدّماته المتروكة^(١).
وأما ما ورد في الشريعة من الثواب^(٢) على بعض المقدّمات مثل ما ورد من
الثواب على المشي على القدم إلى الحج^(٣)، أو زيارة الحسين عليه السلام وأنّه في كلّ خطوة
كذا من الثواب^(٤) فينبغي - على هذا - أَنْ يُحمَل^(٥) على توزيع ثواب نفس العمل على
مقدّماته^(٦)، باعتبار أَنّ أفضل الأعمال أحزُّها^(٧) وكلّما كُثرت مقدّمات العمل وزادت
صعوبتها كُثرت حمازة العمل ومشقّته^(٨)، فيُنسَب الثواب إلى المقدّمة مجازاً ثانياً

(١) كما جاء في ردّ الثمرة الثانية التي ذكرها الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمتهما،
وهي ترتّب الفسق على ترك المقدّمة بناءً على وجوبها شرعاً.

(٢) أي: ترتّب الثواب المستقلّ على بعض المقدّمات بمعزل عن ذي المقدّمة.

(٣) وذلك في أخبار كثيرة ذكرت في المحاسن والتهذيب.

(٤) كما ورد في عدة احاديث ذكرها في كامل الزيارات، وهذا ما قبله ظاهران في
توتّب الثواب على المشي (بما هو مشي).

(٥) هذا جواب أولي من المصنّف رحمته، ولكنّه سيُعرض عنه في مبحث (المقدّمات
العبادية)، ويذكر الجواب التحقيقي المرضي عنده.

(٦) كما ذكر الشيخ الأعظم رحمته في (مطارح الأنظار) من أَنّه نظيرُ توزيع التاجر
أرباحه على عدد الأيام التي قضّاها في سفر التجارة.

(٧) أي: أكثرها مشقّة، وهذا ما رواه في البحار أكثر من مرّة كحديث نبوي.

(٨) فلا يرد عندئذٍ لزوم المساواة بين الزيارة مشياً والزيارة من على سطح الدار
مثلاً، كما مرّ نقله عن الشيخ الأعظم رحمته بصيغة (فإن قلت، قلت).

وبالعَرَض^(١)، باعتبار أنها السَّبب^(٢) في زيادة مقدار الحماسة والمشقة في نفس العمل، فتكون السَّبَب في زيادة الثواب، لا أن الثواب على نفس المقدمة^(٣).

ومن أجل أنه لا ثواب على المقدمة^(٤) استشكلوا في استحقاق الثواب على فعل بعض المقدمات كالطَّهَّارات الثلاث الظاهر^(٥) منه أن الثواب على نفس المقدمة (بها هي)، وسيأتي حلّه إن شاء الله تعالى^(٦).

٣ - أن الوجوب الغيري لا يكون إلا توَصُّلياً^(٧)، أي لا يكون في حقيقته

(١) ولا مفرَّ عندئذٍ من رفع اليد عمّا ورد في الشريعة المطهرة مما يكون ظاهراً في نسبة الثواب إلى تلك المقدمات بنحو الحقيقة.

(٢) هذا بيان للعلاقة المصحَّحة للمجازية؛ ضرورة توقّف كلّ مجاز - مفرداً كان أم عقلياً - على وجود علاقة تُصحِّح التعدي ومخالفة الأصل.

(٣) كما هو الظاهر من الأخبار؛ لمنافاته مع كون الأمر المتعلّق بالمقدمة توَصُّلياً لا إطاعةً مستقلة له.

(٤) بما هي مقدّمة، وبداعي امتثال أمرها الغيري المتعلّق بها.

(٥) بالجرّ نعتاً لـ (استحقاق)، واستظهار هذا المعنى ابتداءً هو في محلّه

(٦) وفاقاً للسيد الخوئي تهرّب، بما محصّله أن الإتيان بالمقدمة يُعدّ شروعاً في امتثال أمر ذي المقدمة الذي هو عبادة في نفسه مأمور به، فيكون امتثالاً للأمر النَّفْسي، فيرتبط العمل بالمولى تعالى ويكون قُرباً.

(٧) فلا يتوقّف سقوط التكليف بالمقدمة - على تقدير القول به - عن ذمة المكلف على الإتيان بالمقدمة بداعي القُربة إلى المولى تعالى.

عبادياً^(١)، ولا يقتضي في نفسه عبادةً المقدّمة؛ إذ لا يتحقّق فيه قَصْدُ الامتثال على نحو الاستقلال كما قلنا في الخاصّة الأولى أنّه لا إطاعةً استقلاليةً له^(٢)، بل إنّما يؤتى بالمقدّمة بقصد التوصل إلى ذبيها وإطاعة أمر ذبيها، فالمقصود بالامتثال به نفسُ أمر ذبيها^(٣).

ومن هنا استشكلوا^(٤) في عبادة بعض المقدّمات كالطّهارات الثلاث، وسيأتي حلّه إن شاء الله تعالى^(٥).

٤ - أنّ الوجوب الغيري تابعٌ لوجوب ذي المقدّمة إطلاقاً واشتراطاً وفعليّة وقوّة^(٦)، قضاءً لحق التّبعية، كما تقدّم^(٧)، ومعنى ذلك أنّه كلّ ما هو شرط في وجوب

(١) سيأتي منه ﷺ في التمهيد التاسع عدمُ الإشكال في ترتّب عبادة المقدّمة على الأمر الغيري إذا كانت عبادة الأمر الغيري بالعرض، ومنه يظهر أنّ ما ينافي توصلية الأمر الغيري إنّما هو العبادة بالذات، وهي المذكورة هنا، فليلاحظ.

(٢) بحيث يكون المحرّك للإتيان بالوضوء مثلاً هو امتثال أمرٍ «توضّأ».

(٣) ولا يُقصد امتثال الأمر الغيري كي يُتصوّر كونه أمراً عبادياً.

(٤) ولا يخفى أنّ هذا الإشكال وسابقه ينبعان من مصدرٍ واحد.

(٥) بنفس ما تقدّم آنفاً؛ فإنّ حلَّ إشكال عبادة الطّهارات الثلاثة نفسه هو حلَّ إشكال استحقاق الثواب عليها لترتّب الثواب على العبادة.

(٦) فلا يمكن أن يصل وجوبُ المقدّمة إلى درجة الفعلية قبل وجوب ذي المقدّمة.

(٧) في التمهيد الثاني المتقدّم، حيث فسّر ﷺ تبعية الوجوب الغيري للوجوب النَّفْسِي بالترشّح بنحو الباعثية لا بنحو المعلولية.

ذي المقدمة فهو شرطٌ في وجوب المقدمة^(١)، وما ليس بشرطٍ لا يكون شرطاً لوجوبها، كما أنه كلما تحقق^(٢) وجوب ذي المقدمة تحقق معه وجوبُ المقدمة. وعلى هذا^(٣) قيل: يستحيل تحقق وجوب فعلي للمقدمة قبل تحقق وجوب ذيه^(٤)؛ لاستحالة حصول التابع قبل حصول متبوعه، أو لاستحالة حصول المعلول قبل حصول علته بناءً على أن وجوب المقدمة معلولٌ لوجوب ذيه^(٥). ومن هنا^(٦) استشكلوا في وجوب المقدمة قبل زمان ذيه في المقدمات المفوَّته^(٧)

(١) ولا يُعقل أن يكون الوجوب النَّفْسي مقيداً بقيد، ويكون الوجوب الغيري مطلقاً من جهة هذا القيد لأنَّ لازمه أن يكون الوجوب الغيري أحسنَ حالا من الوجوب النَّفْسي، وهو خُلْفٌ كونه تابِعاً له.

(٢) هذا توضيح للتبعية في جانبي القوة والفعليَّة.

(٣) أي: وبناءً على تبعية الوجوب الغيري للوجوب النفسي في القوَّة والفعل، وتعبيره والتَّبَعِيَّةُ بصيغة التمريض (قيل) لأجل تضعيف هذا الإشكال.

(٤) بحيث تكون المقدمة (كالغُسْل) واجبة بوجوب شرعي فعلي في زمان، دون ذي المقدمة (كالصَّوم).

(٥) كما هو الظاهر من عبارات المشهور القائلين بوجوب المقدمة، بل قد سَبَقَ نقل تصريح شيخه المحقق الأصفهانِي رحمته بذلك.

(٦) أي: من جهة استحالة الأمر بالمقدمة قبل الأمر بذِي المقدمة؛ لمكان تبعية الأمر الغيري للأمر النَّفْسي بنحو المعلولية.

(٧) بكسر الواو المشددة، على صيغة اسم الفاعل.

كوجوب الغُسل - مثلاً - قبل الفجر لإدراك الصّوم على طهارة حين طلوع الفجر^(١)،
فعدمُ تحصيل الغُسل قبل الفجر يكون مفوّتاً للواجب في وقته^(٢).

ولهذا سُمّيت (مقدّمة مفوّتة) باعتبار أنّ تركها قبل الوقت يكون مفوّتاً للواجب
في وقته^(٣) فقالوا بوجودها قبل الوقت، مع أنّ الصّوم لا يجب قبل وقته، فكيف
تُفرض فعلية وجوب مقدّمته^(٤)!

وسياتي إن شاء الله تعالى حلُّ هذا الإشكال في بحث (المقدّمات المفوّتة)^(٥).

(١) مع أنّ الصّوم (أي ذا المقدّمة) لا يكون واجباً فعلياً قبل الفجر!

(٢) بداهة بطلان الصّوم إذا دخل الفجر على المكلف وهو مجنب، مع فرض تمكّنه
من تحصيل الطّهارة قبل الفجر، ولو بالتيّم.

(٣) ويجوز أن يكون الوجه في تسميتها بـ(المفوّتة) هو أنّها تُفوّت قدرة المكلف على
امتنال أمر ذي المقدّمة في حينه، والأمر سهل.

(٤) فيكون هذا نقضاً على التّبعية التي يذكرونها بين الأمر الغيري والأمر النّفسي
من ناحية الفعلية والقوة.

(٥) في المحاولة الرابعة التي يذكرها المحقّق الأصفهاني تنجّز، ومحصلها: عدمُ المانع
من البعث نحو المقدّمة قبل البعث نحو ذي المقدّمة، بل لا بدّ من البناء عليه، لأنّ
الشّوق إلى المقدّمة يصير حتمياً وفعلياً - قبل حضور وقت ذي المقدّمة - لحصول
ظرفه، بخلاف الشّوق إلى ذي المقدّمة فإنّ هناك مانعاً من فعلية تأثيره (وهو عدم
مجيء وقته بعد)، وإن كان كلا الشّوقين حاصلًا قبل حضور وقت ذي المقدّمة.

التمهيد الرابع: تقسيم المقدّمة إلى وجوبية ووجودية

يمثّل هذا التمهيد شروعاً في ذكر بعض تقسيمات المقدّمة، والتقسيم المبحوث عنه هاهنا تقسيم رئيس لها، بخلاف التقسيمات المذكورة في التمهيدات الآتية فهي تقسيمات ثانوية للمقدّمة، كما سيتضح هناك، ويقع الكلام حوله في جهتين:

الجهة الأولى: تنقسم المقدّمة - كما ذكر صاحب الحاشية والشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمهما الله ^(١) - باعتبار نحو توقّف الواجب عليها إلى أربعة أقسام، اقتصر المصنّف رحمته الله على الأولين منها لنكتة يأتي بيانها قريباً:

القسم الأول: مقدّمة الوجوب أو المقدّمة الوجوبية، ولها تفسيران: أحدهما: أنّها المقدّمة التي تؤخّذ قيداً في نفس وجوب الواجب بحيث يتوقّف وجوب الواجب عليها، فلا وجوب من دون حصول هذه المقدّمة، كالاستطاعة للحج، وكذا الشرائط العامّة للتكليف.

وهذا هو التفسير المشهور عندهم - كما ذكر المصنّف رحمته الله - بناءً على ذهابهم إلى رجوع القيود إلى نفس الوجوب (أي مفاد الهيئة)، في مقابل ما يُنسب إلى الشيخ الأعظم رحمته الله من رجوعها إلى نفس الواجب (أي مفاد المادة)، كما مرّ مفصّلاً في مبحث تقسيم الواجب إلى مطلق ومشروط ^(٢).

(١) هداية المسترشدين ج ٢ ص ٩٢، مطارح الأنظار ج ١ ص ٢١٥، كفاية الأصول ص ٩٢.

(٢) يلاحظ: بداية الأفكار ج ١ ص ٧٨-٧٩.

الآخر: أتمها المقدمة التي تؤخذ في الواجب على نحو تكون مفروضة التحقق والوجود خارجاً، من دون أن يتوقف عليها وجوب الواجب، وبهذا يمتاز هذا التفسير عن سابقه، و يترتب عليه أن وجوب الواجب يكون متحققاً سواء أحصلت تلك المقدمة في الخارج أم لم تحصل، لأن معنى أخذ الشيء مفروض الوجوب هو افتراض الجاعل وجوده، وهذا التفسير ذكره الشيخ الأعظم رحمته، استناداً إلى ما يُنسب إليه، ومَرَّت الإشارة إليه آنفاً.

والجامع بين هذين التفسيرين أن هذه المقدمة لا يجب على المكلفين تحصيلها، فتخرج عندئذٍ عن حيز التكليف ودائرة الطلب.

القسم الثاني: مقدمة الوجود أو المقدمة الوجودية، وهي التي يتوقف عليها تحصيل ذي المقدمة وإيجاده في الخارج من دون أن تؤخذ في وجوبه، فيكون وجوب الواجب مطلقاً بالقياس إليها بنحو اللا بشرطية، فلا يكون حصولها شرطاً معتبراً ولا عدمها مانعاً عن تعلق الوجوب بالواجب.

ويترتب على هذا وجوب تحصيلها إما شرعاً بناءً على القول بالملازمة بين وجوب الشيء شرعاً ووجوب مقدمته كذلك، وإما عقلاً بناءً على القول بعدم ثبوت الملازمة بين الوجوبين، مثل قطع المسافة للحجّ، والوضوء للصلاة، والأول مثال للمقدمة الوجودية العقلية، والثاني مثال للمقدمة الوجودية الشرعية، وسيأتي الحديث عنهما قريباً.

وبهذا يظهر أن الفارق الجوهرى بين هذين القسمين هو أن مقدمة الوجوب لا يجب على المكلف تحصيلها في الخارج، حتى لو فرض تمكنه منه كالاستطاعة للحجّ

بالنسبة إلى كثير من المكلفين، بخلاف مقدمة الوجود التي يتوجب عليه الإتيان بها خارجاً، ومن الطبيعي أن تكون مقدورة له عقلاً وشرعاً.

القسم الثالث: مقدمة الصحة، وهي التي يتوقف عليها اتصاف الواجب بالصحة خارجاً، بمعنى كون المأتي به من المكلف مطابقاً للمأمور به، وهي تنطبق على جميع الشرائط المعبر وجودها في تحقق الصحة وكذلك الموانع التي يعتبر انتفاؤها مثل الطهارة وعدم الغضب بالنسبة للصلاة.

القسم الرابع: مقدمة العلم أو المقدمة العلمية، وهي التي يتوقف عليها العلم بتحقيق الواجب خارجاً بالنحو المعبر شرعاً، فيكون الإتيان بها سبباً لحصول القطع عند المكلف بتحقيق الامتثال وفراغ الذمة، مثل الصلاة إلى الجهات الأربعة عند اشتباه القبلة من أجل تحصيل العلم بوقوع الصلاة إلى القبلة وتحقيق الامتثال القطعي للأمر بالصلاة.

الجهة الثانية: لا ريب في أن المقدمة التي وقع النزاع بين الأصوليين في وجوبها شرعاً وعدمه في هذه المسألة هي القسم الثاني (أي المقدمة الوجودية)، فتخرج بقية الأقسام عن محل النزاع:

أما خروج المقدمة الوجودية - وهو ما صرح به غير واحد منهم ^(١) - فلسبيين:
السبب الأول: لزوم الخلف، وهو ما ذكره المصنف رحمته الله، بتقريب أن أخذ مقدمة الوجوب مفروضة الوجود والتحقق يستلزم خروجها عن دائرة التكليف

(١) يلاحظ: القوانين المحكمة ج ١ ص ٨٦، هداية المسترشدين ج ٢ ص ٨٧، كفاية الأصول

وحيز الطلب، فلا يجب على المكلف تحصيلها خارجاً، كما هو شأن كل فعل يُفرض كذلك، وإنّما يثبت التكليف بعد حصول ذلك الفعل اتفاقاً، أي بتحقيق علته التامة بمعزل عن تدخل المكلف.

ومثاله الزوال بالنسبة إلى الظهرين، فإنّ الصلاة لا تجب ما لم تزل الشمس، فلا يجب على المكلف إيجاد الزوال - على تقدير تمكّنه من ذلك -، فلا تكون المقدّمة واجبة نفسياً ولا غيرياً، لأنّ الشارع المقدّس لو كان مريداً لوجوبها على المكلفين لما أخذها مفروضة الحصول والتحقيق.

وربّما لا يتضح معنى عدم وجوب تحصيل الشيء (المأخوذ مفروض الوجود) في مثالي الزوال والبلوغ ونحوهما، ممّا لا يدخل في دائرة قدرة المكلفين أصلاً، فالأحسن التمثيل بالاستطاعة للحجّ، فإنّ كثيراً من المكلفين يتمكّنون من تحصيلها ومع هذا لا يجب عليهم ذلك، لأنّ الشارع المقدّس لم يجعل الاستطاعة مقدّمة وجودية للحجّ الواجب كقطع المسافة مثلاً، بل أخذها مفروضة الوجود، كما هو المستفاد من قوله تعالى: ﴿وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^(١)، فلا يجب الحجّ إلا إذا اتفق حصول الاستطاعة بالفعل.

فتكون هي نظير (الفوات) الذي هو موضوع وجوب القضاء، في قوله عليه السلام: «يقضي ما فاته كما فاته»^(٢)، فلا يجب على المكلف - كما ذكره المصنّف رحمه الله - تحصيل الموضوع في الخارج بأن يُفوّت صلّاته لكي يمثل الأمر بالقضاء، لأنّ الفوات قد

(١) سورة آل عمران، الآية (٩٧).

(٢) الكافي ج ٣ ص ٤٣٥ ح ٧، تهذيب الأحكام ج ٣ ص ١٦٢ ح ١١.

أخذ مفروض التحقق أي: إن تحقق الفوات بالفعل - نتيجةً لتحقيق علته خارجاً - فقد وجب القضاء.

السبب الثاني: لزوم اللغوية أو تحصيل الحاصل، فإن البحث في مسألة مقدمة الواجب بحثٌ عن ملازمة عقلية، وهذه الملازمة تكون بين وجوب الشيء شرعاً ووجوب مقدمته كذلك، وهذا متفرّع على فرض تحقق فعلية وجوب الواجب لكي يُبحث عن أنّ هذا الوجوب يترشح منه وجوبٌ آخر للمقدمة أو لا يترشح.

ومن الواضح أنّ وجوب الواجب (أي ذي المقدمة) لا تحقق له قبل تحقق مقدماته، فإذا تحققت المقدمة صار الواجب واجباً فعلياً، وحينئذٍ يتأتى البحث عن الملازمة وترشح وجوب شرعي للمقدمة من وجوب الواجب النفسي وعدم ترشحه، فيكون البحث عن وجوب المقدمة حينئذٍ لغوياً أو تحصيلاً للحاصل^(١)، وبهذا يظهر أنّ المقدمة الوجوبية لا تتعلق بها الوجوب مطلقاً (نفسياً كان أو غيرياً). ولا يخفى أنّ هذا السبب يتناسب مع تفسير المشهور لمقدمة الوجوب، بخلاف السبب الأول الذي ذكره المصنّف رحمته الله، فإنه يتلاءم مع تفسير الشيخ الأعظم رحمته الله لمقدمة الوجوب، فليلاحظ.

وأما خروج مقدمة الصحة (بعنوانها الخاص) عن محلّ النزاع فلائها من أقسام مقدمة الواجب، كما ذكر المحقق القمي والشيخ الأعظم رحمته الله^(٢)، وصرّح صاحب

(١) يلاحظ: هداية المسترشدين ج ٢ ص ٨٧، كفاية الأصول ص ٩٢، محاضرات في أصول الفقه ج ١ ص ١٢٢.

(٢) القوانين المُحكّمة ج ١ ص ٢٠٩، مطارح الأنظار ج ١ ص ٢١٥.

الكفاية تَدُلُّ بأنَّ مقدّمة الصّحّة من مصاديق المقدّمة الخارجيّة بالمعنى الأعمّ (التي هي قسم من مقدّمة الوجود)، فلا يصحّ ذكرها في مقابلها وجعلها قسماً لها، فتكون هذه المقدّمة في نهاية المطاف داخلةً في مقدّمة الوجود^(١).

وأما خروج مقدّمة العلم عن محلّ الكلام فواضح؛ وذلك لعدم توقّف وجود الواجب عليها أصلاً، وإنّما يتوقّف عليها العلمُ بتحقيق الواجب خارجاً، وهذا ليس هو مورد النزاع بينهم في هذه المسألة، مضافاً إلى ما مرّ في مقدّمة الصّحّة من كونها من أقسام مقدّمة الوجود أيضاً، كما ذكر المحقّق القميّ والشيخ الأعظم عليهما السلام^(٢).

والنتيجة: خروج ما عدا المقدّمة الوجودية عن محلّ النزاع، ومن ثمّ ينحصر محلّ الكلام ومورد النزاع فيها، وتكون الأقسام الآتية للمقدّمة كلّها ناشئة عنها، أي عن (المقدّمة الوجودية) خاصّة.

(١) كفاية الأصول ص ٩٢ .

(٢) القوانين المحكّمة ج ١ ص ٢٠٩، مطروح الأنظار ج ١ ص ٢١٥ .

٤ - مقدّمة الوجوب^(١)

قسّموا^(٢) المقدّمة إلى قسمين مشهورين^(٣):

- ١ - مقدّمة الواجب، وتُسمّى (المقدّمة الوجوبية)، وهي ما يتوقّف عليها نفس الوجوب^(٤)، بأن تكون شرطاً للوجوب على قول مشهور.
- وقيل^(٥): إنّها تؤخّذ في الواجب على وجه تكون مفروضة التحقق والوجود^(٦)

(١) لا يخفى أنّ المقدّمة الداخلة في محلّ الكلام هي مقدّمة الواجب، فكان الأحسن إمّا أن يذكر الاثنتين في العنوان أو يقتصر على ذكر (مقدّمة الواجب)، والأمر سهل.

(٢) نسبة التقسيم إلى الأصوليين لا لأجل عدم قبوله وَالْمُتَّبِعِينَ بِهِ، فهو يختلف عن قوله: «قسّموا الدلالة إلى قسمين» في أول المبحث الثامن من مقدّمة المقصد الأول.

(٣) وقد ذكر الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رَحِمَهُمَا اللَّهُ أربعة أقسام.

(٤) أي: وجوب ذي المقدّمة، فهي ما يؤخّذ في نفس وجوب الواجب النَّفْسِي بحيث يكون وجوبه مترتباً عليها، بناءً على رجوع القيود إلى الوجوب (أي مفاد الهيئة)، كما هو المعروف عند الأصوليين.

(٥) القائل هو الشيخ الأعظم رَحِمَهُ اللَّهُ، بناءً على ما يُنسب إليه من أنّ القيود ترجع إلى الواجب، فيتحقّق وجوب الواجب النَّفْسِي وإن لم تحصل هذه المقدّمة.

(٦) وكلّ ما يؤخّذ مفروض الوجود لا يجب على المكلف تحصيله، فيكون حالها حينئذٍ حال الزوال بالنسبة إلى وجوب صلاتي الظهرين.

على قول آخر، ومع ذلك^(١) تُسمَّى (مقدمة الوجوب).

ومثالها الاستطاعة بالنسبة إلى الحجج^(٢)، وكالبلوغ والعقل والقدرة بالنسبة إلى جميع الواجبات^(٣)، ويُسمَّى الواجب بالنسبة إليها (الواجب المشروط)^(٤).

٢ - مقدمة الواجب، وتُسمَّى (المقدمة الوجودية)، وهي ما يتوقف عليها وجود الواجب^(٥) بعد فرض عدم تقييد الوجوب بها، بل يكون الوجوب بالنسبة إليها مطلقاً، ولا تؤخذ بالنسبة إليه^(٦) مفروضة الوجود، بل لا بدّ من تحصيلها مقدّمة

(١) أي: مع أنّ هذه المقدمة لا دَخَلَ لها في تحقّق الوجوب، ولعلّ مصحّح إضافتها إلى الوجوب هو أخذها مفروضة التحقق، فتشبه مقدمة الوجوب بناءً على تفسير المشهور لها.

(٢) ومعنى أخذ الاستطاعة مفروضة التحقق هو أنّ المكلف لا يجب عليه تحصيل الاستطاعة خارجاً حتى لو تمكّن منه، كما لا يجب عليه تحصيل البلوغ والقدرة في الخارج، لو فرض تمكّنه من تحصيلهما.

(٣) فالشروط العامة للتكليف هي بمثابة مقدّمات وجودية له.

(٤) أي: المشروط وجوبه بتحقّق المقدمة، فهو الواجب المنسوب إلى مقدّمة يتوقّف وجوبه عليها، بحسب تفسير المشهور.

(٥) وحصوله خارجاً من دون أخذها قيداً في وجوبه، فلا يمكن تحصيل الواجب إلا بعد تحصيل هذه المقدمة.

(٦) أي: لا تؤخذ هذه المقدمة بالنسبة إلى الواجب مفروضة التحقق، بخلاف مقدّمة الوجوب على كلا تفسيريهما.

لتحصيله، كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة^(١)، والسفر بالنسبة إلى الحج ونحو ذلك^(٢)، ويُسمَّى الواجب بالنسبة إليها (الواجب المطلق)^(٣).

راجع عن الواجب المشروط والمطلق الجزء الأول ص (٧٨).

والمقصود من ذكر هذا التقسيم^(٤) بيان أنَّ محلَّ النزاع في مقدمة الواجب هو خصوص القسم الثاني (أعني المقدمة الوجودية)^(٥)، دون المقدمة الوجوبية^(٦).

والسرُّ واضح^(٧)، لأنَّه إذا كانت المقدمة الوجودية مأخوذةً على أنَّها مفروضة

(١) أي وجودها خارجاً، فلا مدخلة للوضوء في وجوب الصلاة، وإنَّما يتوقَّف إيجاد الصلاة خارجاً على تحصيل الوضوء قبلها، وهكذا الحال مع قطع المسافة بالنسبة إلى الحج.

(٢) من المقدمات التي يتوقَّف عليها حصول الواجب في الخارج.

(٣) أي: المطلق وجوبه عنها، فهو الواجب المنسوب إلى مقدِّمة لا يتوقَّف وجوبه عليها، من باب (اللابشرط).

(٤) ومَرَّ أنَّه تقسيم رئيس للمقدِّمة، وكلُّ ما يأتي فهو تقسيم ثانوي.

(٥) فهي التي يقع الكلام في ترشُّح وجوبها عن وجوب ذي المقدِّمة بعد الفراغ من تحقُّق الفعلية لوجوب الواجب النَّفسي.

(٦) فيستحيل ترشُّح الوجوب من الحكم إليها، لوقوعها في رتبة علَّة الحكم.

(٧) بناءً على قول الشيخ الأعظم تَدُلُّ - أو ما يُنسَب إليه - من رجوع القيود إلى نفس الواجب، خلافاً للمشهور، وكان ينبغي على المصنِّف رحمته أن يُبيِّن السَّبب في خروج مقدِّمة الوجوب عن محلَّ النزاع بناءً على تفسير المشهور لها.

الحصول فلا معنى لوجوب تحصيلها^(١)، فإنه خُلِفَ، فلا يجب تحصيل الاستطاعة لأجل الحج، بل إن اتفق حصول الاستطاعة وجب الحج عندها^(٢).
 وذلك نظير القَوْت في قوله **عَلَيْكَ**: «اقض ما فات كما فات»،^(٣) فإنه لا يجب تحصيله^(٤) لأجل امتثال الأمر بالقضاء، بل إن اتفق القَوْت وجب القضاء^(٥).

-
- (١) من المكلف، لأن معنى أخذها مفروضة الوجود هو أن الشارع المقدس أوكل تحققها إلى تحقق علتها من دون أن يلزم المكلفين بذلك، ولهذا تخرج عن دائرة الطلب وحيز التكليف، فإيجاب تحصيلها على المكلف خُلِفَ واضح.
- (٢) وهذا هو معنى أخذ (الاستطاعة) مفروضة التحقق.
- (٣) هذا اللفظ مشهور على ألسنة الأصوليين والفقهائ فقط، والموجود في الكافي والتهذيب: «**يقضي ما فاتته كما فاتته**»، كما مر في الشرح.
- (٤) أي: تحصيل القَوْت، فإنه مأخوذ في هذا الخطاب بنحو يكون مفروض التحقق، فلا تكليف من قبل الشارع بتحصيله، لأنه موضوع لوجوب القضاء.
- (٥) ومر في الشرح ذكر سبب آخر لخروج مقدّمة الوجوب عن محل الكلام بناءً على تفسير مشهور الأصوليين لها.

التمهيد الخامس: تقسيم المقدّمة الوجودية

إلى داخلية وخارجية

هذا تقسيمٌ ثانٍ للمقدّمة، ولكنّه ليس تقسيماً رئيساً لها كسابقه - كما مرّ قريباً -، بل هو تقسيم ثانوي، لأنّ المقسّم فيه ليس مطلق المقدّمة بل المقدّمة الوجودية؛ لما مرّ في التمهيد السابق من خروج المقدّمة الوجودية عن محلّ النزاع، فلا يتعلّق للأصولي غرض بذكر أقسامها إنّ كان لها أقسام، ولهذا يكون كلّ من القسمين (الآتي ذكرهما) دخليّاً في وجود المأمور به خارجاً لا في اتصافه بالوجوب، ويقع الكلام في هذا التمهيد في جهتين:

الجهة الأولى: تنقسم المقدّمة الوجودية - باعتبار نحو مدخليتها في ماهية المأمور به (أي الواجب النّفسي) - إلى قسمين^(١):

القسم الأول: المقدّمة الداخلية، ولها تفسيران:

أولهما: المقدّمة الداخلية (بالمعنى الأخصّ)، وهي التي تكون دخيلة في ماهية المأمور به ذاتاً وتقيّداً، والمراد من (دخالتها ذاتاً) هو أنّ تكون المقدّمة نفسها داخلة في المأمور به باعتبارها جزءاً من أجزاء ماهيته، والمراد من (دخالتها تقيّداً) هو أنّ يكون التقيّد بالمقدّمة داخليّاً في المأمور به، وبناءً على هذا التفسير يكون كلّ من

(١) يلاحظ: مطارح الأنظار ج ١ ص ٢٠٤، كفاية الأصول ص ٨٩، فوائد الأصول ج ١ ص ٢٦٣، أجود التقريرات ج ١ ص ٣١٣، محاضرات في أصول الفقه ج ٢ ص ١١٥-١١٦.

المقدمة والتقيّد بها داخلياً في الواجب.

ومثالها الركوع، فإنّه ملحوظ في الصّلاة الواجبة ذاتاً (أي قيّداً)؛ لكونه من أجزاءها، كما أنّ تقيّد الصّلاة به ملحوظ أيضاً، وبهذا يظهر أنّ المقدمة الداخلية وفق هذا التفسير ليست سوى أجزاء المأمور به المركّب، وهذا المعنى هو ما ذكره المصنّف رحمته الله واقتصر عليه.

ثانيهما: المقدمة الداخلية (بالمعنى الأعمّ)، وهي التي تكون دخيلة في ماهية المأمور به تقيّداً، سواء أكانت داخلة فيه ذاتاً أم لا، فالمقوّم لكون المقدمة داخلية هو دخول التقيّد بها في ماهية الماهية المأمور به كي تدخل الشروط الشرعية فيها، فإنّ الشرط وإن كان خارجاً عن ماهية المشروط ذاتاً، إلا أنّ التقيّد به داخلٌ في ماهية المشروط، كالطّهارة بالنّسبة إلى الصّلاة، فإنّ التقيّد بها داخل في الصّلاة، وإن لم تكن داخلة في الصّلاة ذاتاً وقيّداً؛ لعدم كونها من أجزاء الصّلاة، وهكذا الحال في سائر شروط الواجبات الشرعية، ولهذا البيان فائدة تظهر في التمهيد الآتي عند بيان مختار المحقّق النائيني رحمته الله.

كما يمكن التمثيل لها بالأجزاء أيضاً، ضرورة أنّ التقيّد بالجزء يكون داخلياً وملحوظاً في ماهية الواجب، وإن كان ذات الجزء داخلياً فيه أيضاً، ولكنّ هذا لا يضرّ لأنّ المهم في هذا التفسير دخول التقيّد بالمقدمة في ماهية الماهية المأمور به، بنحو اللابشرط من دخول المقدمة الداخلية ذاتاً في المأمور به وعدم دخولها.

وبهذا يكون وجه أعمّية هذا التفسير للمقدمة الداخلية من سابقه هو شموله للشروط، بخلاف التفسير الأول فإنّه لا يشمل الشروط؛ لوضوح أنّ الشرط يكون

خارجاً عن ماهية الواجب المشروط ذاتاً (أي قيداً).

القسم الثاني: المقدمة الخارجية، ولها تفسيران أيضاً كسابقتهما:

أولهما: المقدمة الخارجية (بالمعنى الأخص)، وهي التي يتوقف عليها وجود الواجب، وتكون مغايرة له في الوجود الخارجي، أي أنها دخيلة في تحصيل المأمور به خارجاً، من دون أن تكون دخيلة في ماهيته مطلقاً (أي لا ذاتاً ولا تقييداً)، وهذا المعنى هو الذي ذكره المصنّف رحمته الله.

ولا صيّر في كونها دخيلة في المأمور به عقلاً أو عادةً، نظراً إلى توقف وجوده في الخارج عليها، لكونها قسماً من المقدمة الوجودية، ومن اللازم أن يكون المقسم موجوداً في كلّ واحد من أقسامه، فليلاحظ.

ثانيهما: المقدمة الخارجية (بالمعنى الأعم)، وهي التي تكون خارجة عن ماهية المأمور به ذاتاً، سواء أكانت داخلية في ماهيته تقييداً أم لم تكن، فالمهم أن لا تكون المقدمة دخيلة في المأمور به ذاتاً (أي على نحو القيدية)، ولا يضر دخولها فيه على نحو التقييد، فهي مأخوذة (لابشرط) من هذه الجهة.

وبهذا يظهر وجه أعمية هذا التفسير للمقدمة الخارجية من سابقه؛ لشموله للمقدمة التي تكون داخلية في الواجب تقييداً فقط، وعندئذٍ تلتقي المقدمة الخارجية (بهذا التفسير) مع المقدمة الداخلية (بالمعنى الأعم) في الشروط الشرعية كالطهارة مثلاً، فهي مقدمة داخلية (بالمعنى الأعم)، وفي نفس الوقت تكون مقدمة خارجية (بالمعنى الأعم) أيضاً.

ولهذا يمكن اعتبار المقدمة الخارجية (بالمعنى الأعم) بمثابة برزخ بين المقدمة

الداخلية والمقدمة الخارجية (بالمعنى الأخص)، ولا صيرَ في اعتبارها قسماً ثالثاً للمقدمة الوجودية، كما صنع السيد الخوئي تت (١).

الجهة الثانية: وقع الخلاف بين الأصوليين في أن المقدمة الوجودية - التي مرّ في التمهيد السابق أنها محلّ النزاع في هذه المسألة - تختصّ بالمقدمة الخارجية أو تشمل المقدمة الداخلية أيضاً (أي الأجزاء)؟

وقبل بيان هذا، ينبغي ذكر مقدّمة، محصلها أنّ هناك خلافاً بين الأصوليين في صحّة إطلاق إطلاق لفظ (المقدّمة) على الأجزاء - أي المقدمة الداخلية (بالمعنى الأخص) - وعدم صحّته على قولين:

القول الأول: صحّة إطلاق إطلاق عنوان (المقدّمة) على الجزء، وهذا ما قد يُفهم ممّا ذكره المحقّق القميّ تت في التنبيه الثالث، وكذا من صاحب الحاشية تت (٢)، بتقريب أنّ المقدمة عبارة عمّا يتوقّف عليه وجود الشيء، وهذا المقدار متوقّف في الأجزاء؛ بدهاءة توقّف وجود المركّب على أجزائه، من باب توقّف وجود المعلول على وجود علّته الناقصة، فإنّ أجزاء الشيء عللٌ مادية له، والعلّة المادية من أجزاء العلّة التامة لوجود المعلول.

القول الثاني: عدم صحّة الإطلاق المذكور، لأنّ الجزء وإن كان ممّا يتوقّف عليه وجود الكل، إلّا أنّ هناك قيداً آخر يُعتبر في المقدمة (وهو مغايرة وجودها لوجود ذي المقدمة)، وهو مفقود في المقام، وهذا ما صرّح به صاحب الكفاية تت في

(١) مصابيح الأصول ج ١ ص ٢٧٦، محاضرات في أصول الفقه ج ٢ ص ١١٥ - ١١٦ .

(٢) القوانين المحكّمة ج ١ ص ٢٢٨، هداية المسترشدين ج ٢ ص ١٦٤ .

الهامش^(١)، وكذا المحقق النائيني تقريباً، ولأجله ذكر أن كون الشيء مقدّمةً لنفسه أمرٌ غيرٌ معقول^(٢).

وهذا واضح ممّا مرّ آنفاً - أعني كون الجزء علّة ناقصة لوجود المركّب -، فيلزم من فرض المغايرة الوجودية بين الاثنين وجود الكلّ (أي المركّب) بمعزل عن الجزء، وهو حُلف الفرض، بل هو محال عقلاً.

وبهذا يظهر أنّ منشأ الخلاف في صحّة الإطلاق وعدمها هو خلافهم في أنّ مناط المقدّمية هو (التوقّف في الوجود) فقط، أو هو مع المغايرة الوجودية، فالقائل بصحّة الإطلاق ناظر إلى المناط الأول، والقائل بعدم الصحّة ناظر إلى الثاني.

وباتّضح هذا، ففي شمول محلّ النزاع للمقدّمة الداخلية وعدمه - بعد التسليم بصدق اسم (المقدّمة) على الأجزاء - قولان:

القول الأول: أنّ المقدّمة الوجودية (محلّ النزاع) تشمل المقدّمة الداخلية أيضاً، ولا تختصّ بالمقدّمة الخارجية، بالنّظر إلى أنّ المقدّمة الداخلية مقدّمة اصطلاحية يصحّ إطلاق اسم (المقدّمة) عليها، فلا مانع من دخولها في محلّ النزاع، فيتعلّق بها الوجوب الشرعي الغيري - بناءً على الملازمة بين الوجوبين - أو لا يتعلّق بها الوجوب الغيري وإنّ حَكَم العقل بوجوبها بناءً على إنكار الملازمة، فيجب على الأول الإتيان بأجزاء الواجب لأجل الإتيان بالكلّ، كما ذكر في الحاشية^(٣).

(١) كفاية الأصول ص ٩١ .

(٢) فوائد الأصول ج ١ ص ٢٦٥ .

(٣) هداية المسترشدين ج ٢ ص ١٦٤ .

بل حكى المحقق القمي تَنَزُّلاً احتمالاً نفي الخلاف عن الوجوب الشرعي للجزء من ناحية دلالة الواجب عليه تَضَمُّناً^(١)، وهو ما يُفهم من كلام الشيخ الأعظم تَنَزُّلاً أيضاً^(٢)، واختار المحقق النائيني تَنَزُّلاً الشمول^(٣).

القول الثاني: عدم شمول المقدمة الوجودية للمقدمة الداخلية، فينحصر المراد من المقدمة الوجودية في المقدمة الخارجية (بالمعنى الأخص)، وهذا هو المنسوب إلى السيد سلطان العلماء تَنَزُّلاً، واختاره جمعٌ منهم صاحب الكفاية والسيد الخوئي رَحِمَهُمَا^(٤)، واستدل لهذا القول بوجهين أشار إليهما المصنّف رَحِمَهُمَا:

الوجه الأول: أنَّ المقدمة الداخلية ليست مقدّمة أصلاً، لما مرَّ من اعتبار التغير الوجودي بين المقدّمة وذوي المقدّمة، ومن الواضح أنَّ الأجزاء ليست كذلك لأنَّ وجود الكلّ عينٌ وجود أجزائه في الخارج، أو قُلْ: إنَّ الكلَّ نفسُ الأجزاء بأسرها، فلا يكون لها وجودٌ غيرُ وجود الكل، وعندئذٍ لا يُعقل ترشُّع الوجوب الغيري من الكلِّ إلى أجزائه أصلاً^(٥).

الوجه الثاني: أنَّ المقدمة الداخلية خارجةٌ عن محلِّ الكلام حتى لو قيل بصحّة

(١) القوانين المُحكّمة ج ١ ص ٢٢٨ .

(٢) مطارح الأنظار ج ١ ص ٢١٢ .

(٣) فوائد الأصول ج ١ ص ٢٦٧ .

(٤) كفاية الأصول ص ٩٠ - ٩١ ، دراسات في علم الأصول ج ١ ص ٢٥٢ ، محاضرات في أصول الفقه ج ٢ ص ١٢٢ .

(٥) يلاحظ: كفاية الأصول ص ٩١ ، أجود التقريرات ج ١ ص ٣١٨ ، محاضرات في أصول الفقه

إطلاق اسم (المقدمة) عليها، لأنّ المقدمة الداخلية (أي الأجزاء بشرط الاجتماع) تكون واجبة بالوجوب النَّفْسي الضمني، فلو بُني على دخولها في محلّ النزاع لأمكن اتصافها بالوجوب الغيري، بناءً على الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته، فيلزم اتصاف شيء واحدٍ بحكمين، وهو محال، وهذا ما يُنسب إلى السيد سلطان العلماء تتخلّ، وذكره صاحب الكفاية تتخلّ أيضاً^(١).

وهذا الوجه - كما هو واضح - يشتمل على دعويين:

أولاهما: أنّ المقدمة الداخلية محكومة بوجوبين، بتقريب أنّ المركّب مأمور به بحسب الفرض، فهو واجب بالوجوب النَّفْسي، ومن المعلوم أنّ الوجوب النَّفْسي المتعلّق بالمركّب ينسبط على أجزائه - كما هو المعروف عند الأصوليين -، فيصير كلّ واحد منها واجباً بالوجوب النَّفْسي الضمني، فإذا بُني على دخول الجزء في محلّ النزاع لزم أنّ يتصف بالوجوب الغيري - بناءً على وجوب المقدمة، كما هو المشهور -، فيجتمع عليه وجوبان: نفسي ضمني باعتباره من أجزاء الواجب، وآخر غيري باعتباره مقدّمة وجودية له.

ثانيتهما: أنّ اجتماع حكمين على فعلٍ واحدٍ ممتنع، وقد اختلف الأصوليون في بيان الوجه في الامتناع المذكور، وهنا عدة وجوه نشير إلى ثلاثة منها:

(١) لزوم اجتماع المثّلين، كما هو حاصل في المقام، حيث يجتمع الوجوبان النَّفْسي والغيري على الجزء (أي المقدمة الداخلية)، ولا ريب في أنّ اجتماع المثّلين في شيء واحدٍ محال، على حدّ محالية اجتماع الضدّين، وهذا هو الذي صرّح به صاحب

الكفاية تَدْرُجُ^(١).

(٢) لزوم أحد المحذورين: صدور معلولين عن علة واحدة أو صدور معلول واحد عن علتين مستقلتين، وهذا ما ذكره المحقق الأصفهاني تَدْرُجُ^(٢).

(٣) لزوم اجتماع الضدين، بناءً على ما يذكره جمع من الأصوليين من أنَّ الأحكام الخمسة متضادة في ما بينها فلا يمكن اجتماع اثنين منها في فعلٍ واحدٍ، حتى إذا كانا من سنخ واحد، كما في المقام، حيث اجتمع وجوبان على المقدّمة، وهذا ما يختاره المحقق العراقي تَدْرُجُ^(٣).

هذا، ولم يُصرِّح المصنّف رحمته بمختاره في المقام، وإن كان يمكن استظهار بنائه على القول الثاني (أي خروج المقدّمة الداخلية عن محلّ النزاع) ممّا ذكره من التسليم باستحالة اجتماع وجوبين على المقدّمة الداخلية، فليُلاحظ.

(١) كفاية الأصول ص ٩٠ .

(٢) نهاية الدّراية في شرح الكفاية ج ٢ ص ٢٤ ت ٦ .

(٣) نهاية الأفكار ج ٢ ص ٢٦٩ .

٥ - المقدّمة الداخلية^(١)

تنقسم المقدّمة الوجودية^(٢) إلى قسمين: داخلية وخارجية^(٣).

١ - المقدّمة الداخلية: هي جزء الواجب المركّب^(٤)، كالصّلاة، وإنّا اعتبروا الجزء مقدّمة ف باعتبار أنّ المركّب متوقّف في وجوده على أجزائه^(٥)، فكلّ جزء في نفسه هو مقدّمة لوجود المركّب، كتقدّم الواحد على الاثنين^(٦).
وإنّا سُمّيت (داخلية) فلاجل أنّ الجزء داخلٌ في قوام المركّب^(٧)، وليس

(١) يرد على هذا العنوان ما ورد على سابقه، فليُلاحَظ.

(٢) محلّ الكلام، وليس مطلق المقدّمة، ومنه يُعلم أنّ هذا التقسيم ثانوي - كما سبقت الإشارة إليه -، ومثله التقسيان الآتيان.

(٣) اقتصر المصنّف رحمته الله على ذكر المعنى الأخصّ لكلّ من القسمين، ومرّ في الشّرح ذكر المعنى الأعمّ لهما.

(٤) فهي دخيلة في ماهية المأمور به ذاتاً وتقيداً، وهذا هو المعنى الأخصّ.

(٥) لأنّ أجزاء المركّب عللٌ مادية له، ومرّ في التمهيد الثاني أنّ العلّة المادية من أجزاء العلّة النّاتمة لوجود الشيء.

(٦) الذي هو من قبيل التقدّم الطّبعي الحاصل بين العلّة الناقصة ومعلولها، كما صرّح به المناطق في أوائل مبحث (التصوّر والتصديق).

(٧) ولهذا يُعبّر عن الأجزاء بأنّها (علل القوام) و(علل داخلية).

للمركّب وجودٌ مستقلٌّ غيرُ نفس وجود الأجزاء^(١).

٢ - المقدّمة الخارجية: وهي كلّ ما يتوقّف عليه الواجب^(٢)، وله وجود مستقلٌّ خارجٌ عن وجود الواجب^(٣).

والغرض من ذكر هذا التقسيم هو بيان أنّ النزاع في مقدّمة الواجب هل يشمل المقدّمة الداخلية أو أنّ ذلك يختصّ بالخارجية^(٤)؟

ولقد أنكر جماعة^(٥) شمول النزاع للداخلية، وسندّهم في هذا الإنكار أحدُ أمرين:

الأول: إنكار المقدّمة للجزء رأساً^(٦)؛ باعتبار أنّ المركّب نفسُ الأجزاء

(١) بالأسر، أي بشرط أن تكون مجتمعة، فالجزء عند انضمام سائر الأجزاء إليه هو عبارة عن الكل.

(٢) أي يكون دخيلاً في تحصيل الواجب خارجاً، من دون أن يكون دخيلاً في ماهيته ذاتاً ولا تقيّداً، وهذا هو (المعنى الأخصّ) لهذه المقدّمة.

(٣) كالوضوء للصلاة، وقطع المسافة للحجّ، وهناك معنى آخر لكل من المقدّمة الداخلية والمقدّمة الخارجية أعمّ ممّا ذكره المصنّف رحمته الله، ومَرّ توضيحه.

(٤) فيه إشارة واضحة إلى أنّ المقدّمة الخارجية تمثّل القدر المتيقّن ممّا يدخل في محلّ النزاع في مسألتنا.

(٥) من الأصوليين منهم السيد سلطان العلماء وصاحب الكفاية رحمتهما.

(٦) لعدم صحّة إطلاق عنوان (المقدّمة) على الجزء أصلاً، كما صرّح به صاحب الكفاية والمحقّق النائيني رحمتهما.

بالأثر^(١)، فكيف يُفرض توقّف الشيء على نفسه^(٢).

الثاني: ^(٣) بعد تسليم أنّ الجزء مقدّمة^(٤)، ولكنّ يستحيل اتصافه بالوجوب الغيري ما دام أنّه واجب بالوجوب النَّفْسي^(٥)، لأنّ المفروض أنّه جزء الواجب بالوجوب النَّفْسي، وليس المركّب إلا أجزاءه بالأثر^(٦)، فينبسط الوجوبُ على الأجزاء^(٧)، وحيثُ لو وَجَبَ الجزءُ بالوجوب الغيري^(٨) أيضاً لا تنصف الجزء

(١) أي بشرط اجتماع الأجزاء، وانضمام بعضها إلى بعض.

(٢) مع أنّ صدق (المقدّمية) على شيء يتقوّم بتوقّف عنصر آخر، وهو التّغاير الوجودي بينه وبين ذي المقدّمة، ولا يكفي مجرد توقّف وجود ذي المقدّمة عليه.

(٣) وهو ما استند إليه السيد سلطان العلماء وصاحب الكفاية والمحقّق العراقي رحمه الله، والمذكور في المتن هو ما أفاده الثاني.

(٤) اكتفاءً بتوقّف عنصر (توقّف وجود الواجب عليه) وهو حاصل بين الكلّ وجزئه، وإن لم يتوقّف عنصر (المغايرة الوجودية بين الطرفين).

(٥) الضمني، ببركة انبساط الوجوب النَّفْسي (المتعلّق بالمركّب) على أجزائه.

(٦) ضرورة أنّ كلّ واحد من الأجزاء يؤخّذ باعتبار (لا بشرط)، ولهذا يكون قابلاً لانضمام غيره إليه، كما أفاد الشيخ الأعظم رحمه الله.

(٧) ونتيجة هذا الانبساط هي أنّ يصير كلّ واحد من الأجزاء واجباً بوجوب نفسي ضمني، كاتصاف الرّكوع والسّجود بوجوب نفسي ضمني ببركة انبساط الوجوب النَّفْسي (المتعلّق بالصّلاة) عليهما.

(٨) كما هو المعروف والمشهور بين الأصوليين.

بالجويين^(١).

وقد اختلفوا في بيان وجه استحالة اجتماع الجويين^(٢)، ولا يهمننا بيان الوجه فيه بعد الاتفاق على الاستحالة.

ولما كان هذا البحث لا نتوقع منه فائدة عملية^(٣) - حتى مع فرض الفائدة العملية في مسألة وجوب المقدمة^(٤)، مع أنه بحث دقيق يطول الكلام حوله - فنحن نطوي عنه صفحاً محيلين الطالب إلى المطولات^(٥) إن شاء.

(١) واجتماع وجوبين على شيء واحد (أي الجزء) مستحيل.

(٢) وهل هو اجتماع حكمين متماثلين على شيء واحد أو هو لزوم أحد محذورين - أعني: صدور معلولين عن علّة واحدة أو معلول واحدٍ عن عِلَّتَيْن - أو هو اجتماع الضدين، فهذه وجوه ثلاثة مرّ ذكرها في الشّرح.

(٣) لعلّه من جهة أنّ مَنْ يُنكر صدق عنوان (المقدّمية) على الجزء، أو يُنكر دخوله في محلّ النزاع لا يسعه التفوّه بعدم لزوم تحصيل الجزء شرعاً، فليُتدبّر.

(٤) ومرّ في بداية المسألة عدم وجود ثمرة عملية لها، وأنّ الفائدة المترتبة عليها علمية صرفة.

(٥) مثل حاشية المعالم ومطارح الأنظار وكفاية الأصول وغيرها.

التمهيد السادس

الشَّرْطُ الشَّرْعِيّ أَوِ الْمَقْدَمَةُ الشَّرْعِيَّةُ

هذا تقسيم ثانوي آخر للمقدّمة الوجودية، ويقع الكلام حوله في جهتين:

الجهة الأولى: ذكر المصنّف رحمته الله أنّ المقدّمة الوجودية الخارجية تنقسم باعتبار

الحاكم بالمقدّمية والتوقّف (أي منشأ توقّف وجود ذي المقدّمة عليها) إلى قسمين:

القسم الأول: عقلية، وهي التي يتوقّف عليها وجود الواجب في الخارج توقّفًا

واقعيًا تكوينيًا، بالنّظر إلى ذاتي الطرفين، ومن دون أية مدخلية للمكلّف فيه، كقطع

المسافة بالنسبة إلى الحجّ، فإنّ أداء الحجّ ممتنعٌ واقعيًا (أي عقلاً) من دون أن يقطع

المكلّف المسافة من بلده إلى الديار المقدّسة، بناءً على استحالة الطّفرة.

القسم الثاني: شرعية، وهي التي يتوقّف عليها وجود الواجب توقّفًا اعتباريًا

شرعيًا كالطّهارة في الصّلاة؛ لوضوح أنّ توقّف أداء الصّلاة على تحصيل الطّهارة

ليس توقّفًا تكوينيًا، بل الشّارع المقدّس هو مَنْ جَعَلَ الصّلاة (التي يقع بها الامتثال

خارجاً) متوقّفة على الطّهارة.

هذا، ويمكن أن يكون اعتبار التقسيم المذكور هو المُدْرِك (بالكسر) للتوقّف،

وبناءً عليه يختلف معنى القسمين عمّا كانا عليه في الاحتمال السّابق، فالمقدّمة العقلية

هي «ما يتوقّف عليه وجود الواجب توقّفًا يدركه العقل»، من دون أن يحتاج في

مقام التعرّف عليه إلى الشّارع المقدّس، مثل توقّف الحجّ على قطع المسافة، والمقدّمة

الشريعة هي «ما يتوقف عليه وجود الواجب توقفاً لا يُدركه إلا الشارع المطلع على حقائق الأشياء»، كتوقف الصلاة على الطهارة.

والملاحظ أن المصنّف رحمته الله اقتصر على ذكر هذين القسمين، وأهمّل ذكر المقدّمة العادية، على الرغم من ذكرها في كلام غير واحدٍ منهم صاحب الحاشية والشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمته الله ^(١)، وكذا مشايخه المحققون الثلاثة رحمته الله ^(٢).

ويُحتمل أن يكون الوجه فيه هو أنّه رحمته الله يراها خارجة عن محلّ النزاع بالنظر إلى التفسير الأول المذكور لها في الكفاية، وهو «ما يتوقف عليه وجود الواجب توقفاً عادياً»، أي بحسب العادة لا بحسب العقل ولا بحسب الشرع، مثل نَصْبِ السُّلَمِ بالنسبة إلى الصَّعود على السطح ^(٣)، فإنّ توقّف حصول الصَّعود على نَصْبِ السُّلَمِ ليس عقلياً ولا شرعياً، كما هو واضح.

ويحتمل أيضاً أنّه رحمته الله لم يذكرها لأنّه يبنى على رجوعها إلى المقدّمة العقلية، بالنظر إلى التفسير الثاني المذكور، وفاقاً لشيخه المحقّق النائيني رحمته الله ^(٤)، ولا يبعد أن يكون هذا هو الراجح، والأمر في المقدّمة العادية سهلٌ، بعد أن كان حالها دائراً بين هذين الاحتمالين.

(١) هداية المسترشدين ج ٢ ص ٩٢، مطارج الأنظار ج ١ ص ٢١٤، كفاية الأصول ص ٩٠ - ٩١.

(٢) فوائد الأصول ج ١ ص ٢٧١، أجود التقريرات ج ١ ص ٣٢٠، نهاية الدّراية في شرح الكفاية ج ٢ ص ٢٨ ت ١٠، نهاية الأفكار ج ١ ص ٢٧٠ - ٢٧١.

(٣) كفاية الأصول ص ٩٢.

(٤) أجود التقريرات ج ١ ص ٣٢٠.

الجهة الثانية: لا رَيْبَ ولا كلامَ في دخول المقدمة العقلية في محل النزاع (أي ثبوت الملازمة بين وجوب ذي المقدمة ووجوب مقدمته وعدم ثبوتها)، بل هي القدر المتيقن من المقدمة الوجودية الخارجية المتنازع في وجوبها الشرعي بينهم. وإنما الكلام في دخول المقدمة الشرعية في محل النزاع وعدمه، وهاهنا قولان: **القول الأول:** أنها أيضاً داخله في محل النزاع، وهذا ما يتبناه الشيخ الأعظم رحمته؛ وذلك لرجوعها إلى المقدمة العقلية، فإن وجود المأمور به يتوقف على وجودها توقفاً حقيقياً كتوقفه على وجود المقدمة العقلية، فلا فرق بينهما من هذه الناحية، وإنما تفرقان في إحدى ناحيتين:

(١) أن يُبنى على أن توقف وجود المأمور به في مورد المقدمة الشرعية أيضاً حقيقي، لا أنها مجرد شرط مأخوذ في المأمور به من ناحية الشرع، وأن العقل لا يتمكن من إدراك التوقف في المقدمة الشرعية إلا بالرجوع إلى الشارع والاستعانة به، وإن كان يتمكن بمفرده من إدراك التوقف في المقدمة العقلية.

(٢) أن يُبنى على أن التوقف في مورد المقدمة الشرعية شرعي اعتباري، وليس عقلياً كما في المقدمة العقلية، إلا أن هذا لا يمنع من كون التوقف في الثانية حقيقياً أيضاً، بعد فرض اعتباره من قبل الشارع المقدس، وأخذة المقدمة شرطاً من قبله في تحصيل المأمور به، فإن انتفاء الشروط بانتفاء شرطه أمرٌ عقلي واقعي، وإن كان سبب هذا التوقف جَعلياً شرعياً^(١).

وإذا ثبت أن المقدمة الشرعية - على كلا التقديرين - كالمقدمة العقلية، كان

النزاع شاملاً لها أيضاً، فيقع الكلام عندئذٍ في تعلّق الوجوب الشرعي الغيري بها وعدم تعلّقه، أو قُل: في ثبوت الملازمة العقلية وعدم ثبوتها.

القول الثاني: أنّ المقدّمة الشرعية خارجة عن محلّ النزاع؛ وذلك لعدم قبولها الاتصاف بالوجوب الغيري، وهذا ما يتبنّاه المحقّق النائيّني تذكّر بيان مؤلف من خمس مقدّمات^(١):

الأولى: أنّ المقدّمة الشرعية في الحقيقة هي من أفراد المقدّمة الداخلية بالمعنى الأعمّ، التي تكون داخلة في ماهية الواجب تقيّداً وإن لم تدخل فيها ذاتاً، فتنتطبق على الشرط الشرعي، كما مرّت الإشارة إليه في التمهيد السابق.

الثانية: أنّ التقيّد إذا كان داخلاً في الواجب وجزءاً له، فإنّ الوجوب النَّفْسي للواجب سوف ينسبط على التقيّد، فيصير واجباً بالوجوب النَّفْسي أيضاً، لما تقدّم من أنّ الوجوب النَّفْسي للواجب المركّب يسري إلى جميع أجزائه، ومنها التقيّد بالشرط، وإن كان جزءاً تحليلياً بالدقّة^(٢).

الثالثة: أنّ التقيّد أمر ينتزع من طرفين (المقيّد والقيّد)، والأمر الانتزاعي لا وجود له إلّا بوجود منشأ انتزاعه، كما في الفوقية للسماء والتحتية للأرض.

الرابعة: أنّ التكليف الشرعي كالوجوب، لا بدّ أن يتعلّق بما يكون له وجود في

(١) فوائد الأصول ج ١ ص ٢٢٥، ٢٦٣، ٢٦٧، ٢٧١، أجود التقريرات ج ١ ص ٣١٣.

(٢) ولهذا فقد اشتهر عن المحقّق النائيّني تذكّر القول بعدم التفريق بين الأجزاء والشّرائط من ناحية انبساط الأمر المتعلّق بالعمل عليها، فكما أنّ الأمر المتعلّق بالمركّب ينسبط على أجزائه فتجب بوجوبٍ ضمني، فكذلك الأمر المتعلّق بالمشروط ينسبط على قيوده وشروطه أيضاً، يلاحظ: أجود التقريرات ج ١ ص ٣٢٣.

الواقع كي يتمكّن المكلف من امتثاله، ولما كان الموجود في الواقع هو منشأ الانتزاع لا نفس الأمر الانتزاعي، كان الوجوب النَّفسي متعلّقاً بالقيد، وإن كان الوجوب النَّفسي ضمناً، كما تقدّم.

الخامسة: أنّ اجتماع وجوبين على شيء واحد أمرٌ مستحيلٌ لعدة وجوه، كما تقدّم في التمهيد السابق.

وبالالتفات إلى هذه المقدمات يظهر أنّ القيد إذا كان واجباً بالوجوب النَّفسي امتنع اتصافه بالوجوب الغيري المقدّمي، وعندئذٍ يثبت المطلوب، وهو استحالة دخول الشرط الشرعي في محلّ النزاع، لأنّ دخوله فرعٌ قبوله الاتصاف بالوجوب الغيري الثابت للمقدمة.

وقد ناقش المحقّق الأصفهاني تَبَيَّنَ في هذا البيان بمناقشتين بل بثلاث:

المناقشة الأولى: أنّ الشرط الشرعي لا يتصف بالوجوب النَّفسي بالبيان المذكور، لأنّ الشرط الشرعي لا بدّ أن تكون له دخالة في المأمور به، وإلاّ لم يكن هناك داعٍ لاشتراطه أصلاً، فيكون لغواً، وهذه الدخالة تتصوّر على أحد نحوين:

النحو الأول: أن يكون الشرط دخيلاً في تحقّق أصل غرض المولى من إيجاب المأمور به، وحينئذٍ لا بدّ أن يكون متعلّق أمر المولى (المأمور به) المحقّق للغرض هو المركّب من المشروط والشرط، فيكون كلاهما داخلاً في المأمور به، وهذا عبارة أخرى عن كون الشرط جزءاً بالمعنى الحقيقي، ودخيلاً في تحقّق الغرض (أي المأمور به)، لأنّ غرض المولى لا يدعو إلّا إلى ما يحقّقه، وتحقّقه بحسب الفرض هو المشروط والشرط، فالذي يُحقّق غرض الصّلاة إنّما هو الصّلاة (المقيّدة بالوضوء)،

ومعنى هذا أنّ الوضوء أصبح جزءاً بالمعنى الحقيقي، فيكون حاله حال سائر أجزاء الصلاة من الركوع والسجود والقراءة وغيرها.

وهاهنا يتوجّه الإشكال على المحقق النائيني تذوّ، فإنّه يعتبر الشرط مقدّمة داخلية (بالمعنى الأعم)، مع أنّ الشرط في الواقع مقدّمة داخلية (بالمعنى الأخصّ)، فلا يصحّ عندئذٍ أن يُعبّر عنه بـ (الشرط) أصلاً.

النحو الثاني: أن يكون الشرط دخيلاً في تأثير السبب الموجد للغرض، أي يكون سبباً في فعلية الغرض، وهذا هو الغالب في الشروط الشرعية.

وحينئذٍ لا يتوجّه الكلام السابق؛ إذ لا يكون الشرط جزءاً من المأمور به، لأنّ غرض المولى - كما ذكرنا سابقاً - إنّما يدعو إلى ما يُحقّقه، ويكون وافياً به، ولا يدعو إلى فعلية المؤثّر، فإنّ ما يدعو إلى فعلية المؤثّر شيء آخر غير الغرض الأصلي، وهو غرض آخر تبعي وليس بأصلي.

وحينئذٍ يكون الأمر المتعلّق بالشرط غيرياً تبعياً، ولا يرد الإشكال الذي أورده المحقق النائيني تذوّ، لأنّه إنّما يرد إذا كان الواجب نفسياً، ولا فرق في هذه الحالة بين الشرط الشرعي وغيره، لأنّ الشرط الشرعي ليس جزءاً من الواجب، وإنّما يتوقّف عليه تصوير السبب، ويكون حاله حال جميع الشروط الفعلية.

نعم، يفترق الاثنان من ناحية أخرى، وهي أنّ توقّف المأمور به على شرطه الشرعي لا يتمكّن العقل من إدراكه بمفرده، بل يحتاج إلى مساعدة الشارع المقدّس له فيه وتنبهه عليه من خلال الأمر بالشرط، ولكنّ مع هذا تكون إرادة الشارع للشرط تابعة لإرادته لذات المشروط (أي المأمور به) ولا تكون في عَرَضها.

إِنْ قُلْتُ: إِذَا كَانَ الشَّرْطُ خَارِجاً عَنْ ذَاتِ الْمَأْمُورِ بِهِ جَازَ لِلْمَكْلُوفِ أَنْ يَأْتِيَ بِالْمَأْمُورِ بِهِ مِنْ دُونِ الشَّرْطِ، وَيَكُونُ مُسْقِطاً لِمَا فِي ذِمَّتِهِ، كَأَنْ يَأْتِيَ بِالصَّلَاةِ مِنْ دُونِ وَضْعِهِ مِثْلًا.

قُلْتُ: مَرَّ أَنْ الشَّرْطَ الشَّرْعِيَّ يَكْشِفُ عَنْ تَوَقُّفِ وَجُودِ مُحَقِّقِ غَرَضِ الْمَوْلَى عَلَى الشَّرْطِ، بِمَعْنَى أَنْ تَحَقُّقَ الْمَأْمُورِ بِهِ يَتَوَقَّفُ عَلَى حَصُولِ الشَّرْطِ، وَلَوْ أَتَى بِالْمَأْمُورِ بِهِ مِنْ دُونِ الشَّرْطِ فَكَأَنَّهُ لَمْ يَأْتِ بِالْمَأْمُورِ بِهِ أَصْلًا، لِأَنَّ الْمَشْرُوطَ عَدَمٌ عِنْدَ عَدَمِ شَرْطِهِ، فَالِاشْتِرَاطُ هُنَا مَعْتَبَرٌ وَلَيْسَ لَعَوًّا، كَمَا يَرِدُ مَا تَوَهَّمُ.

الْمُنَاقَشَةُ الثَّانِيَّةُ: مَنَعُ كَوْنِ الْأَمْرِ بِالْأَمْرِ الْإِنْتِزَاعِي أَمْرًا بِمَنْشَأِ الْإِنْتِزَاعِ، وَحِينَئِذٍ لَا يَكُونُ الْأَمْرُ بِالتَّقْيِيدِ أَمْرًا بِالْقَيْدِ، لِأَنَّ هَذَا الْكَلَامَ يَحْتَمِلُ عِدَّةَ أَحْتِمَالَاتٍ، الْمَعْقُولُ مِنْهَا كَوْنُ مُحَقِّقِ الْغَرَضِ هُوَ نَفْسُ الْوَصْفِ الْإِنْتِزَاعِي، وَيَكُونُ مَنْشَأُ الْإِنْتِزَاعِ مَقْدَمَةً لَهُ، فَيَصِيرُ الْأَمْرُ الْمُتَعَلِّقُ بِالْقَيْدِ أَمْرًا غَيْرِيًّا، وَلَكِنَّ هَذَا لَا يَنْفَعُ الْمُحَقِّقَ النَّائِبِي تَعْلُلًا، وَإِنَّمَا يَنْفَعُهُ كَوْنُ الْأَمْرِ الْمُتَوَجَّهِ إِلَى الْقَيْدِ نَفْسِيًّا.

وَبِعِبَارَةٍ أَوْضَحَ: إِنَّ الْقَيْدَ لَا يَكُونُ مَأْمُورًا بِالْأَمْرِ النَّفْسِيِّ، وَلَا يَكُونُ الْأَمْرُ بِالْوَصْفِ الْإِنْتِزَاعِي أَمْرًا بِمَنْشَأِ الْإِنْتِزَاعِ، وَإِنْ سَلَّمْنَا بِدُخُولِ التَّقْيِيدِ وَكَوْنِهِ جُزْءًا مِنَ الْمَقْيَدِ، لِأَنَّ دُخُولَ التَّقْيِيدِ فِي مُتَعَلِّقِ الْأَمْرِ لَا يَجْعَلُ الْقَيْدَ دَاخِلًا فِيهِ، فَإِنَّ الْقَيْدَ الَّذِي هُوَ مَنْشَأُ الْإِنْتِزَاعِ التَّقْيِيدِيِّ يُمَثِّلُ مَقْدَمَةً خَارِجِيَّةً لِلتَّقْيِيدِ، فَإِذَا كَانَ التَّقْيِيدُ (أَيِ ذُو الْمَقْدَمَةِ) دَاخِلًا فِي الْمَأْمُورِ بِهِ لَمْ يَلْزَمْ أَنْ تَكُونَ مَقْدَمَتُهُ دَاخِلَةً مَعَهُ، بَلْ هِيَ خَارِجَةٌ عَنْهُ، كَمَا هِيَ خَارِجَةٌ عَنِ التَّقْيِيدِ، فَلَوْ فَرضْنَا أَنَّ لِلْسَّجُودِ مِثْلًا مَقْدَمَةً لَمْ يَلْزَمْ مِنْ كَوْنِهِ جُزْءًا مِنَ الصَّلَاةِ أَنْ تَكُونَ مَقْدَمَتُهُ أَيْضًا جُزْءًا مِنْهَا، بَلْ حَالُ الْقَيْدِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى التَّقْيِيدِ حَالٌ

آية مقدّمة بالنسبة إلى ذي المقدّمة، ولا فرق هنا بين مقدّمة الجزء ومقدّمة المركّب.

المناقشة الثالثة: لزوم الخُلْف، فإنّ المحقّق النائيّني تَدُئُ حينما فَرَضَ الشَّرْطَ

الشَّرْعِيَّ مقدّمة داخلية (بالمعنى الأعم) كان هذا منه في نفس الوقت فرضاً لخروج

القيد (كالطّهارة) عن المأمور به (كالصّلاة).

ومقتضى هذا أن يكون الأمر المتعلّق بالقيد - بناءً على وجوب المقدّمة شرعاً -

أمراً مقدّماً غيرياً، ومن ثمّ لا يلزم محذور اجتماع وجوبين على القيد، ولكنه تَدُئُ عاد

بعد ذلك وفَرَضَ القيد داخلاً في المأمور به، ورَتَّبَ عليه تعلّق الأمر النَّفْسِيَّ

(المتعلّق بالمأمور به) بالقيد، ومن الطبيعي أنّ هذا يستلزم اجتماع وجوبين (نفسي

ضمني، وغيري) على القيد، فلا بدّ من البناء عندئذٍ على خروج الشَّرْطِ الشَّرْعِيِّ

عن محلّ النزاع للتخلّص من محذور اجتماع حكمين على شيء واحد، ولكنّ ما

فَرَضَهُ أخيراً يخالف ما فَرَضَهُ أولاً.

٦ - الشرط الشرعي

إنَّ المقدّمة الخارجيّة تنقسم^(١) إلى قسمين: عقلية وشرعية^(٢).

١ - المقدّمة العقلية: هي كلّ أمرٍ يتوقّف عليه وجود الواجب توقّفًا واقعيًّا^(٣)

يدركه العقل بنفسه من دون استعانة بالشرع^(٤)، كتوقّف الحجّ على قطع المسافة^(٥).

٢ - المقدّمة الشرعية: هي كلّ أمرٍ يتوقّف عليه الواجب توقّفًا^(٦) لا يدركه العقل

بنفسه، بل يثبت ذلك^(٧) من طريق الشرع، كتوقّف الصّلاة على الطّهارة واستقبال

(١) اعتبارُ التقسيم هو الحاكم بالمقدّمية والتوقّف، أو المُدْرَك (بالكسر) للمقدّمية،

وقد جمع المصنّف رحمته الله بين الاثنين في تعريف كلّ من القسمين.

(٢) هناك قسم ثالث (وهو المقدّمة العادية) لم يذكره المصنّف رحمته الله، كما مرّ.

(٣) أي بلحاظ ذاتيّ الطرفين، من دون تدخّل خارجي سواء من المكلف أم من

غيره، وهذا ناظر إلى الاعتبار الأول للتقسيم.

(٤) في الإرشاد إلى هذا التوقّف، وهذا ناظر إلى الاعتبار الثاني.

(٥) وهذا القسم هو القدر المتيقّن دخوله في محلّ البحث.

(٦) اعتبارياً شرعياً، لأنّ الشارع المقدّس هو من اعتبر الطّهارة - مثلاً - دخيلة في

الصّلاة المأمور بها التي يتحقّق الامتثال بها.

(٧) إشارةٌ إلى نفس التوقّف فيكون كما لو قال: «توقّفًا اعتبارياً شرعياً»، أو يكون

إشارةً إلى الإدراك بمعنى أنّ الشارع المقدّس يُرشد العقل إلى التوقّف والمقدّمية.

الْقِبْلَةَ ونحوهما^(١)، ويُسمَّى هذا الأمر أيضاً (الشَّرْط الشرعي)، باعتبار أخذه شرطاً وقيداً في المأمور به عند الشارع، مثل قوله ﷺ: «(لا صلاة إلا بطهور)»^(٢) المستفاد منه شرطية الطَّهارة للصلاة^(٣).

والغرض من ذكر هذا التقسيم بيان أن النزاع في مقدّمة الواجب هل يشمل الشرط الشرعي^(٤)؟

ولقد ذهب بعض أعظم مشايخنا^(٥) - على ما يظهر من بعض تقارير درسه^(٦) - إلى أن الشرط الشرعي كالجزء لا يكون واجباً بالوجوب الغيري، وسماه (مقدّمة داخلية بالمعنى الأعم)^(٧)، باعتبار أن التقيد لما كان داخلاً في المأمور به وجزءاً^(٨)

(١) ممّا اعتبره الشارع قيداً في الواجب، بحيث لا يتحقّق الامتثال إذا أتى بالواجب مجزّداً عن ذاك القيد.

(٢) تهذيب الأحكام ج ١ ص ٤٩ ح ١٤٤، الاستبصار ج ١ ص ٥٥ ح ١٦٠.

(٣) أي: يكون إرشاداً إلى الشرطية المذكورة.

(٤) أيضاً، أو يختصّ بالمقدّمة العقلية التي تمثّل القدر المتيقّن.

(٥) وهو المحقّق النائيني تفتّح.

(٦) في مواضع متفرقة من تقريرَي بحثه (فوائد الأصول، وأجود التقريرات)، لكنّ هذا يُستفاد من مجموعها.

(٧) أي أن المقدّمة الشرعية (أي الشرط الشرعي) ترجع إلى المقدّمة الداخلية (بالمعنى الأعم)، وهذه أولى المقدّمات التي يتألف منها بيانه تفتّح.

(٨) تحليلاً للمأمور به، وهذه هي المقدّمة الثانية.

له^(١) فهو واجب بالوجوب النَّفْسِي، ولما كان انتزاع التقييد إنَّما يكون من القيد - أي منشأ انتزاعه هو القيد^(٢) - والأمر بالعنوان المتَّرع أمرٌ بمنشأ انتزاعه؛ إذ لا وجود للعنوان المتَّرع إلا بوجود منشأ انتزاعه^(٣)، فيكون الأمر النَّفْسِي (المتعلِّق بالتقييد) متعلِّقاً بالقيد^(٤)، وإذا كان القيد واجباً نفسياً^(٥) فكيف يكون مرّةً أخرى واجباً بالوجوب الغيري^(٦)؟

ولكنّ هذا كلام لا يستقيم عند شيخنا المحقّق الأصفهاني رحمته، وقد ناقشه في

(١) هامش: إنّ الفرق بين الجزء والشَّرْط هو أنّه في الجزء يكون التقييد والقيد معاً داخلين في المأمور به، وأمّا في الشَّرْط فالتقييد فقط يكون داخلياً، والقيد يكون خارجاً، يعني أنّ التقييد يكون جزءاً تحليلياً للمأمور به؛ إذ يكون المأمور به - في المثال - هو الصّلاة بما هي مقيّدة بالطّهارة، أي أنّ المأمور به هو المركّب من ذات الصّلاة والتقييد بوصف الطّهارة، فذات الصّلاة جزءٌ تحليلي، والتقييد جزءٌ تحليلي آخر.

(٢) هذه هي المقدّمة الثالثة من بيان المحقّق النائيني رحمته.

(٣) والتكليف لا بدّ من أن يتعلّق بما يكون له وجود واقعاً حتى يتمكّن المكلف من امتثاله، فلا يعقل توجيهه إلى الأمر الانتزاعي.

(٤) ويكون المأمور به هو المقيّد والتقييد، وهذه هي المقدّمة الرابعة.

(٥) ضمناً، لانبساط الوجوب النَّفْسِي للواجب على أجزائه، حتى التحليلية.

(٦) فإنّه من اجتماع وجوبين على شيء واحد، وهو غيرُ جائز عندهم، وهذه هي المقدّمة الخامسة.

مجلس بحثه بمناقشات مفيدة^(١)، وهو على حق في مناقشاته^(٢):

أما أولاً:^(٣) فلأن هذا القيد (المفروض دخوله في المأمور به) لا يخلو إما أن يكون دخيلاً في أصل الغرض من المأمور به^(٤)، وإما أن يكون دخيلاً في فعلية الغرض منه^(٥)، ولا ثالث لها^(٦).

فإن كان من قبيل الأول فيجب أن يكون مأموراً به بالأمر النفسي^(٧)، ولكن بمعنى أن متعلق الأمر لا بد أن يكون الخاص (بها هو خاص) وهو المركب من المقيّد والقيد، فيكون القيد والتقييد معاً داخلين^(٨).

(١) ظاهر المتن ذكر مناقشتين فقط، لكن يمكن استفادة مناقشة ثالثة من قوله في آخر المبحث: «والحاصل...»، وهو يمثل أقلّ الجُمع لقوله: «بمناقشات».

(٢) وهذا واضح في موافقة المصنّف رحمته الله للمحقق الأصفهاني رحمته الله في عدم تمامية ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله في المقام.

(٣) محصلها أن وجود دخالة للشرط الشرعي في المأمور به مسلّم، ودخلته إما في أصل الغرض، فيكون القيد جزءاً حقيقياً ويتعلّق به الأمر النفسي، وإما في وجود مُحقّق الغرض، فلا يكون جزءاً من المأمور به ولا يتعلّق به الأمر النفسي.

(٤) وهو النحو الأول القليل وجوداً في الخارج.

(٥) أي: في وجود مُحقّق الغرض، وهو النحو الثاني الغالب في الخارج.

(٦) لأنّ معناه كون القيد أجنياً عن المأمور به، فلا يتصف بوجود مطلقاً.

(٧) لكون القيد جزءاً حقيقياً من المأمور به فيتعلّق به الأمر النفسي جزماً.

(٨) وعندئذ تكون الطهارة جزءاً حقيقةً من الصلاة كالركوع والسجود.

والسرُّ في ذلك^(١) واضح، لأنَّ الغرض يدعو بالأصالة إلى إرادة ما هو وافٍ بالغرض^(٢)، وما يفني بالغرض - حسبَ الغرض - هو الخاصَّ (بما هو خاصَّ)، أي المركَّب من المقيّد والقيد^(٣)، لا أنَّ الخصوصية تكون خصوصية في المأمور به^(٤) المفروغ عن كونه مأموراً به، لأنَّ المفروض أنَّ ذات المأمور به (ذو الخصوصية) ليس وحدَه دخیلاً في الغرض^(٥).

وعلى هذا فيكون هذا القيد جزءاً من المأمور به كسائر أجزائه الأخرى^(٦)، ولا فرق بين جزء وجزء في كونه من جملة المقدمات الداخلية، فتسمية مثل هذا الجزء بـ(المقدمة الداخلية بالمعنى الأعم)^(٧) بلا وجه، بل هو مقدمة داخلية^(٨) بقولٍ مطلقٍ،

(١) أي: في دخول الشرط في متعلّق الأمر، وصيرورته مأموراً بأمره.

(٢) أو قُلْ: يدعو إلى ما يقوم به غرض المولى خارجاً، بحيث يكون الإتيان به (بالنحو المعتبر) محققاً للغرض.

(٣) كالصلاة المقيّدة بالوضوء معاً، وليس المحقق للغرض هو الصلاة وحدها.

(٤) شروع في بيان إشكالٍ على المحقق النائيني تبتُّ.

(٥) بل الدخيل في الغرض هو المأمور به مع قيده.

(٦) لأنَّ الجزء ليس سوى الشيء الدّخيل في تحقّق الغرض الذي هو الواجب المركَّب من عدة أجزاء، بحيث يكون لكلّ واحد منها مدخلية في تحقّق الغرض.

(٧) كما صنع المحقق النائيني تبتُّ، ويتمثل في المقدمة الأولى، حيث فرض الداخل في ماهية الواجب هو التقيّد فقط.

(٨) أي: بالمعنى الأخصّ، وجزءاً بالمعنى الحقيقي.

كما لا وجه لتسميته بـ(الشرط)^(١).

وإن كان من قبيل الثاني، فهذا هو شأن الشرط^(٢) سواء كان شرطاً شرعياً أو عقلياً، ومثل هذا لا يُعقل أن يدخل في حيز الأمر النفسي^(٣)، لأن الغرض - كما قلنا - لا يدعو بالأصالة إلا إلى إرادة ذات ما يفي بالغرض ويقوم به في الخارج^(٤).

وأما ما له دخل في تأثير السبب (أي في فعلية الغرض) فلا يدعو إليه الغرض في عرض ذات السبب^(٥)، بل الذي يدعو إلى إيجاد شرط التأثير لا بد أن يكون غرضاً تبعياً يتبع الغرض الأصلي، وينتهي إليه.

ولا فرق بين الشرط الشرعي وغيره في ذلك^(٦)، وإنما الفرق^(٧) أن الشرط الشرعي لما كان لا يُعلم دخله في فعلية الغرض إلا من قبل المولى كالطهارة

(١) لأن القيد في الشرط يكون خارجاً عن المأمور به، وإنما الداخل فيه هو التقيد بالقيد، كما أوضحه رحمته الله في الهامش المتقدم، مع أن هذا القيد داخل كالقيد.

(٢) فإن القيد الشرعي هو ما له دخل في فعلية الغرض، فلا يمكن أن يكون جزءاً من المأمور به، فيدخل في محل النزاع من دون مانع، ويتصف بالوجوب الغيري.

(٣) لأنه يكون جزءاً من المأمور به، خلافاً لما كان عليه في النحو السابق.

(٤) وهذا مختص بأجزاء المأمور به فقط، ولا يتعدى إلى شروطه.

(٥) لأن غرض المولى إنما يدعو إلى ما يحققه لا إلى فعلية المؤثر.

(٦) أي: في عدم كونه جزءاً من المأمور به وعدم كونه مُحققاً للغرض.

(٧) محصله أن الواجب يتوقف على الشرط الشرعي توقفاً تكوينياً، غايته أن هذا التوقف في غاية الخفاء، فلا يدركه إلا الشارع المقدس المحيط بجميع الأمور.

والاستقبال ونحوهما بالنسبة إلى الصلاة، فلا بدّ أن يُنبّه المولى على اعتباره^(١)، ولو بأن يأمر به، إمّا بالأمر المتعلّق بالمأمور به أي يأخذه قيداً فيه، كأن يقول مثلاً: «صَلِّ عن طهارة»^(٢)، أو بأمر مستقل كأن يقول مثلاً: «تَطَهَّرْ لِلصَّلَاةِ»^(٣).

وعلى جميع الأحوال لا تكون الإرادة المتعلقة به^(٤) في عَرَضُ إرادة ذات السبب حتى يكون مأموراً به بالأمر النّفسي^(٥)، بل الإرادة فيه تبعية، وكذا الأمر به. فإن قلّتم: - على هذا^(٦) - يلزم سقوط الأمر المتعلّق بذات السبب الواجب إذا جاء به المكلف من دون الشرط^(٧).

(١) لذلك الشرط في متعلّق الأمر الشرعي لكي يلتفت العقل إلى التوقف.

(٢) فيكون الأمر الغيري تبعياً عندئذ.

(٣) فيكون الأمر الغيري أصلياً، ولا ضير فيه من هذه الناحية، وإن كان الأقرب أن يكون تبعياً، كما مرّ مفصلاً في باب الأوامر، عند الحديث عن انقسام الواجب إلى الأصلي والتبعي.

(٤) أي: بالشرط الشرعي، لعدم الملازمة بين الأمر به وكون إرادته بنفس درجة إرادة الشارع لذات المأمور به.

(٥) كما هو مدّعى المحقّق النائني ثمّ في المقدّمة الرابعة، ويلزم منه اجتماع وجوبين على الشرط، وهو محال.

(٦) أي: بناءً على خروج الشرط عن ذات الواجب.

(٧) وذلك لتحقيق الغرض من الأمر عندئذ بعد فرض عدم دخالة الشرط في ما هو المحقّق للغرض.

قلت^(١): من لوازم الاشتراط عدم سقوط الأمر بالسبب بفعله من دون شرطه^(٢)، وإلا كان الاشتراط لغواً وعبثاً.

وأما ثانياً: ^(٣) فلو سلمنا دخول التقيد في الواجب على وجه يكون جزءاً منه، فإن هذا^(٤) لا يوجب أن يكون نفس القيد والشرط (الذي هو حسب الفرض منشأ لانتزاع التقيد) مقدّمة داخلية^(٥)، بل هو مقدّمة خارجية؛ فإن وجود الطهارة - مثلاً -

(١) محصله: أن الشرط الشرعي يكشف عن توقّف وجود مُحقّق الغرض على وجود الشرط، فلو أتى المكلف بالواجب من دون الشرط - كما لو صلى بغير وضوء - لم يكن قد أتى بمُحقّق الغرض، فلم يتحقّق الغرض، فلا يسقط الأمر.

(٢) كأن يأتي المكلف بالصلاة من دون وضوء أو استقبال للقِبلة مثلاً، واللازم حينئذ عدم سقوط أمر «صَلِّ» عن ذمته.

(٣) هذه هي المناقشة الثانية، ومحصلها المنع من كون الأمر بالشيء الانتزاعي أمراً بمنشأ انتزاعه، فيُحتمل جداً حينئذ أن يكون مُحقّق الغرض هو نفس الوصف، ويكون منشأ الانتزاع مقدّمة له، وعليه يكون الأمر المتعلّق بالمنشأ (وهو الشرط) غيرياً، فلا يكون الأمر المتعلّق به نفسياً، كما رامه المحقّق النائيني رحمه الله.

(٤) أي: دخول التقيد في المأمور به وكونه جزءاً منه.

(٥) بالمعنى الأخصّ، أي أنّه لا يوجب تعلّق الأمر بالنفس بالقيد (الذي هو مقدّمة للتقيد)، فالتقيد وإن كان جزءاً من المأمور به إلا أنّ مقدّمة التقيد ليست مثله بل هي خارجة عن المأمور به، شأنها في هذا شأن أية مقدّمة خارجية للمأمور به، غايته تعلّق أمر مقدّمي غيري بالقيد لكونه مقدّمة لحصول التقيد.

يوجب حصول تقييد الصلاة بها، فتكون^(١) مقدّمةً خارجيةً للتقييد الذي هو جزءٌ حسب الفرض^(٢)، وهذا يشبه المقدّمات الخارجية لنفس أجزاء المأمور به الخارجية، فكما أنّ مقدّمة الجزء ليست بجزء^(٣)، فكذلك مقدّمة التقييد ليست جزءاً^(٤).
والحاصل^(٥) أنّه لما فرضتم في الشرط أنّ التقييد داخل^(٦) (وهو جزءٌ تحليلي)، فقد فرضتم معه أنّ القيد خارج^(٧)، فكيف تفرضونه مرّةً أخرى أنّه داخل في المأمور به المتعلّق بالمقيّد؟!^(٨)

ولكنّ هذا لا ينفع المحقّق النائيّ تَنَهُّ، لأنّه يريد الحصول على وجوب نفسي لكي يمنع من تعلّق الوجوب الغيري به.

(١) اسم (فتكون) هو (الطّهارة)، في المثال المذكور.

(٢) فلا يكون القيد واجباً نفسياً، كما يرومه المحقّق النائيّ تَنَهُّ.

(٣) فلو فرضنا وجود مقدّمة خارجية للركوع لم يلزم من كونه جزءاً من الصلاة أنّ تكون مقدّمته أيضاً جزءاً من الصلاة.

(٤) وحيثنّ لا يكون القيد مأموراً بالأمر النَّفسي، فيدخل في محلّ النزاع.

(٥) هذا يصلح لأنّ يكون هو المناقشة الثالثة والأخيرة، ومفادها لزوم الخلف.

(٦) في المأمور به، من خلال جعله مقدّمة داخلية (بالمعنى الأعم).

(٧) أي: أنّ فَرَضَ الشرط مقدّمة داخلية (بالمعنى الأعم) يساوق فَرَضَ خروج القيد عن المأمور به.

(٨) ليكون الشرط (أو القيد) واجباً نفسياً أيضاً، وحيثنّ يلزم اجتماع وجوبين على الشرط، أحدهما نفسي ضمّني، والآخر غيري.

التمهيد السّابع: الشرط المتأخر

ظاهر كلام أكثر من واحد - كصاحب الكفاية والمحقّق النائييّ رحمهما الله ^(١) - أنّ هذا التقسيم هو للمقدّمة الخارجيّة، ولكنّ ظاهر كلام المصنّف رحمته الله أنّه تقسيم للمقدّمة الشرعيّة (أي الشرط الشرعي)، ويمكن القول إنّ الأقرب هو الأول؛ بشهادة الأمثلة المذكورة، بل وما سيأتي في مقام الجواب عن الإشكال المعروف الآتي.

وكيفما كان، فيقع الكلام في هذا التمهيد في جهتين:

الجهة الأولى: ينقسم الشرط الشرعي - وفق مختاره رحمته الله - باعتبار مقايضة زمانه إلى زمان الواجب المشروط به إلى أقسام ثلاثة:

القسم الأول: متقدّم، وهو ما يكون دخيلاً في وجود المأمور به، ويتقدّم زمانه على زمان المأمور به، وهو تارةً يكون شرطاً لمتعلّق الحكم (أي المأمور به)، وأخرى يكون شرطاً لنفس الحكم.

مثال الأول الطّهارة بالنّسبة إلى الصّلاة، فإنّها شرط في نفس الصّلاة، ولكنها متقدّمة زماناً على الصّلاة، ومثال الثاني الاستطاعة بالنّسبة إلى الحجّ، فإنّها شرط في وجوب الحجّ، وزمانها متقدّم على زمان وجوبه.

القسم الثاني: مقارن، وهو ما يكون دخيلاً في تحصيل المأمور به ومتحقّقاً في زمان وجود المأمور به، وليس المراد منه التقارن بلحاظ مرحلتي الحدوث والبقاء

(١) كفاية الأصول ص ٩٢، فوائد الأصول ج ١ ص ٢٧١.

معاً، بل التقارن في الوجود بمعنى اتفاق وجود الاثنين في زمان واحد، وإن كان وجود الشرط متقدماً حدوثاً على المأمور به، ما داماً مجتمعين في الوجود.

مثال شرط متعلق الحكم الاستقبال وطهارة اللباس بالنسبة إلى الصلاة، فإنها شرطان فيها، ولكن الاستقبال مقارن للصلاة حدوثاً وبقاءً، بينما طهارة اللباس تكون مقارنة لها بقاءً فقط، ومثال شرط الحكم الزوال بالنسبة إلى الصلاة، فهو شرط في وجودها، وهو مقارن زماناً للوجوب.

القسم الثالث: متأخر، وهو ما يكون دخیلاً في وجود المأمور به، ويتأخر زمان وجوده عن وجود المأمور به، وهذا هو أهم الأقسام الثلاثة.

مثال شرط متعلق الحكم الغسل الليلي (أي لصلاحي العشاءين) من المستحاضة الكثيرة، فإنه متأخر عن الصوم زماناً؛ لكونه شرطاً في صوم النهار السابق^(١)، ومثال شرط الحكم إجازة المالك (بناءً على الكشف الحقيقي) فإنها شرط في صحة البيع الفضولي الواقع قبل زمانها، وهي تكشف عن صحة البيع من حين وقوعه، فتكون متأخرة زماناً عن الصحة.

الجهة الثانية: هنالك إشكال مشهور بين الأصوليين يرد على الشرط المتأخر، ينتهي إلى امتناعه، وتقريره: أن الشرط مؤثر في وجود المشروط بنحو من أنحاء التأثير، لأنه من أجزاء علّة وجود المشروط، ومن المعلوم أن وجود العلّة لا بد أن يكون مقارناً لوجود معلولها زماناً، ولا يمكن أن يتأخر عنه، وهذا لا ينسجم مع

(١) فلو أخلت به بطل صومها، وقد ذكر السيد صاحب المدارك تثير أن هذا هو مذهب الأصحاب، يلاحظ: مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام ج ٢ ص ٣٨.

القول بإمكان الشرط المتأخر، لأنّ لازمه القبول بإمكان تأخر وجود العلة (أي الشرط) عن معلولها (أي المشروط)، وهذا غير ممكن؛ لاستلزامه استغناء المعلول من علته، وتأثير المعدوم في الوجود، وما يلزم منه المحال محالاً أيضاً، فيكون هذا القسم باطلاً، ومن ثمّ ينحصر الشرط الشرعي في القسمين الأولين (أي المتقدم والمقارن)، من دون فرق في هذا بين شرط المأمور به وشرط الحكم^(١).

وقد اختلف تعامل الأصوليين مع هذا الإشكال، وهاهنا مسلكان رئيسان:

المسلك الأول: القبول بمؤدّي الإشكال مع تخصيص استحالة الشرط المتأخر بالأمر الحقيقية التكوينية دون الأمور الاعتبارية كالأحكام الشرعية، ويظهر هذا المسلك من صاحب الجواهر رحمته الله^(٢)، ووافقه المحقق العراقي والسيد الخوئي رحمتهما الله^(٣). ومحصله: أنّ هذا الإشكال ناشئ عن مقايضة الاعتباريات - ومنها الأحكام الشرعية - بالتكوينية، والتعامل مع الأولى بمثل ما يُعامل مع الثانية، مع الفارق بين الاثنين، فإنّ كيفية اعتبار الأمور الاعتبارية (كأصل اعتبارها) هي بيد المُعْتَبَر،

(١) هذا، وقد وسّع صاحب الكفاية رحمته الله دائرة هذا الإشكال ليشمل الشرط المتقدم أيضاً، بدعوى وحدة الملاك في الشرطين (التأخر والمتقدم)، ولم يوافق المحقق النائيني والسيد الخوئي رحمتهما الله على هذه التوسعة، وكذا المصنّف رحمته الله، كما يظهر من استخدامه أداة الحصر في قوله: ((ولإنّما وقع الشك في الشرط المتأخر))، يلاحظ: كفاية الأصول ص ٩٢، فوائد الأصول ج ١ ص ٢٨٤، أجدد التقارير ج ١ ص ٣٢٧-٣٢٨، دراسات في علم الأصول ج ١ ص ٢٥٨، محاضرات في أصول الفقه ج ٢ ص ١٢٦-١٢٧.

(٢) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ج ٢٢ ص ٢٨٧.

(٣) نهاية الأفكار ج ١ ص ٢٩٧، محاضرات في أصول الفقه ج ٢ ص ١٣٠.

فله أن يعتبر في متعلق الحكم شرطاً يتأخر زمانه عن زمان تحقق الشروط، ولا مانع عقلاً منه؛ فإن الاعتبار خفيف المؤونة.

وهذا بخلاف الأمور التكوينية الحقيقية التي يكون وجود المعلول فيها تابعاً لوجود علته، وتكون مدخلة شيء معين في تحققها خاضعة للقوانين الطبيعية، لا لاعتبار المُعْتَبَر، ولهذا يمتنع تأثير المتأخر زماناً في حصول المتقدم في الخارج.

المسلك الثاني: عدم القبول به حتى في الشرعيات، وتندرج تحته أجوبة كثيرة نذكر اثنين منها:

الجواب الأول: أن الشرط حقيقة هو لحاظ الأمر المتأخر ووجوده العلمي، وهذا للحاظ يكون مقارناً للحكم دائماً، وأما المتأخر زماناً عن الحكم فهو وجود الملحوظ في الخارج كالإجازة في بيع الفضولي والاستطاعة في الحج، ولا مشكلة حينئذ بعد أن لم يكن هو الشرط بل الشرط أمرٌ مقارن دائماً لوجود الشروط، وهذا ما ذكره صاحب الكفاية **تثني** في شرائط الحكم (تكليفاً أو وضعاً)، وله جواب لا يختلف عنه كثيراً ذكره في شرائط المأمور به^(١).

الجواب الثاني: ما نقله المصنّف رحمته الله عن شيخه المحقق النائيني **تثني** واستحسنه، ومفاده أن المشروط بالشرط المتأخر تارة يكون هو متعلق الحكم (أي المأمور به)، وأخرى يكون نفس الحكم (تكليفاً كان أم وضعياً)، فهنا مقامان:

المقام الأول: ردّ الإشكال في شرائط المأمور به (متعلق الحكم).

لا مانع من كون الشرط (المأخوذ في المأمور به) من قبيل الشرط المتأخر، لأنّ

مرجع أخذ الشارع المقدس هذا الشرط إلى حصر دائرة المأمور به في حصّة خاصّة، هي الحصّة المقيّدة بذلك القيد، فيكون القيد حينئذٍ متعلّقاً للأمر النّفسي المتعلّق بالمأمور به، حاله من هذه الجهة حال الجزء، حيث يكون الأمر المتعلّق بالمركب التدرجي كالصّلاة متعلّقاً بالمجموع، وإن كان بعض الأجزاء متأخراً عن غيره، ولا يتحقّق امتثال الأمر حينئذٍ إلا بالإتيان بجميع الأجزاء.

وهذا يجري بعينه في باب القيود، فيمكن أن يكون بعض القيود متأخراً عن الواجب، ويكون الواجب هو الحصّة المتقيّدة بالقيد، ولا يتحقّق الواجب في الخارج ما لم يحصل قيده المتأخر، كما أنّ الواجب لا يحصل ما لم يحصل جزؤه الأخير كالسليم في الصّلاة.

فمعنى اشتراط صحّة صوم النهار بالغسل المتأخر - على القول به - هو كون الواجب من الصّوم حصّة خاصّة، هي الحصّة المتقيّدة بالغسل الليلي، فلا يمكن أن تحصل هذه الحصّة خارجاً ما لم يحصل قيدها في ظرفه (وهو الليل)، ومن الواضح أنّ الكاشف يمكن أن يتأخر بأن يكشف عن وجود شيء في زمان متقدّم عليه.

وبعبارة ثانية: إنّ دور القيد في الواقع ليس سوى الكشف عن كون متعلّق الحكم حصّة خاصّة من المأمور به، والإشكال في الشرط المتأخر إنّما يتوجّه في ما إذا كان واسطة في ثبوت شيء للمتعلّق، دون ما إذا كان واسطة في الإثبات، فلا يضرّ تأخره، فالغسل من المستحاضة الكثيرة ليلاً لا أثر له سوى الكشف عن أنّ الصّوم الواجب على المستحاضة هو الصّوم المقيّد بالغسل، أي المتعقّب بالغسل المتأخر، فلو صامت المرأة المستحاضة في النهار ثمّ اغتسلت ليلاً، كَشَفَ هذا عن أنّ الصّوم

الذي صدر منها في النهار كان هو الحصّة الخاصّة من الصّوم.

وهذا كلّه يبتني على الرأى المشهور عندهم في معنى رافعية الغُسل أو الوضوء للحدث، وهو أن يكون الحدث مجرّد حكم شرعي اعتبره الشارع، ثم اعتبر أمراً آخر، هو رافعية الغُسل أو الوضوء له، فتكون الرافعية أمراً اعتبارياً شرعياً، بمعنى حكم الشارع المقدّس برفع الحدث عند حصول التوضؤ، وعندئذ لا يبقى مجال لإشكال الشرط المتأخّر.

وهذا بخلاف ما إذا بُني على الرأى الآخر الذي لا يرى الحدث أمراً اعتبارياً شرعياً، بل هو أمر تكويني حقيقي يحصل في نفس الإنسان، ومعنى كون الوضوء رافعاً له هو أنّه يزيل ذلك الأمر الحقيقي ويُعدهم تكويناً، فلا يكون رفعه له أمراً اعتبارياً من الشارع، وعندئذ يكون الإشكال وارداً و لازماً، فيمتنع كون الشرط متأخراً، كما يمتنع كون الشرط العقلي متأخراً، كقطع المسافة بالنسبة إلى الحجّ. والحاصل أنّ ما ذُكر من استحالة كون الشرط أو القيد متأخراً لا مجال له في شرائط المأمور به.

المقام الثاني: ردّ الإشكال في شرائط الحكم (تكليفاً أو وضعياً).

إنّ الشرائط التي يأخذها الشارع المقدّس في الأحكام (تكليفية أو وضعية) تؤخذ مفروضة الوجود، بمعنى أنّ الشارع يجعل الحكم حاصلًا فعلاً في الزمان السابق، ويأخذ فيه شرطاً يتحقّق في الزمان اللاحق، ولكنّه يأخذ الشرط فيه مفروض الوجود، فيتوقّف أخذ الشرط عندئذ على افتراض تحقّقه في زمانه المتأخّر، ومن ثمّ يرتفع الإشكال، لأنّ الشارع المقدّس لم يجعل الحكم متوقّفاً على حصول

الشَّرْطُ بل على افتراض حصوله، والافتراض أمرٌ مقارن لجعل الحكم دائماً، سواء كان نفس الشرط متقدماً أو مقارناً أو متأخراً.

ولا غرابة في هذا الكلام - كما أفاد المصنّف رحمته الله؛ - لتحقق مثله في كل واجب مركّب تدريجي الحصول كالصلاة والصيام ونحوهما - كما مرّت الإشارة إليه - فإنّ الجزء الأول من الصلاة مثلاً (كتكبيرة الإحرام) يكون وجوبه فعلياً قبل حصول ما يليه من الأجزاء، من غير أن يؤثّر تأخّر زمان حصول تلك الأجزاء على فعليته، لأنّ وجوب كلّ جزء لا يتوقّف على حصول الجزء التالي له بالفعل، وإلاّ لامتنع تحقّق الامتثال في باب المركّبات الارتباطية، وإنّما يتوقّف على افتراض حصوله في زمانه، ومقامنا من هذا القبيل، فإنّ صوم المستحاضة الكثيرة إنّما يتوقّف على افتراض تحقّق الغسل في الزمان المتأخّر عن زمان الصّوم، لا على نفس تحقّق الغسل آنذاك. وهكذا الكلام في الحكم الوضعي، فإنّ صحّة البيع الفضولي مثلاً إنّما تتوقّف على افتراض حصول الإجازة في الزمان اللاحق للبيع، لا على حصول الإجازة في زمانها، وحينئذٍ يرتفع الإشكال، لأنّ الحكم بصحّة البيع لا يتوقّف على نفس الإجازة المتأخّرة بل على افتراض حصولها متأخّرةً.

وبالجملة: محلّ الإشكال عند المحقّق النائي رحمته الله هو شرائط الحكم، وقد مرّ الجواب عنه، ولا مسرح للإشكال في شرائط المأمور به أصلاً^(١).

هذا ما نقله المصنّف رحمته الله عن شيخه المحقّق النائي رحمته الله، ولكنّ الموجود في تقريره بحثه الأصولي أنّه رحمته الله يرى استحكام الإشكال في شرائط الحكم (تكليفاً أو

(١) فوائد الأصول ج ١ ص ٢٧٥ - ٢٧٨، أجود التقريرات ج ١ ص ٣٢٢ - ٣٢٥.

وضعيًّا)، فقد جاء في الفوائد: «إذا عرفت ذلك ظهر لك: أن امتناع الشرط المتأخر من القضايا التي قياساتها معها، ولا يحتاج إلى برهان...»^(١).

وجاء في الأجود: «إذا عرفت هذه الأمور، فالحق هو امتناع تأخر شرائط الوضع أو التكليف، لأوله إلى الخلف والمناقضة، كما في تأخر الشرائط العقلية»^(٢).

كما أن ما نقله رحمته الله لا يوجد في تقرير بحثه الفقهي (منية الطالب)، فإن الموجود فيه قبوله رحمته الله (في الجملة) بجعل الشرط هو الوصف الانتزاعي كالتعقب^(٣)، وهذا ما نقله عن بعض المصنِّفين، ويضاف إلى هذا وذاك ما نقله السيد الخوئي رحمته الله عن شيخه المحقق رحمته الله من بنائه على امتناع الشرط المتأخر في باب الحكم.

فربما يكون ما نقله المصنِّف رحمته الله عن شيخه رحمته الله في مقام التخلص عن الإشكال في شرائط الحكم قد وصل إليه من غير التقريرين المعروفين، فليلاحظ.

ولكنه - على أية حال - مطابق لكلام السيد الخوئي رحمته الله الذي ذكره في هامش الأجود في معرض الإشكال على شيخه رحمته الله^(٤)، وهذا ربما يساعد على دعوى وقوع خلط في كلام المصنِّف رحمته الله بين ما ذكره شيخه المحقق رحمته الله، وما أورده عليه السيد رحمته الله في الهامش، لا سيما أنه رحمته الله من المهتمين بكلام السيد الخوئي رحمته الله^(٥).

(١) فوائد الأصول ج ١ ص ٢٨٠.

(٢) أجود التقريرات ج ١ ص ٣٢٨.

(٣) منية الطالب ج ٢ ص ٥٣، ٥٧، ٥٨.

(٤) أجود التقريرات ج ١ هامش ص ٣٢٨.

(٥) كما رأيناه في التمهيد الثالث، وسيتكرّر في التمهيد التاسع، وعند بيان مختاره في المسألة، بل سيأتي في نهاية آية النّفر وصفه للسيد رحمته الله بـ (بعض الأساطين من تلامذة المحقق النائيني رحمته الله).

٧- الشرط المتأخر

لا شك في أنّ من الشروط الشرعية^(١) ما هو متقدّم في وجوده زماناً^(٢) على المشروط كالوضوء والغسل^(٣) بالنسبة إلى الصّلاة ونحوها، بناءً على أنّ الشرط نفسُ الأفعال^(٤) لا أثرها الباقي إلى حين الصّلاة^(٥).

ومنها ما هو مقارن^(٦) للمشروط في وجوده زماناً كالاستقبال وطهارة اللباس

(١) ظاهر في أنّ المُقسَم للثلاثة عنده ﷺ هو المقدّمة الشرعية لا المقدّمة الخارجية، كما يظهر من كلام صاحب الكفاية والمحقّق النائيني رحمتهما، وسبق التنبيه عليه.

(٢) فهذا التقسيم باعتبار مقايضة زمان وجود الشرط بالنسبة إلى زمان ذي المقدّمة، سواء كان المشروط هو المأمور به أو نفس الحكم.

(٣) كلاهما شرطٌ متعلّق بالحكم، ومثال شرط نفس الحكم المتقدّم عليه زماناً هو الاستطاعة بالنسبة إلى وجوب الحجّ.

(٤) كي يكون الشرط متقدّماً على المشروط زماناً.

(٥) كوصف الطّهارة المعلوم لأفعال الوضوء والغسل، وإلا كان الشرط مقارناً للصّلاة، كما هو واضح.

(٦) المراد من المقارنة هو تحقّق وجود الشرط في زمان وجود المشروط سواء كان حدوثهما في زمان واحد أيضاً أم لم يكن كذلك، ولهذا ذكر مثالين أولهما للشرط المقارن حدوثاً وبقاءً، وثانيهما للشرط المقارن بقاءً فقط.

للصلاة^(١).

وإنما^(٢) وقع الشك في الشرط المتأخر^(٣)، أي أنه هل يمكن أن يكون الشرط الشرعي متأخراً في وجوده زماناً عن المشروط^(٤) أو لا يمكن؟

ومن قال بعدم إمكانه^(٥) قاس الشرط الشرعي على الشرط العقلي، فإن المقدمة العقلية يستحيل فيها أن تكون متأخرة عن ذي المقدمة^(٦)، لأنه لا يوجد شيء إلا بعد فرض وجود علته التامة^(٧) المشتملة على كل ما له دخل في وجوده؛ لاستحالة

(١) ومثال شرط الحكم (المقارن له) الزوال بالنسبة إلى وجوب الظهرين.

(٢) ظاهر هذا الحصر التعريض بما ذكره صاحب الكفاية تنكُّ الذي وسَّع الإشكال المذكور ليشمل الشرط المتقدم أيضاً، ولم يوافق المحقق النائيني والسيد الخوئي رحمتهما، كما مرَّت الإشارة إليه.

(٣) فإن الشرط من أجزاء العلة التامة، وهي تكون معاصرة للمعلول زماناً، فلا يُعقل تأخر الشرط عنه، لأنَّ معناه تقدُّم المعلول وانفكاك الأثر عن مؤثره.

(٤) الذي قد يكون هو المأمور به، كالغسل الليلي للمستحاضة الكثيرة، وقد يكون نفس الحكم كإجازة المالك في عقد الفضولي بناءً على الكشف الحقيقي، فالشرط المتأخر - كأخويه - يكون على نحوين أيضاً.

(٥) وهم جمهور الأصوليين، بالتقريب المذكور.

(٦) فلا يُعقل أن يتأخر قطع المسافة عن الحج مثلاً.

(٧) بجميع أجزائها ومنها تحقق الشرط، فيكون للشرط حينئذٍ نحو تأثير في وجود

المشروط.

وجود المعلول بدون علته التامة، وإذا وُجد الشيء^(١) فقد انتهى، فأية حاجة له تبقى إلى ما سيوجد بعد^(٢)؟

ومنشأ هذا الشك والبحث ورود بعض الشروط الشرعية التي ظاهرها تأخرها في الوجود عن المشروط، وذلك مثل الغسل الليلي^(٣) للمستحاضة الكبرى الذي هو شرط - عند بعضهم^(٤) - لصوم النهار السابق على الليل، ومن هذا الباب إجازة بيع الفضولي^(٥) بناءً على أنها كاشفة^(٦) عن صحة البيع لا ناقلة^(٧).

ولأجل ما ذكرنا من استحالة الشرط المتأخر في العقلية اختلف العلماء في

(١) وهو المعلول، فقد انتهى الأمر، ولا حاجة للمعلول حيثنذ إلى الشرط المتأخر، فيكون وجود الشرط المتأخر لغواً بلا فائدة.

(٢) أي متأخراً، والاسم الموصول (ما) إشارة إلى الشرط المتأخر، وهذا الاستفهام استنكاري، والمراد: «(فلا حاجة له...)».

(٣) أي: الاغتسال لصلاحي العشائين.

(٤) بل ذكر السيد صاحب المدارك تذكراً أنه مذهب فقهاءنا.

(٥) هذا مثال لشرط الحكم، وما سبقه مثال لشرط متعلق الحكم.

(٦) كشفاً حقيقياً، فتتوقف صحة العقد في اليوم (الذي أجري فيه عقد الفضولي) على شرط قد يحصل بعد شهر من الآن مثلاً.

(٧) لأن الشرط (بناءً على النقل) يكون من الشرط المقارن للحكم، نظراً إلى أن العقد سوف يُحكم بصحته من حين تحقق الإجازة لا من حين إجرائه، فلا إشكال عندئذ أصلاً.

الشَّرْط الشرعي اختلافاً كثيراً جداً، فبعضهم^(١) ذهب إلى إمكان الشَّرْط المتأخر في الشرعيّات، وبعضهم^(٢) ذهب إلى استحالة قياساً على الشَّرْط العقلي كما ذكرنا آنفاً، والذاهبون إلى الاستحالة أوّلوا ما ورد في الشريعة بتأويلات كثيرة^(٣) يطول شرحها. وأحسن^(٤) ما قيل في توجيه إمكان الشَّرْط المتأخر في الشرعيّات ما عن بعض مشايخنا الأعاضم رحمهم الله في بعض تقاريرات درسه^(٥).

(١) منهم صاحب الجواهر والمحقّق العراقي رحمهما الله، وكذا السيد الخوئي رحمهما الله، فإنّهم خصّوا استحالة تخلف المعلول عن علّته بالتكوينيّات، دون الاعتباريات (ومنها الأحكام الشرعية) فإنّ كيفية اعتبارها (كأصل الاعتبار) تابعة لاعتبار المعبر، فله أن يشترط في المأمور به أو في نفس الحكم شرطاً متأخراً زماناً عنه.

(٢) وهم الأكثر، فلا يناسب التعبير عنهم أيضاً بـ (بعضهم).

(٣) منها التصرّف في الشَّرْط بجعله عنوان (التعقّب بالغُسل أو بالإجازة) وهو عنوانٌ مقارن للمشروط، كما صنع في الفصول، ومنها جعل الشَّرْط هو الوجود العلمي للشيء ولحاظّه، وهذا أيضاً أمرٌ مقارن، كما صنع في الكفاية.

(٤) الأحسنية هنا نسبية بلحاظ بقية الأجوبة، وإلا فهذا الجواب (في نفسه) لا يخلو عن مناقشة، كما أشار المصنّف رحمهما الله في آخر كلامه، وإن لم يفصح عنها.

(٥) وهو المحقّق النائيني رحمهما الله.

(٦) مرّ في الشَّرْح أنّ ما نقله رحمهما الله عن شيخه المحقّق رحمهما الله غيرٌ موجود في تقريرَي بحثه الأصولي (فوائد الأصول وأجود التقريرات)، ولا في تقرير بحثه الفقهي (منية الطالب)، فليُتدبّر جيداً.

وخلاصته: أنَّ الكلام تارةً يكون في شرط المأمور به، وأخرى في شرط الحكم^(١)، سواء كان تكليفاً أم وضعياً:

أما في شرط المأمور به^(٢) فإنَّ مجرد كونه^(٣) شرطاً شرعياً للمأمور به لا مانعَ منه، لأنَّه ليس معناه إلا أخذه قيداً في المأمور به على أن تكون الحصّة الخاصّة^(٤) من المأمور به هي المطلوبة، وكما يجوز ذلك في الأمر السابق والمقارن فإنَّه يجوز في اللاحق بلا فرقي^(٥).

نعم، إذا رجع الشرط الشرعي إلى شرط واقعي^(٦) كرجوع شرط الغُسل الليلي للمستحاضة إلى أنَّه رافعٌ للحَدَث^(٧) في النهار، فإنَّه يكون حيثنَّ واضح الاستحالة،

(١) ومن هنا يقع الكلام في مقامين.

(٢) هذا هو المقام الأول، ومحصله عدم وجود مانع من تأخّر الشرط عن المأمور به لأنَّ الداخل في المأمور به لما كان هو التقيّد دون القيد لم يكن الشرط المتأخّر متعلّقاً للأمر، وغاية ما يؤثره الشرط هو تضيق دائرة المأمور به في حصّة خاصّة.

(٣) أي: كون الشرط المتأخّر زماناً.

(٤) وهي الحصّة المتقيّدة بالقيد مع خروج القيد ودخول التقيّد.

(٥) فلا يتحقّق الواجب في الخارج ما لم يحصل قيده المتأخّر عنه زماناً.

(٦) في مقابل كون الحدّث حكماً شرعياً والوضوء رافعٌ اعتباري لهذا الحكم، فإنَّ الرافعية قانون اعتباري شرعي، وهذا هو مبنى الكلام المتقدّم.

(٧) الموجود خارجاً في نفس الإنسان رفعاً تكوينياً، بمعنى كون الوضوء - مثلاً - علّة تكوينية لإعدام الحدث الموجود في النَّفس، وإزالتِه حقيقةً.

كالشَّروط الواقعي بلا فرق^(١).

وسرُّ ذلك^(٢) أنَّ المطلوب لما كان هو الحِصَّة الخاصَّة من طبيعي المأمور به^(٣)، فوجودُ القيد المتأخَّر لا شأنَ له إلا الكشفُ عن وجود تلك الحِصَّة في ظرف كونها مطلوبة^(٤)، ولا محذورَ في ذلك^(٥)، إنَّما المحذور في تأثير المتأخَّر في المتقدِّم^(٦).

وأما في شرط الحكم^(٧) - سواء كان الحكم تكليفاً أم وضعياً^(٨) - فإنَّ الشرط فيه معناه أخذُه مفروضَ الوجود والحصول في مقام جعلِ الحكم وإنشائه، وكونه مفروضَ الوجود لا يُفرِّق فيه بين أن يكون متقدِّماً أو مقارناً أو متأخراً^(٩)، كأنَّ يُجعل

(١) وعندئذٍ يستحكم الإشكال المذكور، وهذا هو ما أرادَه رحمته من الاستدراك بقوله: «نعم».

(٢) أي: سرُّ عدم ورود الإشكال، وهذا رجوعٌ إلى ما قبل الاستدراك بـ«نعم».

(٣) وهي الحِصَّة المقيَّدة بذاك القيد، كالحِصَّة من الصَّوم المقيَّدة بالغسل الليلي.

(٤) أي: أن إتيان المرأة بالغسل الليلي يكشف عن أنَّ الصَّوم (الذي قد أتت به في النهار) كان موصوفاً بأنَّه (متعقَّب بالغسل).

(٥) أي: في كشف المتأخَّر زماناً عن المتقدِّم.

(٦) لأنَّ معناه استغناء المعلول عن علته، وهو ممتنع.

(٧) خلاصته أنَّ الشرائط المأخوذة في الأحكام تؤخِّد مفروضة الوجود، فثبوت

التكليف يتوقَّف على افتراض تحقُّق تلك الشروط، وحينئذٍ لا يلزم المحذور.

(٨) مثل إجازة المالك في عقد الفضولي، بناءً على الكشف الحقيقي.

(٩) لأنَّ الشرط حقيقةً هو افتراض حصول الإجازة مثلاً، وليس حصولها، كما مرَّ.

الحكمُ في الشرط المتأخّر على الموضوع المقيد بقيدٍ أُخِذَ مفروضُ الوجود بعد وجود الموضوع^(١).

ويتقرّب ذلك إلى الذهن بقياسه على الواجب المركّب التدريجي الحصول^(٢)، فإن التكليف في فعليته في الجزء الأول وما بعده^(٣) يبقى مراعى إلى أن يحصل الجزء الأخير^(٤) من المركّب، وقد بقيت^(٥) - إلى حين حصول كمال الأجزاء - شرائط التكليف من الحياة والقدرة ونحوهما.

وهكذا يُفرض الحال في ما نحن فيه^(٦)، فإن الحكم في الشرط المتأخّر يبقى في فعليته مراعى إلى أن يحصل الشرط^(٧) الذي أُخِذَ مفروضُ الحصول، فكما أن الجزء الأول من المركّب التدريجي الواجب في فرض حصول جميع الأجزاء يكون واجباً

(١) فالجعلُ تمّ على أساس أن الحكم متقدّم والموضوع متأخّر، وكأنّ المولى يقول: «إذا حصل الموضوع مستقبلاً فأنا أجعل الحكم الآن»، وهذا كلّ بيد المعتر، لأنّ الحكم الشرعي أمرٌ اعتباري.

(٢) كالصلاة، فالمقصود منه مجرّد تقريب الفكرة، كما ذكر رحمته الله، فلا يضرّ فيه كون المقيس عليه من قبيل شرط المأمور به لا من قبيل شرط الحكم.

(٣) مثل تكبيرة الإحرام والقراءة مثلاً في الصلاة.

(٤) كالتسليم، فلا يؤثّر تأخّر زمانه على فعلية وجوب تكبيرة الإحرام مثلاً.

(٥) أي: مع بقاء شرائط التكليف في الشخص.

(٦) أي: في شرط الحكم، لأنّ ما تقدّم كان في شرط المأمور به، كما أشرنا.

(٧) المتأخّر زماناً، مثل إجازة المالك (أو وكيله) في بيع الفضولي.

وفعليّ الوجوب من أول الأمر^(١) لا أنّ فعليته تكون بعد حصول جميع الأجزاء، وكذا باقي الأجزاء لا تكون فعليتها بعد حصول الجزء الأخير بل حين حصولها^(٢)، ولكن في فرض حصول الجميع^(٣)، فكَذلك ما نحن فيه^(٤)، يكون الواجب المشروط^(٥) بالشرط المتأخر فعليّ الوجوب من أول الأمر في فرض حصول الشرط في ظرفه^(٦) لا أنّ فعليته تكون متأخرة إلى حين حصول الشرط^(٧).

هذه خلاصة رأي شيخنا المعظم^(٨)، ولا يخلو عن مناقشة، والبحث عن الموضوع بأوسع مما ذكرنا لا يسعه هذا المختصر.

(١) وإن لم يتحقق امتثال أمره الضمني، ولا يسقط عن ذمة المكلف إلا بالإتيان بما بعده وصولاً إلى الجزء الأخير من أجزاء الواجب.

(٢) أي: حصول الأجزاء، بحسب موضوع كلّ واحد منها بالنسبة إلى الواجب المركّب.

(٣) بما فيها الجزء الأخير.

(٤) مراده ﷺ أنّ معنى الشرط المتأخر إنّما هو كون الحكم متقدماً على الشرط وموجوداً على فرض وجود الشرط، بمعنى أنّ الشرط إذا كان موجوداً في وقته المتأخر كان الحكم متحققاً في وقته المتقدم.

(٥) لكنّ الكلام فعلاً في الحكم المشروط لا في الواجب المشروط!

(٦) المتأخر عن الشروط.

(٧) أي: لا أنّ فعليّة الواجب تتأخر ولا تتحقق إلى حين تحقق الشرط المتأخر.

(٨) ومَرَّت الإشارة إلى ما يتوجّه على نسبة هذا المقدار المنقول إليه تثنؤ.

التمهيد الثامن: المقدمات المفوَّتة

هناك بعض الأفعال التي تكون مقدّمةً لأفعال أخرى واجبة، ومع هذا يكون وجوبُ تلك الأفعال (أي المقدمات) فعلياً في زمان متقدّمٍ على زمان وجوب هذه الأفعال (أي ذوات المقدمات).

وقد اصطلح على تسمية هذه المقدمات بـ(المقدمات المفوَّتة)، وهي التي يؤدّي عدم تحصيلها قبل زمان الواجب (ذي المقدّمة) إلى فواته في وقته على المكلف، ومن هنا يظهر وجه تسميتها بـ(المفوَّتة) - بالكسر، على صيغة اسم الفاعل -، فيُنسب التفويت إليها بناءً على هذا الأساس، كما ذكر المصنّف رحمته الله.

ويمكن أن يكون وجه التسمية أنّ هذه المقدمات في حال تركها نفوّت على المكلف القدرة على الإتيان بالمأمور به في وقته، بمعنى أنّها تؤهّل المكلف للإتيان بالواجب في زمانه المتأخّر عن زمانها، فالذي يفوت المكلف بسبب تركه لها هو قدرته على الإتيان بالواجب لا أنّ الذي يفوت هو نفس الواجب، والأمر سهل.

ومثالها المعروف اغتسال المحدث بالأكبر (كالجُنُب أو الحائض) قبل طلوع الفجر كي يتمكّن من صيام اليوم الآتي، كما هو المشهور بين الفقهاء بل ادّعي عليه الإجماع^(١)، فلو لم يغتسل متعمداً لم يصحّ منه الصّيام فيستحقّ العقوبة حينئذٍ، وهذا

(١) يلاحظ: مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام ج ٦ ص ٥٣، مستند الشيعة في أحكام

الشريعة ج ١٠ ص ٢٤٤.

يعني فعلية وجوب الاغتسال قبل وجوب الصوم المتوقّف عليه، ممّا ينافي تبعية وجوب المقدّمة لوجوب ذي المقدّمة إطلاقاً واشتراطاً وفعلية وقوة، التي يُسلّم بها القوم، كما سَبَق في التمهيد الثاني المتقدّم^(١)، وقد نقل صاحب الحاشية نثراً عن صاحب الذخيرة والمحقق الخونساري رحمتهما وجوب الإتيان بها^(٢).

والمقصود بيانه في هذا التمهيد أنّ وجوب المقدّمات المفوّتة يواجه إشكالين:

الإشكال الأول: انفكاك وجوب المقدّمة عن وجوب ذي المقدّمة، وتقدّم

وجوبها على وجوبه، مع أنّ المسلّم عندهم أنّ وجوب المقدّمة تابع لوجوب ذي المقدّمة، سواء أكان المراد من التّبعية ترشّح الوجوب الغيري من الوجوب النّفسي ترشّح المعلول عن علته، وانبعاث الأثر عن مؤثره التكويني كما يترأى من عبارات القوم، أم كان المراد منها الترشّح بنحو الباعثية، كما يراه المصنّف رحمته، على التفصيل المتقدّم في التمهيد الثاني، ومن الواضح أنّ التّبعية - كيفما فسّرت - تقتضي عدم تقدّم وجوب المقدّمة على وجوب ذي المقدّمة.

الإشكال الثاني: عدم صحّة استحقاق المكلف العقاب على ترك الواجب إذا

فُرض عدم إتيانه بالمقدّمة مطلقاً: أمّا قبل مجيء وقت الواجب فلعدم فعلية وجوبه قبل حضور وقته، ولا تصحّ المؤاخذه على التكليف الذي لم يصل إلى مرحلة الفعلية كما هو واضح، وأمّا بعد مجيء وقته فلعدم قدرة المكلف على الإتيان به بسبب تركه للمقدّمة، فيكون التكليف بالواجب حينئذٍ قبيحاً عقلاً، من باب (قُبِحَ تكليف

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٤ ص ٢٥٧-٢٥٨، ٢٦١.

(٢) هداية المسترشدين ج ٢ ص ١٦٨.

(العاجز)، ومعه لا مجال لاستحقاقه العقاب.

وهذا الإشكال واضح في المثال المتقدم، لأنّ المكلف إذا لم يغتسل قبل الفجر فالمفروض أنّ لا يستحقّ عقاباً لا قبل طلوع الفجر؛ لعدم وجوب الصّوم عليه حينئذٍ، ولا بعد طلوعه (الذي هو أول زمان الواجب)، لأنّه حينئذٍ عاجزٌ عن الإتيان بالصّوم تامّ الشرائط، فلو بُني على استحقاقه للعقاب فلمناسب أن يكون لأجل تركه المقدّمة (أي الغُسل) باختياره مع تمكّنه من الإتيان به قبل مجيء وقت الصّوم، ولكنّ هذا ليس على ما ينبغي لأنّ المعروف عندهم عدم استحقاق العقوبة على ترك الواجب الغيري (بما هو واجبٌ غيري)، كما مرّ في التمهيد الثالث^(١)، فيكون بناؤهم على استحقاق العقاب بحاجة إلى مصحّح ومسوّغ.

وبالنّظر إلى هذين الإشكاليين يقع الكلام في هذا التمهيد في مقامين:

المقام الأول: دَفْعُ إشكال التقدّم أو الانفكاك

سلك الأصوليون طريقين للتخلّص من إشكال (تقدّم وجوب المقدّمة على وجوب ذي المقدّمة)، بعد استبعاد الخدش في أصل وجود تلك المقدمات، نظراً إلى ثبوتها عن الشارع المقدّس بنحو لا يبقى معه مجالٌ للتشكيك فيه فضلاً عن إنكار أصل وجودها:

الطريق الأول: السّعي إلى التوفيق بين وجوب تلك المقدمات شرعاً (قبل وجوب الواجبات المتوقّفة عليها) وتبعية وجوب المقدّمة لوجوب ذي المقدّمة

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٤ ص ٢٧٤ .

بنحو المعلولية، من خلال التفكيك بين زمان وجوب الواجب وزمان الواجب نفسه، وفرض الأول متقدماً زماناً على الثاني، ووجوب هذه المقدمات إنّها يترشح من الوجوب الأول المتقدّم عليها زماناً، وبهذا يرتفع الإشكال؛ لعدم صدق تقدّم زمان وجوب المقدّمة على زمان وجوب ذي المقدّمة أو انفكاك الوجوب الغيري عن الوجوب النّفسي أصلاً.

وتندرج تحت هذا الطريق المحاولات الثلاثة الأولى التي ذكرها رحمته:

المحاولة الأولى: ما أفاده صاحب الفصول رحمته من الاستعانة بفكرة (الواجب المعلق) الذي ابتكره هو رحمته نفسه^(١)، كما مرّ في مبحث (تقسيمات الواجب) من المقصد الأول عند الحديث عن التقسيم الثاني^(٢)، حيث مرّ هناك أنّه عبارة عما يكون مقيداً بزمان أو زماني متأخّر عن زمان فعلية الوجوب، فيكون زمان وجوب الواجب المعلق متقدماً على زمان نفس الواجب، فلو فرض تحقّق الاستطاعة لزيد في شهر رجب مثلاً، صار وجوب الحجّ فعلياً في حقّه من الآن، لكنّ نفس الواجب (أي الحجّ) يكون استقبالياً؛ لعدم حضور وقته بعد.

ومحصّل هذه المحاولة: أنّنا نفرض زمان وجوب ذي المقدّمة متقدماً على زمان ذي المقدّمة نفسه (أي الواجب النّفسي)، فيرتفع الإشكال عندئذٍ، لأنّ أقصى ما يلزم عندئذٍ هو تقدّم زمان وجوب المقدّمة على زمان الواجب النّفسي لا على زمان وجوبه، فإنّ وجوبه فعلي من البداية، وإنّ كان الواجب استقبالياً، كما هو معنى

(١) الفصول الغروية ص ٧٩ .

(٢) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٢ ص ٨٨ .

الواجب المعلق، ومن ثمّ يمكن ترشّح الوجوب الغيري إلى المقدّمة قبل زمان الواجب؛ إذ لا مشكلة في تقدّم زمان وجوب المقدّمة على زمان ذي المقدّمة نفسه، وإنّما المشكلة في تقدّم زمان وجوبها على زمان وجوبه، وهذا غير حاصل.

ولكنّ تقدّم هناك أنّ مشهور الأصوليين لا يُسلّمون بأصل إمكان الواجب المعلق، ولهذا حاولوا إرجاعه إلى الواجب المشروط المشهوري، وحيثُ لا تصل الثبوتة إلى هذه المحاولة، بعد إمكان التخلص من الإشكال غيرها، ممّا لا يستند إلى اللجوء إلى هذا النوع من الواجب.

المحاولة الثانية: ما أفاده الشيخ الأعظم تثنّي بناءً على ما يُنسب إليه في مطارح الأنظار^(١) من القول برجوع القيود المذكورة في الخطابات الشرعية كلّها إلى الواجب (أي مفاد المادة)، خلافاً للمشهور القائلين برجوعها إلى الوجوب (أي مفاد الهيئة)، كما مرّ مفصّلاً في مبحث (المعلق والمنجّر)^(٢).

ففي مثل: «إِذَا خَفِيَ الْجِدْرَانُ فَقَصِّرْ» و«إِذَا خَفِيَ الْأَذَانُ فَقَصِّرْ» يرجع كلّ من (خفاء الجدران) و(خفاء الأذان) عندهم إلى وجوب التقصير، بينما يختار الشيخ الأعظم تثنّي رجوعهما إلى الواجب (أي التقصير)، رغم اعترافه بمخالفته لقواعد العربية، وما يفهمه العُرف وأهل المحاورة من رجوع القيد إلى الهيئة، لأنّه يرى تعيّن

(١) صَنَّفَهُ الْفَاضِل أَبُو الْقَاسِمِ الْكَلَانْتَرِي تَثْنِيًّا، وَجَاءَ فِي الْكِفَايَةِ وَصَفُهُ بِأَنَّهُ مِنْ أَجَلَّةٍ تَلَامِذَةُ الشَّيْخِ الْأَعْظَمِ تَثْنِيًّا تَارَةً، وَ(بَعْضُ أَفَاضِلِ مُقَرَّرِي بَحْثِهِ) تَارَةً أُخْرَى، وَالتَّعْبِيرُ عَنْ كِتَابِهِ بِ(التَّقْرِيرَاتِ) تَارَةً ثَالِثَةً، فَلَعَلَّ الْمَصْنُفَ (طَابَ ثَرُهُ) غَيْرُ وَاثِقٍ مِنْ نِسْبَةِ الْقَوْلِ بِإِرْجَاعِ الْقِيُودِ إِلَى الْمَادَّةِ إِلَى الشَّيْخِ الْأَعْظَمِ تَثْنِيًّا، لَا مِنْ أَصْلِ كَوْنِ الْمَطَارِحِ مُعَبَّرًا عَنْ آرَائِهِ تَثْنِيًّا.

(٢) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٢ ص ٨٨ - ٩٠.

مخالفة ذلك كله وتأويله بإرجاع القيد إلى الواجب، لأنَّ الهيئة عنده من المعاني الحرفية، ومن القسم الثالث (أي الوضع عام والموضوع له خاص)، فلا تكون قابلة للتقييد أصلاً، وإنَّما القابل له هو الواجب.

وبناءً على هذا، فقد حاول الشيخ الأعظم تَنكِيرُ الإشكال اعتماداً على رجوع القيد إلى الواجب، فيكون وجوب الواجب النَّفْسِي حينئذٍ مطلقاً وفعلياً قبل مجيء وقت الواجب، ويمكن ترشُّح الوجوب منه إلى المقدِّمة قبل زمان الواجب، ولا يكون وجوبها عندئذٍ متقدِّماً على وجوب ذي المقدِّمة أصلاً، ويطرَبُّ على هذا وجوب الإتيان بالمقدِّمات التي لا يتمكَّن المكلف من الإتيان بها بعد حضور وقت الواجب^(١).

وقد أُجيب عن هذه المحاولة بجوابين:

الجواب الأول: أنَّ القول برجوع القيود إلى المادة قولٌ ضعيفٌ؛ فإنَّه لا يوافق القواعد الأدبية ولا الفهمَ العُرْفِي باعتراف الشيخ الأعظم تَنكِيرُ نفسه، وهذا الجواب يبتني على التسليم بصحَّة نسبة هذا القول إلى الشيخ الأعظم تَنكِيرُ، وإلا فالمنقول عن بعض المحقِّقين - كما ذكر بعض شراح الكفاية تَنكِيرُ - إنكار نسبته إلى الشيخ تَنكِيرُ^(٢).

الجواب الثاني: مع الغضِّ عمَّا تقدَّم، فإنَّ هذه المحاولة ترجع لبَّاً وروحاً إلى الاعتماد على الواجب المعلق، فيرد عليها ما ورد على المحاولة السابقة.

يبقى شيء، وهو أنَّ المعروف عند الأصوليين أنَّ الشرط الذي يؤخِّذ مفروض

(١) مطارح الأنظار ج ١ ص ٢٦٣ - ٢٦٦.

(٢) يلاحظ: منتهى الدراية في توضيح الكفاية ج ٢ ص ١٩٧.

الوجود لا يجب على المكلف تحصيله، ولهذا ذهبوا إلى عدم وجوب تحصيل شرائط الوجوب، في مقابل شرائط الواجب التي يجب تحصيلها.

ولكنَّ الشيخ تثنَّى خالف وجعل شروط الواجب على نحوين:

أحدهما: شروط غير واجبة التحصيل، وهي التي تؤخذ مفروضة الوجود والحصول، مثل الاستطاعة للحجَّ عنده، فيكون حال هذه الشروط حال شروط الوجوب عند المشهور، من ناحية خروجها عن دائرة الطلب.

الأخر: شروط واجبة التحصيل، وهي التي لا تؤخذ مفروضة الوجود، مثل الوضوء وطهارة اللباس ونحوهما من شروط الصَّلاة، وهذا النحو هو الغالب في شروط الواجب.

المحاولة الثالثة: ما أفاده صاحب الكفاية تثنَّى، وهي تعتمد على فكرة (الشَّرط المتأخَّر)، ومحصَّلها: أنَّ الوقت ليس شرطاً للواجب، كما ينقل عن الشيخ الأعظم تثنَّى، بل هو شرط للوجوب، ولكنَّ على نحو الشَّرط المتأخَّر، فيكون الوجوب فعلياً قبل تحقُّق الشَّرط المفروض حصوله في ما بعد، وإذا كان الوجوب حاصلًا قبل حصول الشَّرط فلا مانع حينئذٍ من ترشُّع الوجوب إلى المقدَّمة المفوَّنة قبل حضور وقت الواجب، ولا يتوجَّه الإشكال من ناحية تقدُّم وجوب المقدَّمة حينئذٍ، ويكون حاله من هذه الناحية حال الواجب المعلق عند صاحب الفصول تثنَّى، والواجب المشروط عند الشيخ الأعظم تثنَّى^(١).

(١) كفاية الأصول ص ١٠٤، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ج ٢ ص ١٠٨ - ١٠٩،
منتهى الدراية في توضيح الكفاية ج ٢ ص ٢٤٣ - ٢٤٤.

وينبغي الالتفات إلى أنّ الشرط هنا متأخر عن الوجوب فقط، وبهذا يختلف عن الشرط المتأخر المصطلح، الذي يكون متأخراً عن الوجوب والواجب معاً.

وقد أجيب عن هذه المحاولة - بعد الغصّ عن الإشكال في أصل إمكان الشرط المتأخر - بأنّ رجوع القيد إلى الهيئة خلافُ المفروض، لأنّ الكلام في صورة كون زمان الواجب متأخراً أيضاً، مع كون القيد له، فلو أريد إرجاعه إلى الواجب لم تختلف هذه المحاولة عن المحاولة الأولى، فيعود الإشكال.

٨ - المقدمات المفوَّتة

ورد في الشريعة المطهَّرة^(١) وجوبُ بعض المقدمات قبل زمان ذبها في الموقَّات كوجوب قطع المسافة للحجَّ قبل حلول أيامه^(٢)، ووجوب الغُسل من الجنابة للصوم قبل الفجر^(٣)، ووجوب الوضوء أو الغُسل - على قولٍ - قبل وقت الصَّلَاة عند العلم بعدم التمكن منه^(٤) بعد دخول وقتها^(٥)، وهكذا.

وتُسمَّى هذه المقدمات باصطلاحهم (المقدمات المفوَّتة)^(٦)، باعتبار أنَّ تركها

(١) فورود الأمر بمثل هذه المقدمات مفروغٌ عنه، فلا مجالٌ لإنكار وجودها.

(٢) وهي من المسلَّمات عندهم، وإنَّما بحثوا عمَّا يرتبط به من التمكن من المسير وعدم تضرره منه وغيرهما.

(٣) مع أنَّ الصَّوم غير واجب حينئذٍ، وهذا هو المشهور بين الفقهاء، بل ادَّعى عليه الإجماع كما جاء في مدارك الأحكام ومستند الشيعة وغيرهما.

(٤) سواء أكان لاشتداد مرضه عليه أو لفقدان الماء أم غيرهما من العوارض التي تجعله عاجزاً عن الطهارة المائية.

(٥) وهو ما توقَّف فيه السيد صاحب العروة تَتَّقُ (العروة المحشاة ج ١ ص ٣٧٣ مس ٣٧)، وجزم به السيد الحكيم تَتَّقُ (المستمسك ج ٢ ص ٤١١)، وجزم بعدمه السيد الخوئي تَتَّقُ (التنقيح في شرح العروة الوثقى ج ٥ ص ٢١٣).

(٦) بكسر الواو المشدَّدة، على صيغة اسم الفاعل.

موجبٌ لتفويت الواجب في وقته، كما تقدّم^(١).

ونحن نقول: لو لم يحكم الشارع المقدّس بوجوب مثل هذه المقدمات^(٢) فإنّ العقل يحكم بلزوم الإتيان بها، لأنّ تركها موجب لتفويت الواجب في ظرفه، ويحكم أيضاً بأنّ التارك لها يستحقّ العقاب على الواجب في ظرفه بسبب تركها^(٣).

ولأول وهلة يبدو أنّ هذين الحكمين العقليين الواضحين لا ينطبقان على القواعد العقلية البديهية^(٤) في الباب من جهتين^(٥):

أما أولاً^(٦): فلأنّ وجوب المقدّمة تابعٌ لوجوب ذبيها، على أيّ نحو فرض من

(١) أو باعتبار أنّ تركها يُفوّت قدرة المكلف على امتثال الواجب النَّفسي في ظرفه، فهذه المقدمات تؤهّل المكلفَ وتجعله قادراً على امتثال التكليف بالواجب النَّفسي قبل الخطاب به، فهذان احتمالان في وجه تسميتها بهذا الاسم.

(٢) إشارةً إلى أنّ الكلام فعلاً في مقدمات قد ثبت وجوبها شرعاً، وانتهى الأمر من هذه الناحية، وإنّما نبحث عن توجيه ذلك صناعياً.

(٣) وهذا الكلام واضح عند مَنْ يبنى على حرمة تفويت الملاكات الملزمة للشارع المقدّس، كما صرّح به المحقّق النائيني والسيد الخوئي رحمتهما.

(٤) فلا بدّ من التماس ما به يتمّ الجمع بين الوجوب الثابت لتلك المقدمات وبين هذه القواعد البديهية.

(٥) هاتان الجهتان بمثابة إشكالين يردان على المقدمات المفوّتة.

(٦) هذا هو إشكال انفكاك وجوب المقدّمة عن وجوب ذي المقدّمة وانتفاء تبعية وجوبها لوجوبه، وقد اهتمّ المصنّف رحمته به حتى أخذ جُلّ الكلام في هذا التمهيد.

أنحاء التَّبعية، لا سيّما^(١) إذا كان من نحو تبعية المعلول لعلته على ما هو المشهور، فكيف يُفرض الوجوبُ التابع^(٢) في زمانٍ سابقٍ على زمان فرض الوجوب المتبوع^{١٩} وأما ثانياً^(٣): فلاّته كيف يُستحقّ العقاب على ترك الواجب بترك مقدّمته قبل حضور وقته مع أنّه حسبَ الفرض لا وجوبَ له فعلاً^(٤)، وأما في ظرفه فينبغي أن يسقط وجوبه لعدم القدرة عليه بترك مقدّمته^(٥) والقدرة شرط عقلي في الوجوب^(٦). ولأجل التوفيق بين هاتيك البديهيات العقلية التي يبدو كأنّها متعارضة^(٧) - وإنّ

(١) إشارة إلى أنّ توجّه الإشكال يكون أوضح على مبنى المشهور ممّا هو على مختار المصنّف رحمته الله من كون الترشّح بنحو الباعثية.

(٢) وهو وجوب المقدّمة المفوّنة، والظرف (في زمانٍ) متعلّق بقوله: (يُفرض) لا بقوله: (التابع).

(٣) هذا إشكال استحقاق العقاب، وسيتحدث عنه في نهاية التمهيد، ومحصّله انتفاء استحقاق المكلف للعقوبة مطلقاً (قبل مجيء وقت الواجب النَّفسي وبعده).

(٤) مع وضوح عدم صحّة المؤاخذه على التكليف غير البالغ درجة الفعلية.

(٥) أي بسبب تركها، فإنّ ترك الوضوء يؤدّي إلى سلب القدرة على الصّلاة.

(٦) على المشهور بينهم، فيُفترض حينئذٍ أن يُعاقب المكلف على ترك المقدّمة بعد فرض وجوبها، ولكنّ هذا ينافي ما أطبقوا عليه من أنّ الواجب الغيري لا يقتضي عقوبةً على مخالفته، فلا بدّ من سقوط العقوبة حينئذٍ، وهذا مشكّل أيضاً.

(٧) فالجهة الأولى تتنافى ظاهراً مع حكم العقل بلزوم الإتيان بالمقدّمة المفوّنة، كما أنّ الجهة الثانية تتنافى مع حكم العقل باستحقاق العقوبة.

كان يستحيل التعارض في الأحكام العقلية وبديهيّات العقل - حاول جماعةٌ من أعلام الأصوليين المتأخّرين^(١) تصحيح ذلك بفرض انفكاك زمان الوجوب عن زمان الواجب وتقدّمه عليه^(٢)، إمّا في خصوص الموقّات^(٣) أو في مطلق الواجبات^(٤)، على اختلاف المسالك.

وبذلك يحصل لهم التوفيق بين تلكم الأحكام العقلية، لأنّه حينما يُفرض تقدّم وجوب ذي المقدّمة على زمانه^(٥)، فلا مانع من فرض وجوب المقدّمة قبل وقت الواجب^(٦)، وكان استحقاق العقاب على ترك الواجب على القاعدة لأنّ وجوبه^(٧)

(١) منهم صاحبا الحاشية والفصول والشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمهم الله، وكذا المحقّقون الثلاثة رحمهم الله.

(٢) أي انفكاك زمان وجوب ذي المقدّمة عن زمان ذي المقدّمة نفسه، وتقدّم زمان الوجوب على زمان الواجب نفسه.

(٣) إشارة إلى المحاولة الأولى التي ذكرها صاحب الفصول رحمهم الله.

(٤) إشارة إلى المحاولتين الثانية (التي ذكرها الشيخ الأعظم رحمهم الله)، والثالثة (التي ذكرها صاحب الكفاية رحمهم الله).

(٥) أي: على زمان ذي المقدّمة، كما هو المدّعى في المحاولات الثلاثة الأولى.

(٦) لأنّ وجوب المقدّمة تابعٌ لوجوب ذي المقدّمة لا لنفس ذي المقدّمة، وبهذا يُتخلّص من الجهة الأولى، أي الإشكال الأول.

(٧) أي: وجوب الواجب النَّفْسِي، فيكون وجوبه متقدّماً زماناً على نفس الواجب، وبهذا يُتخلّص من الجهة الثانية، أي الإشكال الثاني.

كان فعلياً حينَ تركَ المقدمة.

أما كيف يفرض تقدّم زمان الوجوب على زمان الواجب^(١) وبأيّ مناط؟ فهذا ما اختلفت فيه الأنظار والمحاولات^(٢).

فأولُ المحاولين حلَّ هذه الشُّبهة - في ما يبدو - صاحبُ الفصول^(٣) الذي قال بجواز تقدّم زمان الوجوب^(٤)، على طريقة (الواجب المعلق)^(٥) الذي اخترعه كما أشرنا إليه في الجزء الأول (ص ٧٩)، وذلك في خصوص الموقّعات، بفرض أنّ الوقت في الموقّعات وقتٌ للواجب فقط لا للوجوب^(٦)، أي أنّ الوقت ليس شرطاً وقيداً للوجوب، بل هو قيدٌ للواجب، فالوجوب - على هذا الفرض - متقدّم على

(١) كفرض تقدّم زمان وجوب الحجّ على زمان نفس الحجّ، أو تقدّم زمان وجوب الصّوم على زمان نفس الصّوم، وهكذا.

(٢) الثلاثة الأولى المندرجة تحت الطريق الأول، لأنّ المحاولة الرابعة التي يرتضيها المصنّف رحمته الله - وفاقاً لشيخه المحقق الأصفهاني رحمته الله - لا تتركز على هذا الأساس في حلّ الإشكال أصلاً، ولهذا فهي تمثّل الطريق الثاني.

(٣) بل أولهم أخوه المحقق التقي رحمته الله صاحب الحاشية على المعالم، إلا أن يقال إنّّه سعى إلى حلّ الإشكال بإثبات نحو من الوجوب النّفسي للمقدّمة لا مع الحفاظ على كون وجوبها غيرياً، كما صنع أخوه رحمته الله في الفصول، فليتدبّر.

(٤) أي زمان وجوب الواجب النّفسي على زمان الواجب نفسه.

(٥) ومراً أنّه ما يكون مقيّداً بزمان أو بقيد زماني متأخّر عن زمان فعلية الوجوب.

(٦) فيكون الوجوب مطلقاً من ناحية الوقت، وبهذا يرتفع الإشكال.

الوقت^(١)، ولكن الواجب معلق على حضور وقته^(٢).

والفرق بين هذا النوع وبين الواجب المشروط^(٣) هو أن التوقف في المشروط للوجوب، وفي المعلق للفعل^(٤)، وعليه لا مانع من فرض وجوب المقدمة قبل زمان ذبها^(٥).

ولكن نقول: - على تقدير إمكان^(٦) فرض تقدم زمان الوجوب على زمان الواجب - فإن فرض رجوع القيد إلى الواجب لا إلى الوجوب^(٧) يحتاج إلى دليل، ونفس (ثبوت وجوب المقدمة المفوَّته قبل زمان وجوب ذبها) لا يكون وحده دليلاً

(١) أي: وقت الواجب نفسه، فيكون زمان وجوب الحجّ مثلاً متقدماً على زمان نفس الحج، وهو شهر ذي الحجة.

(٢) وعندئذ لا يضرّ تأخر زمان المقدمة عن زمان نفس لواجب، ما دام زمان وجوبها متأخراً عن زمان وجوبه بحسب الفرض.

(٣) الذي يقول به المشهور، كما مرّ مفصلاً في محله.

(٤) فالوقت عند المشهور قيد لوجوب الحجّ مثلاً، لكنّه عند صاحب الفصول تنبّه قيد لنفس الحجّ الواجب، مع بقاء الوجوب مطلقاً.

(٥) وإنّما يبرز المانع (أو الإشكال) لو فرض وجوب المقدمة قبل زمان وجوب ذي المقدمة، وعندئذ تتنقض التبعية المتحققة بين الوجوبين.

(٦) إشارة إلى التشكيك في أصل إمكان الواجب المعلق، ومرّ أنّه والتعليق يوافق الأكثر في البناء على استحالته، فيكون من أقسام المشروط لا المطلق.

(٧) كما هو الفارق المعروف بين المعلق الفصولي والمشروط المشهور.

على ثبوت الواجب المعلق^(١)، لأنَّ الطريق في تصحيح وجوب المقدِّمة المفوَّنة لا ينحصر فيه^(٢)، كما سيأتي بيان الطريق الصحيح.

والمحاولة الثانية: ما نُسب^(٣) إلى الشيخ الأنصاري من رجوع القيد في جميع شرائط الوجوب إلى المادة^(٤)، وإنَّ اشتهر القول برجعها إلى الهيئة، سواء كان الشرط هو الوقت^(٥) أو غيره كالاستطاعة للحج^(٦)، والقدرة والبلوغ والعقل ونحوها من الشرائط العامة لجميع التكليف.

ومعنى ذلك أنَّ الوجوب (الذي هو مدلول الهيئة) في جميع الواجبات مطلقٌ دائماً غيرٌ مقيَّد بشرطٍ أبداً، وكلَّ ما يُتوهم من رجوع القيد إلى الوجوب فهو راجعٌ في

(١) وبهذا ينهار أهمُّ ركن كان يمكن أن تستند إليه فكرة (الواجب المعلق).

(٢) وهذه مناقشة سيَّالة يعتمدُها رحمته في ردِّ المحاولات الثلاثة.

(٣) والناسب هو تلميذه الميرزا أبو القاسم الكلان تري رحمته في (مطارح الأنظار)، ويبدو أنَّ المصنَّف رحمته غيرُ واثق من صحَّة نسبة هذا القول إلى الشيخ الأعظم رحمته، وقد سبقه إلى التشكيك فيها بعضُ المحقِّقين، كما مرَّ.

(٤) أي: مفادُ المادة الذي هو الواجب، على الرغم من اعتراف الشيخ الأعظم رحمته نفسه بكونه على خلاف الظواهر والقواعد العربية.

(٥) كالزوال بالنسبة إلى صلاتي الظهرين، فيكون وجوبها مقيَّدًا على رأي المشهور، ومطلقاً على رأي الشيخ الأعظم رحمته.

(٦) فلو استطاع الشخص في بداية شهر محرَّم مثلاً صار وجوب الحجِّ فعلياً في حقِّه وفق رأي الشيخ الأعظم رحمته، وإنَّ كان زمان الحجِّ لم يأت بعدُ.

الحقيقة إلى الواجب (الذي هو مدلول المادة)^(١).

غاية الأمر^(٢) أن بعض القيود مأخوذة في الواجب على وجه يكون مفروض الحصول والوقوع^(٣)، كالاستطاعة بالنسبة إلى الحج، ومثل هذا لا يجب تحصيله، ويكون حكمه حكم ما لو كان شرطاً للوجوب^(٤)، وبعضها لا يكون مأخوذاً على وجه يكون مفروض الحصول^(٥)، بل يجب تحصيله توصلاً إلى الواجب، لأن يكون هو المقيّد (بما هو مقيّد بذلك القيد)^(٦).

وعلى هذا التصوير فالوجوب يكون دائماً فعلياً قبل مجيء وقته^(٧)، وشأنه في

(١) وعندئذ لا تختلف مقالته (لبّاً) عن مقالة صاحب الفصول تثنئ، بعد أن كان القيد عندهما راجعاً إلى نفس الواجب (أي مفاد المادة).

(٢) إشارة إلى ما مرّ من انقسام شروط الواجب عند الشيخ الأعظم تثنئ إلى نحوين.

(٣) على خلاف ما عليه مشهور الأصوليين في شرائط الواجب، التي يتوجب على المكلفين تحصيلها خارجاً، ولهذا لا تؤخذ مفروضة الحصول.

(٤) كالوقت، فيشتركان في الخروج عن دائرة الطلب، حتى لو فرض تمكّن المكلف من تحصيله، كما في الاستطاعة للحج أحياناً.

(٥) وهو الغالب في شرائط الواجب، فيكون لشرائط الواجب نحوان عند الشيخ الأعظم تثنئ، كما مرّ بيانه في الشرح.

(٦) فالمكلف الذي يكون بصدد امتثال أمر الواجب يتعيّن عليه تحصيل جميع قيوده التي لا تؤخذ مفروضة الوجود عند الشارع المقدّس.

(٧) كما مرّ في مثال من استطاع للحج في شهر رجب مثلاً.

ذلك شأنُ الوجوب على القول بالواجب المعلق^(١)، لا فرقَ بينها في الموقَّات بالنسبة إلى الوقت، فإذا كان الواجب استقبالياً فلا مانعَ من وجوب المقدَّمة المفوَّتة قبل زمانِ فيها^(٢).

والمحاولة الثالثة: ما تُسبب إلى بعضهم^(٣) من أنَّ الوقت شرطٌ للوجوب لا للواجب كما في المحاولتين الأوليين^(٤) ولكنه مأخوذ فيه على نحو الشرط المتأخَّر^(٥)، وعليه فالوجوب يكون سابقاً على زمان الواجب نظير القول بالمعلق^(٦)، فيصحَّ

(١) ولهذا قيل إن ما ذكره الشيخ الأعظم تُنْكَرُ يرجع لبّاً إلى ما أفاده صاحب الفصول تُنْكَرُ، فيرد على محاولته عين ما يرد على محاولة الفصول، مضافاً إلى مخالفتها للظهور والقواعد العربية باعتراف الشيخ تُنْكَرُ نفسه.

(٢) لما سَبَقَ من أنَّ وجوبها لم يتقدَّم على زمان وجوب ذي المقدَّمة، كي يلزم الإشكال، ووجوب المقدَّمة عندهم تابعٌ لوجوب ذي المقدَّمة لا لنفس ذي المقدَّمة. (٣) وهو صاحب الكفاية تُنْكَرُ، اعتماداً على فكرة (الشرط المتأخَّر)، ولا يخلو التعبير عنه بهذا الشكل عن غرابة!

(٤) هذا تمثيل للمنفى (أي كون الوقت شرطاً لنفس الواجب) وليس للنفي، وبهذا تكون هذه المحاولة موافقةً لمبنى المشهور من هذه الناحية.

(٥) ولكون الوقت مأخوذاً كذلك يترتب عليه عين ما يترتب على إرجاع الشرط إلى نفس الواجب، فلا يبقى فرقٌ بين الاثنين من حيث النتيجة.

(٦) وكذا القول بالواجب المشروط على رأي الشيخ الأعظم تُنْكَرُ، وبهذا لا يبقى فارق بين المحاولات الثلاثة في كيفية التخلص من الإشكال (في الجملة).

فرض وجوب المقدمة المفوّتة قبل زمان ذبها لفعليّة الوجوب قبل زمانه^(١)، فتجب مقدّمته^(٢).

وكلّ هذه المحاولات مذكورة في كتب الأصول المطوّلة^(٣)، وفيها مناقشات وأبحاث طويلة لا يسعها هذا المختصر.

ومع الغض عن المناقشة في إمكانها في أنفسها^(٤) لا دليل عليها إلا ثبوت وجوب المقدمة قبل زمان ذبها؛ إذ كلّ صاحب محاولة منها يعتقد أنّ التخلّص من إشكال (وجوب المقدمة قبل زمان ذبها) ينحصر في المحاولة التي يتصوّرها، فالدليل الذي يدلّ على وجوب (المقدمة المفوّتة) قبل وقت الواجب لا محالة يدلّ عنده على محاولته^(٥).

(١) أي: بركة فعليّة وجوب ذي المقدمة قبل زمان ذي المقدمة نفسه، فلم يلزم عندئذٍ تقدّم زمان وجوب المقدمة على زمان وجوب ذي المقدمة.

(٢) قبل حضور زمان ذي المقدمة نفسه من دون لزوم إشكال الانفكاك.

(٣) ومَرَّ ذكر تخريج كل واحد منها في الشّرح.

(٤) بمناقشات خاصّة بكل واحدة منها، خاصّة المحاولتين الأوليين، فإنّ الأولى تتكرّ قسماً جديداً للواجب، والثانية تخالف الظواهر والقواعد العربية.

(٥) ولكنّه لا يكفي؛ لعدم انحصار حلّ الإشكال المذكور في ما ذكره، كما مرّ،

وسيّأتي عند بيان المحاولة الرابعة التي يقبلها المصنّف رحمته الله.

مختار المصنّف

الطريق الثاني: عدم التسليم بقاعدة تبعية وجوب المقدمة لوجوب ذي المقدمة، لأن مقتضى التسليم بها عدم القبول بتقدّم وجوب المقدمة على وجوب ذي المقدمة، ويتمثل هذا الطريق في المحاولة الرابعة التي ذكرها المحقّق الأصفهاني تثنّى.

وملخصها: أننا إذا افترضنا توقّف واجب من الواجبات على مقدّمة ما، وبنينا على وجوب المقدّمة شرعاً، فإنّ أمر المولى بهذه المقدّمة لا بدّ أن يكون لعلّة، وهذه العلة هي شوقه إلى حصول ذي المقدّمة في الخارج، فالمولى يشّاق أولاً إلى حصول ذي المقدّمة خارجاً؛ لتوقّف تحقّق غرضه عليه، وهذا الشّوق يقتضي الأمر بذي المقدّمة، بعد توفّر سائر الشرائط وانتفاء جميع الموانع، ولكنّ المولى لا يأمر بذي المقدّمة فعلاً لوجود مانع من ذلك، كما سيّضح.

وإذا كانت لهذا الواجب مقدّمة يتوقّف حصوله عليها، فلا بدّ أن يشّاق المولى إليها بتبع شوقه إلى ذي المقدّمة، ولكنّه يشّاق إليها في الزمان الذي يمهد لحصول ذي المقدّمة في وقته، وهذا الشّوق إلى المقدّمة سوف يبلغ حدّه المستوجب لفعليّة البعث والتحريك نظراً إلى انتفاء المانع من ذلك، لأنّ المانع المتوقّع هو الزمان والمفروض أنّ زمان المقدّمة سابق على زمان ذي المقدّمة، فلا محالة يبلغ شوق المولى (الآمر) إليها أقصى مراتبه، فيستوجب الأمر بها قبل الأمر بذي المقدّمة، لأنّ شوقه إليه لم يصل بعدد إلى الحدّ المستوجب لفعليّة البعث والتحريك؛ لأجل وجود مانع

من ذلك، وهو عدم حضور زمان ذي المقدمة، وحينئذ لا يتوجّه أيُّ إشكال على تقدّم زمان وجوب المقدمة على زمان وجوب ذي المقدمة.

وبالجملة: كلا الشّوقين حاصلٌ قبل زمان الواجب، إلا أنّ هناك فرقاً بينهما، وهو أنّ الشّوق إلى المقدمة قد بلغ حدّ الفعلية والتحريك لأنّه لم يصطدم بأيّ مانع، بخلاف الشّوق إلى ذي المقدمة الذي يصطدم بمانع الزمان؛ فإنّ عدم حضور زمان ذي المقدمة يحول دون تمامية تأثير المقتضي للتحريك نحوه، ولا يزول المانع إلا بحضور زمانه، وأنداك يصل الشّوق إلى حدّه المستلزم لأمر المولى بذي المقدمة.

ولا غرابة في هذا الكلام؛ لتحقيق نظيره في الإرادة التكوينية - كما أفاد المحقّق الأصفهانى رحمته (١) -، إذا فرض توقف تحقّق المراد على تحقّق فعلٍ في الخارج يكون متقدّماً زماناً على المراد (ذي المقدمة)، فإنّ إرادة الفاعل تتعلّق حتماً بفعل المقدمة أولاً لتقدّمها زماناً، ثم تتعلّق إرادته بفعل ذي المقدمة، وإذا كان هذا حال الإرادة التكوينية، فحال الإرادة التشريعية (محلّ الكلام) كذلك؛ لما هو معروف عندهم من التسوية بين نحوي الإرادة وانحصار الفرق بينهما في تعلّق التكوينية بفعل المرید نفسه، وتعلّق التشريعية بفعل غيره، كما ذكر رحمته (٢).

وهذه المحاولة - التي مرّت الإشارة إليها في التمهيد الثاني - هي المقبولة عند المصنّف رحمته وفاقاً لشيخه المحقّق الأصفهانى رحمته (٣)، ولكن يتوجّه عليها إشكال

(١) نهاية الدّراية في شرح الكفاية ج ٢ ص ٧٦ ت ٣٢ .

(٢) المصدر السابق ج ٢ ص ٢٠٦ ت ١١٧ .

(٣) المصدر السابق ج ٢ ص ٨٩ - ٩١ ت ٤٢ .

ذكره ﷺ وتصدّى لردّه بصيغة (فإن قلت، قلت).

فإن قلت: إنّ وجوب المقدّمة - كما مرّ مراراً - تابع لوجوب ذي المقدّمة اشتراطاً وإطلاقاً، بمعنى أنّ الوجوب التّفسي إذا كان مشروطاً بشيء كان الوجوب الغيري مشروطاً بنفس ذاك الشيء، وإذا كان مطلقاً بالقياس إلى شيء كان الوجوب الغيري كذلك، والمفروض هاهنا أن الوقت شرط في وجوب ذي المقدّمة، فيكون دخيلاً في المصلحة الواقعية التي دعت المولى إلى إيجابه، وعندئذ يتعيّن أن يكون الوقت شرطاً في وجوب المقدّمة أيضاً، قضاءً لحق التّبعية المسلّمة عندهم.

قلت: يمكن الخدش في أصل دعوى كون الوقت قيداً في مصلحة الوجوب، بحيث تكون نسبته إلى الواجب المؤقت كنسبة الاستطاعة إلى الحج، ومن هنا لا يلزم الإخلال بالتّبعية المشار إليها بين وجوب المقدّمة ووجوب ذي المقدّمة.

ولكن لا ينبغي أن يفهم من هذا أنّ وجوب ذي المقدّمة لما كان مطلقاً من جهة الوقت فالمفروض جواز بعث المكلف نحوه، وذلك لأنّ ذا المقدّمة متقيّد بزمان متأخّر، فلا يُعقل تحرك المكلف وانبعاثه نحو تحصيله، ولهذا يؤخّر في المؤقّات على نحو مفروض الوجود لكونه أمراً خارجاً عن قدرة المكلف، وإذا لم يمكن تحرك المكلف وانبعاثه فلا يمكن تحريكه وبعثه من قبل المولى نحوه؛ للملازمة بين البعث والانبعاث من حيث الإمكان والامتناع، فكلّما كان الانبعاث (أي التحرك) نحو شيء ما ممكناً كان البعث (أي التحريك) نحوه ممكناً أيضاً، وكلما امتنع الانبعاث نحوه امتنع البعث بتبعه، وفاقاً للمحقق الأصفهاني رحمته الله (١)، وقد ذكر مثله السيد

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٢ ص ٧٧، ٧٩ ت ٣٢.

الخشوي يفتي^(١).

وبنفس هذا البيان (أي لزوم الانفكاك بين البعث والانبعاث) اعترض المحقق الأصفهاني يفتي^(٢) على الواجب المعلق، ووافق المصنف رحمته الله، ولأجله بنى على نفي إمكانه، لأن لازم البناء على الواجب المعلق كون البعث ممكنًا مع امتناع الانبعاث، مع أنهما متلازمان إمكانًا وامتناعًا، فإذا لم يمكن الانبعاث (لعدم حضور وقت الواجب) لم يمكن البعث بالتبع.

وبهذا يظهر الفارق بين الواجب النفسي والواجب المعلق، فإن الوجوب على الأول غير فعلي؛ لوجود مانع منه (وهو عدم حضور الوقت)، في حين أنه فعلي على الثاني، مما يعني فعلية البعث وحده دون الانبعاث؛ نظرًا إلى عدم مجيء وقت الواجب بعدد، وهذا راسم للانفكاك بين البعث والانبعاث، فليلاحظ.

وبهذا يتم الكلام عن الإشكال الأول الذي يرد على (المقدمات المفوتة)، وهو إشكال انفكاك وجوب المقدمة عن وجوب ذي المقدمة، وتقدم وجوبها زمانًا على وجوبه، وبه يتم المقام الأول.

المقام الثاني: دفع إشكال استحقاق العقوبة

وهو الإشكال الثاني الذي يتوجه على القول بوجوب المقدمة المفوتة قبل مجيء وقت ذي المقدمة، بالتقريب المتقدم، ومرة أن استحقاق العقاب لا يمكن توجيهه قبل مجيء وقت ذي المقدمة الواجب النفسي؛ لعدم فعلية الوجوب آنذاك، كما لا

(١) مصباح الأصول ج ٢ ص ٥٣٣ .

يمكن توجيهه بعد حضور وقته؛ لفرض عَجَزِ المكلف عن امتثال الوجوب النَّفْسِي بسبب فوات المقدّمة، وحينئذٍ يحكم العقل بِقُبْحِ معاقبته على ترك الواجب، لأنّه من تكليف العاجز.

ويمكن الجواب عنه بالبناء على أنّ منشأ استحقاق المكلف للعقاب لا ينحصر في تركه للواجب الفعلي ومخالفته للتكليف الفعلي، بل هناك منشأ آخر لاستحقاقه إياه، وهو تفويت غرض المولى الإلزامي الذي يكون تامّاً لاقضاء لولا عدم حضور وقت الواجب، فإذا عَلِمَ المكلف بأنّ للمولى غرضاً ملزماً في شيء معين، حَكَمَ العقل عندئذٍ بلزوم المحافظة على ذاك الغرض، وإنّ لم يكن التكليف بذلك الشيء فعلياً في حقّ المكلف بسبب وجود مانع من ذلك.

وهذا التفويت يتحقّق في صورتين:

أولاهما: أن يكون التفويت ناشئاً عن ترك الواجب بعد اتصاف الوجوب بالفعليّة؛ لتحقّق فعليّة الموضوع نتيجة توفّر كلّ الشروط وانتفاء جميع الموانع، وهذا الترك لا محالة يستلزم تضييع الغرض المولوي المترتب عليه، وهذا المقدار لا نقاش فيه، بل هو القدر المتيقّن في استحقاق العقاب.

ثانيتهما: أن لا يكون هناك تكليف فعلي منجز في حقّ المكلف، إلا أنّه يعلم أن تركه لهذا الفعل سيؤدّي حتماً إلى تضييع غرض إلزامي للمولى، فعندئذٍ يحكم العقل باستحقاق المكلف للعقوبة، كما أفاد المحقّق النائيني تذوّ^(١).

بل ذكر السيد الخوئي تذوّ أن تفويت الملاك الملزم لا يختلف في نظر العقل عن

(١) فوائد الأصول ج ١ ص ٩٩، أجود التقريرات ج ١ ص ٢٢١.

مخالفة التكليف المنجَز^(١).

ومقامنا من هذا القبيل، فإنَّ ترك المكلف للمقدِّمة لا محالة يؤدِّي إلى تضييع غرض المولى الإلزامي المترتب على الإتيان بذي المقدِّمة في زمانه، فيؤدِّي إلى استحقاق المكلف العقوبة على تركه الواجب النَّفسي وإنَّ لم يَصِرْ وجوبه فعلياً على المكلف لعدم حضور وقته.

لا يقال: بناءً على هذا يتعيَّن الحكم بعدم جواز ترك تحصيل الاستطاعة من قِبَل الشخص القادر عليه، لأنَّ ترك تحصيلها سيؤدِّي حتماً إلى عدم تمكُّنه من الإتيان بالحجِّ في زمانه، والحال أنَّهم لا يحكمون باستحقاقه العقاب على ذلك.

لأنَّا نقول: يمكن الجواب عن هذا الاعتراض بجوابين:

الجواب الأول: أنَّ تفويت غرض المولى (المؤدِّي إلى استحقاق العقوبة) لا بدَّ من أن يكون معه مقتضى (تأمُّ الاقتضاء) للتكليف، وهذا غيرُ حاصل في المثال المذكور؛ فإنَّ الغرض من الحجِّ لم يصلْ بعدُ إلى درجة الإلزام كي يحكم العقل بلزوم الحفاظ عليه، ومن ثَمَّ لا يصدق حينئذٍ عنوان (تفويت غرض إلزامي للمولى) أصلاً، وهذا يختلف عن تفويت غرض المولى في باب (المقدِّمات المفوِّتة).

توضيحه: أنَّ الوقت لما لم يكنْ شرطاً في الوجوب بناءً على المحاولة الرابعة، كان وجوب ذي المقدِّمة عندئذٍ تأمُّ الاقتضاء، فلا يجوز للمكلف تفويت هذه المصلحة، لأنَّه تفويت لغرض إلزامي للمولى، وهو ما يُدخل المكلف في دائرة ظلم المولى وهتك حرمة في ما إذا اختار ترك المقدِّمة، فلا يختلف عندئذٍ عمَّا لو خالف

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى ج ٥ ص ٢١٤.

تكليفاً منجزاً في حقّه.

فمن هذه الجهة يكون التكليف تامّاً الاقتضاء، غايته أنّ هناك ما يمنع الشارع المقدّس من تحريك المكلف نحو الفعل وبُعْثه إليه فعلاً.

وأين هذا من تفويت المكلف لمقتضي التكليف في مثال الاستطاعة للحجّ، فإنّه لا يكون قبيحاً في نظر العقل ولا يلزم منه هتك حرمة المولى أصلاً؛ فإنّ الفعل (أي الحجّ) لم يتصف بعدُ بكونه ذا مصلحة ملزمة، بسبب عدم صيرورة التكليف به تامّاً الاقتضاء، فيكون تركُ المكلف لتحصيل الاستطاعة عندئذٍ من قبيل منع مقتضي التكليف من التأثير وإيجاب الحجّ، بناءً على ما هو الفارق المعروف عندهم بين الدّفع والرّفْع^(١).

فيكون هذا شبيهاً بالسّفر في نهار شهر رمضان، الذي يؤدّي حتماً إلى ترك صوم ذلك اليوم، ولا مجال فيه لتوهم استحقاق العقوبة البتّة، لأنّ الصّوم لم يكن فعلياً في حقّ المكلف أصلاً كي يستحقّ العقوبة على تركه، فإنّ غاية ما صنعه المكلف هو المنع من تأثير مقتضي الصّوم (أي الدّفع).

وهذا يختلف عمّا لو فُرض ثبوت وجوب الحجّ في حقّ شخص نتيجةً لتحقّق الاستطاعة له، ولكنّه باختياره يفعل ما يؤدّي إلى المرض المانع من السّفر لأداء الحجّ مثلاً، أو يتعمّد إتلاف المال الذي تحقّقت به الاستطاعة لأداء الحجّ، فإنّ هذا

(١) محصّله - كما أفاد السيد الخوئي رحمه الله - أنّ الدّفع عبارة عن منع المقتضي عن التأثير في وجود الأثر، أي: المنع عن الإيجاد، في حين الرّفْع عبارة عن إزالة الشيء الثابت، أي: إعدام الشيء الموجود، يلاحظ: مصباح الأصول ج ٢ ص ٣٠٥.

يندرج في باب تعمّد ترك المقدّمة المصطلح عليها بـ (المقدّمة المفوّتة).

الجواب الثاني: أنّ عدم استحقاق العقوبة في مثال الاستطاعة يرجع إلى أنّ الاستطاعة مأخوذة مفروضة الحصول في الخارج، فلا يجب على المكلف تحصيلها حتى لو كان قادراً، ومن ثمّ لا يُعدّ ترك المكلف له (أي لتحصيل الاستطاعة) ظلماً وهتكاً للمولى، لأنّ المولى لو كان له غرض إلزامي في هذه الحالة لكان ينبغي عليه أن يجعل الاستطاعة من ضمن المقدّمات الوجودية للحجّ كقطع المسافة، لا أن يأخذها مفروضة الوجود.

وهذا بخلاف المقدّمات المفوّتة فإنّها ليست وجوبية بل هي مقدّمات وجودية، فيكون تركها منافياً لغرض المولى الذي أخذها في حيز الطلب ودائرة التكليف، ولا يضرّ في هذا أن يكون الأمر (الغيري) بها فعلياً قبل الأمر (النّفسي) بذّي المقدّمة المتوقّف وجوده خارجاً عليها.

مختار المصنّف^(١)

والذي أعتقده أنّه لا موجب لكلّ هذه المحاولات لتصحيح وجوب المقدّمة قبل زمان ذبيها، فإنّ الصحيح^(٢) - كما أفاده شيخنا الأصفهاني رحمته - أنّ وجوب المقدّمة ليس معلولاً لوجوب ذبيها ولا مترشّحاً منه^(٣)، فليس هناك إشكال في وجوب المقدّمة المفوّتة قبل زمان ذبيها^(٤)، حتى نلتجئ إلى إحدى هذه المحاولات لفكّ الإشكال.

وكلّ هذه الشبهة إنّما جاءت من هذا الفرض - وهو فرض معلولية وجوب المقدّمة لوجوب ذبيها^(٥) - وهو فرض لا واقع له أبداً، وإنّ كان هذا القول يبدو

(١) هذا العنوان منّا.

(٢) شروع في المحاولة الرابعة التي ذكرها شيخه المحقّق الأصفهاني رحمته، وهي تغاير سابقاتها من ناحية إنكار التّبعية، ولهذا تستغني عن فكرة (تقدّم زمان وجوب الواجب النّفسي على زمان الواجب نفسه).

(٣) ترشّح المعلول عن علّته، ولذا يكون عطفاً (مترشّحاً) على (معلولاً) من قبيل عطف التفسير، وليس مراده عليه السلام نفياً مطلق الترشّح، كما لا يخفى.

(٤) بل لا بدّ من تقدّم زمان وجوب المقدّمة على زمان ذي المقدّمة، كما سيأتي.

(٥) وهذا الفرض لا يُبقي مجالاً لتقدّم وجوب المقدّمة على وجوب ذي المقدّمة؛ لكونه من باب تقدّم المعلول على علّته.

غريباً على الأذهان المشبّعة بفرض أنّ وجوب ذي المقدّمة علّة لوجوب المقدّمة^(١).
 بل نقول أكثر من ذلك^(٢): إنّهُ يجب في المقدّمة المفوّتة أن يتقدّم وجوبها على
 وجوب ذبيها، إذا كنّا نقول بأنّ مقدّمة الواجب واجبة^(٣)، وإنّ كان الحقّ - وسيأتي -
 عدم وجوبها مطلقاً^(٤).

بيانُ عدم معلولية وجوب المقدّمة لوجوب ذبيها^(٥): أنّ الأمر - في الحقيقة - هو
 فعلُ الأمر، سواء كان الأمر نفسياً أم غريباً، فالأمر هو العلّة الفاعليّة له دون سواه،
 ولكنّ كلّ أمر إنّما يصدر عن إرادة الأمر^(٦)، لأنّه فعله الاختياري، والإرادة بالطّبع
 مسبوقة بالشّوق إلى فعلِ المأمور به^(٧)، أي أنّ الأمر لا بدّ أن يشّاق أولاً إلى فعل

(١) كما هو المتراءى من العبارة المشهورة للأصوليين.

(٢) أي: نقول أزيد من مجرّد نفي الإشكال عن تقدّم وجوب المقدّمة على وجوب
 ذي المقدّمة.

(٣) بالوجوب الشرعي الغيري، كما هو المعروف والمشهور بين الأصوليين.

(٤) الإطلاق في مقابل التفصيلات الآتية كالتفصيل بين السبب وغيره، وبين
 الشرط الشرعي وغيره، كما سيأتي في (النتيجة) بعد الفراغ من التمهيدات التسعة.

(٥) مرّت الإشارة إلى هذا البيان في التمهيد الثاني المتقدّم في مقام نفي كون المراد
 من (العلّة) في العبارة المشهورة للقوم هي العلّة الفاعليّة.

(٦) له بنحو الإرادة التكوينية، كما هو واضح.

(٧) من قبل المكلف، كما يظهر بالالتفات إلى مراحل صدور الفعل الاختياري من
 فاعله.

الغير^(١) على أن يصدر من الغير، فإذا اشتاقه لا بدّ أن يدعو الغير ويدفعه ويحثّه على الفعل فيشتاق إلى الأمر به، وإذا لم يحصل مانع من الأمر فلا محالة يشتدّ الشّوق إلى الأمر حتى يبلغ الإرادة الحتمية^(٢)، فيجعل الدّاعي في نفس الغير للفعل المطلوب، وذلك^(٣) بتوجيه الأمر نحوه.

هذا حال كلّ مأمور به، ومن جملة (مقدّمة الواجب)^(٤)، فإنّه إذا ذهبنا إلى وجوبها من قبل المولى^(٥) لا بدّ أن نفرض حصول الشّوق أولاً في نفس الأمر إلى صدورها من المكلف، غاية الأمر أنّ هذا الشّوق تابع للشّوق إلى فعل ذي المقدّمة ومنبثق منه^(٦)، لأنّ المختار إذا اشتاق إلى تحصيل شيء وأحبه اشتاق وأحبّ بالتّبع كلّ ما يتوقّف عليه ذلك الشيء على نحو الملازمة بين الشّوقين، وإذا لم يكن هناك مانع من الأمر بالمقدّمات حصلت لدى الأمر - ثانياً^(٧) - الإرادة الحتمية التي تتعلّق

(١) أي: إلى إتيان المكلف بالمقدّمة أو بذّي المقدّمة، بالنّظر إلى أنّ محلّ الكلام هو الإرادة التشريعية.

(٢) لأنّ الأمر فعل اختياري للأمر، فيكون حاله حال سائر أفعاله الاختيارية.

(٣) أي: جعل الدّاعي بالإمكان عند المكلف.

(٤) فصدور الأمر بها من الأمر لا بدّ أن يمرّ بتلك المراحل.

(٥) أي: «وجوبها الشرعي الغيري، وإن كنّا لا نقول به».

(٦) وهذا المقدار - أي التّبعيّة في الشّوق الناشئة عن التّبعيّة في مقام الغرض - ممّا لا خلاف فيه بين الأصوليين.

(٧) أي: بعد حصول الإرادة (غير الحتمية) عنده، التي هي الشّوق.

بالأمر بها، فيصدر حيثنذ الأمر^(١).

إذا عرفت ذلك، فإنك تعرف أنه إذا فُرض أن المقدمة متقدمة بالوجود الزماني على ذيبا - على وجه لا يحصل ذوها في ظرفه^(٢) وزمانه إلا إذا حصلت هي قبل حلول زمان، كما في أمثلة المقدمات المفوتة - فإنه لا شك في أن الأمر يشناقها أن تحصل في ذلك الزمان المتقدم^(٣)، وهذا الشوق بالنسبة إلى المقدمة يتحول إلى الإرادة الحتمية بالأمر؛ إذ لا مانع^(٤) من البعث نحوها حيثنذ، والمفروض أن وقتها قد حان فعلاً، فلا بد^(٥) أن يأمر بها فعلاً.

أما ذو المقدمة فحسب الفرض لا يمكن البعث نحوه والأمر به قبل وقته؛ لعدم حصول ظرفه، فلا أمر قبل الوقت^(٦)، وإن كان الشوق إلى الأمر به حاصلًا حيثنذ،

(١) ولا إشكال من جهة أن الأمر بالمقدمة أصبح فعلياً الأمر بذى المقدمة للسبب المشار إليه، أعني: انتفاء المانع في جانب المقدمة، وتوفره في جانب ذى المقدمة.
(٢) أي: لا يقع ذو المقدمة (كالصوم في المثال المعروف) صحيحاً في زمانه المتأخر عن زمان المقدمة.

(٣) وإلا لم يتحقق غرضه المترتب على وقوع ذى المقدمة في ظرفه.

(٤) تعليلٌ لتحويل الشوق (المتعلق بالمقدمة) إلى إرادة حتمية لها.

(٥) ولا إشكال في التعبير باللابدية، نظراً إلى أن وجوب صدور الأمر حيثنذ قد حصل باختيار الأمر.

(٦) لعدم تحقق الإرادة الحتمية لدى الأمر كي يأمر بذى المقدمة، نتيجة لعدم انتفاء المانع من تأثير المقتضي، كما مرّ غير مرّة.

ولكن لا يبلغ مبلغ الفعلية^(١) لوجود المانع.

والحاصل: أنّ الشّوق إلى ذي المقدّمة والشّوق إلى المقدّمة حاصلان قبل وقت ذي المقدّمة^(٢)، والشّوق الثاني منبعث ومنبثق من الشّوق الأول^(٣)، ولكنّ الشّوق إلى المقدّمة يؤثّر أثره ويصير^(٤) إرادةً حتمية؛ لعدم وجود ما يمنع من الأمر^(٥)، دون الشّوق إلى ذي المقدّمة لوجود المانع من الأمر^(٦).

وعلى هذا، فتجب المقدّمة المفوّتة قبل وجوب ذبيها^(٧)، ولا محذور فيه، بل^(٨) هو أمرٌ لا بدّ منه، ولا يصحّ أن يقع غير ذلك^(٩).

(١) أي لا يرتقي هذا الشّوق إلى مستوى الشّوق الأكيد والإرادة الحتمية المستوجبة للأمر؛ لوجود مانع من ذلك، وهو عدم حضور زمان ذي المقدّمة.

(٢) ولكنّ هذا المقدار لا يكفي في الأمر بذّي المقدّمة قبل الأمر بمقدّمته.

(٣) ومجرّد انبعاث الشّوق إلى المقدّمة من الشّوق إلى ذي المقدّمة أيضاً لا يكفي في إيجاب الأخير قبل إيجاب مقدّمته.

(٤) عطفٌ تفسير على قوله: «يؤثّر أثره».

(٥) بالمقدّمة، وهذا المانع المتصوّر ليس سوى الزمان.

(٦) به، وهو عدم حضور ظرفه بعدد، كما مرّ غير مرّة.

(٧) لا مجرّد أنّها تجب قبل زمان ذي المقدّمة، كما كان في المحاولات الثلاثة السابقة.

(٨) وجه الترقّي واضح، وهو الانتقال من مجرّد انتفاء المحذور إلى اللابديّة.

(٩) نظراً إلى تمامية مقتضي وانتفاء المانع عن فعلية الأمر بالمقدّمة، وعدم انتفاء المانع عن فعلية الأمر بذّي المقدّمة.

ولا تستغرب ذلك؛ فإنّ هذا أمر مطّرد حتى بالنسبة إلى أفعال الإنسان نفسه^(١)، فإنّ اشتاق إلى فعل شيء اشتاق إلى مقدّماته تبعاً^(٢)، ولما كانت المقدّمات متقدّمة بالوجود زماناً على ذبيها، فإنّ الشّوق إلى المقدّمات يشتدّ حتى يبلغ درجة الإرادة الحتمية المحرّكة للعضلات^(٣) فيفعلها، مع أنّ ذا المقدّمة لم يحنّ وقته بعد، ولم تحصل له الإرادة الحتمية المحرّكة للعضلات، وإنّما يمكن أن تحصل له الإرادة الحتمية إذا حان وقته بعد طيّ المقدّمات^(٤).

فإرادة الفاعل التكوينية للمقدّمة متقدّمة زماناً على إرادة ذبيها، وعلى قياسها الإرادة التشريعية^(٥)، فلا بدّ أن تحصل^(٦) للمقدّمة المتقدّمة زماناً قبل أن تحصل لذبيها

(١) هذه المقايضة تبني على ما هو المعروف من التساوي بين الإرادتين التكوينية والتشريعية، ومن ثمّ ينحصر الفارق بينهما في تعلّق الأولى بفعل المرید نفسه، وتعلّق الثانية بفعل غيره.

(٢) كما إذا اشتاق المولى إلى شراء شيء ما من السوق، فإنّه بالتّبع سوف يشتاق إلى قطع المسافة مثلاً.

(٣) بسبب انتفاء المانع عن ذلك، كما مرّ نظيره في الإرادة التشريعية.

(٤) فصيرورة الإرادة التكوينية حتمية في جانب المقدّمة قبل ذي المقدّمة هي على القاعدة، ولا محذور فيها البتّة.

(٥) لعدم الفرق بينها وبين الإرادة التكوينية إلا في المتعلّق، كما مرّ آنفاً.

(٦) أي الإرادة التشريعية للأمر، فتتعلّق (أي الإرادة) بفعل المكلف للمقدّمة قبل تعلّقها بفعله لذبي المقدّمة.

المتأخّر زماناً، فيتقدّم الوجوب الفعلي للمقدّمة على الوجوب الفعلي لذيها زماناً^(١)، على العكس ممّا اشتهر، ولا محذور فيه بل هو المتعيّن^(٢).

وهذا حال كلّ متقدّم بالنسبة إلى المتأخّر، فإنّ الشّوق يصير شيئاً فشيئاً قُصداً وإرادةً، كما في الأفعال التدريجية الوجود^(٣).

وقد تقدّم معنى تبعية وجوب المقدّمة لوجوب ذيها^(٤)، فلا نعيد، وقلنا إنّهُ ليس معناه^(٥) معلوليته لوجوب ذي المقدّمة وتبعيته له وجوداً، كما اشتهر على لسان الأصوليين^(٦).

(١) فالمصنّف رحمه الله لا يلتزم بفعليّة وجوب ذي المقدّمة، بل وجوبه غير فعلي، لأنّ المانع منه ليس مفقوداً وإنّ كان المقتضي له موجوداً.

(٢) بمقتضى القاعدة، فإنّ الانبعاث نحو المقدّمة لما كان ممكناً قبل الانبعاث نحو ذي المقدّمة كان البعث نحو المقدّمة ممكناً بخلاف ذي المقدّمة، فالأمر في نهاية المطاف إلى تقدّم البعث نحو المقدّمة على البعث نحو ذي المقدّمة.

(٣) فإنّ الفعل السّابق في الوجود يشتدّ فيه شوق المريد، ويصير إرادةً حتمية قبل الفعل المتأخّر عنه.

(٤) في التمهيد الثاني المتقدّم، عند بيان التفسير الرابع للتبعية.

(٥) أي: ليس معنى كون وجوب المقدّمة تابعاً لوجوب ذي المقدّمة، والمناسب تأنيث الضمير - فيقال: «ليس معناها» -؛ لرجوعه إلى (التبعية)، والأمر سهل.

(٦) في المبحث المشار إليه، بل معناها ترشّح وجوبها الغيري عن وجوبه النّفسي بنحو الباعثة.

فإن قلت: إن وجوب المقدّمة - كما سبق^(١) - تابعٌ لوجوب ذي المقدّمة إطلاقاً واشتراطاً، ولا شك في أنّ الوقت - على الرأي المعروف^(٢) - شرطٌ لوجوب ذي المقدّمة، فيجب أن يكون أيضاً وجوب المقدّمة مشروطاً به، قضاءً لحق التّبعية^(٣). قلتُ: إنّ الوقت (على التحقيق) ليس شرطاً للوجوب^(٤)، بمعنى أنّه دخيل في مصلحة الأمر كالأستطاعة بالنّسبة إلى وجوب الحج، وإن كان^(٥) دخيلاً في مصلحة المأمور به، ولكنّه^(٦) لا يتحقّق البعث قبله، فلا بدّ أن يؤخّر مفروض الوجود،

(١) في التمهيد الثاني عند الحديث عن المعنيين الأخيرين للتبعية الواردة في عبارة القوم، وكذا في التمهيد الثالث عند الكلام عن الخاصّة الرابعة للوجوب الغيري.

(٢) وإن كان المصنّف رحمه الله لا يتبنّى هذا الرأي، كما سيُصرّح به بعد قليل.

(٣) إذ لا يُعقل كون الوجوب الغيري أحسن حالاً من الوجوب النّفسي كما مرّ.

(٤) وذلك لأنّ شرط الوجوب يلزم أن يكون دخيلاً في ملاك الواجب (أي المصلحة)، ولكنّ تحريك المكلف نحو المأمور به غير ممكن قبل حضور وقته، لأنّ الوقت خارج عن قدرة المكلف نتيجة لتأخّر الواجب، وإذا لم يمكن تحرك المكلف نحو ذي المقدّمة قبل زمانه لم يمكن تحريكه نحوه، لأنّ التحريك فرعُ التحرك.

(٥) أي الوقت، لوضوح أنّ المصلحة منظورة من قبل المولى في وقت محدّد لفرض كون الواجب مؤقتاً.

(٦) استدراك لدفع توهم، وهو أنّ الوجوب سيكون حينئذٍ مطلقاً من جهة الوقت فيكون فعلياً، ولأجله يُفترض أن يبعث المولى نحو ذي المقدّمة، مع أنكم تلتزمون بأنّ وجوب ذي المقدّمة ليس بفعلي.

بمعنى عدم الدعوة إليه^(١)، لأنّه غير اختياري للمكلّف، أمّا عدم تحقّق وجوب الموقّت قبل الوقت فلا ممتنع البعث قبل الوقت^(٢).

والسرّ واضح، لأنّ البعث - حتى البعث الجعلي^(٣) منه - يلازم الانبعاث إمكانيّاً ووجوداً، فإذا أمكن الانبعاث أمكن البعث وإلا فلا، وإذا استحيل الانبعاث قبل الوقت استحال البعث نحوه حتى الجعلي، ومن أجل هذا نقول بامتناع الواجب المعلق^(٤) لأنّه يلازم انفكاك الانبعاث عن البعث.

وهذا^(٥) بخلاف المقدّمة قبل وقت الواجب، فإنّه يمكن الانبعاث نحوها، فلا

وحاصل الدّفع أنّ البعث نحو المأمور به (قبل مجيء وقته) غير ممكن؛ لعدم إمكان الانبعاث نحو الفعل المتقيّد بزمان متأخّر، وإمكان البعث فرع إمكان الانبعاث.

(١) أي: إلى الوقت، ومعنى أخذ الوقت مفروض التحقّق هو خروجه عن دائرة الطلب وحيز التكليف، فلا يأمر المولى بتحصيله، نظير الزوال للظهيرين مثلاً.

(٢) لامتناع الانبعاث آنذاك؛ نتيجةً للملازمة بين (إمكان الانبعاث والتحرّك) و(إمكان البعث والتحرّك)، وهذه الملازمة تمثّل الأساس لجوابه رحمته عليه.

(٣) فضلاً عن البعث الحقيقي، فالعاجر عن التحرّك يمتنع إرغامه عليه خارجاً.

(٤) وفاقاً لشيخه المحقّق الأصفهاني رحمته عليه؛ فإنّ البعث إنّما يكون مقدّمة لحصول فعل الغير إمكانيّاً إذا ترتّب عليه الانبعاث بتمكين المكلّف له وانقياده، فإذا كان الواجب مقيّداً بقيد متأخّر غير اختياري فلا يُعقل الانبعاث، فكذلك البعث.

(٥) دَفْعُ دَخْلٍ عَمَّا قد يورد على المقدّمة تشبّهًا بالملازمة بين الانبعاث والبعث، وكلّ من الدّخل ودَفْعِهِ واضحٌ ممّا تقدّم.

مانع من فعلية البعث بالنظر إليها لو ثبت^(١)، فعدم فعلية الوجوب قبل زمان الواجب إنما هو لوجود المانع^(٢) لا لفقدان الشرط^(٣)، وهذا المانع موجود في ذي المقدمة قبل وقته مفقود في المقدمة^(٤).

ويتفرع على هذا فرع فقهي وهو: أنه حيثئذ لا مانع في المقدمة المفوتة العبادية - كالطهارات الثلاث - من قصد الوجوب في النية قبل وقت الواجب^(٥)، لو قلنا بأن مقدمة الواجب واجبة.

والحاصل: أن العقل يحكم بلزوم الإتيان بالمقدمة المفوتة قبل وقت ذبيها، ولا مانع عقلي من ذلك^(٦).

(١) البعث المولوي نحو المقدمة والأمر الشرعي بها، وهذا إشارة ﷺ إلى ما مر منه مراراً من إنكار الوجوب الشرعي للمقدمة.

(٢) عن الفعلية، وهو عدم حضور وقت الواجب، كما مر غير مرة.

(٣) الأنسب التعبير بـ«لا لفقدان المقتضي»، كما لا يخفى.

(٤) ولا يتوجه على المصنّف ﷺ حيثئذ أن الواجب هاهنا متحد مع ما يُسمّى بـ(الواجب المعلق) كما قد يتوهم، لأن الوجوب هنا غير فعلي، بخلافه في المعلق، فإن الوجوب فيه فعلي سابق على زمان الواجب.

(٥) بأن يتوضأ المكلف أو يغتسل - مثلاً - بقصد التوصل إلى الصلاة الواجبة أو الصوم الواجب وإن لم يأت وقت الواجب النفسي بعد.

(٦) لعدم لزوم أي محذور عقلي من قبيل تحصيل الحاصل، أو الخلف، أو التكليف بغير المقدور، أو فعلية الحكم قبل فعلية موضوعه وغير ذلك.

هذا^(١) كلّ من جهة إشكال انفكاك وجوب المقدّمة عن وجوب ذبيها^(٢)، وأمّا من جهة^(٣) إشكال استحقاق العقاب على ترك الواجب بترك مقدّمته مع عدم فعلية وجوبه^(٤)، فيُعلم دَفْعُهُ ممّا سبق؛ فإنّ التكليف بذِي المقدّمة الموقّت يكون تامّاً الاقتضاء^(٥) وإن لم يَصِرْ فعلياً؛ لوجود المانع (وهو عدم حضور وقته)^(٦)، ولا ينبغي الشكّ في أنّ دَفْعَ التكليف (مع تمامية اقتضائه) تفويتٌ لغرض المولى المعلوم الملزم، وهذا يُعدّ ظلماً في حقّه وخروجاً عن زيّ الرقيّة وعمرداً عليه^(٧) فيستحقّ عليه العقاب

(١) أي المحاولات الأربعة المتقدّمة.

(٢) الذي هو الإشكال الأول الرئيس، أو الجهة الأولى بحسب تعبيره عليه السلام.

(٣) شروعٌ في ردّ الإشكال الثاني الذي يتوجّه على القول بوجوب المقدّمة المفوّتة قبل حضور وقت ذي المقدّمة.

(٤) أي: وجوب ذي المقدّمة، مع أنّ استحقاق العقاب لا يكون إلا بعد تحقّق العصيان، ولا عصيان هنا؛ لعدم كون الوجوب فعلياً أصلاً.

(٥) من ناحية الداعوية بالإمكان نحو تحصيل متعلّق التكليف، لكنّ بمناط حرمة تفويت الملاك الملزم لا بمناط تنجّز التكليف؛ لفرض وجود المانع.

(٦) هناك شقّ ثالث غير ترك المقدّمة وترك ذي المقدّمة، وهو تفويت غرض المولى الملزم، فالعقل يحكم باستحقاق العقوبة عليه وإن لم يكن التكليف فعلياً منجزاً، حاله في ذلك حالّ حكم العقل باستحقاق العقوبة على تفويت التكليف وتفويت الغرض الملزم المقارن لحكم فعلي، كما مرّ.

(٧) وفاقاً لشيخه المحقّق النائيني رحمته الله.

واللوم من هذه الجهة، وإن لم يكن فيه مخالفة للتكليف الفعلي المنجز^(١).
وهذا لا يشبه دفع^(٢) مقتضي التكليف كعدم تحصيل الاستطاعة للحج^(٣)؛ فإن مثله لا يعدّ ظلماً وخروجاً عن زي الرقية وتمرداً على المولى، لأنه^(٤) ليس فيه تفويت لغرض المولى المعلوم التأم الاقتضاء، والمدار في استحقاق العقاب هو تحقق عنوان (الظلم للمولى) القبيح عقلاً^(٥).

(١) فإن تفويت الملاك الملزم - كما ذكر السيد الخوئي رحمته - لا يختلف في نظر العقل عن مخالفة التكليف المنجز.

(٢) هذا جواب عن إشكال مقدّر مرّ بيانها في الشرح بصيغة (لا يقال، لأننا نقول)، والدفع هو منع المقتضي عن التأثير في وجود الأثر، ويقابله (الرفع) الذي هو إزالة الشيء الثابت، أي إعدام الشيء الموجود.

(٣) كي يدعى لزوم الحكم بعدم جواز ترك تحصيل الاستطاعة للحج مثلاً من قبل الشخص القادر على تحصيلها.

(٤) أي: لأن دفع مقتضي التكليف، بمعنى منعه عن التأثير.

(٥) وهو لا يصدق إذا ترك المكلف تحصيل ما يأخذه المولى مفروض الوجود، كالاستطاعة للحج مثلاً، لأن المولى لو كان له غرض فيه لما أخذه مفروض الوجود وجعله مقدّمة وجوبية، بخلاف مقدّمات الوجود، ولهذا لو فرض كونها مفوتة كان تركها نقضاً لغرض المولى الملزم وتفويتاً له.

التمهيد التاسع: المقدمات العبادية الثلاثة

وقع الكلام في الطّهارات الثلاثة (الوضوء، والغُسل، والتميم) التي تتصف بالوجوب الغيري - عند المشهور القائلين بالملازمة بين الوجوب النَّفسي للفعل والوجوب الغيري لمقدمته - لكونها مقدمات شرعية لبعض الواجبات (في مقدمتها الصلاة)، وفي نفس الوقت ثبت بالدليل القاطع كونها عبادات، بمعنى أنها لا تصحّ إلاّ إذا أتى بها المكلف بنحو قُرْبِي وبَقَصْد امثال أمرها، ومن الطبيعي حينئذ أن يستحقّ فاعلها الثواب، وإن لم يأت بها بقصد التوصل إلى ذي المقدمة.

وبهذا يتبين أن المقدمات العبادية تصطدم مع القواعد المقررة في باب (مقدمة الواجب) من جهتين:

أولاهما: - وهي الرئيسة - أن هذه المقدمات عبادات، فيلزم أن لا تقع صحيحة من دون قصد امتثال أوامرها، مع أن الأمر الغيري - بناءً على وجوب المقدمة - لا يكون إلاّ توصلياً، كما مرّ في التمهيد الثالث المتقدّم^(١)، ولازمه وقوعها صحيحة وإن لم يؤت بها بقصد القربة.

ثانيتهما: استحقاق فاعلها الثواب، كما يُستفاد من الأدلة الواردة في مواردّها بما لا مجال لرفع اليد عنه، مع أن الأمر الغيري المتعلق بالمقدمة لا يترتب على موافقته استحقاق الثواب، كما سبق أيضاً في الموضع المشار إليه آنفاً.

والمستفاد من كلام الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمته أَنَّ المقدمات الثلاث لم يتوقف الواجب عليها من حيث هي أفعال وكيفما أتى بها المكلف، ولو لا بداعي القربة، بل من حيث هي أفعال عبادية يؤتى بها بقصد القربة، فلا بد حينئذٍ من فرض اتصافها بالعبادية قبل تعلق الأمر الغيري بها، بمعنى أنه قد تعلق بها وهي عبادات، فليست عباديتها ناشئة من جهة الأمر الغيري بها^(١)، وإذا كانت الثلاثة كذلك فلا ريب في استحقاق فاعلها الثواب إذا أتى بها بقصد التقرب إلى الله تعالى، شأنها من هذه الجهة شأن سائر العبادات.

وهذا الكلام وإن كان يبدو أنه يرفع الجهة الأولى الرئيسة من الإشكال بعد البناء على عدم نشوء العبادية من الأمير الغيري، وبارتفاعها ترتفع الجهة الثانية من الإشكال؛ لجواز ترتب الثواب على فعل المقدمة إذا كانت عبادية من طريق مستقل، إلا أنه يوقعنا في مشكلتين، كما ذكر المصنّف رحمته:

المشكلة الأولى: عود الإشكال من جديد، فإن عبادية هذه المقدمات إذا لم تكن ناشئة من جهة الأمر الغيري، فلا بد أن تكون ناشئة من أمر آخر غيره، وحينئذٍ نحتاج إلى تحديده، لأن المعروف أن الفعل العبادي لا يتصف بالعبادية إلا إذا أتى به بقصد امتثال أمره، ولكن هذه المقدمات الثلاث لا يوجد طلب متعلق بها سوى الأمر الغيري.

وبعبارة أخرى: إن فرض وجود طلب آخر متعلق بالطهارات الثلاثة المذكورة لتصحيح عباديتها غير معقول في حد نفسه، لأن الطلب الذي يُعقل تعلّقه بهذه

(١) مطارح الأنظار ج ١ ص ٣٤٧، كفاية الأصول ص ١١١.

المقدمات ليس إلا الأمر الغيري، كما هو واضح، فينحصر مصحح العبادية في الأمر الغيري فيعود الإشكال جذعاً، فنحتاج إلى تصحيح عباديتها من جديد.

المشكلة الثانية: لزوم الخلف، بتقريب أن تعلق الأمر الغيري بالمقدمات الثلاث متأخر عن فرض كونها عبادات (في حدّ أنفسها)؛ لما مرّ آنفاً من أن الأمر الغيري قد تعلق بها وهي عبادات في مرتبة سابقة، ولكن كونها عبادات متأخر عن تعلق الأمر الغيري بها، لأنّ المفروض أن الطلب المتعلق بها ليس إلا الأمر الغيري، فيلزم كون المتقدم متأخراً، والمتأخر متقدماً، وهو خلف.

وهذا التقرير هو الذي يرضيه المصنّف رحمته الله، خلافاً للشيخ الأعظم رحمته الله الذي يرى أن المحذور المترتب هو الدور^(١).

تقرير الدور: أن كون الطّهارات الثلاثة (الوضوء، والغسل، والتميم) عبادات يتوقف على تعلق الأمر الغيري بها؛ لما ذكرناه آنفاً من أن الطلب الذي يُعقل تعلقه بها ويصلح لتصحيح قصد الامتثال إنّما هو الأمر الغيري، لكنّ تعلق الأمر الغيري بها يتوقف على كونها عبادات، لأنّ ما هو مقدّمة للصلاة - مثلاً - هو الأفعال الثلاثة (بما هي عبادات) لا (بما هي هي)، فيلزم توقف الأمر الغيري على نفسه، أو توقف العبادية على نفسها، وكلاهما دور صريح.

ويمكن أن يكون الوجه في تعبير المصنّف رحمته الله عن الدور بصيغة التمرّض (قيل) هو عدم قبوله بالمقدّمة الأولى، لأنّ كون الثلاثة عبادات لا يتوقف على تعلق

(١) كتاب الطّهارة، نية الوضوء، التنبيه الأول ج ١ ص ٨٧ ط ق، ج ٢ ص ٥٤ ط ح، ونقله عنه المحقّق النائيّني رحمته الله، يلاحظ: فوائد الأصول ج ١ ص ٢٢٧.

الأمر الغيري بها، كما سيأتي نقله عن السيد الخوئي رحمته الله (١)، ويظهر من المصنّف رحمته الله القبول به، فليتدبّر.

وكيفما كان، فقد أجيب عن الإشكال الأصلي بعدة أجوبة، ذكر المصنّف رحمته الله اثنين منها يختلفان بحسب المبنى:

الجواب الأول: ما ذكر أصله الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمتهما الله (٢) وطوّره السيد الخوئي رحمته الله (٣)، وهو يبتني على القبول بثلاثة أمور:

أولها: وجوب المقدّمة شرعاً، بمعنى تعلق الأمر الغيري بها، وتعبير أدقّ: البناء على الملازمة العقلية بين وجوب ذي المقدّمة شرعاً ووجوب مقدّمته كذلك. **ثانيها:** أنّ عبادة العبادة متوقّفة على قصْد امتثال أمرها، كما عليه المشهور، في مقابل القول بكفاية قصْد الملاك، كما سيأتي بيانه في مبحث (ثمرة الضدّ) (٤).

ثالثها: أنّ الاختلاف بين الوجوب والاستحباب يكون بالشّدّة والضعف، وأنّ كلاًّ منهما يُعبّر عن إرادة المولى، فهما يمثلان مرتبتين لوجود واحد، غايته أنّ الاستحباب يمثل المرتبة الضعيفة لتلك الإرادة، والوجوب يمثل المرتبة القصوى لها، وهذا الرأي في مقابل البناء على كون الوجوب والاستحباب متباينين تباين السّواد والبياض، كما هو المعروف، وهكذا الحال بالنّسبة إلى الحرمة والكراهة،

(١) أجود التقريرات ج ١ هامش ص ٢٥٦، محاضرات في أصول الفقه ج ٢ ص ٢٣٦.

(٢) مطارح الأنظار ج ١ ص ٣٤٧، كفاية الأصول ص ١١١.

(٣) أجود التقريرات ج ١ هامش ص ٢٥٦، دراسات في علم الأصول ج ١ ص ٣٢٣ - ٣٢٤،

محاضرات في أصول الفقه ج ٢ ص ٢٣٣ - ٢٣٤، ٢٣٦.

(٤) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٥ ص ١٨.

وهذا ما يبني عليه غير واحد من المحققين، منهم الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية والمحقق النائيني رحمهما الله (١).

وبعد اتضح هذه الأمور، يمكن الجواب عن الإشكال بأن المقدمات الثلاثة تتصف بالعبادية من جهة تعلق أمر نفسي استحبابي بها (٢)، قبل أن يطرأ عليها عنوان (المقدّمية) ويتعلق الأمر الغيري بها - بناءً على ثبوته -، ولكن هذا لا يعني تعلق أمرين بهذه المقدمات، لأن الأمر النفسى الاستحبابي يندك في الأمر الغيري، وحينئذٍ يكفي امتثال الأمر الغيري في تصحيح عبادية هذه المقدمات من جهة، وسقوط الأمر الغيري عن عهدة المكلف من جهة أخرى، لأن قصد الأمر الغيري يكون قصداً إجمالياً لذلك الأمر النفسى، مع الالتفات إلى أن عبادية الثلاثة ناشئة من ذاك الأمر النفسى الاستحبابي المندك في الأمر الغيري، لا من الأمر الغيري. ولكن يتوجّه على هذا الجواب إيرادان للمحقق النائيني رحمهما الله:

الإيراد الأول: أنّ الوجوب والاستحباب متضادّان، فلا يجتمعان في شيء واحد، وعندئذٍ لا مناص من البناء على اندكاك الأمر الاستحبابي في الأمر الغيري، فيزول الأمر النفسى الاستحباب ولا يبقى له وجودٌ بمجرد عروض الأمر الغيري على المقدمات الثلاثة، لأنّها قد أصبحت واجبة، فلا يصحّ تركها بحال، وحينئذٍ لا

(١) مطارح الأنظار ج ١ ص ٥٥٥، كفاية الأصول ص ١٣٣، فوائد الأصول ج ١ ص ١٣٥.

(٢) وهذا مسلمٌ في الوضوء والغسل، ولكن وقع التشكيك من الشيخ الأعظم والمحقق النائيني رحمهما الله في ثبوت الاستحباب النفسى للتيّم، بدعوى عدم قيام دليل معتبر عليه، ولم يرتضه السيد الخوئي رحمهما الله، وتصدّى لإثبات استحبابه، كما هو الموافق لظاهر الكفاية، يلاحظ: مطارح الأنظار ج ١ ص ٣٤٨، أجود التقريرات ج ١ ص ٢٥٤، محاضرات في أصول الفقه ج ٢ ص ٣٣٣.

يمكن تصحيح العبادية من جهة الأمر الاستحبابي^(١).

وقد اكتفى المصنّف رحمته الله بالإشارة إلى هذا الإراد من خلال ذكر جواب السيد الخوئي تذّ عنه، من دون تصريح بذلك.

ومحصّل جواب السيد تذّ أنّ المراد من زوال الأمر الاستحبابي ليس هو زواله بالمرّة عن هذه المقدّمات وحلول الأمر الغيري محلّه، بل المراد زواله بحدّه الفارق بينه وبين الوجوب، أي زوال مرتبة الاستحباب مع بقاء حقيقة الاستحباب، وهي رجحان الفعل ذاتاً ومحبوبيته عند المولى التي تنشأ عنها عباديته وجوازُ التقرب بتلك المقدّمات لأجل هذه المحبوبة^(٢).

وهذا الكلام ينسجم مع القول بأنّ الاختلاف بين الوجوب والاستحباب، وكذا الحرمة والكرهية) بالشدّة والضعف، كما هو واضح.

الإيراد الثاني: أنّ المصحّح للعبادية لو كان هو ذاك الأمر النّفسي الاستحبابي وليس الأمر الغيري لكان الواجب على المكلف أن يقصد امتثال الأمر النّفسي لكي تقع المقدّمات الثلاثة عبادات ولا يكتفي بقصد الأمر الغيري، لأنّ هذا - بحسب الفرض - ليس هو مصحّح العبادية.

ومن ثمّ يلزم أن لا تقع الطّهارات الثلاثة صحيحة، لأنّ الغالب يتحرّكون عن داعي الأمر الغيري ويأتون بالوضوء وأخويه بعنوان المقدّمية للصلاة، ولا يلتفتون إلى الأمر النّفسي أصلاً، مع أنّ أحد من الفقهاء - كما هو معلوم - لا يُفتي ببطلان

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ٢٥٤، وأشير إليه في مطارح الأنظار ج ١ ص ٣٤٧-٣٤٨.

(٢) دراسات في علم الأصول ج ١ ص ٣٢٢، محاضرات في أصول الفقه ج ٢ ص ٢٣٣-٢٣٤.

تلك الأفعال^(١)، بل إنَّ بعضهم - كما ذكر رحمته الله - قد أخذ قَصْد الأمر الغيري قيداً في صحّة الثلاثة.

وقد اهتمَّ المصنّف رحمته الله بهذا الإيراد كثيراً، وسعى إلى تكميل الجواب الأول المتقدّم وترميمه مستفيداً (في الجملة) ممّا أفاده كلّ من المحقّق الأصفهاني والسيد الخوئي رحمتهما الله في المقام^(٢).

ومحصّل ما أفاده رحمته الله أنّ المراد من قَصْد الأمر النَّفْسِي الاستحبابي (المتعلّق بالمقدمات الثلاثة) ليس قَصْدَه بمعزل عن الأمر الغيري، فإنَّ قَصْد الأمر الغيري يكفي في ذلك، لأنَّ الأمر النَّفْسِي لما اندكّ في الأمر الغيري وصار الأمران أمراً واحداً - أو قلّ: أصبح الأمر الغيري قائماً مقام الأمرين - فقد أصبح امتثاله مسقطاً للوجوب الغيري عن عهدة المكلف، وهو في الوقت نفسه يُصَحِّح عبادة تلك المقدمات الثلاثة، فهو وإن كان أمراً غيرياً إلا أنّه يختلف عن سائر الأوامر الغيرية بما ذكرناه من تعلّقه بالمقدمات الثلاث (بها هي عبادات)، مع فرض اندكاك الأمر النَّفْسِي فيه، فلا بدّ أن يمثّل قَصْدَه قَصْداً إجمالياً للأمر النَّفْسِي الاستحبابي، ومَرَّ في ضمن الجواب عن الإيراد الأول أنّ هذا الأمر النَّفْسِي وإن زال بحدّه (أي بعنوانه الخاصّ) بسبب الاندكاك، إلا أنّ أصل الرجحان الذاتي لتلك المقدمات باقٍ على

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ٢٥٤ - ٢٥٥، وأشار إليه الشيخ الأعظم رحمته الله لكن من ناحية ترتّب الثواب لا من ناحية الصحّة، يلاحظ: مطارح الأنظار ج ١ ص ٣٤٨.

(٢) نهاية الدّراية في شرح الكفاية ج ٢ ص ١٢١ - ١٢٣ ت ٥٧، محاضرات في أصول الفقه ج ٢ ص ٢٣٣ - ٢٣٦.

حاله، وهذا الرجحان هو منشأ عباديتها، وليس استحبابها الشرعي لفرض زواله، وعندئذٍ يُكتفى بقصد الأمر الغيري.

وهذا الكلام لا يخالف ما تقدّم في التمهيد الثالث عند ذكر الخاصية الثالثة للوجوب الغيري (أي كون الأمر الغيري توصلياً)، فإنّ المقصود من صيرورة الأمر الغيري تعبدياً ليس هو أنّه قد صار تعدياً بالذات، بل التعبدية قد طرأت عليه بالعرض من جهة اندكاك الأمر الاستجابي النَّفسي فيه، وحينئذٍ يكون قصد الأمر الغيري قصداً إجمالياً للأمر النَّفسي، نتيجة لاندكاك الأخير فيه.

ومن هنا يتضح أنّ قصد امتثال الأمر الغيري يؤدّي دورين: سقوط الأمر الغيري عن عُهدة المكلف، وتصحيح عبادية المقدمات الثلاث من خلال اندكاك الأمر النَّفسي فيه.

وهذا الكلام ينسجم مع ما مرّ في بداية هذا التمهيد من أنّ الأمر الغيري يدعو إلى ما هو عبادة في نفسه (وهو المقدمات الثلاث)، فتكون مطلوبات نفسية قبل أن تكون مطلوبات غيرية، فيلزم عندئذٍ أن يكون قصد الأمر الغيري المتعلّق بها مُغنياً عن قصد ذلك الأمر النَّفسي الذي زال بحدّه لا بكامل حقيقته.

نعم، يتوجّه على هذا الكلام اعتراض، تقريره: أنّ المكلف بحسب الفرض يأتي بذوات الطّهارات الثلاثة بداعي امتثال الأمر الغيري، فيكون هو المحرّك له، مع أنّ متعلّق الأمر الغيري هو الطّهارات الثلاث (من حيث هي عبادات)، وليس (ذوات الطّهارات الثلاثة)، ومن المعلوم أنّ كلّ أمرٍ لا يدعو إلّا إلى متعلّقه، ولازمه أن يدعو الأمر الغيري إلى الطّهارات الثلاثة من حيث هي عبادات، لا إلى ذواتها،

وحينئذ يلزم عدم صحة المقدمات الثلاثة وعدم وقوعها كعبادات، لأنَّ المكلف لم يأتِ بها بقصد امتثال أمرها، فلم يتحقق مناط عباديتها.

وأجاب المصنّف رحمته الله عنه بما ذكره صاحب الكفاية رحمته الله، وإنَّ أطال رحمته الله فيه، ومحضه أنَّ الأمر الغيري إنَّما يدعو إلى ما هو المقدّمة، الذي هو عبارة عن الفعل المأمور به بالأمر النَّفسي الاستحبابي، فيكون قَصْد امتثال هذا الأمر النَّفسي حاصلًا ضمناً، وإنَّ لم يلتفت المكلف إلى هذا القَصْد^(١).

وهذا هو معنى ما سَبَق من أنَّ قَصْد الأمر الغيري يُعَدَّ قَصْداً إجمالياً للأمر النَّفسي، وهذا المقدار يكفي في مقام الامتثال، وبه يتحقق مناط العبادية عند المشهور - أعني قَصْد امتثال الأمر المتعلّق بالعمل -، فليُتدبّر.

٩ - المقدّمة العبادية

ثبت بالدليل أنّ بعض المقدّمات الشرعية لا تقع مقدّمة إلا إذا وقعت على وجه عبادي، وثبت أيضاً ترتّب الثواب عليها بخصوصها^(١)، ومثالها منحصر في الطّهارات الثلاث: الوضوء، والغُسل، والتميم^(٢).

وقد سبق في الأمر الثاني^(٣) الإشكال فيها من جهتين: من جهة أنّ الواجب الغيري لا يكون إلا توصلياً^(٤)، فكيف يجوز أن تقع المقدّمة (بها هي مقدّمة) عبادةً، ومن جهة ثانية أنّ الواجب الغيري (بها هو واجب غيري) لا استحقاق للثواب عليه^(٥).

وفي الحقيقة، إنّ هذا الإشكال ليس إلا إشكالاً على أصولنا التي أصلناها

(١) ولو لم يتعقبها حصول الواجب خارجاً.

(٢) ولا كلام بينهم في ثبوت الاستحباب النفسي للوضوء والغُسل، وإنّما وقع التشكيك في التيمم من بعض المحقّقين، كما مرّت الإشارة إليه في الشرح.

(٣) بل في الأمر الثالث المرتبط بخصائص الوجوب الغيري.

(٤) فلا بدّ من سلوك طريق لتصحيح عبادية الطّهارات الثلاثة من خلال إيجاد أمرٍ يُصحّح العبادية بقصد امتثاله، وهذا الإشكال هو الرئيس في هذا التمهيد.

(٥) فيتعيّن البحث عن منشأ استحقاق الثواب على الإتيان بهذه المقدّمات الثلاثة، وهذا الإشكال يتفرّع على الإشكال السابق.

لِلوَاجِبِ الْغَيْرِيِّ^(١)، فنقع في حيرة في التوفيق بين ما فهمناه عن الواجب الغيري وبين عبادية هذه المقدمات الثابتة عباديتها، وإلا فكون هذه المقدمات^(٢) عبادية يُستحق الثواب عليها أمرٌ مفروغٌ عنه لا يمكن رفع اليد عنه^(٣).

فإذا، لا بد لنا من تصحيح ما أصلناه في الواجب الغيري بتوجيه عبادية المقدمة على وجه يلائم توصلية الأمر الغيري^(٤)، وقد ذهب الآراء أشتاتاً في توجيه ذلك. ونحن نقول على الاختصار^(٥): إنه من المتيقن الذي لا ينبغي أن يتطرق إليه الشك من أحد أن الصلاة - مثلاً - ثبت من طريق الشرع توقف صحتها على إحدى الطهارات الثلاث^(٦)، ولكن لا تتوقف على مجرد أفعالها كيفما اتفق وقوعها، بل إنما تتوقف على فعل الطهارة إذا وقع على الوجه العبادي^(٧)، أي إذا وقع متقرباً به إلى الله

- (١) في التمهيد الثالث، وهي أن الأمر الغيري توصلي، وأنه لا ثواب على موافقته.
- (٢) الثلاثة - بما فيها التيمم - وفيه رد واضح على مَنْ شكك في عبادية التيمم.
- (٣) حتى إن الشيخ الأعظم رحمته الذي شكك في الاستحباب النفسي للتيمم قد صحح ترتب الثواب عليه من طريق آخر.
- (٤) بمعنى عدم التنازل عن كون الثلاثة مقدمات مطلوبة شرعاً بأمر غيري تبعي، وفي نفس الوقت لا ترفع اليد عن كون الأمر الغيري أمراً توصلياً.
- (٥) في مقام الجواب عن أصل هذه المشكلة، وسيتكرر ذكره في الجواب الأول.
- (٦) ويكفي فيه حديث «(لا صلاة إلا بطهور)» الذي سبق ذكره أكثر من مرة.
- (٧) وذلك بأن يأتي المكلف بالفعل بقصد امتثال أمره، كما سبق مفصلاً في مبحث (التعبد والتوصلي).

تعالى، فالوضوء العبادي - مثلاً - هو الشرط، وهو المقدّمة التي تتوقّف صحّة الصلّة عليها^(١).

وعليه، لا بدّ أن يُفرض الوضوء عبادةً قبل فرض تعلّق الأمر الغيري به^(٢)، لأنّ الأمر الغيري - حسب ما فرضناه - إنّما يتعلّق بالوضوء العبادي (بها هو عبادة)، لا بأصل الوضوء (بها هو)، فلم تنشأ عباديته من الأمر الغيري حتى يقال إنّ عباديته لا تلائم توصّلية الأمر الغيري، بل عباديته لا بدّ أن تكون مفروضةً التحققّ قبل فرض تعلّق الأمر الغيري^(٣)، ومن هنا يصحّ استحقاق الثواب عليه لأنّه عبادة في نفسه^(٤). ولكنّ ينشأ من هذا البيان إشكال آخر^(٥)، وهو^(٦): أنّه إذا كانت عبادة الطّهارات غير ناشئة من الأمر الغيري^(٧)، فما هو الأمر المصحّح لعباديتها؟

-
- (١) فالأمر الغيري إنّما تعلّق بالطّهارة التعبدية لا بمطلق الطّهارة.
- (٢) والفرضية المعقولة هي تعلّق الأمر النّفسي الاستجابي، فصار بسببه عبادةً ثمّ طراً عليه عنوان (المقدّمية)، فتعلّق الأمر الغيري به، وهو عبادة في رتبة سابقة.
- (٣) وبهذا تندفع الجهة الأولى الرئيسة من الإشكال.
- (٤) وبه تندفع الجهة الثانية الفرعية من الإشكال.
- (٥) بل إشكالان: أولهما عدم وجود مصحّح للعبادية، وثانيهما الخلف أو الدّور ولكنّ المصنّف رحمته الله لم يعتنِ بالإشكال الأول.
- (٦) هذا هو الإشكال الأول، ومآله إلى عود الإشكال من جديد، لأنّ الأمر الذي يُتعلّق نشوء العبادية عنه ليس إلا الأمر الغيري، مع أنّه لا يصلح لذلك.
- (٧) لكونه أمراً توصّلياً، كما مرّ غير مرّة.

والمعروف^(١) أنه لا يصح فرض العباداة عبادةً إلا بتعلق أمرٍ بها ليتمكن قصدُ امتثاله، لأن قصدَ امتثال الأمر هو المقوم لعبادية العباداة عندهم^(٢)، وليس لها في الواقع إلا الأمر الغيري، فرجع الأمر بالأخير إلى الغيري لتصحيح عباديتها. على أنه يستحيل^(٣) أن يكون الأمر الغيري هو المصحح لعباديتها؛ لتوقف عباديتها - حيثُ - على سبق الأمر الغيري^(٤)، والمفروض أن الأمر الغيري متأخرٌ عن فرض عباديتها، لأنه إنما تعلق بها (بها هي عبادة)، فيلزم تقدّم المتأخر وتأخر المتقدم^(٥)، وهو خلفٌ محال، أو دَوْر^(٦) على ما قيل^(٧).

(١) بين الأصوليين، كما سيأتي في مبحث ثمرة الضدّ.

(٢) والمصنّف رحمه الله لا يوافقهم في هذه النقطة، كما سيأتي في الجواب الثاني.

(٣) هذا هو الإشكال الثاني الناشئ عن البيان المتقدم، وفي تصويره خلاف.

(٤) لأنّ العباداة عندئذٍ تنشأ من قصد امتثاله، فلا بدّ من وجوده أولاً، من باب ((العَرشُ ثمّ النّفس)).

(٥) أي: تقدّم العباداة مع أنّها متأخرة، وتأخر الأمر الغيري مع أنّه متقدّم، وهذا المقدار يصحّ مبدئياً تصويره بنحو الخلف أو الدَوْر.

(٦) بتقريب أنّ تعلق الأمر الغيري بالطّهارات الثلاثة يتوقّف على كونها عبادات لأنّ المقدّمة هي الثلاثة (بها هي عبادات)، وكونها عبادة يتوقّف على تعلق الأمر الغيري بها؛ لتوقف العباداة على قصد امتثال الأمر.

(٧) والقاتل هو الشيخ الأعظم رحمه الله، وتعبيره رحمه الله عنه بصيغة التمريض (قيل) هو للإشارة إلى عدم قناعته بوجود دور اصطلاحى في المقام، كما مرّ.

وقد أجيب عن هذه الشبهة^(١) بوجوه كثيرة^(٢).

وأحسنها^(٣) - في ما أرى بناءً على ثبوت الأمر الغيري (أي وجوب مقدّمة الواجب)، وبناءً على أنّ عبادة العبادة لا تكون إلا بقصد الأمر المتعلّق بها^(٤) - هو أنّ المصحّح لعبادة الطّهارات هو الأمر النّفسي الاستحبابي لها في حدّ ذاتها، السّابق على الأمر الغيري بها^(٥).

وهذا الاستحباب باقي^(٦) حتى بعد فرض الأمر الغيري^(٧)، ولكن لا بحدّ

(١) أي الأصلية ذات الجهتين: (وقوع الثلاثة عبادات، ومنشأ استحقاق الثواب)، وليس المراد من الشبهة هو الخلف، كما ربّما يوهمه تعبيره بـ (هذه).

(٢) وسيذكر المصنّف رحمته الله جوابين يرتضي ثانيهما.

(٣) هذا هو الجواب الأول، وأحسنيته نسيية، لابتنائها على وجوب المقدّمة، وهو ما أفاده الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمتهما الله، وطوّره السيد الخوئي رحمته الله، كما سبق.

(٤) وأيضاً بناءً على أنّ تغاير مثل الاستحباب والوجوب بالشدة والضعف، فهذه أمور ثلاثة يبتني عليها هذا الجواب.

(٥) هذا المقدار من الجواب جاء في كلام الشيخ والأعظم صاحب الكفاية رحمتهما الله.

(٦) هذا هو ما ذكره السيد الخوئي رحمته الله في الجواب عن الإيراد الأول لشيخه المحقّق النائيني رحمته الله، ومفاده أنّ هذا الاستحباب باقي بما هو مرتبة ضعيفة تكشف عن الرجحان الذاتي للفعل.

(٧) لأنّ بقاءه لا يتنافى مع وجود الأمر الغيري؛ نظراً إلى أنّ الفرق بينهما تشكيكي، فيكونان مرتبتين لموجود واحد.

الاستحباب الذي هو جواز الترك^(١)؛ إذ المفروض أنه قد وجب فعلها فلا يجوز تركها، وليس الاستحباب إلا مرتبة ضعيفة بالنسبة إلى الوجوب^(٢)، فلو طرأ عليه الوجوب لا ينعدم بل يشتد وجوده^(٣)، فيكون الوجوب استمراراً له^(٤)، كاشتداد السواد والبياض من مرتبة ضعيفة إلى مرتبة أقوى، وهو وجود واحد مستمر^(٥).
 وإذا كان الأمر كذلك فالأمر الغيري حيثل^(٦) يدعو إلى ما هو عبادة في نفسه، فليست عباديتها متأية من الأمر الغيري^(٧) حتى يلزم الإشكال.
 ولكن هذا الجواب^(٨) - على حسنه - غير كافٍ بهذا المقدار من البيان لدفع

-
- (١) وإلا وقعت المضادة بينه وبين الأمر الغيري، كما أورد المحقق النائيني نقلاً.
 (٢) ولهذا تكون نسبته إلى الوجوب كنسبة البياض الضعيف إلى البياض الشديد لا كنسبة البياض إلى السواد.
 (٣) يعني: أن الوجوب الغيري لو طرأ على الوضوء مثلاً لا ينعدم استحبابه النفسي بل تشتد مرتبته الوجودية وبصير وجوباً.
 (٤) أي للاستحباب (لا بحدّه)، ولهذا يكون قصد امتثال الأمر الغيري مُحققاً للعبادية، وإن كان هو (في حد ذاته) غير مؤهل لذلك.
 (٥) فلا يقال: «يوجد سوادان أو بياضان» بل: «سوادٌ واحدٌ وبياضٌ واحدٌ».
 (٦) أي: حين إذ يكون الاستحباب (لا بحدّه) مندكاً فيه.
 (٧) بل من ذاك الأمر النفسي الاستحبابي المندك في الأمر الغيري.
 (٨) الذي ذكره الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمهما بضميمة الإضافة التي ذكرها السيد الخوئي نقلاً جواباً عن إيراد شيخه المحقق النائيني نقلاً، كما مرّ توضيحه.

الشبهة، وسرُّ ذلك^(١) أنه لو كان المصحح لعباديتها هو الأمر الاستجابي النَّفسي بالخصوص^(٢) لكان يلزم ألا تصحَّ هذه المقدمات إلا إذا جاء بها المكلف بقصد امتثال الأمر الاستجابي فقط^(٣)، مع أنه لا يُفتي بذلك^(٤) أحدٌ، ولا شكَّ في أنها تقع صحيحة لو أُتي بها بقصد امتثال أمرها الغيري^(٥)، بل بعضهم اعتبر قَصده في صحتها^(٦) بعد دخول وقت الواجب المشروط بها.

(١) أي: عدم كون جواب السيد تَثْبُثٌ كافياً، وهذا شروعٌ في ذكر الإيراد الثاني لشيخهما المحقق النائيني تَثْبُثٌ، ومحصله لزوم الإتيان بالثلاثة بقصد الأمر النَّفسي لتقع عبادات ويتحقَّق الامتثال، ولا يكفي قَصْدُ أمرها الغيري فقط، فيلزم بطلان الثلاثة، مع بدهاء الاكتفاء بالأمر الغيري في مقام الامتثال.

(٢) كما هو مبنى الجواب الأول عن أصل الشبهة في المقام.

(٣) لكي تقع المقدّمة (كالوضوء) على وجه عبادي، بعد فرض أنها مقدّمات (بها هي عبادات) لا مطلقاً، وقيد (فقط) احترازٌ عن مورد الإتيان بتلك المقدمات بداعي الأمر الغيري المتعلّق بها.

(٤) أي: ببطلان الوضوء - مثلاً - المأتي به بداعي الأمر الغيري التوصلّي مع الغفلة عن قَصْد استجاباه النَّفسي.

(٥) وحده، من دون التفات من المكلف إلى أمرها النَّفسي الاستجابي أصلاً كي يقصده في مقام الامتثال.

(٦) أي: اعتبر قَصْدَ الأمر الغيري في صحّة المقدمات الثلاثة، وعليه فلا يقع الوضوء - مثلاً - صحيحاً من دون قَصْد أمره الغيري.

فنقول (إكمالاً للجواب)^(١): إنّه ليس مقصود المجيب من كون استحبابها النَّفْسِي مصحّحاً لعباديتها^(٢) أنّ المأمور به بالأمر الغيري هو الطّهارة المائي بها بداعي امثال الأمر الاستحبابي^(٣)، كيف! وهذا المجيب قد قرّض عدم بقاء الاستحباب بحدّه^(٤) بعد ورود الأمر الغيري، فكيف يفرض أنّ المأمور به هو المائي به بداعي امثال الأمر الاستحبابي^(٥)!

بل مقصود المجيب^(٦) أنّ الأمر الغيري لما كان متعلّقه هو الطّهارة (بها هي عبادة)^(٧)، ولا يمكن أن تكون عباديتها ناشئة من نفس الأمر الغيري (بها هو أمر غيري)^(٨) - فلا بدّ من فرض عباديتها لا من جهة الأمر الغيري ويفرض سابق عليه،

(١) بما يجعله صالحاً للتخلّص من الإيرادين (الأول والثاني)، لأنّ المصنّف رحمته الله لم يذكر جواباً يختصّ بالإيراد الثاني، بل هو بهذه التكملة يصير صالحاً لردّ الاعتراض الآتي ذكره قريباً.

(٢) هذا الضمير وضمير (استحبابها) يرجعان إلى (الطّهارات الثلاث).

(٣) بحيث لا يبقى للأمر الغيري أيّ دخلٍ في تحقّق العبادية لتلك المقدمات.

(٤) أي (بها هو استحباب) بحيث يصحّ القول بوجود أمر استحبابي حقيقةً.

(٥) لأنّ معناه إناطة العبادية بقصد امثال أمرٍ معدوم، وهو كما ترى!

(٦) خلاصته أنّ الأمر الغيري يختلف عن بقية الأوامر.

(٧) أي الوضوء وأخواه (بها هي عبادات) لا (بها هي أفعال) يأتي بها المكلف كيفما يريد، ولو على نحو غير قُرْبِي.

(٨) لعدم صلاحية الأمر الغيري لذلك بسبب كونه توصلياً.

وليس هو^(١) إلا الأمر الاستجابي النفسي المتعلق بها، وهذا يُصحح عباديتها قبل فرض تعلق الأمر الغيري بها^(٢)، وإن كان حينَ توجّه الأمر الغيري لا يبقى ذلك الاستحباب بحدّه^(٣) (وهو جواز الترك)، ولكن لا تذهب بذلك^(٤) عباديتها، لأنّ المناط في عباديتها ليس جواز الترك^(٥) كما هو واضح، بل المناط مطلوبيتها الذاتية ورجحانها النفسي، وهي^(٦) باقية بعد تعلق الأمر الغيري^(٧).

وإذا صح تعلق الأمر الغيري بها (بما هي عبادة) واندكك الاستحباب فيه - بمعنى أنّ الأمر الغيري يكون استمراراً لتلك المطلوبة - فإنه^(٨) حيثئذ لا يبقى إلا

(١) أي: «وليس الأمر المتعلق بها الصالح لأن تنشأ العبادية منه».

(٢) يعني: بتلك المقدمات، وهذا هو معنى قولهم إنّ الأمر الغيري قد تعلق بالمقدمات الثلاثة (بما هي عبادات).

(٣) الفاصل بينه وبين الوجوب، لأنّ تلك المقدمات مع فرض تعلق الوجوب الغيري بها لا يجوز تركها، وعدم جواز الترك بمنزلة الضدّ للاستحباب بحدّه.

(٤) أي: بارتفاع الأمر الاستجابي بحدّه.

(٥) كي ترتفع العبادية عند ارتفاع جواز الترك، بسبب تعلق الأمر الغيري بها.

(٦) أي: المطلوبة مع الرجحان، وكان الأحسن: «وهما باقيان...».

(٧) لأنّ الاستحباب قد زال بحدّه لا بحقيقته وروحه، وهذا المقدار المتبقي منه يصلح لإثبات المطلوبة الذاتية والرجحان الذاتي للمقدمات الثلاثة.

(٨) جواب (إذا)، ومفاده أنّ صلاحية الأمر الغيري لذلك لم تثبت له بلحاظ نفسه بل بلحاظ اندكك الأمر الاستجابي فيه.

الأمرُ الغيري صالحاً للدعوة إليها^(١)، ويكون هذا الأمر الغيري نفسه أمراً عبادياً^(٢)، غاية الأمر أن عباديته لم تجع من أجل نفس كونه أمراً غيرياً^(٣)، بل من أجل كونه امتداداً لتلك المطلوبة النفسية وذلك الرجحان الذاتي الذي حصل من ناحية الأمر الاستجابي النفسي السابق^(٤).

وعليه، فينقلب الأمر الغيري عبادياً، ولكنها عبادية بالعرض^(٥) لا بالذات حتى يقال إن الأمر الغيري توصلي لا يصلح للعبادية^(٦).

من هنا^(٧) لا يصحّ الإتيان بالطّهارة بقصد الاستجاب بعد دخول الوقت

(١) أي: إلى الطّهارات الثلاثة (بها هي عبادات).

(٢) فيخرج الأمر الغيري عن أصله (أي كونه أمراً توصلياً) بسبب ما طرأ عليه من الاندكاك.

(٣) كي يُعترض ويقال: إنّ هذا يتنافى مع كونه أمراً غيرياً، وهو - كما سبق في التمهيد الثالث - لا يكون إلا توصلياً.

(٤) أي من ناحية اندكاك الأمر الاستجابي السابق فيه، وليست فيه أية مخالفة للخاصية الثالثة من خصائص الأمر الغيري، لأنّ العبادية عارضةٌ عليه.

(٥) والذي ينافي توصليّة الأمر الغيري إنّما هو العبادية بالذات، كما تقدّمت الإشارة إليه في التمهيد الثالث المتقدّم.

(٦) ومعنى عدم صلاحيته للعبادية هو أنّه لا يقتضي العباديّة، لا أنّه يقتضي عدم العبادية أو يطردها، وبين الاثنين بؤنّ شاسع.

(٧) أي: من جهة زوال الأمر الاستجابي بحده واندكائه في الأمر الغيري.

لِلوَاجِبِ الْمَشْرُوطِ بِهَا^(١)، لَأَنَّ الِاسْتِحْبَابَ (بِحَدِّهِ) قَدْ اِنْدَكَّ فِي الْأَمْرِ الْغَيْرِيِّ فَلَمْ يَعُدَّ موجوداً حَتَّى يَصَحَّ قَضَاؤُهُ^(٢).

نعم، يَبْقَى أَنْ يُقَالَ^(٣): إِنَّ الْأَمْرَ الْغَيْرِيَّ إِنَّمَا يَدْعُو إِلَى الطَّهَّارَةِ الْوَاقِعَةِ عَلَى وَجْهِ الْعِبَادَةِ، لِأَنَّهُ حَسَبَ الْفَرْضِ مُتَعَلِّقُهُ هُوَ الطَّهَّارَةُ (بِصِفَةِ الْعِبَادَةِ) لَا ذَاتَ الطَّهَّارَةِ، وَالْأَمْرَ لَا يَدْعُو إِلَّا إِلَى مَا تَعَلَّقَ بِهِ^(٤)، فَكَيْفَ صَحَّ أَنْ يُؤْتَى بِذَاتِ الْعِبَادَةِ^(٥) بِدَاعِي امْتِثَالِ أَمْرِهَا الْغَيْرِيِّ، وَلَا أَمْرَ غَيْرِيٍّ بِذَاتِ الْعِبَادَةِ؟!

(١) بَلْ يَتَوَجَّبُ عَلَى الْمَكْلَفِ حِينَئِذٍ الْإِتْيَانُ بِالطَّهَّارَةِ بِقَضَائِ الْأَمْرِ الْغَيْرِيِّ حَضَرًا، لِأَنَّهُ هُوَ الْأَمْرُ الْمَوْجُودُ فَعَلًا، كَمَا سَيُوضِّحُهُ الْمُصَنِّفُ رحمته الله تعالى.

(٢) وَالِامْتِثَالُ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ بِالِانْبِعَاثِ عَنْ أَمْرٍ مَوْجُودٍ، وَهَذَا بِحَسَبِ مَا تَقْتَضِيهِ الْقَاعِدَةُ، وَبِغَضِّ النَّظَرِ عَنِ الْأَدْلَةِ الْخَاصَّةِ.

(٣) هَذَا اعْتِرَاضٌ عَلَى الْإِضَافَةِ التَّكْمِيلِيَّةِ الَّتِي ذَكَرَهَا رحمته الله تعالى، وَمَحْصَلُهُ أَنَّ الْمَكْلَفَ هُنَا لَمْ يَأْتِ بِمُتَعَلِّقِ الْأَمْرِ الْغَيْرِيِّ الْمُتَوَجَّهِ إِلَيْهِ، لِأَنَّهُ أَتَى بِذَاتِ الْفِعْلِ (بِمَا هُوَ مُقَدِّمَةٌ لِلصَّلَاةِ) مَعَ أَنَّ مُتَعَلِّقَ الْأَمْرِ الْغَيْرِيِّ هُوَ الْفِعْلُ (بِمَا هُوَ عِبَادَةٌ)، فَمَا أَتَى بِهِ لَمْ يُؤْمَرْ بِهِ وَمَا أُمِرَ بِهِ لَمْ يَأْتِ بِهِ، وَلَا زَمَ هَذَا بَطْلَانُ الْوُضُوءِ وَأَخُوهُ.

(٤) لِأَنَّ الْأَمْرَ إِنَّمَا يَدْعُو إِلَى مَا يُحَقِّقُ غَرَضَ الْأَمْرِ، وَ مُحَقِّقُ الْغَرَضِ هُوَ نَفْسُ مُتَعَلِّقِ الْأَمْرِ، فَلَا مَحَالَةَ يَدْعُو إِلَى الْإِتْيَانِ بِمُتَعَلِّقِهِ هُوَ لَا إِلَى الْإِتْيَانِ بِمُتَعَلِّقِ غَيْرِهِ، وَإِلَّا كَانَ مِنْ قَبِيلِ أَنْ يُقَالَ إِنَّ أَمْرَ «صَلِّ» يَدْعُو إِلَى الصَّوْمِ أَوْ الْحَجِّ مِثْلًا.

(٥) لِأَنَّ الْمَفْرُوضَ اتِّصَافُهَا بِالْعِبَادِيَّةِ بِامْتِثَالِ الْأَمْرِ الْغَيْرِيِّ، فَيَكُونُ مَا أَتَى بِهِ هُوَ ذَاتُ الْوُضُوءِ مِثْلًا.

ولكنْ ندفع هذا الإشكال بأنْ نقول^(١): إذا كان الوضوء - مثلاً - مستحباً نفسياً فهو قابل لأنْ يُتقَرَّبَ به من المولى، وفعلياً التقَرَّبَ تتحقَّقُ بقَصْدِ الأمر الغيري المنكِّ فيه الأمرُ الاستجابي.

وبعبارة أخرى: قد فرضنا^(٢) الطَّهَّارات عباداتٌ نفسيةٌ في مرتبة سابقةٍ على الأمر الغيري المتعلِّقَ بها، والأمر الغيري إنَّما يدعو إلى ذلك^(٣)، فإذا جاء المكلفُ بها بداعي الأمر الغيري (المنكِّ فيه الاستجابُ) - والمفروض ليس هناك أمرٌ موجود غيره - صحَّ التقَرَّبَ به^(٤)، ووقعت عبادةٌ لا محالة^(٥)، ليتحقَّقَ ما هو شرط الواجب ومقدمته.

(١) خلاصة الدَّفْع: أنَّ الأمر النَّفْسِي لما اندكَّ في الأمر الغيري وزال الأول بحده كان قَصْدُ الأمر الغيري في مقام الامتثال قَصْداً إجمالياً لَقَصْدِ الأمر النَّفْسِي، ولا يخفى أنَّ هذا إعادةٌ لما سَبَقَ، وليس جواباً جديداً.

(٢) وهذه الفرضية مقبولة عند المعترض والمجيب معاً.

(٣) أي: إلى ما هو عبادة نفسية قبل تعلُّقه به.

(٤) أي: بالأمر الغيري، وهذا هو جواب الشرط في قوله: «فإذا جاء...».

(٥) وهذا لا يختلف عمَّا ذكره صاحب الكفاية تَتُّ، وهو يكفي في تصحيح العبادية واستحقاق المثوبة معاً.

الجواب الثاني عن الإشكال الأصلي

ما تقدم كله كان مرتبطاً بالجواب الأول عن الإشكال الأصلي الوارد في باب (المقدمات العبادية)، وبقي الجواب الثاني.

ومحصل هذا الجواب: عدم التسليم بالأمرين الأولين اللذين ييتني عليهما الجواب الأول، وهما وجوب المقدّمة شرعاً، وكون مناط عبادية العبادية هو قصد امتثال أمرها:

أما منع وجوب المقدّمة فلما سيذكره رحمته في المبحث الآتي مباشرة من لزوم اللغوية بل تحصيل الحاصل من الوجوب الشرعي الغيري للمقدّمة مع حكم العقل بلابدية الإتيان بها.

وأما منع انحصار مناط العبادية في قصد الامتثال فلاّن عبادية الفعل - كما ذكر السيد الخوئي رحمته في المقام^(١)، وتقدّم نقله عنه في بداية التمهيد الثالث، واستوجهه المصنّف رحمته في الهامش^(٢) - تتقوم بإمكانية إضافته إلى الله تعالى، على نحو يُتقَرَّب به إليه تعالى، فكل فعل تصحّ إضافته إليه تعالى بنحو قُرْبِي فهو يتصف بالعبادية، وعندئذٍ يستحقّ فاعله الثواب عليه، حتى لو كان الأمر المتعلّق بذاك الفعل في نفسه أمراً توصليّاً، بمعنى أنّه يسقط عن عُهدة المكلف ولو أتى بالعمل بنحو غير قُرْبِي،

(١) دراسات في علم الأصول ج ١ ص ٣٢٤، محاضرات في أصول الفقه ج ٢ ص ٢٣٦-٢٣٧.

(٢) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٤ ص ٢٨٤.

كما في المثال الذي ذكره المصنّف رحمته الله، أعني تطهير الثوب مقدّمة للصلاة، وهو ما يُعبّر عنه بـ(العبادة بالمعنى الأعم)، كما سيأتي في المبحث الأول من مسألة (دلالة النهي عن على الفساد)^(١).

وهذه الإضافة القُربية يمكن توفرها في الطّهارات الثلاثة، في ما إذا أتى المكلف بها بقصد التوصل بها إلى الصلاة ونحوها؛ إذ يصدق على ما أتى به عنوان (العبادة) مع قطع النّظر عن الأمر النّفسي الاستحبابي المتعلّق بالطّهارات الثلاثة. ومرّ في المبحث المشار إليه آنفاً أنّ هذا لا يختلف عمّا قد أفاده شيخه المحقّق الأصفهانى رحمته الله (٢)، ويمكن أن يكون جواب المصنّف رحمته الله ناظراً إليه.

والوجه في صحّة إضافة المقدّمة إليه تعالى هو أنّ المكلف إذا كان يأتي بالمقدّمة بداعي امتثال الأمر النّفسي وبقصد التوصل إلى تحصيل ذي المقدّمة فإنّ فعله للمقدّمة يُعتبر امثالاً للأمر النّفسي المتعلّق بذي المقدّمة، وهذا كافٍ في ارتباط المقدّمة به تعالى وكون فعله لها صالحاً للإضافة إليه تعالى والتقرّب بها، وحينئذٍ يقع الفعل عبادةً بلا إشكال، فيرتفع الإشكال الأول الرئيس، وإذا ثبت كونه عبادياً ترتّب استحقاق الثواب عليه، فيرتفع الإشكال الثاني أيضاً.

ومن الواضح أنّ هذا الجواب لا يختصّ بالمقدّمات الثلاثة، بل هو جواب سيّال يشمل كلّ مقدّمة للواجب حتى لو لم تكن (في نفسها) أمراً عبادياً، كتطهير الثوب، فإنّ بإمكان المكلف أن يجعله أمراً عبادياً بإضافته إلى الله تعالى، كما يفعله

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٥ ص ٣١٣-٣١٤.

(٢) نهاية الدّراية في شرح الكفاية ج ٢ ص ١٢٣ ت ٥٧، ص ١٢٥-١٢٦ ت ٥٧.

بعضهم، حيث يضيفون كل فعلٍ - حتى مثل الأكل والشرب - إلى الله تعالى بدواعٍ قُرْبِيَّةٍ مناسبةٍ.

ومن هنا يظهر التسامح في ما جاء في التمهيد الثالث المتقدّم في مقام الجواب عن إشكال ثبوت الثواب على بعض المقدمات، حيث ذكر المصنّف رحمته الله هناك - وفاقاً للشيخ الأعظم رحمته الله - أنّ معنى ثبوت الأجر لبعض المقدمات هو توزيع ثواب الواجب النفسي عليها بنحو من العناية والتجوّز، من جهة أنّها تزيد في حماسة الفعل الواجب ومشقّته، ووجه التسامح فيه هو أنّه يبتني على مبنيين ضعيفين: وجوب المقدّمة شرعاً، وتقوّم عبادة العبادة بقصد امتثال الأمر.

والجواب الصحيح عن ذلك الإشكال هو ما ذكر هنا، أعني صلاحية تلك المقدمات لإضافتها إلى البارئ تعالى، وكلّما أمكن إضافة المقدّمة إليه تعالى صحّ كونها عبادة، واستحق فاعلها الثواب على فعلها حقيقةً.

إن قلت: قد مرّ مراراً أنّ الأمر لا يدعو إلا إلى متعلّقه، ومع نفي وجوب المقدّمة شرعاً تنتفي محرّكية الأمر الغيري للإتيان بالمقدّمة، فلا مناصّ حينئذٍ من البناء على أنّ المحرّك نحو الامتثال هو الأمر النَّفْسي، لكنّ محرّكية هذا الأمر النَّفْسي صوب المقدّمة لا تُعقل، لأنّه إنّما يدعو إلى الواجب النَّفْسي باعتباره متعلّقه، فلم يبقَ من سبيل إلا القول بترشّح وجوب غيري منه، كي يكون هو الدّاعي والمحرّك، وعندئذٍ يرجع الإشكال من جديد.

قلت: نُسلّم أنّ الأمر لا يدعو إلا إلى متعلّقه، وأنّ الأمر النَّفْسي إنّما يدعو إلى امتثال ذي المقدّمة، ولكنّنا لا ندعي أنّ الأمر النَّفْسي هو المحرّك نحو الإتيان بذوي

المقدمة، بل الداعي نحوه - كما سيأتي - هو العقل، فإنه يوجب على الشخص الإتيان بكل ما يتوقف عليه المطلوب النفسي للمولى، وهذا الحكم العقلي وإن كان لا يُستكشف منه حكم شرعي غيري بوجوب الفعل، إلا أننا لا ندعي أن حكم العقل هذا هو المصحح للعبادة، بل المصحح باقي على ما ذكرناه، وهو قصد التقرب بالمقدمة من خلال إضافتها إلى الله تعالى.

وبالجملة: الداعي إلى الإتيان بالمقدمة هو حكم العقل، والمصحح للعبادة أمر آخر، وهو قصد التقرب بها وربطها بالمولى تعالى، فلا ينبغي الخلط بين الداعي إلى فعل المقدمة ومصحح عباديتها.

ولا يخفى أن هذا الجواب يمثل خروجاً عما هو المفروض في محل الكلام من ثبوت الوجوب الشرعي الغيري لمقدمة الواجب - ومنها الطّهارات الثلاثة - فيكون جواباً مبنائياً، فليلاحظ.

الجواب الثاني عن الإشكال الأصلي^(١)

هذا كله بناءً على ثبوت الأمر الغيري بالمقدمة، وبناءً على أن المناط عبادية العبادة هو قصد الأمر المتعلق بها^(٢)، وكلا المبنيين نحن لا نقول بهما^(٣).
أما الأول فسيأتي في البحث الآتي الدليل^(٤) على عدم وجوب مقدّمة الواجب، فلا أمر غيري أصلاً^(٥).

وأما الثاني فلأنّ الحقّ أنّه يكفي في عبادية الفعل ارتباطه بالمولى والإتيان به متقرباً إليه تعالى^(٦)، غاية الأمر أنّ العبادات قد ثبت أنّها توقيفية، فما لم يثبت^(٧) رضا

(١) هذا العنوان منّا.

(٢) وهما الأمران الأولان من الأمور الثلاثة التي يبتني عليها الجواب الأول.

(٣) وإنّ كانا هما المشهورين بين الأصوليين، للاكتفاء بحكم العقل من جانب، ولوجود مناط آخر للعبادية في المقدّمات الثلاثة من جانب آخر.

(٤) وهو لزوم اللغوية بل تحصيل الحاصل من جعل الشارع وجوب المقدّمة، مع حكم العقل بلزوم الإتيان بكل ما يتوقّف عليه حصول الواجب في الخارج.

(٥) إذ لا قائل باستكشاف ثبوت أمر شرعي غيري من حكم العقل المشار إليه.

(٦) وهذا الذي ذكره المصنّف رحمه الله قد ذكره شيخه المحقّق الأصفهاني رحمه الله هنا، كما مرّ نقله أيضاً في بداية التمهيد الثالث المتقدّم عن السيد الخوئي رحمه الله.

(٧) هذا بيان لتوقيفية العبادات في الشريعة المطهّرة.

المولى بالفعل وحُسْنُ الانقياد وقَصْدُ وجه الله بالفعل لا يصحّ الإتيان بالفعل عبادةً، بل يكون تشريعاً محرّماً، ولا يتوقّف ذلك على تعلّق أمر المولى بنفس الفعل^(١) على أن يكون أمراً فعلياً من المولى، ولذا قيل^(٢): يكفي في عبادة العبادة حُسْنُها الذاتي^(٣) ومحبوبيتها الذاتية للمولى، حتى لو كان هناك مانع من توجّه الأمر الفعلي بها. وإذا ثبت ذلك فنقول في تصحيح عبادة الطّهارات^(٤): إنّ فِعْلَ المقدّمة بنفسه يُعدّ شروعاً في امتثال ذي المقدّمة^(٥) الذي هو حسبَ الفرض في المقام عبادةٌ في نفسه مأموراً بها.

فيكون الإتيان بالمقدّمة بنفسه يُعدّ امتثالاً للأمر النَّفْسِي بذِي المقدّمة العبادي^(٦)، ويكفي في عبادة الفعل - كما قلنا - ارتباطه بالمولى، والإتيان به متقرباً إليه تعالى، مع

(١) أي الأمر النَّفْسِي، لأنّ المعروف عندهم أنّ متعلّق الأمر الغيري يكون توصلياً.
 (٢) هذا نقلٌ بالمعنى لما ذكره شيخه المحقّق الأصفهاني تَبَيَّنَ في المقام، ويُحْتَمَلُ أن يكون ناظراً إلى ما جاء الكفاية في مبحث (ثمرة الضدّ) ردّاً على الشيخ البهائي تَبَيَّنَ.
 (٣) أي: إحرازُ حُسْنِها الذاتي، وسيكرّر هذا المعنى من المصنّف رحمته الله عند الحديث عن ثمرة (باب الضدّ) في المسألة الآتية.

(٤) وهذا تعرّض للإشكال الرئيس أو للشبهة الأصلية في المقام.
 (٥) فالمكلّف إذا أتى بمقدّمات المأمور به النَّفْسِي بداعي التوصل بها إليه صارت عندئذٍ مضافةً إلى المولى، ومن ثَمَّ تتصف هذه المقدّمات بالعبادية.
 (٦) وتظهر الثمرة في ما لو اتفق عدمُ إتيان المكلّف بذِي المقدّمة لمانع ما، فإنّه حينئذٍ يحصل على الثواب بإزاء إتيانه بالمقدّمة.

عدم ما يمنع من التعبد به^(١)، ولا شك في أنّ قصد الشروع بامتنال الأمر النفسي بفعل مقدّماته - قاصداً بها التوصل إلى الواجب النفسي العبادي - يُعدّ^(٢) طاعةً وانقياداً للمولى.

وبهذا تُصحّح عبادة المقدّمة وإن لم تُقلّ بوجوبها الغيري^(٣)، ولا حاجة إلى فرض طاعة الأمر الغيري^(٤).

ومن هنا^(٥) يصحّ أن تقع كلّ مقدّمة عبادة، ويُستحقّ عليها الثواب بهذا الاعتبار^(٦)، وإن لم تكن في نفسها معتبراً فيها أن تقع على وجه العبادة^(٧)، كتطهير

(١) لأنّ هذا يخالف توقيفية العبادة، فيلزم حينئذٍ التشريع المحرّم.

(٢) خبر (أنّ)، بمعنى أنّ صدق عنوان (الطاعة) يتوقّف على القصد المذكور، أي قصد التوصل بالمقدّمة إلى تحصيل ذي المقدّمة خارجاً.

(٣) كما هو المبنى الذي يستند إليه هذا الجواب.

(٤) كي يُعترض ويقال: إنّ الأمر الغيري (بما هو أمرٌ غيري) لا إطاعة له، فكيف يُصحّح عبادة هذه المقدّمات؟!

(٥) فهذا الجواب - كما مرّت الإشارة إليه - عامٌ ونافع في سائر الموارد، ولا يختصّ بالمقدّمات الثلاثة.

(٦) لأنّ إتيان المكلف بالمقدّمة (كالوضوء) يُعتبر شروعا في امتثال الأمر النفسي لذي المقدّمة (كالصلاة).

(٧) بمعنى سقوط أوامرها عن ذمّة المكلف حتى لو أتى بها لدواعٍ غير قُربية، كما هو واضح في مثال المتن، أعني تطهير الثوب.

الثوب - مثلاً - مقدّمة للصلاة^(١)، أو كالمشي حافياً مقدّمة للحجّ أو الزيارة، غاية الأمر أنّ الفرق بين المقدّمات العبادية وغيرها أنّ غير العبادية لا يلزم فيها^(٢) أن تقع على وجه قُرْبِي، بخلاف المقدّمات المشروطة فيها أن تقع عبادة كالطّهارات الثلاث. ويؤيّد ذلك^(٣) ما ورد من الثواب على بعض المقدّمات^(٤)، ولا حاجة إلى الذي ذكرناه سابقاً في الأمر الثالث^(٥) من أنّ الثواب على ذي المقدّمة يُوزّع على المقدّمات باعتبار دلالتها في زيادة حماسة الواجب^(٦)؛ فإنّ ذلك التأويل مبني على فرض ثبوت الأمر الغيري، وأنّ عبادة المقدّمة واستحقاق الثواب عليها لا ينشآن

(١) لأنّ الثواب يترتب على نفس انقياد المكلف، وإن كان الفعل (في حدّ نفسه) توصلياً، كما يصدق في الأكل - مثلاً - إذا قصد الشخص به التقويّ على امتثال أمر الصلاة والصوم مثلاً.

(٢) في مقام تحقّق الامتثال وسقوط التكليف عن عُهدة المكلف، كما لا يتوقف ترتب الأثر الوضعي فيها أيضاً على قصد القُرْبَة.

(٣) أي: كون كلّ مقدّمة صالحة لأنّ يستحقّ فاعلها الثواب.

(٤) بخصوصها، وسيبيّن المصنّف رحمته الله المسامحة في جوابه الذي ذكره في التمهيد الثالث في مقام ردّ إشكال استحقاق الثواب على تلك المقدّمات.

(٥) وفاقاً للشيخ الأعظم رحمته الله، كما مرّ النقل عنه، وسبق التنبيه هناك على أنّ ذاك الجواب ابتدائي عند المصنّف رحمته الله.

(٦) ومشقّته، فيكون ترتّب الثواب على فعل المقدّمة (أي المشي) بضرب من العناية والتجوّز، وليس حقيقةً.

إلا من جهة الأمر الغيري^(١)؛ أتباعاً للمشهور المعروف بين القوم^(٢).
 فإن قلت^(٣): إن الأمر لا يدعو إلا إلى ما تعلق به، فلا يُعقل^(٤) أن يكون الأمر
 بذی المقدمة داعياً بنفسه إلى المقدمة^(٥)، إلا إذا قلنا بترشح أمر آخر منه^(٦) بالمقدمة،
 فيكون هو الداعي، وليس هذا الأمر الآخر المترشح إلا الأمر الغيري، فرجع
 الإشكال جدعاً^(٧).

(١) أي: من جهة قصد الأمر الغيري المتعلق بها، فلا مفرّ عن ذاك الجواب، إذا
 التزمنا بهذين المسلكين.

(٢) أمّا بناءً على إنكار وجوب المقدمة، وكذا البناء على توسعة مناط العبادية إلى
 صلاحية الفعل لإضافته إلى المولى ولو من جهة التوصل به إلى الإتيان بذی المقدمة،
 فترتب الثواب على تلك المقدمات يكون على القاعدة، ولا مبرّر للتأويل.

(٣) حاصله: أنّ نفي محرّكية الأمر الغيري صوب المقدمات مع عدم صلاحية
 الأمر النَّفسي للتحرّيك أيضاً يستلزم أن لا يبقى ما يُحرّك المكلف نحوها سوى
 الأمر الغيري الجديد المترشح من الأمر النَّفسي، فيعود الإشكال غضاً جديداً.

(٤) بعد أن نفيت محرّكية الأمر الغيري للإتيان بالمقدمة.

(٥) ضرورة أنّ الأمر النَّفسي (حاله حال سائر الأوامر) إنّما يدعو إلى متعلقه، وهو
 ذو المقدمة وليس (المقدمة).

(٦) أي: ترشح أمر غيري آخر من الأمر النَّفسي المتعلق بذی المقدمة، ولا بدّ أن
 يكون هذا مبنياً على دعوى الملازمة بين الأمرين (النَّفسي والغيري).

(٧) بفتحيتين، ومعناه: «رَجَعَ جديداً كما بدأ».

قلتُ^(١): نعم، الأمر لا يدعو إلا إلى ما تعلّق به^(٢)، ولكنّا لا ندّعي أنّ الأمر بذِي المقدّمة هو الذي يدعو إلى المقدّمة^(٣)، بل نقول إنّ العقل هو الدّاعي إلى فعلِ المقدّمة توصلًا إلى فعلِ الواجب^(٤)، وسيأتي أنّ هذا الحكم العقلي لا يُستكشف منه ثبوتُ غيري من المولى^(٥)، ولا يلزم أن يكون هناك أمرٌ بنفس المقدّمة لتصحيح عباديتها، ويكون داعيًا إليها^(٦).

والحاصل: أنّ الدّاعي إلى فعلِ المقدّمة هو حكم العقل^(٧)، والمصحّح لعباديتها شيء آخر هو قَصْدُ التقرب بها^(٨)، ويكفي في التقرب بها إلى الله أن يأتي بها بقَصْدٍ

(١) خلاصته أنّ الدّاعي للإتيان بالمقدّمة هو حكم العقل وليس الأمر النّفسي.

(٢) هذا تسليم بأنّ الأمر النّفسي المتعلّق بذِي المقدّمة لا يدعو المكلف إلى الإتيان بالمقدّمات الثلاثة، وإنّما يدعوه إلى الإتيان بالصّلاة وحدّها.

(٣) كما لا نسلّم بترشّح أمر غيري آخر من هذا الأمر النّفسي.

(٤) بتقريب أنّ العقل يُدرك من نفس توجّه الأمر الشرعي النّفسي بذِي المقدّمة لا بدّيّة الإتيان بالمقدّمات ولزوم فعلها.

(٥) بل سيأتي من المصنّف رحمته الله في (النتيجة) أنّ جعل الأمر الشرعي الغيري يكون لغوّاً بل تحصيلًا للحاصل.

(٦) بعد ما مرّ من صلاحية المقدّمة نفسها للاتّصاف بالعبادية بمجرد الإتيان بها بقصد التوصل إلى ذي المقدّمة.

(٧) ولكنّ المصحّح للعبادية شيء آخر غير حكم العقل.

(٨) أي: بالمقدّمة، من خلال إضافتها إلى المولى تعالى.

التوصل إلى ما هو عبادة، لا أن الدّاعي إلى فعل المقدّمة^(١) هو نفس المصحّح لعباديتها^(٢)، ولا أن المصحّح لعبادية العبادة منحصّر في قُصد الأمر المتعلّق بها^(٣)، وقد سبق توضيح ذلك.

وعليه، فإن كانت المقدّمة ذات الفعل^(٤) كالتطهير من الخبث فالعقل لا يحكم إلا بإتيانها على أي وجه وقعت^(٥)، ولكن لو أتى بها المكلف متقرباً بها إلى الله توصلاً إلى العبادة صحّت ووقعت على صفة العبادية^(٦)، واستحقّ عليها الثواب. وإن كانت المقدّمة عملاً عبادياً^(٧) كالطّهارة من الحدث فالعقل يُلزم بالإتيان بها

(١) الذي هو حكم العقل المُدرِك للابدئية الإتيان بكل ما يتوقف عليه حصول المطلوب النّفسي (أي ذي المقدّمة) في الخارج.

(٢) بل هما شيئان متغايران، كما قد اتضح آنفاً.

(٣) بل يمكن تصحيح (عبادية الفعل) بنفس إضافة الفعل إلى المولى تعالى، كما مرّ أكثر من مرّة عن السيد الخوئي تثنؤ.

(٤) بما هو، لا من حيث كونه عبادة، ولا يخفى أن (ذات) هاهنا خبر لـ (كانت) وليست وصفاً لـ (المقدّمة).

(٥) ولو كان الدّاعي غير قُرْبِي، والعقل هو الحاكم بالإطاعة، والمفروض عدم اشتراط قُصد التقرب في امتثالها، بخلاف الطّهارات الثلاثة، كما سيأتي.

(٦) بعد توسعة مناط (العبادية) ليشمل مورد صلاحية الفعل لإضافته إلى المولى، وعدم حصره في مورد قُصد امتثال الأمر.

(٧) هذا هو عدلّ قوله المتقدّم: «(إن كانت المقدّمة ذات الفعل)».

كذلك^(١)، والمفروض أنّ المكلف متمكّن من ذلك^(٢)، سواء كان هناك أمرٌ غيري أم لم يكن، وسواء كانت المقدّمة (في نفسها) مستحبةً أم لم تكن^(٣)، فلا إشكال من جميع الوجوه في عبادة الطّهارات.

(١) أي: متقرباً بها إلى المولى ولو بإضافتها إليه، لكن من دون أن يكون حكم العقل هو المصحّح للعبادة.

(٢) أي من الإتيان بالمقدّمة على نحو تكون عبادةً، وذلك بأن يقصد التوصل إلى فعل ذي المقدّمة.

(٣) لأنّ صلاحية المقدّمة لذلك هي (لا بشرط) من كلّ هذه التفصيلات.

النتيجة

بعد اتضاح محلّ النزاع في مسألة (مقدّمة الواجب) بالالتفات إلى التمهيدات التسعة المتقدّمة، ينبغي بيان الحقّ في المقام، أعني ثبوت الملازمة بين وجوب ذي المقدّمة شرعاً ووجوب مقدّمته كذلك أو عدم ثبوتها، ويقع الكلام في جهتين:

الجهة الأولى: للأصوليين أقوال كثيرة في وجوب مقدّمة الواجب شرعاً، وعدم وجوبها، ذكر المصنّف رحمته الله عشرة منها:

القول الأول: أنّ مقدّمة الواجب مطلقاً واجبة شرعاً، كما هي واجبة عقلاً، وهذا هو قول الأكثر كما ذكر السيد الأعرجي رحمته الله^(١)، والمشهور بين الأصوليين منهم العلامة وصاحبها الحاشية والكفاية رحمته الله^(٢).

وتمسّك له الأخير بمساعدة الوجدان على أنّ الإنسان إذا أراد شيئاً له مقدّمات بحيث يتوقّف وجوده خارجاً عليها، فهو لا محالة يريد تلك المقدّمات لو التفت إليها، وإذا كان هذا هو حال الإرادة التكوينية لم يكن الحال في الإرادة التشريعية مختلفاً عنها، ومثله صنع تلميذه المحقّق العراقي رحمته الله^(٣).

القول الثاني: نفي الوجوب الشرعي الغيري عن المقدّمة مطلقاً اكتفاءً بوجوبها

(١) المحصول في علم الأصول ج ١ ص ٣٤٢.

(٢) نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ١ ص ٥١٩، هداية المسترشدين ج ٢ ص ١٠٣، كفاية الأصول ص ١٢٦.

(٣) نهاية الأفكار ج ١ ص ٣٥١-٣٥٢، مقالات الأصول ج ١ ص ٣٣٣.

العقلي في مقام تحريك المكلفين نحو الامتثال، من دون حاجةٍ إلى تحريك الشارع المقدس وبَعْثِهِ.

وهذا ما اختاره جماعة منهم المحققان القمي والأصفهاني رحمتهما (١)، وكذا السيدان الحكيم والخوانساري رحمتهما (٢) وتبنّاه المصنّف رحمته، وسيأتي الحديث عنه.

هذان هما القولان الرئيسان في المسألة، وقد نشأت تفصيلات كثيرة في المسألة بالالتفات إلى بعض الحثيات التي يمكن أن تلحظ في مقدّمة الواجب وبنوا عليها الوجوب الشرعي الغيري في بعض الصّور، وعدمه في بعض آخر، نقل المصنّف رحمته ثمانية منها، وسنذكرها موصولةً بالقولين الأولين بحسب الترتيب.

القول الثالث: التفصيل في المقدّمة بين إذا كانت سبباً فلا تجب شرعاً، وما إذا لم تكن سبباً فتجب شرعاً، شرطاً كانت أو عدم مانع أو مُعِدّاً، ويحتمل أن يكون نظر المصنّف رحمته في هذا إلى ما نسبته العلامة رحمته إلى جمع من التفصيل بين الشرط وغيره مع دخول السبب تحت غير الشرط (٣)، فليلاحظ.

مثال المقدّمة السبب العقد بالنسبة إلى النكاح الواجب، ومثال عدم المانع ترك الصلاة بالنسبة إلى الإزالة النجاسة عن المسجد، ومثال المُعِدّ الخطوات بالنسبة إلى الحج، ومثال الشرط كون المرأة في طهر الواقعة بالنسبة إلى الطلاق.

القول الرابع: التفصيل بين المقدّمة السبب وغيرها أيضاً، ولكن على العكس

(١) القوانين المُحكّمة ج ١ ص ٢١٧، نهاية الدّرية في شرح الكفاية ج ٢ ص ١٧١ ت ١٠٠.

(٢) دراسات في علم الأصول ج ١ ص ٣٦٠، محاضرات في أصول الفقه ج ٢ ص ٢٨٢.

(٣) نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ١ ص ٥٢٣.

تّمّا في سابقه، فالمقدّمة إذا كانت سبباً تجب شرعاً، وإذا لم تكن سبباً لا تجب، وهذا ما اختاره السيد المرتضى تتّ في موضع من الذريعة^(١)، وصاحب المعالم تتّ بناءً على ما ذكره في المقام^(٢).

القول الخامس: التفصيل في المقدّمة بين ما إذا كانت شرطاً شرعياً فلا تجب بالوجوب الغيري لأنّها واجبة بالوجوب النّفسي الضمني، وبين ما إذا لم تكن شرطاً شرعياً فتجب بالوجوب الغيري.

وهذا ما يختاره المحقّق النائيني تتّ، كما يُستفاد من مجموع ما ذكره في باب الشّروط الشرعية من خروجها عن محلّ النزاع وانتفاء الفرق بينها وبين الأجزاء من هذه الناحية^(٣)، وما ذكره تتّ بعد فراغه من تحرير محلّ النزاع في المسألة^(٤).

القول السادس: التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره أيضاً، ولكن على العكس ممّا تقدّم، فإذا كانت المقدّمة شرطاً شرعياً فهي واجبة بالوجوب الغيري، وإذا لم تكن شرطاً شرعياً فهي واجبة بالوجوب النّفسي، وهذا هو ما ذهب إليه الحاجبي والعضدي، كما ذكر صاحب الحاشية والشيخ الأعظم رحمتهما^(٥).

القول السابع: التفصيل بين المقدّمة الموصلة إلى ذي المقدّمة فتجب شرعاً،

(١) الذريعة إلى أصول الشريعة ج ١ ص ٨٣، لكنّ مساق كلامه في ما بعد يأبى هذا، يلاحظ: معالم الدّين ص ٢٣٩، القوانين المُحكّمة ج ١ ص ٢١٦-٢١٧، مطارح الأنظار ج ١ ص ٤٠٣.

(٢) معالم الدّين ص ٢٤٤.

(٣) ومراً مفصّلاً في التمهيد السادس، يلاحظ: بداية الأفكار ج ٤ ص ٣١٦-٣١٧.

(٤) فوائد الأصول ج ١ ص ٢٨٤.

(٥) هداية المسترشدين ج ٢ ص ١٠٤، مطارح الأنظار ج ١ ص ٤٠٣.

وغير الموصلة إليه فلا تجب، بحيث يكون (الإيصال) قيداً للواجب نفسه وليس شرطاً للوجوب، ويكون الواجب شرعاً حصّة خاصّة من المقدّمة، وهي الواقعة في سلسلة علل وجود ذي المقدّمة، وهذا ما ذهب إليه صاحب الفصول تدئ (١).

القول الثامن: التفصيل بين المقدّمة التي يقصد المكلف بها التوصل إلى ذي المقدّمة فتجب شرعاً، وبين المقدّمة التي لا يقصد بها ذلك فلا تجب، ويكون قصد التوصل قيداً في الواجب أيضاً، كما هو كذلك في التفصيل السابق.

وهذا ما يُنسب إلى الشيخ الأعظم تدئ، كما جاء في موضع من المطارح (٢)، ولا تخلو هذه النّسبة عن نظر، لأنّها لا تنسجم مع ما يمكن استفادته في غير هذا الموضع من التقارير، فالمشكلة في نفس التقارير، كما ذكر المحقق النائيني تدئ (٣).

القول التاسع: التفصيل بين المقدّمة التي يريد المكلف التوصل بها إلى ذي المقدّمة فتجب، وبين المقدّمة التي لا يريد بها ذلك فلا تجب، وفرقه عن التفصيلين السابقين أنّ القيد فيه يرجع إلى نفس الوجوب الغيري، لا إلى الواجب الغيري كما كان فيها.

وهذا القول هو الذي يظهر من صاحب المعالم تدئ في آخر مسألة الضدّ (٤)، وهناك تفسيران آخران لكلامه ذكرنا في الفصول وبدائع الأفكار (٥).

(١) الفصول الغروية ص ٨٦.

(٢) مطارح الأنظار ج ١ ص ٣٥٣.

(٣) فوائد الأصول ج ١ ص ٢٨٨.

(٤) معالم الدّين ص ٢٧٤.

(٥) يلاحظ: منتهى الدراية في توضيح الكفاية ج ٢ ص ٣٣٦ - ٣٣٩.

القول العاشر: التفصيل بين المقدمة الداخلية (بالمعنى الأخص) فلا تجب لأنها

جزء الواجب، وبين المقدمة الخارجية فتجب لأنها ليست جزءاً له.

ولا يبعد أن يكون هذا مبنياً على الوجه الأول لخروج المقدمات الداخلية عن

محل النزاع المتقدم في التمهيد الخامس - أعني عدم صدق عنوان (المقدمة) على

المقدمة الداخلية أصلاً^(١)، فلا يبقى مجال للبحث عن وجوبها شرعاً وعدمه، أو

صدقها عليها ولكن البناء على وجوبها الغيري يستلزم اجتماع وجوبين عليها، وهو

محال.

ولم أعثر على قائل بهذا القول في ما تتبعته من مصادر، نظراً إلى تفرّد المصنّف

بذكره، والأحسن ترك ذكره لأنه يوجب نحواً من التداخل في ما بين الأقوال،

فإن صاحب الكفاية قدّم مثلاً من المنكرين لوجوب المقدمة الداخلية في محل النزاع،

فينبغي جعله من القائلين بهذا القول مع أنه من أصحاب القول الأول، بل يمكن

القول إن موضوع الأقوال المتقدمة كلّها هو المقدمة الخارجية الوجودية، فليُتدبّر.

ولا حاجة هاهنا إلى الخوض في بيان هذه الأقوال، بعد أن أصبح القول الذي

كان مشهوراً عندهم بمنزلة المنقوض عند المتأخرين، فضلاً عن التفصيلات الثمانية

المتقدمة.

النتيجة

مسألة مقدّمة الواجب والأقوال فيها

بعد تقديم تلك التمهيدات التسعة نرجع إلى أصل المسألة، وهو البحث عن وجوب مقدّمة الواجب الذي قلنا^(١) إنه آخر ما يشغل بال الأصوليين^(٢).

وقد عرفت في مدخل المسألة موضع البحث فيها، ببيان تحرير النزاع، وهو - كما قلنا - الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع^(٣)، إذ قلنا إنّ العقل يحكم بوجوب مقدّمة الواجب أي أنّه يدرك لزومها، ولكن وقع البحث في أنّه هل يحكم أيضاً بأنّ المقدّمة واجبة أيضاً عند مَنْ أمر^(٤) بما يتوقّف عليها؟

لقد تكثرت الأقوال جدّاً في هذه المسألة على مرور الزمن^(٥) نذكر أهمّها، ونذكر ما هو الحقّ منها، وهي:

(١) عند الحديث عن ثمرة هذه المسألة، ومرّ أنّ ثمرتها علمية صُرّفة.

(٢) وهو البحث عن الملازمة العقلية بين وجوب ذي المقدّمة شرعاً وحكم العقل بوجوب مقدّمته شرعاً، ولأجله ذكرت هذه المسألة في باب الملازمات العقلية.

(٣) ويكون حكم الشرع هو الصّغرى، وحكم العقل هو الكبرى، كما مرّ في بداية هذه المسألة.

(٤) سواء أكان الأمر هو الشارع المقدّس أم غيره من الموالى العرفيين.

(٥) التفاتاً إلى بعض الحثّيات، وإلا فالقولان الأولان هما الرئيسان في المسألة.

١ - القول بوجوبها مطلقاً^(١).

٢ - القول بعدم وجوبها مطلقاً^(٢)، وهو الحق^(٣)، وسيأتي دليله.

٣ - التفصيل بين السبب فلا يجب، وبين غيره^(٤) كالشّروط وعدم المانع والمُعَدّ فيجب^(٥).

٤ - التفصيل بين السبب وغيره أيضاً، ولكنّ بالعكس، أي يجب السبب دون غيره^(٦).

٥ - التفصيل بين الشّروط الشرعي فلا يجب بالوجوب الغيري، باعتبار أنّه واجب بالوجوب النّفسي نظير جزء الواجب، وبين غيره فيجب بالوجوب الغيري^(٧)، وهو

(١) بلا تفصيل، وهو المشهور بين الأصوليين منهم صاحب الكفاية تَتَذَرُّ.

(٢) وهذا الإطلاق أيضاً بالقياس إلى التفصيلات الثمانية الآتية.

(٣) وهو قول جماعة منهم المحققان القمي والأصفهاني والسيدان الحكيم والخوئي رحمهم الله واختاره المصنّف رحمهم الله.

(٤) مثال السبب: الصيغة بالنسبة إلى العتق أو النكاح الواجب، ومثال المانع: ترك الصلاة بالنسبة إلى إزالة النجاسة، ومثال المُعَدّ: الخطوات للحجّ.

(٥) لعلّ المراد منه ما نسبته العلامة تَتَذَرُّ إلى جمع من التفصيل بين الشّروط وغيره مع دخول السبب تحت غير الشّروط.

(٦) وهذا ما اختاره السيد المرتضى تَتَذَرُّ في موضع من الذريعة، وصاحب المعالم تَتَذَرُّ بناءً على ما ذكره هاهنا.

(٧) ومرّ توضيحه في التمهيد السادس المتقدّم.

القول المعروف عن شيخنا المحقق النائيني^(١).

٦ - التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره أيضاً^(٢)، ولكن بالعكس، أي يجب الشرط الشرعي بالوجوب المقدمي دون غيره^(٣).

٧ - التفصيل بين المقدمة الموصلة^(٤)، أي التي يترتب عليها الواجب النفسي فتجب، وبين المقدمة غير الموصلة فلا تجب، وهو المذهب المعروف لصاحب الفصول.

٨ - التفصيل بين ما قُصِدَ به التوصل من المقدمات فيقع على صفة الوجوب، وبين ما لم يُقْصَدَ به ذلك فلا يقع واجباً، وهو القول المنسوب إلى الشيخ الأنصاري^(٥).

٩ - التفصيل المنسوب إلى صاحب المعالم الذي أشار إليه في مسألة الضدّ، وهو

(١) بناءً على ما يُستفاد من مجموع كلامه تَدُلُّ.

(٢) أي: كما كان في القول الخامس المتقدم.

(٣) وهذا هو مختار الحاجبي والعصدي (من العامة)، كما قد نقله عنهما صاحب الحاشية والشيخ الأعظم تَبَارَكَ.

(٤) بحيث يكون الإيصال قيداً للواجب نفسه لا للوجوب، وهكذا الحال في التفصيل الآتي مباشرة.

(٥) في موضع من (مطarach الأنظار)، ويمكن استفادة قول آخر للشيخ الأعظم تَدُلُّ من موضع آخر من المطarach، فالمشكلة تكمن في عبارة التقرير المذكور نفسها، كما مرَّ عن المحقق النائيني تَدُلُّ.

اشتراطُ وجوب المقدمة بإرادة ذِها^(١)، فلا تكون المقدمة واجبةً على تقدير عدم إرادته^(٢).

١٠ - التفصيل بين المقدمة الداخلية (أي الجزء) فلا تجب، وبين المقدمة الخارجية فتجب^(٣).

وهناك تفصيلات أخرى عند المتقدمين لا حاجة إلى ذكرها.

(١) مرَّ في أوائل هذه المسألة التنبيهُ على أنَّ الصَّحيح هو إضافة (ذو) إلى الاسم الظاهر (أعني: المقدمة)، وقد خولفَ هذا كثيراً فيها، فليُلتفت.

(٢) بناءً على تفسيرٍ لكلامه، وفي مقابله تفسيران آخران ذُكرا في الفصول وبدائع الأفكار، كما مرَّ في الشَّرح.

(٣) لم أعثرُ على قائل به بحسب ما تتبعْتُ من مصادر، والأحسن تركُ ذكر هذا القول لأنه يوجب نحواً من التداخل بين الأقوال، كما مرَّت الإشارة إليه.

الجهة الثانية: بيان مختار المصنّف

اتضح ممّا مر في الجهة الأولى أنّ المصنّف رحمته الله يوافق شيخه المحقّق الأصفهانى رحمته الله في تبني القول الثاني القاضي بإنكار الوجوب الشرعي الغيري للمقدّمة مطلقاً، والبناء على وجوبها العقلي، المعبر عنه في كلماتهم بـ(اللابدّية العقلية)، ويمكن تلخيص أدلة المنكرين في اثنين:

الدليل الأول: انتفاء دلالة الأمر المتعلّق بذى المقدّمة على وجوب المقدّمة شرعاً بأية واحدة من الدلالات الثلاثة (المطابقة والتضمن والالتزام)، وهذا ما تمسّك به المحقّق القميّ رحمته الله ^(١).

الدليل الثاني: لزوم اللغوية من جعل الشارع للوجوب الغيري للمقدّمة، وهذا ما اعتمده المحقّق الأصفهانى والسيد الحكيم رحمتهما الله ^(٢)، وذكره المصنّف رحمته الله أيضاً لكنّ مع زيادة.

ولهذا الدليل عدّة تقارير، منها أنّ الغرض من أمر الشارع المقدّس بالمقدّمة - كما هو في سائر أوامره - هو إيجاد الدّاعي بالإمكان عند المكلفين نحو الامتثال، وهذا حاصل بنفس الأمر الشرعي بذى المقدّمة، الذي يستدعي - بلحاظ حكم العقل المتقدّم - تحرّك المكلف وانبعائه نحو الإتيان بالمقدّمة، فيكون تحريك الشارع

(١) القوانين المُحكّمة ج ١ ص ٢١٧ .

(٢) نهاية الدّراية في شرح الكفاية ج ٢ ص ١٧١ ت ١٠٠ ، حقائق الأصول ج ١ ص ٢٩٦ .

له نحو ذي المقدمة تحريكاً له نحو المقدمة، واللغو لا يصدر عن المولى الحكيم.
وزاد عليه المصنّف رحمه الله امتناع جعل الوجوب الغيري لها؛ لاستلزامه تحصيل
الحاصل، فإنّ دعوة المكلف نحو الإتيان بالمقدمة حاصلَةٌ بنفس حكم العقل،
فكيف يراد إحداثُ هذه الدعوة ثانيةً بالوجوب الغيري الذي يتبنّاه المشهور؟!
إنّ قلت: تكفي في رفع هذه اللغوية صلاحية الأمر الغيري لدعوة المكلفين
نحو الإتيان بمتعلّقه.

قلت: الأمر الغيري (في حدّ نفسه) لا يصلح لدعوة المكلف نحو متعلّقه؛ لما
تقدّم في التمهيد الثالث من عدم ترتّب استحقاق الثواب والعقاب عليه^(١)، كما هو
المشهور بين الأصوليين، ومن الواضح أنّ الأمر (الذي لا يستحقّ فاعله ثواباً، ولا
تاركه عقاباً) لا يصلح لأن يكون محرّكاً وداعياً بنفسه إلى إيجاد متعلّقه خارجاً، كما
ذكر السيد الحكيم رحمه الله^(٢).

فإن قلت: قد وردت في بعض الخطابات الشرعية أوامر متعلّقة بفعل بعض
المقدّمات، كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ
وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾^(٣)، وقوله عليه السلام:
«(إذا دخل الوقت وجب الطهور، والصلاة)»^(٤)، ونحوهما ممّا يدلّ على وجوب

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٤ ص ٢٧٤ - ٢٧٥.

(٢) حقائق الأصول ج ١ ص ٢٩٦ - ٢٩٧.

(٣) سورة المائدة، الآية (٦).

(٤) مَنْ لا يحضره الفقيه ج ١ ص ٢٢ ح ٦٧، تهذيب الأحكام ج ٢ ص ١٤٠ ح ٤.

المقدّمة شرعاً، وهذا ممّا قد استدلّ به صاحب الكفاية تذوّ وفقاً لأستاذه المجدّد السيد الشيرازي تذوّ^(١).

قلتُ: بعد اتّضاح بطلان القول بالوجوب الشرعي الغيري للمقدّمة يتعيّن محمّل سائر الأوامر على الإرشاد إلى شرطية متعلّقاتها للواجب، كما هو المعروف عند المتأخّرين في التعامل مع الأوامر الشرعية المتعلّقة بالمركّبات الارتباطية، فتحمّل الآية الكريمة والحديث الشريف على الإرشاد إلى شرطية الطّهور للصلاة، كما ذكر السيد الخوئي تذوّ^(٢)، لا على الوجوب المولوي الغيري للطّهور.

وهذه الإرشادية تختلف عن تلك التي تحمّل عليها الأوامر الشرعية الواردة في باب الإطاعة كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾^(٣)، والتي سبق الحديث عنها في مبحث الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع^(٤).

وقد انتهى المصنّف رحمته أخيراً إلى انتفاء المسوّغ لذكر تقسيم الواجب إلى نفسي وغيري أصلاً، لأنّه يؤوّل في آخر المطاف إلى تقسيم الشيء إلى نفسه وغيره، بعد ظهور أنّ الوجوب المولوي الصّادر من الشارع (بما هو مولى وحاكم) لا مصداق له سوى الوجوب النّفسي، إلّا أنّ يدعى ترتّب فائدة علمية من ذكر التقسيم المذكور.

(١) كفاية الأصول ص ١٢٦، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ج ٢ ص ٢٦٠، عناية الأصول في شرح كفاية الأصول ج ١ ص ٤٠٧، منتهى الدراية في توضيح الكفاية ج ٢ ص ٤٧٠.

(٢) محاضرات في أصول الفقه ج ٢ ص ٢٨٢.

(٣) سورة النساء، الآية (٥٩).

(٤) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٤ ص ٩٠-٩١.

بيان مختار المصنّف^(١)

وقد قلنا إنّ الحقّ في المسألة - كما عليه جماعة^(٢) من المحقّقين المتأخّرين^(٣) - القول الثاني وهو عدم وجوبها مطلقاً، والدليل عليه واضح^(٤) بعد ما قلناه^(٥) (ص ٣٢) من أنّه في موارد حكم العقل بلزوم شيء - على وجه يكون حكماً داعياً للمكلف^(٦) إلى فعل الشيء - لا يبقى مجالاً للأمر المولوي، فإنّ هذه المسألة من ذلك

(١) هذا العنوان منّا.

(٢) هامش: أول مَنْ تنبّه إلى ذلك وأقام عليه البرهان بالأسلوب الذي ذكرناه - في ما أعلم - أستاذنا المحقّق الأصفهاني (قدّس الله نفسه الزكية)، وقد عضد هذا القول السيّد الجليل المحقّق الخوئي رحمته الله، وكذلك ذهب إلى هذا القول وأوضحه سيّدنا المحقّق الحكيم رحمته الله في حاشيته على الكفاية.

(٣) من متأخري الأصوليين منهم المحقّقان القمي والأصفهاني والسيدان الحكيم والخوئي رحمتهما الله.

(٤) خلاصته لزوم اللغوية من جعل الوجوب الشرعي الغيري للمقدّمة مع حكم العقل بلابدية الإتيان بكلّ ما يتوقّف عليه المطلوب النفسي للمولى، كما سيأتي.

(٥) في المبحث الثالث من (المستقلات العقلية)، عند الحديث عن الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع.

(٦) ومحركاً له، وهذا احترازٌ عن مورد عدم كفاية دعوة العقل في التحريك.

الباب من جهة العلة^(١).

وذلك لأنّه إذا كان^(٢) الأمر بذى المقدّمة داعياً للمكّلف إلى الإتيان بالمأمور به^(٣)، فإنّ دعوته هذه - لا محالةً بحكم العقل^(٤) - تحمله وتدعوه إلى الإتيان بكلّ ما يتوقّف عليه المأمور به تحصيلاً له^(٥).

ومع فرض وجود هذا الدّاعي في نفس المكّلف لا تبقى حاجة إلى داعٍ آخر من قبّل المولى^(٦)، مع علم المولى - حسبَ الفرض - بوجود هذا الدّاعي، لأنّ الأمر المولوي - سواء كان نفسياً أم غيرياً - إنّما يجعله المولى لغرض تحريك المكّلف^(٧) نحو فعلِ المأمور به، إذ يجعل الدّاعي في نفسه حيث لا داعٍ^(٨).

(١) المذكورة، أو قلّ: «لوحة المناط بين البابين»، وإن لم تكن مسألتنا من باب (المستقلات العقلية).

(٢) هذا شروعٌ في تقريب لزوم اللغوية من جعلِ الوجوب الغيري للمقدّمة.

(٣) لأنّه هو متعلّقه، وكلُّ أمرٍ لا يدعوا إلا إلى ما يتعلّق به.

(٤) وهو المعبر عنه ها هنا بـ (اللابدّية العقلية).

(٥) ما دام المكّلف بصدد امتثال الأمر المولوي المتعلّق بذى المقدّمة.

(٦) وهو الأمر الشرعي الغيري - بناءً على القول المشهور عندهم -، إذا كان الأمر بذى المقدّمة مولى شرعياً.

(٧) أي: جعل الدّاعي بالإمكان في نفسه لإيجاد المأمور به.

(٨) ومع فرض سبّاق وجود الدّاعي نحو الفعل تلزم اللغوية، والشارع المقدّس منزّه عنها، والمناسب أن يقول: «حيث لا داعي».

بل يستحيل في هذا الفرض^(١) جَعْلُ الدَّاعِي الثَّانِي^(٢) من المولى، لأنَّه يكون من باب تحصيل الحاصل.

وبعبارة أخرى: إنَّ الأمر بذِي المَقْدَمَةِ لو لم يَكُنْ كافياً في دعوة المكلف إلى الإتيان بالمَقْدَمَةِ^(٣)، فالْفُ أَمْرٌ^(٤) بالمَقْدَمَةِ لا يَنْفَعُ^(٥) ولا يكفي للدعوة إليها (بما هي مَقْدَمَةٌ)^(٦).

ومع كفاية الأمر بذِي المَقْدَمَةِ لتحريكه^(٧) إلى المَقْدَمَةِ وللدعوة إليها فأَيَّة حاجة تبقى إلى الأمر بها من قبل المولى^(٨)، بل يكون عبثاً ولغواً، بل^(٩) يمتنع لأنَّه تحصيلٌ

(١) هذا الترقِّي من المصنَّف عليه السلام، ولا يوجد في كلام شيخه المحقِّق الأصفهاني ولا في كلام السيد الحكيم عليه السلام.

(٢) وهو الأمر الغيري المتعلِّق بالمَقْدَمَةِ.

(٣) كما قد يدعيه القائل بوجوب المَقْدَمَةِ شرعاً.

(٤) كذا في الطبعة الأولى، والموجود في غيرها: «فأَيُّ أَمْرٍ...».

(٥) لأنَّ هذه الأوامر - وإنَّ كُثِرَتْ - كُلُّهَا لا توجب ثواباً ولا عقاباً، كما سَبَقَ في التمهيد الثالث من هذه المسألة.

(٦) إلا أنَّ يُدَّعى أنَّ الأمر بالمَقْدَمَةِ نفسي آخر، لا غيري تبعي، وهو كما ترى!

(٧) أي تحريك المكلف، بأنَّ يصدق على الأمر المولوي النَّفْسي أنَّه (داعٍ بالإمكان نحو إيجاد متعلِّقه).

(٨) خاصَّةً مع فقدان الأمر الغيري لعنصر المحرَّكية نحو المَقْدَمَةِ (بما هي مَقْدَمَةٌ).

(٩) لا يخفى وجهُ الترقِّي؛ فإنَّ امتناع اللغو وقوعي، وامتناع تحصيل الحاصل ذاتي.

للحاصل.

وعليه^(١)، فالأوامر الواردة في بعض المقدمات^(٢) يجب حملها على الإرشاد^(٣) وبيان شرطية متعلقها للواجب وتوقفه عليها، كسائر الأوامر الإرشادية في موارد حكم العقل، وعلى هذا يُجمل قوله ﷺ: «إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ فَقَدْ وَجَبَ الطَّهُورُ وَالصَّلَاةُ»^(٤).

ومن هذا البيان نستحصل على النتيجة الآتية: أنّه لا وجوب غيري أصلاً، وينحصر الوجوب المولوي بالواجب النَّفسي فقط، فلا موقع إذاً لتقسيم الواجب إلى النَّفسي والغيري، فليُحذف ذلك^(٥) من سجل الأبحاث الأصولية.

(١) شروع في إبطال الدليل الذي تمسك به صاحب الكفاية تدنّي، وجعله من أوضح لبرهان على وجوب المقدّمة شرعاً.

(٢) مثل آية المائدة والحديث الآتي ذكره.

(٣) إلى الشرطية وعدم صحّة الواجب النَّفسي إلا بفعل المقدّمة، فيكون مدلول لأمر حكماً وضعياً، وهذه الإرشادية غير الإرشادية التي يبنى عليها المشهور في ثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾.

(٤) هذا نقل بالمعنى، واللفظ الموجود في الفقيه والتهذيب: «إِذَا دَخَلَ الْوَقْتُ وَجَبَ الطَّهُورُ وَالصَّلَاةُ»، ومَرَّ تخريجه في الشرح.

(٥) أي التقسيم المذكور، إلا إذا ترتبت على ذكره فائدة علمية، ولو مثل توضيح لوجوب المولوي النَّفسي.

المسألة الثالثة

مسألة الضد

تحرير محل النزاع

قد عُلمَ ممَّا سَبَقَ في بداية المَقْصَد أنَّ محلَّ البحث في هذه المسألة هو الملازمة العقلية بين حكمين شرعيين: أولهما أمر الشارع بشيء، وثانيهما نهيه عن ضدَّ ذاك الشيء، فيقال: «هل يلزم من أمر الشارع بشيء نهيه عن ضده أو لا يلزم».

ولتحرير محل النزاع في هذه المسألة وتنقيحه ينبغي ذكر نقطتين:

النقطة الأولى: يشتمل عنوان المسألة على عدّة ألفاظ، والذي يحتاج إلى البيان

منها ثلاثة:

أولها: (الضدّ)، والمراد به هنا معناه اللغوي الشامل لكلّ من الأمر الوجودي (الضدّ المنطقي) والأمر العَدَمي (النقيض المنطقي)، ويجمع الاثنان التعبير بـ(مطلق المنافي والمعاوند)، كما ذكر غير واحد من الأصوليين منهم صاحب الحاشية والشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمهما الله ^(١).

وهذا المنافي: تارة يكون نقيض الشيء المأمور به، فيدخل المورد في باب (الضدّ العامّ)، فإنّ التعاند بين فعل الشيء وتركه في غاية الوضوح، كترك الصلاة بالنسبة إلى فعلها، فيقال: «إذا أمر الشارع بالصلاة فهل يلزم منه أن ينهى عن تركها؟». وتارة أخرى يكون ضدّ المأمور به، فيندرج المورد في باب (الضدّ الخاصّ)،

(١) هداية المسترشدين ج ٢ ص ١٩٤ - ١٩٥ ، مطروح الأنظار ج ١ ص ٥٥٢ ، كفاية الأصول

والتعاند بين فعلِ الضدِّ وفعلِ الضدِّ الآخر واضحٌ أيضاً، كالأكل والشرب بالنسبة إلى الصلاة، فيقال: «إذا أمر الشارع بالصلاة فهل يلزم منه أن ينهى عن الأكل والشرب؟».

ثانيها: (الاقتضاء)، وله معنيان تقدّم ذكرهما في أول مسألة الإجزاء^(١):

(١) ما يرتبط بمقام الثبوت، وهو العلّة والتأثير، بأن يكون شيء ما علّة لشيء آخر ومؤثراً فيه.

(٢) ما يرتبط بمقام الإثبات، وهو الكشف والدلالة، بأن يكون شيء ما كاشفاً عن شيء آخر ودالاً عليه.

والضّابط في تحديد المعنى المراد منهما - كما سبق في الموضع المشار إليه - هو لحاظ ما يضاف إليه لفظ (الاقتضاء) - أي ما يُنسب إليه -، فإذا أضيف إلى فعلٍ من أفعال المكلفين أو أمرٍ تكويني واقعي فالمراد منه المعنى الأول (أي العلّة والتأثير)، كما يقال في مسألة الأجزاء: «الإتيان بالمأمور به يقتضي الإجزاء أو لا يقتضيه»، حيث يضاف (الاقتضاء) إلى فعل المكلف، وهو إتيانه بالمأمور به.

وإذا أضيف (الاقتضاء) إلى اللفظ والعبارة كان المراد منه المعنى الثاني (أي الكشف والدلالة)، كما مرّ في مباحث الألفاظ من قولهم: «الأمر يقتضي الفورية أو التراخي» أو قولهم: «الأمر يقتضي المرة أو التكرار»، حيث يضاف لفظ (الاقتضاء) إلى صيغة (الأمر).

وبالرجوع إلى ما نحن فيه يمكن القول إنّ المراد من (الاقتضاء) هو المعنى

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٤ ص ١٣٣ .

الثاني؛ لمكان إضافته إلى صيغة (الأمر) من جانب، وتطرق المصنّف رحمته الله للدلالات الثلاث من جانب آخر، وإن كان يُحتمل أيضاً أن يكون (الاقتضاء) هاهنا مضافاً إلى فعل الشّارع (وهو الأمر بالشيء)، ولكنّ هذا خلافُ المستفاد من كلماتهم في هذه المسألة، فليلاحظ.

نعم، لا بدّ من تعميم الدّلالة في المقام إلى ما يشمل كلاً من الدّلالة اللفظية بأقسامها الثلاثة - بما فيها الدّلالة الالتزامية، حيث يكون اللزوم بين الأمر بالشيء والنهي عن ضده بيّناً بالمعنى الأخصّ - والدّلالة العقلية (التي يكون اللزوم بين الطرفين فيها بيّناً بالمعنى الأعمّ أو غير بيّن أصلاً)، وفقاً لصاحبَي الفصول والكفاية رحمتهما الله ^(١)، لكي تشمل جميع الأقوال المذكورة في المسألة بغضّ النّظر عن ضعف القول أو قوته، وعدم الالتفات إلى خصوص القول المختار في المسألة، كما سوف يُصرّح المصنّف رحمته الله به في بداية المسألة الخامسة الآتية (دلالة النهي على الفساد) ^(٢)، وفقاً لشيخه المحقّق النائي رحمته الله ^(٣)، فيصدق على (الاقتضاء) بنحو الجزئية والعينية أيضاً.

ثالثها: (النهي)، وقد مرّ في باب النواهي تفصيل الكلام في معنى النهي، وأنّ الصحيح عند المصنّف رحمته الله - تبعاً لشيخه المحقّق الأصفهاني رحمته الله وجمع من المحقّقين - تفسيره بالزّجر عن متعلّقه، في مقابل تفسير المشهور - ومنهم صاحب الكفاية رحمته الله -

(١) الفصول الغروية ص ٩٢، كفاية الأصول ص ١٢٩.

(٢) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٥ ص ٣٠٢-٣٠٣.

(٣) فوائد الأصول ج ١ ص ٣٠١.

له بالطلب، إمّا طلب ترك الفعل وإمّا طلب كَفّ النَّفْس عن الفعل، على الخلاف المتقدم في تحديد مطلوب المولى، والراجح عند المصنّف رحمته الله - تنزلاً - هو الأول (أي طلب التَّرك)^(١).

وقد تصدّى المصنّف رحمته الله هنا للتأكيد على أن ترجيحه لطلب الترك هناك إنما هو من باب الفرض والتنزّل؛ لوضوح ضعفه أيضاً، بالنظر إلى ترتّب لازم فاسد عليه، وهو القول بعينية الأمر بالشيء والنهي عن ضده العام - كما وقع فيه صاحب الفصول رحمته الله^(٢) - بتقريب أن تعبيرهم في عنوان المسألة: «الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام» سيؤول بملاحظة تفسير كلّ من النهي (بطلب الترك) والضدّ العام (بالترك) إلى «الأمر بالشيء يقتضي طلب ترك ترك الشيء أو لا»، وترك الترك إثبات، فيؤول أخيراً إلى «الأمر بالشيء يقتضي الأمر بالشيء» وهو قول بالعينية، فترتب هذا اللازم الفاسد يؤكد أن ما رجّحه المصنّف رحمته الله هناك كان من باب التنزّل والتسليم برأي المشهور في المراد من النهي.

والمراد من النهي في مسألتنا النهي المولوي التحريمي التبعي، وفاقاً لصاحب الحاشية والمحقّق النائي رحمته الله^(٣)، وخلافاً للمحقّق القمي رحمته الله^(٤) الذي يحصره في خصوص النهي الأصلي.

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٢ ص ١٨٠ - ١٨٢ .

(٢) الفصول الغروية ص ٩٢، وهو رحمته الله يفسّر النهي بـ (طلب الترك)، يلاحظ: ص ١١٩ .

(٣) هداية المسترشدين ج ٢ ص ١٩٩، فوائد الأصول ج ١ ص ٤٥٦، أجود التقارير ج ٢ ص ٢٠٢ .

(٤) القوانين المبحّنة ج ١ ص ٢٤٠ .

ومقتضى كون النهي هنا تبعياً هو أنه يشبه وجوب المقدّمة - على تقدير القول به -، فيكون نهياً مترشحاً عن الأمر بالشيء، كما يترشح وجوب المقدّمة عن وجوب ذي المقدّمة، فيكون المبحوث عنه في هذه المسألة هو الملازمة العقلية بين الأمر بالشيء والنهي المولوي التحريمي عن ضده، بحيث يكون الأمر بشيء دالاً على إنشاء الشارع نهياً تحريمياً تبعياً عن الضدّ، ويكون زجراً مولوياً عن الضدّ، وتقدّم في خاتمة باب الأوامر من المقصد الأول بيان الفرق بين الأصلي والتبعي^(١).

النقطة الثانية: الظاهر أنّ هذه المسألة تندرج في باب غير المستقلات العقلية، وهذا الكلام يشتمل على ثلاث دعاوى:

الدعوى الأولى: أنّها مسألة أصولية، لأنّ البحث فيها عن ثبوت الملازمة بين وجوب شيء شرعاً وحرمة ضده كذلك، وعدم ثبوتها، وحيث إنّ يمكن أن تقع نتيجة المسألة في طريق استنباط الأحكام الشرعية، من دون حاجة إلى ضمّ كبرى أصولية إليها، فتترتب على ثبوت الملازمة حرمة الضدّ شرعاً، وعلى عدم ثبوتها عدم حرمة كذلك.

وفي مقابل هذا ثلاثة احتمالات:

أولها: أنّ تكون مسألة فقهية، وقد مرّت الإشارة إلى ما يشبه هذا التوهم في المسألة السابقة، فيكون منشؤه هو التعبير عن المسألة بما يوهم ذلك، كما لو قيل: «ضدّ الواجب حرامٌ أو لا»، بخلاف ما إذا صيغت بالشكل المتقدّم، بحيث يكون البحث فيها عن الملازمة بين الأمر والنهي.

ثانيها: أن تكون من المبادئ التصديقية لعلم الأصول، بتقريب أن البحث فيها عن نفس حكم العقل بالملازمة المذكورة، فيكون بحثاً عن ذات موضوع العلم لا عن عوارضه.

ثالثها: أن تكون من المبادئ الأحكامية لعلم الأصول، بتقريب أن البحث فيها عن استلزام الأمر بشيء للنهي عن ضده، فيكون بحثاً عن شؤون الحكم الشرعي وملازماته، وهذا الاحتمال أحسن من سابقه.

الدعوى الثانية: أنها مسألة عقلية لا لفظية، والوجه في هذا ما تقدّم في نظائرها من أن الضابط في كون المسألة عقلية أو لفظية هو نوع الحاكم فيها، ولا ريب في أن العقل هو الذي يحكم بأن الشارع المقدس إذا أمر بشيء فهل يزجر عن ضده (زجراً مولوياً) أو لا يزجر عنه؟

ولا دور للفظ في هذا؛ بشهادة جريان البحث المذكور حتى لو فرض كون الوجوب مستفاداً من دليل لبّي كالإجماع والسيرة ونحوهما، على حدّ جريانه في صورة استفادة الوجوب من دليل لفظي، ولا أثر لكون هذه هي الغالبة في الخارج.

الدعوى الثالثة: أنها من باب غير المستقلات العقلية، وهذا واضح بالالتفات إلى الضابط الذي سبق ذكره للتمييز بين (المستقلات العقلية) و(غير المستقلات العقلية)، ومن الواضح عدم استقلال العقل في التوصل إلى حرمة الضدّ إلا بعد ضمّ مقدّمة غير عقلية (كأن تكون شرعية)، وهي (الأمر بالشيء).
وباتّضح هذا، يقع الكلام في مسألة الضدّ في بابين رئيسين.

المسألة الثالثة: مسألة الضدّ

تحرير محلّ النزاع

اختلفوا في أنّ الأمر بالشيء هل يقتضي النهي^(١) عن ضده أو لا يقتضي؟ على أقوال.

ولأجل توضيح محلّ النزاع وتحريره نشرح مرادهم من الألفاظ التي وردت على لسانهم في تحرير النزاع هذا، وهي ثلاثة:

١ - (الضدّ)، فإنّ مرادهم من هذه الكلمة مطلق المعاند والمنافي^(٢)، فيشمل نقيض الشيء، أي أنّ الضدّ عندهم أعمّ من الأمر الوجودي والعدمي^(٣)، وهذا اصطلاح خاصّ للأصوليين في خصوص هذا الباب^(٤)، وإلا فالضدّ مصطلح فلسفي يراد به - في باب التقابل^(٥) - خصوص الأمر الوجودي الذي له مع وجودي

(١) أي النهي المولوي التحريمي عن الضدّ، فيكون موضوع البحث هو ثبوت الملازمة العقلية بين وجوب شيء شرعاً وبين حرمة ضده شرعاً، وعدم ثبوتها.

(٢) فإنّ ضد الشيء: خلافه، كما يُستفاد من كلمات اللغويين.

(٣) أو قلّ: إنّ الضدّ الأصولي هاهنا أعمّ من الضدّ المنطقي ومن النقيض.

(٤) إشارة إلى أنّ الأصوليين قد يطلقون كلمة (الضدّ) في باب آخر، ويريدون منها الضدّ المنطقي.

(٥) الذي هو قسم من أقسام التباين في مقابل التماثل والتخالف.

آخر تمامُ المعاندة والمنافرة، وله معه غاية التباعد^(١).

ولذا^(٢) قسّم الأصوليون الضدّ إلى (ضدّ عامّ) وهو الترك أي النقيض، و(ضدّ خاصّ) وهو مطلق المعانِد الوجودي.

وعلى هذا، فالحقّ أن تنحل هذه المسألة إلى مسألتين، موضوع إحداها الضدّ العامّ^(٣)، وموضوع الأخرى الضدّ الخاصّ^(٤)، لاسيّما مع اختلاف الأقوال في الموضوعين^(٥).

(١) وهذا رأيي في باب الضدّ يضيّق من دائرته، ذكره الخواجة الطوسي تبتّ في منطق التجريد، وهناك رأي آخر لا يشترط تحقّق تمام المعاندة بين الأمرين الوجوديين، وهذا هو الظاهر من تعريف المصنّف رحمته الله للضدّين في أوائل كتاب (المنطق).

(٢) أي: ولأجل أن مرادهم من الضدّ في المقام معناه الواسع، وهو (مطلق المنافي للشيء).

(٣) أي: النقيض، وهو الترك، فيقال: «هل الأمر بالصلاة مثلاً يقتضي النهي عن ترك الصلاة؟»، وبعبارة أخرى: «هل توجد ملازمة عقلية بين أمر الشارع المقدّس بالصلاة ونهيه عن تركها؟».

(٤) كالأكل والشرب بالنسبة إلى الصلاة مثلاً، فيقال: «هل يقتضي الأمر بالصلاة النهي عن الأكل والشرب؟»، وبتعبير ثانٍ: «هل يلزم من وجود أمر شرعي بالصلاة وجودُ نهْي شرعي عن الأكل والشرب؟».

(٥) ففي الضدّ العام خمسة أقوال، وفي الضدّ الخاص ستّة، وهذا الاختلاف يؤكّد الحاجة إلى ذكر مسألتين.

٢ - (الافتضاء)^(١)، ويراد به لا بدّية ثبوت النهي عن الضدّ عند الأمر بالشيء إمّا لكون الأمر يدلّ عليه بإحدى الدلالات الثلاث: المطابقة والتضمن والالتزام^(٢)، وإمّا لكونه يلزمه عقلاً النهي عن الضدّ، من دون أن يكون لزومه بيّناً بالمعنى الأخصّ^(٣) حتى يدلّ عليه بالالتزام^(٤)، فالمراد من (الافتضاء) عندهم أعمّ من كلّ ذلك^(٥).

٣ - (النهي)، ويراد به النهي المولوي من الشارع وإن كان تبعياً^(٦)، كوجوب

(١) تقدّم في المسألة السّابقة أنّ له معنيين: (الكشف والعلية)، ويمكن القول إنّ المراد منه هو الأول بقرينة إضافة لفظ (الافتضاء) إلى الأمر، مضافاً إلى ذكر المصنّف رحمته الله أقسام الدّلالة الثلاثة، فليلاحظ.

(٢) إذا كان اللزوم بين الأمر بالشيء والنهي عن ضده بيّناً (بالمعنى الأخصّ)، لأنّ هذا هو شرط الدلالة الالتزامية اللفظية، كما صرّح به المصنّف رحمته الله نفسه في أوائل كتاب (المنطق).

(٣) سواء كان اللزوم بين الأمر والنهي بيّناً لكنّه يكون بالمعنى الأعمّ أم لم يكن بيّناً أصلاً، بأن كان نظرياً كسبياً.

(٤) أي: بالدلالة الالتزامية اللفظية، فقله رحمته الله: «حتى يدلّ عليه بالالتزام» يرجع إلى المنفي لا إلى النفي، فليلتفت.

(٥) كما ذكر صاحباً الفصول والكفاية رحمته الله.

(٦) وفاقاً فيه لصاحب الحاشية رحمته الله، وخلافاً للمحقق القميّ رحمته الله الذي يُخرج النهي التّبعية ويحصّره في النهي الأصلي فقط.

المقدمة الغيري التَّبْعِي^(١)، والنهي معناه المطابقي - كما سبق في مبحث النواهي (ج ١ ص ٩١) - هو الزَّجْر والرَّدْع عما تعلق به^(٢).

وفسره المتقدمون^(٣) بطلب الترك، وهو تفسير بلازم معناه، ولكنهم فرضوه ذلك هو معناه المطابقي، ولذا اعترض بعضهم^(٤) على ذلك فقال: إنَّ طلب التَّرك محال، فلا بدَّ أن يكون المطلوب الكفَّ^(٥).

وهكذا تنازعوا في أنَّ المطلوب بالنهي الترك أو الكفَّ^(٦)، ولا معنى لنزاعهم هذا إلا إذا كانوا قد فرضوا أنَّ معنى (النهي) هو الطَّلَب^(٧)، فوقعوا في حيرة في أنَّ

(١) وجه الشَّبه هو الترَّشُّح، فالنهي عن ضدَّ الشيء يترشَّح من الأمر بذاك الشيء، كما أن وجوب المقدمة يترشَّح من وجوب ذي المقدمة، بناءً على وجوبها شرعاً.
(٢) وفاقاً لشيخه المحقق الأصفهاني تَدُلُّ، إذا كان المنظور إليه هو لفظ (النهي)، وإذا كان المنظور له هو صيغة (لا تفعل) كان معناه هو التَّسْبِيحُ الزَّجْرِيَّة عن الفعل (وجودياً كان أو عدمياً)، كما مرَّ توضيحه هناك.

(٣) بل هو مشهور الأصوليين (متقدمين ومتأخرين)، كما مرَّ في باب النواهي.
(٤) أي بعض مَنْ يقول بأنَّ مفاد النهي (طلب الكفَّ)، وهذا جواب عما قد يقال حول منشأ استفادته عليه السلام أنَّ رأي القدماء في معنى (النهي) هو (الطلب) فقط.
(٥) وهو ما نسبته صاحب المعالم تَدُلُّ إلى الأكثرين، ومرَّ هناك أنَّ (الكفَّ) معنى وجودي هو منع النَّفْس عن الميل إلى الفعل المنهي عنه.

(٦) بالنَّظَر إلى القبول بالاعتراض المشار إليه آنفاً، وعدم القبول به.

(٧) وبهذا المقدار يشترك (النهي) مع (الأمر)، كما سَبَق في محله.

المطلوب به أي شيء هو التَّرك أو الكفّ^(١).

ولو كان المراد من النهي هو طلب الترك^(٢) - كما ظنّوا - لما كان معنى لنزاعهم في الضدّ العامّ، فإنّ النهي عنه معناه^(٣) - على حسب ظنّهم - طلب ترك المأمور به، ولما كان نفى النفي^(٤) إثباتاً فيرجع معنى النهي عن الضدّ العامّ إلى معنى طلب فعل المأمور به^(٥)، فيكون قولهم: «الأمرُ بالشيء يقتضي النهي عن ضده العامّ» تبديلاً للفظ بلفظ آخر بمعناه، ويكون عبارة أخرى عن القول: «بأنّ الأمر بالشيء يقتضي نفسه»^(٦)، وما أشدّ سُخْفَ مثل هذا البحث.

(١) وتقدّم في (باب النواهي) أنّ هذا النزاع لا موضوع له أصلاً بناءً على مختار المصنّف رحمته الله من تفسير النهي بالزجر أو الرّدع عن الفعل.

(٢) هذا تضعيفٌ لما رجّحه المصنّف رحمته الله - من باب الفرض والتنزّل -؛ لاستلزامه لازماً فاسداً، فليلاحظ.

(٣) يعني: يصير هذا هو معنى (النهي) في باب الضدّ، بناءً على ثبوت الملازمة المبحوث عنها في المقام.

(٤) النفيّ الأول جاء من جانب (النهي) لاشتماله على التَّرك، والنفيّ الثاني ورد من جانب (الضدّ العامّ)، كما هو واضح.

(٥) وبالدفّة: يرجع إلى (طلب ترك ترك المأمور به)، بعد ملاحظة المعنى المراد من كلّ من (النهي) و(الضدّ العامّ).

(٦) أي: يقتضي الأمر بالشيء نفسه، فهو يؤول في مثال الصّلاة إلى قولنا: «الأمر بالصّلاة يقتضي الأمر بالصّلاة».

ولعلّه لأجل هذا التوهّم - أي توهّم أنّ (النهي) معناه: طلبُ التّرك - ذهب بعضهم^(١) إلى عينية الأمر بالشيء للنهي عن الضدّ العام.

وبعد بيان هذه الأمور الثلاثة في تحرير محلّ النزاع يتضح موضع النزاع وكيفيته^(٢)، إنّ النزاع معناه يكون: أنّه إذا تعلّق أمرٌ بشيء هل أنّه لا بدّ أن يتعلّق نهي المولى بضدّه^(٣) العام أو الخاصّ؟

فالنزاع يكون في ثبوت النهي المولوي^(٤) عن الضدّ بعد فرض ثبوت الأمر بالشيء^(٥)، وبعد فرض ثبوت النهي فهناك نزاع آخر في كيفية إثبات ذلك^(٦).

وعلى كلّ حال فإنّ مسألتنا - كما قلنا - تنحلّ إلى مسألتين:
إحدهما: في الضدّ العام.

والثانية: في الضدّ الخاصّ، فينبغي البحث عنهما في باين.

(١) الظاهر أنّ نظره عليه السلام إلى صاحب الفصول يتّضح وهو القول الأول من الأقوال الخمسة الآتية، وهو يختار تفسير النهي بـ (طلب ترك الفعل).

(٢) بالالتفات إلى كون هذه المسألة من باب (غير المستقلات العقلية).

(٣) أي: بالضدّ العامّ لذلك الشيء المأمور به (أي نقيضه) أو بالضدّ الخاصّ له، على سبيل النهي المولوي.

(٤) التحريمي، فلا عبرة بوجود نهي غير صادرٍ عن الشّارع (بما هو مولى).

(٥) أي: في ثبوت الملازمة، ومنه يتضح كون (مسألة الضدّ) أصولية ومن باب الملازمات العقلية، بل من (غير المستقلات العقلية).

(٦) وسيأتي ذكر خمسة أقوال في باب الضدّ العامّ، وستة في باب الضدّ الخاصّ.

الباب الأول: الضدّ العام

المقصود في هذا الباب - كما سبقت الإشارة إليه - هو تحقيق الملازمة العقلية بين الأمر بالشيء والنهي عن ضده العام (أي ترك الشيء المأمور به)، وهذا التعبير أحسن من التعبير بـ (استلزام وجوب الشيء للنهي عن ضده)، لأنّه ربما يوهم اختصاص البحث بالوجوب المفاد بواسطة الأدلة اللفظية مع أنّ دائرة البحث أوسع؛ لشمولها موارد استفادة الوجوب من الأدلة اللبّية كالإجماع والسّيرة وحكم العقل ونحوها، وإن كان الأول هو الغالب خارجاً.

والحاصل: أنّ الشارع المقدّس إذا أمر بشيء فهل يدلّ هذا الأمر على طلب ترك الشيء (أو الزّجر عنه)، بمعنى وجود نهي مولوي تحريمي فعلي مفاده: طلب ترك ذلك الشيء المأمور به (أو الزّجر عنه).

وذكر المصنّف رحمته الله - تبعاً لصاحب المعالم والفاضل التوني والمحقّق النائيني رحمهم الله ^(١) - عدم الخلاف في أصل دلالة الأمر بالشيء على النهي عن تركه، وإنّما ينحصر الخلاف بينهم في كيفية الدّلالة.

وهذا الكلام لا يمكن القبول به، كما ذكر صاحب الحاشية والشيخ الأعظم رحمته الله ^(٢) وغيرهما، ويكفي في ردّه وجود القول الخامس الذي يختاره المصنّف رحمته الله

(١) معالم الدّين ص ٢٤٩، الوافية في أصول الفقه ص ٢٢٢، فوائد الأصول ج ١ ص ٣٠٢.

(٢) هداية المسترشدين ج ٢ ص ٢٠٠، مطارح الأنظار ج ١ ص ٥٥٤.

نفسه، تبعاً لجمع من المحققين، فليُتدبّر.

وكيفما كان، ففي المسألة خمسة أقوال نذكرها وفق ترتيبه (عليه السلام):

القول الأول: البناء على اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده العام بنحو العينية، بمعنى دلالاته بالمطابقة على النهي عن الترك، ولازمه كون الأمر بالشيء والنهي عن ضده العام متحدين عيناً، وإن كانا متغايرين مفهوماً، بتقريب تقدم عند تحرير محل النزاع، وهو أنّ النهي عن الترك عبارة أخرى عن طلب إعدام الترك، وطلب ترك ترك الفعل عين طلب الفعل، ولازم هذا عدم الفرق بين «صَلِّ» و«لا ترك الصلاة»، وهذا القول - كما مرّ - هو ما يبنى عليه صاحب الفصول تدبر (١)، ووافقه بعض شراح الكفاية تدبر (٢).

القول الثاني: البناء على اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن الترك بنحو الدلالة التضمنية (٣)، بمعنى أنّ النهي عن الضد العام للشيء مدلول تضمني للأمر بالشيء، وهذا ما يختاره صاحب المعالم تدبر (٤).

ومن الواضح أنّ هذا القول يبتني على ما يلتزم به القدماء من الأصوليين من كون حقيقة الأمر مركبة من شيئين (طلب الفعل، والمنع عن تركه)، وحينئذ يكون المنع عن الترك هو الجزء الثاني من الأمر، وهو عبارة أخرى عن طلب ترك الفعل،

(١) الفصول الغروية ص ٩٢.

(٢) عناية الأصول في شرح كفاية الأصول ج ١ ص ٤٣٢.

(٣) مرّ في أوائل (باب المفاهيم) أنّ الدلالة التضمنية لا واقع لها عند الأصوليين، وأنها تندرج إمّا تحت دلالة المطابقة وإمّا تحت دلالة الالتزام، يلاحظ: بداية الأفكار ج ٢ ص ٢٠٢-٢٠٣.

(٤) معالم الدين ص ٢٥٢.

فيدل الأمر عليه بالدلالة التضمنية.

القول الثالث: البناء على الاقتضاء بنحو الدلالة الالتزامية، بمعنى أن النهي عن ترك الشيء لازمٌ بيّن (بالمعنى الأخص) للأمر بالشيء، فيتحقق شرط الدلالة الالتزامية اللفظية، وهذا القول يبدو بحسب ظاهره معقولاً، ولهذا لم يستبعده المحقق النائيني رحمته^(١)، وبنى عليه المحقق العراقي رحمته^(٢).

القول الرابع: البناء على الاقتضاء بنحو الالتزام العقلي، بمعنى أن النهي عن الترك لازمٌ للأمر بالشيء لزوماً بيّناً بالمعنى الأعم، فيكون الأمر بالشيء مقتضياً للنهي عن ضده، وإن لم تتحقق الدلالة اللفظية الالتزامية لعدم تحقق شرطها، وهذا ما اختاره المحقق القمي رحمته^(٣)، ووافقه صاحب الكفاية رحمته^(٤).

القول الخامس: إنكار أصل اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده العام (أي الترك) بأي نحو من الأنحاء الأربعة المتقدمة، بمعنى أن الشارع إذا أمر بالصلاة مثلاً لا يلزم أن يصدر عنه نهْيٌ مولوي فعلي متعلق بتركها، بحيث يكون ترك الصلاة مزجوراً عنه على حدّ الزجر عن شرب الخمر مثلاً.

وهذا ما نسبته الشيخ الأعظم رحمته إلى كثير من العامة، وهو المتفاهم من كلام

(١) فوائد الأصول ج ١ ص ٣٠٣، أجود التقريرات ج ٢ ص ٧.

(٢) نهاية الأفكار ج ١ ص ٣٧٧.

(٣) القوانين المُحكّمة ج ١ ص ٢٢٩، ٢٣٨.

(٤) كفاية الأصول ص ١٣٣، ويلاحظ: حاشية المشكيني ج ٢ ص ٢٨، حقائق الأصول ج ١ ص ٣١٣، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ج ٢ ص ٣٠٤-٣٠٥، عناية الأصول في شرح كفاية الأصول ج ١ ص ٤٣١، وليس مختاره رحمته القول الثالث كما قد يتوهم.

الشيخ الطوسي رحمته الله (١)، واختاره جمعٌ منهم السيد المرتضى والشيخ الأعظم والسيد الخوئي رحمته الله (٢)، ووافقهم المصنّف رحمته الله.

وهذا القول هو الحقّ في المسألة، والوجه فيه: - كما أفاد رحمته الله - بطلان ما عدها من الأقوال الأربعة:

أما القول الأول (أي العينية) فلأنّ المذكور للعينية عدة تفسيرات، المهمّ منها اثنان:

أولهما: العينية في الوجود، أو قلّ: العينية في مقام الثبوت والواقع، وهذا هو المتبادر والمستفاد من كلام المشهور، وبنى المصنّف رحمته الله كلامه عليه في هذا البحث، ومعناها عدم الفرق بين أمر الشارع المقدّس بشيء ونهيه عن ضده العامّ، بحيث يراد صدور نهى مولوي تحريمي فعلي، لا مجرد وجود نهى اقتضائي عن الترك، بمعنى أنّ الشيء المنهي عنه (كترك الصّلاة مثلاً) من شأنه أن يكون حراماً.

وهذا التفسير في غاية الضعف، وإنّ كان هو المتبادر من كلماتهم، فإنّ الأمر والنهي متضادان؛ لمكان تضاد الوجوب والحرمة، أو إرادة الفعل وكراهته، أو التحريك نحو الفعل والزّجر عنه، ولا يُعقل أن يكون أحدهما عين الآخر خارجاً، لأنّه من قبيل اتحاد الضدّين في الخارج، كما قد ذكر السيد الخوئي رحمته الله (٣)، ولعلّ المصنّف رحمته الله قد ترك التعرّض لإبطاله من باب الوضوح.

(١) العدة في أصول الفقه ج ١ ص ١٩٦-١٩٧.

(٢) الذريعة إلى أصول الشريعة ج ١ ص ٨٥-٨٦، مطارح الأنظار ج ١ ص ٥٧٠، محاضرات في أصول الفقه ج ٢ ص ٣٣٥، مصابيح الأصول ج ١ ص ٣٨٠.

(٣) محاضرات في أصول الفقه ج ٢ ص ٣٣٣.

ثانيهما: العينية في مقام التعبير، أو قُل: العينية في مقام الإثبات والدلالة، بمعنى أنّ هناك أمراً واحداً للمولى كوجوب الصّلاة، ولكنه يُعبّر عن مراده تارةً بطريق الأمر فيقول: «(صَلِّ)»، وتارةً أخرى بطريق النهي عن تركه، فيقول: «(لا تترك الصّلاة)»، ويكون المولى بالخيار في تحقيق غرضه بين هذين التعبيرين.

وهذا التفسير وإن كان مقبولاً بالشّرط المتقدّم (وهو عدم التصدّي لتشريع النهي عن ترك الفعل) إلّا أنّه - كما أفاد السيد الخوئي قدس سره^(١) - لا ينسجم مع غرض الأصوليين في هذه المسألة، من وجود نهي مولوي بالفعل، وإن كان تحقّقه في طول تحقّق الأمر بالشيء، لأنّ معنى هذا التفسير تعلّق النهي بترك الفعل بضرب من العناية، ولازمه - كما جاء في الكفاية^(٢) - أن يكون الموجود في الواقع طلباً حقيقياً واحداً بنحو الأمر الوجوبي، غايته صحّة التعبير عنه بنحو النهي المتعلّق بترك متعلّق الأمر بأنّ يقال: «(لا تترك الصّلاة)» مجازاً بدلاً عن «(صَلِّ)»، ومن المعلوم أنّ هذا المقدار لا ينفع القائل بالعينية؛ لعدم صدور نهي مولوي حقيقي من الشارع من جانب، ولعدم تحقّق الدلالة المطابقة أصلاً من جانبٍ آخر، فليلاحظ.

وأما القول الثاني (أي التضمّن) فلما تقدّم في المسألة التاسعة من صيغة (الأمر) عند الحديث عن دلالة نَسْخ الوجوب على الجواز^(٣)، حيث ذكر المصنّف رحمه الله - وفقاً لجمعٍ منهم صاحب الكفاية والمحقّقان النائيني والأصفهاني قدس سره - أنّ حقيقة

(١) محاضرات في أصول الفقه ج ٢ ص ٣٣٢.

(٢) كفاية الأصول ص ١٣٣.

(٣) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٢ ص ٤٩.

الأمر بسيطة (وهي الإلزام بالفعل)، أيّاً كان المختار في تحديد معنى الوجوب^(١).

وأما القولان الثالث والرابع (الذان يجمع بينهما التلازم العقلي المطلق) فلمنع أصل الملازمة بين الأمر بالشيء والنهي عن نقيضه (أي تركه)؛ لما مرّ مراراً من أن الأمر بفعلٍ ما هو عبارة عن بُعْث المولى للمكَلَّف وتحريكه نحو ذلك الفعل، وهذا البُعْث لا محالة يتوقّف على وجود مصلحة ملزمة في الفعل، كما أن النهي عبارة عن زَجْر المولى للمكَلَّف وتبعيده عن الفعل لوجود مفسدة ملزمة فيه.

ومن الواضح أن وجود المصلحة الملزمة في الفعل لا يستلزم وجود المفسدة الملزمة في الترك، فلا تتحقّق الدّلالة الالتزامية المدّعاة، لأنّ أقصى ما يدلّ عليه الأمر هو وجود مصلحة ملزمة في متعلّقه، ولا تعرّض له لأزيد من هذا المقدار.

فهذان القولان وإن كان كلّ منهما يبدو مقبولا لأول وهلة، ومنسجماً مع ما تقدّم في المسألة الثانية من باب النواهي^(٢)، وما أكّده هنا - من أن الأمر والنهي متعاكسان، فيكون كلّ واحد منهما مستلزماً للآخر، بمعنى أن الأمر بالشيء يستلزم النهي عن تركه، كما أن النهي عن الشيء يستلزم الأمر بتركه - إلا أن هذا المقدار من التلازم لا يُحقّق مطلوبَ القائلين بالافتضاء (بنحو التلازم المطلق) في التعدي إلى إنشاء الشارع نهياً تحريمياً فعلياً تبعياً، ولا عبرة بالتلازم غير المقتضي لإنشاء حرمة بالحدّ المطلوب.

(١) كفاية الأصول ص ١٣٣، فوائد الأصول ج ١ ص ١٣٥، أجود التقريرات ج ١ ص ١٤٣، نهاية الدّراية في شرح الكفاية ج ٢ ص ٢٠٥ - ٢٠٦ ت ١١٧، الأصول على النهج الحديث ص ١٠٥.

(٢) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٢ ص ١٦٨ - ١٧٠.

وقد تطرّق المصنّف رحمته الله لبيان السبب الذي دعاهم إلى البناء على الاقتضاء بأنحاء مختلفة الأربعة، وهو الترابط الذي يجدونه بين (الأمر بشيء) و(المنع عن نقيضه)، كما يقتضيه طبع الأمر، وكذا الترابط بين (النهي عن شيء) و(الدعوة إلى نقيضه)، بمقتضى طبيعة النهي، فظنوا أنّ هذه التبعية الموجودة من الجانبين مسببة عن وجود نهى مولوي فعلي متعلّق بالترك أو أمرٍ مولوي فعلي كذلك، ولم يلتفتوا إلى أنّها ترجع إلى كفاية الأمر بشيء في الزجر عن تركه، وكفاية النهي عن شيء في البعث إلى تركه، من دون أن يكون هناك تشريع أو جعل زائد من الشارع المقدّس، بل هو لغو، كما تقدّم.

هذا، ويمكن أن يورد على الأقوال الأربعة الأولى كلّها بإيراد عام، وهو لزوم استحقاق المكلف عقابين إذا خالف الأمر: أحدهما على تركه الواجب، والآخر على إتيانه بالمنهى عنه، فإذا قال المولى: «(صَلِّ)» كان هذا الأمر دالاً بالمطابقة على الزجر عن ترك الصلاة، وكأنّه قال: «(لا تترك الصلاة)»، فإذا خالفه شخص وترك الصلاة فالمفروض أن يستحقّ عقابين: أحدهما على مخالفة «(صَلِّ)»، والآخر على مخالفة «(لا تترك الصلاة)»، وهذا ما لا يلتزم به أحد، كما لا يخفى.

١ - الضدّ العامّ

لم يكن اختلافهم في الضدّ العامّ من جهة أصل الاقتضاء وعدمه، فإنّ الظاهر أنّهم متفقون على الاقتضاء^(١)، وإنّا اختلافهم في كيفيته^(٢):
ف قيل: إنّ^(٣) على نحو العينية^(٤)، أي أنّ الأمر بالشيء عينُ النهي عن ضده العامّ،
فيدلّ عليه حيثُ بالدلالة المطابقة^(٥).

وقيل: إنّ^(٦) على نحو الجزئية^(٦)، ف يدلّ عليه بالدلالة التضمينية^(٧)، باعتبار أنّ

(١) دعوى الاتفاق هذه ذكرها صاحب المعالم رحمته، وقد وافقه عليها الفاضل التوني
والمحقّق النائيني رحمتهما، ولكنّها ممنوعة، ولا أقلّ من ذهاب السيد المرتضى والشيخ
الأعظم رحمتهما إلى القول بعدم الاقتضاء، فليلاحظ.

(٢) من بين الأنحاء الأربعة الآتية.

(٣) هذا الضمير - وكذا في نظائره من الأقوال الثلاثة الآتية - يرجع إلى الاقتضاء.

(٤) وهو الذي اختاره صاحب الفصول رحمته، ومَرَّ في الشرح ذكر تفسيرين للعينية،
وسيتحدث المصنّف رحمته في الاستدراك الآتي عن أحدهما، ويُشير إلى الآخر.

(٥) فيكون مفاد «صلّ» هو «لا تترك الصلاة»، بلا فرق بينهما.

(٦) وهو ما اختاره صاحب المعالم رحمته، كما مرَّ

(٧) مرّت الإشارة إلى أنّ دلالة التضمّن ترجع إلى المطابقة أو الالتزام، كما صرح به

المحقّق النائيني رحمته، فلا واقع لها في مقابل أختيها أصلاً.

الوجوبَ ينحلّ إلى طلب الشيء مع المنع من الترك^(١)، فيكون المنع من الترك جزءاً تحليلياً في معنى الوجوب.

وقيل: إنّه على نحو اللزوم البيّن (بالمعنى الأخصّ)، فيدلّ عليه^(٢) بالدلالة الالتزامية^(٣).

وقيل: إنّه على نحو اللزوم البيّن (بالمعنى الأعمّ)^(٤) أو غير البيّن^(٥)، فيكون اقتضاؤه له عقلياً صِرفاً.

والحقّ أنّه لا يقتضيه بأيّ نحو من أنحاء الاقتضاء^(٦)، أي أنّه ليس هناك نهي مولوي^(٧) عن الترك يقتضيه نفس الأمر بالفعل على وجه يكون هناك نهي مولوي

(١) فيكون معنى مركّباً من جزأين في نظر العقل، ويكون النهي عن الضدّ العامّ مدلولاً تضمينياً للأمر بالشيء، وتقدّم في بداية المسألة التاسعة من (صيغة الأمر) بطلانُ هذا المبنى.

(٢) أي: فيدلّ الأمر بالشيء على النهي عن تركه.

(٣) اللفظية، واختاره المحقّق العراقي رحمته، ولم يستبعده المحقّق النائيني رحمته.

(٤) وهو ما اختاره المحقّق القمّي وصاحب الكفاية رحمته، فتكون الدّلالة بناءً عليه عقلية لا وضعية.

(٥) لم أقف على قائل به بحسب ما تتبعْتُ من مصادر.

(٦) هذا ما ذهب إليه جمع منهم السيد المرتضى والشيخ الأعظم والسيد الخوئي رحمته، واختاره المصنّف رحمته.

(٧) تحريمي فعلي، بحيث يصحّ أن يُنسب إلى الشارع المقدّس حقيقةً.

وراء نفس الأمر بالفعل.

والدليل عليه^(١): أن الوجوب - سواء كان مدلولاً لصيغة الأمر^(٢) أو لازماً عقلياً لها، كما هو الحق^(٣) - ليس معنى مركباً بل هو معنى بسيط وجداني هو لزوم الفعل^(٤)، ولازم كون الشيء واجباً المنع من تركه^(٥).

ولكن هذا المنع (اللازم للوجوب) ليس منعاً مولوياً ونهياً شرعياً^(٦)، بل هو منع عقلي تبعي من غير أن يكون هناك من الشارع منع ونهي وراء نفس الوجوب^(٧)، وسر ذلك واضح؛ فإن نفس الأمر بالشيء (على وجه الوجوب) كافٍ في الزجر عن تركه^(٨)، فلا حاجة إلى جعلٍ للنهي عن الترك من الشارع زيادةً على الأمر بذلك

(١) ملخصه التمسك بمثل ما مرَّ في نفي وجوب المقدّمة من كفاية الأمر بالشيء على نحو الوجوب في زجر المكلف لثلاث تلزم اللغوية من تشريع الحرمة للترك.

(٢) كما هو المشهور عند الأصوليين، ومرَّ في محله من المقصد الأول.

(٣) وفاقاً لشيخه المحقق النائيني رحمته الله، واختاره السيد الخوئي رحمته الله أيضاً.

(٤) فيبطل القول الثاني القاضي بدلالة (الأمر) على (النهي) بالتضمن.

(٥) وهذا التعبير من المصنّف رحمته الله لما كان قد يوهّم التأييد للقول الثالث أو الرابع تصدّى لدفع هذا التوهّم.

(٦) كي يتعيّن البناء على القول الثالث أو القول الرابع.

(٧) بحيث يصحّ أن يقال حقيقة إنَّ الشارع المقدّس أمر بالصلاة، ونهى عن تركها.

(٨) تقدّم نظيره في المسألة السابقة عند الحديث عن نفي الوجوب الشرعي الغيري للمقدّمة اكتفاءً باللابدية العقلية.

الشيء^(١).

فإن كان مراد القائلين بالاعتضاء في المقام أن نفس الأمر بالفعل يكون زاجراً عن تركه^(٢)، فهو مسلّم، بل لا بدّ منه^(٣) لأنّ هذا هو مقتضى الوجوب، ولكن ليس هذا هو موضع النزاع في المسألة، بل موضع النزاع هو النهي المولوي زائداً على الأمر بالفعل^(٤).

وإن كان مرادهم أنّ هناك نهيّاً مولوياً عن الترك يقتضيه الأمر بالفعل - كما هو موضع النزاع^(٥) - فهو غير مسلّم، ولا دليل عليه، بل هو ممتنع^(٦).
وبعبارة أوضح وأوسع: إنّ الأمر والنهي متعاكسان^(٧)، بمعنى أنّه إذا تعلّق

(١) وإلا لزمّت اللغوية، والشارع المقدّس منزّه عنها.

(٢) وأنّ ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ كما يبعث نحو فعل الصلّاة فهو يزجر عن تركها أيضاً.

(٣) لكنّ على مستوى اللزوم العقلي المحض، كما مرّ آنفاً.

(٤) بحيث يصدق حقيقة صدور إنشائين من الشارع، أحدهما متعلّق بعين الشيء، والآخر متعلّق بنقيضه.

(٥) تأكيد منه على دعوى الاتفاق على أصل الاعتضاء، ومراً ما يرد عليها.

(٦) للزوم تحصيل الحاصل، وهذا ترقّي من المصنّف ﷺ في المحذور بعد أن كان أولاً هو اللغوية.

(٧) بالمقدار الذي سيبيّنه ﷺ، فلا يلزم منه القبول بأنّ وجود مصلحة ملزمة في الفعل يستلزم وجود مفسدة ملزمة في نقيضه، كي يلزم التهافت بينه وبين ما مرّ منه في المسألة الثانية من النواهي، فليُلتفت.

الأمرُ بشيءٍ فعلى طبع ذلك يكون نقيضه - بالتَّبَع - ممنوعاً منه^(١)، وإلا لخرج الواجب عن كونه واجباً^(٢)، وإذا تعلّق النهيُ بشيءٍ فعلى طبع ذلك يكون نقيضه - بالتَّبَع - مدعوّاً إليه، وإلا لخرج المحرّم عن كونه محرّماً^(٣).

ولكنّ ليس معنى هذه التَّبعية في الأمر^(٤) أن يتحقّق - فعلاً - نهْيٌ مولوي عن ترك المأمور به بالإضافة إلى الأمر المولوي بالفعل^(٥)، كما أنه ليس معنى هذه التَّبعية في النهي أن يتحقّق - فعلاً - أمرٌ مولوي بترك المنهي عنه بالإضافة إلى النهي المولوي عن الفعل^(٦).

(١) عند العقل، كما صرّح به ﷺ قبل قليل، فلا تهافت في البَيّن، كما ربّما يتوهّم.
(٢) إذ لا معنى لكون الصّلاة مثلاً (التي تعلّق بها الأمر) مطلوبة شرعاً بنحو الإلزام ولا يكون نقيضها (أي تركها) ممنوعاً عنه شرعاً كذلك.
(٣) فلا معنى لكون الكذب مثلاً (الذي تعلّق به النهي) محرّماً، ولا يكون نقيضه (أي ترك الكذب) مطلوباً بنحو الإلزام.
(٤) استدراكٌ لدفعِ توهمٍ، مفاده أنّ ما مرَّ وإن كان مقتضاه عدم الممانعة من القول بوجود ملازمة بين الأمر بالفعل وعدم الترخيص في تركه، إلا أنّه لا يعني وجود زَجَرٍ شرعي تبعيّ عن الفعل.

(٥) بحيث يكون هناك خطابان فعليان صادران من الشّارع المقدّس.
(٦) لما مرَّ آنفاً؛ فإنّ الأمر إنّما ينشأ عن مصلحة ملزمة في الفعل، ولا يكفي فيه مجرد وجود مفسدة ملزمة في الترك، وهكذا النهي فإنّه إنّما ينشأ عن مفسدة ملزمة في ترك الفعل، ولا يكفي فيه مجرد وجود مصلحة ملزمة في نقيضه.

والسرُّ ما قلناه^(١): إنّ نفس الأمر بالشيء كافٍ في الزجر عن تركه، كما أنّ نفس النهي عن الفعل كافٍ^(٢) للدعوة إلى تركه، بلا حاجةٍ إلى جعلٍ جديدٍ من المولى في المقامين، بل^(٣) لا يُعقل الجعلُ الجديد كما قلنا في مقدّمة الواجب^(٤)، حدّو القُدّة بالقُدّة^(٥)، فراجع.

ولأجل هذه التّبعية الواضحة اختلط الأمر على كثير من المحرّرين لهذه المسألة فحَسِبُوا أنّ هناك نهياً مولوياً عن ترك المأمور به وراء الأمر^(٦) بالشيء اقتضاه الأمرُ على نحو العينية أو التضمن أو الالتزام أو اللزوم العقلي^(٧).

(١) وبينا عليه من عدم اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده العامّ مطلقاً.

(٢) في نظر العقل ويكون محرّكاً وباعثاً للمكلف نحو الامتثال وتحصيل مطلوب المولى، نظير ما تقدّم في مقدّمة الواجب من كفاية حكم العقل باللابدية والاستغناء به عن جعل الشارع المقدّس.

(٣) وجه الترقّي واضح، لأنّه انتقال من مجرد نفي الحاجة (الراسم للغوية) إلى الامتناع (بملاك لزوم تحصيل الحاصل).

(٤) من لزوم محذور اللغوية، بل تحصيل الحاصل.

(٥) القُدّة (بضمّ القاف) ريش السهم وله ثلاث قذذ، كما في (لسان العرب)، وهو مثّل يُضرب للشئيين اللذين يستويان ولا يتفاوتان، كما ذكر ابن الأثير في (النهاية).

(٦) أي: زائداً على الأمر، بحيث يكون هناك إنشاءان حقيقيان من الشارع.

(٧) حيث لا يكون اللزوم بين الأمر بالشيء والنهي عن نقيضه لزوماً بيّناً بالمعنى الأخصّ، بخلافه في دلالة الالتزام.

كما حَسَبُوا - هناك في مبحث النهي - أنَّ معنى النهي هو الطلب إمَّا للترك أو الكفِّ، وقد تقدَّمت الإشارة إلى ذلك في تحرير النزاع^(١).

وهذان التوهمان^(٢) في النهي والأمر من واحدٍ، وعليه فليس هناك طلبٌ للترك^(٣) وراء الرَّدْع عن الفعل في النهي، ولا نهْيٌ عن الترك وراء طلب الفعل في الأمر^(٤).

نعم^(٥)، يجوز للأمر - بدلاً من الأمر بالشيء - أن يُعَبَّر عنه بالنهي عن الترك، كأن يقول - مثلاً - بدلاً عن قوله «صَلِّ»: «لا تترك الصلاة»^(٦)، ويجوز له بدلاً من النهي

(١) وأنَّ تفسير النهي بطلب الترك يستلزم محذوراً في المقام، وإنَّ رجحه المصنَّف رحمته الله في ذاك المقام على سبيل الفرض والتنزُّل.

(٢) أي التوهم في مسألتنا، وهو (اقتضاء الأمر بالشيء للنهي المولوي الفعلي عن تركه)، والتوهم في تلك هو (دخول كلِّ من الأمر والنهي في مفهوم الآخر).

(٣) من قبيل الأمر المولوي الحقيقي الفعلي المتعلِّق بالترك، ويكون صادراً عن الشَّارع المقدَّس، وتصح نسبته إليه نسبة حقيقية.

(٤) من قبيل النهي المولوي التحريمي الحقيقي كذلك، حتى لو سلَّمنا أنَّ الأمر والنهي متعاكسان.

(٥) إشارةٌ إلى التفسير الثاني للعينية، وهي التي تطرَّق لها في الكفاية، وهي أن يكون للمولى مطلوب حقيقي واحد يُعَبَّر عنه بطريق الأمر تارةً، وبطريق النهي أخرى.

(٦) وإنَّ كان هذا - أي: «لا تترك الصلاة» - يحكي عن مفسدة ملزمة في الترك، وذاك - أي: «صَلِّ» - عن مصلحة كذلك في الفعل.

عن الشيء أن يُعَبَّرَ عنه بالأمر بالترك، كأن يقول - مثلاً - بدلاً عن قوله «لا تشرب الخمر»: «اترك شرب الخمر»، فيؤدّي التعبير الثاني في المقامين^(١) مؤدّى التعبير الأول المبدّل منه، أي أن التعبير الثاني يُحَقِّق الغرض من التعبير الأول^(٢).

فإذا كان مقصود القائل بأنّ الأمر بالشيء عينُ النهي عن ضده العامّ هذا المعنى^(٣) - أي أن أحدهما يصحّ أن يوضّع موضع الآخر ويحلّ محله في أداء غرض الأمر - فلا بأس به وهو صحيح، ولكنّ هذا غيرُ العينية المقصودة في المسألة على الظاهر^(٤).

(١) أي: التعبير بالنهي في مقام الأمر، والتعبير بالأمر في مقام النهي.

(٢) لكنّ تحقّق الغرض من هذه الناحية لا يعني تحقّق الغرض المقصود في مسألتنا، كما قد اتضح، ولهذا ذكر السيد الخوئي ثبوت أنّ هذا التفسير للعينية لا يُحَقِّق غرض القائلين بها.

(٣) وممّا أنّ هذا المعنى ليس هو المتبادر من كلام القائلين بالعينية.

(٤) فإنّ المتبادر من العينية المذكورة في كلمات أصحاب القول الأول إنّما هي العينية في الوجود والصدّق، أو قلّ: العينية في مقام الثبوت، بحيث لا يكون أيّ فرق بين قول المولى: «صَلِّ» وقوله: «لا تترك الصلاة».

الباب الثاني: الضدّ الخاصّ

لا يختلف المبحوث عنه في هذا الباب عن سابقه (أي الضدّ العامّ)، وهو الملازمة العقلية بين الأمر والنهي، غايته أنّها هنا بين الأمر بالشيء والنهي عن ضده الخاصّ الوجودي، بمعنى دلالة الأمر بفعلٍ ما (كالإزالة) على إنشاء الشارع زجراً مولوياً تبعياً متعلّقاً بال ضدّ الوجودي له (كالصلاة).

والخلاف الجاري في باب الضدّ العامّ جارٍ في المقام أيضاً، والأقوال هي الأقوال، ما عدا القول الثاني (المبني على التضمّن) لعدم القائل به ولا حكايته عن أحدٍ، كما ذكر الشيخ الأعظم رحمته (١)، ولكنّ يضاف إلى هذا الباب قولان جديدان، فتصير الأقوال فيه ستة:

أحدهما: التفصيل بين كون فعلِ الضدّ (كالصلاة) رافعاً للقدرة على الواجب (كالإزالة) شرعاً، فيُبنى على عدم الاقتضاء، وبين كونه رافعاً للقدرة عقلاً فيُبنى على الاقتضاء، كركوب السفينة الذي يمنع من القدرة على الوفاء بالدين عقلاً، وهذا القول محكيٌّ عن صاحب المقابس رحمته (٢).

الأخر: أنّ الأمر بالشيء يقتضي عدم الأمر بضده الخاصّ، ولا يقتضي النهي عنه، ولازمه وقوع الضدّ باطلاً إذا كان عبادة؛ وذلك لعدم الأمر به، فلا يتأتّى

(١) مطارح الأنظار ج ١ ص ٥٥٥ .

(٢) حكاه عنه في بدائع الأفكار ص ٣٨٨ .

حينئذٍ الإتيان به بنحو قُرْبِي، وهو مختار الشيخ البهائي عليه السلام (١).

ومن الجدير بالذكر أنَّ القول بالاعتضاء في هذا الباب يتوقَّف على القول بالاعتضاء في الباب السَّابق، وثبوت حرمة الضدِّ العامِّ، فينبغي التصديق بها مقدِّمةً لهذا الباب، ومن هنا يمكن الجزم بمختار المصنِّف عليه السلام - وكلُّ مَنْ يختار القول الخامس في الباب السَّابق - في هذا الباب، وهو البناء على عدم الاعتضاء بعد بنائه عليه في الباب السَّابق، فيكون عليه السلام من القائِلين بعدم الاعتضاء في (مسألة الضدِّ) مطلقاً، عامّاً كان أم خاصّاً.

لكنَّ المصنِّف عليه السلام ارتأى أن لا يخلو الكتاب عن التعرُّض لدليل القائِلين بالاعتضاء في باب الضدِّ الخاصِّ بنحو اللزوم العقلي، الذي يقابل القول الرابع في باب الضدِّ العامِّ، وهو عمدة الأقوال هنا، وقد نُسب إلى المحقِّقين أو إلى المشهور، ولهم في إثباته مسلكان معروفان، يظهر أثرُ كلِّ منهما - لو تمَّ - في مبحث الثمرة.

المسلك الأول: التلازم

وهو يتألف من ثلاث مقدِّمات:

- الأولى: أنَّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العامِّ، فيقال في المثال المعروف للمسألة: «وجوب إزالة النجاسة عن المسجد يقتضي النهي عن ترك الإزالة».
- الثانية: أنَّ وجود الضدِّ ملازمٌ لترك ضده؛ لاستحالة اجتماع الضدِّين، ففي المثال المتقدم يكون وجود الصَّلاة ملازماً لترك الإزالة.

(١) زبدة الأصول ص ١١٨ .

الثالثة: أنَّ المتلازمين في الوجود متحدان في الحكم، ولا يمكن اختلافهما فيه، من دون فرق في هذا بين الضدين اللذين لهما ثالث كالقيام والجلوس وبين الضدين اللذين لا ثالث لهما كالحركة والسكون^(١).

فإذا وجبت الإزالة وجب ما يلازمها (وهو ترك الصلاة)، وإذا وجب ترك الصلاة حرُم فعلُها، فيثبت المطلوب، وهو «إذا وجبت الإزالة حرُمَت الصلاة»، وهذا صغرى لكبرى: «إذا وجب الشيء حرُم ضده الخاص».

بيانها: أنَّ الفعلين إذا تلازما خارجاً فإنَّ هذا التلازم يكون سبباً في اتحادهما في الحكم؛ إذ لا يُعقل أن يكون شيء ما محكوماً بحكم، ولا يكون ملازمه في الوجود محكوماً بنفس ذلك الحكم.

ونظراً إلى وضوح تمامية المقدّمة الثانية، فقد اقتصر المصنّف رحمته الله في مناقشة هذا الدليل على الخدش في المقدّمتين الأولى والثالثة:

أما المقدّمة الأولى فالأمر فيها واضح، لأنّه رحمته الله لا يبيّن على اقتضاء الأمر بشيء للنهي عن ضده العام أصلاً، وهذا وحده يكفي في إبطال مسلك التلازم، لا بتناؤه على القول باقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده العام.

وأما المقدّمة الثالثة - وهي المهمّة، ولهذا يُعبّر عنها بالكبرى كما صنع رحمته الله - فلمنع التلازم المدّعى بين الاتحاد الوجودي (أي التلازم الخارجي بين الفعلين)

(١) يلاحظ: معالم الدّين ص ٢٦٣، القوانين المُحكّمة ج ١ ص ٢٤١، مطارح الأنظار ج ١ ص ٥٧٢، كفاية الأصول ص ١٣٢، فوائد الأصول ج ١ ص ٣٠٣، أجود التقريرات ج ٢ ص ٧، محاضرات في أصول الفقه ج ٢ ص ٣٢١.

والاتحاد الحُكْمِي، حتى في الضدّين اللذين لهما ثالث، كما هو ظاهر المصنّف رحمته الله، وصرّح به السيد الخوئي رحمته الله^(١) - خلافاً لشيخهما المحقّق النائيني رحمته الله الذي فصل في المقام وقال بالتلازم في خصوص الضدّين اللذين لهما ثالث^(٢) - لجواز أن يكون الشئان متلازمين في الوجود ولكنهما غير محكومين بحكم واحد، وإن لم يُجزَّ أن يختلفا في الحكم الفعلي الثابت لهما، بأن يكون أحدهما واجباً والآخر محرماً مثلاً، كما سيأتي، وهذا هو ما ذكره غير واحد من المحقّقين منهم صاحباً الحاشية والكفاية والمحقّق النائيني والسيد الخوئي رحمته الله^(٣).

بيان ذلك: أن ثبوت الحكم عند مشهور العدلية تابع لوجود ملاك الحكم في متعلّقه، ومجرّد تلازم المتعلّق في الوجود مع شيء آخر محكومٍ بحكم معين لا يقتضي وجود ملاك حكمه في المتعلّق، وإلا كان من ثبوت الحكم من دون ملاك يدعو إلى جعله له، وهو بمنزلة ثبوت الشيء من دون علته، وهذا الكلام يحتمل احتمالين:

أحدهما: أن يكون الشيء الآخر الملازم محكوماً بحكم إلزامي مخالفٍ للحكم الإلزامي لملازمه، كأن يكون أحدهما واجباً والآخر محرماً، ولا ريب في أن هذا غير مقصود للمصنّف رحمته الله من وراء مناقشته في هذه المقدّمة.

بل هذا الاحتمال غير صحيح في نفسه، كما لو كان الفعلان المتلازمان محكومين بحكمين إلزاميين متضادين لاستلزامه التكليف بغير المقدور، كما مثّلوا له باستقبال

(١) محاضرات في أصول الفقه ج ٢ ص ٣٢١.

(٢) فوائد الأصول ج ١ ص ٣٠٤، أجود التقريرات ج ٢ ص ٨.

(٣) هداية المسترشدين ج ٢ ص ٢٥٣، كفاية الأصول ص ١٣٢، فوائد الأصول ج ١ ص ٣٠٣،

أجود التقريرات ج ٢ ص ٧، محاضرات في أصول الفقه ج ٢ ص ٣٢١.

القبلة واستدبار الجدي (التلازمين وجوداً)، فلا يمكن أن يكون استقبال القبلة محكوماً بالوجوب، ويكون استدبار الجدي محكوماً بالحرمة؛ لعدم قدرة المكلف على امتثال كلا التكليفين.

الآخر: أن يكون الشيء الآخر مسكوتاً عن حكمه، وهذا هو مقصوده رحمه الله، وهو كافٍ في تضعيف هذه المقدمة، بمنع دعوى اتحاد المتلازمين لعدم قيام دليل عليها، بل الدليل قائم على خلافها، وهو لزوم اللغوية من الأمر بالملازم بعد سبق الأمر بملازمه.

إن قلت: البناء على عدم كون أحد المتلازمين محكوماً بحكم الملازم الآخر يتنافى مع قولهم: «(لله في كل واقعة حكمٌ)» الدال على عدم خلو الواقعة من الحكم. قلت: القدر المتيقن من هذا القول - كما ذكر في الكفاية^(١)، ومَرَّ في بداية المقصد الأول^(٢) - هو الحكم الواقعي الإنشائي، فيكون معناه أن الملازم الآخر - كعدم الصلاة في المثال المشهور وكذا الاستدبار في مثال القبلة - لا يخلو عن حكم واقعي إنشائي، وهذا لا يقتضي ارتقاء الحكم الإنشائي إلى مرتبة الفعلية.

ومن هذا الجواب يظهر بطلان الشبهة التي شغلت بال الأصوليين طويلاً، والتي طرحها أبو القاسم الكعبي المعتزلي، وتُسمَّى (شبهة الكعبي)^(٣).

(١) كفاية الأصول ص ١٣٢ .

(٢) يلاحظ: بداية الأفكار ج ١ ص ٥٥-٥٦ .

(٣) يلاحظ: معالم الدين ص ٢٦٥ ، القوانين المُحكَّمة ج ١ ص ٢٣٣-٢٣٤ ، هداية المسترشدين ج ٢ ص ٢٣٣-٢٣٤ ، الفصول الغروية ص ٨٨ ، مطارح الأنظار ج ١ ص ٥٧٥ ، فوائد الأصول ج ١ ص ٣١٢ ، أجود التقريرات ج ٢ ص ٢٠ ، محاضرات في أصول الفقه ج ٢ ص ٣٢٦ .

وتتألف هذه الشبهة من مقدمتين:

المقدمة الأولى: أنّ المكلف بالقياس إلى الفعل المحرّم (كالزنا) لا يخلو حاله إمّا أن يكون مشتغلاً به أو تاركاً له؛ لاستحالة ارتفاع النقيضين، فإذا لم يشغل بالحرام لزم أن يكون مشتغلاً ببعض الأفعال المباحة (كالنوم)، وحينئذ يكون ما اشتغل به محكوماً بالوجوب؛ إذ لولاه لاشتغل بالحرام ولم يكن تاركاً له، مع أن ترك الحرام واجب، وترك الحرام هنا قد تحقّق بما اشتغل به (أي النوم)، فيكون السبب في عدم صدور الحرام منه في الخارج هو اشتغاله بهذا الفعل، ممّا يعني توقّف ترك الحرام على الإتيان بالفعل المباح، فيكون هذا الفعل (أي النوم) واجباً لا مباحاً.

أو يقال: إنّ العمل (الذي لا ينفكّ العبد عن الاشتغال به) إذا لم يكن حراماً منهياً عنه فهو واجب، بسبب ملازمته لما هو واجب الترك، فيكون واجباً مثله، لأنّ المتلازمين في الوجود لا يختلفان في الحكم.

المقدمة الثانية: أنّ الحادث الممكن كما يحتاج إلى علّة في حدوثه، فهو يحتاج إلى علّة في بقاءه؛ لما تقرّر في محله من أنّ الممكن مفتقرٌ إلى المؤثّر (حدوثاً وبقاءً)، لا حدوثاً فقط، كما زعم جمع من المتكلّمين مستشهدين بمثال الجدار الذي يبقى بعد فناء فاعله (أي البناء)، وهو استشهاد فاسد مبني على الخلط بين ما هو العلّة في بقاء الجدار وما هو ليس بعلّة له، كما بيّن في محله^(١)، وبناءً على هذا يصبح ترك الحرام محتاجاً (حدوثاً وبقاءً) إلى الاشتغال بفعل آخر، فيكون ذلك المباح واجباً دائماً.

(١) وقد سنّع الشيخ الرئيس عليهم بأغلظ الكلام، يلاحظ: الإشارات والتنبيهات، النمط الخامس، ج ٢ ص ٣٨٥ - ٣٨٨ طبعة شرح الرازي، ج ٣ ص ٨٣ - ٨٤ طبعة المحاكمات.

والنتيجة: أن أفعال المكلفين إمّا واجبة وإمّا محرّمة، وهو عبارة أخرى عن انحصار الأحكام الشرعية في الوجوب والحرمة، ولا وجود للإباحة أصلاً، ولهذا تُسمّى هذه الشبهة أيضاً بـ(شبهة انتفاء المباح)، أي المباح بالمعنى الأعمّ الشامل لكلّ من المستحب، والمكروه، والمباح بالمعنى الأخصّ.

وقد أجب عن هذه الشبهة بعدة أجوبة^(١) نذكر اثنين منها:

الجواب الأول: ما أفاده السيد الخوئي فتشّ من منع توقف انتفاء الضدّ على وجود الضدّ الآخر، فإن هذه الشبهة تنطوي على توهم أن ترك الضدّ هو مقدّمة لفعل الضدّ الخاصّ وعلة مؤثّرة فيه، مع أن ترك الضدّ (كالصلاة في المثال) يرجع إمّا إلى عدم وجود مقتضى لحصوله في الخارج، وإمّا إلى وجود مقتضى للضدّ الآخر (كالإزالة)، وليس هناك أيّ مورد يستند عدم أحد الضدّين فيه إلى وجود الضدّ الآخر^(٢).

الجواب الثاني: ما ذكره المصنّف رحمته الله من أننا لو سلّمنا التلازم بين ترك العمل الحرام والإتيان بالعمل المباح، ولكن لا نسلم وجوب اتفاق المتلازمين في الحكم، فالمباح (كالنوم) الذي اشتغل الشخص بفعله لا يلزم أن يكون واجباً كترك الحرام (كالزنا)، وإن كان الاثنان متلازمين في الوجود؛ لعدم وجوب اتحادهما في الحكم، كما مرّ بيانه آنفاً.

(١) يلاحظ: معالم الدين ص ٢٦٦ - ٢٦٧، القوانين المحكّمة ج ١ ص ٢٣٤ - ٢٣٦، هداية المسترشدين ج ٢ ص ٢٣٤ - ٢٤٩، الفصول الغروية ص ٨٩.

(٢) محاضرات في أصول الفقه ج ٢ ص ٣٢٧، مصابيح الأصول ج ١ ص ٣٧٨.

٢ - الضدّ الخاصّ

إنّ القول باقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده الخاصّ يبتني ويتفرّع على القول باقتضائه للنهي عن ضده العام^(١).

ولما ثبت - حسب ما تقدّم - أنّه لا نهي مولوي عن الضدّ العام^(٢)، فبالطريق الأولى نقول إنّ لا نهي مولوي عن الضدّ الخاصّ، لما قلنا من ابتناؤه وتفرّعه عليه^(٣). وعلى هذا^(٤)، فالحقّ أنّ الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده مطلقاً سواء كان عاماً أو خاصّاً.

أمّا كيف يبتني القول بالنهي عن الضدّ الخاصّ على القول بالنهي عن الضدّ العامّ ويتفرّع عليه، فهذا ما يحتاج إلى شيء من البيان.

(١) لا ببناء كلا المسلكين في باب الضدّ الخاصّ على مقدّمة مشتركة بينهما، مفادها: «إذا وجب الشيء حرّم تركه».

(٢) وهو القول الخامس المختار في الباب المتقدّم.

(٣) ولهذا يكون هذا البحث برمته تنزلياً عند المصنّف رحمته الله، ولكن قد تظهر له فائدة في مقام الثمرة، وهي أنّ النهي المتعلّق بال ضدّ العبادي يكون نهياً نفسياً بناءً على مسلك التلازم، ونهياً غيرياً على مسلك المقدّمية، كما سيتضح.

(٤) أي: بناءً على عدم اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده العامّ، وابتناء القول بالاقتضاء في باب الضدّ الخاصّ على القول به في باب الضدّ العامّ.

فنقول: إنّ القائلين بالنهي عن الضدّ الخاصّ^(١) لهم مسلكان لا ثالث لهما، وكلاهما يبتنيان ويفترعان على ذلك^(٢):

الأول: مسلك التلازم.

وخلاصته^(٣): أنّ حرمة أحد المتلازمين تستدعي وتستلزم حرمة ملازمه الآخر^(٤)، والمفروض أنّ فعلَ الضدّ الخاصّ يلازم تركَ المأمور به^(٥) (أي الضدّ العام)، كالأكل مثلاً الملازم فعله لترك الصّلاة المأمور بها، وعندهم أنّ الضدّ العام محرّم منهي عنه^(٦) - وهو ترك الصّلاة في المثال - فيلزم على هذا أن يحرم الضدّ الخاصّ، وهو الأكل في المثال.

(١) بأيّ نحو من الأنحاء الثلاثة، بعد استبعاد الاقتضاء بنحو الدلالة التضمينية.

(٢) أي: على القول بالاقتضاء في باب الضدّ العام.

(٣) هذا الدليل يتألف من ثلاث مقدّمات ذكرها رحمته عليه بنحو تنازلي.

(٤) هذه هي المقدّمة الثالثة، وهي أنّ المتلازمين في الوجود لا يمكن اختلافهما في الحكم، فإذا وجبت الإزالة وجب ما يلازمها (وهو ترك الصّلاة)، وهذه هي المقدّمة المهمة، ولعلّ تسمية الدليل بـ(التلازم) هي بالنظر إليها.

(٥) هذه هي المقدّمة الثانية، وهي أن وجود كلّ ضدّ يلازم ترك الضدّ الآخر، فيكون وجود الصّلاة ملازماً لترك الإزالة.

(٦) هذه هي المقدّمة الأولى، وهي أنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام، فيقال في المثال المشهور إنّ وجوب إزالة النجاسة يقتضي النهي عن ترك الإزالة، وبهذا يظهر ابتناء الاقتضاء هنا وتفردّه على الاقتضاء هناك.

فابتنى النهي عن الضدّ الخاصّ بمقتضى هذا المسلك على ثبوت النهي عن الضدّ العام^(١).

أما نحن فلمّا ذهبنا^(٢) إلى أنّه لا نهى مولوي عن الضدّ العامّ، فلا موجب لدينا من جهة الملازمة المدّعاة للقول بكون الضدّ الخاصّ منهياً عنه بنهي مولوي، لأنّ ملزومته ليس منهياً عنه، حسب التحقيق الذي مرّ^(٣).

على أنّا نقول^(٤) ثانياً: - بعد التنازل عن ذلك والتسليم^(٥) بأنّ الضدّ العامّ منهى عنه - إنّ هذا المسلك ليس صحيحاً في نفسه، يعني أنّ كبراه^(٦) غير مسلّمة، وهي: أنّ حرمة أحد المتلازمين تستلزم حرمة ملازمه الآخر^(٧)، فإنّه لا يجب اتفاق المتلازمين

(١) وهذا هو الوجه في تقديم جمع من المصنّفين - منهم رحمهم الله - لمبحث الضدّ العامّ في الذكر، ويقابلهم آخرون - كصاحب الكفاية رحمهم الله - صنعوا العكس، فقدّموا مبحث الضدّ الخاصّ؛ وذلك لأهميته بالمقارنة مع مبحث الضدّ العامّ.

(٢) ابتدأ المصنّف رحمهم الله بالمناقشة في أولى مقدّمات هذا الدليل، وسيعقبها بالمناقشة في المقدّمة الثالثة، وترك الثانية لكونها مسلّمة ولا مجال للنقاش فيها.

(٣) في الباب السابق حيث تصدّى رحمهم الله لإبطال الأقوال الأربعة الأولى (المشتركة كلّها في البناء على الاقتضاء)، ويكفي في بطلان الدليل بطلان واحدة من مقدّماته.

(٤) شروع في مناقشة المقدّمة الثالثة للدليل.

(٥) عطف تفسير، وهذا التنازل مطلوب؛ قبل الخوض في المقدّمة الثالثة.

(٦) يعني المقدّمة الثالثة، والتعبير عنها بـ (الكبرى) لأهميتها.

(٧) بدعوى عدم إمكان اختلافهما في الحكم الثابت لكلّ منهما.

في الحكم^(١) لا في الوجوب ولا الحرمة ولا غيرهما من الأحكام، ما دام أن مناط الحكم غير موجود^(٢) في الملازم الآخر.

نعم^(٣)، القدر المسلّم في المتلازمين أنّه لا يمكن أن يختلفا في الوجوب والحرمة على وجه يكون أحدهما واجباً والآخر محرّماً؛ لاستحالة امتثالهما حيثُ من المكلف^(٤)، فيستحيل التكليف من المولى بهما^(٥)، فإمّا أن يحرّم أحدهما أو يجب الآخر، ويرجع ذلك إلى باب التزاحم الذي سيأتي التعرّض له^(٦).

(١) الظرف (في الحكم) متعلّق بـ(اتفاق)، والمراد أنّ المتلازمين في الوجود لا يجب اتفاقهما في الحكم؛ لعدم الدليل على هذا المدّعى.

(٢) أي: «غير محرّز الوجود»، تبعاً لقانون تبعية الأحكام الشرعية للملاكات الواقعية الكائنة في متعلقاتها.

(٣) استدراكٌ على قوله: «لا يجب اتفاق...»، ومحصله أنّ إنكار اتحاد المتلازمين وجوداً في الحكم لا يعني القبول باختلافهما في الحكم الإلزامي الفعلي الثابت لهما، بل المقصود من نفي الاتحاد في الحكم هو تجويز خلوّ الملازم عن الحكم وسكوت المولى عن إبداء الحكم فيه ما لم يُحرّز وجود ملاك حكم ملازمه فيه.

(٤) لوضوح عدم قدرته على امتثال كلا التكليفين في نفس الوقت.

(٥) لأنّه تكليف بغير المقدور، وهو قبيح عقلاً، ومثله لا يصدر عن الحكيم.

(٦) في الأمرين الثالث والرابع من مقدّمة باب (التعادل والتراجيح)؛ وذلك لتوفّر مناط باب التزاحم، أعني: قصور قدرة المكلف عن امتثال كلا الحكمين التكليفين الإلزاميين، مع عدم التكاذب بينهما في مقام الجعل.

وبهذا تبطل (شُبْهَةُ الكعبي)^(١) المعروفة التي أخذت قسطاً وافراً من أبحاث الأصوليين إذا كان مبناها هذه الملازمة المدّعاة^(٢)، فإنه نُسِبَ إليه القول بنفي المباح^(٣)، بدعوى أنّ كلّ ما يُظَنُّ من الأفعال أنّه مباح^(٤) فهو واجب في الحقيقة، لأنّ فِعْلَ كُلِّ مباحٍ ملازمٌ قهراً لواجب^(٥)، وهو تركٌ محرّمٌ واحدٍ من المحرّمات على الأقلّ^(٦).

(١) وتُسَمَّى أيضاً: (شُبْهَةُ انتفاء المباح)، ومفادها أنّ كلّ فعل من أفعال الإنسان الاختيارية لا يخلو إمّا أن يكون واجباً أو محرماً.

(٢) بين (التلازم في الوجود) و(الاتفاق في الحكم)، ووجه بطلانها هو أنّ الفعل الذي سيشتغل به المكلف والذي يلازم تركُ الحرام لا دليل على لزوم ثبوت حكم له؛ لجواز خلوه عن الحكم أصلاً مع أنّ تركُ الحرام واجبٌ.

(٣) والمراد منه المباح بالمعنى الأعمّ الشامل للاستحباب والكراهة أيضاً.

(٤) حتى مثل الأكل والشرب والنوم ونحوها.

(٥) فالنوم مثلاً يكون ملازماً لترك الغيبة المحرّمة، وتركُ الحرام واجبٌ، فيكون النوم ملازماً لواجب، فلا محالة يتصف النوم بالوجوب حينئذٍ.

(٦) كالغيبة مثلاً، ولا يخلو حال المكلف بالقياس إليها، إمّا أن يرتكبها وإمّا أن يتركها بالاشتغال بفعلٍ آخر كالنوم مثلاً، فيجري الكلام المتقدّم، وأجاب عنها المصنّف رحمه الله بإبطال المقدّمة التي تبني هذه الشُبْهة عليها، وهي: أنّ المتلازمين في الوجود متفقان في الحكم.

المسلك الثاني: المقدّمية

يتألف هذا الدليل من ثلاث مقدّمات أيضاً:

الأولى: أنّ عدم أحد الضدّين (كالصّلاة) يكون مقدّمةً لوجود الضدّ الآخر (كالإزالة)، لأنّ وجود أحد الضدّين مانعٌ من وجود الآخر، كما أنّ وجود الضدّ الآخر مانعٌ من وجود الضدّ الأول، فالتمانع حاصلٌ من الطرفين، ولازم هذا كون وجود المانع من مقدّمات عدم وجود الممنوع، ومن المعلوم أنّ عدم المانع يكون من مقدّمات وجود الممنوع أيضاً، وهو المفروض في هذه المقدّمة، وبالنظر إليه سُمّي هذا الدليل بـ(المقدّمية).

الثانية: إذا كان أحد الضدّين (كالإزالة مثلاً) واجباً، كان ترك الضدّ الآخر (كالصّلاة) واجباً أيضاً، لأنّ تركه يكون مقدّمةً لفعل الضدّ الأول الواجب، ومقدّمة الواجب واجبةٌ شرعاً، فيكون ترك الصّلاة واجباً، لأنّه مقدّمة للإزالة الواجبة.

الثالثة: إذا وجب ترك الضدّ الآخر (كالصّلاة) كان نقيضه (أي ضده العام) محرّماً، لأنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام، فتحرم الصّلاة لأنّها الضدّ العام لترك الصّلاة الواجب، وبهذا يتأكّد ما ذكره المصنّف رحمته الله من توقّف القول بالاعتضاء في باب (الضدّ الخاصّ) على القول به في باب (الضدّ العام).

والنتيجة: أنّ الأمر بالشيء (كالإزالة في المثال) يقتضي النهي عن ضده الخاصّ

(كالصلاة)^(١).

ويمكن المناقشة في هذا الدليل بجميع مقدماته من دون استثناء:

أما الثالثة فلما مرَّ في الباب الأول من أن الصحيح عدم اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده العام، وهذه المقدمة قد أخذها المصنّف رحمته الله مسلمة، ولهذا حصر المناقشة في المقدمتين الآخرين.

وأما الثانية فلما تقدّم في المسألة السابقة من أن الحق عدم كون مقدّمة الواجب واجبة بالوجوب الشرعي الغيري؛ للزوم اللغوية بل تحصيل الحاصل من جعله بعد حكم العقل بلزوم تحصيلها^(٢).

وأما الأولى فيمكن أن يناقش فيها بما ذكره صاحب الكفاية تكلّف في المقام^(٣)، ومحصّله أن هذه المقدّمة تشتمل على الخلط بين التمانع في باب العلية والتمانع في باب التضاد، فإنّ ترك أحد الضدّين (كالصلاة) إنّما يكون مقدّمة لفعل الضدّ الآخر (كالإزالة) من باب أن عدم الضدّ يمثل عدم مانع بالنسبة إلى وجود الضدّ الآخر، وهذا هو معنى (التمانع) الحاصل بين الضدّين، أي كون كلّ واحد منهما مزاحماً لوجود الآخر ومعانداً له من دون أن يكون مزاحماً لمقتضي وجود الآخر، كما هو الحاصل خارجاً بين السواد والبياض مثلاً، فإنّ كلا منهما يزاحم وجود الآخر

(١) يلاحظ: معالم الدين ص ٢٦٢، القوانين المحكّمة ج ١ ص ٢٤٠، مطارح الأنظار ج ١ ص ٥٧١ - ٥٧٢، كفاية الأصول ص ١٢٩ - ١٣٠، فوائد الأصول ج ١ ص ٣٠٦، أجود التقريرات ج ٢ ص ١٠، محاضرات في أصول الفقه ج ٢ ص ٢٩٠.

(٢) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٤ ص ٤٢٩ - ٤٣٠.

(٣) كفاية الأصول ص ١٣٢، يلاحظ: أجود التقريرات ج ٢ ص ١٢ - ١٣.

وبيانعه، ولهذا لا يمكن اجتماعهما في محلّ واحدٍ في زمانٍ واحدٍ.

وعدم وجود الضدّ إنّما يتصف بالمقدّمية لوجود الضدّ الآخر (لكونه عدم مانع بالنسبة إليه) إذا كان المراد من المانع في باب التضاد هو المانع في باب العلّية - وهو كون أحد الشيئين مزاجاً لمقتضي الآخر في تأثيره، ولأجله يُعتبر عدمه من أجزاء العلّة النامة للآخر، كما هو الحاصل خارجاً بين الرطوبة والنار، فإنّ الأولى تمنع من تأثير الثانية -، لأنّ الانتقال من ترك الضدّ إلى المقدّمية يحصل بالاعتماد على قياس من الشكل الأول، حدّه الأوسط هو (عدم المانع)، واتحاد معنى (عدم المانع) في كلتا مقدّمتي القياس الذي ذكره المصنّف رحمته شرطٌ في انتاجه، لأنّه يوفّر ركناً مهماً من أركان انتاج القياس، وهو تكرّر الحدّ الأوسط معنى أيضاً^(١).

ولكنّ هذا غير حاصل، لأنّ المراد من (المانع) في المقدّمتين مختلفٌ، فإنّ المراد من (المانع) في الصغرى هو ما يتحقّق في باب التضادّ (أي منع أحد الضدّين من وجود الآخر)، في حين أنّ المراد من (المانع) المذكور في الكبرى هو ما يتحقّق في باب العلّية (وهو المنع من تأثير المقتضي)، ومع اختلاف معنى (المانع) في المقدّمتين لا تثبت النتيجة المطلوبة (أي المقدّمية)؛ لعدم تكرار الحدّ الأوسط في القياس. وهذه المقدّمة - كما أشرنا - هي المهمّة في هذا المسلك، وفيها خمسة أقول نكتفي بالإشارة إليها:

(١) وليس مراد المنطقة من شرطية تكرّر الحد الأوسط في كلتا مقدّمتي القياس هو تكرّره فيها لفظاً فقط، وإلا دخل المورد في باب المغالطات، يلاحظ: شروح الشمسية ج ٢ ص ١٩٢، حاشية الملا عبد الله على تهذيب المنطق ص ٨٨، المنطق للمصنّف ج ٢ ص ٢٢٥ - ٢٢٦.

أولها: تحقّق المقدّمية من الطّرفين، بمعنى أنّ عدم أحد الضدّين مقدّمةٌ لوجود الآخر، وأنّ وجود الضدّ الآخر مقدّمةٌ لعدم الضدّ الأول، وهذا ما يُنسب إلى العضدي والحاجبي^(١).

ثانيها: أنّ عدم أحد الضدّين مقدّمةٌ لوجود الضدّ الآخر من غير عكس، فلا يكون وجود الضدّ الآخر مقدّمةً لعدم الضدّ الأول، وهذا ما نسبته الشيخ الأعظم تدنّى إلى المشهور، واختاره جمعٌ من المحقّقين منهم المحقّق القميّ وصاحب الحاشية والفصول^(٢)، وعلى هذا يبتني القول بالاعتضاء في هذا الباب.

ثالثها: عكس القول السّابق، أي أنّ وجود أحد الضدّين مقدّمةٌ لعدم الضدّ الآخر من غير عكس، فلا يكون عدم الآخر مقدّمةً لوجود الأول، وهذا هو مبنى (شُبْهة الكعبي) المتقدّمة.

رابعها: إنكار المقدّمية من الطّرفين رأساً، فيكون عدم كلّ واحد من الضدّين مساوياً في الرتبة لوجود الضدّ الآخر، فلا تقدّم لأيّ منهما على الآخر، وهو ما يبيّن عليه جمعٌ من المحقّقين منهم السيد سلطان العلماء والشيخ الأعظم وصاحب الكفاية والمحقّق النائيني والسيد الخوئي^(٣)، ووافقهم المصنّف^(٤)، كما هو واضحٌ من كلامه.

(١) يلاحظ: مطارح الأنظار ج ١ ص ٥١٦.

(٢) القوانين المُحكّمة ج ١ ص ٢٢٩ - ٢٣٠، هداية المسترشدين ج ٢ ص ٢٢٧، الفصول الغروية ص ٩٦.

(٣) مطارح الأنظار ج ١ ص ٥٧٢، كفاية الأصول ص ١٣٢، فوائد الأصول ج ١ ص ٣٠٦، أجود التقريرات ج ٢ ص ١١، محاضرات في أصول الفقه ج ٢ ص ٢٩٩ - ٣٠٠.

خامسها: التفصيل بين الضدّ الموجود وال ضدّ المعدوم، بتسليم المقدمة في الضدّ الموجود فقط، فيكون عدمه مقدّمة لوجود الضدّ الآخر، وإنكارِ المقدمة في الضدّ المعدوم، فلا يكون عدمه مقدّمة لوجود الضدّ الأول، وهذا هو ما اختاره المحقّق الخونساري تذكّر في رسالته الخاصّة بمقدّمة الواجب، ونقل الشيخ الأعظم تذكّر كلامه فيها^(١).

(١) مطارح الأنظار ج ١ ص ٥١٧، ٥١٩.

الثاني: مسلك المقدمة

وخلاصته^(١): دعوى أن ترك الضد الخاص مقدمة لفعل المأمور به^(٢)، ففي المثال المتقدم يكون ترك الأكل مقدمة لفعل الصلاة^(٣)، ومقدمة الواجب واجبة^(٤)، فيجب ترك الضد الخاص.

وإذا وجب ترك الأكل حرّم تركه^(٥) (أي ترك ترك الأكل)، لأن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن الضد العام، وإذا حرّم ترك ترك الأكل، فإن معناه حرمة فعله، لأن نفى النفي إثبات، فيكون الضد الخاص منهيًا عنه.

-
- (١) هذا الدليل أيضاً يتألف من ثلاث مقدّمات أيضاً، وقد ذكرها المصنّف رحمته الله هذه المرّة بالترتيب، وإن أعاد هنا ما صنّعه هناك من تغيير المثال المعروف.
- (٢) هذه هي المقدّمة الأولى، وهي أنّ عدم أحد الضدّين مقدّمة لوجود الضدّ الآخر، وهي تبثني على القول الثالث المتقدّم في مسألة المقدّمية بين الضدّين.
- (٣) لأنّ ترك الأكل يكون من باب (عدم المانع) بالنسبة إلى الصلاة للتمانع بين الضدّين، أو يقال في المثال المعروف إنّ ترك الصلاة هو مقدّمة لفعل الإزالة.
- (٤) هذه هي المقدّمة الثانية، وهي أنّ الضدّ الآخر إذا كان واجباً كانت مقدّمته (أي: ترك الضدّ الأول) واجبةً أيضاً، كما عليه المشهور.
- (٥) هذه هي المقدّمة الثالثة، وهي أنّ ترك الضدّ الآخر إذا كان واجباً صار نقيضه (أي ضده العام) واجباً بناءً على القول بالاقتضاء في باب الضدّ العام.

هذا خلاصة مسلك المقدمة، وقد رأيت كيف ابتنى النهي عن الضد الخاص على ثبوت النهي عن الضد العام^(١).

ونحن إذ قلنا^(٢) بأنه لا نهي مولوي عن الضد العام^(٣) فلا يجرم ترك ترك الضد الخاص حرمة مولوية، أي لا يجرم فعل الضد الخاص، فثبت المطلوب^(٤).

على^(٥) أن مسلك المقدمة غير صحيح من وجهين آخرين:

أحدهما: أنه بعد التنزل عما تقدم^(٦)، وتسليم حرمة الضد العام، فإن هذا المسلك - كما هو واضح - يبتني على وجوب مقدمة الواجب، وقد سبق أن أثبتنا أنها ليست واجبة بوجوب مولوي^(٧)، وعليه لا يكون ترك الضد الخاص واجباً بالوجوب الغيري المولوي حتى يجرم فعله^(٨).

(١) لأجل أخذ المقدمة الثالثة في هذا الدليل، كما أخذت في سابقه.

(٢) شروغ في مناقشة المقدمات الثلاثة واحدة واحدة على سبيل القهقري.

(٣) كما مر في الباب السابق؛ لبطلان الأقوال الأربعة الأولى كلها.

(٤) وهو بطلان القول بالاقضاء في باب الضد الخاص.

(٥) هذا الاستعلاء بلحاظ التسليم بالاقضاء في باب الضد العام، والانتقال إلى الخدش في المقدمتين الآخرين.

(٦) من الاقضاء في باب الضد العام، وهذه هي المناقشة في المقدمة الثانية، وهي واضحة.

(٧) غيري، وإن كانت واجبة بحكم العقل.

(٨) أي: حتى يُنتقل من وجوب ترك الصلاة مثلاً إلى حرمة نفس الصلاة.

ثانيهما^(١): أنا لا نسلّم أنّ ترك الضدّ الخاصّ^(٢) مقدّمةً لفعل المأمور به^(٣)، المقدّمية - أعني مقدّمية الضدّ الخاصّ - لا تزال مثاراً للبحث عند المتأخّرين حتى أصبحت من المسائل الدقيقة المطوّلة، ونحن في غنى عن البحث عنها بعد ما تقدّم^(٤).

ولكنّ لحسم مادة الشبهة لا بأس بذكر خلاصة ما يرفع المغالطة في دعوى مقدّمية ترك الضدّ^(٥)، فنقول: إنّ المدّعي لمقدّمية ترك الضدّ لضده^(٦) تبني دعواه على أنّ (عدم الضدّ) من باب (عدم المانع)^(٧) بالنسبة إلى الضدّ الآخر؛ للتمانع بين الضدّين^(٨)، أي لا يمكن اجتماعهما معاً.

(١) هذه هي المناقشة في المقدّمة الأولى، وهي العمدة في إبطال دليل المقدّمية.

(٢) كالأكل في مثال المتنّ، أو الصّلاة في المثال المشهور للباب.

(٣) كالصّلاة في مثال المتنّ، والإزالة في المثال المشهور.

(٤) وقد مرّت الإشارة إلى الأقوال الخمسة فيها، واختار رحمته القول الرابع وفقاً لجمع من المحقّقين، وهو إنكار المقدّمية بين الضدّين رأساً.

(٥) أي كون عدم الضدّ (كالصّلاة) مقدّمةً لوجود الضدّ الآخر (كإزالة النجاسة)، وكذا العكس، كما مرّ في أول الأقوال الخمسة المتقدّمة.

(٦) هذا هو الجواب الذي ذكره في الكفاية، ومرّ بيانه في الشّرح.

(٧) والمراد من المانع هو ما يمنع من أصل وجود الضدّ الآخر ويزاحمه، فوجود السّواد - مثلاً - يزاحم وجود البياض وهكذا.

(٨) بمعنى معاندة وجود كلّ منهما لوجود الآخر، كما يحصل بين النفيضين.

ولا شك في أن عدم المانع^(١) من المقدمات، لأنه من متّمات العلة، فإن العلة التامة - كما هو معروف - تتألف من مقتضي وعدم المانع^(٢)، فيتألف دليله من مقدمتين:

١ - الصغرى: إن عدم الضدّ من باب (عدم المانع) لضده، لأنّ الضدين متمانعان.

٢ - الكبرى: إن (عدم المانع) من المقدمات.

فيتج من الشكل الأول: أن عدم الضدّ من المقدمات لضده.

وهذه الشبهة إنّما نشأت من أخذ كلمة (المانع) مطلقة، فتخيّلوا أن لها معنى واحداً في الصغرى والكبرى^(٣)، فانظم عندهم القياس الذي ظنّوه متّجاً، بينما أن الحق أن التمانع له معنيان، ومعناه في الصغرى^(٤) غير معناه في الكبرى^(٥)، فلم يتكرّر

(١) وهو ما يزاحم تأثير المقتضي للضد الآخر، لا ما يزاحم وجود الضد الآخر، وهذا يعني عدم تكرّر الحد الأوسط (وهو المانع) في القياس، مع أن تكرّره لازم.

(٢) والشرط، وأحياناً المعدّ، فتصير أربعة، ويبدو أنّه ﷻ اقتصر على المقتضي وعدم المانع لأنّهما المحتاج إليهما في المقام من بين أجزاء العلة التامة.

(٣) والمفروض أنّه المعنى المذكور في باب العلية كي يصير عدم الصلاة مثلاً من أجزاء علة تحقّق الإزالة في الخارج.

(٤) هو ما يمنع من وجود الضدّ الآخر ويعانده، وهو المراد في باب التضادّ.

(٥) وهو ما يزاحم المقتضي في تأثيره ويكون لعدمه دخل في قابلية المقتضي للتأثير كالرطوبة بالنسبة إلى الإحراق، وهو المقصود في باب العلية.

الحُدَّ الأوسط^(١)، فلم يتألف قياسٌ صحيحٌ.

بيان ذلك: أنَّ التمانع^(٢) تارةً: يرد منه التمانعُ في الوجود، وهو امتناع الاجتماع وعدمُ الملاءمة بين الشيئين، وهو المقصود من التمانع بين الضدين^(٣)؛ إذ هما لا يجتمعان في الوجود ولا يتلاءمان^(٤).

وأخرى: يراد منه التمانعُ في التأثير^(٥) وإن لم يكن بينهما تمنعٌ وتنافٍ في الوجود^(٦)، وهو الذي يكون بين المقتضيين لأثرين متمانعين في الوجود^(٧)؛ إذ يكون المحلُّ غيرَ قابلٍ إلا لتأثير أحد المقتضيين^(٨)، فإنَّ المقتضيين حيثلَّ يتمانعان في

(١) إلا في اللفظ فقط، وهذا لا قيمةَ له في باب القياس غير المغالطي.

(٢) وهو من باب (التفاعل) حيث يصدر الفعل من كلا الجانبين تجاه الآخر.

(٣) كالسَّواد والبياض مثلاً، فإنَّ وجود أحدهما - بحسب التعبير الرائج - مانعٌ من وجود الآخر، من دون أن يكون لعدم أيٍّ منهما دَخْلٌ في تأثير مقتضي الآخر.

(٤) فحالهما من هذه الناحية حالُّ النقيضين كالسَّواد واللا سواد.

(٥) بأنَّ يكون كلُّ واحد منهما مزاجاً لمقتضي الآخر في تأثيره من دون أن يكون أحدهما مزاجاً للآخر في وجوده.

(٦) فالرطوبة مثلاً تمنع من تأثير النار وإيجاد الإحراق في الورقة المماسَّة لها، ولكنها لا تمنع من أصل وجود النار، فإنَّ وجودها تابعٌ لوجود علَّتها.

(٧) كالسَّواد بالنسبة إلى البياض وبالعكس.

(٨) فإذا أنَّ يكون التأثير الفعلي لمقتضي البياض فيتصف المحلُّ بالبياض، وإما أن يكون لمقتضي السَّواد فيتصف المحلُّ بالسَّواد.

تأثيرهما، فلا يؤثر أحدهما إلا بشرط عدم تأثير المقتضي الآخر.

وهذا هو المقصود من (المانع) في الكبرى، فإن المانع (الذي يكون عدمه شرطاً لتأثير المقتضي)^(١) هو المقتضي الآخر الذي يقتضي ضدَّ أثر الأول، وعدم المانع^(٢) إما لعدم وجوده أصلاً^(٣) أو لعدم بلوغه مرتبة الغلبة على الآخر في التأثير^(٤).
وعليه فنحن نسلم أن عدم الضد من باب عدم المانع^(٥)، ولكنه عدم المانع في الوجود، وما هو من المقدمات عدم المانع في التأثير^(٦)، فلم يتكرّر الحد الأوسط، فلا نستتج من القياس أن عدم الضد من المقدمات^(٧).

(١) ويكون عدمه من أجزاء العلة التامة لتحقيق الممنوع.

(٢) لا حاجة ظاهرة إلى ذكر هذا التشقيق في المقام، بل لعل الأحسن تركه؛ دفعاً للتشويش.

(٣) لعدم تحقق علته في الخارج، كما لو كانت الورقة - في المثال - يابسة ولا رطوبة فيها البتة.

(٤) كما لو كانت الورقة رطبة ولكن كانت الرطوبة بدرجة لا تمنع من تأثير النار في الورقة، وضميراً (وجوده) و(بلوغه) يرجعان إلى (المانع).

(٥) كما جاء في صغرى هذا الدليل (أي المقدمة).

(٦) والمستدل قد وقع منه خلط بين الاثنين، وتوهم اتحادهما في المعنى كي يصح استدلاله.

(٧) كما يدعيه المستدل، لأنه يبتني على مغالطة، فيكون نظير قول القائل: «هذه عينٌ - مشيراً إلى صورة عين ماء - وكل عين باكيةٌ، فهذه باكيةٌ».

وأعتقد أنّ هذا البيان لرفع المغالطة فيه الكفاية^(١) للمتنبّه، وإصلاحُ هذا البيان بذكر بعض الشُّبهات فيه ودفعها يحتاج إلى سعة من القول لا تتحمّلها الرّسالة، ولسنا بحاجة إلى نفي المقدّمة^(٢) لإثبات المختار بعد ما قدّمناه^(٣).

(١) كما جاء في الكفاية، حيث ذكره تَنْزِيْلٌ في معرض الجواب عن إشكال بصيغة (إنّ قلت، قلت).

(٢) يقصد: هذه المقدّمة، أي الأولى.

(٣) من إبطال المقدّمتين الآخرين للدليل، وهما الثانية والثالثة، وإنّما نحتاج إلى نفيها لو فرضت تمامية المقدّمتين الآخرين.

فهرس الموضوعات التفصلي

٧	 الأمر الثالث: العقل العملي والعقل النظري
٧	 إطلاقان معروفان للعقل عند أهل المعقول
٧	 الخلاف المعروف في الفرق بين العقل النظري والعمل
٨	 القول الأول: الفارق بينهما في المتعلق فقط
٩	 القول الثاني: الفارق بينهما في السَّخ
٩	 اختلاف تعريف العقل العملي على هذا القول
١١	 توضيح المتن
١٥	 الأمر الرابع: أسباب حكم العقل العملي بالحسن والقبح
١٥	 السَّبب الأول: إدراك الكمال أو النقص
١٦	 السَّبب الثاني: إدراك الملاءمة أو المنافرة
١٦	 انقسام كل منهما إلى نحوين
١٦	 جريان كلا النحوين في المصلحة والمفسدة
١٧	 مراد العذلية من العقلين هو العقلانيان
١٨	 المناقشة في ما ذكره المصنّف
١٩	 السَّبب الثالث: الخلق الإنساني
١٩	 الخلاف في سبب حصول الشهرة لهذه القضايا
٢٠	 السَّبب الرابع: الانفعال النفساني

- ٢١ السَّبب الخامس: العادة
- ٢٢ خلاصة الكلام في ما هو الداخل في محلّ النزاع
- ٢٣ توضيح المتن
- ٣٥ الأمر الخامس: أقسام الفعل باعتبار الحُسْن والقُبْح
- ٣٥ المراد من كون الحُسْن ذاتياً
- ٣٥ كلام المحقق الأصفهاني في تفسير (الذاتي)
- ٣٦ القسم الأول: الفعل علّة تامّة للاتصاف بأحدهما
- ٣٦ تفسير العلّة على قول العدلية وعلى قول الفلاسفة
- ٣٧ القسم الثاني: الفعل مقتضى للاتصاف بأحدهما
- ٣٧ ذكر تفسيريْن للاقتضاء
- ٣٧ القسم الثالث: ما لا يكون علّة ولا مقتضياً للاتصاف
- ٣٨ الاتصاف في القسمين الأخيرين عَرَضِي
- ٣٩ توضيح المتن
- ٤٥ الأمر السادس: أدلة الطرفين
- ٤٥ المقام الأول: أدلة الأشاعرة
- ٤٥ الدليل الأول: عدم اختلاف العقلاء فيها
- ٤٦ إبطال هذا الدليل بجوابين
- ٤٨ الدليل الثاني: عدم اختلافهما بحسب الوجوه
- ٤٩ ردّ هذا الدليل بجوابين أيضاً

٥٠	بيان الجواب الثاني
٥١	توضيح المتن
٥٧	المقام الثاني: أدلة العدلية
٥٧	الدليل الأول: صدور الحكم بأحدهما من منكري الشرائع
٥٨	جواب التفتازاني عن هذا الدليل
٥٨	ردّ الجواب المذكور
٥٩	الدليل الثاني: لزوم انتفاء الحُسن والقُبْح مطلقاً
٥٩	التصوير الأول للملازمة في الشرطية
٦٠	جواب التفتازاني عن هذا التصوير
٦١	ردّ الجواب المذكور
٦١	التصوير الثاني المختار للملازمة
٦٢	بيان لزوم التسلسل في أوامر الطاعة
٦٢	العقل هو الحاكم في مقام ثبوت الشرائع
٦٤	توضيح المتن
٧١	المبحث الثاني: إدراك العقل للحُسن والقُبْح
٧١	المخالف هنا هم الأخباريون
٧٢	الاحتمالات الأربعة في تحديد مراد الأخباريين
٧٣	عدم إمكان القبول بالاحتمال الأول لوجود فرضين
٧٣	١ - كون المنظور لهم هو أحد المعنيين الأولين

- ٢ - كون المنظور لهم هو المعنى الثالث ٧٤
- توضيح المتن ٧٥
- المبحث الثالث: الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع ٧٩
- الملازمة بين حكم العقل العملي وحكم الشرع ٨٠
- في ثبوتها وعدمه أقوال كثيرة أهمها ثلاثة ٨٠
- القول الأول: ثبوت الملازمة، وهو المعروف ٨٠
- تقريب الملازمة على التحسين والتقيح العقليين ٨١
- تقريبها على التحسين والتقيح العقلانيين ٨٢
- القول الثاني: إنكار الملازمة بلا دعوى الاستحالة ٨٣
- تقريب الإنكار بما ذكره المحقق النائيني والسيد الخوئي ٨٤
- صاحب الفصول يقول بالملازمة الظاهرية ٨٤
- القول الثالث: استحالة ثبوت الملازمة ٨٥
- التقريب الأول لاستحالة الملازمة ٨٥
- التقريب الثاني للاستحالة ٨٦
- الملازمة بين حكم العقل النظري وحكم الشرع ٨٦
- ينبغي التفصيل هنا بين صورتين ٨٧
- الأوامر الشرعية الواردة في موارد حكم العقل ٨٩
- تقسيم الحكم إلى مولوي وإرشادي ٨٩
- الخلاف في حقيقة تلك الأوامر ٩٠

- القول الأول: أئها أوامر مولوية ٩٠
- القول الثاني: أئها أوامر إرشادية ٩١
- استثناء صورتين من القول الثاني ٩٢
- اشتراط عدم لزوم محذور من جعل الحكم مولوياً ٩٣
- التنظير بالأمر بالاحتياط في مورد العلم الإجمالي ٩٤
- الخلاف في كون الأمر المذكور مولوياً أو إرشادياً ٩٥
- مزيد كلام عن التنظير المتقدم ٩٦
- توضيح المتن ٩٧
- توضيح وتعقيب ١٠٥
- البناء على استحالة الملازمة بين الحكمين ١٠٥
- العَجَب من إنكار صاحب الفصول للملازمة ١٠٦
- في مراد الأخباريين وصاحب الفصول احتمالان ١٠٧
- الاحتمال الأول: إنكار مطلق الملازمة العقلية ١٠٧
- الاحتمال الثاني: إنكار قدرة العقل على إدراك ملاك الحكم ١٠٧
- مزيد بيان للاحتمال الثاني ١٠٨
- بهذا الاحتمال يقع الصلح بين الطرفين ١٠٩
- الملازمة بين حكم الشرع وحكم العقل ١٠٩
- توضيح المتن ١١١

- الباب الثاني : غير المستقلات العقلية ١١٩
- تمهيد، بيان الفرق بينه وبين باب المستقلات ١٢١
- مسائل هذا الباب خمسة: الإجزاء، ومقدمة الواجب، والضدّ، واجتماع الأمر والنهي، ودلالة النهي على الفساد ١٢٢
- توضيح المتن ١٢٣
- المسألة الأولى: الإجزاء ١٢٥
- تصدير، المسألة عقلية يبحث فيها عن الملازمة ١٢٧
- المفترض البحث هنا عن ثلاثة مقامات ١٢٧
- عدم اعتناء الأصوليين بالبحث عن المقام الأول ١٢٨
- الخلاف في (تبديل الامثال بامثالٍ آخر) ١٢٩
- القول الأول: جواز التبديل والامثال عقيب الامثال ١٢٩
- القول الثاني: عدم معقولية تبديل الامثال ١٣٠
- كيفية التعامل مع الأخبار الدالة على الجواز ١٣١
- بيان الألفاظ الواردة في عنوان المسألة ١٣١
- أولاً: (الوجه)، وله تفسيران ١٣١
- ثانياً: (الافتضاء)، وله تفسيران أيضاً ١٣٣
- ثالثاً: (الإجزاء)، والمراد منه المعنى اللغوي ١٣٣
- توضيح المتن ١٣٥

- المقام الأول: الإجزاء في الأمر الاضطراري ١٤١
- الاضطرار رافعٌ لفعلية التكليف ١٤١
- تقوم محل الكلام بركنين ١٤٢
- الحكم الاضطراري واقعي أيضاً لكنه ثانوي ١٤٢
- الصور الثبوتية في مصلحة الأمر الاضطراري ثلاثة ١٤٣
- الوجوه المصححة لقول الفقهاء بالإجزاء أربعة ١٤٥
- الوجه الأول: التوسعة والتخفيف على المكلفين ١٤٥
- الوجه الثاني: التمسك بإطلاقات الأدلة ١٤٥
- الوجه الثالث: عدم تمامية ما يمكن تدارك مصلحة الواقع به ١٤٦
- الوجه الرابع: التمسك بأصالة البراءة ١٤٧
- جريان أصالة البراءة بكلا قسميها ١٤٨
- توضيح المتن ١٥٠
- المقام الثاني: الأمر الظاهري ١٥٩
- للأمر الظاهري إطلاقان (سعةً وضيقاً) ١٥٩
- الأمارات والأصول قد تصيب وقد تخطئ ١٦١
- انحصار البحث في ثلاث مسائل فقط ١٦٢
- توضيح المتن ١٦٣
- المسألة الأولى: إجزاء الأمانة مع انكشاف خطئها يقيناً ١٦٧
- المكلف الجاهل بالحكم قاصر أو مقصر ١٦٧

- المسالك الثلاثة في المجعول في باب الأمارات ١٦٨
- المسلك الأول: الطريقية ١٦٨
- المسلك الثاني: السببية، وتحتها ثلاث نظريات ١٦٩
- المسلك الثالث: جعل الحجية (المنجّزية والمعدّرية) ١٧٠
- الموضع الأول: باب الأحكام ١٧١
- الحقّ عدم الإجزاء بناءً على الطريقية ١٧١
- المراد من التصويب المجمع على بطلانه ١٧٢
- استحالة اجتماع المصلحة والمفسدة في فعلٍ واحدٍ ١٧٣
- بطلان القول بالمصلحة السلوكية ١٧٤
- المصلحة الفاتية على نحوين ١٧٥
- توضيح المتن ١٧٧
- الموضع الثاني: باب الموضوعات ١٨٣
- الحقّ فيه عدم الإجزاء أيضاً ١٨٣
- السبيل الوحيد للإجزاء هو ترك الطريقية ١٨٤
- توضيح المتن ١٨٥
- المسألة الثانية: إجزاء الأصول مع انكشاف خطئها يقيناً ١٨٩
- للأصول العملية قسمان: عقلية وشرعية ١٨٩
- للحكومة قسمان: موسّعة ومضيّقة ١٩٠
- لا مجال لبحث الإجزاء في الأصول العقلية ١٩١

- المعروف عند الأصوليين عدمُ الإجزاء ١٩٢
- بناءُ صاحب الكفاية على الإجزاء في الجملة ١٩٢
- إمكان القول بعدم صدق (انكشاف الخطأ) أصلاً ١٩٤
- توضيح المتن ١٩٥
- المسألة الثالثة: الإجزاء مع انكشاف الخطأ بحجة معتبرة ٢٠٣
- المقام الأول: الموضوعات الخارجية ٢٠٣
- المقام الثاني: الأحكام ٢٠٤
- اكشاف الخطأ في مورد تبدل الاجتهاد ٢٠٤
- تحرير محلّ النزاع بذكر ركنين ٢٠٥
- أعمال المكلف على ثلاثة أنحاء ٢٠٥
- دعوى الإجماع على الإجزاء خلافاً للقاعدة ٢٠٧
- لا بدّ القائل بالإجزاء من ادعاء دعويين ٢٠٧
- مناقشة المحقق النائيني للقول بالإجزاء ٢٠٩
- مقتضى القاعدة هو عدم الإجزاء ٢١٠
- اختلاف الحال بناءً على مسلك (السببية) ٢١٠
- انكشاف الخطأ في مورد تبدل التقليد ٢١١
- وصف القاعدة بـ (الأولية) احترازاً عن الثانوية ٢١٢
- القاعدة الثانوية هي ثلاثة أصناف من الأدلة الخاصة ٢١٢
- توضيح المتن ٢١٤

٢٢١	تبذل القطع
٢٢١	المراد من (القطع الموضوعي)
٢٢٢	الصحيح هو عدم الإجزاء
٢٢٣	توضيح المتن
٢٢٥	المسألة الثانية: مقدّمة الواجب
٢٢٧	الجهة الأولى: تحرير محل النزاع
	محل البحث هو الملازمة العقلية بين وجوب ذي المقدّمة شرعاً
٢٢٨	وحكم العقل بوجوب مقدّمته كذلك
٢٢٨	الجهة الثانية: نوع مسألة مقدّمة الواجب
٢٢٨	الأقوال في تحديد نوعها أربعة
٢٢٨	أولها: أنّها مسألة فقهية
٢٢٩	ثانيها: أنّها مسألة كلامية
٢٢٩	ثالثها: أنّها من المبادئ الأحكامية
٢٣٠	رابعها: أنّها مسألة أصولية
٢٣٠	الخلاف في كونها أصولية لفظية أو عقلية
٢٣١	وجود جهتين مختلفتين في مسألتنا
٢٣٢	المسألة من باب (غير المستقلات العقلية)
٢٣٣	توضيح المتن

٢٣٩		الجهة الثالثة: ثمرة النزاع
٢٣٩		الثمرة العملية المتوقعة هي مدخلتها في الاستنباط
٢٣٩		عدم إمكان الالتزام بذلك لسبيين
٢٤٠		بيان ثمرتين لوجوب المقدمة
٢٤١		عدم تمامية أي من هاتين الثمرتين
٢٤١		لمسألة (مقدمة الواجب) تسعة تمهيدات
٢٤٢		توضيح المتن
٢٤٧		التمهيد الأول: الواجب نفسي وغيري
٢٤٧		لكل من القسمين ثلاثة تعريفات
٢٤٨		إشكالان يردان على التعريف الأول
٢٤٨		الأول: كون وجوب الواجب علّة لنفسه
٢٤٨		جواب المصنّف عن الإشكال
٢٤٩		الثاني: عدم انعكاس تعريف الواجب النفسي
٢٤٩		جواب الشيخ الأعظم عنه
٢٥١		توضيح المتن
٢٥٥		التمهيد الثاني: معنى التّبعية في الوجوب الغيري
٢٥٥		في تفسير التّبعية أربعة وجوه
٢٥٥		الأول: كون اتصاف المقدمة بالوجوب مجازياً
٢٥٦		إيرادات ثلاثة تتوجّه على هذا الوجه

- ٢٥٦ الثاني: اتصاف المقدّمة بالوجوب متأخر زماناً
- ٢٥٧ الخدش في تمامية هذا الوجه
- ٢٥٧ الثالث: التّرشّح بمعنى المعلولية
- ٢٥٧ ذكر شاهدين على إرادتهم لهذا الوجه
- ٢٥٨ الأجزاء الأربعة للعلّة التامة
- ٢٥٩ بطلان كون الوجوب النّفسي غير العلة الفاعليّة
- ٢٦٠ توضيح بطلان كون الوجوب النّفسي علة فاعليّة
- ٢٦٠ الرابع: التّرشّح بنحو الباعثيّة
- ٢٦١ تعين إرادة هذا الوجه وبطلان ما عدها
- ٢٦٢ توضيح المتن
- ٢٧٣ التمهيد الثالث: خصائص الوجوب الغيري
- ٢٧٣ الأولى: عدم ترتّب الإطاعة عليه
- الثانية: عدم استحقاق العقاب على مخالفة الوجوب الغيري،
- ٢٧٤ وعدم استحقاق الثواب على موافقته
- ٢٧٥ الإشكال في ترتّب الثواب على بعض المقدّمات
- ٢٧٦ الجواب الأولي عنه بكون الترتّب بضربٍ من المجازية
- ٢٧٧ بناءً السيد الخوئي على ترتّب الثواب
- ٢٧٧ موافقة المصنّف على هذا الكلام
- ٢٧٨ الخلاف في كون الثواب بالاستحقاق أو بالتفضّل

٢٧٩	الثالثة: كونه وجوباً توصلياً لا تعبدياً
٢٨٠	الرابعة: تبعيته للوجوب النفسى إطلاقاً واشترطاً
٢٨١	الإشارة إلى إشكال (المقدمات المفوتة)
٢٨١	مختار المصنّف في التخلص منه هو المحاولة الرابعة
٢٨٣	توضيح المتن
٢٩١	التمهيد الرابع: تقسيم المقدمة إلى وجوبية ووجودية
٢٩١	اعتبار التقسيم نحو توقف الواجب عليها وهنا أربعة أقسام
٢٩١	القسم الأول: المقدمة الوجوبية، ولها تفسيران
٢٩٢	القسم الثاني: المقدمة الوجودية
٢٩٣	القسم الثالث مقدمة الصحة
٢٩٣	القسم الرابع: المقدمة العلمية
٢٩٣	خروج المقدمة الوجوبية عن محل النزاع لسبيين
٢٩٥	خروج مقدمة الصحة عن محل النزاع
٢٩٦	خروج المقدمة العلمية عن محل النزاع
٢٩٧	توضيح المتن
٣٠١	التمهيد الخامس: تقسيم المقدمة إلى داخلية وخارجية
٣٠١	هذا تقسيم للمقدمة الوجودية لا لمطلق المقدمة
٣٠١	المقدمة الداخلية لها تفسيران أعم وأخص
٣٠٣	للمقدمة الخارجية تفسيران أيضاً

٣٠٤	الخلاف في إطلاق عنوان (المقدمة) على الأجزاء
٣٠٥	الخلاف في شمول محل النزاع للمقدمة الدخلية
٣٠٥	القول الأول: شمول محل النزاع لها
٣٠٦	القول الثاني: عدم شموله لها لوجهين
٣٠٧	الوجه الثاني منها يشتمل على دعويين
٣٠٧	الوجه في امتناع اجتماع حكيمين على شيء واحد
٣٠٩	توضيح المتن
٣١٣	التمهيد السادس: الشرط الشرعي
٣١٣	تقسيم المقدمة الخارجية إلى عقلية وخارجية
٣١٤	وجه إهمال المصنّف لذكر المقدمة العادية
٣١٥	المتيقّن دخول المقدمة العقلية في محل النزاع
٣١٥	الخلاف في دخول المقدمة الشرعية فيه وعدمه
٣١٦	المقدمات الخمسة لبيان المحقّق النائبي
٣١٧	مناقشات المحقّق الأصفهاني للبيان المذكور
٣٢١	توضيح المتن
٣٣١	التمهيد السابع: الشرط المتأخّر
٣٣١	تقسيم الشرط الشرعي إلى متقدّم ومقارن ومتأخّر
٣٣٢	الإشكال المعروف على الشرط المتأخّر
٣٣٣	توسعة صاحب الكفاية للإشكال إلى الشرط المتقدّم

- ٣٣٣ اختلاف الأصوليين في ردّ الإشكال
- ٣٣٣ المسلك الأول: القبول بمؤدّي الإشكال
- ٣٣٤ المسلك الثاني: عدم القبول به وتحتة أجوبة
- ٣٣٤ الجواب الأول: الشرط هو لحاظ الأمر المتأخّر
- ٣٣٤ الجواب الثاني: ما ذكره المحقّق النائيني في مقامين
- ٣٣٤ المقام الأول: شرائط المأمور به
- ٣٣٦ المقام الثاني: شرائط الحكم
- ٣٣٧ الخدش في دقة نقل المصنّف لهذا الجواب
- ٣٣٩ توضيح المتن
- ٣٤٧ التمهيد الثامن: المقدّمات المفوّته
- ٣٤٧ بيان المراد منها ومثالها المعروف
- ٣٤٨ وجوب المقدّمات المفوّته يواجه إشكالين
- ٣٤٨ أولهما: انفكاك وجوبها عن وجوب ذي المقدّمة
- ٣٤٨ ثانيهما: عدم صحّة استحقاق العقاب على تركها
- ٣٤٩ للأصوليين طريقان في التخلّص من الإشكال الأول
- الطريق الأول: التفكيك بين زمان وجوب الواجب وزمان
- ٣٤٩ الواجب، وتندرج تحتة ثلاث محالوات
- ٣٥٠ الأولى: ما جاء في الفصول اعتماداً على الواجب المعلق
- ٣٥١ جواب المشهور عن هذه المحاولة

٣٥١	 الثانية: ما ذكره الشيخ الأعظم
٣٥١	 ابتناء هذه المحاولة على رجوع القيد إلى الواجب
٣٥٢	 إبطال هذه المحاولة بجوابين
٣٥٣	 شروط الواجب عند الشيخ الأعظم على نحوين
٣٥٣	 الثالثة: ما ذكره صاحب الكفاية، وردّها
٣٥٥	 توضيح المتن
٣٦٥	 مختار المصنف في رفع الإشكال المذكور
	 الطريق الثاني: إنكار تبعية وجوب المقدّمة لوجوب ذي المقدّمة
٣٦٥	 وهو يتمثل في المحاولة الرابعة
٣٦٧	 إشكال يرد عليها وجوابه
٣٦٨	 التخلّص من إشكال استحقاق العقوبة
٣٧٠	 اعتراض وجوابه بصيغة (لا يقال، لأنّا نقول)
٣٧٣	 توضيح المتن
٣٨٥	 التمهيد التاسع: المقدّمات العبادية الثلاثة
٣٨٥	 إشكالان يتوجّهان على هذه المقدّمات
٣٨٦	 كلام الشيخ الأعظم في دفع الإشكاليين
٣٨٦	 الكلام المذكور يتسبّب في مشكلتين
٣٨٧	 تقرير الدّور المدّعى في المقام
٣٨٨	 رد الإشكال الأصلي بجوابين

٣٨٩	إيرادا المحقق النائيني على الجواب الأول
٣٩١	ترميم المصنّف للجواب الأول
٣٩٢	اعتراض على كلام المصنّف وردّه
٣٩٤	توضيح المتن
٤٠٧	الجواب الثاني عن الإشكال الأصلي
٤٠٨	صحة إضافة المقدّمة إليه تعالى
٤٠٩	اعتراض وجوابه
٤٠٩	النتيجة
٤١١	توضيح المتن
٤١٩	الأقوال العشرة للأصوليين في وجوب المقدّمة
٤١٩	المشهور هو القول الأول
٤٢٠	مختار المصنّف هو القول الثاني
٤٢٣	القول العاشر لا قائل به ظاهراً
٤٢٤	توضيح المتن
٤٢٩	بيان مختار المصنّف
٤٢٩	تلخيص أدلة المنكرين في اثنين
٤٢٩	الدليل الأول: عدم دلالة الأمر النّفسي عليه
٤٢٩	الدليل الثاني: لزوم اللغوية
٤٣٠	إضافة المصنّف لزوم تحصيل الحاصل

- استدلال صاحب الكفاية بورود الأمر ببعض المقدمات ٤٣٠
- إبطال دليل الكفاية من خلال حمل الأمر بالمقدمة على الإرشاد ٤٣١
- بطلان أصل تقسيم الواجب إلى نفسي وغيري ٤٣١
- توضيح المتن ٤٣٢
- المسألة الثالثة: مسألة الضد ٤٣٧
- تحرير محل النزاع ٤٣٩
- المراد من (الضد) هنا هو مطلق المنافي ٤٣٩
- المراد من (الاقتضاء) هو الكشف والدلالة ٤٤٠
- المراد من (النهي) هو المولوي التبعية ٤٤١
- ترجيح (طلب الترك) على (طلب كف النفس) فرضي تنزلي ٤٤٢
- مسألة الإجزاء أصولية عقلية من غير المستقلات ٤٤٣
- هذا الكلام يستبطن ثلاث دعاوى ٤٤٣
- ١- أنها من المسائل الأصولية ٤٤٣
- ٢- أنها من مسائله العقلية لا اللفظية ٤٤٤
- ٣- أنها من باب (غير المستقلات العقلية) ٤٤٤
- توضيح المتن ٤٤٥
- الباب الأول: الضد العام ٤٥١

محل البحث في الباب هو الملازمة العقلية بين الأمر بشيء والنهي

- ٤٥١ المولوي التحريمي عن تركه
- ٤٥١ لا مجال لدعوى الاتفاق على الاقتضاء
- ٤٥٢ الأقوال في باب الضدّ العام خمسة
- ٤٥٢ الأول: الاقتضاء بنحو دلالة المطابقة (العينية)
- ٤٥٢ الثاني: الاقتضاء بنحو الدلالة التضمنية
- ٤٥٣ الثالث: الاقتضاء بنحو الدلالة الالتزامية
- ٤٥٣ الرابع: الاقتضاء بنحو الالتزام العقلي المحض
- ٤٥٣ الخامس: إنكار الاقتضاء مطلقاً
- ٤٥٤ المختار هو القول الخامس لبطلان كلّ ما عداه
- ٤٥٤ بطلان كلا التفسيرين المذكورين للعينية
- ٤٥٥ بطلان القول بالاقتضاء على سبيل التضمّن
- ٤٥٦ بطلان القولين الثالث والرابع
- ٤٥٧ منشأ البناء على الأقوال الأربعة الأولى
- ٤٥٨ توضيح المتن
- ٤٦٧ الباب الثاني: الضدّ الخاصّ
- محلّ البحث هو الملازمة العقلية بين الأمر بشيء والنهي
- ٤٦٧ المولوي التحريمي عن ضده الخاصّ
- ٤٦٧ الأقوال في باب الضدّ الخاصّ ستة
- ٤٦٨ القول بالاقتضاء هنا يبتني على القول بالاقتضاء هناك

٤٦٨	المسلك الأول: التلازم
٤٦٨	بيان المقدمات الثلاث لهذا المسلك
٤٦٩	تطبيق المقدمات على المثال المعروف
٤٦٩	مناقشة المصنّف للمقدّمتين الأولى والثالثة
٤٦٩	التلازمان في الوجود لا يجب اتحادهما في الحكم
٤٧١	المراد من مقولة: «(لله في كلّ واقعة حكم)»
٤٧١	شُبْهة انتفاء المباح أو شُبْهة الكعبي
٤٧٣	ذكر جوابين عن هذه الشُّبهة
٤٧٤	توضيح المتن
٤٧٩	المسلك الثاني: المقدّمية
٤٧٩	بيان المقدمات الثلاثة لهذا المسلك
٤٨٠	المناقشة في المقدّمتين الثانية والثالثة
٤٨٠	المناقشة في المقدّمة الأولى
٤٨١	الأقوال الخمسة في المقدّمة الأولى
٤٨٢	مبنى القول بالاعتضاء هو القول الثاني منها
٤٨٢	مبنى شُبْهة الكعبي هو القول الثالث
٤٨٤	توضيح المتن
٤٩١	فهرس الموضوعات التفصيلي